

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya

MONOGRÀFIC



112. setembre 2012

Aquest número del BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA és un exemplar monogràfic dedicat a la publicació del llibre que Xavier Moll ha tingut la gentilesa d'escriure i cedir per a la publicació a l'ABCAT. Expressem a en Xavier Moll el nostre agraïment més sincer.

El número vinent del BUTLLETÍ tornarà a tenir l'estructura i les seccions habituals.

LA PARAULA QUE VE DEL SILENCI

Escoltar què diu Déu

XAVIER MOLL

ÍNDIX

INTRODUCCIÓ	5
Què vol dir escoltar?	5
Els tres elements de l'escoltar	7
Escoltar i veure	8
Parlar i escoltar entre desiguals.....	9
Un diàleg singular entre iguals.....	13
Testimoni de la veritat	16
Escoltar per poder estimar	17
La dificultat d'escoltar	19
 I. EL SILENCI DEL PARE	23
Un temps de silenci	24
Escoltar el silenci	27
El silenci de l'eclipsi de Déu	38
El silenci pasqual	43
 2. ESCOLTEU EL FILL ESTIMAT	47
Voler escoltar	47
El mitjancer i el temor de Déu.....	51
Paraula de salvació.....	55
La paraula de salvació identifica el destinatari	60
Salvats i renovats	69
La unió mística	71

3. L'ESPERIT DE LA GLÒRIA [IPe 4,I4].....	77
L'Esperit inspira	77
L'Esperit en la persecució.....	82
La lloança de l'Esperit.....	88
EPÍLEG.....	95

Introducció

Què vol dir escoltar?

En una reflexió sobre el fet d'escoltar —des de la disciplina que sigui: des d'un punt de vista fenomenològic, filosòfic, teològic, etc.— és possible i legítim concentrar-se en el qui escolta. Fins i tot sembla que això deu ser el que qualsevol espontàniament esperaria, si li diguessin que algú vol referir sobre el concepte d'escoltar: la paraula mateixa ja ho suggereix. Quan Karl Rahner escriu *Hörer des Wortes*,¹ també investiga les condicions que fan possible que un home escolti la paraula de Déu: fa una antropologia teològica. Si el tema de la reflexió fos la paraula de Déu, hom es podria concentrar, no en el qui l'escolta, sinó en el qui la diu, i escriure una teologia bíblica. El meu propòsit és ajuntar aquests dos extrems. El tema que m'he proposat d'estudiar diu: *escoltar què diu Déu*, i ja des d'un començament no em limito exclusivament ni en l'oïdor d'aquesta paraula ni en el qui la diu, sinó en l'un i l'altre: en el fet que, per escoltar, cal que hi hagi algú que parli, i que un només pot parlar amb sentit, si se suposa que ho diu a algú, que hi ha algú que l'escolta; escoltar és un terme de relació: en certa manera, la paraula és incompleta fins que no s'ha escoltat.

Convé que insisteixi en aquest pensament, que pot il·luminar moltes misèries de la vida social humana d'avui i, per això mateix, és propòsit de conhort, perquè una

¹ La primera edició d'aquesta obra famosa de RAHNER es va publicar l'any 1941, durant la Segona Guerra Mundial, cosa que no va afavorir gens una difusió normal del llibre. De la segona edició de l'any 1963 —vint-i-dos anys després de la primera!— se'n va fer càrrec J.B. METZ a petició de l'autor, llavors massa ocupat per fer-ho personalment. Edició castellana: *Oyente de la palabra*, Barcelona: Herder 1967.

misèria compresa és més suportable que una d'absurda.² I és que en una situació de diàleg —ara en un sentit ampli de contacte amb altres persones— el contingut mateix de la relació canvia de sentit segons des d'on es mira. I com que la nostra societat pluralista, en substituir el sentit de comunitat per un «cada u a ca seva i Déu per tot» en certa manera canonitza l'individualisme, això ja fa sospitar d'entrada que l'individu receptor fàcilment es constitueix ell mateix en jutge de les informacions que li arriben, és a dir, de tot el material acústic que rep en fa una selecció d'acord amb els seus interessos individuals. Aquesta manera d'escoltar no és la forma més ideal d'entesa entre els mortals, però ja diu a les clares que no és la bona per escoltar què diu Déu: quan Déu parla, és ell qui demana comptes. D'Israel, esposa infidel, diu: «Jo la seduiré, la portaré al desert i li parlaré al cor» [Os 2,16]. La concentració dins un mateix, ni que sigui per motius d'*exercicis de perfecció i virtuts cristianes* —és el títol d'un clàssic castellà de vida espiritual— no per força ha de ser la millor disposició d'escoltar què diu Déu. Qualsevol qui vulgui comprovar aquest canvi de paradigma, basta que es fixi només en els títols de molts llibres de teologia i espiritualitat que s'exposen en els prestatges de la llibreries de la ciutat: bona part de l'oferta surt a l'encontre de l'afany de trobar la felicitat dins un mateix, tirada que és cosina germana de la serietat gairebé religiosa com es veu avui que molts practiquen les novíssimes formes d'esport que prometen també, a més de salut corporal, equilibri mental i llarga vida.

Evidentment, no tinc res a dir contra aquestes pràctiques, però això, a més d'estar a un altre nivell de l'acte d'escoltar, en certa manera es pot convertir en obstacle, justament perquè escoltar només és possible si un surt i s'obre a l'exterior, i això tant quan es tracta de rebre com de donar. És bo i raonable que un vulgui cercar la seva felicitat, però també ho és que mesuri la ressonància de les seves accions i de les dels altres. La dona que sense sospitar res un dia descobreix que el marit l'enganya, pot girar-se d'esquena per no veure-ho i plorar; i el periodista es pot alegrar d'haver descobert un escàndol i d'escabellar-lo sense consideració. Les notícies de catàstrofes i d'escàndols poden ser diversió de gent avorrida, com ho foren les befes del poble davant la creu de Jesús, però també hi ha l'amic que es tapa la cara perquè el trasbals de la injustícia és pregon [cf. Is 53,2s]. I ningú no em negarà el dret de dir el que penso, però també puc tenir la sensibilitat de callar allò que sé que no ha d'aprofitar a ningú i possiblement causarà inquietud.

I en el paper d'espectador, puc mirar i escoltar només el que crec que em pot ser útil, però també puc tenir la delicadesa de donar la primacia al qui parla i concentrar-

² Tot sovint ja m'he ocupat d'aquesta qüestió a partir del concepte de familiaritat. Cf., per exemple, *Els cants del propi de la missa*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2006, p. 12ss; 94ss; 199ss. També em plau citar aquí el comentari que vaig escriure per presentar el llibre sobre Jesús del papa BENET, *ButABCat*, p. 49-52.

me del tot en el que m'ha dit i en el que no m'ha dit i amaga, perquè vol que jo mateix ho descobreixi. Només el qui es capaç de fer aquests canvis d'accent, també ho serà d'entendre què vol dir escoltar. Aixó és una invitació a concentrar-se més aviat, no en el qui escolta, sinó en allò que escolta, ben entès, en el qui parla.

I no estic massa segur que aquest estil d'espiritualitat que avui es posa preferentment a la venda sigui el més conforme amb la doctrina teològica que s'explica en el tractat *de la gràcia i de les virtuts*. De cap de les tres virtuts teològals i quatre cardinals no es pot dir que siguin cosa privada de la vida interior de l'individu. I això és així, perquè la primera intenció d'aquesta doctrina no és donar normes de conducta que assenyalin què cal que *faci* un home, per tal d'engreixar més i més la seva glòria, sinó de mostrar què cal que *sigui*, segons la voluntat creadora de Déu: una *imago Dei*, una revelació de Déu en el món, de manera semblant a com es manifesta «a través de les coses creades» [Rm 1,20]. Déu també parla per boca dels seus sants.

I si ara referim aquesta doctrina al propòsit de reflexió sobre escoltar què diu Déu, a més de qualificar de fora de lloc tota pretensió de fer de jutge, caldrà confessar que d'aquesta manera no sols no es pot entendre mai el que s'ha escoltat, sinó que fins i tot s'haurà deformat la pròpia identitat del qui escolta. Qualsevol es pot sotmetre a un test de comprovació de la seva capacitat d'escoltar tot fent-se la pregunta sobre com l'ha afectat la paraula escoltada. Per exemple, davant el discurs escatològic dels sinòptics es pot reaccionar de moltes maneres que van des d'agafar por fins a creure que no n'hi ha per tant, però com que al final Jesús diu que quan tot això succeeixi alcem el cap, perquè s'acosta el nostre alliberament [cf. Lc 21,28], aleshores això vol dir dues coses: primera, que aquestes catàstrofes anunciades no volen ser motiu de terror, sinó de joia i, segona, que el sentit real de la paraula només el pot entendre el qui es troba en espera que l'alliberin, com es trobaven, per exemple, els supervivents dels camps de concentració dels nazis quan va acabar la Guerra Mundial; i això es cosa molt distinta de l'equilibri mental que prometen els manuals de pràctiques ascètiques que deia abans.

I també es deu poder parlar aquí d'identitats distintes: sentir que les paraules del Senyor «són una delícia» [Sl 119,16] o pensar que són esfereïdores o de poc interès, no es pot dir d'una mateixa persona i el que distingeix l'una de l'altra no són les persones mateixes, sinó la paraula escoltada. No ens podem arrogar la llibertat de jutjar aquesta paraula, perquè, en ser una paraula creadora, és ella qui ens jutja; és justament ella la qui diu qui som.

Els tres elements de l'escoltar

Aristòtil, en la seva *Retòrica* [1358a 37/b 1], afirma que en tota paraula [*logos*] hi ha tres elements constitutius: el qui la diu, allò que diu i a qui la diu, i aquest darrer,

l'oïdor [*akroatés*], representa el terme final [*telos*] de tota l'acció: ell és el qui acaba la seqüència; un altre l'ha començada. I aquí encara —per remarcar més aquests dos extrems— introduceixo una distinció entre *sentir*, quant a simple percepció auricular, i *escoltar* el que ens diu un altre; sentir és rebre passivament; escoltar, en canvi, demana atenció; no és el mateix que sentir el vent que bufa, una corriola que guisca, un ca que lladra, una musiqueta que fa adormir, que escoltar un amic: el qui diu no es pot deixar de banda sense fer malbé tot el conjunt. Escoltar és una comunicació entre persones que suposa també que el qui escolta accepta el que ha sentit. Escoltar i no acceptar el que ha dit un altre, per exemple, en una controvèrsia, voldria dir interrompre la seqüència, impedir que arribi al seu *telos*: el «jo» i el «tu» se separen sense haver arribat a una comunicació, a una *communio*. Parlar i escoltar s'ha de considerar com un cas particular de donar i rebre: l'acceptació del que es dóna és el que fa que tota l'acció tingui un sentit, però és el qui dóna el qui la fa possible. No hi hauria cap *telos*, un final, si no hi hagués hagut abans una *arché*, un principi.

Escoltar i veure

Evidentment, escoltar en el seu sentit més estricte, expressa la percepció a través del sentit de l'oïda; però aquí dono a la paraula un sentit més ampli: també puc entendre el que em diu un altre, sense que aquest altre hagi obert la boca; escoltar vol expressar més aviat un sentit de relació; segons el que ja he dit, el binomi parlar-escoltar és un cas particular de donar i rebre; parlar assenyala aquí l'acció de transmetre un missatge a un altre; també un gest que es percep amb la vista pot ser un «parlar» i substituir moltes paraules. Quan era petit la gent gran em deia: «Ara calla i sotja.» L'observar amatent és també una forma de rebre missatges dels altres.

Aquesta advertència vol encara evitar des d'un començament tota confrontació estricta entre escoltar i veure. Quan sant Pau escriu que «*caminem* per la fe i no per la vista» [2Co 5,7] no expressa l'alternativa d'una cosa o l'altra, sinó d'un camí que mena d'una a l'altra: la fe ja fa present la visió. Allò que diu Jesús ressuscitat a Tomàs incrèdul: «Feliços els qui creuran sense haver vist» [Jn 20,29], no canonitza l'oïda a la categoria de sentit de la fe, perquè es dóna també el cas d'haver vist i no haver cregut [cf. Jn 6,36; 15,24; 20,8; Lc 24,11]. Així vull evitar el perill, no només de donar a l'escoltar un valor de condició —que fàcilment es podria convertir en condició màgica— de la fe, sinó que, d'altra banda, crec que positivament cal deixar ben obert l'objectiu escatològic de la contemplació: escoltar la paraula de Déu és un camí que ens porta a veure Déu un dia cara a cara [cf. 1Co 13,12]: en certa manera es deu poder dir que escoltar la paraula de Déu ja anticipa sacramentalment la visió beatífica.

Quan, en canvi, el qui dóna no desapareix en el seu do sense deixar ni rastre, sinó que hi roman present, aleshores el do conserva tota la seva gratuïtat i esdevé per al

*Escoltar la
paraula de Déu
és un camí que
ens porta a veure
Déu un dia cara
a cara*



qui el rep un memorial que representa el qui l'ha donat: en el cas d'escoltar la paraula de Déu, això vol dir que, en la paraula, Déu es fa present al qui l'escolta, així com en el memorial de l'eucaristia, en el do, hi trobem el qui dóna. I com que escoltar, en el seu sentit més fort, vol dir obeir —el mot *obeir* que ve del verb compost *ob+audire*—, llavors aquesta presència és tan decisiva que fa que allò que un escolta no es pugui reduir a simple informació; en el seu sentit més propi és manament. I diu: «Déu meu, vull fer la vostra voluntat: guardo la vostra llei al fons del cor» [Sl 40,9], que en el cas suprem vol dir: «Que no es faci com jo vull, sinó com vós voleu» [Mt 26,39 par]; i que és el que diem cada dia —potser massa distretament— en el pàrenostre: «que es faci la vostra voluntat» [Mt 6,10]. Això és escoltar la paraula de Déu des d'un altre punt d'audició.

Parlar i escoltar entre desiguals

No és el mateix parlar que escoltar, donar que rebre, de la mateixa manera que no és igual estimar que ser estimat, i d'aquí es deu poder deduir que per principi hi ha una desigualtat entre el qui parla i el qui escolta. Crec que aquesta observació és més necessària que mai justament en la nostra societat burgesa, quan es va perdent el sentit de donar i rebre —furtivament també el sentit més autèntic de l'amor, quan l'estimació donada depèn exclusivament de la rebuda. La desigualtat se sent vergonyosa. Per això la gent no dóna: ven; no rep: compra. Els regals que es fan uns i altres poques

vegades són del tot *gratuïts*, i això —deu ser el cas més habitual— ho experimenta més el qui el rep que el qui el dóna: el qui el rep se sent aleshores *obligat* a retornar, com si el regal li hagués ocasionat un desequilibri que cal restablir, rescabalar, revenjar. Però així es perverteix el sentit de donar, quant a negació de la desigualtat originària que hi ha entre donar i rebre, perquè dóna el qui té i rep el qui no té. Ara, aquesta repugnància de la nostra societat a rebre dons vol dir també que el subjecte es posa al centre dels esdeveniments i que els altres perden una mica o del tot la categoria de persones per esdevenir objectes de càlcul que es valoren sempre per referència als avantatges o desavantatges que reporten a aquesta figura central. Així el que es dóna perd —és clar— el sentit de *gratuitat*, i fa de l'*agraïment* del qui rep el do un absurd o farsa.³

La ciència de la política no és certament el meu fort, per això ara no faig més que dir el que podria veure un ignorant que guaita dins aquest món: funciona segons la norma estricta de comprar i vendre, amb la il·lusió que així davant la llei tots estiguin en igualtat de condicions i treure la vergonya de viure d'almoïna. Que aquesta llei hagi estat l'eina més eficaç per dividir el món en rics sadolls i pobres de solemnitat, això tothom ho veu. I ningú no ho explica. Si més no, no es fa res per fer que el món funcioni d'una altra manera. I no és la meua competència demanar que es faci, però haig de dir que sí que m'alarma que aquesta forma de relació comercial tàcitament s'hagi pres per model de la relació molt més elemental de parlar i escoltar: així un només escolta el que li és de profit, de la mateixa manera que en el negoci un només creu que és interessant allò que pugui engreixar més.

Que sigui permès de fer ara una caricatura dràstica d'aquest estil de receptor a fi de destacar més els seus contorns, justament perquè, de tan habitual que és, ja s'ha perdut la consciència que sigui ridícul: d'ell es podria dir el que es contava a Grècia d'un home fabulosament ric, que ells anomenaven Sardanapal —alguns volen identificar-lo amb el rei d'Assíria, Assurbanipal— que en morir deien que havia manat que escrivissin damunt la seva tomba: *Haec habeo, quae edi*, «tinc el que m'he menjat».⁴

Ara, si en escoltar, el valor del que un sent —que pròpiament no escolta— s'amida d'acord amb el profit que espera treure'n, això vol dir que la veritat de les coses reposa en llur utilitat, és a dir, això és fer-ne un mitjà orientat a un fi i, per tant, rebutjable tan bon punt es trobés una altra —veritat!— de més eficaç. Això és un absurd! La veritat que es dóna a escoltar és cosa exclosa de tota possibilitat de comerç, de donar

³ D'aquesta farsa, en fa un comentari molt agut Hans Urs VON BALTHASAR en l'article «Eine Claudius-Strophe» que es troba dins el seu llibre *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Friburg: Herder 1971, p. 11-17.

⁴ Ho conta CICERÓ en les seves *Converses Tusculanes* [V, 35, 101], tot recordant que Aristòtil fa encara el comentari sarcàstic que damunt la fossa d'un bou s'hauria pogut escriure igual [cf. ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac*, 1095b 19].

perquè em donis, i fins i tot de pur profit personal, és a dir, la desigualtat entre parlar i escoltar cal que s'observi, altrament mai no entendríem què vol dir escoltar.

I justament en un món al revés, en el qual la pràctica ha aconseguit l'hegemonia sobre la teoria, on les escoles i universitats es proposen ensinistrar alumnes eficients i competents i les facultats de teologia i filosofia es panseixen fins a desaparèixer, cosa que, a més, pren aires de combat que, per major eficàcia, es presenten amb rivets de moralitat: es tracta —diuen— del triomf d'una ortopraxi resolta a combatre els problemes del món contra una ortodòxia que perd el temps en disquisicions bizantines: justament per motius de moralitat és urgent que girem un altre cop la mirada vers aquesta desigualtat que aquí es dona entre parlar i escoltar, perquè és justament en aquest punt que es decideix si realment es pot parlar d'haver escoltat i, de tota manera, només sobre la base d'aquesta desigualtat es pot esperar que la seqüència arribi a la seva fi, i això des de la teologia és tant com dir que la salvació del món no pot ser una qüestió de tàctica, que només té per fonament la veritat i que la veritat no es pot manipular, altrament ja no seria veritat.

Efectivament, una de les característiques de la tècnica al servei d'aquesta praxi és que per principi està mancada de misericòrdia. És això que volia insinuar abans amb el sarcasme de pensar que hi pugui haver «veritats» més eficaces que les altres, que les més inútils es puguin rebutjar. Només el *menyspreu* que sent la gent pràctica davant la teoria ja ho fa sospitar, quan el que es té per nou i més eficaç substitueix el que és ja vell; el vell no es repara, es llença. I aquests mateixos aires d'una més gran moralitat prenen unes formes marcialls que impossibiliten tota mena de restauració. Això hauria de ser un toc d'alarma: què en farem aleshores del misteri de la redempció que vol ser obra de reparació i de salvació i que tracta del Salvador i dels salvats? La dualitat mateixa que ens imposa el tema d'escoltar, que forçosament ens situa dins un context de donar i rebre, d'escoltar el que un altre diu, ja ens fica de ple dins l'àmbit d'aquest misteri i ja ens fa sospitar que aquesta mena d'exaltació de la pràctica es podria convertir en un escull perillós. I ara en concret: el mal del món no és la desigualtat, no és que hi hagi rics i pobres —«de pobres sempre en tindreu entre vosaltres» [Mt 26,11; Dt 15,11]— sinó que uns i altres formin dos espais que no es comuniquen, segons el principi: *per a una reconciliació, en calen dos; en pla de baralla, en sobra un*. Aleshores *en sobra un* —o l'altre!—, i com que la fe bíblica confessa arreu que Déu és el realment *ric* en misericòrdia [cf. Ef 2,4], que tota cosa bona ve d'ell [Jm 1,17], el perill és que, dins aquest projecte tan pràctic de teologia esquerrana, el qui sobra en definitiva sigui Déu, i que aquesta moralitat més gran ens menii a la il·lusió grotesca de pretendre construir un món millor sense Déu, és a dir, en darrer terme ell deu ser responsable que hi hagi rics i pobres en aquest món: Ell és el Déu Creador.

Intencionadament he arreglerat ara dreta i esquerra, conservadors i progressistes: uns perquè no gosen sortir de «la lletra que mata» [2Co 3,6] i els altres perquè creuen

que una volta resolts els problemes pràctics hom ja es pot acomiadar de «l'Esperit que vivifica» [ibíd.]. I no és ara només que pretendre fer teologia sense Déu sigui ja un absurd, sinó que no és gens segur que aquesta mena de moral compromesa pugui oferir una bona perspectiva de fer res de bo: és cert que la justícia es veu millor des de la injustícia, però, en general, la injustícia no la veu el qui la fa, sinó el qui la pateix, i és precisament des d'aquest punt que parteix la teologia en el seu sentit més primigeni⁵ que vol dir pregària i lloança que l'home dirigeix a Déu, perquè li ha donat el ser i el salva de la mort, i per això canta: *els morts no canten*.⁶

I ara, des d'una teologia que inclou la pregària, el punt de partida és que Déu parla i l'home escolta, i això és un ordre elemental que indica una relació on Déu fa el paper de la primera persona i l'home el de la segona: Déu és el «jo» de l'oració gramatical i l'home el «tu», i això vol dir: Déu és el qui dona i l'home el qui rep. Evidentment, l'home també pot reflexionar sobre el seu paper d'oïdor i aleshores pot dir: «jo» escolto: «Jo escolto què diu el Senyor: Déu anuncia la pau» [Sl 85,9]; en aquest cas Déu esdevé tercera persona: el destinatari que ha escoltat *què diu el Senyor*, ara es pot dirigir a un «vosaltres/nosaltres» i *repetir* què ha dit aquest «jo» original convertit ara en «ell»: «Déu anuncia la pau al seu poble i als qui l'estimen.»

Aquesta estructura és fonamental i, al meu entendre, és la que hauria de donar la norma dels textos litúrgics: la preferència pel «nosaltres» de molts càntics nous que s'han introduït en les celebracions litúrgiques podria ser una forma indirecta de deixar una mica o del tot Déu de banda. I això comporta problemes teològics greus, perquè Ell és la primera persona, sense la qual no hi ha cap «tu» possible, sense la qual del «nosaltres» se'n fa una quimera. Ell és en tot moment el Creador del món. Ell és el qui diu a cadascú de nosaltres: «T'he cridat pel teu nom: ets meu» [Is 43,1].⁷ L'utilitarisme que, en darrer terme, decideix quines coses s'escolten i quines poden passar per alt, no només compromet una audició plena de la paraula de Déu, també determina el diàleg de sords que s'ha fet habitual entre la nostra gent encantadora només interessada en «la glòria que va d'uns als altres», és a dir, no gratuïta, i per això mateix és incapaç de cercar «la glòria que ve del Déu únic» [Jn 5,44]: la incapacitat d'escoltar Déu fa malbé de retruc el diàleg mateix entre els homes.

⁵ En el text més antic que es coneix on surt la paraula «*theologia*» [PLATÓ, *Politeia*, 379a] el terme no ens remet justament al camp de la filosofia, sinó al de la poesia i del cant cultural. I encara en el segle IV dC, EUSEBI DE CESAREA també dona al mot *theologia* un sentit de càntic litúrgic de lloança [Hist. Eccl., 10,4,70].

⁶ Era el títol que havia previst per a una investigació que vaig publicar sobre el cant litúrgic i que, inesperadament, l'editorial va canviar per *Els cants del propi de la missa*: el sentit soteriològic es va bescanviar per un sentit pràctic!

⁷ Ja m'he referit moltes altres vegades a aquest problema; cf. per exemple, *Els cants del propi de la missa*, cap. III: «Les persones del drama», Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2006; *Els preveres d'avui*, Barcelona: Claret 2008, p. 94ss: «Personatges de paper».

Un diàleg singular entre iguals

Antigament —ara m'ha vingut a la memòria— els diumenges ordinaris, al final de la prima de l'ofici diví, abans de la missa major, els canonges de la catedral recitaven l'anomenat «símbol atanasia», un text literàriament molt auster sobre la doctrina trinitària. D'aquest misteri de la fe avui no se'n sent parlar gaire dins l'Església i sospito que per a molta gent de missa la Santíssima Trinitat és una doctrina que cau més enllà del que es té per devoció habitual i sentida. Ara intento modestament reparar mancances, al meu entendre greus. És tanmateix amb aquesta intenció que els tres capítols que segueixen d'aquest llibre es dediquen per separat a cadascuna de les tres persones divines. I si ho retrec en aquest moment és perquè, després d'haver remarcat amb tanta insistència que parlar i escoltar pressuposa desigualtat, ara cal que digui que això certament no es pot afirmar d'un diàleg entre Pare i Fill i Esperit Sant. I m'ha vingut a la memòria el símbol atanasia que insisteix més i més a confessar que les tres persones divines són distintes, però iguals. Gosaré ara de guaitar dins aquest misteri inefable per esbrinar una mica on rau la diferència entre aquest diàleg diví i el diàleg entre els homes.

Dins l'evangeli de sant Joan hi ha un detall sorprenent per la seva insistència i és que tot sovint quan es parla de la relació de Jesús amb el seu Pare es fa ús de la paraula «tot»: «El Pare estima el Fill i ho ha posat *tot* a les seves mans» [3,35]; «el Pare estima el Fill i li mostra *tot* el que fa» [5,20]; abans del lavatori de peus dels deixebles, Jesús s'aixeca de taula «sabent que el Pare li ho havia posat *tot* a les mans [13,3]; i més endavant diu: «*Tot* el que és del Pare és meu» [16,15]; i en la pregària sacerdotal que dirigeix al Pare, li diu que els deixebles ja «saben que *tot* el que m'has donat ho he rebut de tu» [17,7]. En aquest donar i rebre trinitari, no només s'ha de dir que tot el que té el Fill ho ha rebut del Pare, sinó que el Pare no s'ha reservat res que no li hagi donat i per això Pare i Fill són distintos i alhora iguals, cosa que no es pot dir del donar i rebre, de l'estimar i ser estimat, del parlar i escoltar entre els homes.

També en els sinòptics es troba l'afirmació que el Fill ho ha rebut *tot* del Pare [Mt 11,27; Lc 10,22], afirmació que es posa expressament dins un context de revelació, per tant dins el medi de l'escoltar. I aquí ja apunta el drama de la sort d'aquesta paraula: el Fill ho ha rebut *tot* del Pare, però no *tots* els qui escolten aquesta revelació estan disposats a acceptar-la. I al final de l'evangeli de sant Mateu, la missió de predicar l'evangeli a tots els pobles es basa un altre cop en el fet que Jesús ha rebut «*tota* potestat» [28,18]. El misteri que no *tots* escolten ens acompanyarà fins al final. Potser un obstacle greu d'escoltar sigui justament que els homes siguin desiguals i no hagin trobat manera de comunicar-se els béns d'uns als altres.

Abans he fet notar que aquesta desigualtat entre els homes condiciona tot sovint que el receptor, en comptes d'acceptar agraït el que li donen, en fa una triadella

d'acord amb els seus interessos particulars, és a dir, no sols no està disposat a acceptar-ho *tot*, sinó que perverteix el seu paper de receptor: el que es dóna ja no és un *do*, sinó un intercanvi, un comerç.

Ara haig d'afegir que tampoc el donador no dóna ni pot donar-se del tot. El més freqüent és que doni el que li sobra o amb l'esperança de rebre, si més no, els honors de la publicitat. I es produeix la paradoxa que el qui dóna el poc que té, pugui donar més que el qui dóna del molt que li sobra. És l'escena que passa davant la sala del tresor del temple de Jerusalem: els rics donen molt i la pobra viuda només dues petites monedes de coure. I la interpretació que Jesús fa del fet: «Us asseguro que aquesta viuda pobra ha tirat al tresor més que tots els altres. Els altres han donat del que els sobrava; ella, en canvi, ha donat del que necessitava, *tot* el que posseïa, *tot* el que tenia per viure» [Mc 12,44]. És una invitació a la sobrietat en la publicació de les bones obres que fan els rics.

I si ara apliquem aquest estat de coses al donar i rebre que s'esdevé en el parlar i escoltar, aleshores haurem de dir que una recepció plena —un *escoltar* que arribi al *telos* de l'agraïment— només es dóna quan el receptor no té res. Només la viuda pobra, després d'haver donat *tot* el que tenia, està en la bona disposició de rebre-ho *tot* de Déu. Només el ric o pobre que com Jeremies pot confessar: «Senyor, m'has seduït i m'he deixat seduir» [20,7], comprèn que allò que es dóna desqualifica el que un ja té. És el que Jesús vol dir en la paràbola del mercader de perles que, en trobar-ne una de molt fina, s'esblaimen totes les que ja tenia i les ven per a obtenir l'única preciosa [Mt 13,45s]; o la confessió de sant Pau quan escriu que en comparació amb el coneixement de Jesucrist els «guany» s'han convertir en «pèrdues» i considera «escòria» el que havia tingut abans [Fl 3,7s].

I això prohibeix tant de fer una ideologia dels pobres com de precipitar una sentència de condemna dels rics. En la paràbola del judici final [Mt 25,31-46] no sols trobem uns i altres, sinó que és estructuralment constitutiu que uns i altres hi siguin. En la paràbola, dels pobres es diu expressament que representen Jesús, el Fill de l'home. I hi ha un detall molt interessant que per a mi justifica de dir que els rics hi representen el Pare. Jesús, el jutge, diu: «estava malalt i a la presó i em vau visitar» [vv. 36 i 43]. El terme *visitar* serveix a la Bíblia altrament per indicar la *visita* salvadora de Déu.⁸

A exemple de les processions trinitàries, en una mena d'*imitatio Dei*, ara caldrà dir que una audició plena de la paraula de Déu presuposa en el qui escolta aquesta pobresa absoluta que permeti llavors poder dir que *tot* el que té ho ha rebut d'un altre, ho ha rebut de Déu. Escoltar la paraula de Déu se situa d'aquesta manera dins un procés que

⁸ Cf. Gn 21,1; 50,24s; Ex 3,16; 4,31; 13,19; Sv 3,7; Jr 29,10.32; Lc 1,68.78; 7,16; 19,44; 1Pe 2,12, etc. Cf. el meu llibre dit *Els cants del propi de la missa*, epígraf «Sobre la justícia del cant», Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2006, p. 159s.

tendeix a superar la desigualtat entre rics i pobres, entre els fills de Déu, fins que «Déu serà *tot* en tots» [1Co 15,28] a semblança de l'amor del Pare que es dona del *tot* en el Fill, fins que l'home esdevingui realment *imago Dei* [Gn 1,26s], fins que complim el *telos* que ens imposa el Fill: «Sigueu perfectes —*teleioi*— com ho és el vostre Pare del cel [Mt 5,48].

Tot això ja ens permet d'entrellucar aquella glòria de Déu que coincideix en el seu Esperit que es manifesta i es dona en el misteri pasqual de la mort i resurrecció del Fill: «El darrer dia de la festa, que era el més solemne, Jesús es posà dret i clamà: “Si algú té set, que vingui a mi; el qui creu en mi, que begui. Perquè diu l'Esclatadura: *Del seu interior brollaran rius d'aigua viva*.” Deia això referint-se a l'Esperit que havien de rebre els qui creurien en ell. Llavors encara no havien rebut l'Esperit, perquè Jesús encara no havia estat glorificat» [Jn 7,37-39]. I després, en el discurs de comiat, ja a les portes del seu traspàs, de la seva pasqua, diu que l'Esperit el «glorificarà» [Jn 16,14], ell és «l'Esperit de la glòria» [1Pe 4,14], aquella glòria de Déu que brilla en les bones obres i fan que els homes que ho veuen glorifiquin el Pare del cel [Mt 5,16]. Això també s'ha de considerar com un cas de diàleg, és també un parlar i escoltar que ha arribat al seu *telos* i posa al descobert la ridícula d'aquell cercle viciós de la glòria farisaica que passa d'uns als altres [Jn 5,44].



*Les tres persones de la Santíssima Trinitat
hi són presents en aquest procés de parlar
i escoltar i aquest procés es posa en una
relació estreta amb el misteri de la creu*

I encara vull donar compte d'una altra acció de l'Esperit Sant que també es refereix a parlar i escoltar. Quan Simó Pere es resisteix que Jesús li renti els peus, aquest li diu: «*Ara* no entens això que faig; ho entendràs *després*» [Jn 13,7]. Aquest «després» és la seqüència d'un «ara», ha tingut un «abans», una *arché* que en el misteri trinitari cal que posem en Déu Pare: «El qui parla pel seu compte cerca la glòria pròpia; en canvi, el qui cerca la glòria del qui l'ha enviat diu la veritat i en ell no hi ha injustícia» [Jn 7,18]. Jesús diu —és!— la paraula del Pare, és l'enviat de Déu i no cerca la glòria pròpia com els fariseus, «l'Esperit de la glòria» que rebrà després, quan la seva obra sobre la terra arribi al seu *telos*, s'identifica amb la seva passió que és alhora la seva glorificació.

Aquest no «entendre ara» amb l'anunci d'«entendre-ho després» és, per tant, també una acció de l'Esperit de Déu. Per això diu: «Quan vingui l'Esperit de la veritat, us conduirà cap a la veritat sencera; ell no parlarà pel seu compte, sinó que dirà *tot* allò que hagi escoltat i us anunciarà les coses que han de venir. Ell em glorificarà, perquè *tot* allò que us anunciarà ho haurà rebut de mi. *Tot* el que és del Pare és meu. Per això he dit que rebrà de mi i us ho anunciarà» [Jn 16,13-15]. Les tres persones de la Santíssima Trinitat hi són presents en aquest procés de parlar i escoltar i aquest procés es posa en una relació estreta amb el misteri de la creu. Erik Peterson, en el seu tractat teològic *Testimoni de la veritat*,⁹ escriu: «L'Església apostòlica, que té per fonament els apòstols que van ser màrtirs, és sempre una Església sofrent, és sempre l'Església dels màrtirs. Una Església que no sofreix, no és l'Església apostòlica.»

Testimoni de la veritat

L'Església apostòlica ha rebut l'encàrrec de donar testimoni de la veritat: «Aneu alerta amb la gent: per causa meva us portaran als tribunals i us assotaran a les sinagogues, i us conduiran davant els governadors i els reis perquè doneu testimoni davant d'ells i davant els pagans. Quan us hi portin no us preocupeu del que haureu de dir ni de com parlaréu: en aquell moment direu allò que us serà inspirat, perquè no sereu vosaltres qui parlaréu, sinó que l'Esperit del vostre Pare parlarà per mitjà vostre» [Mt 10,17-20]. Tot això deu tenir també validesa per la paraula de la predicació de l'Església. I és inevitable que un no pensi tot d'una amb la sort d'aquesta paraula de Déu en el nostre món tant pel que fa als qui la diuen i prediquen com als qui l'escolten, perquè ara el pensament que la paraula que es dona a escoltar es posi dins un context de martiri, modifica substancialment aquella alteració de l'escoltar d'acord amb el profit que se'n pot treure.

⁹ La primera edició del seu recull de tractats teològics va sortir l'any 1950 i l'any 1966 es va publicar en traducció castellana: *Tratados teológicos*, Madrid: Cristiandad. Aquí se cita l'edició més nova i a l'abast: *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, «Zeuge der Wahrheit», p. 98. Una lectura d'aquest text és molt recomanable.

Segons el discurs de la missió [Mt 10], la paraula de Déu no es dona a escoltar a un públic neutral, com si es tractés d'una nova oferta a escollir entre moltes altres, perquè ara es tracta d'un parlar i escoltar dins un context escatològic que no deixa lloc a una resposta d'indiferència neutral. La resposta només pot ser acceptació o rebuig, fe o escàndol, martiri o persecució. En darrer terme es tracta del Regne de Déu, de voler la «glòria a Déu... i la pau als homes que ell estima» [Lc 2,14] o cridar: «No volem que aquest regni sobre nosaltres» [Lc 19,14]. En el nostre món occidental ens podrà semblar que les persecucions de l'Església són coses passades o marginals d'indrets fanàtics i no gens civilitzats, és a dir, de gent que encara no ha après els avantatges socials d'una tolerància il·lustrada. Però es deu poder dir que els desavantatges són que aquesta pau il·lustrada només és possible a condició d'escapçar del credo la fe en una parusia, és a dir en un *telos*, i això equival a haver-se de conformar amb una pau precària i a fer de Déu, en tot cas, un *deus otiosus*, amb la il·lusió d'haver bandejat així d'arrel la tronya de la persecució.

Escoltar per poder estimar

Un mestre de la Llei va fer aquesta pregunta a Jesús: «Quin és el primer de tots els manaments? Jesús li va respondre: El primer és: *Escolta, Israel: el Senyor és el nostre Déu, el Senyor és l'únic*» [Mc 12,28s]. El primer manament de la Bíblia és: ESCOLTA [Dt 6,4].¹⁰ La reflexió sobre el sentit propi que cal donar a la paraula potser ens hagi obert a la sorpresa que un només pot escoltar, si surt fora d'ell mateix, a la sorpresa de l'enamorament de Déu que també diu: «*Escolta, filla, i mira, para la teva orella, oblida el teu poble i la casa del teu pare; que el rei s'enamora de la teva bellesa*» [Sl 45,11s].

La regla de sant Benet comença amb unes paraules inspirades en aquest vers del salm: «*Escolta —obsculta—, fill, les prescripcions del mestre, para-hi l'orella del cor —inclina aurem cordis tui— i acull de bon grat l'exhortació del pare amorós.*» I justament perquè és evident que tant per escoltar com per enamorar-se calen dues persones és també més necessària que mai la prevenció contra l'engany: fàcilment en una mena d'edició abreujada, tant de l'enamorament com de les pràctiques de pietat, pot passar que un de sol ja se'n surti i que el trasbals que provoca l'amor —que «és fort com la mort» [Ct 8,6]— arribi a pesar més que l'amant trasbalsador i que oblidar-se «de la casa del pare» acabi en la inclusió dins d'un mateix des d'on l'oblit de tota altra cosa encara s'adorna amb rivets de virtut: l'enamorament es redueix a l'amor d'un mateix i «escoltar» a escoltar-se en meditacions transcendents, exercicis de domini de si mateix i altres pràctiques més o menys esotèriques.

¹⁰ El text masorètic escriu aquesta paraula —*šm'*— un punt més gran que les altres. És una observació fina que dec al meu amic Joan Ferrer.

L'ascètica d'escoltar-se un mateix per una privació de les moltes coses superflues, possiblement encara desperta sentiments de simpatia i d'admiració en la nostra societat de consum, perquè l'abundància també arriba a embafar i les tècniques de privació de l'inútil també poden fer l'efecte d'un alambí que destil·la i al final fa aparèixer la substància de l'asceta en la seva forma més pura sense noses accidentals. Però escoltar la paraula de Déu no s'acaba en una renúncia de les coses innecessàries, cal que arribi fins a exigir la renúncia d'un mateix, fins al martiri si cal. No sé si els nens a la doctrina avui encara aprenen que el creient s'obliga a confessar la seva fe, fins al martiri si cal. Recordo perfectament que així m'ho explicaven quan era petit. I recordo també que aquest pensament no provocava en mi sentiments ni d'espant ni d'heroïtat: em semblava gairebé lògic.

Justament dins el pati de la casa on vaig néixer hi havia a la paret una antiga làpida del segle XIV que començava amb la frase: «Treball e no sé per qui», inspirada, sens dubte, en el salm 39 que també diu que l'home «arreplega i no sap per a qui» [39,7]. D'entrada això és el càstig original d'haver de treballar amb la suor del front, per haver de tornar un dia a la pols [cf. Gn 3,19]. Però la redempció de la creu de Jesús, que no ens estalvia d'haver de morir, posa en marxa els darrers temps, l'escatologia que modifica el sentit de la mort: el perdre-ho tot de la mort no vol dir ara quedar al final sense res amb l'amargor d'haver-se esforçat un inútilment, perquè aquest perdre-ho tot s'ha convertit en condició de guanyar-ho tot; i ha esdevingut condició per poder escoltar. El martiri i les mortificacions dels ascetes ara tenen el sentit de participació en la *mortificatio Iesu* [cf. 2Co 4,10]. En la situació escatològica que envolta aquest escoltar, ara ja no es pot tractar de més o menys, que només té sentit quan es tracta d'anar fent, és a dir, de treure el millor profit d'aquesta vida tanmateix caduca, i això tant pot voler dir «mengem i bevem que demà morirem» [Is 22,13; 1Co 15,32], com també, fem dejunis i abstinències que menjar i beure massa perjudica la salut.

En una situació escatològica, que vol dir a les portes de l'acte final, ja no es pot tractar de més o menys, sinó de sí o no. I dins aquest sí hi ha el reconeixement que *tot* em ve de fora, per tant, la confessió de la pobresa absoluta del qui rep la paraula, que equival a acceptar que en ell no hi ha res que valgui la pena: aquesta pobresa és l'única manera de poder disposar després de la riquesa immensa del Déu que parla, de l'amor de Déu que també s'adorna dels esplendors *innecessaris* i exuberants de l'estètica.

Ara, com a espectacle davant el món, l'alternativa és, si es veu la glòria de Déu en el qui ha escoltat la seva paraula i provoca un *gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*, o si la gent davant l'asceta *incurvatus in se* es treu el barret de tanta admiració que desperta. Per tant —dit sigui de passada— merèixer que la gent es tregui el barret, no és per força bon senyal d'haver escoltat la paraula de Déu. És també Erik Peterson qui, en el tractat que he citat abans, posa un exemple que malauradament podria voler dir que aquesta glòria de Déu no sigui justament el més visible i admirat dins

l'Església; diu: «Hom creuria que en la litúrgia de l'Església no hi ha res que es digui tan distretament com les doxologies».¹¹

La dificultat d'escoltar

Després d'aquestes observacions preliminars a un estudi sobre escoltar la paraula de Déu, es podria encetar ara el tema donant primer una passa endarrere: així com la tècnica del distanciament en literatura pretén descobrir en els textos aspectes que de tan habituals un ja no els veu, si ara m'he proposat de reflexionar sobre la teologia de l'escoltar, un text eminent, del qual podria ser útil distanciar-se, per tal de veure'l més clar, és aquell del pròleg de l'evangeli de sant Joan que diu que el *Logos* de Déu —avui se sol traduir per «Paraula», per tant, cosa destinada a ser escoltada— «va venir a la seva propietat i els seus no la van acollir» [Jn 1,11]; deu voler dir: «no la van escoltar». O bé, un altre text, que també parla de sentir la paraula i de no voler-la escoltar, podria ser el que conta la visita de Jesús a la «seva pàtria» de Natzaret i de la gent que ja el coneixia, a ell i a tota la seva parentela, que «es va escandalitzar» [Mt 13,57; Mc 6,3s] del que deia. I tot acaba en la fatalitat del «profeta sense honor en la seva pròpia pàtria» [ibíd.; Lc 4,24; Jn 4,44].

I ara, abans d'aplicar la tècnica del distanciament, cal advertir que no es tracta pròpiament de blasmar ningú: ni els nazarens ni els jueus contemporanis de Jesús. I també que el drama del rebuig no és per no haver entès una paraula, sinó de no haver volgut escoltar-la, és a dir, tant *els seus* que ja vivien a la mateixa *propietat* de la Paraula, com els paisans de Jesús a Natzaret, es posen aquí en representació de tota mena de gent capaç d'entendre una paraula i no disposada a escoltar-la. En termes de teologia del mateix Nou Testament, aquesta gent s'anomena «el món», que un temps llarg va inspirar tota una biblioteca *de contemptu mundi*, que més tard va semblar literatura reaccionària i sospito que un dia l'haurem d'interpretar de nou: la Paraula enviada per Déu és «llum veritable que ve al *món*... i el *món* no l'ha reconeguda» [Jn 1,9s]. Això ens podria obrir una pista que ens menés a la identificació d'aquest «nosaltres/vosaltres» mirat des de la perspectiva del «jo» que parla, i això, segons els casos, tant es podria referir a la comunitat de l'Església com també als «altres» ara dispersats que un dia «escoltaran» la veu [cf. Jn 10,12.16].

La paraula és rebutjada per aquells qui no la necessiten, per tant, que no esperen res, perquè ja tenen tot el que volen, de la mateixa manera que, perquè sigui possible que s'accepti l'evangeli de la salvació de Déu, cal que es prediqui davant una gent que se senti perduda i cregui que la salvació *encara* és possible. Aquest pensament fa veure

¹¹ *Obra citada*, p.123.

com dins un mirall la sort de l'evangeli, d'un evangeli que sembla que avui es prediqui a una gent que ja no l'espera, a una gent que no espera res, per tant, a una gent que en el fons no l'escolta, perquè llur riquesa els impedeix de veure que la vida sigui un procés vers una fi, vers la fi dels temps: escoltar la paraula com a procés que mena a la contemplació de Déu.

La negativa d'escoltar no ve per força d'una aversió contra un altre, és la satisfacció de no necessitar res de ningú, de ser independent de tothom, amb la il·lusió d'haver parat el temps, és a dir, la il·lusió del gaudi de viure, no basat en una negació del *cras enim moriemur* [Is 22,13], sinó justament perquè tanmateix «demà morirem», cosa que equival a negar la resurrecció dels morts: així interpreta sant Pau aquest text d'Isaïes [1Co 15,32]. Però aquí, perquè no sembli que es tracta d'advocar a favor de pràctiques monacals d'un *memento mori*, cal puntualitzar que ara no parlem de no voler escoltar, perquè un hagi encobert un futur insegur, sinó perquè un no espera expressament que ningú li vulgui dir res. Repeteixo, la diferència és entre confrontació amb algun esdeveniment incert o confrontació amb alguna persona *distinta* d'un mateix, per tant, amb la possibilitat d'un diàleg. El nus de la qüestió és que l'escoltar només és possible quan un té prou valentia de sortir d'ell mateix i d'obrir-se a un altre. En termes de soteriologia això vol dir que la salvació només em pot venir de fora de mi mateix, que és pura gràcia, que de mi, en principi, no es demana més que la humilitat de reconèixer que les meves armes no serveixen per guanyar aquesta batalla.

Potser sigui il·lustrativa d'aquest estat de coses l'observació que ja feia abans: en el camp de l'espiritualitat i molt d'acord amb el que avui s'entén per llibre de religió: conferències, taules rodones, exercicis de meditació transcendental, etc., gairebé sempre es tracta d'iniciar la gent en pràctiques i tècniques —més estoiques que bíbliques— de no perdre l'oremus enmig d'un món agitat. Fins i tot quan es tracta de donar bons consells de salvaguardar les relacions de parella sembla que es doni més importància a exercir-se en el domini de si mateix, que a entrenar-se en l'audició de l'altre.

És el «jo» inicial del Déu creador que fa possible arribar a un «nosaltres». Per als qui no esperen ni res ni ningú, els altres no calen, més aviat *sobren*. Ben mirat, per a una societat tancada, fins i tot els veïns esdevenen cosa irreal i, per tant, no existeix un més enllà d'un mateix i d'aquesta manera la societat es converteix en una mena de model en miniatura de l'imperi mundial que per definició no té fronteres, per tant, fugir és cosa impossible. Quan Jesús diu als predicadors de l'Evangeli: «Quan us persegueixin en una població, fugiu cap a una altra» [Mt 10,23], no promet que en l'altra ja hi puguin romandre segurs: també hi seran perseguits i no acabaran d'anar d'un poble a un altre «abans que vingui el Fill de l'home». En l'Evangeli, fugir no vol dir escapar-se de la persecució, sinó canviar la situació d'estable per la de pelegrí que no té en terra cap ciutat que pugui dir que sigui la seva, perquè camina vers la que ha de venir [cf. He 13,14]: fugir no és possible, perquè l'exclusió vol dir foragitar del que es té per món

real i, per tant, és canviar la condició de ciutadà del món de l'exclòs per la d'un *status viatoris*, la situació de pelegrí.

Des d'aquest punt de vista haurem de dir que aleshores el veritable *auditor de la paraula* [Jm 1,23] és alhora un *estranger i pelegrí* en aquest món [cf. 1Pe 2,11; He 13,14], perquè si tant els qui vivien dins la propietat i no volgueren rebre la Paraula —no li donaren entrada— com els del seu poble que el van deixar entrar, però després el van treure del poble «plens d'indignació» [Lc 4,28] —presagi de la creu fora de la ciutat [He 13,12]—, això fa que ara també tothom qui vulgui escoltar aquesta Paraula caldrà que surti també de casa seva, que la segueixi onsevulla que vagi, que, amb la marca de l'Anyell al front, el «segueixi arreu on vagi» [Ap 14,4]: la sort del qui parla condiona la sort del qui l'escolta: escoltar un foragitat i pelegrí ara només serà possible si, el qui l'escolta, també surt de casa seva i el segueix.

De vegades penso que el que distingeix el pensament de la fe del pensament secular és que en el pensament de la fe el temps ocupa un lloc decisiu, essencial: tot està posat sota la reserva escatològica del *donec veniat* [1Co 11,26], tot s'amaga darrere una *forma futuri* [Rm 5,14], en canvi, en el pensament secular, malgrat la gran descoberta d'una quarta dimensió en les ciències exactes, tot progrés tècnic amaga la il·lusió d'haver arribat a la solució definitiva dels problemes, perquè no és progrés que apunti a una fi, a un final de la història, i és per això que en el pensament secular no pot haver-hi cap lloc real per a Déu i per a una salvació.

La gran mentida del nostre món és que s'anomeni progrés el que de fet és un constant nou intent que obliga a començar de bell nou, obliga a llençar el d'ahir, que ja ni es pot reparar. Aquí també cal veure una negació del temps que equival a pactar amb la mort. La carta als Hebreus diu que Jesús va venir «per alliberar els qui, per por de la mort, estaven condemnats a ser esclaus tota la vida» [He 2,15].

La gravetat del cas seria, si aquest *saeculi ingenium*, aquest esperit de l'època, s'hagués infiltrat dins la comunitat cristiana i servís d'orientació en la pràctica pastoral. La gent avui va més distreta que abans. Vivim dins un món saturat d'estímuls i ja s'ha afeblit molt la capacitat de reacció dels nostres sentits. Segurament ara és més difícil escoltar que abans, fins i tot acústicament. La gent d'avui no escolta, perquè ja està prou satisfeta amb el que té i no sols no sent cap necessitat de res més, sinó que tem que el missatge podria capgirar la idea mateixa de benestar que s'han fet. Aquesta idea de benestar des de l'evangeli vol dir insensatesa [cf. Lc 12,20]. És una explicació ben plausible de la distracció general de la gent d'avui.

I ara tornant al propòsit d'aquest estudi, es tractarà de veure fins a quin punt aquesta filosofia orienta més o menys i per la porta de darrere la pràctica de la vida dels cristians i fins i tot la celebració de la litúrgia. Però encara hi ha una altra circumstància agreujant que fins ara no hem tingut en compte: dins una societat agnòstica, com

és la nostra, ja no és possible desqualificar aquesta insensatesa en nom d'una sensatesa *post mortem* —opi del poble— que tanmateix tenen per inexistent.

I això ja és un pas més enllà del no voler escoltar per por del desconegut: això és incapacitat d'escoltar, perquè d'entrada un ja no creu que sigui possible que algú parli: perquè l'imperi mundial absolut i sense fronteres —com diuen avui: un estat de globalització— ha tret Déu d'aquest món. Però —repeteix— ara aquest fet només vol ser punt de comparació per comprovar si passa igual dins l'Església mateixa. I això seria un problema molt greu, perquè, evidentment una Església sense Déu és un absurd i una Església que no escolta el seu Déu ja no és tan segur que pugui arribar a la resposta de la fe: «la fe ve d'haver escoltat» [Rm 10,17; cf. Ga 3,2.5].

Aleshores l'Església en el món, en comptes de «sagrament o signe i instrument de l'íntima unió amb Déu i de la unitat de tot el gènere humà», com vol la Constitució dogmàtica sobre l'Església del darrer Concili [LG 1], en el millor dels casos no passaria de representar una forma d'humanisme i encara d'un humanisme escapçat, perquè no és possible que els homes esdevinguin germans, si comencen per ignorar que hi hagi un Pare de tots, i això ja desperta la sospita que la capacitat minvada d'escoltar, que s'observa en el nostre món per comparació amb civilitzacions més antigues, també podria venir del fet que això d'escoltar Déu hagi esdevingut avui inhabitual per a molts.

1. El silenci del Pare

El títol d'aquest assaig l'he tret d'un text —d'expressió poc habitual i, per això mateix, sorprenent— de sant Ignasi màrtir. Diu que «Déu es va revelar ell mateix per mitjà de Jesucrist, el seu Fill, que és paraula seva que ve del silenci» [IgMg 8,2]. Si algú parla o revela alguna cosa, abans d'obrir la boca cal que hi hagi, és clar, silenci, altrament un no podria escoltar bé o de cap manera el que l'altre diu. En el darrer acte de l'òpera de Richard Wagner, *Mestres cantaires de Nuremberg*, els encarregats de posar ordre dins la sala del gremi, abans de començar la competició de cant, demanen que la gent deixi de fer xerbet, i ordenen tot cantant: *Silentium! silentium!* [acte 3, escena 5].

Però no és això el que vol dir sant Ignasi. No diu que sigui una paraula que ressoni dins el silenci, sinó una paraula que ve del silenci. No es tracta d'un silenci exterior: és el silenci interior de Déu. El silenci d'aquest text de sant Ignasi, per tant, de cap manera no és un concepte negatiu, no és un buit, no vol dir absència de soroll o de paraules com a condició acústica per a poder sentir el que dirà l'altre. És un silenci que ja conté el que encara no s'ha dit: a dins d'aquest silenci ja hi ha el missatge encara no revelat, guardat en el secret del qui revela, i aquest missatge és el Fill mateix en persona. Déu ja compta el temps que manca per destapar aquest silenci. La doxologia que conclou la carta als Romans professa que «Jesucrist és la revelació del misteri de Déu amagat en el *silenci* dels segles» [Rm 16,25].

Un temps de silenci

Aquest text de sant Pau se sembla molt al que he citat abans de sant Ignasi, però caldrà que ara ens fixem en un detall que, sense pensar-hi més, espontàniament posaríem dins el calaix de les coses ja enllestides, amb la idea que es tracta d'un passat assumit que, en el present, ja es pot tenir per cosa definitivament d'ahir. Si diu que és una revelació que estava amagada en el silenci dels segles, sembla que ara ja estem en una nova situació i que aquest silenci ja no té per a nosaltres cap interès pràctic: ara ja tenim notícia del misteri, perquè Déu ja ens l'ha revelat; que hagués callat tanta estona, potser ens sembli un xic estrany i enigmàtic, però no decisiu. Sobre això només hem registrat que Jesús ens digui que som «feliços», perquè hem sentit coses que «molts profetes i justos van desitjar sentir, però no ho sentiren» [Mt 13,16s]. I ens sembla que de nosaltres no es demana altra cosa que l'alegria d'haver tingut una sort que els antics no tingueren. Però no deu ser ben bé així. Caldrà que hi pensem.

Una primera observació és que en el Nou Testament aquesta ruptura del silenci de Déu, com ja ho expressa el text evangèlic que he citat suara, és cosa que s'havia anunciat que un dia arribaria, cosa que es desitjava que arribés, i això ja vol dir que la paraula de Déu al final de molts anys de silenci no va ser cap sorpresa inesperada, impensada, era —si ho puc dir d'aquesta manera popular— com el regal dels reis per als nens petits, que no saben què serà, però que ja l'esperen amb ànsia i estan segurs que vindrà. Zacaries, el pare de Joan Baptista, va cantar ple de l'Esperit que en el naixement de Jesús Déu havia «visitat el seu poble» com ell mateix «havia *anunciat* ... per boca dels seus sants profetes» [Lc 1,68.70; cf. Ac 3,24; 10,43; 1Pe 1,10]. I a l'horabaixa del diumenge de pasqua, camí d'Emmaús, el foraster desconegut escomet dos deixebles capficats: «Feixucs d'enteniment i de cor per a *creure* el que havien *anunciat* els profetes» [Lc 24,18.25]. És a dir, la revelació ja tenia pels primers que la van rebre una dimensió temporal.

Potser avui ens costa entendre què vol dir això del compliment de les profecies i encara més que tingui un valor apologetic, tot i que és un argument que reclama la seva validesa en tot el Nou Testament. Quan els hagiògrafs escriuen que així es va complir el que ja diu l'Escriptura, o quan els deixebles al final s'adonen que Jesús ja havia dit que succeiria, no són deixalles d'un pensament màgic de temps passats, ni tampoc una mena d'enganyifa piadosa que els primers cristians *post eventum* es van treure de la màniga tot fent més o menys violència als textos de les Escriptures Sagrades i fingir així que els fets ja s'havien predit i que amb una mica més de perspicàcia ja s'haguessin pogut desxifrar. Ni el compliment de la profecia tracta de mostrar el que ja hauríem pogut saber, ni la ruptura del silenci de Déu és un esdeveniment inesperat, i això vol dir que, una volta complerta la promesa, és a dir, *post eventum*, per a nosaltres, la vella Escriptura no és cosa superada i desfasada: la necessitat d'investigar sempre de

*La revelació ja tenia pels primers que
la van rebre una dimensió temporal*



nou i amb persistència el sentit de la paraula revelada perdura i també es demana de nosaltres la disposició que ja es demanava dels antics, no només d'acceptar la revelació de Déu i de guardar-la amb cura, sinó d'investigar sempre més el seu sentit profund. L'israelita piadós pregava: «Feliços els qui guarden el seu pacte» [Sl 119,2], text que la Vulgata tradueix: *Beati qui scrutantur testimonia eius*, cosa que intensifica bellament el sentit del verb: aquest guardar no vol dir estotjar, és tenir constantment davant els ulls i *escrutar* què vol dir amb l'anhel que cada dia ens digui coses noves, coses que abans ens havien passat per alt. El salm és també pregària cristiana, que la urgència escatològica encara intensifica més. Això que deia abans que el compliment de la profecia no pot tractar de mostrar el que ja hauríem pogut saber, ara ho podem especificar més afegint que, de fet, després del compliment encara no ho sabem del tot. En la revelació de Déu perdura el silenci de Déu.

Aquesta ambigüitat inherent de l'estat de vianants que encara no han arribat a la comprensió assenjala encara una condició molt important d'aquesta situació tan peculiar d'escoltar: si el qui escolta encara no pot dir que ho sàpiga tot, això vol dir que

encara no ha acabat d'escoltar, encara no té cap dret d'asseure's al tron del jutge amb funció d'afirmar o negar el que un ha escoltat; i si encara no ha acabat d'escoltar, això també vol dir que encara es troba davant del qui parla i que en les paraules que escolta no pot prescindir de qui les diu. D'això pròpiament no se'n podria dir escoltar.

Un exemple impressionant d'audició plena és el començament de l'*Apologia de Sòcrates*. Els qui l'han portat a tribunal acaben de llegir l'acusació que li fan, i ell comença la defensa dient: «Jo no sé com us hauran afectat, homes atenesos, els meus acusadors; a mi m'han afectat tant que gairebé he perdut la consciència de mi mateix: tan persuasivament ho *deïen*.» I tot seguit ve un canvi molt significatiu en el temps verbal. Diu: «tot i així, la veritat no l'*han dita* en cap moment.» [Plató, *Apol.* 17a]. El primer temps verbal és l'imperfect, que té la funció d'indicar dues accions simultànies i, en aquest cas, assenyalava el moment de la unió íntima entre el dir dels acusadors i l'escoltar de l'acusat: dues accions, que en ser coincidents inseparablement, ofereixen la possibilitat que un doni i un altre rebi. Sòcrates fa aquí el paper d'un auditor exemplar, que en el moment d'escoltar no fa més que escoltar. D'això els alemanys en diuen: *ganz Ohr sein*, com si tot el ser d'una persona es concentrés en les orelles. Després ve el temps del verb en perfect, que representa la separació: el qui ha parlat desapareix i el qui ha escoltat es veu carregat amb el missatge rebut. Més endavant ho haurem d'examinar amb més detall, això; de moment que basti recordar el bon exemple de Sòcrates davant el tribunal d'Atenes i la diferència que hi ha entre escoltar i haver escoltat. Mentre vivim, mai no acabem d'escoltar, perquè en el que sentim sempre hi ha una resta de *silenci* que cal *escrutar*.

L'ambigüitat, en canvi, d'acceptar el que un ha sentit encara que no ho hagi entès del tot, suposa la capacitat d'escoltar i llegir d'una manera amorosa: només així el missatge resta obert a sentits inesperats; un amant de Déu sempre descobreix nous detalls en les seves paraules: així és el seu silenci; Déu ja ho ha dit tot, però vol que ara, quan ja no diu res més, anem traient «del seu tresor coses noves i velles» [Mt 13,52]. Potser el més sorprenent de tot això sigui que, per bé que almenys alguna vegada en la vida tots hem fet l'experiència de l'enamorament i ja sabem què és això de tenir ànsies de descobrir el que potser resta encara amagat en tot allò que ens arriba de la persona estimada, en canvi, costi tant de creure i viure un enamorament de Déu, tot i que és el primer manament del decàleg: «ESCOLTA, Israel: el Senyor és el nostre Déu, el Senyor és l'únic. Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb totes les forces» [Dt 6,4s].

I ben cert que no és un precepte impossible. Això ho ha experimentat qualsevol que hagi llegit Ramon Llull. És veritat que les emocions del cor es tanquen gelosament dins l'esfera privada. Públicament no tenim inconvenient de dir que creiem en Déu, sense pensar gaire que hi va haver un temps que això era exposar-se al martiri. I encara, aquí cal fer una distinció: públicament dins l'església, això ho fem cada

diumenge; fora de l'església ja sona distint. Estic segur i ho he viscut: dir davant molts coneguts meus que la meva especialització és la teologia —ho veig amb la cara que hi fan— es valora com a cosa més exòtica que si hagués dit que em dedico a la filatèlia. Dir, en canvi, davant tothom que estिमem Déu, tant dins com fora de l'església, ja sonaria ben estrany dins el nostre món d'avui. Un acte semblant, la litúrgia no preveu que s'hagi de fer. Però també cal dir que les emocions secretes del cor traspuen d'alguna manera a l'exterior, com és ara, l'amor de Déu es pot delatar en el mateix posat que fa un quan escolta la paraula de Déu a la missa.

Escoltar el silenci

De tot això hem de deduir que també per a nosaltres la revelació és essencialment una història: tot i que la promesa ja ha estat atesa, això no vol dir que ja hàgim arribat al final de la història. Aquest silenci dins la nostra situació escatològica és encara vigent per a nosaltres: fins i tot ara, *ep' eschatou*, «en aquests dies definitius» [He 1,2], després de la mort del darrer apòstol, quan Déu ja ha dit tot el que volia dir, cal que l'Esperit en nosaltres cada dia escorcolli «àdhuc les profunditats de Déu» [1Co 2,10]. I és el mateix sant Ignasi que en la seva carta als Efesis arriba a dir que «el qui té la paraula de Jesús, també és capaç d'escoltar el seu silenci» [IgEf 15,2].

Hi ha, per tant, dues menes de silenci: el silenci de Déu que conté el misteri de la revelació, i el silenci amorós del creient que, com Maria davant la salutació de l'àngel investiga què voldrà dir aquell missatge que l'ha «torbada», perquè la paraula de Déu —cal que es digui aquí— «és viva i eficaç i més penetrant que una espasa de dos talls» [He 4,12], i és només després d'aquesta meditació en silenci i sobre el silenci que ve el *verbum solacii*, el mot de consol, el «no tinguis por» [cf. Lc 1,30; 2,10; 24,36; Mt 1,20; 17,7, etc.]. Entre un silenci i l'altre passa el temps. Després vindrà encara un tercer moment que serà quan la joia del missatge salvador sigui motiu de festa en la comunió dels sants: la lloança de l'Esperit. Serà el tema del capítol tercer.

Mirem ara més directament aquest silenci del creient davant el silenci de Déu —silenci que he anomenat amorós— i descobrirem encara una altra dimensió, és l'aspecte essencial d'aquest escoltar que tractem aquí: escoltar no vol dir primerament entendre el que l'altre diu, sinó acceptar-ho, és acceptar que l'Altre ens renti els peus i esperar en silenci comprendre-ho *més tard* [Jn 13,7]. I això deu haver-se d'explicar a partir del *status viatoris* del creient sobre la terra: la nostra situació de vianants persisteix fins a la mort; després —diu la teologia— vindrà un *status comprehensoris*, després comprendrem el que ara només podem entreveure «de manera fosca, com en un mirall poc clar, i que després veurem cara a cara» [1Co 13,12].

Sobre aquesta situació d'haver d'acceptar sense comprendre cal observar que no té un sentit negatiu, perquè en acceptar el creient el que encara *no comprèn*, participa

així de la comprensió de Déu; és dir-li: «vós ho *sabeu* tot» que és allò que autentica la declaració: «vós *sabeu* que us estimo» [Jn 21,17] i dóna el dret de disposar de la saviesa de Déu. I encara cal precisar que més que d'una saviesa dels misteris insondables de Déu —de la qual possiblement no sabríem ben bé què fer-ne—, és, més aviat, el coneixement que Déu té de nosaltres mateixos: Déu ens parla i nosaltres no ho podem entendre del tot, però en creure confiats que ell «ho sap tot», també volem dir que ell sap què volem dir, abans que obrim la boca, i ens recomana que no siguem com els pagans que pensen que amb molta xerrameca es faran escoltar, «que bé *sap* el vostre Pare de què teniu necessitat abans que li ho demaneu» [Mt 6,7s], és a dir, aquesta comunicació del creient en el saber de Déu no es posa d'entrada en un context de savis i ignorants, sinó de Pare i fills.

Cal que això es digui avui més que mai: en un món que valora més l'especialització que la cultura general i que, com més va, més esgarrifosa torna la ignorància religiosa del poble que d'aquesta manera converteix la instrucció de la fe en especialització de capellans i teòlegs, això podria indicar un desamor vergonyós, perquè això és escoltar la paraula i desconnectar d'entrada qui la diu. D'aquesta manera «els petits» es converteixen en destinataris de la revelació del Pare, perquè els «savis i prudents» la rebutgen per endavant [Mt 11,25]. Això és també la presumpció de comprendre abans d'hora i menysprear el silenci amorós del qui es dedica a escoltar el silenci de Déu. El dret de disposar de la saviesa de Déu es basa en la relació del Pare del cel amb els seus fills. Aquesta és la primera lliçó d'una autèntica instrucció religiosa, perquè només a partir d'un amor filial pot sortir l'anhel de conèixer més i més el pensament del Pare. Només quan el nostre coneixement s'alimenta de la saba que ve de la saviesa de Déu, es pot dir que no és nostre del tot: és participació en l'amor de Déu, i «així ningú no es pot gloriar davant de Déu» [1Co 1,29]. Altrament la saviesa no és més que erudició fàtua.

La reforma litúrgica amb l'autorització de les llengües vernacles no ha donat el resultat esperat d'un apropament més gran del poble a la paraula de Déu. Crec que es pot afirmar categòricament que avui la ignorància religiosa de la gent que va a missa és més gran que abans, quan la missa es deia en llatí. I això no vol dir de cap manera que sigui conseqüència de la reforma litúrgica. Però es deu poder pensar que la reforma no s'ha aplicat prou bé o que hi han intervingut altres factors nous. O una cosa i l'altra.

Sobre la primera possibilitat d'explicació de la ignorància de la gent, és a dir, que la reforma no s'hagi aplicat prou bé, cal fer una observació elemental per entendre bé el cas que aquí es tracta. Si Déu ja ha dit tot el que volia dir, si la revelació forma ja un *depositum fidei*, i que ara de l'auditor es demana que en el que escolta una i una altra vegada vagi escrutant sentits que s'amaguen dins el seu «silenci», això vol dir que la paraula de Déu no es pot escoltar de la mateixa manera que molts escolten cada dia les telenotícies. Quan érem petits, l'àvia ens contava sempre les mateixes rondalles.

Fins i tot l'expressió era sempre la mateixa, era gairebé un text literalment sempre el mateix. I nosaltres sempre les volíem tornar sentir amb les mateixes paraules. Si hagués modificat el text, hauríem protestat. L'ordre de lectures de la missa és sempre el mateix. Però per motius d'unes conveniències pastorals no demostrades, en el país on visc, de les dues primeres lectures de la missa només se'n llegeix una. És aleatori que es doni preferència a la de l'Antic Testament o a l'epístola. El salm responsorial, que també és una lectura bíblica, no es canta mai. D'aquesta manera és impossible que en el cicle de tres anys de lectures la gent recordi res, perquè no és gens segur que tres anys abans s'hagués llegit el mateix. Aquí no es dona aquella situació nostra d'infants sempre delerosos per escoltar textos ja sabuts; aquí, si és que la gent verament escolta i no deixa que el pensament divagui distret, l'escoltar ja és d'una altra espècie, no de la que convé tenir davant la paraula de Déu, que cal escoltar una i una altra vegada, no cansar-se mai, perquè en primer terme vol dir estar un altre cop en la presència estimada del qui parla.

I la segona possibilitat d'explicar la major ignorància de la gent deu ser per la saturació de senyals acústics que en no deixar en el nostre món cap espai de silenci obliguen a fer una selecció enmig de tanta abundància d'ofertes auditives. Aleshores fàcilment un només sent el que creu que li convé i així l'oferta, com ja he explicat abans, perd el seu caràcter de gratuïtat per esdevenir negoci: un no arriba mai «a conèixer el do de Déu i qui és el qui parla» [cf. Jn 4,10]. I ara que consti que aquest cas de selecció d'acord amb els interessos personals ja vol dir que la frontera entre ignorants i savis de cap manera no s'identifica amb la que separa el personal acadèmic de la gent del poble baix sense cultura. Tanmateix ja deu ser clar que aquí no es tracta d'erudició ni d'aquell poder que presumiblement s'aconsegueix amb el saber, sinó de la saviesa que és participació de la saviesa de Déu, de la saviesa que és un do de l'Esperit.

És necessari fer l'intent d'aprofundir una mica més en el sentit del text de Mt 11,25s que he citat abans a favor dels «petits ignorants» a fi d'evitar que es pugui prendre com a consigna de combat en el sentit de pledejar ara, més que a favor dels ignorants, en contra dels saberuts i, embadalits davant l'idil·li d'aquesta paraula de Jesús d'atenció als petits més un cert sentiment de tendresa —que també tenen els revolucionaris— tot impedeixi de notar el dramatisme que amaguen aquestes paraules seves. I és que en aquest nostre món hi ha un cert capteniment anticonvencional, que condiciona la protecció del desafavorits per una exclusió dels afavorits. Aquí es podria repetir l'observació que ja feia al començament del llibre, que en pla de combat ja d'entrada vol dir que en sobra un. A l'evangeli, en canvi, és essencial que d'entrada no sobri ningú, perquè és bona nova que té per destinatari *omnes gentes* [cf. Mt 28,19]; com diu l'epístola de la nit de Nadal, en Jesús «Déu ha manifestat la seva gràcia, que és font de salvació per a tothom» [Tt 2,11]: ningú no és exclòs, només es deixa oberta la possibilitat d'excloure's. I això passa quan el que sobra és justament el Déu que salva.

A més, fer triadella abans d'hora nega d'entrada tota possibilitat de discurs sobre una obra de redempció de Déu en Jesucrist i de passada fa absurd aquest intent de reflexionar ara sobre l'escoltar de la fe que només té sentit quan són dos: un que parla i un que escolta. Ho diu el pròleg de l'evangeli de sant Joan: la Paraula arriba a la seva propietat, els seus no la volen rebre i així s'exclouen ells mateixos, però no són ells els qui se'n van, sinó la Paraula. I és aquest romandre on són el que els priva d'escoltar, perquè és un escoltar que demana alhora fer camí. La glorificació dels petits, per tant, no ve del fet que siguin menuts i graciosos.

La virtut i saviesa mateixa dels savis i prudents els va impedir de sospitar que dins tot el que ja sabien, encara hi havia més cosa a descobrir dins el silenci de Déu. Els petits del poble, en llur innocència i espontaneïtat sempre fan gràcia als adults, que ja no en són tant, d'innocents i espontanis. Però aquí no seria correcte pensar que es tracta simplement d'una preferència del Pare pels petits; aquí els petits són preferits, perquè els grans es resisteixen, perquè no admeten la predicació de Jesús; per a mi la intenció del text es troba en el mateix àmbit que d'altres que parlen de suplantació d'uns per uns altres, de «molta gent que vindrà d'orient i d'occident... mentre els hereus del Regne seran llançats a fora» [Mt 8,11s; cf. Mt 21,40-43; 22,1-10].

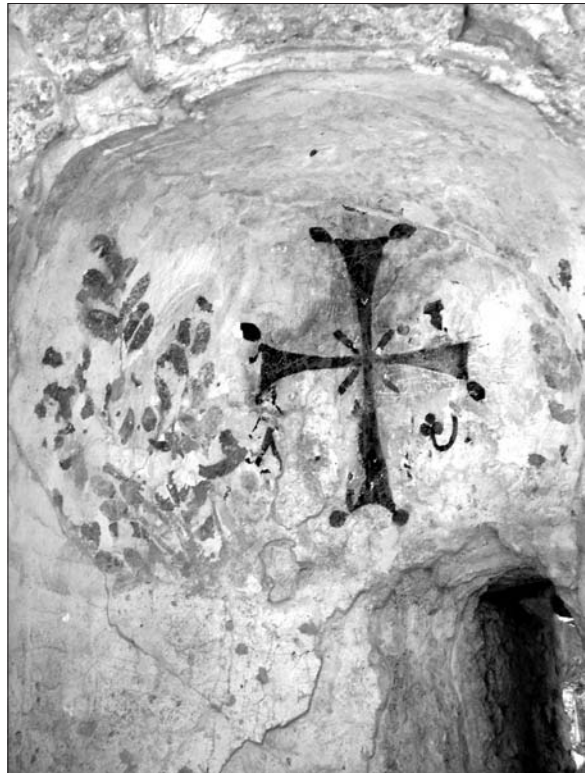
La distinció és important: en el cas de la predicació de l'evangeli de Jesús, els «savis i entesos», és a dir, els fariseus i notables del poble són exclosos de la revelació del Pare, no perquè siguin savis i entesos —això seria desautorització de practicar la teologia—, sinó perquè van creure que llur saviesa ja els dispensava d'aprendre res més; aquí podríem dir: perquè, convençuts de ja saber-ho tot, no van creure que fos ni necessari ni útil prendre's esment del silenci de Déu, i això no era negació del que ja sabien, sinó crida a la necessitat de reconèixer la pròpia pobresa tot escoltant en silenci fins a percebre que tot allò que ja sabien amagava sentits més profunds, insospitats. Silenci davant el silenci.

El silenci de Déu és realment insondable. Mirem encara una mica més el silenci del qui l'escolta: l'hescasme¹² dels pares del desert. Escoltar —ja ho hem observat— és una virtut ben difícil de practicar avui, perquè el silenci és un article escàs en el nostre món: el nostre món, tot exiliant Déu, ha deixat les portes obertes a tota una munió d'ídols que com a mosques omplen el mercat i no paren de fer xerrameca amb la presumpció de ja saber-ho tot. I per això l'hescasme que caldria avui no és ben bé com el que practicaven els pares del desert de la Tebaida: avui es demana ser capaços de sentir la veu de Déu entre les veus dels *idola fori*, d'entrellucar a Sió el *Deus deorum Dominus* [cf. Sl 84,8], i això no és només l'encès misticisme de veure els rastres del Déu en les criatures,

¹² Hescasme és un substantiu postnominal que ve del grec *hesychia*, terme tècnic de l'espiritualitat dels pares del desert de l'antiga Església bizantina. Vol dir 'silenci, quietud interior i exterior com a mitjà per aconseguir la unió amb Déu en la contemplació'.

és també la creu d'haver de percebre la seva presència amagada en uns signes que no sembla que ho siguin, com a representació sacramental del final, quan «Déu serà tot en tots» [1Co 15,28]. La dimensió temporal de la revelació de Déu fa que, en correspondència a l'esperança del poble de Déu en l'Antic Testament, en el Nou hi hagi una esperança que ja apunta i és representació del final. No és encara el final: és, per tant, un silenci que no sols cal afirmar enmig d'un no-silenci, sinó que aquest no-silenci és una nota seva inseparable, és un *stimulus carnis* [2Co 12,7] que autentica aquest silenci.

La revelació és essencialment una història, perquè nosaltres també estem essencialment en camí, estem *in statu viatoris*. El silenci de Déu és el que justifica i exigeix una reflexió teològica permanent. Ni la teologia no s'acaba amb sant Tomàs, ni la *nouvelle théologie* es pot entendre com un *non plus ultra*, com si ara ja poguéssim reposar i viure de renda. [Les facultats de teologia —diuen— es panseixen avui per manca d'estudiants! Alguns ja parlen de les facultats de teologia com d'una espècie en vies d'extinció.] Paral·lelament al fet que avui la gent escolta menys que abans, cal observar amb una certa inquietud que també avui es viu menys que abans el pas del temps vers la parusia. També dins l'Església. Qui en parla mai, d'això? No vull ser malpensat, però no sembla



Veni, Senyor Jesús

gens que la professió de fe en Jesucrist que «tornarà gloriós a judicar els vius i els morts» sigui després cosa sentida i viscuda en la vida quotidiana, que posi la marca de provisional damunt tot el que es fa i s'esdevé. En l'Església antiga, fins i tot dins les cases privades, pintaven els cristians una creu a la paret que donava a l'orient i pregaven cada dia el *Marana ta*, el «Veni, Senyor Jesús» [1Co 16,22; Ap 22,20; Di 10,6]¹³. Aquella creu pintada sense crucifix no era record del divendres sant: ja era per a ells representació del «senyal del Fill de l'home», que «igual que el llampec que surt d'orient i es veu fins a ponent» ha de precedir la vinguda gloriosa del Crist [Mt 24,30.27].

Aquesta dimensió històrica, que es dedueix de les dues menes de silenci vol ser una mena de quarta dimensió que il·lumina el present, li dóna literalment moviment, i ens prohibeix de quedar amarrats en l'aparença del present tot invitant a cercar més aviat un sentit final que s'amaga sota aquesta aparença. En el nostre món de la tècnica, tota innovació pretén secretament esdevenir *la* solució definitiva. I és per això que davant la nova que la substitueix, condemna la vella a la vergonya d'haver d'anar a parar al munt de les deixalles. També dins l'Església les coses envelleixen més ràpidament que abans. Fins i tot ja s'accepta com a llei de natura: «ja fa vint anys que es va fer aquest cantoral, *ja és hora* que en fem un de nou». [El *Graduale Romanum* va durar més de mil cinc-cents anys!].

No dic que no pugui ser *útil* això de deixar de banda aspectes d'una qüestió per concentrar-se en un de sol, però també cal dir que, més enllà del que es destina expressament a una teologia pràctica, també el que no sembli tan adequat a resoldre problemes candents es pot assaborir com a *praegustatio* de la visió de Déu que esperem. I justament en un món, en el qual la pràctica ha aconseguit l'hegemonia sobre la teoria és urgent que girem un altre cop la mirada vers el sentit de les coses que fem, no fos que donem per bo coses que no ho són o no ho són tant i, en canvi, deixem de banda l'*unum necessarium*, «l'única cosa necessària» [Lc 10,42], que no és atrafegar-se en el servei de la taula com Marta, sinó escoltar la paraula com Maria. La paraula de Jesús en defensa de Maria capgira el que Marta tenia per moralment correcte.

De cap manera no es tracta de contraposar una moral més laxa de no mirar tan prim al rigorisme dels fariseus. Ben al contrari, el Sermó de la muntanya posat al costat dels ensenyaments de sant Pau a propòsit de la Llei va mereixer que Luter el qualificués de «*Mosissimus Moses*», d'un super-Moisès, i per sortir d'aquest cul-de-sac va donar peu a interpretar-lo a partir de la «teoria del precepte impossible»: el que ens demana Jesús en aquest sermó —diuen— és impossible de complir i no té altra funció

¹³ Cf. Erik PETERSON, «Das Kreuz und das Gebet nach Osten», en *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Friburg: Herder 1959, p. 15-35.

que la de posar en evidència la nostra incapacitat, a fi que desesperem de nosaltres mateixos i esperem la nostra salvació només de la gràcia de Déu.¹⁴

Ara no es tracta, és clar, de discutir aquesta qüestió, però per mi ja és molt allisonadora l'observació que la paraula que ja esperàvem que es diria, quan es va dir i la vam escoltar, vam notar que no coincidia amb el que pensàvem que seria: la novetat de l'Evangeli va capgirar les nostres expectatives. També el nostre sentit de la moral! I aquí per mi no es tracta tant de veure si és una moral més o menys severa: és el concepte mateix que teníem de moral, el que es capgira. I això ja vol dir que ara no es tracta de refinar la conducta dels homes, sinó d'instaurar un nou ordre, de proclamar l'*ecce nova facio omnia* [Ap 21,5]. I un bon camí de comprensió d'aquesta moral no és posar-se d'entrada en la situació del qui dóna, sinó del qui rep; no del qui dóna la galtada, sinó del qui la rep. En la nostra societat liberal qualsevol es pot permetre traspassar les fronteres del respecte per fer gràcia i obtenir que la gent el tingui per graciós. Darrerament vaig llegir que un humorista havia dit en públic: «Si algú et pega a la galta dreta, vés a fer un curs de karate.» A part el mal gust d'aquesta paròdia de Mt 5,39, la diferència és que el misteri del mal que vol dir la galtada del text evangèlic en aquesta deformació seva es banalitza d'una manera indecent. Que l'humorista celebrat i aplaudit s'imagini un moment que el deixen entrar dins un camp de concentració dels nazis i li donen permís per amollar el seu acudit davant un munt de jueus i d'altres que esperen ser eliminats d'acord amb un programa de depuració racial. La galtada de l'Evangeli simbolitza aquest mal del món que finalment ha de ser vençut, el qui la rep representa el pobre que es troba enmig de la persecució escatòlogica. Ell no és certament capaç de vèncer aquest mal amb les seves forces, ni tampoc amb enginyers d'auto-defensa. Ell només pot perseverar en la seva fe en Déu que salva. Potser dins l'Església mateixa quan es parla de salvació no es digui prou de què som salvats. La teologia —ho repeteixo— en el seu sentit més primigeni vol dir pregària i lloança a Déu del pobre que Déu salva de la mort. En aquest punt es decideix també la veritat del cant.

I ara, partint un altre cop d'aquest silenci interior de Déu, si es parla d'un silenci a punt de rompre, també se suposa que té un destinatari; si és una «paraula que ve del silenci», bé es pot demanar a on va o a qui va. Per tant, una cosa és el silenci mirat des del cantó del Déu que ha de parlar, i una altra cosa el silenci del qui espera que Déu parli. *Espera* vol dir una certa actitud de vigilància, un *hesicasme* que ja faci apte per a rebre la paraula i respondre: un silenci com a recipient dins del qual pugui ressonar la paraula de Déu sense interferències. De tota manera —convé insistir-hi— aquest silenci, com a preludi o condició de paraula, suposa necessàriament un context dual: només té sentit que algú parli, quan al mateix temps hi ha algú que escolta; només

¹⁴ Cf. Joachim JEREMIAS, *Die Bergpredigt*, Stuttgart ³1961.

és prometedor d'èxit un silenci de Déu que espera revelar-se *tempore oportuno*, si pot comptar que a l'altra banda hi ha el silenci expectant d'algú preparat per a escoltar.

En aquest punt apareix també la possibilitat que el diàleg esperat prengui formes imprevistes, no volgudes. I això és quan el destinatari no espera o no vol que Déu parli, és a dir, quan aquest silenci perd tot el seu sentit, per manca d'auditor. Efectivament, aquest Verb de Déu «vingué a casa seva i els seus no l'acolliren» [Jn 1,11]. I el punt crític és que aleshores la dualitat es transforma o deforma: aleshores ja no són dos, sinó potser tres: un que parla, un que escolta i un que es decanta.

Com en la paràbola del fill pròdig, a casa es queden el pare amb el fill gran. El fill petit intenta anar per les seves [Lc 15,11-32]. Per al fill petit el silenci del pare esdevé literalment no significatiu. Però, dins el sentit de la paràbola, no és encara que s'enceti cap diàleg entre el pare i el fill gran, mentre el fill petit no és a casa: mentrestant no es diuen res, viuen en paral·lel un al costat de l'altre. El diàleg comença quan el petit torna penedit. I assenjala que la paraula de Déu té el seu temps. És com si abans no hi hagués cap motiu de dir res. El motiu el dóna la tornada del fill petit, i això vol dir, no només que ell dóna l'ocasió de parlar, sinó que ja indica de manera molt precisa de què es parla ara: el pare parla de misericòrdia i el fill gran no creu que un bon tiberi caigui bé, si primer un no l'ha guanyat «amb la suor del front» [Gn 3,19], no accepta una salvació que sigui pura gràcia, la reparació d'un pecat primitiu per una drecera que esquivi la idea que les bones obres ja siguin capital per a guanyar el cel, sinó sagrament d'un cel ja guanyat. A semblança de l'evangelí de Marta i Maria, Jesús capgira el concepte de moral que té el germà major. I com ja he explicat abans a propòsit del comentari al text de Mt 11,25s sobre els petits destinataris de la revelació del Pare, perquè els «savis i prudents» la rebutgen, aquí també, dins l'estructura del text, el germà petit té la funció, no de marcar dos mons separats, irreconciliables, sinó de fer destacar que les pròpies armes no serveixen per guanyar la batalla, perquè la salvació és pura gràcia, i això ja s'indica en el fet que per escoltar cal sortir d'un mateix.

Potser dit així, en l'estil d'una teologia narrativa, tingui encara un cert encant. Però, ficats dins la prosa diària, no és gens fàcil que un vegi en tota aquesta *narració* res de vital, i no és només perquè sigui sorprenent que Déu callés tanta estona, tants milions d'anys com diuen els paleontòlegs —en la paràbola tots els anys d'absència del fill pròdig—, sinó, després de tot, perquè —sobretot en el nostre món— una persona normal no s'explica prou que fos necessari que Déu parlés: estranyesa que recorda la incomprensió que sent el germà major que, després de tants anys que el pare no li digués res, ara sent que es posa a dir coses que no estan gens d'acord amb el que ell hauria esperat que digués. Per tant, el sorprenent no és que Déu callés tanta estona, sinó que dins aquest silenci diürn de Déu es guardessin paraules de misericòrdia, males de conjuminar amb el que qualsevol persona honrada té per ordre moral amb unes lleis, autoritats que vetllin llur compliment i tribunals que castiguin

les infraccions. I ara resulta que la festa no és el premi d'haver-se portat bé, sinó que primer ve el perdó de Déu i després la joia de la festa. La moralitat mateixa és resultat d'una actitud i manera de ser que té la seva arrel en una naturalesa humana restaurada per la sang del Crist. Josef Pieper conta d'una frase que quan era jove va sentir dir a Romano Guardini i que va marcar tota la seva vida: «Tot deure es basa en l'ésser»,¹⁵ l'ordre moral, en darrer terme, s'aguanta damunt un ordre ontològic. Ja és revelador que en el pròleg de l'evangelí de sant Joan abans de dir que aquesta paraula, el Verb de Déu, es va fer carn, recorda que es tracta del mateix Verb pel qual totes les coses van ser creades [Jn 1,3; cf. Col 1,16; 1Co 8,6].

Que Déu parli, per tant, té una altra intenció que només la de vetllar per la conducta dels homes: el seu advent ha de ser un *dies reparationis antiquae*, és paraula que vol fer de nosaltres noves creatures [2Co 5,17; Ga 6,15], paraula que ens «dóna el poder d'esdevenir fills de Déu» [Jn 1,12]. No es tracta només de restaurar en el món un ordre moral malmès pel pecat original, sinó d'instaurar un ordre místic d'unió amb Déu, dins aquest ordre la moral és justificació d'una vida nova. D'aquí que la raó d'aquesta ruptura del silenci de Déu és un fet molt més elemental que alhora fa empegueir qui hagi cregut que no era necessari que Déu parlés: Déu parla perquè ens vol per interlocutors, vol parlar amb nosaltres «com un home parla amb el seu amic» [Ex 33,11].

Aquí ja guaita una mica l'exclusivitat de l'amor: el silenci de Déu es correspon amb el silenci de l'amic que espera sentir la veu de l'amat, que espera que parli i no espera sentir la veu d'altri. I aquest silenci expectatiu no pot ser, per tant, un silenci d'ús privat, fruit d'uns exercicis ascètics d'emmudiment de passions i emocions com a mesura terapèutica de salut corporal i espiritual, de tota manera estrictament individual. Es tracta d'un silenci religiós de llarga tradició monàstica. Flavi Josep conta que la comunitat dels essenis —com encara fan els monjos benedictins— entrava en silenci dins el refectori i menjava en silenci, perquè «cridòries i soroll haurien profanat el lloc».¹⁶ Tot el sentit d'aquest silenci monacal s'exhaureix en pura reverència davant el silenci de Déu: és silenci davant la paraula que ve del silenci. I ara, justament dins un món exuberant en literatura i pràctiques esotèriques, cal que es torni a remarcar que aquí ens trobem dins un context essencialment dual, no es tracta que cap *maîtrise de soi-même* ni d'altres coses semblants que en aquell temps ens semblaven els remeis definitius de la misèria. Es tracta de dos: d'un que calla i d'un altre que espera que el silenci es rompi, es tracta concretament de Déu i de l'home.

¹⁵ Josef PIEPER, «Bedeutende Fördernis durch ein einziges Wort. Romano Guardini zum 70. Geburtstag», en *Tradition als Herausforderung*, Munic 1963, p. 321ss.

¹⁶ *Bell.* 129.133. El *favete linguis* d'HORACI [c. 3,1,2] es pot posar també com a exemple de silenci religiós motivat per una expectativa d'escotar un missatge a punt de revelar.

Ara, això deu permetre d'afirmar dues coses; primer, que la manca de silenci en el nostre món per al qui escolta la paraula de Déu no és més que la closca d'un silenci més real, més elemental, és a dir, en aquest cas silenci i no-silenci no són dos conceptes contradictoris, perquè el no-silenci per al qui escolta la paraula de Déu no és més que màscara del silenci, un engany de molts que bé mereix compassió, i, segon, que en aquest silenci que es percep dins un no-silenci és ja per al creient representació del final, és trobada sacramental amb el Senyor que alhora ja és anticipació de l'epifania del *qui venturus est*, del jutge del darrer dia, epifania que igualment trastorna l'ordre natural de les coses i descobreix —revela— que les coses no són com semblaven que eren —no són com es *deien*— com és el cas de tot trobament amb el pobre: el pobre que demana auxili, en realitat és més que un simple necessitat que agraeix la generositat del donador, és el representant del jutge que pronuncia la sentència: «Us asseguro: tot allò que feieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho feieu» [Mt 25,40]; com és el cas més eminent de tots: «El lliuraren a ser condemnat a mort i el crucificaren; nosaltres esperàvem que ell fóra qui deslliuraria Israel; però amb tot això ja som al tercer dia que han passat aquestes coses» [Lc 24,20s]: quan la cosa s'aclareix, resulta que no és el que semblava que havia estat.

El silenci, entès d'aquesta manera, és ben bé un aspecte de la fe. Observeu que en aquest punt deixem el camp estrictament acústic del silenci: silenci és allò que no es diu i s'amaga; parlem d'un silenci interior que cal defensar amb esforç enmig d'un món, no sols advers al silenci, sinó convençuts que el silenci no és més que manca d'alguna cosa, és a dir, que el silenci és un buit que s'ha d'omplir, un mal que s'ha d'evitar, la por que del silenci en podria sortir algun mal averany i que més val cobrir o, si més no, deixar per més tard. La manca de silenci és, de fet, l'intent desmaniyotat d'encobrir un silenci gràvid d'auguris de salvació o judici: «com en els dies de Noè... menjaven i bevien, prenien muller i marit... fins que vingué el diluvi i tots van morir» [Lc 17,26ss]. El no-silenci és tenir la competència en llegir els signes del temps, de saber segons el color del cel si ha de ploure o farà calor i, en canvi, la vista llosca per descobrir el sentit del temps que es viu [Lc 12,54-56]. I aquesta ofuscació és comparable a la inconsciència del qui dorm: en el silenci de la nit entra el lladre; si l'amo hagués vetllat, «no hauria permès que li entressin a casa» [Mt 24,43]. En el silenci de la nit va passar l'àngel exterminador per Egipte: *dum medium silentium* [Sv 18,14s]. I és dins d'aquest silenci que ressona la paraula, l'*omnipotens sermo Domini* que marca el judici dels egipcis i la salvació dels israelites.

Davant aquesta manca de consciència encara cal fer una altra observació —és per aquest motiu que abans he dit que la tàctica d'encobrir el silenci és un engany que mereix compassió—, per advertir un altre cop que «misericòrdia» és precisament la paraula que diu Déu i que sense ella, els qui practiquen de debò el silenci es fan molt sospitosos d'anar també ells mateixos enganyats: dins la intenció de crear un espai

propici per escoltar la paraula de Déu hi ha també el convenciment de trobar-se essencialment en una situació de receptor; tot el sentit d'aquest silenci és fer possible l'audició, per tant, que un guardi silenci, no vol dir encara que un escolti: un pot escoltar o negar-s'hi, quan l'espòs truca a la porta, l'esposa pot obrir o no deixar-lo entrar [Ct 5,2; Ap 3,19s],¹⁷ però, si obre, ella no dóna res, en canvi rep: rep la visita salvadora de Déu, és per a ella el *dies visitationis* [1Pe 2,12; Lc 19,44], que en ser una oferta que es fa a tothom, no autoritza ningú dels qui l'accepten a prendre aires de superioritat o de privilegi.

En aquest punt va fracassar la predicació de l'Evangeli davant els fariseus, i no és ara per una desqualificació seva que ens posarem en condicions d'entendre bé aquesta tragèdia que va acabar en la creu. No tenim cap motiu de posar en dubte les bones intencions dels fariseus, i ben cert que volien ser un exemple a imitar, però llur proselitisme partia d'un menyspreu dels altres com a conseqüència de la seguretat pròpia. Dins aquella societat representaven la fracció dels qui eren més virtuoses que els altres —i potser de fet ho eren—, però l'exemple a imitar es valia de l'estratègia de destacar les diferències, a fi de deixar resplendir més la pròpia virtut i posar així en evidència la lletjor dels altres. Però, des d'Abraham, no és aquest el sentit de l'elecció de Déu: l'elegit —ara, el més virtuós— només serveix de mitjancer d'una benedicció de Déu que vol arribar a tots els pobles [Gn 12,3; 22,18; 26,4; 28,14], i això vol dir que la temptació farisaica fa malbé de soca-rel la missió de l'elegit. Advertiment que també val per a tota l'Església quant a signe de salvació entre les nacions.

I encara cal amonestar que d'aquí un no pot passar a l'altre extrem, cosa que tot sovint passa: la desqualificació del fariseisme tampoc no es pot resoldre en una glorificació del petit; ja ho he fet observar abans, això és un joc perillós, perquè en darrer terme tot acaba en un rebuig del *Deus semper maior*. Quan Jesús diu: «T'enalteixo, Pare, Senyor del cel i de la terra, perquè has revelat als senzills tot això que has amagat als savis i als entesos» [Mt 11,25], la seva pregària està en el mateix àmbit que aquella altra que després dirà: «que no es faci com jo vull, sinó com tu vols» [Mt 26,39.42]. Prou que l'Evangeli de Jesús estava obert també als savis i entesos, per tant llur rebuig vol dir també fracàs de la predicació de Jesús. Seria absurd pensar que de bell antuvi Jesús hagués pogut pretendre acabar malament, acabar en la creu; la «gent humil i senzilla» [So 3,12], la resta dels justos, darrera esperança que deixa creure que del pla de salvació universal no tot està perdut, no és per tant una imatge bonica i bufona, perquè, en darrer terme, és una resta que s'estreny fins a no quedar-ne més que un: l'Unigènit, el darrer Just, el Pobre d'aquest món que, com ja ho he dit, al final resulta que coincideix amb el Jutge de vius i de morts.

¹⁷ Cf. E. CORTÈS, «Una interpretació judía de Cant 5,2 en Ap 3,19b-20», *RCatT* IV/2 (1979) 239-258.

És un advertiment a no simplificar les coses fins a treure'ls la mateixa substància: la figura d'un sant Francesc no és pura graciositat; que Déu mirés «la petitesa de la seva serventa» [Lc 1,48] Maria no és només preludi de moltes generacions meravellades, també condiciona que una espasa hagi de traspasar la seva ànima [Lc 2,35]. Pobres i rics, en el nostre temps de reserva escatològica, no formen una alternativa, un extrem de la qual s'hagi d'eliminar, perquè els pobres —els perseguits, els pecadors, els malalts— són representació del Fill que el Pare salva de la mort. I els rics tenen l'encàrrec de complir la missió de socórrer aquests desvalguts en representació del Pare, tasca que mai del món no pot donar ocasió de vanaglòria, perquè és missió impossible —«de pobres sempre en tindreu entre vosaltres» [Mt 26,11]— que només Déu és capaç de dur a terme. En aquell temps, els pagesos de Menorca, després d'haver fet alguna feina del camp, deien: «Que Déu hi faci més que nosaltres, ell qui pot. Amén.» Cal que facin el que puguin, els rics, i, en llur incapacitat de treure el mal d'aquest món, ja albirin la meravella de Déu.

El silenci de l'eclipsi de Déu

Ja hem vist que la identificació amb el petit és identificació amb Jesús i des d'aquí «escoltar el silenci de Déu» també vol dir participar de la creu de Jesús, i haver de dir ara i adés també a Déu amb ell: «Crido de dia i no em respon, Déu meu; crido de nit sense repòs» [Sl 22,3; cf. Sl 69,18]. Quan Déu calla, vivim una part essencial d'aquest diàleg tan singular: aleshores en el seu silenci es poden sentir millor els adversaris que escarneixen i diuen a tota hora: «On és el teu Déu?» [Sl 42,4.11; 79,10; 115,2; Jl 2,17; Mi 7,10; Ml 2,17]. És el moment de l'eclipsi de Déu. Potser Déu calla, perquè el sentir l'escarni com a escarni ens servi del perill de perdre la vergonya. I això és també escoltar el seu silenci.

I ara ja no tenim un silenci expectatiu del creient davant el silenci pacient de Déu [1Pe 3,20], aquest silenci davant el silenci contrasta ara amb el silenci dels qui s'amaguen de la llum, perquè no es vegin llurs males intencions [cf. Jn 3,19], és un silenci que no espera cap revelació, sinó que, al contrari, la vol impedir. És l'antítesi del silenci que vull dir aquí. En la passió de Jesús aquest silenci davant el silenci de Déu es destaca sobretot en el relat de l'evangeli de sant Marc. Després del darrer sopar Jesús entra dins una solitud pregonia i total: els seus deixebles dormen quan ell prega a Getsemaní [14,37.40s] i, quan és detingut, l'abandonen [14,50]. Pere el nega [14,68.70s]. La gent crida davant Pilat demanant que el crucifiquin [15,13s]. Clavat en creu és burlat pels sacerdots i els mestres de la llei [15,31s], pel poble que contempla l'espectacle [15,29] i els mateixos lladres crucificats amb ell també l'insulten [15,32]. I és enmig d'aquesta isolació que mor tot cridant: «Déu meu, Déu meu, perquè m'has abandonat» [15,34]. Però el lector atent del relat nota que, de fet, el *Deus absconditus*

*És el silenci pacient
de Déu davant el
silenci de Jesús*



[Is 45,15] hi és molt present: les citacions de l'Antic Testament que guarneixen tot el relat¹⁸ ja volen dir que no hi ha detall que s'escapi del seu control. Déu és present dins aquest silenci: és el silenci pacient de Déu davant el silenci de Jesús que es posa com a exemple a imitar amb el silenci expectatiu del creient: «Si algú vol venir amb mi, que es negui ell mateix, que prengui la seva creu i que em segueixi» [Mc 8,34 par].

Cal observar que ara ja no és l'elegància del fet de fugir *del mundanal ruido*. És justament mantenir-se ferm enmig del no-silenci per descobrir fins i tot en aquest la presència d'un *Déu que s'amaga*. Perquè així com abans he descrit el concepte negatiu de silenci en el sentit d'absència de soroll o de paraules, també es pot parlar d'un concepte negatiu de no-silenci referit a senyals acústics sense sentit: també «els llençaments dels homes» i àdhuc «dels àngels» que sense la caritat són «com les campanes que toquen o els címbals que dringuen» [1Co 13,1], és a dir, en el fons del fons no és qüestió d'acústica: el silenci pot ser gràvid i el soroll buit. I per mi és no sols teològicament dens dir que és només l'amor que pot donar sentit a les paraules i al silenci, sinó també humanament molt intel·ligent: si per endavant el qui escolta no concedeix una bestreta de simpatia al qui parla, no podrà estar en condicions de comprendre què li

¹⁸ Za 13,7: dispersió dels deixebles [cf. Mc 14,27]; Sl 42,6.12; 43,5: tristesa de mort a Getsemaní; Is 53,7: detenció i silenci de Jesús durant l'interrogatori; Sl 110,1; Dn 7,3: anunci de la sessió a la dreta de Déu; Sl 69,22: vi adobat amb mirra per beure; 22,19: es reparteixen els vestits; Is 53,12: crucificat entre bandolers; Sl 22,8; Sl 109,25: burles de poble; Sl 22,2: crit d'abandó de Déu.

diu l'altre en el seu sentit més genuí. Ja m'he ocupat altres vegades d'exposar aquest pensament.¹⁹

Ara només vull afegir que aquesta simpatia o familiaritat preliminar entre el qui parla i el qui escolta no és només condició externa d'entesa, afecta també el mateix lèxic: es diuen paraules d'amor i de pau, de perdó i de consol, és un vocabulari soteriològic, perquè l'amor sempre suposa desigualtat: en la salvació sempre hi ha qui salva i qui és salvat.

En el silenci de la passió Jesús assumeix *propter nostram salutem* el paper del qui espera la salvació de Déu i demana que el creient el segueixi fins a aquest extrem. Ho diu bellament el vers que complementa del tercer cant del Servent del Senyor: «Qui de vosaltres venera el Senyor que escolti la veu del seu servent; encara que camini a les fosques, sense claror, que confii en el nom del Senyor i es recolzi en el seu Déu» [Is 50,10]. En aquest text el silenci s'expressa en termes de fosca: també dins aquest silenci cal escoltar la veu del servent i així participar de la seva sort. En la passió escolta Jesús en silenci el silenci del Pare, i aquest silenci representa la darrera *paraula* de la predicació del Servent del Senyor que cal que escoltem.

Jesús és el Servent del Senyor que ens precedeix, el *praecursor pro nobis* que ja ha entrat al santuari [He 6,19s], que vol que estiguem amb ell allà on ell està [Jn 17,24; cf. 14,2s]. Això interpreta el concepte de seguiment —*imitatio Christi*— en un sentit escatològic: tot seguint-lo ja representem la nostra entrada amb ell al santuari i alhora dóna una nova perspectiva a la fórmula del Nou Testament de la mort de Jesús *per nosaltres*: la creu no sols és profit nostre, també demana que fem com ell, que l'ímitem. Com fa observar Erik Peterson en el tractat teològic que ja he citat abans, «el màrtir no sofreix per Crist, sinó amb Crist», el seu martiri no és morir per a uns ideals nobles, és una participació en la mort redemptora de Jesús. Després confia Jesús el seu esperit en mans del seu Pare [Lc 23,46], les mateixes mans que van agafar la mà del poble d'Israel per fer-lo sortir del país d'Egipte [Jr 31,32; cf. He 8,9], com un pare mena de la mà el seu fill petit, perquè no ensopegui. Així va ser també la pasqua del Fill: en mans del Pare.

I en aquest punt és un altre cop il·luminador tenir present l'estructura dual del fet d'escoltar. Dual no vol dir que un sigui repetició de l'altre, sinó que un és distint de l'altre i, per tant, desigual, i és per això que un davant un altre només fan possible l'amor o l'odi. La indiferència equival a negar a l'altre la condició d'altre: l'altre en aquest cas es converteix en cosa que no cal, prescindible, *chiffre négligeable*. I com que

¹⁹ Cf., per exemple, dins *Els cants del propi de la missa*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2006, p. 12ss; 94ss; 130ss; i pàssim.

ara fem estudi de reflexió teològica, aquesta dualitat desigual té per base la que es dona entre Déu i l'home.

Ara caldrà observar que aquesta teologia cal que es tingui per model autèntic de tota altra relació d'home a home, relació, per tant, que té la nota essencial de desigualtat: un dona i l'altre rep. I això per mi vol dir que quan la família humana en comptes de relacionar-se en aquest sentit d'un *alter alterius*, perquè l'ideal d'igualtat s'ha convertit en el principi de convivència pacífica, aleshores es deu poder dir que això és senyal de món humà sense Déu, tant si s'entén en un sentit ateïsta com deïsta: la desigualtat entre els homes que suposa i imposa que un hagi d'ajudar l'altre, que el fort hagi de ser responsable del feble, que per subsistir et calgui l'amor d'un altre que et doni per bo, tot això té per model el Déu creador que amb la seva paraula crea i dona per bona la seva obra [Gn 1,31], que la salva de la perdició i de la mort. En el judici final, que revela la presència de Jesús en el pobre necessitat [Mt 25,31-46] confirma que tota obra de misericòrdia és representació del misteri pasqual, feta segons el model del Pare que salva el Fill de la mort en la resurrecció. I això és també un silenci de Déu i d'una obra de l'home feta en silenci, que espera en silenci que un dia es manifesti.

No fa gaires dies que va passar una desgràcia, no lluny de casa: un jovecell de 17 anys, posseït d'aquest deliri furiós que avui es diu *Amok*, va entrar dins una escola del poble i a trets de pistola va matar a la ventura alumnes i mestres que va trobar al davant, i després es va matar ell mateix. Dins la consternació molts es demanaren quin sentit podia tenir una acció semblant, quan ningú no podia entendre haver-ne donat motiu. Ningú del poble no es podia sentir acusat d'haver-lo odiat. La gent més tost el tenia per reservat i pacífic. I ara estic pensant que possiblement la indiferència pugui arribar a ser més mortal que l'odi mateix. Després la premsa i mitjans van dedicar molt espai informatiu a les víctimes d'aquest atemptat. L'autor del crim, com a mena d'indecència que es tapa, es va deixar al marge. Fins i tot el seu nom es va amagar. I tothom demanava per què ho devia fer, si de ningú no es podia dir que li hagués fet cap mal. Però ben mirat, quan demanen per què ho va fer, la pregunta no és tant interès pel drama personal d'aquell noi, com protesta de no haver merescut aquell mal, potser també ràbia que la bona fama del poble s'hagi tacat d'una manera tan absurda.

Tot això no és més que demanar: «què t'hem fet, perquè ens facis això?» I cert que fóra il·luminador capgirar la perspectiva, perquè és ben possible que el motiu fos, no venjança d'una injúria, sinó decepció de no haver-se sentit prou estimat dins el seu món. Estic pensant que la indiferència —també la religiosa, que es dissimula sota el nom de «llibertat»— de la qual es promet convivència pacífica entre els ciutadans honrats que no es fiquen amb ningú, amagui perills de destrucció absurda, evidentment més absurda que la que té l'odi per motiu. I encara demano: es pot donar per prudent i encertat suprimir en les nostres reunions litúrgiques, per una mena de vergonya o

potser de compromís amb el tarannà del món que ens envolta, tot esment d'enemics i d'enemistats i que en comptes del clam a Déu del perseguit, usar expressions pretesament més benèvols d'un «nosaltres» en definitiva més impersonal?

Això, a més de semblar censura de la Bíblia, necessàriament enterboleix el misteri de la redempció fins a fer-lo incognoscible: la creu de Jesús sense befes i odís dels enemics és un absurd.²⁰ Justament la nota característica que identifica el Déu veritable davant els falsos déus, és que ell és un Déu que salva del mal: «Quin déu es pot comparar amb tu, tu que perdones les culpes?» [Mi 7,18]. La meua sensibilitat em diu que més que diluir les persones del drama en un nosaltres que no són ningú, fóra més assenyat i honest concentrar l'atenció en aquest únic on i d'on s'escau el crim, ara en aquest jovencell que ben cert acusa el seu món de no haver-se sentit estimat d'ell.

I segurament així estaríem més d'acord amb l'Escriptura. En el relat bíblic del primer homicidi [Gn 4], literàriament bé es pot dir que el personatge principal és Caín. El seu germà Abel resta ben al marge. En tota l'estona no diu res i d'ell no es diu gaire cosa —amb perdó—: d'ell no es diu més que el necessari per fer possible el crim del seu germà. I no serà cap irreverència, si ara dic que aquest únic mereix una atenció especial, perquè fa ressaltar *a contrario* el sentit de la passió del Fill, l'Unigènit. I és que, en certa manera, tota mort violenta concentra en un sol punt tota una multiplicitat que abans estava dispersa. Quan Sòcrates comença la seva defensa, després de la lectura de l'acusació que li ha fet Mèletos, interpreta molt correctament aquesta acusació quan diu que no són només els qui l'han acusat formalment els qui el tenen per dolent, ho són tots els ciutadans d'Atenes que, si l'acusen de corrompre la joventut, això vol dir que «fora d'ell», tots els altres atenesos l'edifiquen, «només ell —Sòcrates— la corromp» [Plató, *Apol.* 25a].

També Caifàs concentra en un sol punt tota la desgràcia i perill del poble, i diu: «Vosaltres no hi enteneu gens; ni se us acut que, tant per tant, val més que mori *un* home pel poble, que no pas que desaparegui tota la nació» [Jn 11,49s]. I a continuació l'evangelista confirma que el gran sacerdot havia dit una paraula profètica; i encara explica el sentit profund d'aquesta concentració en un sol home: no només calia que *un* de sol morís per tot el poble, sinó que aquesta mort d'un havia d'«aplegar en la unitat els fills de Déu dispersos» [v. 52]. Ara és només en ell que tenim accés al Pare [Jn 14,6]. I és a partir d'aquesta unitat mística que, aleshores, l'atenció al germà, el prendre en consideració el que ell —sense que ho hagi de dir— espera de mi, no pot esdevenir mai del món motiu de vanaglòria, perquè d'un context dins el qual per principi no hi ha espectadors que puguin lloar, perquè l'Unigènit ha convertit el

²⁰ En el llibre *Els cants del propi de la missa*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2006, ja vaig analitzar amb més detall aquest problema.

«nosaltres» en un, i així s'entén que «l'esquerra no sap què ha fet la dreta» i tot queda «en el secret» —en el silenci— del Pare [Mt 6,3s], silenci que més tost invita al silenci. «Bo és esperar en silenci la salvació del Senyor» [Lm 3,26], la salvació que ve del silenci del Pare ple de la paraula del Fill.

El silenci pasqual

Encara hi ha un altre aspecte d'aquest silenci gràvid del Pare a considerar. Si en els relats evangèlics de la passió es fa impressionant el silenci de l'eclipsi de Déu, no ho és menys el seu silenci en la resurrecció del Fill. En el llenguatge ardent de l'*Exsultet* de la nit pasqual —cosa ben poc habitual en els textos de la litúrgia romana— es personifica aquest silenci en una lloança exultant de la «nit benaurada» [*vere beata nox*], perquè «només ella va saber l'hora [*tempus et horam*], en què Crist ressuscità d'entre els morts» [*ab inferis*]:²¹ en silenci i en el silenci de la nit el Pare va ressuscitar el Fill d'entre els morts. Per mi té aquesta dada escripturística una gran densitat teològica. Just ara feia notar amb l'exemple del relat de la passió de sant Marc que enmig de l'abandó total del Fill, «lliurat en *mans* del homes» [Mc 9,31], es vol fer veure que, més enllà de les aparences, de fet tot està posat en les *mans* sobiranes del Pare.

Els relats de la resurrecció continuen aquesta lectura dels fets en dos àmbits: el de l'aparença de les coses i el de llur veritat. La creu és un fet públic, un *spectaculum* que es fa patent a «tota una multitud de gent» [cf. Lc 23,48], la resurrecció, en canvi, no es mostra «a tot el poble, sinó als testimonis que Déu mateix havia escollit des d'abans» [Ac 10,41]. No es mostra a la plaça pública plena de gent curiosa. Mort i resurrecció tenen un mateix estil, es presenten com a dos aspectes d'una mateixa cosa.

En la paràbola del mal ric i el pobre Llätzer, al final, des de l'infern, demana el mal ric a Abraham que envii Llätzer a la casa del seu pare on viuen encara cinc germans i que els avisi, perquè no acabin també a l'infern com ell. Abraham respon que no cal, perquè poden *escoltar* Moisès i els profetes. I el ric confessa que «no els escoltaran, però, si un mort va a trobar-los, sí que es convertiran». I Abraham li diu que «si no escolten Moisès i els profetes, tampoc no els convencerà cap mort que ressusciti» [Lc 16,19-31]. Aquest final de la paràbola es podria posar com a resposta a la burla que fan els gran sacerdots amb els mestres de la llei i notables del poble davant la creu: «Que baixi ara de la creu i creurem en ell. Ha confiat en Déu: que l'alliberi ara, si tant se l'estima» [Mt 27,41-43]. Però Déu no es deixa extorsionar. I deixa que el Fill mori a la creu, i es manifesti així el pecat dels homes: en comptes de consentir Déu a

²¹ Aquest passatge de l'*Exsultet* no surt en la forma abreujada que porta el nou missal i que és també la que més habitualment es canta en les nostres esglésies, segurament per por que la funció resulti massa llarga, cosa que fa més improbable que en sortir «l'estel del matí, trobi encara encesa la flama» del ciri pasqual.

donar-los un espectacle infructuós, que tanmateix «no convenceria», deixa que siguin ells mateixos que donin l'espectacle vergonyós d'haver matat un innocent. I després salva el Fill d'amagat, perquè resti clar que la salvació no és un espectacle divertit, sinó un diàleg amorós compost de parlar i escoltar. I com que és l'hora de l'amor, els amants s'arreceren de mirades profanes dins un *hortus conclusus* [Ct 4,12], com és l'hort del sepulcre [Jn 19,41] on es troben Jesús ressuscitat i Maria Magdalena [Jn 20,11-17] o el cenacle «amb les portes tancades» [Jn 20,19], on es troben els deixebles i esperen porucs. La burla al peu de la creu deia: «Que Déu l'alliberi ara, si tant se l'estima.» Justament perquè se l'estima tant, el Pare no fa cap espectacle públic del seu amor al Fill.

Hi ha un himne de sant Ambrós per al dia de Pasqua, *in die Paschae*,²² que, amb una finor d'esperit notable respecta aquest silenci que envolta el misteri de la resurrecció del Crist i per cantar-la, en comptes d'imaginar com devia ser, es fixa i posa en el bon lladre arran de la creu del Senyor el punt de convergència de totes les imatges de l'himne: ell, el bon lladre, mor al costat de Jesús i puja al cel amb ell; des de dalt els àngels ho contempnen meravellats —*opus stupent et angeli*— i una mirada a l'abisme ja anticipa l'esperança d'una mort que mossega i queda presa de l'ham —*hamum sibi mors devoret*— que fins llavors li havia servit per a pescar vides humanes. Comença així: *Hic est dies verus Dei*. És un bell exemple de la unitat teològica que uneix els dos aspectes de mort i resurrecció del misteri pasqual, amb una atenció especial al seu sentit soteriològic.

És cert que aquest silenci amaga un misteri pregon que toca de prop el problema de la teodicea: l'afirmació de la mort del Crist com a sacrifici d'expiació. Que Déu Pare com a «mà invisible» actués alhora que «les mans dels homes», s'ha de veure des de la perspectiva del Fill, que al darrere del que veuen els ulls, comprèn el sentit que amaguen els fets. Quan Jesús desperta els deixebles adormits a Getsemaní, tot just abans d'arribar Judes acompanyat de gent armada, diu més expressament que són «mans dels pecadors» [Mt 26,45 par]. I és interessant observar que l'Evangeli de sant Joan, al final del capítol 14, que també expressa aquest moment que fa de frontissa entre la vida de Jesús dins el cercle del seus deixebles i la separació violenta d'ells, diu: «Ja no parlaré gaire més temps amb vosaltres, perquè arriba el príncep d'aquest món. No és que ell tingui poder sobre mi, però així el món sabrà que estimo el Pare i que faig el que el Pare m'ha manat» [v. 30s]: per tant, la interpretació correcta que el món ha de fer de la mort de Jesús en creu és només que es tracta d'un acte d'amor, un amor que certifica haver obeït, és a dir, haver *escoltat*. I aquesta interpretació es demana de tot

²² Segons Georg CASSANDER, *Hymni ecclesiastici*, Colònia 1556, p. 190, aquest himne es cantava el dia de Pasqua «*ad tertiam*».

«el món», i és la que fa «tota la gent present en aquell espectacle [*theoria*], que després de veure el que havia passat, se'n torna donant-se cops al pit» [Lc 23,48]: interpretació que només es pot fer en el silenci del penediment. En les mans dels pecadors Jesús hi veu les mans del Pare.

I el creient veu que «era necessari» —*oportebat*—, que Jesús morís per posar en evidència la injustícia de la seva mort: era una mort que acusava de la manera més radical els seus acusadors; la maldat humana tendeix a amagar-se —com ja ho va fer Adam després del primer pecat [Gn 3,8]— i només en la creu s'exposa a la vista de tothom. Salvar tota una nació, en els càlculs de Caifàs [Jn 11,50] justificava la mort d'un innocent, com si fos un mal menor que es rescabala amb escreix en un guany en profit de molts. Però eliminar un que fa nosa vol dir que és el profit que justifica l'acció i, a més, no pot ser més que profit d'una dispersió de molts, perquè la recerca del profit propi segrega: fa que cadascú vagi a la seva. Després, la mort d'«un sol home» destapa el que s'havia amagat: el pecat dels molts dispersos. En la creu es revela que tots els homes són solidaris en el pecat i així els aplega, *congregat in unum* [v. 52] com a primer pas que mena al perdó de Déu. És ja un tast de la sorpresa escatològica que fa veure el que estava amagat.

La maldat humana té molt a veure amb la idea de profit: se «sacrifica» el que sigui per aconseguir allò que un apeteix. I això vol dir, hom menysté uns mitjans —diners, temps, etc.— per tal d'obtenir el que el cor desitja. Però poden ser aquí oportunes dues observacions: aquesta persecució del profit pressuposa una sensibilitat moral que no és gens evident que avui sigui patrimoni universal que ja es pugui donar per descomptat: sospito que molts tampoc no tindrien escrúpols de moral per accedir a matar-ne un a fi de salvar-ne molts. I l'altra observació és que el mateix principi de concentrar-se i donar per valor suprem l'eficàcia de les accions que es fan, pot col·lidir perillosament amb el principi de l'amor: per a l'amic no hi ha «qüestions bizantines» en res que es pugui referir a l'amat, el perfum vessat sobre l'amat no és cap malversació ni tampoc cap immoralitat, afront dels molts pobres del món [cf. Mt 26,8s], al contrari, amb la venda d'aquest perfum, així només s'aconsegueix que siguin encara més pobres i ignorants.

L'estètica no és un luxe superflu per la mateixa raó que, igual que la moral, no es regeix segons el principi del profit. I aquí és interessant observar que el progrés tècnic, del qual tant s'enorgulleixen els homes d'avui, no és de cap manera un progrés universal, progrés que sigui beneficis no només per a tots els homes —mai no hi havia hagut tants pobres com en el nostre món!— sinó que tampoc no es pot dir que conformi tota la persona humana en cos i esperit d'acord amb un ideal de perfecció: és només avantatge pràctic, conhort més refinat. No vol dir de cap manera que faci l'home més bo i més savi. Ni en estètica ni en ètica no es dóna de debò cap progrés

constant. Una nova ètica no deixa les passades per superades, no es pot dir que la gent del nostre segle sigui més virtuosa que la del segle passat.

L'historiador i filòsof anglès Christopher Dawson ja fa molts anys que va escriure: «Fins i tot es pot demanar —i ja són molts els qui ho han fet— si el progrés modern de la cultura material és progressiu en el sentit propi d'aquesta paraula; es pot posar en dubte que la nostra gent sigui més feliç i sàvia i més bona que la gent que viuen en condicions socials més senzilles; es pot demanar si realment és preferible Birmingham o Chicago a la ciutat de Florència de l'edat mitjana».²³ El silenci de la Pasqua és exuberant d'ornaments que l'home pràctic, d'acord amb aquesta filosofia del progrés, de bon grat decantaria per superflus. I que l'amant de Déu contempla admirat com aquella *xeqinà* que és la corona dins on habita la glòria del Senyor.

²³ Christopher DAWSON, *Progress and Religion*, versió alemanya: *Die wahre Einheit der europäischen Kultur*, Ratisbona 1935, p. 5.

2. Escolteu el Fill estimat

Voler escoltar

Pot succeir que algú parli i que el qui ho sent no el *vulgui* escoltar. Els motius de no voler escoltar van des d'un «no, gràcies» del desinteressat fins a un «no» per principi de l'enemic. Els invitats a noces de la paràbola no s'interessen per la invitació [cf. Mt 22,1-10 par]: el que no interessa és allò que s'exclou, perquè fa nosa al que interessa. I la samaritana s'admira que un jueu parli amb ella [Jn 4,9]: l'enemistat es protegeix amb convencions, la transgressió de les quals és al peu de la lletra una indecència: allò que *non decet*, que no escau. Però el fet de no voler escoltar Déu modifica substancialment aquests dos extrems, perquè ara es tracta d'una negació que per força s'ha de col·locar dins el context de la creació; per tant, el desinterès afecta la mateixa condició de ser de l'interpel·lat i enemistat és la mateixa definició de pecat.

«Al principi hi havia el Verb» [Jn 1,1]. Aquest encapçalament de l'evangeli de sant Joan posa l'encarnació del Fill en paral·lel amb la creació. En el Gènesi el Verb de Déu dóna existència al món i el posa en moviment en una alternança d'horabaixa i matí, de treball i repòs. En l'evangeli aquest mateix Verb és paraula i senyal [*semeion*] que es dóna a escoltar i a veure. La diferència és que si en la creació el Verb apareix com a paraula eficaç que sobiranament realitza el que es proposa sense que ningú li ho pugui impedir: «A una paraula seva tot començà, a una ordre d'ell, tot existí» [Sl 33,9; cf. Sl 148,5; He 11,3], en l'evangeli, en canvi, és paraula amb un silenci d'espera: es deixa oberta la possibilitat de voler escoltar aquesta paraula, veure la glòria de Déu en els signes i «creure en ell» [cf. Jn 2,11.23] o de no voler creure [Jn 12,37], de la mateixa manera que un pot obrir la porta o negar-se a donar entrada a l'hoste que truca: «Va

venir a casa seva, i els seus no el van acollir» [Jn 1,11]. L'encarnació del Verb és una invitació: «Si algú escolta la meua veu i obre la porta, entraré a casa seva i soparé amb ell i ell amb mi» [Ap 3,20].

Però ara el que inquieta no és que sigui possible la negativa, sinó que es tracti d'una negativa que, en referir-se a «al principi» mateix, per força ha d'afectar justament tot allò que surt d'aquest origen: és, per tant un silenci d'espera que té a veure amb la creació mateixa. Ja ho deia al començament d'aquest llibre: nosaltres no tenim cap poder de jutjar sobre aquesta paraula, més tost és aquesta paraula que ens jutja, que diu qui som. Després hauré de mirar de perfilar més aquesta relació que hi ha entre la creació *irresistible* de Déu i aquesta obra de salvació que dona un temps de silenci, d'espera. Però des d'aquí ja es pot descobrir l'absurd d'una negativa: «per ventura diu l'argila al terrisser: “Què fas ara?”» [Is 45,9]; i és «pervers» pensar que tant és l'argila com el terrisser [cf. Is 29,16]. Si es diu que «al principi hi havia el Verb», això ja vol dir que una negativa a aquesta paraula és alhora negació del qui fa la negativa justament perquè aquesta paraula que nega és alhora el seu propi origen.

I en aquest punt faríem malament si ens decantéssim de l'amenaça com si l'advertiment només valgués per als qui no creuen en Déu i han de cercar altres explicacions plausibles d'un origen del món i del sentit de la vida i de la mort. També la fe en Déu i tot el que acompanya aquesta fe, si no s'aguanta damunt aquest origen, es torna summament insegur i discutible. L'Església, per exemple, ha rebut l'encàrrec de predicar aquesta paraula de Déu, però abans de poder-la predicar, l'ha d'haver escoltada: «El sant Concili escolta religiosament la paraula de Déu i la proclama amb franquesa», així comença la Constitució dogmàtica sobre la Revelació divina del Concili Vaticà II. El resultat de perdre el contacte amb aquest origen i de pretendre predicar sense haver escoltat abans seria que aleshores s'operaria un canvi substancial: la predicació de l'Església ja no podria dir el mateix: no podria ser més que predicació de si mateixa, possiblement una mena de propaganda de partit un xic anguniosa quan la gent tendeix més aviat a desapuntar-se.

L'interès de l'observació és que en aquest cas l'Església, sense haver-se negat en principi a escoltar, faria el mateix que fan els qui per principi s'hi neguen. Des d'una perspectiva agnòstica, no voler escoltar Déu, no per força demana gestos blasfems de combat antireligiós: pot voler dir simplement que un no ho necessita, que ja s'accontenta amb el que té, que la lluita diària per l'existència es troba més aviat en un context comercial de comprar i vendre. Predicar, en canvi, després d'haver escoltat té per origen i contingut el que un ha rebut abans i que alhora posa necessàriament un interrogant sobre tot el que un té, possiblement el que un subreptíciament gosa oferir a la venda: «Què teniu que no ho hàgiu rebut?» [1Co 4,7]: fora d'aquest origen no tenim absolutament res. I això no és per força motiu de vergonya. Del que no pot ser motiu

és de vanaglòria. També el Fill ho ha rebut *tot* del Pare i la glòria de l'Esperit. Només el que és el primer de tot és el que pot donar autenticitat a tota la resta.

Aquí cal que insisteixi en una qüestió que ja vaig encetar al començament d'aquest llibre quan afirmava que parlar i escoltar, com donar i rebre, suposa desigualtat, i feia l'advertiment que pot ser ocasió de resistència de part del qui rep, perquè rebre per definició inclou una gratuïtat, fàcilment presa com almoïna, que es pot sentir com a motiu de vergonya. Realment, dins una societat com la nostra, la desigualtat entre rics i pobres és de debò vergonyosa, però, ben mirat, la vergonya final no és cosa que afecta els pobres que reben, sinó els rics que no donen: ho diu ben clar la paràbola del judici final, Mt 25,31-46: aquí veiem un altre cop que és la paraula que diu qui som. I torna ser una indicació que fa notar que el pensament escatològic —això vol dir, la invitació a escoltar dins el silenci de Déu— pot capgirar fins i tot el que es té per ordre moral de la burgesia decent i honrada. La comparació d'aquesta manera de relacionar-se els homes amb les relacions entre les persones de la Santíssima Trinitat, va ser un intent de superar tot motiu de vergonya per la via d'una *imitatio Dei*. I això vol dir que traspassar a aquest context la lògica de les relacions comercials, és senzillament una *metàbasi eis allo genos*, en català, prendre una cosa per l'altra.

I encara vull provar d'aclarir aquesta confusió lamentable mirant de més a prop això que és el primer de tot i el que ve després, la causa i l'efecte. Dit d'aquesta manera sona a teoria seca i àrida. Potser la impressió canvia una mica si dic que la causa sempre té un sentit afirmatiu, que, sense dir si l'efecte és bo o dolent, sempre és causa d'una realitat que altrament no existiria. El que aquí es contraposa és ser o no ser. I ara el caràcter afirmatiu d'aquest «principi», tant de la creació com del Verb *in principio*, equival a una declaració d'amor. Una notícia de Josef Pieper que porta la data de l'any 1942 —durant la Segona Guerra Mundial!— diu que «estimar vol dir afirmar. És important que hom vegi que afirmació i realització en un cert sentit és el mateix. Afirmer vol dir voler que alguna cosa —que ja és— sigui; realització vol dir voler que alguna cosa —que encara no és— sigui, que sigui real, voler “efectivament” que alguna cosa existeixi. Afirmació és en certa manera continuar el que ja és real; i realització és alhora una certa intensificació de l'afirmació.» I en el seu *Tractat sobre l'amor* que va escriure més de trenta anys més tard, va perfilar encara més aquest pensament: estimar entre els homes és una afirmació de la persona estimada que continua i complementa la creació de Déu; així com Déu després de cada dia de la creació mira el que ha fet i afirma que és bo, també per continuar existint sobre la terra cal que algú ens doni per bons, que algú ens estimi.²⁴ La creació és un acte d'amor de Déu. La revelació també.

²⁴ La «notícia» citada de Josef PIEPER es troba dins el seu recull d'articles i notícies *Weistum, Dichtung, Sakrament*, Munic: Kösel 1954, p. 181. El seu tractat sobre l'amor, *Über die Liebe*, publicat l'any 1971, es



La creació és un acte d'amor de Déu

Barrejar dins aquest context càlculs del món del negoci és una perversió. Tenir escrúpols davant la gratuïtat de l'amor ja és un inici de prostitució. És la idolatria, tal com l'Escriptura l'entén.

I ara tot tornant a la necessitat que té l'Església d'escoltar, també ella, la paraula que predica, haurem de dir que això no té el sentit d'aprendre bé la lliçó abans de fer el sermó, perquè la predicació d'aquesta paraula escoltada només pot tenir el sentit de difusió —*bonum est diffusivum sui*— de l'amor experimentat, per tant cal que el sermó no tingui altre objectiu que escampar aquest amor de Déu, cosa que només serà verídica, si el qui ara escolta se sent més encisat de la paraula que del transmissor que la diu, si el predicador reclus a un segon terme per tal que resplendeixi la veritat predicada, per tal que la comunitat pugui reconèixer que és Déu mateix qui en aquell

troba avui més fàcilment dins el volum que recull els tres tractats sobre les virtuts teològals: *Lieben, hoffen, glauben*, Munic: Kösel 1986.

moment parla per boca d'un mitjancer, que ell mateix n'està tot encisat. La gravetat d'aquesta obligació obté un altre cop tot el seu pes, si es mira també des de l'origen, des del que és primer de tot i dóna sentit al tot. Avui justament, quan les esglésies es buiden, la temptació de concentrar les forces en una autoafirmació i, si cal, deixar Déu una mica de banda, és més insistent que mai. L'Església pren aleshores formes i funciona com un partit polític. Que la gent es desapunti del partit, vol dir que s'apunta a un altre: el punt de referència ja no és Déu, sinó els altres «partits», que poden ser altres confessions cristianes, altres religions —que són sempre més variades en la nostra societat pluralista—, altres filosofies. I la tàctica eficaç de recuperar els vots perduts s'espera que sigui pel mitjà d'afinar la propaganda de la pròpia oferta per comparació amb el que poden oferir els altres.

Des de la meua torre de guaita —que, per cert, no abasta gaire lluny— la impressió que tinc és que les esglésies avui estan tan concentrades en elles mateixes i tan preocupades per la pròpia pervivència que creuen més urgent trobar noves tècniques de proselitisme que parlar simplement de Déu. En les mateixes celebracions litúrgiques Déu s'esmenta, i tot sembla que distretament i perquè els llibres ho manen, però aquell anhel del salmista assedegat de Déu com «en un país àrid i ressec sense aigua» d'entrar al santuari «per contemplar el seu poder i la seva glòria» [Sl 63,3], no sembla que s'experimenti ni que es trobi a faltar. Una major presència del Déu que parla seria tanmateix una benedicció per al diàleg ecumènic, perquè deixaria una mica al marge les diferències i es concentraria en l'objectiu d'arribar al dia quan «Déu serà tot en tots» [1Co 15,28]. De tota manera, si escoltar està a l'origen de tot, cal que es mantingui en tota la seva gratuïtat, que no es perverteixi en un negoci de guanys i de pèrdues.

El mitjancer i el temor de Déu

L'evangeli diu que els tres deixebles que Jesús solia escollir per testimonis, van sentir un gran temor en la transfiguració del Senyor: la veu del Pare els manava que *escoltessin* el seu Fill estimat [Mt 17,5 par]. La veu del cel els va omplir de temor. També en el desert al peu del Sinaí «tot el poble d'Israel sentia la tronada i el so dels corns. Tots veien els llamps i la muntanya fumejant. El poble tremolava i es mantenia lluny. Llavors van dir a Moisès: “Tu parla'ns, i nosaltres t'*escoltarem*. Que no ens *parli* Déu mateix, que moriríem”» [Ex 20,18s; cf. Jr 42,20]. Abans hem vist que la negativa a escoltar podia venir de manca d'interès o d'enemistat. Ara trobem un altre motiu: la por. El poble mateix no ho vol, això que Déu els parli directament i demana un mitjancer. No només escoltar Déu infon por, l'israelita està convençut que veure Déu cara a cara voldria dir morir a l'acte [cf. Ex 33,20; Is 6,5; pàssim]. Tanmateix la felicitat de veure Déu cara a cara esdevé esperança escatològica [1Jn 3,2].

Aquí convindrà aclarir com cal entendre aquesta por que senten els deixebles i el poble davant la veu de Déu i prevenir contra la idea de reduir el paper del mitjancer a servir simplement d'esmoreïdor d'aquesta por. Avui molts segurament pensen que tot això és cosa ja passada, propi d'una religiositat arcaica. I encara algú podria pretendre justificar la seva no actualitat amb la pretensió inadmissible d'una nova aliança que en va desqualificar una de vella. Per començar s'ha d'advertir que aquest *timor Domini* no és propietat exclusiva de la religió bíblica. El poeta llatí Estaci, un contemporani de Marcial, escriu en el seu poema èpic *Tebaida* [3,661]: *Primus in orbe deos fecit timor*, «la por va fer creure en els déus», afirmació que bé podria procedir de la crítica de la religió de començament del segle passat, si no fos que també admet la interpretació que la por fa pensar en Déu de manera semblant com «a través de les coses creades» [Rm 1,20] els homes poden arribar al coneixement de Déu. I ben cert que la por té a veure amb Déu. El temor suposa presència d'un perill, que pot ser mort, càstig, dolor, pèrdua dels béns, etc. La por espontàniament fa girar els ulls vers on pot arribar una mà d'ajuda: «Alço els ulls a les muntanyes: d'on em vindrà l'ajuda? L'ajuda em vindrà del Senyor, que ha fet el cel i la terra» [Sl 121,1s]. L'Escriptura repeteix que «el temor del Senyor és principi de la saviesa» [cf. Sl 111,10; Pr 1,7]; i l'expressió «temorós de Déu» és sinònima de persona devota. «La seva misericòrdia —diu el càntic de la Mare de Déu— s'estén de generació en generació sobre els qui el temen».²⁵ El temor de Déu és un dels dons de l'Esperit Sant [cf. Is 11,1-3].

La segona observació és que el temor de Déu dins la història de la salvació no només compleix la funció pedagògica d'acostar-nos de mica en mica al Déu inefable, d'una manera semblant a com la guineu demana al Petit Príncep de Saint-Exupéry que deixi passar un cert temps per superar la por inicial que hom sent espontàniament davant un desconegut, espai de temps que ve a ser el noviciat de tota amistat autèntica. I tampoc no es pot rebaixar a simple respecte, com si, en definitiva, no fos més que una formalitat de cortesia. Temor vol dir por. Tenir temor del Senyor vol dir sentir por davant d'Ell. Feta l'observació, ara ja es pot deduir que el problema no és que no sapiguem què vol dir això, sinó que no ho sentim, i per això ara caldrà reflexionar sobre aquesta absència, no per fer por allà on no se'n sent, sinó per descobrir, perquè no se sent por on se n'hauria de sentir. I això té molt a veure amb la idea que ja s'ha repetit sovint i que és fonamental en el tractament del concepte d'escoltar: aquí també es tracta de comprovar si un en escoltar s'ha concentrat en el que escolta, com hem vist que va fer Sòcrates quan escoltava la seva acusació, o si roman tancat dins ell mateix i, en comptes d'escoltar de debò, es dedica a destriar quines coses li poder ser

²⁵ La BCI tradueix que el que s'estén de generació en generació és «l'amor que (Déu) té als qui creuen en ell», però, ben entès, ni amor no és el mateix que misericòrdia, ni creure és igual que témer!

de profit en el que sent, i quines pot desestimar. El temor de Déu ara vol dir el calfred de pensar que la meva existència penja d'un no-res, com diu el llibre de Job [26,7] i que no és impossible que el fil que m'aguanta —per culpa meva— es trenqui. I ara no es tracta de despertar terrors de perdició eterna, perquè a l'altra banda d'aquest mateix pensament ja es diu on hi ha la felicitat i la salvació: fora de mi mateix, que és justament la primera lliçó de l'art d'escoltar; el gust de trobar gust en el que agrada a la persona que estimem. Aquesta persona pot ser Déu.

La meva por és pensar que la meva vida depèn d'uns factors que no estan en les meves mans i que no puc comprar, perquè són factors essencialment gratuïts. Per continuar existint necessito sentir que algú m'estima, que algú em dona per bo, i el temor de Déu vol dir que davant d'ell només puc sentir-me precari, sense garantia de res, però també vol dir que si tothom m'abandona encara puc confiar en Ell: «Sió deia: “El Senyor m'ha abandonat, el meu Déu s'ha oblidat de mi.» El Senyor li respon: “Pot oblidar-se una mare del seu infantó, pot deixar d'estimar el fill de les seves entranyes? Però, ni que alguna l'oblidés, jo mai no t'oblidaria”» [Is 49,14s]. I si ara aquesta situació es pren en tota la seva serietat, forçosament es desvirtua tot el que puc dir que és meu, guanyat amb el meu esforç; el meu tresor es troba fora de mi mateix. Quan érem petits la mare ens cantava aquest cançó de bressol:

*Horabaixa, post el sol,
plorinyava l'infantó:
“No ploreu, angelet, no,
que la mareta no ho vol...”*

La mare no li diu que no plori, perquè es posarà malalt, o perquè demà estarà cansat. L'argument més decisiu per no plorar un infantó, que depèn del tot de la mare, no és res privat seu: és la voluntat de la mare, és la joia de poder agradar a la qui més l'estima: argument on ressona clarament la pregària diària del jueu piadós, que primer parla d'escoltar el Senyor i després d'estimar-lo més que res [Dt 6,4-9]. La diferència entre cercar un remei que tregui la por i estimar el Senyor malgrat la por és que, en el primer cas un es mou dins un àmbit de comerç, de *do ut des*, en el segon és en la mateixa por que el qui l'estima troba el Senyor: «en la feblesa» un experimenta «el poder» de Déu [2Co 12,9].

I ara ens podem fixar en el mitjancer, «el mitjancer d'una nova aliança», com diu la carta als Hebreus, que «ha mort en rescat dels pecats» [9,15], la seva missió, per tant, no és rebaixar el temor de Déu, sinó mostrar amb l'exemple el sentit d'aquest temor i oferir-nos de participar sacramentalment dels seus fruits: Ell també «sent esglai i abatiment» a Getsemaní [Mc 14,33], se sent «contorbat» i diu: «Pare, salva'm d'aquesta hora» [Jn 12,27], «s'adreça a Déu, que el podia salvar de la mort, pregant-lo i suplicant-lo amb grans clams i llàgrimes» [He 5,7], i ell també vol que es faci, no



*Ell també «sent esglai
i abatiment»
a Getsemaní*

com ell vol, sinó com vol el seu Pare [Mt 26,39]: «en els sofriments aprengué què és obeir» [He 5,8], obeir vol dir escoltar, escoltar vol dir cercar el bé fora de nosaltres mateixos.

De Jesús, el Verb fet carn, diu el pròleg de l'evangelí de sant Joan que «a Déu, ningú no l'ha vist mai: el seu Fill únic, que és Déu i està en el si del Pare, és qui l'ha revelat» [exegésato 1,18]: Ell no només transmet la paraula de Déu, també la interpreta, n'és l'exegeta. El primer llibre dels Macabeus conta que davant l'espectacle desolador de les pedres del temple destruït i profanat [cf. Sl 102,15], Judes i els seus germans, després d'una lamentació ritual, van començar l'obra de restauració, i en no saber ben bé què n'havien de fer, de les pedres profanades, perquè la Torà no preveu aquest cas, resolen dipositar-les en un lloc a part, i van dir: «quan arribi el profeta esperat, ell decidirà» [1Ma 4,36-51]. Sembla que la manca de profeta barra l'accés a Déu. Després, en el judaisme, l'Escriptura haurà de complir aquesta funció que abans era pròpia del profeta. Però tanmateix l'Escriptura no és un llibre de lectura, sinó d'audició: el fidel escolta dins la sinagoga la paraula del Senyor. També dins l'Església cristiana no veiem ni escoltem Déu de cara a cara, sinó per mitjà d'uns signes sacramentals, pel ministeri d'una *ecclesia docens*, d'una Església docent. Però entendríem malament aquesta funció si ens conforméssim amb una funció de repetir de generació en generació una tradició rebuda. La paraula del mitjancer es troba en el lloc mateix del temor, allà mateix on hi ha les pedres profanades del temple. La missió del mitjancer és confrontar-nos amb la profanació, és mostrar-nos que només en el pecat nostre podem tornar a trobar Déu.

La diferència entre veure o escoltar directament o per un intermediari és que directament es dona a la transmissió un sentit estàtic. *Spectat et audit*, diu un vers conegut de Catul [51,4]: l'enamorat està davant l'estimada, no es mou ni diu res, només contempla i escolta. La transmissió a través del mitjancer té un aire dinàmic. Aquesta dinàmica s'acompleix en una audició continuada per mitjà d'uns encarregats de complir aquesta missió [*ministri sermonis*, Lc 1,2] fins a la parusia. Dins aquesta dinàmica hi ha no sols la necessitat d'escoltar una i una altra vegada la mateixa paraula per descobrir-hi noves ressonàncies, com deia en el capítol passat, sinó que dins el nostre context escatològic, és una audició encara amarada del temor del Senyor i això vol dir que encara no ha arribat l'hora de la contemplació estàtica cara a cara: és l'hora d'estimar Déu tot fent la seva voluntat i d'experimentar que això ja és una *praegustatio*, un tast anticipat del Regne de Déu que esperem.

Quan durant el discurs de comiat, Felip diu a Jesús: «Senyor, mostra'ns el Pare, i no ens cal res més.» La resposta de Jesús que diu: «qui m'ha vist a mi, ha vist el Pare» [Jn 14,8-9], ja és una indicació d'aquella totalitat de donar i rebre entre les persones divines, que ja vam veure en la introducció d'aquest llibre i que en una *imitatio Dei* vol ser el paradigma a imitar que faci impossible que el qui rep es pugui sentir humiliat davant el qui dona, perquè entre nosaltres el qui dona no és el qui és més ric, sinó el qui estima. L'amor no es compra ni es ven. I «l'amor és fort com la mort» [Ct 8,6]. És de la mort que teníem por: el temor de Déu ens mostra on és l'amor.

Paraula de salvació

Dins un món sense Déu, hom pensaria: massa bonic tot això —o massa fantàstic!—, perquè sigui possible. Però ara no és justament el problema de l'agnosticisme que m'ocupa. El que més em crida l'atenció de tot això és que tots aquests termes: silenci, veu, paraula, escoltar, pertanyen a l'àmbit més elemental del que Nietzsche creuria que són ocupacions «humanes, massa humanes». I, és clar, gairebé un no pot evitar de pensar: abans d'escoltar res del que ens pugui dir Déu, potser hauríem d'aclarir, per què Déu es fica d'aquesta manera tan humana dins el nostre món d'homes socials i conversadors? Però la pregunta ja contradiu això que hem dit fins ara tota l'estona: que el que està al principi de tot és gratuït i no admet la pregunta: Déu vol parlar amb nosaltres, perquè som d'Ell, perquè *tot* ho hem rebut de les seves mans i això ja fa absurd tot intent de pledejar amb ell com ho seria que l'argila ho fes davant el terrisser.

Si es tractés d'un negoci, la pregunta seria assenyada, perquè l'altre, per principi, és l'adversari i convé sempre saber per què fa el que fa. Però en tractar-se d'amor, demanar: per què m'estimes?, segons com s'entengués la pregunta, ja voldria dir negació de l'amor mateix. I ara espontàniament ve a la memòria aquell text tan bonic

del llibre dels Proverbis que diu que la Saviesa de Déu sent gust per «jugar sobre la terra que va crear» [Pr 8,31], i com que en el relat de la creació també es diu que Déu després d'acabar l'obra va veure que «tot el que havia fet era molt bo» [Gn 1,31], hom pot trobar ben agradós això, que Déu després vulgui jugar amb l'«obra de les seves mans»;²⁶ qualsevol de nosaltres hauria fet el mateix. També diu l'Escriptura: «Que s'alegri el Senyor de la seva obra» [Sl 104,31]. I declara que li és «deliciosa la companyia dels homes» [Pr ibíd.], que «conviu amb els homes» [Ba 3,38], que li és plaent parlar amb Moisès «talment com un home parla amb l'amic» [Ex 33,11; Jn 15,14s]. No juga tot sol, Déu.

Ara —s'ha de dir tot— dins aquesta visió tan idíl·lica, hi manca una dada fonamental: aquest intent de conversa i de joc de Déu amb els homes no és per passar el temps, ni tampoc per escampar la boira ni esbandir l'avorriment, no és un joc de distracció. Tot al contrari: Déu i l'home es posen a conversar amistosament, a jugar i a ballar, per celebrar la reparació d'«un mal antic», com en la paràbola del fill pròdig [Lc 15,11-32], la festa ve després d'un retrobament que ha tret feliçment el malson d'una separació trista; i no és festa per oblidar el mal, sinó per celebrar una victòria sobre el mal: la Paraula de Déu, Jesucrist, ve a «llevar el pecat del món» [Jn 1,29]. No podem dir que Déu tingui interès de fer festa amb els homes, però ara sabem quin és el motiu.

Aquí ja topem amb un escull que després hauré de tractar amb més detenció: l'escull d'haver d'emprar un vocabulari que l'ús ha malmès, sobretot l'ús secular. I el pobre teòleg es veu precisat a parar-se a cada pas per fer la feina suplementària de restaurador de paraules, si no vol haver de prescindir de tot un vocabulari ja consagrat i inventar-ne un altre de nou que difícilment podria equivaler a l'antic i el més probable és que el falsegés. Deia que la festa que motiva la paraula de Déu és celebrar una victòria sobre el mal. I ara: què vol dir victòria? Ja fa anys una propaganda política va intentar de glorificar les festes de jubileu de final d'una guerra civil amb l'eslògan: «Quaranta anys de pau!» I aviat es va sentir la veu ronca de la protesta: «No han estat quaranta anys de pau, sinó de victòria.» Cal aclarir que la crítica va ser colpidora justament, perquè havien estat quaranta anys d'abús de la paraula victòria. Cada any s'havia de celebrar oficialment com a «dia de la victòria» el que no era més que aniversari d'una capitulació dels vençuts, ja s'entén. I justament perquè no havien estat anys de poder celebrar una victòria amb la consciència tranquil·la, tampoc no es podia parlar d'anys de pau.

La paraula victòria es torna discutible quan serveix per amagar crims de guerra; i s'abusa de la paraula pau quan no vol dir més que ordre dictatorial segons les inten-

²⁶ Jb 10,3; 14,15; Sl 8,7; 19,2; 28,5; 92,5; 101,26; 138,8; 143,5.

cions del qui mana —la *pax romana*, que fou justament el temps de les persecucions cristianes, va ser una «pau» d'aquesta mena—: un i altre error s'aguanten damunt un intent d'amagar una mentida, i el fet que en la història dels homes s'hagi abusat d'aquestes paraules no justifica d'arraconar-les; només exigeix la protesta quan s'empren malament. Parlar de victòria sobre el mal suposa per endavant una identificació del mal, altrament no es pot parlar que un bé hagi vençut un mal, sinó que la força ha guanyat la feblesa, cosa que no és segur que mereixi admiració. La victòria veritable és sempre victòria sobre un mal, aleshores —i només en aquest cas— la festa no pot ser per oblidar el mal, perquè el mal vençut és justament motiu i justificació de la festa.

La darrera paraula del discurs de comiat de Jesús abans de l'anomenada pregària sacerdotal és: «En el món passareu tribulacions, però tingueu confiança: jo he vençut el món» [Jn 16,33]. I després l'Apocalipsi no fa més que encoratjar «els qui surtin vencedors».²⁷ El motiu és ara el que dona sentit al que es fa i al que es diu. Per això em sembla no sols discutible, sinó cosa que desconcerta i àdhuc indueix a error la pràctica de silenciar els mals vençuts en la història de la salvació i d'evitar tot esment d'enemics i de pecats, amb la il·lusió de donar així a la cerimònia un aire més plaent. Més endavant m'hauré de tornar a ocupar d'aquesta temptació d'amagar lletgeses amb l'esperança de fer una Església més atractiva però, ben mirat, aquesta tàctica només pot ser esca d'assadollats i d'avorrits en recerca de divertiment, cap invitació per als qui tenen set i fam de justícia, és a dir, aleshores no apleguem el públic adequat a la paraula de Déu: la gent que vingui atreta per una propaganda d'aquesta mena serà incapaç d'entendre res del que Déu li digui. Només això ja urgeix que un demani per quin motiu parla Déu? L'alegria de sentir que Déu vulgui la nostra companyia, és ara l'alleujament de saber que ve a treure'ns d'un destret penós, del qual mai no ens n'hauríem pogut sortir i això ja fa que sigui doblement gratuït.

I ara convé que ens fixem en l'expressió: paraula de salvació. Deu voler dir: «paraula que salva», és a dir, «paraula» fa aquí la funció de mitjà de la salvació. Hi ha moltes altres metàfores per expressar de quina manera Déu ens ha salvat: hem estat salvats per una *redempció*: «comprats al preu de la sang preciosa del Crist» [1Pe 1,19]; per mitjà d'un remei que ens guareix d'una malaltia mortal: sant Ignasi màrtir diu que l'eucaristia és «*medecina* d'immortalitat» [IgEf 20,2]; per protecció davant un perill: en el parenostre demanem que Déu ens *alliberi* del mal [Mt 6,13]; per una gesta marcial de victòria sobre els enemics: el poble d'Israel fou *salvat* de la captivitat d'Egipte, etc. I ara, què vol dir «paraula de salvació»? I ve a la memòria el relat de la guarició del criat del centurió que diu a Jesús: «Digues només una *paraula* i el meu criat es posarà bo», cosa que Jesús mateix valora com a fe més gran que la que ha trobat a Israel [Mt

²⁷ Cf. Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 21,7.

8,5-13]. I deu voler dir que és una manera molt adient d'entendre la salvació. Però ara hauríem d'esbrinar una mica més el sentit d'aquesta salvació per la *paraula*. El centurió ho entén per comparació amb el que experimenta ell mateix amb els seus subordinats que fan el que ell els mana: són executors d'allò que ell ha pensat i volgut. I si a la nostra sensibilitat d'avui ens resulta més aviat antipàtica la relació d'un oficial amb un soldat ras, la podem canviar sense minvar gens el sentit per la relació d'una mare amb el seu infantó, com hem vist abans: és a dir, fer el que vol un altre també pot ser una mostra extrema d'amor.

Encara hi ha un altre punt de comparació que il·lumina molt aquest estat de coses. La creació tota és obra feta per la paraula: «El Senyor ha fet el cel amb la paraula, amb l'alé de la seva boca ha creat l'estelada» [Sl 33,6]. La salvació també? Abans he citat el tractat sobre l'amor de Josef Pieper que posa l'amor humà en relació directa amb la creació de Déu: Déu crea i diu que és bo el que ha creat, paral·lelament cal que aquesta confirmació de Déu que fa que les coses creades continuïn existint, sigui vicàriament expressada en l'amor humà: per seguir vivint necessito sentir i veure que hi ha algú que m'estima, algú que creu que és bo que existeixi. I en arribar aquí cal que la teologia digui encara una darrera paraula: aquest amor humà conservador de la vida té per causa exemplar l'amor de Déu en la creació del món. L'amor de Déu és el model de l'amor humà, la seva pedra de toc que destria la mentida de la veritat. L'amor humà pot ser una benedicció del cel, però la primacia del model fa que un sempre en darrer terme hagi de dir: «Més val emparar-se en el Senyor que posar confiança en els homes» [Sl 118,8].

I si al final hem de dir que aquesta paraula de salvació és una paraula d'amor, a semblança de la de l'amant en dir: «m'agrades i per això *vull* que siguis», o de la mare quan diu al seu nen petit: «no ploris, perquè no ho *vull*», això ens torna remetre a aquella desigualtat que suposa tot diàleg, i que, segons el *Convit* de Plató, és el que defineix l'amor mateix [203b].²⁸ Abans he fet notar que aquesta desigualtat certament no es pot dir de les relacions entre les persones de la Santíssima Trinitat, però és interessant observar aquí un detall de la vida de cada dia: la relació del nen petit amb la seva mare és una imatge entranyable, l'infantó és certament un «angelet» de la mare, però entre adults aquesta imatge ja no val, fins i tot ens resultaria repulsiva. Entre adults l'ideal que es persegueix —i mai no s'arriba a aconseguir— és la igualtat de drets i condicions. I ara, quin és el model de la nostra relació amb Déu?: el del nen petit amb la seva mare? O el dels adults entre ells? Uns estudis molt documentats del gran exegeta alemany Joachim Jeremias arriben al resultat que la relació de Jesús amb

²⁸ Això ho vaig exposar amb més detenció en la ponència que vaig llegir l'any 2008 en el II Congrés de Música de Barcelona. Es va publicar en versió castellana a la revista *Phase* 285 (2008) 219ss.

el seu Pare es basa més aviat en el model de fill petit amb el pare: Jesús invoca el seu Pare amb la paraula *abba* que en arameu és la forma infantil que correspon al nostre mot «papa».²⁹ I ara, més enllà de la resistència que pugui sentir un adult, satisfet i orgullós de la seva majoria d'edat, cal afegir que és justament en aquest model, pare-infant, on es mostra la gratuïtat de l'amor i de la salvació, mentre que en el model de la relació entre adults val més aviat la llei del *do ut des* i, a més, que l'ideal de germanor entre els homes només pot tenir sentit, si per endavant s'admet que hi ha un Pare de tots, altrament no es podrien dir germans.

Gairebé de passada i per evitar ara la irritació de veure que dins el *corpus paulinum* s'empri el terme «infant» [*nepios*] en un sentit més aviat negatiu, més valdrà aclarir els conceptes que fer l'intent d'harmonitzar-los. Per a sant Pau «l'infant en Crist» [1Co 3,1] és aquell qui en la doctrina de la fe encara no ha avançat prou i s'ha d'alimentar de «llet», perquè no és prou gran per poder «assimilar un menjar sòlid»; i entre línies el lector ja entén que el desig de l'Apòstol és que creixin. La impressió que dona aquest llenguatge és que el creient ideal és «l'adult» i que l'infant encara no ha arribat a l'estat normal. Les deuteropaulines ho diuen amb paraules més clares: la meta d'una comunitat cristiana és arribar a «formar l'home perfecte, a la talla pròpia de la plenitud del Crist. Així ja no serem més com infants...» [Ef 4,13s]. I la carta als Hebreus lamenta que la comunitat en comptes de progressar en la fe s'hagi fet enrere: «Us heu tornat indolents a l'hora d'escoltar. Després de tant temps ja hauríeu de ser mestres i, en canvi, encara necessiteu que us tornin ensenyar les primeres nocions de la revelació de Déu; heu arribat fins al punt que us torna a convenir llet, en comptes d'aliment sòlid. I els qui s'alimenten de llet són incapaços de conèixer allò que és just, ja només són uns infants. L'aliment sòlid, en canvi, és propi de gent adulta» [5,11-14]. I ara, al costat d'aquests textos i, amb el rerefons de la pregària de Jesús que invoca el seu Pare amb la paraula infantil «*abba*», cal escoltar-lo un altre cop quan ens diu que «si no torneu a ser com els infants, no entrareu pas al Regne de Déu» [Mt 18,3 par]. I aquell altre molt més dramàtic d'acció de gràcies al Pare per haver «amagat tot això als savis i entesos i haver-ho revelat als infants» [Mt 11,25].

Però, ben mirat, no hi ha contradicció entre una cosa i l'altra, perquè es tracta d'una metàfora que s'utilitza per il·lustrar dues situacions distintes. Dins les cartes paulines la relació infant-adult és una imatge que es posa dins un context eclesiològic: l'ascensió del Senyor —és d'això que ha parlat abans Ef 4— marca a tota l'Església un camí endavant a fer ple de dificultats i de perills, camí que no exclou que alguns, en comptes d'avançar, tornin enrere. També ho retreu la carta als Hebreus que informa

²⁹ Joachim JEREMIAS, *Das Vaterunser im Lichte der neueren Forschung*, Stuttgart 1962, i *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.

que «alguns han pres per costum» deixar «d'assistir a les reunions» i, amb el pensament «que el darrer dia s'acosta», anima als qui encara resten a continuar endavant i a mantenir-se fermes en la fe [10,25]. I és justament perquè cal avançar enmig d'uns entrebancs que poden prendre la forma de persecucions i, encara més greu, perquè cal aguantar malgrat que molts tornin enrere, és a dir, malgrat que això demana fer front al prestigi social, és més necessària que mai la confiança filial. I ben cert que sant Pau no desconeixia que en darrer terme és el Pare del cel que ens aguanta: «He après a acontentar-me en qualsevol situació. Sé viure enmig de privacions i sé viure en abundància. Estic avesat a tot: a menjar molt i a patir gana, a viure en l'abundor i a passar necessitat. Em veig capaç de tot gràcies a Aquell qui em fa fort» [Fl 4,11-13]. Aquí ens trobem dins un context no eclesiològic, sinó teològic: el Déu creador ens dona per bons, perquè ens estima i és per això i només per això que ens sentim segurs, perquè en aquest amor de Déu descobrim que la nostra seguretat no depèn de nosaltres i que aquest amor que ens ve de fora és un amor fet segons el model de la relació del Pare i el Fill en la Santíssima Trinitat, model també d'amor fratern. L'ordre de la redempció segueix el mateix model que el de la creació; la paraula de la salvació té el mateix aire que la paraula de la creació: la redempció és una creació nova.³⁰

La paraula de salvació identifica el destinatari

I ara caldrà que limiti el que deia suara que entre amants no es pot demanar per què s'estimen. Dins un context de negoci, no és igual. Un dia un professor universitari ens deia, a nosaltres estudiants, com a indicació per a fer una lectura correcta de la bibliografia que havíem de llegir: «Si voleu interpretar bé un text, us heu de demanar primer contra qui l'autor el va escriure.» Un altre exemple no tant negatiu i molt més graciós:³¹ un dia el meu germà més petit, Jesús, en tornar de l'escola, la mare sent que entra a casa i li diu tota afectuosa: «O Jesuset, estimat meu preciós, encantament de la mare!» I ell, sense deixar que acabi de dir, prompte li fa: «I ara, a on em voleu enviar?» Això va ser exactament interpretar un text a partir de la pregunta: quina intenció amaguen aquestes paraules? I encara un tercer cas d'interpretació d'un text a partir de la pregunta sobre el motiu d'haver dit res. El traïdor de Jesús, després de la unció de Betània, parla d'almoïna i pensa en robatori [Jn 12,5s]: les paraules també poden dissimular el cinisme. De tota manera per entendre bé el que un altre digui deu ser demanar-se: per què ho diu? També es deu poder dir que per interpretar correctament la paraula de Déu, cal que comencem per demanar, per què Déu ens parla? I la

³⁰ Cf. 2Co 5,17; Ga 6,15; Ap 21,5.

³¹ Ja el vaig contar en una altra ocasió i amb una altra intenció: «El que es canta en les celebracions litúrgiques», QVC 148-149 (1989) 186.

resposta ja l'he descoberta abans: la salvació de l'home és el que dona l'ocasió i el motiu d'aquesta paraula. La diferència és que la Paraula de Déu en comptes d'amagar res, destapa, obliga el qui l'escolta a destapar-se, a posar-se al descobert davant de Déu: només el qui se sent necessitat de la salvació de Déu és també el qui la pot entendre en profunditat, perquè no la sent a títol d'observador més o menys curiós d'aquest esdeveniment poc habitual d'un Déu que parli i per això mateix més sensacional, sinó com a destinatari. Només en aquest cas —l'observació és important— es pot dir que el Déu que parla i l'oïdor de la seva paraula ocupen la primera i la segona persona de l'oració gramatical.

Però ara —gairebé de passada, només indirectament i amb la intenció de perfilar millor la figura del destinatari de la paraula de Déu— he suggerit la presència d'un tercer personatge dins aquest conjunt dual d'un que parla i un que escolta: l'observador estrany que també sent la paraula, però no l'escolta com a cosa que vagi per a ell; en tot cas, hauríem de dir que aquest infiltrat fa el paper de la tercera persona de l'oració gramatical. I bé, d'aquest tercer personatge caldrà que ara declari que de fet es tracta d'un personatge irreal amb una funció purament hipotètica, perquè en aquest món no hi ha ningú que davant de la paraula de Déu pugui interpretar el paper de pur espectador que es diverteix de l'espectacle: d'antuvi haurem de dictaminar que aquest pretenent d'auditor neutral, no és que la paraula no l'afecti, sinó que fa el desentès, és a dir, fingeix, pretén representar el paper d'un personatge que no pot existir. I aleshores, així com abans hem demanat per què Déu parla, per poder entendre millor què diu, aquí també podem fer una pregunta equivalent: per què l'home davant la paraula de Déu es resisteix a escoltar-la? I la resposta: la paraula de Déu és paraula «que il·lumina tots els homes» [Jn 1,9], els qui no la volen [Jn 1,11] potser ho fan perquè «no quedin al descobert les seves obres» [Jn 3,20].

Si el motiu de la paraula és il·luminar, amagar-se de la seva llum és oposició frontal al fet mateix que Déu parli i això deu ser un pecat molt especial, perquè no és violar un precepte, si encara no s'ha dit res, sinó lliurar a la mort el preceptor mateix [cf. Jn 19,11]. El pecat més elemental no és negar-se a fer el que Déu vulgui, sinó impedir que vulgui res; és l'orgull de sentir vergonya davant de Déu mateix de la pròpia condició de criatura. I així com tot sovint el que un diu amaga el que un no vol que es digui, també es pot dir que no voler escoltar amaga alguna intenció: la mateixa tàctica que fa que un s'amagui de la llum, la vergonya d'Adam que s'amaga, perquè Déu no vegi la seva nuesa [Gn 3,10]. Després d'haver menjat el fruit de l'arbre prohibit, el que ara està en joc és el seu bon nom, la seva glòria: amaga el mal per no entelar un bé, ara fictici, perquè, a partir de la condició de criatura, nom i glòria són qualitats derivades: és Déu que ens dona un nom i això ja vol dir que som d'Ell [cf. Is 43,1] i la glòria de l'home, creat a imatge i semblança de Déu [Gn 1,26; 5,1], només pot ser un reflex de la glòria divina.



El motiu de la paraula és il·luminar

I és justament aquest sentit espontani de vergonya el que posa en dubte que l'intent de refugiar-se en la neutralitat sigui cosa honesta. Per això investigar sobre les intencions amagades vol dir treure les paraules i fets de llur pretesa neutralitat de ni bo ni dolent. I això és problema cabdal en aquesta investigació sobre l'escoltar: a partir del dogma d'un pecat original que embruta tothom, no escoltar la paraula o pretendre escoltar-la des de la neutralitat, només es pot entendre com a intent d'amagar-se de Déu com Adam, perquè, si la paraula de Déu té un sentit de salvació, només el fet d'escoltar-la ja vol dir que un se'n confessa necessitat.

Però aquí es presenta un problema que ja abans he insinuat en observar que parlar d'una victòria sobre el mal suposava la identificació correcta d'aquest mal: aquí topem per un altre cantó amb l'escoll ja esmentat d'haver d'emprar un vocabulari malmès, que si es tracta de parlar i d'escoltar, suposem que hi ha *un* llenguatge comú tant del qui parla com del qui l'escolta, suposem que en dir mal tots entenen una mateixa cosa. I ara sembla que no és ben bé així. Si més no, només els qui parteixen d'un mal universal, d'un pecat original, seran capaços d'entendre què vol dir tot això.

I els altres? Què en farem, del qui abans he qualificat de tercera persona gramatical fictícia? I ara, com que no ho sembla, que el pecat sigui un mal universal, i encara, com que la gent tendeix més aviat a situar el mal del món dels homes on l'Evangeli no

el situaria i, al revés, com que l'Evangeli troba el mal on la majoria de la gent no en trobaria cap, potser sigui oportú introduir aquí una petita digressió il·lustrativa.

En el diàleg *Gòrgies* de Plató hi ha una escena molt dramàtica que ens podrà ajudar a aclarir conceptes, perquè també es tracta del problema d'un llenguatge no compartit: la situació política d'Atenes es trobava en eferescència a causa de noves idees que volien capgirar l'ordre tradicional com a remei d'un estat en franca decadència social, perquè les guerres contra Esparta havien empobrit la societat, i era el moment oportú quan —sempre ha passat igual— els més astuts tenien prou manetes per treure profit del desordre. Dins aquest context, Sòcrates està discutint amb Polos, un deixeble del sofista Gòrgies, i li diu que «cometre injustícia és el mal més gran, sofrir la injustícia, el més petit» [469c].

Polos, que representa la joventut progressista i il·lustrada del moment li respon que fins les criatures el contradirien; que bastaria tenir dos dits de front per veure que és més feliç el despota que té diners i ningú no li impedeix de fer el que vulgui; que la gent el mira amb enveja. I davant aquest aval de la majoria, Sòcrates li respon, sorneguer, que si encara el pot convèncer de l'error, que llavors seran dos els qui defensaran la veritat contra aquesta majoria i, si no el pot convèncer, que ho farà ell tot sol [472b].

Segurament quan Plató escrivia el diàleg tenia molt present que Sòcrates precisament havia mort víctima de la injustícia d'un crim judicial a nom d'una majoria. Encara hi ha un altre detall molt interessant en aquesta escena del diàleg: Polos, esgarriat davant una afirmació tan oposada al sentiment general de la gent li demana si això vol dir que ell més voldria patir la injustícia que fer-la; i Sòcrates li respon: «No vull ni una cosa ni l'altra; però si hagués de [«si em veiés forçat a», *anankaion eie*] fer injustícia o partir-la, triaria més aviat patir la injustícia que fer-la» [469c].

La justícia no s'avalua pel que diu o pensa la majoria i la injustícia és un mal que afecta el conjunt, no només els qui el pateixen, sinó també, i encara més, els qui el fan. Davant l'afirmació que el mal afecta bons i dolents, el fet que no tothom tingui les mateixes accions per justes o injustes: avortament i homosexualitat i molts altres conceptes preferits en els mitjans de comunicació, termes que en el nostre món no tothom entén de la mateixa manera, ja denota, si més no, insensibilitat i, certament, fa més difícil i àdhuc tanca el pas de l'entesa. Feta aquesta observació, ara rep un nou matís el que ja he dit abans: que intento fer lectura de creients; el sentit de les paraules que Déu diu no depèn del que opini la majoria, perquè creiem que tot el món és d'ell i li està sotmès, encara que una majoria no ho vegi així.

Hem començat amb la pregunta: per què parla Déu? I hem encetat la resposta assenyalant que és paraula que té un motiu de salvació. Ara caldrà entendre què vol dir salvació, per poder dir que ara sabem per què parla Déu. I com que es tracta d'una salvació universal, no podem acceptar que hi hagi qui se'n desentengui, perquè això

voldria dir donar al terme «salvació» un sentit que no té. Pretendre que hi pugui haver una tercera persona —una multitud neutral que s’ho mira des de la barana— trastorna tot el conjunt. Les ovelles que ja hi ha dins la seva pleta no són totes, per això Jesús diu: «Tinc altres ovelles que no són d’aquesta pleta, i cal que també les aplegui» [Jn 10,16]. I les que encara no hi són, ja són seves.

Dins un món plural que predica la tolerància —no en un sentit d’ajudar «a portar les càrregues els uns als altres» [Ga 6,2], sinó en el deixar que els altres facin el que vulguin, mentre em deixin fer la meua— com a condició de convivència pacífica, fàcilment converteix la fe en optativa estrictament privada, i el fet que es permeti que l’Església tingui el seu petit fòrum publicitari no modifica substancialment la cosa: si més no, no destaca gaire que la mort de Jesús sigui *peri holou tou kosmou*, «la víctima que expia els nostres pecats, i no tan sols els nostres, sinó els del món sencer» [1Jn 2,2]. Tanmateix amb aquesta manera d’entendre la tolerància també s’allunya el perill de ser perseguits «per causa de Jesús» [Mt 10,18 par]. La universalitat de la salvació de Déu no es pot amagar ni per adaptació ni per tàctica, perquè és el nucli mateix d’aquest *admirabile commercium*: el claven en creu, «perquè no es perdi tot el poble» [Jn 11,50], i efectivament Déu volia que aquesta creu fos instrument de salvació per a tot el món. No és un detall accidental això de la universalitat de la salvació de Déu. Després veurem com la creu tendeix a concentrar aquesta universalitat en un sol punt. Deia: «Quan seré enlairat damunt la terra, atrauré tothom cap a mi. Deia això indicant de quina mort havia de morir» [Jn 12,32s].

També és possible atemptar contra aquesta universalitat, no des del cantó de la indiferència, sinó des del d’un zel excessiu. Això vol ser indirectament un nou avís contra aquell romanticisme d’esquerres que deia en el capítol passat: és il·lusori idealitzar i fer un partit dels qui sofreixen per la injustícia dels altres. Els pobres reals segur que no ho troben tan bonic i poètic això de ser pobres: tampoc no volen ser-ho, com Sòcrates: tampoc no ho diu que vulgui patir la injustícia, sinó que pitjor és cometre-la. I això vol dir: segons l’Evangeli ni els pobres d’aquest món no són benaurats perquè siguin pobres, sinó perquè «el Regne del cel és d’ells» [Mt 5,3], ni els rics no són amenaçats perquè siguin rics [cf. Lc 6,24], sinó perquè no fan bon ús de la riquesa que Déu ha posat a les seves mans [cf. Lc 16,19-31; Mt 25,42-46], perquè no l’administren bé i en comptes de fer-se càrrec de «la família del Senyor», obliden que un dia hauran de donar comptes, s’ho passen bé i «mengen i beuen amb els embriacs» [cf. Mt 24,45-51].

El perill de curtcircuit d’aquest romanticisme és que aleshores passa una cosa semblant —i encara pitjor!— a aquella dita dels alemanys per significar que en l’embranzida de desfer-se del mal pot passar que un també espatlli el bé: *das Kind mit dem Wasser ausschütten*, ho diu amb la imatge dràstica que un després d’haver banyat l’infant petit, en un zel excessiu de netedat, tiri el nen juntament amb l’aigua bruta. Els catalans tenim l’expressió més suau de «perdre els bous i les esvelles.» I a Menorca

d'això se'n diu «perdre es pa i es paneret.» La glorificació del pobre per una eliminació del ric, no sols és condemnar el pobre a romandre pobre, sinó que és quedar-se a mig camí de la història de la salvació de Déu. Dins el context de la teologia dels sagraments, el ric que atén el pobre és representació de Déu, «que és ric en misericòrdia» [Ef 2,4], és imatge de la seva visita salvadora [cf. Mt 25,39], és sagrament del misteri pasqual del Crist: el ric troba el Crist en el pobre i el salva, a semblança del Pare que salva el Fill de la mort.

De fet, amb aquest romanticisme el que s'elimina de la pastoral és Déu mateix. Es deixa Déu de banda amb la pretensió de fer-ho millor. Aquí no sols s'ha produït un intercanvi d'actors, sinó que la salvació s'ha convertit en un cas de moral, i encara, d'una moral feta a casa.

La salvació mateixa de Déu, exuberant i magnífica, arriba a presentar símptomes d'immoralitat: a la vista dels grans problemes socials qualsevol excés innecessari és suspecte de frivolitat burgesa digne de rebuig. En la celebració litúrgica això es tradueix en una descurança i manca de sensibilitat davant la bellesa gratuïta, i aleshores l'estètica s'estigmatitza a nom d'una suposada insensibilitat pastoral: i la bellesa de la glòria de Déu —«us donem gràcies per la vostra immensa glòria»— se sacrifica a la trivialitat de molts cants i textos i sermons insípidos amb la il·lusió de posar-se així al nivell del poble. La salvació gratuïta i abundosa de Déu és substituïda per «un pa que no alimenta» [Is 55,2], perquè així es dona al pobre el que cobeja en comptes de donar-li el que necessita.

Però aleshores ja no es pot tractar de salvar el poble de res, ni d'escoltar cap paraula de salvació: aleshores tenim la perfecta perversió de l'estètica en narcòtica, de la contemplació de Déu en narcisisme. I el diàleg d'amor es dissol en el xarbet d'una multitud sense nom. Hi ha pastors de l'Església de Déu que, com aquells deixebles, després de la unció de Jesús a Betània, a casa de Simó el Leprós, segons el relat sinòptic [Mt 26,6-13 par] no tenen cap sentit per aquell «balafament» de perfum. I no obstant això, hi ha l'«amén» de la paraula profètica de Jesús: que arreu on es prediqui l'Evangeli, i això serà «per tot el món», es parlarà d'aquell do de sepultura que ja tenia perfums de resurrecció.

Potser aquests excessos retòrics no siguin prou escaients dins un estudi d'investigació, i és just que m'expliqui. Vull dir: no sols no dubto gens que aquesta pràctica criticada surti de sentiments nobles de justícia —com també devien tenir els deixebles de Jesús després de la unció de Betània— sinó que també està justificada pel nou estil que ha deixat senyals evidents en els mateixos llibres litúrgics.³² És a dir, la meva

³² Ja vaig analitzar amb detall aquest fet en *Els cants del propi de la missa*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006, sobretot en el primer capítol: «Coses velles i novelles», p. 19-57.

crítica no vol posar en dubte ni la rectitud d'intenció ni —per força— que aquí se sobrepassin les atribucions. El que pot ser motiu d'alarma només és que el zel pugui arribar a fer callar la mateixa paraula de Déu; que el perquè de la seva paraula de salvació se substitueixi per interessos de pura política eclesiàstica; que la mateixa situació d'emergència d'un «que campí qui pugui» ja vulgui dir poca fe en la salvació de Déu. Aleshores escoltar la paraula de Déu, que és l'objecte d'aquestes reflexions, perd tot el seu interès, pròpiament perquè no hem entès bé per què Déu parla. El zel apostòlic excessiu té aires de dispersió; la creu de Jesús vol reunir.

Una altra forma de retallar de l'obra de salvació de Déu el que es considera innecessari i es deixa de banda per motius d'eficàcia ve segurament del materialisme que impera i condiona el poc relleu que tenen en la nostra societat les ciències de l'esperit. En el nostre món, es nota clarament un cert menyspreu —en el seu sentit més objectiu— enfront d'explicacions i opinions massa intel·lectuals, que també es tenen per luxe innecessari: avui es valora més la competència que la saviesa, la pràctica que la teoria i, com que aquesta tendència ja s'ha infiltrat també en medis eclesiàstics, em fa por, que això no vulgui dir modificar substancialment el sentit mateix de la fe. Avui mateix he llegit en el diari que el bisbe president de l'Església protestant d'Alemanya deixa el càrrec per l'edat i se n'ha d'elegir un altre: el que se'n va, havia estat professor universitari, i ara —així es ven la notícia— volen que el nou no sigui tan intel·lectual, que sigui més proper a la gent. És veritat —i aquest és el primer argument en contra que et diuen amb rivets d'alta moralitat— que amb molta teoria no es resolen els problemes més urgents de cada dia, que no és de gran consol que expliquis a un pobre què vol dir la pobresa segons l'Esclritura i la interpretació dels Pares de l'Església, més indicat és que li mostris un camí eficaç de sortir-ne. I és veritat això.

El que no es pot admetre és que la pràctica i teoria siguin coses contràries: no pel fet d'ocupar-me d'estudiar el sentit de la pobresa a partir de la fe, ningú no em pot ja acusar d'insensibilitat per la pobresa real. Teoria i pràctica no s'anul·len, més aviat s'han de completar. El perill és que la pràctica arribi a anul·lar la teoria, i que aleshores la pràctica perdi el seu sentit. En l'exemple de la pobresa, prescindir de tota teologia a fi de ser més eficaços, podria induir a tàctiques sense cap mena de consideració d'un suposat ordre de la creació, sentit del pecat, presència de Jesús en el pobre, actualització de la salvació de Déu en els actes de misericòrdia, etc., etc. No es pot negar que així es puguin fer coses molt respectables i boniques, però si l'Església no fa més que això, aleshores caldrà confessar que deixa pròpiament la seva identitat, per esdevenir una d'organització de beneficència entre moltes altres. I això —ho repeteixo— no vol ser de cap manera un judici negatiu de l'empresa. Només vol dir que per això no necessitem cap obra de redempció, cap creu, cap Església, cap Déu. I l'agnòstic respon: amén.

Intento fer lectura de creients. Però la meua fe en Déu em decideix a agafar ben fort el meu Déu, com Jacob, fins que em beneeixi [Gn 32,27], em decideix a escoltar el seu silenci mentre em diuen a tota hora: «On és el teu Déu?» [cf. Sl 42,4.11 etc.], perquè no em basta tenir un pa per menjar, també vull saber de qui el tinc. Com en la història del manà en el desert: «Els israelites, en veure-ho, es deien l'un a l'altre: *man hu?*, que vol dir: “què és això?”, perquè no sabien què era. Moisès els va dir: “Això és el pa que el Senyor us dona per aliment”» [Ex 16,15]. No em basta saber: com ho faré? També vull saber: què és això? I això, per la seva banda, no per motius pràctics, amb la idea que un millor coneixement em pot ser útil a l'hora de fer, sinó perquè saber què volen dir les coses m'obre a la gratuïtat. Un món fantasmagòric a l'estil de la novel·la 1984 d'Orwell, dominat per les màquines, fa imaginable que fos un fet allò que pronostica el salm: «El pobres menjaran fins a saciar-se», però ja no hi haurà lloc per al que ve després: «lloaran el Senyor els qui el cerquen» [22,27].

En l'Evangeli de les temptacions, el diable diu a Jesús: «Si ets Fill de Déu, digues que aquestes pedres es tornin pans» [Mt 4,3]. Aquesta temptació només es pot entendre degudament, si hom recorda que l'Evangeli acaba de narrar en l'episodi del baptisme, que una veu del cel va proclamar: «Aquest és el meu Fill, el meu estimat» [Mt 3,17]. Amb aquesta dada, la resposta de Jesús obté una ressonància nova: «L'home no viu només de pa; viu de tota paraula que surt de la boca de Déu» [Mt 4,4]. L'aliment del pa



*Una veu del cel va
proclamar: «Aquest
és el meu Fill, el meu
estimat»*

no *significa* només remei d'una necessitat corporal —el relat diu que Jesús, després de quaranta dies i quaranta nits de dejuni, «al final tenia fam» [4,2]—, és també i sobretot part de tot un procés d'amor gratuït que uneix el Pare i el Fill. La teoria no descuida l'assistència dels pobres: li dona un sentit; des de la fe, li dona un sentit diví.

I ara torno al meu temor que deia abans que la nostra societat desdenyi la teoria en nom d'una major eficàcia pràctica, i que aquesta tendència s'hagi infiltrat dins les esglésies, per exemple, en llurs celebracions litúrgiques. I certament no és l'exactitud de les rúbriques el que em preocupa, sinó que els enginyers inventius per a una major eficàcia pastoral arribin a ofegar «la paraula que surt de la boca de Déu». Aquest estudi sobre l'escollar ha remarcat fins ara que es tracta d'escollar una paraula de salvació. Moisès rep l'encàrrec de Déu d'anar a dir al faraó: «Això diu el Senyor: Israel és el meu fill primogenit. T'he manat que deixis venir el meu fill a adorar-me» [Ex 4,22s]. El Fill estimat del baptisme, quan el diable el tracta de Fill de Déu, li respon que més que menjar pa, el que és important és escoltar què diu el Pare, i l'escolta justament perquè és Fill de Déu: «El qui és de Déu, escolta les paraules de Déu» [Jn 8,47].

I ara, en una mena de visió, no fantasmagòrica com la d'Orwell, sinó idíl·lica, veuria les multituds de creients que, com els israelites en la sortida d'Egipte, surten de casa tot endiumenjats i entren al temple per escoltar què diu el Pare, perquè ells també són fills adoptius de Déu en el Fill unigènit: les lectures de la litúrgia de la paraula és el que escolten amb més avidesa. El lector les llegeix *digne et competenter* i la seva *clara vox*³³ es fa escoltar, perquè ressona i argüeix. Hi ha un recolliment impressionant dins tot el temple. Motius d'eficàcia pastoral d'escurçar o suprimir lectures no se li acudeixen mai al mossèn davant les ganes insaciabls d'escoltar que la gent té. I, per descomptat, mai no se substitueix la paraula de Déu per altres textos presumiblement més del gust de la gent...

Això darrer que s'exclou d'aquesta visió com a cosa impossible mereix un comentari a part. Abans l'Evangeli de les temptacions ens ha fet referència als esdeveniments del poble d'Israel en el desert, al pa celestial del manà, al pa de la paraula de Déu, a la relació del Pare amb el Fill en el fet d'escoltar. També en el discurs sobre el pa de vida en el capítol 6 de l'Evangeli de sant Joan es fa una al·lusió clara al pas pel desert, quan el poble temptava Déu i murmurava, una experiència que va restar en la memòria del poble com a advertiment: «Tant de bo que avui escoltéssiu la seva veu» [Sl 95,7: cf. He 3,7-4,13]. En aquest Evangeli també es parla de murmuracions [v. 41 i 43] i de rebuig d'escoltar: «Aquest llenguatge és molt dur —deien—, qui és capaç d'escoltar-lo?» [v. 61]. La possibilitat exclosa de la visió idíl·lica que he descrit abans, en canvi, no és

³³ Abans de llegir l'Evangeli el celebrant o diaca prega en privat que Déu li concedeixi de llegir «amb dignitat i competència». En *clara vox redarguit* és un himne ambrosià d'advent que durant l'edat mitjana es va fer molt popular.

rebuig ni murmuració, no és confrontació al que Déu diu, sinó desgana d'escoltar-lo per principi; no és dir no al que un abans ha sentit, sinó ja ni deixar que l'altre digui res, i això ja és negativa d'una altra espècie, això és pròpiament no reconèixer que l'altre existeixi, no per força perquè es negui, sinó perquè l'altre es té per irrellevant, insignificant. Déu insignificant? Aquesta deu ser la conseqüència normal de valorar la competència i menysprear el significat.

Això referit a Déu és diu agnosticisme. I com que deu ser ara clar que aquesta actitud davant la paraula de Déu ja és infinitament més greu que totes les murmuracions i negacions, es recomana una atenció extremada: no donar a escoltar per «raó pastoral» allò que Déu diu, sinó allò que presumiblement ha d'agradar millor a la gent, no és el disgust d'escoltar eventualment un «llenguatge dur», sinó manca de gust; és el refredament d'una relació amorosa amb Déu, d'un temps quan l'amic li deia: «Ets el meu sobirà, ningú com tu no em fa feliç... beneït sigui el Senyor, que em dona seny; fins a les nits instrueix el meu cor» [Sl 16,2.7], per seguir ara «els propis capricis i cercar qui afalgui les orelles» [2Tm 4,3]. És la pobresa radical del desamor. Un desamor que impedeix que d'entrada un es demani: per què parla Déu?

Salvats i renovats

El pecat original, segons el relat del Gènesi, no suposa una estimbada a les profunditats de la immoralitat, no rebaixa l'home a una condició inhumana. I deu ser justament per això que el mateix concepte de pecat, vist des d'un punt de vista neutral, pugui semblar cosa irreal, fictícia o —si voleu— mítica. Però l'Escriptura entén el pecat com a separació de Déu, i això no vol dir que un no pugui aparèixer sobre la terra com a persona honrada que no fa mal a ningú. I és per reparar aquest «pecat», que per a molts no sembla que sigui res dolent, que va caldre la mort del Fill de Déu.

És clar, sobre aquest intent de definició de moralitat cal fer dues observacions: primera, que la consciència de no haver fet mal a ningú, mentre un vegi que en el nostre món hi ha mal, no pot quedar tranquil·la, perquè el mal dels altres d'alguna manera és també mal seu i, segona, que aquesta moralitat posa també un interrogant sobre l'*homo religiosus*, que podríem tipificar amb la figura del fariseu dels evangelis: un no pot creure que estima Déu, mentre veu que hi ha gent que pateix i que el fet de no ser culpable directe d'aquest patiment no modifica substancialment la cosa, perquè, si un viu bé, això ja vol dir —també dins l'esperança de l'Escriptura— que viu dins aquell tros de món que s'ha de destruir per fer lloc a un món nou. Aquesta moralitat d'estar per casa és la que s'irrita davant les catàstrofes apocalíptiques anunciades, el sentit de les quals no és justament irritar, sinó despertar l'esperança dels pobres i perseguits: «El dia de la gran mortaldat, quan s'esfondraran les torres a les muntanyes més altes i als turons més elevats, hi haurà recs amb aigua abundant.» Aquell serà «el dia que el Senyor embenarà les ferides del seu poble i el guarirà dels cops rebuts» [Is 30,25s]. El mateix fet

d'esverar-se d'escoltar que tot s'hagi de destruir ja vol dir que un no es troba a la banda bona: és la imatge expressiva que ja he posat de l'alliberament dels supervivents dels camps de concentració després de la derrota apocalíptica de l'abominació nazi. Això és també una dada important dins una reflexió teològica sobre què vol dir escoltar.

El primer manament d'estimar Déu i el segon d'estimar el proïsme no són dues tasques que es puguin fer per separat: si un no estima el proïsme o no l'estima prou, això ja vol dir que no estima Déu; i això prohibeix també la pretensió de fer un acte de més gran *sinceritat envers Déu* que arribi a estalviar Déu mateix per concentrar-se en la seva imatge, perquè aleshores aquesta imatge sense model perd el valor i sentit que tenia, ja no és imatge de res. I així com pel nou naixement del baptisme formem una unitat *in Christo* [Rm 6,3], pel primer naixement la formem *in Adam* [1Co 15,22], això vol dir que no som més que un tros d'aquesta imatge i que la solidaritat amb tots els homes ens priva tant de fer el desentès com de creure'ns distints dels altres; separat dels altres un no pot esperar més sentir que el Senyor li digui com a Caïn: «On és el teu germà?» [Gn 4,9].

I ara, per entendre que Déu parla per salvar-nos, haurem de començar per prendre consciència que la separació de Déu és un mal universal que ens tenia presos i que el llaç de l'amor de Déu és justament allò que ens allibera: el primer acte és raó i explicació del segon. «S'ha trencat el llaç i tots hem fugit» [Sl 124,7], diu un salm: si no hi hagués hagut un «llaç» que travava, no s'hauria pogut parlar de «fugida». I un altre salm diu: «Els qui sembraven amb llàgrimes als ulls, criden de goig a la sega» [Sl 126,5]: el salt de goig el donen quan els diuen que no plorin més, quan s'adonen que el mal s'ha capgirat en bé. Si el motiu de parlar també hagués estat simplement omplir el buit d'un silenci molest, esbandir l'avorriment; i aleshores el sentit de la paraula escoltada hauria estat també tot un altre.

En el primer cas la intenció del qui parla és el que mou el destinatari a escoltar; en el segon, no hi ha pròpiament destinatari i, per tant, més que escoltar és escoltar-se; en el primer cas, la iniciativa la té el qui parla, en el segon el qui s'escolta; en el primer cas ens trobem clarament dins l'ordre de la creació: «Tot el que rebem de bo, tot do perfecte, ve de dalt, baixa del Pare de les llums» [Jm 1,17], i això vol dir que tot el que rep de bo entre els homes té per model l'acte de la creació de Déu, i dins l'ordre de la redempció, que tota obra de misericòrdia és sagrament del misteri pasqual: el pobre i malalt i pres representa Jesús que el Pare salva de la mort [cf. Mt 25,31-46]; el segon cas és un intent d'independitzar-se del Déu creador i redemptor: el propi desig —*epithymia, concupiscentia*— és el mòbil d'aquest home independent i solitari, i «les cobejances ofeguen la paraula» [cf. Mc 4,19]. La intenció del *canticum novum* dels salms és molt distinta de la molta producció de cants espirituals que s'introdueixen només per ganes de novetat: no és igual cantar a Déu, perquè ens ha mostrat un altre cop que ens estima, que voler cantar cançons noves, perquè ja estem embafats de les velles.

Però encara hi ha un altre detall a advertir: cada cop que Déu ens mostra el seu amor, ens *renova*: *Et nos novi per gratiam / novum canamus canticum*,³⁴ diu un himne ambrosià de quaresma: cantem un càntic nou, perquè hem tornat a sentir que Déu ens estima i això ens fa nous. No és un càntic nou per arraconar un càntic vell, sinó un càntic nou que surt d'un «revestit de l'home nou» [Ef 4,24]. La paraula de Déu surt d'un motiu, és paraula de salvació i realment ens salva, ens fa nous. Ara no podem fer dreuera i passar a l'acte segon, si primer no hem passat el primer, perquè aleshores el cant ja no voldria dir el mateix: més que càntic nou, seria un càntic distint. Jesús va morir per «reunir els fills de Déu dispersos» [Jn 11,52], si no comencem per la dispersió i les seves causes, no podem entendre la mort de Jesús. És el «llop» que les dispersa [Jn 10,12]. La creu mateixa ja des del primer acte està sota el signe de la dispersió: fins i tot els seus amics el deixen sol [Jn 16,32; Mc 14,50 par]. Si la creu és per reunir, hem de dir que la dispersió és allò que la fa possible: no hi hauria creu, si abans no hi hagués hagut dispersió. També la lloança ve després de la salvació. La creu ens recorda: «Vosaltres aleshores éreu lluny, però ara la sang de Crist us ha apropiat» [Ef 2,13].

Repeteixo, abans de dir res Déu, hi ha hagut un mal —un pecat— que ha desfigurat l'home de tal manera que ha fet necessària la intervenció del qui el va crear. Aquest és el motiu del parlar de Déu. Per entendre bé què diu, primer, no podem ignorar el mal que ha provocat que parlés, altrament privaríem aquest parlar de la seva motivació; segon, cal que deixem que digui el que vulgui sense restriccions i que evitem de projectar les pròpies expectatives en les paraules que digui: la paraula de Déu cal que arribi pura a les orelles del qui l'escolta sense interferències de voler fer-li dir el que un voldria que hagués dit. Raons de política eclesiàstica —per exemple, motius de proselitisme— no poden justificar tampoc manipulacions semblants. I ara, com que en el nostre món sense Déu el més difícil d'entendre és aquest discurs sobre el mal i el pecat, les dites raons polítiques molt fàcilment voldran amagar justament aquesta única clau d'interpretació de la paraula. Caldrà, doncs, que després d'haver-nos assabentat de la raó per la qual Déu parla, tinguem també present per què l'escoltem, no fos que un optimisme religiós malentès, amb la pretensió de no torbar l'ambient de festa, amagués aquest mal vençut, cosa que, al final, forçosament la faria malbé, la festa.

La unió mística

L'acte d'escoltar és el moment que uneix el qui escolta amb el qui parla. Ja he fet observar que parlar i escoltar és un cas particular de donar i rebre, però ara es tracta especialment d'una relació entre dues persones que coincideixen fins i tot

³⁴ «I que nosaltres, renovats / per gràcia, alcem un càntic nou» [en la versió del canonge Llovera].

temporalment: el mateix moment de parlar és el d'escoltar. Si vull fer un regal a un amic, l'hi puc deixar damunt la taula, puc voler que el trobi ell tot sol. La situació ideal d'escoltar per mi es dona quan el qui em diu alguna cosa és davant meu i em deixa sentir directament la seva veu. Potser algú pensi que ja és un excés de refinament si ara confesso que, pel que fa al simple escoltar, no m'és indiferent, per exemple, sentir una veu amiga per telèfon o directament, i dins una església, escoltar lectures i pregàries i sermó directament —això avui encara es pot experimentar en alguna de les moltes esglésies romàniques del país— de viva veu que a través d'un altaveu: l'aparell artificial per mi és com una pròtesi que es posa al mig i interromp una comunió directa.

Aquesta observació ajudarà a perfilar la missió del profeta mitjancer. Evidentment la seva funció no és equivalent a la d'un altaveu: no es tracta de transmetre mecànicament el missatge d'un altre. Ja hem vist que el temor del Senyor només el podem suportar en unió amb el mitjancer: és ell qui ens ensenya el pas de la por a la joia del *noli timere*. Ara estem parlant del mitjancer el Crist, de la unió *in Christo* que ja es prefigura en aquesta simultaneïtat temporal i física de parlar i escoltar. I és *només* en unió amb aquest mitjancer que tenim accés al Pare [Ef 3,12; Jn 14,6].

Abans he posat l'exemple simpàtic i alhora dramàtic de Sòcrates capaç d'escoltar, tot encisat, l'acusació dels qui demanen la seva mort davant el tribunal d'Atenes: mentre escoltava no feia més que escoltar fins al punt d'oblidar-se d'ell mateix. És un altre element de l'escoltar que caracteritza aquesta unió d'una manera molt particular: el qui escolta s'uneix al qui parla no a la manera d'una fusió química d'elements distints en igualtat de condicions, perquè en el cas d'escoltar el qui parla és sempre més i primer que el qui escolta; no és pròpiament que un i altre s'uneixen, sinó que el qui escolta s'uneix al qui parla. En l'exemple de Sòcrates això queda expressat quan diu que ha escoltat fins a l'extrem d'«oblidar-se» d'ell mateix. I contrasta d'una manera estrident amb la perversió, que de tan habitual ja sembla normal, de sentir sense escoltar. Avui un no pot anar enlloc que no es trobi assaltat per senyals acústics que, de fet, ningú no escolta, que fins i tot ja ni es fan perquè algú els escolti i que és el patró que fa que un només escolti el que li interessa.

Ara, aquesta perversitat de sentir i no escoltar o de només escoltar en la condició de jutge del qui parla, ja ens fa conscients de dues coses: que el qui escolta per endavant ha de voler escoltar, i que voler-ho ja és un senyal d'amor. Abans d'escoltar res, es demana del qui escolta una bestreta de simpatia envers el qui parla.³⁵ L'embadaliment del *spectat et audit* de Catul, no seria possible sense un enamorament previ: el bon resultat d'un escoltar només es dona si, per endavant, el qui escolta *ho vol*. Josef Pieper

³⁵ El Papa BENET XVI ho demana als possibles lectors del seu llibre sobre Jesús, tret molt simpàtic i significatiu que em va moure a fer-ne un comentari dins el *ButABCat* 98 (2008) 49-52.

diu que «la forma matriu de voler, que es realitza en totes les altres formes particulars, és estimar».³⁶ I aquest estimar, que pot tenir molts graus d'intensitat que van des d'un amor encès fins a una simple curiositat, suposa de tota manera un moment de posar l'atenció en un punt fora d'un mateix que tot ho concentra i deixa la resta en la penombra o per més tard. Escoltar destaca així per damunt d'un pervertir l'escolta en un mitjà de negoci i es converteix en un moment privilegiat en la vida diària, ve a ser un moment estel·lar. Els alemanys anomenen el matrimoni, que és un acte d'afirmació social de l'amor, *Hochzeit*, literalment: un temps —*Zeit*— que està més amunt —*hoch*— que els altres, un temps més elevat que el temps de cada dia: és un oci més amunt que el negoci.

Ja va ser una de les primeres observacions que vaig fer en començar aquesta reflexió sobre l'escoltar: la seva condició dual. I com més hi vaig pensant, més me n'adono que aquí hi ha la clau que m'obre molts enigmes. La meva capacitat d'escoltar em diu que no estic sol en aquest món. I és només quan en comptes d'escoltar de debò veig que altres éssers semblants meus també poden fer el que jo faig, que els altres esdevenen fàcilment competidors meus que caldrà vèncer o fer de manera que es mantinguin a ratlla. I em torno a tancar dins la meva torre d'ivori: els altres esdevenen enemics meus en potència, l'interès que em motiven rau en el profit que en pugui treure. Així un es limita a escoltar només allò que li convé. I el món sencer esdevé un gran mercat... de solitaris.

Tant de bo que l'esperit del negoci no ofegui del tot la crida de l'amor i un dia sentim la *vox dulcis* [Ct 2,14] estimada i tornem a descobrir la joia de la gratuïtat, la glòria de rebre sense pagar, la humilitat de fer-se petits i deixar-se subjugar davant el qui és més gran, la sorpresa de guaitar fora de nosaltres mateixos. Potser llavors l'experiència ens condueixi a celebrar aquell «temps més elevat»; potser arribarà un dia que el fruit d'aquell amor en la forma d'un infantó que horabaixa plorinya intranquil, i és la mare que el gronxa i li diu que ella no ho vol, que plori. I l'infantó calla i s'adorm. S'ha tornat a restituir la forma primera de l'escoltar: la seva gratuïtat, la dualitat desigual, la joia de sentir una veu que ens treu de la presó.

Estic pensant que aquesta clau podria obrir un enigma que un humanisme excessivament optimista va tancar, que podríem tornar a entendre allò que diu que el Fill de Déu «essent ric, es va fer pobre per nosaltres, perquè ens enriquíssim amb la seva pobresa» [2Co 8,9], perquè descobríssim l'amor: és veritat que tots els homes són iguals, però d'aquí no en pot sortir cap amor, la desigualtat sublim d'estimar i deixar-se estimar; d'un humanisme que proclama que tots els homes són iguals, sense

³⁶ Ho diu en la mateixa notícia curta que ja he citat abans, dins el llibre *Weistum, Dichtung, Sakrament*.

referència a un Déu pare de tots els homes, només en poden sortir unes lleis que els més astuts ja saben eludir.

La unió mística amb el mitjancer pobre, el Fill que ens dona accés al Pare i que justament es realitza en la simultaneïtat del fet que ell parla i nosaltres l'escoltem, ens fa veure que la igualtat dels homes només podrà voler dir que són germans, si tornen a fer una reverència davant el Pare *semper maior*, com la mare que canta és més gran que l'infantó que plora. Davant d'ell cal que l'orgull de la independència s'abaixi a un *fiat voluntas tua*, com també la mare diu a l'infant que no plori, perquè ella no ho vol. Cal que l'activa es converteixi per un moment en passiva i dir-li: «Senyor, m'has seduït i m'he deixat seduir» [Jr 20,7].

Ara no es tracta de fer un nou intent de demostrar l'existència de Déu. Sant Tomàs comença l'article *utrum Deus sit* [S.th. 1,2,3] amb un *videtur quod non* que no és gaire distint de les raons que encara avui confirmen la consciència dels qui diuen —que són molts— que no hi creuen o que viuen com si no existís: la presència del mal, l'argument de la teodicea, i la possibilitat de donar una explicació del món sense necessitat de recórrer a una causa fora del món mateix, les descobertes sensorials que volen demostrar l'evolució del món, i que provoquen més l'esfereïment de les imatges apocalíptiques que l'admiració del salmista «quan mira el cel que han creat les seves mans» [cf. Sl 8,4], i quan beneeix el Senyor tot repassant les meravelles de la seva creació: llum i aigua, muntanyes i valls, animals de la terra i peixos de la mar, «els ulls de tothom» pendents de la seva mà provident, i al final de tot, espera el salmista encara que la cançó li hagi agradat [Sl 104]. La diferència és ben notable i, és clar, que sigui més bonica i poètica aquesta admiració del salmista que l'esfereïment de la ciència no és cap argument vàlid per dir que una cosa és vera i l'altra falsa. Però, si més no, pot ser molt instructiu mirar de més a prop aquesta diferència, no per fer-ne argument d'elecció, sinó per entendre millor una elecció que els creients ja hem fet; i això és més necessari quan justament estem envoltats de gent que «dia rere dia ens diuen: “on és el teu Déu?”» [Sl 42,11] i que posen en perill d'apagar la lloança: «Et beneiré dia rere dia, lloaré el teu nom per sempre més» [Sl 145,2].

Hi ha un passatge dels evangelis sinòptics que il·lumina tant l'existència del mal en el món com la providència de Déu dins aquest món de mal: els dos arguments cabdals de posar en dubte l'existència de Déu. Els fariseus demanen, per què els deixebles de Jesús no dejunen, i la resposta és que els convidats a noces no poden estar tristos «mentre l'espòs és amb ells» [Mt 9,15 par]: ja ho faran més tard quan «l'espòs els serà pres». I això no és simplement el sentit d'ordre de cada cosa en el seu lloc i moment, sinó la incapacitat de fer alhora coses contradictòries: un no pot alhora plorar i fer festa. És interessant observar dues coses: el dejuni no se suprimeix de la vida, no és que els cristians ja no cal que dejunin mentre els fariseus sí que ho fan, però el sentit del dejuni cristià té a veure amb la creu, «l'hora del poder de les tenebres» [Lc 22,53],

l'hora del mal carregat damunt el qui «lleva el pecat del món» [Jn 1,29]. Aquí podem veure també dues coses: el mal ja no és un argument contra Déu, perquè Déu mateix l'assumeix, i no és motiu de desesperació, sinó d'esperança: les catàstrofes apocalíptiques ja no són motiu d'esfereïment, sinó justament l'hora «d'alçar el cap, perquè el nostre alliberament s'acosta» [Lc 21,28].

I ara penso un altre cop en la cançó de bressol que ens cantava la mare quan érem petits: en dir «no ploreu, angelet, no, que la mareta no ho vol», des del punt de vista d'un humanisme il·lustrat la primera resistència és d'oposició entre el que jo vull i el que m'imposa un altre, però ara, si en comptes de fixar-nos en la voluntat meua i la d'un altre, ens fixéssim en el fet de plorar o no plorar, a més de trobar que el que vol l'altre és també el que jo vull,³⁷ veuríem que ja és un pas endavant en l'amor el fet de voler fer el que l'altre vol que faci, la joia de fer festa «mentre l'espòs és amb nosaltres».

En l'evangelí de sant Joan trobem una resposta semblant per una pregunta que sembla molt distinta: uns deixebles de Joan Baptista li diuen que Jesús té més concurrència que ell. I Joan fa una comparació molt bonica: diu que ell és com el comissionat de portar l'esposa a l'espòs i quan arriba l'espòs cal que li cedeixi el lloc, cosa que no és motiu de tristesa sinó de goig, i aquest goig es concentra en el fet d'escoltar la seva veu: «l'amic de l'espòs, que és present i l'escolta, té una gran joia quan sent la veu de l'espòs» [Jn 3,29]. Joan Baptista veu la seva missió a semblança de la de l'administrador d'Abraham encarregat d'anar a cercar esposa per Isaac, el fill del seu amo [Gn 24]. En aquest passatge de l'evangelí, l'alegria de la festa també s'enterboleix per motiu de consideracions d'autonomia: el grup dels deixebles de Joan són incapaços d'alegrar-se de l'èxit del grup de deixebles de Jesús, són incapaços de la festa.

En mancar un pare, els germans es barallen. En mancar el Pare del cel la identitat d'un ja no es pot basar en una *imago Dei* i cal que es justifiqui en allò que el distingeix dels altres, pesa més allò que separa que allò que uneix. L'home en el centre del món en principi esdevé *homo homini lupus*. L'existència d'un ja no s'aguanta en l'amor diví d'un altre que ens estima i ens dona per bons, sinó en la capacitat de competència. I és precisament en aquest punt que Joan Baptista assenyala aquest pas de sortir d'un mateix per descobrir la meravella de l'altre, i diu que l'amic té una gran joia quan l'escolta: i en l'escoltar s'uneix al qui parla.

I és llavors que el qui ha parlat vol sentir la resposta del qui l'escolta. Que em sigui permès ara de fer un comentari a l'estil patristic i retreure ara aquell text tan bonic del final del llibre del Càntic dels Càntics. L'espòs diu ara a l'esposa: «Oh, estimada, que

³⁷ Sobre aquesta ironia d'estarrufar-se davant les imposicions d'altri, quan ben mirat no és per contradicció amb el que l'altre diu, sinó per l'orgull de l'autonomia, ja ho vaig exposar en un comentari sobre la paràbola dels dos fills [Mt 21,28-32] publicat en el *ButABCat* 102 (2009) 46-50.

sojornes als jardins: els meus companys es deixen per escoltar la teva veu. Fes-me-la sentir!» [Ct 8,13]. L'espòs representa aquí Déu, els seus companys són els àngels del cel i l'esposa és el cos místic del Crist, l'Església que diu: «Us enalteixo amb tot el cor, Senyor, us vull cantar a la presència dels àngels,... i enalteixo el vostre nom, perquè estimeu i sou fidel: les vostres promeses sobrepassen el que havíem sentit de vós» [Sl 138,1s]. Aquests pensaments ja anticipen el que vull explicar en el capítol següent. La necessitat de ja dir-ho ara, és que abans he observat que sense Déu també s'estroneja la lloança. La lloança és tant més encisadora quant que ara no només és meravella, presagi de visió beatífica, sinó que és l'acte que segueix la creu, és el *noli timere* que ens infon el mitjancer, la joia que ha seguit un dejuni de tristesa.

La història de la passió segons sant Joan s'inclou dins la figura literària d'un jardí: el jardí de Getsemaní i el del sepulcre. Al final Maria Magdalena, com l'esposa del Càntic, es troba dins aquest jardí —*hortus conclusus* [Ct 4,12]— i identifica el Senyor quan sent la seva veu, però, primer, l'identifica, perquè el cerca, i, segon, no l'identifica quan el veu —ella es pensava que era un jardiner— sinó quan l'escolta i és en aquest punt que es concentra tota la història de la salvació, que no seria salvació, si no hi hagués hagut perdició, és el punt que fa de frontissa entre plorar i fer festa. En la unió mística del parlar de Jesús quan diu el seu nom: «Maria», amb l'escoltar de Maria que exclama: «Rabuni» es mostra aquesta meravella d'aquest escoltar que només pot tenir la seqüència d'un cant de lloança.

3. L'Esperit de la glòria [1Pe 4,14]

L'Esperit inspira

Després de reflexionar sobre escoltar la paraula de Déu dins el context de la missió del Fill, ara cal intentar-ho dins el de la missió de l'Esperit. La presència i acció de l'Esperit ja és més difícil d'imaginar. El Fill Jesucrist ens va deixar en ser endut al cel, però ara, mentre esperem que torni en la parusia, encara el tenim en el sagrament: no costa pensar que ell és «amb nosaltres fins a la fi del món» [Mt 28,20]; la seva presència es fa patent quan invoquem el seu nom tot sovint en la pregària; és forma de devoció habitual agenollar-se davant el sagrari i pregar a la seva presència eucarística.

En canvi, sembla que l'Esperit sigui el gran absent de la consciència normal dels creients. I no obstant això, si dins aquest context és permès d'observar que en invocar Déu ja fem una distinció entre invocat i invocadors i que en aquest cas l'Esperit es posa decididament de banda de l'invocador: es deu poder dir també que l'Esperit és encara més a prop nostre que el destinatari de la nostra pregària; cada vegada que puguem el parenostre, és l'Esperit Sant qui posa a la nostra boca la invocació: *Abba*, Pare [Rm 8,15; Ga 4,6].

L'instint litúrgic encerta molt bé aquesta distinció: tant en el temps d'advent com en els dies de la cinquagesma en les antífoes i responsoris abunda l'imperatiu *veni*. Aquest «veniu» quan es dirigeix al Fill es complementa tot sovint amb una oració final: veniu a redimir-nos, a salvar-nos, a treure'ns de la presó, a instruir-nos, a perdonar els pecats del teu poble, és a dir, esperem que el Fill vingui per fer allò que nosaltres no podríem fer; en canvi, quan invoquem l'Esperit Sant desitgem que vingui a romandre simplement dins nostre, a omplir el nostre cor: ell és *Consolator optimus*, el Paràclit i

l'invocuem perquè volem simplement, que estigui amb nosaltres; ell és el *dulcis hospes animae*, l'hoste estimat de l'ànima.

I això encara vol dir que aquesta gràcia de l'Esperit en nosaltres, no és cosa només reservada a uns estats extraordinaris d'entusiasme, de possessió profètica, perquè s'afirma de tots els qui vam rebre el baptisme i la confirmació: és una presència eficaç també en la vida «normal» d'un cristià.

El que aquesta presència de l'Esperit afegeix a l'escoltar del creient és que, en certa manera, l'afecta *a parte post*. Al final del darrer capítol ens hem recreat amb el pensament d'una unió mística entre el qui parla i el qui escolta que coincideixen íntimament en l'acte mateix de parlar i escoltar. Però el so de la paraula s'apaga i cal que els amants se separin. I és a aquest moment que es refereix la paraula del Senyor: «No us deixaré pas orfes» [Jn 14,18], el seu Esperit romandrà en nosaltres fins que torni. És aquí que l'Esperit entra en acció.

A trenc d'alba, en la lírica dels trobadors, els enamorats s'han de separar: «Canta-ven los aucells l'alba, e desperta's l'amic, qui és l'alba; e los aucells feniren llur cant, e l'amic morí per l'amat, en l'alba».³⁸ Fereixen el pastor i s'esgarrien les ovelles del ramat [Mt 26,31]. Però la mort de l'amic per l'amat, de Jesús «per nosaltres», en el llenguatge de l'evangeli de sant Joan és la seva glorificació: «Si algú té set —deia Jesús— que vingui a mi; el qui creu en mi, que begui. Perquè l'Escriptura diu: “Del seu interior brollaran rius d'aigua viva.” Deia això referint-se a l'Esperit que havien de rebre els qui creuien en ell. Llavors encara no havien rebut l'Esperit, perquè Jesús encara no havia estat glorificat» [Jn 7,37.39].

El dia de la resurrecció, a trenc d'alba, el Fill surt del sepulcre i se'n va. I ve l'Esperit que reuneix un altre cop els dispersos, la seva comesa és menar per bon camí els qui s'esgarrien —*rege quod est devium*, prega la seqüència de cinquagesma— i acompanyar-los fins que ell torni: que el *donec veniat* sigui el presupòsit epistemològic que ens dóna la clau d'interpretació del sentit de les coses que fem, ja ho vaig fer observar dins un altre context,³⁹ ara cal que afegeixi, que aquest temps d'espera no és un temps buit: és ple de l'Esperit, i aquesta presència de l'Esperit hi té una funció molt determinada justament en la nostra necessitat d'escoltar la paraula de Déu.

Durant la seva vida mortal, el portador de l'Esperit és Jesús mateix: en el primer moment de l'encarnació l'Esperit ja ve sobre Maria i la cobreix amb la seva ombra [Lc 1,35]; l'Esperit baixa sobre Jesús en el baptisme [Mt 3,16 par] i «roman damunt ell» [Jn 1,33]; l'Esperit el condueix al desert on dejuna quaranta dies [Lc 4,1]; Jesús anuncia que quan sigui glorificat rebran l'Esperit els qui creuen en ell [Jn 7,39]; efec-

³⁸ Ramon LLULL, *Llibre d'amic e amat*, 25.

³⁹ Xavier MOLL, *Els preveres d'avui*, Barcelona: Claret 2008, p. 41.

*Del seu interior
brollaran rius d'aigua
viva*



tivament, quan Jesús mor a la creu «lliura l'Esperit» [Jn 19,30], el dona. La presència i acció de l'Esperit en la vida de Jesús després continua en la vida dels creients: en el baptisme neixen també «de l'aigua i de l'Esperit» [Jn 3,5]; l'Esperit actua també en l'eucaristia i en dona una comprensió més profunda: «és l'Esperit que dona vida, la carn no serveix de res» [Jn 6,63], perquè és l'Esperit que fa que «el Verb encarnat habiti en nosaltres» [Jn 1,14; cf. Rm 8,9-11]; el poder de perdonar els pecats es dona després de dir: «rebeu l'Esperit Sant» [Jn 20,22s]; és l'Esperit que dona sentir i eficàcia a la vida sacramental: l'Esperit acompanya durant tota la vida del cristià com ja va acompanyar la vida terrena de Jesús. I és així que l'Esperit fa que siguem conformes a la «imatge del Fill» de Déu, «primogènit d'una multitud de germans» [Rm 8,29].

I si ara, després d'aquesta visió general de la presència i acció de l'Esperit en la vida del creient tornem al pensament que deia abans, que l'Esperit ens assisteix quan el so de la paraula s'apaga haurem d'intentar de veure amb més detall què vol dir això. En el discurs de comiat, diu Jesús que quan ell no hi sigui, l'Esperit Sant ens farà *recordar* i *entendre* [Jn 14,26] el que ell havia dit.⁴⁰ Instruir és un atribut de l'Esperit: «Quan vingui l'Esperit de la veritat, us conduirà cap a la veritat sencera» [Jn 16,13]. Ell no

⁴⁰ 1Jn 2,20 diu que els qui han rebut l'Esperit ja ho saben tot. I «en aquell dia» de la parusia, els fidels ja no caldrà que facin més preguntes, perquè ja ho sabran tot [cf. Jn 16,23]: de l'audició hauran passat a la contemplació.

és només el *qui locutus est per prophetas*, és a dir, l'inspirador d'allò que escoltem, sinó que també és el qui, des de dins nostre, ens dona a entendre el que hem escoltat.

D'ell rebem el do de «discernir els esperits» [1Co 12,10; 14,29], d'«examinar-ho tot» i només «quedar-nos amb el que és bo» [1Te 5,21]. Deu ser, perquè també ell és el qui *inspira* els qui escolten, a fi que entenguin el que han escoltat. I això, dins la dualitat de tot escoltar, demana del qui escolta la voluntat d'obrir-se a l'Esperit. Quan érem petits, ens ensenyaven aquella doctrina tan poètica de l'àngel de la guarda, després de tot aquest «núvol tan gran de testimonis» escripturístics [He 12,1] per comparació ara hem de dir que l'Esperit Sant no només ens acompanya per guardar-nos de perill, no és un acompanyant mut, és interlocutor nostre que ens guarda de la soledat. I això és també un detall important a l'hora d'escoltar.

I ara, si diu que l'Esperit *recorda* i dona a *entendre* és que no diu res nou. Jesús diu: «allò que us anunciarà ho haurà rebut de mi» [Jn 16,14], ell no diu res de nou, només recorda. El relat de la purificació del temple acaba amb l'afirmació que quan Jesús «va ressuscitar d'entre els morts els seus deixebles recordaren» les paraules de Jesús [Jn 2,22]. I de l'entrada a Jerusalem es fa una observació semblant: «Els seus deixebles de moment no van comprendre; perquè quan Jesús fou glorificat, van recordar...» [Jn 12,16]. És a dir, la funció d'aquest recordar és la sorpresa de veure que una llum de fora entra i il·lumina el que abans havíem viscut i ens havia gairebé passat per alt, tot sovint, la sorpresa de descobrir un món al revés des de la perspectiva del pobre. Una antífona d'advent diu que «el Senyor vindrà i farà llum sobre allò que s'amaga en les tenebres» [cf. 1Co 4,5]. Aquest recordar de l'Esperit, per tant, no és tornar a portar a la memòria allò que havíem oblidat, sinó comprendre-ho ara com no ho havíem comprès abans. Aleshores, donar a *entendre* vol dir corregir el que havíem entès malament i això demana —com tota correcció— la humilitat de confessar l'error propi i de donar la raó a l'altre.

Això ja és un detall més conflictiu, perquè fàcilment aquesta humilitat no és disponible en el qui escolta, i aleshores pròpiament no escolta. Crec que l'èxit de la majoria dels *best-sellers* mundials es deu a l'ardit de només escriure el que els lectors ja de bell antuvi volen llegir. I d'altra banda, això d'*entendre* és més aviat participar de la ciència de l'Esperit, cosa que no dona cap motiu de vanar-se'n, en canvi, és un *gaudere in Domino* a semblança de Maria que canta i diu «el meu esperit salta de goig en Déu, el meu salvador» [Lc 1,47].

En el mateix passatge on sant Pau diu que és l'Esperit qui posa als nostres llavis la paraula «Pare», explica amb més detall com s'ha d'entendre això: «Així —escriu— l'Esperit mateix s'uneix al nostre esperit per donar testimoni que som fills de Déu» [Rm 8,16]. Aquí s'expressa finalment, podríem dir, aquella condició que ens fa aptes per a escoltar la paraula de Déu. En el llibre de l'Èxode, Déu envia Moisès i Aaron al

faraó per dir-li que deixi sortir el poble d'Israel d'Egipte. I el faraó respon: «Qui és el Senyor perquè jo n'hagi de fer cas i deixi sortir Israel? Ni conec el Senyor ni deixaré sortir els israelites» [5,1s]. Per poder escoltar cal que el qui escolta conegui el qui parla, cal que prèviament es doni una certa familiaritat entre un i altre.

Si no es dona aquesta familiaritat, en el millor dels casos, el qui escolta prendrà el que li interessa del que hagi sentit: escoltar ja no voldrà dir «obeir», ni tampoc ja no es podrà parlar d'unió íntima del qui escolta amb el qui parla: l'acció es posa d'antuvi més en un pla de negoci que de relació amorosa. L'Esperit, en donar testimoni en el nostre interior que som fills de Déu, ens fa capaços d'escoltar, perquè si som fills de Déu, som també de la veritat que fa capaços d'escoltar. Ho diu Jesús davant Pilat: «Tots els qui són de la veritat, escolten la meua veu» [Jn 18,37]: ser de la veritat no ve d'haver escoltat, sinó que és el que fa capaç d'escoltar. Pilat, com el faraó, no és de la veritat i no entén que li diu Jesús. I encara demana: «I què és la veritat?» [v. 38].

Encara hi ha una altra qüestió que a primera vista ens resulta difícil d'acceptar, que espontàniament tendim a no fer-ne massa cabal, però que és molt important per entendre bé sobretot el que haurem de tractar dins l'apartat que segueix: és el tema present en tota l'Escriptura de l'elecció d'Israel que en un sentit nou també val per a l'Església. Hi ha una elecció de Déu que ens separa dels altres. I aquesta elecció té justament la seva arrel en el fet d'escoltar la paraula de Déu: «Si escolteu la meua veu i observeu la meua aliança sereu la meua heretat preferida entre tots els pobles... sereu per a mi un reialme sacerdotal, una nació santa» [Ex 19,5s; 1Pe 2,9].

L'Església en el món deu ser una figura contrària a l'adaptació o confusió o assimilació. I aquest *status* és el resultat d'haver escoltat. Però això més que funció o tasca és qualitat de ser «propietat» del Senyor del tot depenent d'ell, és a dir, la seva negació equival a no ser, a deixar d'existir: «Escolteu la meua veu, i jo seré el vostre Déu i vosaltres sereu el meu poble» [Jr 7,23]. Dins tot el llibre dels Fets dels Apòstols, haver rebut l'Esperit Sant és el distintiu que separa els creients de la resta del món. Quan sant Pau va per primera vegada a Efes, hi troba «uns deixebles» i la primera pregunta que els fa és si ja han rebut l'Esperit Sant. Ells li responen: «Ni tan sols no hem sentit a dir qui hi hagi un Esperit Sant» [Ac 19,2]. Ja he dit que això haurà de ser tema de reflexió en l'apartat següent. De moment, però, cal que resti ben clar que hi ha quelcom que ens distingeix dels altres, això no vol dir que siguem millors que els altres, però sí que vol dir que no ho podem amagar per semblar que fem com tothom o per esquivar les molèsties de la marginació o potser fins i tot de la persecució.

Aquesta elecció també es pot mirar, no des dels inconvenients que pugui comportar, sinó més positivament des del seu sentit, i demanar simplement què pretén Déu amb aquesta elecció? Si diu que hem de ser un «reialme sacerdotal» això deu voler significar una major proximitat de Déu, dins la mateixa intenció que ja va decidir que

hi hagués un mitjancer entre Déu i el poble mateix d'Israel:⁴¹ ara és tot el poble escollit qui ha de fer de mitjancer entre Déu i els altres pobles de la terra, per tant un poble pres d'entre els altres pobles i per al altres pobles, *pro hominibus*, «a favor dels homes davant Déu» [He 5,1]. El sentit del diàleg volgut de l'Església amb el món d'avui no pot voler dir que l'Església s'hagi d'esforçar per dir el mateix que ja diu el món: això seria negar la mateixa funció sacerdotal de mitjancera, en darrer terme, voldria dir ni haver sentit dir que hi hagi un Esperit Sant.

L'Esperit en la persecució

Una comesa de l'Esperit és assistir el perseguit en la confessió: «Aneu alerta amb la gent: per causa meva us portaran als tribunals i us assotaran a les sinagogues, i us conduiran davant els governadors i els reis, perquè doneu testimoni davant d'ells i davant dels pagans. Quan us hi portin, no us preocupeu del que haureu de dir ni de com parlareu: en aquell moment direu allò que us serà inspirat, perquè no sereu vosaltres qui parlareu, sinó que l'Esperit del vostre Pare parlarà per mitjà vostre» [Mt 10,17-20 par; cf. Jn 14,26]. Després d'haver escoltat ve el donar testimoni de la veritat en la persecució. En la introducció ja vaig citar Erik Peterson que afirma que «una Església que no sofreix la persecució no és l'Església apostòlica». Però no ho sembla, que sigui així. Avui, dins el nostre món, els cristians ja no són perseguits.

És veritat això? Si més no, cal fer aquí dues distincions: si algunes vegades els diaris ens esveren amb la notícia que en d'altres països els cristians sí que hi són perseguits, això a orelles de molts no té per força un sentit religiós. A molt estirar la cosa desperta sentiments humanístics: és una barbaritat de països que encara no han descobert els avantatges de la democràcia, però pròpiament no és res que es refereixi a una fe en Déu. I aleshores d'aquí podríem treure el conhort barat i reservat que, en el fons del cor, ens fes beneir els avantatges de l'agnosticisme que ens estalvia les molèsties d'una primitivitat aital. És també veritat això?

Potser abans d'entrar en la discussió sobre si l'Església avui és perseguida o no, hauríem de parar una estona per aclarir primer què entenem per persecució. És possible que l'etimologia mateixa de la paraula limiti indegudament el significat total del concepte. En dir persecució un s'imagina que algú ha de fugir, perquè l'encalquen per fer-li mal, i s'ha d'amagar, perquè no el trobin. I pugen a la memòria escenes de guerra civil amb fugitius que s'amaguen i galifardeus que escorcollen amagatalls i reproduïxen escenes de cacera amb persones humanes.

⁴¹ Cf. capítol segon: *El mitjancer i el temor de Déu*.

I si ara reduïm a un esquema aquesta representació local podríem dir: perseguir és foragitar d'un lloc tancat, eliminar d'una societat o poble tot aquell que no s'adiu prou al conjunt. Però també podríem estendre aquesta mateixa imatge local i dir que tant deu ser treure el qui fa nosa com no deixar-lo entrar o posar-lo de banda, marginar-lo. Això recorda el principi que ja hem comentat en dir que per continuar vivint en aquest món hom necessita sentir-se estimat, que algú el doni per bo: tant aquell qui fan fora com aquell qui no deixen entrar, no han trobat en aquest món qui els estimés.

En la Bíblia, per exemple, guaitem tot sovint dins una societat que no «donava entrada» a les dones estèrils: això era per a elles una vergonya que s'havia d'amagar, perquè públicament era ocasió de befa. Dins la terminologia de la persecució, els enemics d'una dona estèril eren els qui se'n burlaven. Anna, la mare de Samuel era també estèril, però el Senyor es va compadir d'ella i li va donar un fill. Quan el deslleta, el porta al Senyor i prega tota agraïda: «Celebro de tot cor el Senyor, alço el meu front gràcies a ell; ara em ric dels enemics» [1Sa 2,1]. I també els altius i poderosos i rics del Magníficat de la Mare de Déu [cf. Lc 1,51-53] són aquests enemics que no deixen entrar, els qui es creuen prou forts per decidir què és i què no és decent per formar part d'un món social. Potser s'esvaeixin ara una mica els escrúpols de parlar més d'enemics, com si fos cosa de poca alçada moral: és d'ells que Déu salva, i només sobre aquest rerefons es pot entendre el cant d'acció de gràcies del salvat. Això no priva que el salvat pregui perquè també ells es converteixin al Senyor. Perquè podria ser que aquesta tàctica de no parlar més d'ells no fos justament fruit d'amor, sinó la inversió d'aquell amagar-se d'ells: el perseguit no es deixa veure, perquè l'enemic no l'agafi; també pot fer veure que és dels seus, perquè no el reconguin.

Un dia em va visitar un amic després de molts anys de no veure'ns. I va veure a la meua biblioteca tota una sèrie de llibres d'un autor que fa cinquanta anys es llegia molt —ben segur que ell també ho feia— i amb un cert sarcasme em va dir: «Encara llegeixes aquestes coses?» Vaig riure i no sé si va entendre que el meu riure volia dir que, malgrat el sarcasme, sí que ho llegia... encara! Quan se'n va anar hi vaig pensar una estona, en la facècia. Efectivament fa cinquanta anys es llegien amb avidesa tota una sèrie d'autors conscientment cristians, com ara Mauriac, Péguy, Claudel, Bernanos i molts d'altres; avui sembla que un ha de fer-ho d'amagat; gairebé sembla que un hagi de demanar permís, si vol dir en públic, per exemple, que li agrada la poesia de Claudel. La tolerància s'ha convertit en un «dogma» tan estricte que exigeix intolerància sense misericòrdia davant tot aquell qui no s'hi avingui. I com que l'Església catòlica amb els seus dogmes, magisteri, infal·libilitat, dret canònic, etc. és presa, no sols fàcil de capturar, sinó més exposada a la befa pública, això fa pensar que aquest és el motiu que avui tots aquells autors s'hagin amagat. Potser això fa que ara els candidats de *best-seller* de l'Església es dediquin a fer l'aleta al tarannà públic tot publicant

el que per endavant ja saben que és el que el públic vol llegir i dissimulant el que pròpiament hauria de ser matèria de confessió. D'aquesta manera s'estalvien l'assistència de l'Esperit.

Per mi és molt il·lustrativa la distinció que ja vaig explicar dins un altre context: «El punt de partida de l'humanisme és l'ideal de l'home normal i sa; el punt de partida de l'evangeli és l'home defectuós i malalt.»⁴² I segons aquestes dues maneres d'entendre l'home, el sentit de la tolerància també s'entén de manera distinta. Des de l'ideal de l'home sa, tolerància vol dir que el qui no necessita ajut de ningú, només vol que ningú no li impedeixi de viure la seva vida, és a dir, tolerància obté així un sentit negatiu. Des del punt de vista del pobre, el concepte de tolerància recupera el seu sentit original —*tolero* > *tollo* = suportar, posar-se al damunt una càrrega— d'ajudar-se a portar mútuament les càrregues de la vida, com vol sant Pau: «Ajudeu-vos a portar les càrregues els uns dels altres, i compliu així la llei de Crist» [Ga 6,2]. Tant en un sentit com en l'altre, el concepte mateix ja implica un extrem *intolerable*: per a l'humanista és intolerable tota mena de limitació i això, en principi, ja vol dir acomiadar-se de tota mena de tradició que aleshores s'entén com a imposició de normes convencionals, i el darrer crit de la moda ocupa el lloc que abans ocupava la tradició: intolerable és aleshores el qui no s'hi sotmet i encara més el qui gosa manar que hom no s'hi sotmeti.

Per a l'evangeli és *intolerable* perdre la memòria de la paraula de salvació escoltada i desentendre's de les necessitats dels altres: «Si un germà o una germana no tenen vestits i els falta l'aliment de cada dia, i algú de vosaltres els diu: “Aneu-vos-en en pau, abrigueu-vos bé i alimenteu-vos”, però no els dóna allò que necessiten, de què servirà?» [Jm 2,15s]. I això és així, perquè ja ho tenim prefigurat en l'exemple de Jesús, és a dir, la memòria posa un límit a la vida moral: «Ell va portar les nostres febleses i prengué damunt seu les nostres malalties» [Mt 8,17; Is 53,4], i és un exemple que pel baptisme ens configura, no en un sentit moral, sinó ontològic, i determina que «sortim a trobar-lo fora del campament, carregats amb el seu oprobí» [He 13,13; cf. Fl 3,10].

Avui el convenciment que el jo ocupa el centre de l'univers ja és principi de decència moral fins al punt que sense immutar-se els fills poden enviar els pares decrèpits al casal d'avis, sense pensar un moment si el canvi d'ambient els ha de ser un trasbals massa gran, sense pensar un moment si així es desfan d'una càrrega que Déu els havia destinat. Només fa cinquanta anys, o potser menys, molts coneguts que havien estat part activa d'un moviment de renovació de l'Església se n'han decantat. I un pensa: desencantats de la fe?; o avergonyits de creure quan la gent *decent* ja no ho fa, això? Perquè en la distinció que feia abans hi ha encara un altre detall a observar: la segu-

⁴² «La fe en descrèdit», *ButABCat* 103 (2009) 75.

retat que l'home sa i normal té d'ell mateix el situa en la funció de jutge del món que l'envolta, l'Esperit Sant, en canvi, assisteix el creient en el banc dels acusats, i és des d'aquí que opera la revolució inaudita que capgira la situació: l'acusat es revela jutge dels acusadors, com Jesús davant Pilat, la ignomínia de la creu apareix resplendent de glòria: es destapa allò que estava amagat, el món ja no és com semblava que fos.

No fa gaire vaig veure en el diari la foto d'un autobús de dos pisos davant el Portal de Brandenburg de Berlín amb unes lletres ben grosses que deien: «No hi ha cap Déu» i unes més petites: «és gairebé ben segur que sigui així». I la franja del pis de baix deia: «Una vida plena no necessita cap fe». I l'epígraf del comentari que acompanyava la foto deia: «La influència de les Esglésies és massa gran.» Es pot dir que això sigui persecució? Si més no, això és dictaminar què és decent que romanguí en aquest món i què cal expurgar. I no hauria de passar per alt que l'element essencial de tota aquesta discussió: Déu, és justament el que es pretén suprimir. Sense Déu tampoc no hi ha cap paraula seva a escoltar, cap paraula de salvació. Que és que ara tot va bé? «Diuem: "Tot va bé, tot va bé", quan res no va bé.» [Jr 6,14]. Mentre una Verge que no compta res en el seu món estigui pregant «en sa cambreta humil», és a dir, mentre els pobres i humils s'hagin d'amagar, perquè són brutícia que entelen la glòria d'aquest món, hi ha certament cosa a salvar, justament cosa que el món amaga, perquè no es vegi.

Aquí hi ha un detall lingüístic instructiu: la veritat —en grec *a-letheia*— és allò que ja no està amagat, per tant, allò que ho estava. És la imatge de la llum que fa veure de manera distinta, i potser fins i tot oposada, el que abans havíem hagut de veure mig a les fosques. És també —i que sigui permès d'apuntar ara només l'argument— prendre consciència de les *personae dramatis* que intervenen en el cas. En aquest punt el record que les coses desperten pot *il·luminar* el sentit —la veritat!— de les coses. Quan era petit, a la doctrina, apreníem que les tres potències de l'ànima són memòria, enteniment i voluntat. Per mi ja és molt significatiu que en primer terme s'esmenti la memòria: el record que les coses desperten en nosaltres poden fer present persones que estimem —Déu, en primer terme: *caeli enarrant gloriam Dei* [Sl 18/19]— i revelar així veritats amagades, que restaven tapades per consideracions de profit propi: *recordar* Déu pot donar a *entendre* i fer *voler* la glòria de Déu en la creu de Jesús, que en morir «dóna l'Esperit» [Jn 19,30], «l'Esperit de la glòria» [1Pe 4,14], pot fer veure que el que potser s'amaga per vergonyós, com Adam tapava la seva nuesa, «perquè Déu no el veiés» [Gn 3,8], quan es destapa descobreix la glòria de l'amor de Déu que només es troba fora d'un mateix.

Ara cal que consti que el que es garanteix amb aquesta assistència de l'Esperit no és deixar després la boca oberta d'estupefacció dels acusadors; el que garanteix és precisament el contrari del que deia abans: no dir allò que es pugui preveure que el públic vol sentir, sinó allò que l'Esperit Sant posarà a la seva boca, per tant, en ser la confessió allò que els acusadors no volen escoltar, el que dona l'assistència de l'Esperit

és la fortalesa de dir-ho sense por. De fet en les actes dels màrtirs no es conta mai que els acusadors es converteixen, en canvi, és un element constant de la passió que els perseguidors s'enfurismin molt de veure que els acusats siguin —des del seu punt de vista— tan tossuts, que fins i tot prefereixin morir que renegar de la fe. A ulls dels acusadors això no és ni valentia ni fortalesa, sinó tossuderia. I aquesta «tossuderia» possiblement avui fins i tot molts cristians no l'entenguin prou i creguin que hi ha desproporció entre confessió i martiri, que no n'hi ha per tant. I aquesta reacció dels acusadors posa encara de manifest una altra diferència: possiblement estarien disposats a entendre la mort del màrtir, si es tractés d'una mort noble [*noble death*] per la pàtria, per l'espòs, per la llibertat, etc., però la mort del màrtir —la mort de Jesús— és justament la mort per als marginats, foragitats, indecents, «per nosaltres pecadors». I aquesta clau d'interpretació només ens ve a les mans *després* d'aquesta mort, davant aquesta creu. I és només aquesta mort que reuneix els dispersos [Jn 11,52; 12,32].

I ara, encara un altre cop, és veritat que els cristians ja no siguin perseguits dins la nostra societat? Hi ha moltes maneres de perseguir. El cas que he explicat abans, per exemple, de censura de lectures que avui ja han passat «de moda» ja podria ser indicatiu d'intolerància davant el qui no se sotmeti a la pressió que demana conformitat social amb el que fa i mana la majoria. No era exactament això què volia dir Herbert Marcuse en els anys 60 quan parlava de «tolerància repressiva», però és una manera molt expressiva d'indicar aquesta manera d'imposar-se sobre els altres sense que ho sembli: s'ha d'admetre que tothom pugui pensar el que vulgui, però ai del qui no s'apunti a aquesta «tolerància»! La tolerància no tolera aquesta «intolerància» i es torna ella mateixa intolerant.

Les veus dissonants es fan callar no amb violència braquial, sinó amb l'elegància de deixar de banda: aquest inconformisme es paga amb la marginació que no per força és menys cruel que un martiri cruent. Per continuar vivint sobre la terra —ja ho hem vist això— necessitem que algú ens estimi. El sociòleg us explicarà millor com reaccionen els cristians davant aquestes noves formes de «persecució». Jo només puc intentar de descobrir l'actualitat que té la presència de l'Esperit dins aquest món. Si d'alguna manera som marginats i els qui compten en aquest món no ens donen per bons, ell, l'Esperit és justament el *parakletos*, el *consolator optimus*, que ens fa més falta que mai. I això ja vol ser un advertiment davant l'intent de cercar altres sortides, per exemple, la que suggeria abans de dissimular i cercar l'acceptació social per uns camins més seculars.

Per acabar, només voldria encara fer observar que aquest mecanisme de tolerància intolerant també és eficaç en d'altres contextos fora de la fe. La majoria de la gent s'apunta a fer com els altres per no quedar malament. I això és un mecanisme tan antic que es podria creure que ja és hora que hom no es deixi enganyar tan fàcilment. En el temps del franquisme, per exemple, es va voler fer creure que parlar en castellà

era cosa més fina, que el parlar pla s'havia de tenir com les sabatilles per anar per casa. I molts s'hi van apuntar. Si més no, la gent amb més necessitat d'aparèixer elegant davant els altres. Des del centralisme distingit de París es va escampar la idea de prestigi de la llengua francesa i molts no van tenir cap inconvenient de deixar perdre les glòries llengües occitanes, la «llengua menyspreada» del provençal com diu Mistral en el començament de *Mireia*. En el segle XVIII, una temptació semblant de sotmetre's a la glòria del prestigi del castellà va posar també en perill la llengua catalana. La gent humil de la pagesia amb les seves cançons populars la va salvar.⁴³

És important que el lector atent vegi la semblança d'aquesta alternativa d'honor o deshonor, de prestigi social o marginació, amb la d'acusador o de màrtir, perquè l'esperit de la fe cal que abeuri tota la vida. Així donem a la comesa de l'Esperit Sant una extensió més àmplia: ell és el Paràclit, el defensor dels humils, el consolador dels afigits, per tant, el qui, en *recordar*, dóna a *entendre* que les coses no són com semblaven, és a dir, descobreix el sentit escatològic de la vida sobre la terra. I ja ho hem vist des del començament: la paraula que se'n dóna a escoltar és paraula de salvació, només els qui se'n senten necessitats estan en condicions d'entendre-la, d'escoltar-la com cal.

La possessió de l'Esperit ens mena a on ell vol i no a on nosaltres voldríem. També els qui se sotmeten al dictat d'aquesta «tolerància repressiva» es deixen endur passivament per un esperit que pròpiament no és el seu: l'esperit que és la paga que s'ha de pagar a la moda per rebre'n la glòria, el prestigi exempt de la possibilitat de fer el ridícul. I justament és també funció de l'Esperit treure a la vergonya el món incrèdul: «Quan ell vindrà, posarà el món en evidència pel que fa al pecat, a la justícia i a la condemna» [Jn 16,8]. La Jerusalem, estèril i abandonada, Déu la salva i ja no ha d'avergonyar-se més [Is 54,1-4]. Així es destapa un altre engany: l'engany d'una tolerància que pretenia posar pau a la terra tot enviant la veritat a l'exili no podia tenir pretensions de vera i es va haver de convertir en intolerant davant l'evangeli de la veritat. De tota manera ella que pretenia ser tan generosa tampoc no ha pogut evitar la repressió de la vergonya. I al final de tot tenim glòria contra glòria, la glòria de Déu contra la dels homes: «I si ara rebeu insults perquè porteu el nom de Crist, feliços de vosaltres! L'Esperit de la glòria, que és l'Esperit de Déu, reposa damunt vostre» [1Pe 4,14].

En la persecució, finalment, és important observar que no es tracta d'un contra un, sinó de tota una massa de gent contra un de sol: el mal sempre té una arrel comunitària: quan el món margina el just, és el món qui se'n fa indigne [He 11,38], mai no és un afer privat. I això vol dir que el que va funcionar com a justificació de la persecució amagava un pecat comunitari, és a dir, la persecució havia de servir per amagar aquest

⁴³ Cf. Xavier MOLL, *Notes per a una definició de la cançó popular* (Publicacions des Born), Ciutadella 2001, p. 29-36.

pecat: llavors és la mort mateixa del perseguit que el destapa: *odierunt me gratis* [Jn 15,25]. I aquí s'amaga una darrera ironia: és justament l'esperit individualista que proclama la tolerància de deixar que cadascú faci el que vulgui que després s'aplega en un *convenerunt in unum adversus Dominum* [Ps 2,2], contra una Església que viu de la memòria. El problema és ara fins a quin punt aquest esperit individualista ja ha penetrat dins l'Església mateixa. Quan Pere i Joan van haver de comparèixer davant el tribunal del sanedrí, tota la comunitat pregava, també amb les paraules d'aquest salm [cf. Ac 4,23-31]: l'Esperit Sant assisteix el màrtir en la confessió. El vident de l'Apocalipsi va «veure sota l'altar les ànimes dels qui havien estat immolats per causa de la paraula de Déu i del testimoni que havien donat» [6,9]. És justament entorn d'aquest altar que conté les relíquies del màrtir que es reuneix l'Església que prega i canta lloances a Déu. Ha de ser el tema de l'apartat següent.

Un estudi molt interessant i erudit de Joachim Jeremias sobre el concepte de «resta sagrada» en el judaisme tardà i en la predicació de Jesús,⁴⁴ diu que la predicació de Jesús s'oposa radicalment a la pretensió de representar la resta d'Israel que s'ha de salvar de la catàstrofe que volien representar els fariseus i altres moviments semblants. Jesús predica una salvació universal, per tant també dels pecadors exclosos dels fariseus. I al final Jesús es queda sol i ha de morir a la creu. Però per entendre correctament aquesta història cal fer observar una diferència entre la idea originària de la «resta» i la versió que en fan els fariseus. Per dir-ho amb termes erudits, el *Sitz im Leben* d'aquesta resta és l'apostasia de la majoria, i això vol dir, l'elegància, en el sentit més propi de la paraula, està de part seva, la resta que prediquen els profetes, en canvi, està representada per «una gent humil i pobre» [So 3,12]. No es pot descartar que la pruija de la bona fama de fer com els altres, de no aparèixer com els marginats, ens hagi convertit també en una massa d'individualistes, quan el poble de Déu veritable reuneix justament aquells qui ens fa vergonya de ser com ells, «una gent humil i pobre».

La lloança de l'Esperit

La lloança de Déu té un caràcter final, és a dir, és un cant que canta la salvació i té la salvació per motiu i contingut, per tant, hi forma una unitat. «Això diu el Senyor: En aquest lloc del qual vosaltres dieu: "És una ruïna sense gent ni bestiar", a les ciutats de Judà i a les places de Jerusalem, ara desolades, on no habiten ni homes ni bèsties, encara es tornaran a sentir els crits de joia i de festa, el cant del nuvi i de la núvia, i la veu dels qui portaran una víctima d'acció de gràcies al temple del Senyor tot cantant: "Enaltiu el Senyor dels exèrcits! Que n'és de bo el Senyor! Perdura eternament el seu

⁴⁴ «Der Gedanke des „Heiligen Restes“ im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu», en *Abba*, Göttinga 1964, p. 121-132.

amor» [Jr 33,10s]. El motiu de la lloança és que «el Senyor és bo», la seva justificació és que ens «ha salvat» [Ex 15,2]. En la celebració litúrgica, la bondat salvadora de Déu es converteix en cant de lloança: «El Senyor és la meua força i el meu cant: és ell qui m'ha salvat»: això és el que canten els israelites a la sortida d'Egipte [Ex 15,2], ho canten de nou quan retornen de la deportació de Babilònia [Is 12,2], i esdevé finalment el gran cant de la litúrgia d'acció de gràcies [Sl 118,14].

I si la salvació de Déu i el cant de lloança formen una unitat, això vol dir també que en la lloança es fa present la salvació, és el seu memorial, per tant, que la lloança tingui un caràcter final no vol dir simplement que vingui més tard en el temps, perquè la celebració del record és alhora representació de la salvació definitiva, el cant de lloança té un caràcter escatològic. Erich Zenger comenta que aquest crit de lloança té un sentit quasisacramental:⁴⁵ en la lloança es fa present la salvació de Déu. El cronista narra que en la cerimònia de dedicació del temple de Salomó, quan els cantors levites, acompanyats de trompetes, canten lloant el Senyor amb aquestes mateixes paraules: «Que n'és de bo!, perdura eternament el seu amor», el temple es va omplir d'un núvol [2Cr 5,13; cf. 1Cr 16,34].

I encara si donem gràcies a Déu perquè ens ha salvat, això vol dir que la salvació de Déu és el que fa possible la lloança: cantem al Senyor que ens salva, perquè els morts no canten: «No moriré, sinó que viuré, per contar les gestes del Senyor» [Sl 118,17], cantar al Senyor és ara el sentit de la vida. Aquesta dada limita el cant de lloança en dos sentits: en el seu contingut i en el seu destinatari, una i altra cosa ens remet al Senyor.

Així podem entendre millor allò que escriu Hugo Rahner: «Déu només escolta la seva pròpia paraula»⁴⁶. No és només que el text del cant litúrgic tradicionalment sigui tret de la Sagrada Escriptura, per tant, ja és paraula de Déu que donem a Déu a escoltar, sinó que encara cal fer una altra observació: un element típic dels salms d'acció de gràcies és referir a Déu, en segona persona, les gràcies que el salmista n'ha rebut: així Déu, no només escolta la seva paraula, també escolta el que ell ha fet. Un altre cas semblant el tenim en les pregàries litúrgiques en les quals la invocació va seguida d'una oració de relatiu amb Déu com a subjecte, per exemple: «Oh Déu, que d'una manera admirable creàreu la dignitat de la naturalesa humana i d'una manera encara més admirable l'heu restaurada, feu que participem de la divinitat d'aquell qui es dignà a compartir la nostra condició humana.» Aquesta afirmació vol ser una apel·lació crítica a la nostra consciència, si avui en els nostres cants i també les pregàries —que ja no són les que diuen els llibres— expliquem en primera persona del plural amb

⁴⁵ *Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen*, Friburg 1997, p. 341.

⁴⁶ *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Basilea 1989, p. 7.



Cantar al Senyor és ara el sentit de la vida

tot detall totes les coses bones i glorioses que *nosaltres* volem fer, aleshores Déu ja no escolta tant la *seva* paraula, sinó la nostra. També el fariseu de la paràbola [Lc 18,9-14] només parla d'ell mateix.

Escoltem la paraula de Déu i Déu escolta la seva paraula quan cantem i preguem, quan el confessem davant el món. La paraula creadora de Déu torna a Déu una volta ha complert la seva missió: «Tal com la pluja i la neu cauen del cel i no hi tornen, sinó que amaren la terra i la fecunden, i la fan germinar fins que dóna llavor als sembradors i pa per a aliment, així serà la paraula que surt dels meus llavis: no tornarà a mi infecunda. Realitzarà allò que jo volia, complirà la missió que jo li havia confiat» [Is 55,10s]. Aquest pensament és estremidor, perquè això vol dir que escoltar no es resol en un rebre passivament i prou, escoltar inclou també la resposta del qui escolta que, naturalment, continua situat dins el context dual i, per tant, no es pot excloure que el Senyor alguna vegada respongui: «No em molesteu més amb el xivarri dels vostres cants» [Am 5,23]. Però això deu passar quan el nostre cant no és ben bé la *seva* paraula, quan hem sortit del context sacramental en un intent subreptici d'ocupar ara la primera persona de l'oració gramatical.

Per això mateix és necessari mirar amb més detall què vol dir això que la lloança tingui un sentit quasi sacramental. El primer i més espectacular que se m'ocorre és que som ficats dins un món en certa manera estrany. És veritat que en la litúrgia ja tenim

dret de presentar-nos davant Déu i dir-li que som *família tua*, però això va passar després que Déu «ens alliberà del poder de les tenebres i ens traspassà al Regne del seu Fill estimat» [Col 1,13], és a dir, hem estat traslladats a ca d'altri i per tant ja no som amos de nosaltres mateixos, ara cal que ens sotmetem al reglament d'una casa, que ja no és la nostra casa original. I com que això a orelles de molts sona avui més aviat rebutjable, perquè l'home ideal és l'adult i senyor de les seves decisions, convindrà una petita digressió.

Què passa avui quan la gent sent aversió a sotmetre's a manaments d'altri, quan, d'altra banda, es mostra tan dòcil en tracta-se, per exemple, de sotmetre's al dictat de la moda? I aquí encara cal fer una observació molt curiosa: avui, en certa manera, la moda s'ha buidat de contingut definit i no resta més que l'*obligació* de sotmetre's al que sigui. En temps del barroc tot era barroc i durant el romanticisme tothom era romàntic. I en el segle XVIII Rousseau podia escriure: «Les nostres catedrals només es mantenen per a vergonya dels qui van tenir la paciència de fer-les».⁴⁷ Avui ningú no es molesta pel gòtic; fins i tot sembla que té més acceptació pública que l'estil neoclàssic del temps de Rousseau. L'ocurrència de Rousseau, a més de fer-nos riure, ens pot semblar masoquisme pur: això de mantenir l'odiós davant dels ulls, en comptes de destruir-lo, per no estroncar la ràbia de veure'l, ja és una mica fort. Però l'efecte de ridícul que ens fa no ofega del tot la misericòrdia: tanmateix en el seu temps podia dir això, perquè tothom pensava com ell. Avui, en canvi, ja no es pot dir que tothom pensi igual en qüestions culturals: es tolera que cadascú pensi i s'expressi com vulgui, en canvi, ningú no gosarà presentar-se en públic vestit com la gent vestia només fa cinquanta anys. I evidentment tothom se sent *obligat* a comprar les darreres novel·les que presenta el mercat del llibre i els darrers CD del comerç discogràfic. És a dir, un està obligat a estar al dia, però tanmateix està convençut de ser amo de la seva vida i de les seves accions: fa el que la moda li mana, però, com que és ell qui ho fa, té el convenciment de ser ell l'amo de la seva vida.

Per mi la nova situació cultural té molt a veure amb el nostre tema de la lloança a Déu en l'Esperit i per això mateix cal fer l'intent d'entrellucar on és l'*error* d'aquesta novetat. Una primera observació que cal fer és que avui en dir «la gent» volem dir exclusivament els adults que treballen i es guanyen la vida amb exclusió tàcita dels menors d'edat i dels vells. Dins aquest concepte de gent tampoc no hi entren, és clar, els adults marginats per algun motiu: captaires, pidolaires, pàries i altres grups semblants. Els nens, encara no caminen, i ja s'envien al parvulari: és clar els pares han de treballar; i els vells, si no ja es poden valer per ells mateixos, es tanquen dins un casal d'avis. I ara aquesta gent adulta, una volta ha deixat de banda tot entrebanc, es

⁴⁷ *Nos cathédrales ne subsistent que pour la honte de ceux qui ont eu la patience de les faire.*

pot permetre la generositat d'una vida pluricultural. Però això vol dir una altra cosa: ara cultura ja no pot tenir res a veure amb tradició, poble, comunitat, és a dir, en res exterior que m'obligui: cultura és allò que m'agrada i prou; i la pluricultura és el pacte tàcit de deixar que els altres facin, mentre els altres em deixin fer.

Això recorda molt la situació del *Fedre*, per mi és un dels diàlegs més bonics de Plató. Fedre és un jovecell fàcil d'entusiasmar i més aviat poc crític davant les novetats. Ahir va sentir un discurs de Lísies, un sofista de la nova fornada, que li va agradar molt, i avui, ja de bon matí, troba Sòcrates pel carrer i ja el fa participant de la seva admiració. Amb poques paraules, la novetat del discurs de Lísies és defensar per avantatjosa un nou tipus d'amistat sense amor: l'enamorament és una malaltia que fa perdre una mica la raó. Sòcrates escolta l'amic Fedre primer amb tota cortesia, i quan acaba li diu que ell també seria capaç de fer un discurs semblant i encara més cridaner. Fedre el força a fer-ho. Sòcrates es tapa la cara amb un vel, perquè s'avergonyeix d'haver de parlar contra l'Eros, l'amor, i es posa a parlar en aquest mateix sentit: encara afegeix arguments que fan més evident que l'amor és una malaltia, fins que ja no pot continuar més la farsa, interromp el discurs i se'n vol anar. Fedre, tot desconcertat d'aquesta sortida inesperada de Sòcrates, encara el pot convèncer a quedar amb ell i continuar la xerrada, i Sòcrates, ara amb la cara destapada fa ara l'elogi de l'amor: és cert que en l'enamorament un deixa que sigui un altre qui el mení, però això també vol dir que hom es sent obligat a sortir de dins d'ell mateix, dit amb termes d'avui, ara ja no es deixa regir pels propis interessos, l'amor l'ha encisat en la persona estimada: Déu mateix dirigeix els actes; l'entusiasme és una possessió divina.

Estem ara ben lluny del que la gent entén avui per Eros i erotisme. Gairebé diria que avui això s'entén en un sentit contrari del que vol dir Sòcrates. I és justament aquesta contradicció el que convindrà aclarir: l'amor, com a possessió divina, ens empeny precisament a fer, no allò que m'agrada, sinó allò que agrada a la persona estimada. Avui els matrimonis s'aguanten mentre la companyia de l'altre satisfà, és a dir, el decisiu en definitiva no és l'altre, sinó un mateix. I aquesta racionalitat —per no dir egoisme— s'estén als extrems de la vida humana, és a dir, a les edats que necessiten justament l'amor desinteressat: la infància i la vellesa.

Cal dir obertament que aquesta cultura del nostre món va, en certa manera, en la direcció contrària de la lloança de Déu i del seu significat, perquè ja no pot ser més fer el que jo vull, sinó fer justament el que crec que ha d'agradar a l'altre: és la manera elegant i bonica de fer el que un altre vol: fer el que vol la persona estimada, fer, no precisament allò que m'agrada, sinó allò que li agradi. D'aquesta manera en el centre de l'acció ja no hi ha el qui fa, sinó aquell per a qui fa, amb l'avantatge d'una major sinceritat: no ho fa ni manat per una moda, ni per no fer mal paper davant la gent, sinó simplement per agradar el qui més estima. Dins el nostre món cultural, en canvi, l'home com una baldufa no fa més que fer voltes sobre ell mateix.

Les societats modernes necessiten institucions que es facin càrrec dels nens petits i dels avis, i un no pot amagar del tot la sospita que si es manifestessin els *secrets del cor* s'hauria de confessar que es fan fora de casa perquè en el fons fan nosa. I es tranquil·litzen les consciències amb arguments ben plausibles: la feina, les obligacions socials. I el pensament de prescindir per un moment dels interessos propis i ponderar què podria fer un per agradar a l'altre, al pare que no es pot valer d'ell mateix i ja somia truites, al nen que plora i no es deixa consolar. I ens tornem a trobar en el mateix punt d'abans: la tolerància cultural vol dir que els altres facin el que vulguin, mentre em deixin fer el que més m'agrada. Potser fins i tot i sense necessitat d'anar a cercar ara raons teològiques que ho confirmin hàgim d'afirmar que la naturalesa mateixa ja ens imposa un altre concepte d'adultesa: l'adult és el qui, justament per ser el qui ho pot fer, *per se* cal que es faci càrrec dels qui encara o ja no en són capaços: els infants i els vells, i el fet que delegui aquesta feina, això no l'*allibera* de la seva condició de titular d'aquesta obligació. Aquesta observació ja és un gran interrogant que pesa sobre el que molts avui entenen per cultura i *decència* social que s'oposen tant al concepte d'amor com al de glòria de Déu.

L'amor és altra cosa, és un do gratuït, és una possessió divina, és l'Esperit de Déu que ens instrueix i ens fa veure coses que abans no vèiem, i ens transforma: ens fa semblants a la imatge de Déu [cf. 1Jn 3,2]. Déu és discret en el seu amor: «Ell dóna als seus amics, fins quan dormen» [Sl 127,2], no ostensivament, perquè se sentin humiliats, sinó d'amagat, perquè ho descobreixin. I vaig pensar en aquell autobús de Berlín que proclamava que no hi havia Déu. És clar que el nostre Déu amaga la mà, perquè els seus dons són gratuïts. Vol que nosaltres la descobrim, la seva mà. Vol que també fem igual, nosaltres, que dels dons gratuïts, no en fem valors de canvi que pugen i baixen segon el caprici del mercat.

De la confessió del màrtir davant el tribunal ara hem passat a la confessió litúrgica. Abans ja hem vist també que una cosa no va deslligada de l'altra: l'Església prega mentre el màrtir confessa. I el mateix Esperit que assisteix el màrtir en la confessió, omple els reunits en l'església i fa que proclamïn «amb valentia la paraula de Déu» [Ac 4,31]. Però tampoc no es pot dir que siguin dues accions paral·leles, sinó que una forma part de l'altra, una i altra formen una unitat. Aquella veritat —*aletheia*— que destapa el que estava amagat. L'Esperit recorda i aquest recordar no és una renovació del que ja sabíem i havíem oblidat, sinó revelació que les coses no són com semblava que eren: deixa comprendre que de debò és l'acusat qui jutja el jutge, que és el perseguit a mort qui realment viu, que allò que semblava eclipsi de Déu del començament del salm 22, al final resulta que s'ha de proclamar victoriosament com a gran obra de salvació seva: «El Senyor ha fet tot això.» Encara que no ho sembli, Déu hi és present i domina sobre els esdeveniments. I si és l'Esperit qui inspira en la confessió, també és l'Esperit qui

dicta a cau d'orella el cant de la pregària de l'Església:⁴⁸ «Qui tingui orelles que escolti què diu l'Esperit a les esglésies».⁴⁹

Escoltem la paraula de Déu i Déu escolta la seva paraula quan cantem i preguem, quan el confessem davant el món. La paraula creadora de Déu torna a Déu una volta ha complert la seva missió: «Tal com la pluja i la neu... » [Is 55,10s].

I ara, paral·lelament al que hem vist al final del capítol passat de la unió mística que fins i tot físicament es manifesta en el fet de la simultaneïtat que es dona entre parlar i escoltar, caldria remarcar el pensament de la possessió de l'Esperit en el creient com a realitat molt present en la consciència de l'Església primitiva. Si en el cant i en la pregària del creient Déu vol escoltar la seva pròpia paraula, això vol dir que quan el creient prega i canta està posseït de l'Esperit de Déu. Només escolta de debò el qui estima, perquè només el qui estima prefereix la glòria que és do gratuït, prefereix que un altre el tregui de la seva soledat.

⁴⁸ La iconografia cristiana representa la figura de sant Gregori Magne amb un colom a cau d'orella que vol significar l'Esperit Sant mentre li inspira les melodies del cant gregorià; en vaig fer un comentari: «Meditació sobre dues miniatures», *Revista de Catalunya* 76 (1993) 83-95. També vaig tractar sobre la inspiració de l'Esperit en el cant de l'Església dins *Cants del propi de la missa*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2006, p.148-151.

⁴⁹ Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; cf. 14,13.

Epíleg

La *Passió segons sant Mateu* de J. S. Bach, que compta com una de les creacions musicals més belles que mai s'hagin escrit, després del gran dramatisme que precedeix la mort de Jesús, el compositor aconsegueix envoltar la sepultura del Senyor d'una pau immensa. El text d'aquest passatge final posa les tres persones de la Santíssima Trinitat en relació amb tres moments de la història de la salvació, moments que s'esdevenen, tots tres, en la pau de l'horabaixa, quan escoltar què diu Déu és de bon fer:

A l'horabaixa, quan l'aire s'havia refrescat, es va descobrir el pecat d'Adam.

A l'horabaixa, el Salvador a la creu el va abatre.

A l'horabaixa, va tornar el colom, tot portant una branca d'olivera.

*Temps de pau, horabaixa.*⁵⁰

La pau de l'horabaixa destaca sobre el tràfec del dia: en el paradís sobre el pes del pecat; en el jardí del sepulcre sobre els crits dels insults davant la creu; en l'arca de Noè sobre les aigües torrencials del diluvi.

La pau de l'horabaixa és el moment propici per descobrir la veritat que estava amagada: la nuesa d'Adam posa de manifest el seu pecat, la creu revela la glòria de Déu, en la branca d'olivera ja apareix la vinguda d'un nou món. El mal amaga un bé, res no és com semblava. I tot això s'esdevé en un diàleg inefable en el qual Déu ens força a sortir de la presó, ens abraça íntimament: l'escoltem en el mateix moment de parlar ell;

⁵⁰ *Am Abend, da es kühle war, / war Adams Fallen offenbar. / Am Abend drückt ihm der Heiland nieder. / Am Abend kam die Taube wieder / und trug ein Ölblatt in dem Munde. / O schöne Zeit! O Abendstunde!*

la seva veritat ens fa lliures, lliures de nosaltres mateixos. Gairebé un gosaria dir que la pau d'aquesta horabaixa no seria tanta pau, si abans no hi hagués hagut l'escàndol del mal. *O felix culpa!* La paraula de Déu que escoltem és paraula de salvació.

Però hi veig un detall que fàcilment es podria agafar com si no fos més que una figura poètica sense altra substància que la de donar un toc simpàtic al conjunt i que per això mateix mai no cal prendre en consideració com a decisiu a l'hora d'interpretar el text i que, per tant, és detall que es podria suprimir sense perjudicar el sentit del conjunt. El que ara es demana és quina importància té dins tot aquest conjunt el concepte d'horabaixa? La trobada de Déu amb Adam després del pecat, la sepultura de Jesús i la tornada del colom amb un brot d'olivera en el bec són fets que bé haurien pogut esdevenir a una altra hora del dia sense perjudici de llur sentit.

És clar, també seria ben legítim i instructiu reflexionar sobre el sentit teològic que tenen les hores i el temps dins la història de la salvació. Si Jesús diu a la seva mare: «Encara no ha arribat la meua hora» [Jn 2,4] o si en el sagrament diem que fem memorial de la mort del Senyor «fins que ell torni» [1Co 11,26], ja és clar que en aquests casos el factor temps és una clau important en la interpretació del text. Però el que ara em crida l'atenció és que aquesta ascètica tan «científica» d'analitzar els fets a partir d'una concentració gairebé exclusiva en el nucli essencial amb un gairebé menyspreu dels seus accidents accessoris, es prengui tot sovint fins i tot com a ideal d'estil funcional quan, al meu entendre, la comprensió plena dels fets només és possible si és tot el conjunt que es dona a contemplar. Només en aquest cas es deu poder parlar de *gaudium plenum* [Jn 16,24].

Aquest problema en certa manera ja guaitava al començament mateix del llibre en observar que escoltar és només part d'un conjunt i que per entendre bé què vol dir escoltar no podem perdre de vista que això suposa necessàriament que hi ha algú que parla. I ara, al final de tot, convindrà que ens fixem una altra vegada en la qüestió, perquè la tendència a analitzar els fets per quedar-se només amb llur nucli domina en el nostre temps, sembla i tot característica de l'esperit de l'època, fins a l'extrem que aquests exclusius són tinguts per exemple de moralitat pública mentre que els ufanosos són uns malgastadors irresponsables. Que Jesús digui a la Marta feïnera que escoltar és l'«única cosa necessària» [Lc 10,38-42] no vol dir que escoltar dispensi de fer res, sinó que tot fer només tindrà sentit si és fruit d'haver escoltat.

La gravetat de la qüestió és que dins la mateixa embranzida d'eliminar el que es té per luxe innecessari, el nostre món arriba a eliminar Déu mateix: l'evolució de les espècies ja explica prou bé el món al marge d'una «hipòtesi» creacionista i la nostra societat no sols funciona perfectament sense Déu, sinó que ja és una dada acceptada per tothom que en la política més val prescindir-ne. A més de la gran multitud de gent que expressament s'ha decantat de tota relació amb l'Església, hi ha encara els molts que potser els diumenges encara van a missa, però que de fet —dit d'una manera bru-

tal— no necessiten cap Déu per llur vida ordinària, és a dir, per a ells això d'escoltar Déu és cosa que ja està situat més enllà de l'experiència de cada dia. Dins llur vida, Déu és com l'horabaixa dins aquest text de la Passió segons Sant Mateu de Bach: un ornament que es pot suprimir sense que el conjunt perdi sentit. Ningú no dirà que no sigui possible fruir d'aquest passatge musical a qualsevol hora del dia.

I ara es deu tractar de demostrar que aquesta pretensió d'aconter-se amb l'imprecindible per limitar-se a la claretat diàfana del que pretesament es considera essencial, a més de desfigurar el conjunt, és fins i tot moralment molt discutible. Una cosa és la funció i una altra el sentit; una cosa és que efectivament un sense Déu pugui treballar i guanyar-se la vida i divertir-se, i una altra és si realment es pot dir que això ja basti per donar sentit a la vida i, al cap davall, per ser feliç. És clar, per poder respondre aquesta qüestió primer hauríem d'aclarir què és això de ser feliç, el *gaudium plenum*, que dèiem abans. I aquesta pregunta ens mena justament a la dualitat que defineix tot diàleg, tot parlar i escoltar, i desperta la sospita que es podria tractar de dues maneres distintes i fins i tot contràries de ser feliç, i que justament la diferència està en el fet de ser un o de ser dos, de ser feliç un tot sol, o de ser-ho només amb un altre.

És una història de cada dia: el matrimoni, per exemple, s'aguanta mentre l'altre agradi; quan deixa d'agradar, l'altre es torna gairebé «objecte» sense interès i dona prou motiu de cercar-ne un altre. I la separació no es té per acció immoral, perquè el sentit de la tolerància —com s'entén avui— ja diu que l'altre té tot el dret de fer igual. I és la mateixa societat que carrega tot el pes damunt la població adulta que ja ha trobat maneres d'arranjar-se per descarregar-se de noses: ja s'han creat institucions especials d'atenció als menors i als vells de manera que no destorbin gaire la llibertat de moviments de la capa d'homes i dones que treballen i es guanyen la vida. Aquesta figura d'home adult és avui el punt de concentració entorn de la qual totes les altres coses que l'envolten són purament arbitràries, canviabls, casuals, innecessàries. Mentre no siguin lucratives!

Això és també un exemple d'aquesta tendència d'estil funcional: només allò que serveix val, el que no és tan clar que serveixi es deixa al marge, i el que evidentment no serveix per a res s'elimina. És clar, això darrer pot despertar inquietuds de consciència davant la dificultat de marcar límits: evidentment els galifardeus nazis van anar massa lluny en eliminar els qui creien que feia nosa i no servien per a res. Davant aquest pensament esgarriat d'on ens pot arribar a menar aquest estil funcional, potser hàgim de dir que el mal sigui pretendre decidir entre el bé i el mal *només* a partir d'una moral que es regeix exclusivament pel valor funcional de les coses i de les persones, en comptes de demanar cada vegada per llur sentit.

En la crítica de la religió ja he sentit un parell de vegades que s'abusava de l'anomenat «raor d'Occam»: *Non sunt multiplicanda entia sine ratione sufficienti*, «No s'han de multiplicar els éssers sense una raó suficient», afirmació que arriba a justificar la

mateixa supressió de Déu, cosa que certament va molt més enllà del que pretenia el mateix Occam, que era un frare franciscà devot i amb una fe ben ferma en Déu. Però la mateixa oració negativa de gerundi —*non sunt multiplicanda*— ja indica que aquí no es tractava de fer una afirmació sobre com *són* les coses, sinó d'assenyalar algunes accions que no s'han de fer, perquè no són *decents*, per tant, ens trobem exclusivament dins l'àmbit de les coses que s'han de fer o evitar, dins l'àmbit de la moral i, en veritat, d'una moral que valora les coses per llur rendiment. Vaig sentir dir o vaig llegir, ja no recordo a on, que quan es va concedir el premi Nobel de la literatura a Frederic Mistral, el govern de París va protestar que l'haguessin donat a una llengua no estatal. I de llavors ençà els suecs ja no ho han fet mai més, això, tot modificant així el sentit mateix del premi: la moral ara ja no es regeix per criteris d'obra ben feta, sinó per consideracions de profit, com en el fet d'escoltar, un no s'obre a l'exterior i admet gratuïtament el que ve de fora, sinó que pondera avantatges i desavantatges per agafar el que li convingui i deixar tota la resta de banda.

Dins l'àmbit d'aquesta mena de moral se situa, com hem vist abans, la justificació del marit quan es divorcia de la muller: és moral el que jo faci, mentre deixi que l'altre faci igual. I amb aquesta mena de moral no només un pot anar pel món amb la consciència tranquil·la, sinó que d'això se'n diu estar al dia. No fa gaire em va irritar enormement un comentari poca-solta que pretenia desqualificar els habitants d'un poble amb l'afirmació que els del poble vesí eren més liberals. I ara no es tracta només de rebutjar aquesta generalització per improcedent: un poble aplega gent de tota mena: liberals i no liberals, sinó que avui el terme «liberal» s'entén no sols en un sentit de gent tolerant que no miren prim, sinó que, a més, es dóna a l'expressió un to evident de nivell moral: desqualificar la gent d'un poble, perquè no són tan liberals com els altres, equival a dir que són uns retardats mentals, que encara no han arribat a la mesura mitjana, són uns endarrerits que encara no s'han posat al dia.

Era necessari fer aquestes observacions, perquè és justament la reducció de la moral al profit de l'individu que fa impossible tot diàleg, tot parlar i escoltar en el sentit que ja vaig intentar explicar en les primeres pàgines d'aquest llibre: tot escoltar autèntic presuposa dualitat i desigualtat. I ja abans que es digui res, en el mateix silenci preparatiu de Déu ja es pot entendre que aquí ens trobem ben bé a les antípodes d'aquesta moral: la paraula que Déu vol dir —i és ell qui té la iniciativa de parlar!— no és paraula d'eliminar el que no serveix, sinó de reparació del que s'havia espatllat, no perquè ara torni a funcionar i sigui de profit, sinó per fer possible una cosa tan sobrerera com és celebrar una festa de retrobament.

Amb aquests aclariments ara podem tornar al significat de l'horabaixa dins el text de Bach citat. En la lírica dels trobadors, l'alba representa l'hora quan els amants s'hauran de separar. Ja he recordat abans un text del *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull en aquest sentit. I encara en el segle XVII el místic alemany Johann Scheffler, que

en convertir-se va canviar el seu nom per Angelus Silesius, «Àngel de la Silèsia», en un poema d'amor encès a Jesucrist, que comença tot qualificant-lo d'«estel del matí de la nit fosca», li demana amb una gran intensitat: «Oh llum meva no trigueu més a venir, veniu abans que despunti el dia».⁵¹ I si l'alba representa la separació, podríem dir que l'horabaixa deu ser el moment de trobar-se. Per mi l'hora ideal per situar aquell text tan impressionant d'Osees: «Jo la seduiré, la portaré al desert i li parlaré al cor» [2,16]. És Déu qui té la iniciativa: el seu silenci ha esperat el temps oportú d'una horabaixa, perquè vol que res no impedeixi que l'escoltem de debò.

En el primer relat del Gènesi [1,1-2,4] els dies de la creació formen una cadena enllaçada amb el refrany: «hi hagué una horabaixa i un matí». Després ve l'horabaixa del pecat original [Gn 3,8] que es correspon i anuncia la tarda de la mort de Jesús en creu, horabaixa que junt amb el matí de la pasqua forma el que podríem anomenar «dia vuitè», anunciador d'una creació nova. L'alba serà després la separació dels amants: la unió mística de parlar i escoltar caldrà que es dissolgui a la llum radiant del dia de la visió beatífica. I diu: «Estimats, ara som fills de Déu, però encara no s'ha manifestat allò que serem. Sabem que quan es manifestarà serem semblants a ell, perquè el veurem tal com és» [1Jn 3,2].

Aquesta separació dels amants al matí de la parusia posarà *a posteriori* en evidència que en la fosca d'aquesta nit només la unió del qui escolta amb el qui parla podia obrir el sentit amagat de les paraules. La separació dels amants llavors voldrà dir que la llum, que il·lumina la Jerusalem Nova, deixa sortir de l'amagatall tots els perseguits «per la paraula de Déu» [Ap 20,4] i els aplega en una litúrgia inefable de lloança: ara ja no cal que escoltin d'amagat, ara es manifesta ben clar que són fills de Déu.

Mentrestant es demana de nosaltres que suportem les condicions que ens imposa l'entremig que va de l'horabaixa al matí, com diu Erik Peterson el temps de «reserva escatològica», el temps d'espera *donec veniat*, fins que ell torni, i això afecta la mateixa manera d'entendre aquesta paraula de Déu que escoltem i, per tant, ja presuposa la possibilitat, eventualment el perill de divergències amb la manera com el món entén la vida i la història, és a dir, el perill que pot esdevenir del fet d'haver d'entendre les coses d'una manera distinta de com les entenen les persones «normals» del nostre entorn mateix, cosa que per experiència ja sabem que pot donar motiu de conflictes.

Ja ho vam veure en el capítol darrer en parlar de l'assistència de l'Esperit en la persecució. Serà profitós que ara dins aquest context ens tornem a fixar en el problema de l'elecció d'Israel, que esdevé xocant i fins i tot escandalós així que s'entén només en el sentit de poble preferit per comparació amb altres pobles, quan, a partir de la creació

⁵¹ *Morgenstern der finstern Nacht, / der die Welt voll Freuden macht, / Jesu mein, komm herein, / leucht in meines Herzens Schrein. // Schau, dein Himmel ist in mir, / er begehrt dich, seine Zier. / Säume nicht, o mein Licht, / komm, komm, eh der Tag anbricht*».

podria semblar que tots els pobles són iguals i que per motius de justícia no s'admeten privilegis. Així ho entén un humanisme que predica que tots els homes són iguals. El mal d'aquesta manera de veure el problema és que així es col·loca aquesta elecció dins un context que no és l'adequat. Ben mirat, aquesta interpretació és ridícula, perquè vol dir que homes i pobles es miren exclusivament des d'un punt de vista purament fisiològic: tots els homes són per naturalesa iguals, cosa que més aviat inclina a eliminar o deixar de banda aquells exemplars que no siguin prou conformes a la figura ideal d'home: el punt de partida de l'humanisme és l'home sa i ric. I tornen a la memòria les esgarrifances del que llavors passa amb els qui no es conformen a aquest ideal.

Dins un context històric la cosa canvia. L'elecció d'Israel testifica l'opció de Déu justament en favor d'aquests pobres. Aquest és el sentit d'Israel: en tota la seva història és un poble petit, amenaçat, perseguit, a dreta i esquerra oprimat per potències infinitament més fortes que ell. En definitiva, l'elecció d'Israel s'expressa quan, més enllà del que sembla, canta al Senyor un càntic nou, «perquè el Senyor estima el seu poble i corona de triomf els humils» [Sl 149,4]. El mateix val per al Nou Israel, per a l'Església. És més, només es podrà parlar de l'Església com a Israel Nou, si se'n pot fer la mateixa afirmació, i això és tant com dir, si també ella dins el món no apareix com a gran potència, com a força de gran influència política, etc. És per això que he tingut interès de fer veure que, ben mirat, avui els cristians també som perseguits, també en el nostre món tan civilitzat —l'Imperi romà durant les primeres persecucions era també una societat civilitzada— ara majorment sense vessament de sang, d'una altra manera, però no menys cruel, perquè per continuar vivint hom necessita sentir-se estimat; la societat, la gent «normal» progressivament ens deixa de banda: la marginació és una mort en vida.

I ara ve el perill real d'aquesta situació. L'Església antiga va viure el problema dels qui havien renegat de la fe per esquivar la persecució. Una forma moderna del mateix problema en el nostre món podria prendre la forma de mants intents d'anivellar diferències i fins i tot d'amagar veritats, dissimular tot allò de la fe cristiana que pugui sonar estrany o ridícul o àdhuc escandalós a orelles habituades als afalacs de la darrera moda d'elegància. I això seria doblement pernicios, perquè voldria dir tornar a amagar el que l'Esperit de Déu ens havia tret de l'amagatall, seria amagar la veritat, l'ἀλήθεια, que és precisament la joia d'haver descobert el que estava amagat; i tot això només per semblar que estem al dia, que hem arribat a l'alçada de les darreres novetats, tot dissimulant allò que diu que «una església no perseguida no és l'Església apostòlica»: «Benaürats vosaltres quan per causa meua us insultaran, us perseguiran i escamparan contra vosaltres tota mena de calúmnies... [Mt 5,11].

I això no és masoquisme ni res de semblant. No és més que la manera que té Déu de destapar la veritat davant el món. La mort de Jesús també posa de manifest que el qui penja de la creu com si fos un criminal és justament el Just. I alhora és sagrament

del judici escatològic, és a dir, de cap manera no vol dir suportar la injustícia per la via de l'espiritualització, vol dir que creiem «que tornarà gloriós a judicar els vius i els morts i el seu regnat no tindrà fi.»

De vegades un té la impressió que molts han entès el desig i programa d'obertura al món que va voler el darrer Concili en un sentit d'adaptació a la modernitat i d'arraconar anacronismes, programes molt plausibles mentre no siguin una manera elegant d'amagar una realitat que mai no en serà, d'anacrònica: la realitat de la pobresa i marginació que crea el nostre món i que sempre ha creat, i dissimular la realitat de l'opció de Déu en favor seu: «De pobres sempre en tindreu amb vosaltres» [Mt 26,11]. L'elecció d'Israel, que és missió de l'Església en el món, només tindrà sentit mentre aparegui el contrast entre aquest poble elegit enmig dels altres pobles com a promesa d'un nou món.

Això vol dir que aquesta esperança marca tot el sentit del present d'una manera decisiva. Una altra vegada ja vaig referir sobre una nova manera que s'ha estil·lat, en el món eclesial on visc, d'acabar la fórmula d'intercessió de les pregàries de la missa que ha fet canviar el *qui vivit et regnat*, «que viu i regna», per un —en llatí serial!— *qui vivit et vivificat*, «que viu i dóna vida».⁵² Per a mi la gravetat del cas és justament no el que ara es diu, sinó el que s'amaga: parlar de Jesús com d'aquell qui seu a la dreta del Pare i regna és una referència clara a la parusia que desapareix amb aquest canvi de dir ara que Jesús viu i dóna vida, i sembla que sigui fer l'aleta davant un món que no espera res tot canviant el *donec veniat*, el «fins que ell torni», per un —en llatí sonaria!— *nemo iam veniet*, per un «ja no tornarà més». És a dir, en la missió que té l'Església de representar davant el món l'opció de Déu per als pobres, és molt important que l'esperança i glòria d'un món nou es manifesti ja avui en allò que el món vell potser menysprea i de tota manera margina i amaga.

La veritat treu justament les coses del seu amagatall, com en la creu es revela davant el món qui és el Just de debò, així també en les incomprensions i befes que puguin merèixer els cristians d'avui davant la nostra societat, perquè avui la majoria pensa que això són coses d'altre temps i així es justifica que s'arraconi l'Església a l'esfera privada. Evidentment no es tracta de cercar la confrontació, al contrari s'ha de cercar el diàleg. Però una societat que s'aguanta damunt el poder dels qui són sans i rics no té més remei que amagar moltes injustícies sota la paperassa de la burocràcia i dictar lleis que tranquil·litzen moltes consciències: és aquesta veritat amagada que cal treure a la llum i que justament en el descàndid i en la pobresa del desamor social aparegui quina és l'opció de Déu i que el triomf dels pobres i marginats ja sigui present per a ells en el sagrament de la lloança litúrgica. Això és escoltar què diu Déu.

⁵² «Agonia i glòria de Déu», *ButABCat* 102 (2009) 40ss.

El darrer Concili va empènyer els cristians a obrir un diàleg amb el món modern. Tot el temps he insistit a situar l'escoltar dins un context de diàleg, l'escoltar què diu Déu dins un context de diàleg amb Déu. I ara, què suposa aquest diàleg de l'Església amb el món modern? Una fita que va marcar l'inici de l'edat moderna —diuen— va ser el *cogito, ergo sum*, «penso, per tant sóc» de Descartes, l'escoltar, en canvi, comença —que sigui permesa la paròdia— amb l'obertura d'un *audio te, ergo adest*, «t'escolto, per tant estàs davant meu». El contrast que hi ha entre aquests dos principis és evident i significatiu també pel que fa al diàleg que vol el Concili. D'aquí cal fer constar que el racionalisme modern comença amb una tancament dins el subjecte que pensa i que d'aquí no es pot esperar que de part seva es doni un interès real de diàleg en el sentit explicat d'obertura a l'altre i disposició a acceptar el que l'altre dona. El racionalisme inclina més aviat a deixar-se orientar pel propi interès, és a dir, acceptarà no el que li donin, sinó el que cregui que li pot ser útil; d'entrada no es pot esperar que el món modern valori un diàleg amb l'Església per ella mateixa, pel que ella és i significa, sinó pel profit que en pugui treure. És a dir, d'entrada, no es pot esperar una bona disposició per a un diàleg autèntic, vull dir, un diàleg sobre la base d'una obertura i afirmació de l'altre.

L'Església, per la seva part, no pot fer igual, simplement perquè això ja no seria el diàleg que es vol: no es pot conformar a aconseguir que el món la respecti i li deixi fer en pau la seva feina. Tampoc no es pot limitar a fer un proselitisme a l'estil comercial. L'error seria fer d'aquesta voluntat de diàleg una ocasió d'autodefensa i d'adornar-se amb glòries que ni són pròpies ni són les que cal mostrar. La Constitució dogmàtica sobre l'Església del darrer Concili es coneix amb les dues primeres paraules del text: *Lumen gentium*, però les tres paraules que vénen a continuació diuen: *cum sit Christus*, és a dir, l'error seria pretendre presentar-se ella mateixa davant el món com a «llum de les nacions»: la llum de les nacions és el Crist! Aquí és útil recordar el que he dit abans sobre el sentit de l'elecció d'Israel, sobre l'opció de Déu en favor dels pobres: el que mou les nacions a pelegrinar cap a Jerusalem no és ella mateixa: és que sobre ella «clareja com l'alba la glòria del Senyor» [Is 60,1], i aquesta llum de Déu sobre Jerusalem fa un fort contrast amb «les tenebres que embolcallen la terra», amb les «negres nuvolades que cobreixen les nacions» [Is 60,2].

Fet aquest aclariment, ara caldrà dir que l'Església no pot garantir que aquest intent de diàleg menii a un èxit, però això no l'autoritza a posar-se en pla de competició i emprar les mateixes armes que el món. Això seria perdre el temps i no complir la missió rebuda. Gairebé diria que ja fóra enormement saludable que ella mateixa en la seva pobresa i en la seva creu es presentés davant el món convençuda de la glòria que amaga, que tota ella davant el món respirés la pau de l'horabaixa en el seu diàleg amorós amb Déu. El que més manca en el nostre món és Déu, justament perquè el nostre món no en sent cap necessitat, i no en sent cap necessitat, perquè ja és prou ric

sense ell. Un només pot desitjar que arribi un moment d'il·luminació que faci veure la pròpia pobresa i la salvació de sentir que et diuen: «que bé que hi siguis, m'agrades!» És el que ve immediatament després d'haver experimentat: «T'he escoltat, per tant et tinc davant.»

En canvi, sí que es pot pronosticar que aquest intent de diàleg amb el món serà un fracàs, si es pretén mesurar forces, si es tracta de provar qui té els tresors més valuosos, perquè això ja inclou un menyspreu semblant al que fa la racionalitat que ja de bell antuvi deixa de banda allò que no ve al cas, com l'horabaixa que no es té més que per una pausa improductiva. L'opció de Déu a favor dels pobres és justament això que revela: que «allò que sembla absurd en Déu és més savi que la saviesa dels homes, allò que sembla feble en Déu és més fort que la fortalesa dels homes» [1Co 1,25]; així és «la paraula de la creu» [1Co 1,18] que escoltem en la intimitat de Déu, mentre esperem que arribi l'alba.



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 112. Setembre del 2012

Direcció: JOAN FERRER, Gutenberg, 15 - 08397 Pineda de Mar. ESPERANÇA AMILL, Sant Antoni, 89 – 43800 Valls. *Adreça electrònica:* butlleti@abcat.cat. *Secretaria:* secretari@abcat.cat. *Administració:* Pla de Palau, 2 – 43003 Tarragona. *Disseny de la coberta:* Narcís Comadira. *Composició:* Imatge-9, SL (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978. ISSN: 2013-9381

