

Aquesta obra es troba subjecta a la següent Llicència Creative Commons: Reconeixement –No comercial- Sense obres derivades 2.5 Espanya
en els termes establerts en aquest enllaç d'Internet:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.ca>

Sou lliure de:



copiar, distribuir i comunicar públicament l'obra

Amb les condicions següents:



Reconeixement. Heu de reconèixer els crèdits de l'obra de la manera especificada per l'autor o el llicenciador (però no d'una manera que suggereixi que us donen suport o rebeu suport per l'ús que feu l'obra).



No comercial. No podeu utilitzar aquesta obra per a finalitats comercials.



Sense obres derivades. No podeu alterar, transformar o generar una obra derivada d'aquesta obra.

- ◆ Quan reutilitzeu o distribuïu l'obra, heu de deixar ben clar els termes de la llicència de l'obra.
- ◆ Alguna d'aquestes condicions pot no aplicar-se si obteniu el permís del titular dels drets d'autor.
- ◆ No hi ha res en aquesta llicència que menyscabi o restringeixi els drets morals de l'autor.

Advertiment:

Els drets derivats d'usos legítims o altres limitacions reconegudes per llei no es veuen afectades pel que ha estat exposat més amunt.

Aquest és un resum humanament llegible del text legal
(la llicència completa) disponible en els següents idiomes:

Català: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.ca>
Castellà: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.es>
Euskera: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.eu>
Gallec: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.gl>

ENCONTRES A CAN BORDOI

Quart Encontre

3-7 de juliol de 2007

LECTURA PURAMENT SIMBÒLICA

DELS

TEXTOS SAGRATS

ASSAIGS PRÀCTICS

 **cetr**
centre d'estudi
de les tradicions religioses
editorial

SUMARI

| | |
|---|-----|
| PRESENTACIÓ I PARTICIPANTS | 3 |
| "UN HOME TENIA DOS FILLS..." Notes sobre el simbolisme de la paternitat. Domingo Melero | 6 |
| COM LLEGIR ELS TEXTOS ESPIRITUALS. Una visió a través del ioga i el <i>vedanta</i> Bhakti Das..... | 30 |
| LES NARRACIONS DE LA NATIVITAT DE JESÚS Marià Corbí..... | 40 |
| EL MITE CRISTIÀ I EL SEU HORITZÓ SOCIO-CULTURAL Luigi Schiavo..... | 61 |
| ELEMENTS PER A UNA LECTURA LLIURE DELS TEXTOS RELIGIOSOS Francesc Torradeflot | 79 |
| LECTURA ESPIRITUAL LAICA DE LA PASQUA –MORT-RESURRECCIÓ – CRISTIANA J. Amando Robles..... | 94 |
| APUNTS PER A UNA LECTURA SIMBÒLICA DE L'ALCORÀ. Del «dia d'Alast» al «segell de la profecia» Halil Bárcena..... | 106 |
| EL REGNE DEL CEL ÉS COM... Reflexions a partir d'un exemple de lectura simbòlica Teresa Guardans..... | 119 |
| A LA RECERCA D'UNA LECTURA SIMBÒLICA DE TEXTOS, RITUALS I ART RELIGIOSOS AL JUDAISME Gabriel Mazer | 128 |
| LECTURA SIMBÒLICA DE LA HISTÒRIA DE LA SALVACIÓ . Amb un èmfasi especial en la perspectiva de la teologia de l'alliberament José M ^a Vigil | 143 |
| ALGUNES REFLEXIONS FINALS..... | 154 |

PRESENTACIÓ

En aquest volum recollim les ponències i les síntesis de les sessions de treball del Quart Encontre de Can Bordoï, celebrat del 3 al 7 de juliol de 2007. El propòsit dels encontres, que es van iniciar l'estiu del 2004 sota els auspicis de la Fundació Jaume Bofill i que estan organitzats pel CETR, és mantenir un esforç d'estudi continuat a l'entorn dels reptes que afronta l'espiritualitat en les societats contemporànies.

Després d'un primer any dedicat als obstacles específics que les societats d'innovació contínua representen per a l'espiritualitat, i d'un segon centrat a posar de manifest les possibles aportacions de les tradicions religioses a aquestes societats, vam copsar la necessitat de dedicar la tercera convocatòria a la lectura simbòlica dels textos religiosos. Aquesta lectura simbòlica semblava contenir la clau per superar obstacles i per poder incloure el llegat de les tradicions religioses i espirituals de la humanitat en la nova realitat cultural. El tercer encontre va tenir lloc a l'estiu del 2006 i va permetre fer passos importants envers la concreció de les característiques teòriques i les formes d'una lectura simbòlica. Com que quedava pendent l'exercici pràctic sobre exemples concrets i significatius des de la perspectiva de les diferents tradicions que van participar a l'Encontre, aquesta va ser la proposta de treball per a la quarta edició.

El propòsit d'aquestes noves jornades d'estudi ha estat, doncs, l'exercici concret de lectura purament simbòlica de punts clau dels textos de les diverses tradicions espirituals de la humanitat, per tal que:

- puguin resultar accessibles a les persones de les noves societats, laiques, sense creences i sense religions;
- sigui possible l'espiritualitat en les noves condicions culturals;
- sigui possible heretar el gran llegat de saviesa dels nostres avantpassats sense haver de passar per un ancoratge de la ment en el passat.

Orientació de les jornades d'estudi

Les condicions de les societats de coneixement i canvi constant ens impedeixen cultivar l'espiritualitat de la mateixa manera que els nostres avantpassats, però no ens impedeixen heretar-ne la saviesa i mestria per refer-la en la nostra nova situació cultural.

Volem mostrar, amb anàlisis concretes, que els grans mites i símbols no es perden, com tampoc no es perd l'art del passat. Però, així com no podem viure l'art dels egipcis amb la ment, la seva forma de viure i d'organitzar-se, tampoc no podem viure el llegat dels grans textos espirituals de la mateixa manera que els nostres avantpassats. Ara bé, d'ells sí que podem aprendre ser savis en el nostre temps com ells ho van ser en el seu. De fet, no tindriem cap possibilitat d'heretar i reproduir la seva saviesa si haguéssim de pensar i viure com ells, però en les nostres condicions culturals.

Per poder dur a terme aquesta lectura és important rastrejar la mitologització de la figura de Jesús i la d'altres grans personatges religiosos. Alhora, és molt important saber quina és l'estructura del mite amb què se'ls mitologitza, i per fer-ho cal investigar la relació de les estructures mítiques amb les formes concretes de supervivència dels pobles. Tot i així, el propòsit d'aquests rastreigs no és la desmitologització sinó el poder llegir més adequadament el missatge dels mites.

En el passat preindustrial, el mite va ser un sistema de programació col·lectiva i, a la vegada, una manera d'expressar la dimensió absoluta de la realitat i d'iniciar-se en ella en unes condicions culturals de vida determinades. Així doncs, els mites i els símbols de les societats preindustrials eren programa cultural, projecte col·lectiu i expressió i iniciació religiosa.

Avui dia, el llegat mític i simbòlic del passat, en què es conceben i s'expressen els grans mestres de l'esperit, només es pot llegir com una forma d'expressió i iniciació d'aquesta dimensió absoluta de la realitat. Només es pot llegir com un llegat de saviesa i espiritualitat dels nostres avantpassats. Per a nosaltres ja no són projectes de vida, sistemes d'organització i actuació, maneres d'interpretar la realitat d'aquest món i de l'altre; és només, tal com ens va arribar, llegat de saviesa i espiritualitat.

Cal aprendre a llegir-lo com ja vam aprendre a llegir, fa molt de temps, el llegat de la bellesa dels poetes, els pintors, els escultors, els arquitectes, quan ens expressen i ens inicien a la bellesa. Aprenem d'ells sense que això comporti haver de viure, pensar, organitzar-nos i actuar com ells.

Això suposa una transformació epistemològica en relació amb els mites, els símbols i les narracions sagrades: passem de llegir-los sota el que anomenem *epistemologia mítica*, és a dir, com a descripcions fidedignes, amb garantia divina, de la realitat –de la nostra realitat quotidiana i de l'absoluta–, a llegir-los com a creacions humanes que modelen les realitats, segons uns modes de vida, per poder-los expressar i viure.

Escapar de l'epistemologia mítica, que és una epistemologia de creences, significa habilitar-nos per heretar l'immens llegat de saviesa i espiritualitat de totes les tradicions religioses i espirituals dels nostres avantpassats en les noves condicions culturals de les nostres societats d'innovació, coneixement i canvi constant. Així doncs, la lectura simbòlica que proposem no consisteix a passar d'una descripció i una interpretació de la realitat a una altra descripció i interpretació més desmitològica, sinó a aprendre a servir-nos de les narracions míticosimbòliques en la seva capacitat d'apuntar més enllà de qualsevol descripció i interpretació, en la seva capacitat d'apuntar envers l'absolut, l'inefable.

I la reflexió conjunta, el debat sincer, ens ha de servir per superar els obstacles que apareguin en aquest exercici.

Participants

Com en les convocatòries anteriors, totes les persones que han participat en l'Encontre estan compromeses en l'àmbit de l'espiritualitat, representen tradicions i opcions diverses i tenen formació acadèmica en algun d'aquests àmbits. Una vegada més, som conscients que el ventall no és complet (malgrat que difícilment podria ser-ho mai), fet que en alguns casos es deu a la dificultat per trobar la persona idònia, i en altres, a problemes d'agenda i similars. Tanmateix, la composició del grup d'aquest any ha estat molt diversa i ha propiciat un treball enriquidor. Els participants han estat:

Halil Bárcena, llicenciat en Ciències de la Informació i arabista, és director de l'Institut d'Estudis Sufís de Barcelona i professor a diverses institucions universitàries.

Marià Corbí, doctor en Filosofia i llicenciat en Teologia, especialitzat en epistemologia, exprofessor de Ciències Socials a ESADE; actualment dirigeix el CETR.

Bhakti Das, estudiós de l'hinduisme, és el president de la Divine Life Society a Espanya.

Marta Granés, llicenciada en Estudis d'Àsia Oriental, és professora i coordinadora del CETR.

Teresa Guardans, filòloga i doctora en Humanitats, és escriptora i professora del CETR.

Gabriel Mazer, rabí, és llicenciat en Pensament Jueu (especialització en misticisme jueu i càbala) i en Estudis Bíblics.

Domingo Melero, llicenciat en Teologia i en Filologia, és professor de literatura i responsable de l'Associació d'Amics de Marcel Légaut a Espanya.

J. Amando Robles, llicenciat en Teologia i en Filosofia i Lletres, és doctor en Sociologia, professor de l'Escola Ecumènica de Ciències de la Religió de la Universitat Nacional de Costa Rica i membre del CEDI (Centre Dominic d'Investigació).

Luigi Schiavo, sacerdot, teòleg i doctor en Ciències de la Religió, és investigador i professor de la Universitat Catòlica de Goiás (Brasil).

Francesc Torradeflot doctor en Teologia i secretari executiu de l'Associació Unesco pel Diàleg Interreligiós.

José M. Vigil, llicenciat en Teologia i en Psicologia Clínica, és coordinador de la comissió teològica Associació Ecumènica de Teòlegs i Teòlogues del Tercer Món, gestor del portal Servicios Koinonia i director de l'*Agenda Ilatinoamericana*.

Hi ha dues persones que han ofert una col·laboració especial a l'Encontre: Guy Giménez i Evaristo Villar, als quals es va convidar a participar per analitzar l'evolució dels treballs i aportar la seva opinió des de la seva realitat professional i vital. Guy Giménez és promotor i assessor de canvi organitzatiu i social, i en aquest Encontre ha fet de testimoni des de la seva condició, ja que prové d'una tradició sense cap educació religiosa, és laic i no té creences però està interessat en l'espiritualitat. Per la seva banda, Evaristo Villar, teòleg i responsable de l'associació d'entitats cristianes Redes Cristianas, també ha aportat el seu punt de vista des d'un cristianisme que viu i es desenvolupa al marge de la línia oficial.

Com en les edicions anteriors, als participants se'ls va facilitar prèviament el text escrit de les ponències, i al llarg de cada jornada es van crear espais per a la lectura i la reflexió individual i espais per al debat. Aquesta publicació recull les ponències presentades i una síntesi de la sessió de treball que es va dedicar a cadascuna d'elles. El resum dels debats no pretén ser un registre taquigràfic de les intervencions, sinó oferir al lector una idea dels temes tractats i de les qüestions suggerides arran de cada ponència. Aquest volum segueix l'ordre en què es van succeir les intervencions al llarg de la setmana, per tal que es pugui seguir el desenvolupament del treball de l'equip.

Finalment, només ens queda reiterar el nostre agraïment a la Fundació Jaume Bofill per l'organització d'aquests encontres i pel seu suport inestimable.

"UN HOME TENIA DOS FILLS..."
Notes sobre el simbolisme de la paternitat
Domingo Melero

I. Introducció

Abans de tot, agrair al CETR aquesta oportunitat de fer -per fi- un buit en la meva agenda per intentar de posar en ordre velles idees i exposar-les. He organitzat aquestes idees en tres parts: una presentació general de la paternitat (distingint: la seva realitat, el seu ús eclesiàstic i la seva possibilitat simbòlica); una anàlisi de quatre narracions; i una presentació de dues històries "exemplars".

El tema

La proposta d'aquest any era presentar algun exercici de lectura simbòlica (sense creences; d'experiència¹) d'algun text narratiu de les tradicions religioses. Entre d'altres possibilitats, he escollit d'escriure sobre la paternitat, al voltant de quatre relats. Com es veurà, dos d'ells estan presos dels Evangelis. Els altres dos són textos literaris, és a dir, no directament religiosos. Aquests són complementaris dels anteriors; i això exemplifica quelcom que vaig exposar a Can Bordoi en 2006: que la lectura espiritual d'alguns textos literaris pot ajudar la lectura, no de creences, sinó simbòlica dels textos de les tradicions religioses².

Quatre raons de l'elecció d'aquest tema

Almenys hi ha quatre raons per les quals he escollit aquest tema.

1. La paternitat és una experiència personal important, fins i tot capital. I, a més, és una experiència universal ("adàmica", és a dir, prereligiosa en el sentit d'independent, a la seva base, de les diferències confessionals i ideològiques).

2. La paternitat és, endemés, un tema important a la biografia i a l'obra de Marcel Légaut, autor de referència per a mi.

3. La paternitat i la filiació són, d'altra banda, símbols teistes; propis, sobretot, de les tradicions bíbliques; són símbols, en concret, molt centrals dins la teologia cristiana; i davant dels quals s'hi experimenten dificultats³. Per això vaig pensar (a propòsit de velles converses amb Marià Corbí) que podria interessar que els tractés a la meua manera.

4. Però, a més a més, hi ha una quarta raó per escollir aquest tema i donar-li l'enfocament que he escollit, i el fet és que una de les formes de presència de la paternitat al nostre llenguatge (al nostre lèxic) és que encara perviu com a denominació de l'autoritat eclesiàstica a la tradició catòlica. I aquest ús eclesiàstic, que no es va donar al començament, ha influït en la capacitat simbòlica de la paternitat.

Observacions sobre aquestes quatre raons

Abans d'entrar en l'anàlisi i comentari dels relats escollits, diré alguna cosa sobre cada una d'aquestes quatre raons, a fi que aquesta Introducció abasti el tema amb prou complexitat.

Sobre la primera raó

1. Tots coneixem la paternitat des de la condició o circumstància de ser fills, és a dir, des de la filiació. No som l'origen, la causa, la font de nosaltres mateixos. Hem depès, a vida o mort, d'altres. Tanmateix, també

¹ J. Amado Robles fa servir aquest terme a: *Lectura simbòlica de los textos sagrados*, Marià Corbí (coord.), Barcelona, CETR, 2006, p. 33.

² Veure: *Lectura simbòlica...*, p. 225-228.

³ Veure, l'escrit de José M^a Vigil a *Lectura simbòlica...*, p. 15-29 i la tesi 1^a de Spong a *Op. cit.* p. 234.

coneixem la paternitat pel fet de tenir la possibilitat d'exercir-la a partir d'un determinat moment del nostre desenvolupament. En si mateix, el normal és ser pare o mare quan es compleixen unes circumstàncies determinades, no solament biològiques sinó també biogràfiques i socials. I hi ha els qui es transformen des d'aquest moment. En conseqüència, **no només coneixem la paternitat a través de la paternitat dels nostres pares i de la nostra filiació, sinó a través de la nostra pròpia paternitat.**

També es coneix la paternitat per la seva carència. Els qui no coneixen els seus pares o els han perdut, la mencionada carència els constitueix¹. I la pèrdua d'un fill és quelcom d'esfereïdor. D'altra banda, els qui no tenen fills (casats o celibataris), també la mencionada carència els constitueix².

D'altra banda, tant la paternitat com la filiació són quelcom d'**universal** i de **particular** al mateix temps. Encara que solament s'és pare dels propis fills (i viceversa), d'aquesta forma particular es participa en una realitat comuna de l'espècie i de la condició humana.

2. Paternitat i filiació són, doncs, dues idees o dos conceptes que estan en **relació**, i de forma **inseparable**, a més a més. Un concepte comporta l'altre, perquè no hi ha pare sense fill ni viceversa. Per aquesta raó, la paternitat i la filiació embolcallen el concepte de subjecte individual. Fan que la relació (successivament i simultàniament de dependència i de responsabilitat, per exemple) es vegi com **quelcom d'intrínsec del subjecte**. I fan, a més a més, que el subjecte adult, com a pare i com a fill, se senti immers en un **continu**.

3. La paternitat-filiació és una experiència i una realitat **primària** per un costat, està profundament arrelada en la nostra condició animal, en la nostra base instintiva; per un altre, està profundament marcada pels costums, que són com una segona naturalesa³. Tanmateix, aquesta experiència està també oberta a una realització completament **personal**. Encara que depèn de la llibertat dels éssers amb els que tenim aquest vincle (parentiu de primer grau en línia ascendent o descendent), depèn, així mateix, de la nostra **llibertat**. Però d'una forma especial: per regla general, a la forma actual de la paternitat (on ésser genitor i ésser pare coincideixen; la qual cosa no sempre va ser així antigament i tampoc ho és ara moltes vegades), no hi escollim els fills; igual com tampoc els fills no escollim els pares.

En aquest terreny (a diferència del que succeeix en l'amor humà, si més no avui dia), la llibertat ve després. Consisteix en decidir què fem amb el que ja tenim i som, o davant dels qui ja ens tenen i són ("tenim" uns pares i "som" els seus fills a la vegada que tenim uns fills i som els seus pares; i, d'altra banda, els nostres pares ens "tenen" a nosaltres perquè "són" els nostres pares, així com els nostres fills, etc.). En aquest terreny, el **tenir** i el **ser** estan, doncs, implicats, i passen per la llibertat dels altres.

I per això mateix els béns pròpiament humans (com l'amor humà o la paternitat-filiació) no estan simplement a la mercè de les nostres possibilitats i arbitri, com ho estan els béns inerts (materials, intel·lectuals o socials), sinó que depenen del **consentiment** de l'altre, bé des d'un primer moment (posterior a l'atracció) en el cas de l'amor humà, bé en un segon moment, que es manifesta de mica en mica, com en el cas de la filiació.

Sobre la segona raó

Sobre Légaut, indicaré el següent:

1. En la primera etapa de la seva vida, va ser capital, sens dubte, el seu pare⁴, Henri Légaut. Amb tot i això, més important encara va ser Monsieur Portal, al qual Légaut va denominar el seu "pare espiritual",

¹ Aquesta carència s'observa no només als nivells psicològics habituals sinó també, en casos extrems, en elements tan estructurants com la forma de caminar o la capacitat de llenguatge (Veure: Lucien Malson, *Los niños selváticos*. Jean Itard, *Memoria e informe sobre Víctor de l'Aveyron*. R. Sánchez Ferlosio, *Comentarios*. Madrid, Alianza, 1973).

² Veure: Jaume Bofill, "D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal. Notes d'ontologia", *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 234.

³ La família és una institució social especial perquè és un "prius" per al Dret. L'"assistència de tot tipus" que els pares, en si mateix, donen al fill perquè aquest pugui viure i créixer (aliment, abric, educació, atencions sanitàries, reconeixement social mitjançant el nom i els cognoms, herència), és **la funció primària de la paternitat**, circumscrita a una primera etapa, al si de la família (etapa que pot durar tota la vida en casos especials). La societat intervé en aquest àmbit solament per defensar els drets i exigir els deures quan les relacions fallen. En aquest cercle de protecció i d'atenció (cura) és on arrela el sentiment d'amor-dedicació del pares, no exempt d'un aspecte de possessió, si més no per un temps, i, en els fills, els de respecte i pietat, no exempts d'un aspecte de dependència. El dret familiar, com la família, ha variat durant la Història. Des de la inclusió dels serfs a la família; des del dret sobre la vida i la mort per part del "pater familias" romà, fins a la crisi actual; passant per l'equiparació de fills legítims i il·legítims, per la pàtria potestat compartida, per l'eliminació d'aspectes de classe als drets dels fills, etc. (Veure: Carlos Lasarte, *Principios de Derecho Civil, t. VI, Derecho de familia*, Trivium, 1997).

⁴ També la mare. Légaut, en els seus col·loquis amb els seus lectors, malgrat la seva discreció habitual en aquests terrenys, al·ludia, si s'esbiaixava, al paper que va jugar la seva mare (i la seva àvia) en la seva formació.

entenent la mencionada paternitat d'una forma diferent de la convencional¹. En la segona etapa de la seva vida, és a dir, durant els trenta anys de la seva vida camperola a Les Granges, la paternitat (juntament amb l'amor humà) va ser assumpte central per a ell, perquè es va casar als quaranta anys i el matrimoni va tenir sis fills entre 1945 i 1953.

2. A l'obra de Légaut, l'experiència de la paternitat és fonamental, com ho mostren dos textos dels anys 60². A més a més, des de la seva reflexió sobre la paternitat real, Légaut també va escriure sobre el simbolisme de la paternitat, útil per indagar l'home en el misteri de Déu³. Légaut també es va fixar en un altre punt que abans remarcàvem: va utilitzar la seva distinció fonamental de "paternitat d'autoritat" i de "paternitat de crida" per analitzar l'autoritat al cristianisme, sempre en tensió entre l'indispensable i l'essencial⁴.

3. Esmentar aquests tres aspectes de la paternitat en Légaut és insistir en que el seu discurs no es preocupava tant de la doctrina i de la meta, com de l'itinerari i del camí, és a dir, dels elements que cal tenir en compte, pels seus passos, per arribar a un simbolisme lúcid. Indicar això és continuar també amb allò que es va iniciar en 2006. En aquella ocasió, vaig exposar les semblances i les diferències entre John S. Spong i Légaut. Tots dos, aliens a l'"acadèmia" i contraris a la "doble veritat" (el doble llenguatge dels eclesiàstics a la universitat i a la parròquia); tots dos, esposos i pares de família. Però l'un, bisbe anglicà, i l'altre, simple seglar; i, per això, simplificants, l'un cercant, sobretot, un *discurs de doctrina renovat*, i l'altre, tanmateix, cercant, sobretot, un *discurs d'itinerari* amb el qual reprendre tot des de la base. Això explica, d'altra banda, que a Légaut l'interessés més el pas de la creença (en singular) a la fe, i a Spong, en els seus escrits, el pas d'unes creences a unes altres (d'un llenguatge que no comunica a un altre que sí ho fa).

Sobre la tercera raó

Voldria situar aquesta ponència en el marc de les meves converses amb Marià Corbí.

1. Coincidim –al meu entendre– en que una cosa és creure una cosa o en una cosa o en algú, i una altra cosa és la fe, que és, més aviat, sense objecte, interior. "Creure" és un verb, i "fe", un substantiu. Tots dos termes són d'arrels llatines diferents i això indica que anomenen accions diferents. Tanmateix, en fer de la "fe" el substantiu del verb "creure", i d'aquest el verb del substantiu "fe", es mesclen les coses de forma desfavorable per a la vida espiritual, perquè hi prevalen les creences i no la fe.

La fe és l'actitud fonamental de l'home davant la vida; és una energia, una força (*virtus, areté*) i no una capacitat o una operació d'ordre merament intel·lectual o cerebral. Fe i raó no són, doncs, del mateix rang; i no s'oposen. Com més viva és la fe, com a experiència global, més viu és el pensament: més capaç de criticar i d'anar cap al no saber, i, per tant, cap al seu propi llenguatge. De manera que el contrari de la fe no és la la increença sinó la por. La fe no és coneixement, sinó el ferment del coneixement, deia Légaut.

En aquest sentit, la fe (més que una virtut entesa com "sobrenatural" a la manera tradicional, com l'esperança i la caritat) és el ferment de les úniques virtuts humanes, les que inspiren i orienten correctament les passions de l'home. La fe és, doncs, el ferment de la prudència, la justícia, la fortalesa i la templança.

2. Amb Corbí hem comentat moltes vegades, a propòsit de les creences, el seu desgast per l'ús, el seu desgast pel mal ús, i també la seva opacitat envers els importants canvis culturals de les nostres societats⁵. Tres coses distintes que conflueixen en un mateix efecte.

3. Davant d'aquest efecte, Corbí, en el terreny del llenguatge religiós, parla del vi i de la copa per

¹ El pare espiritual d'un home (cas que aquest el trobi, i això és rar perquè n'hi ha pocs que puguin ser-ho) és el que el fa néixer a una "nova vida", a un ordre d'existència que hem convingut en anomenar "espiritual". Això és l'essencial, i no: tenir cura, dirigir i protegir espiritualment, i això perpetua una relació infantil de dependència per la que l'home mai no assumeix la seva majoria d'edat. Tanmateix, la definició de la "paternitat espiritual" que dóna l'*Espasa* (just pels mateixos anys en què Légaut va conèixer Portal) és: "Confessor que té cura i dirigeix l'esperit i la consciència del penitent". Sobre Monsieur Portal i les primeres etapes de Légaut, veure: *Lectura simbòlica...*, p. 252-256.

² "El fracaso en la dimensión de l'existencia", cap. 5 de *Trabajo de la fe* (1962), València, AML, 1993, i "La paternidad", cap. 3 de *El hombre en busca de su humanidad* (1971), Madrid, AML, 2001.

³ Veure: "Dios y el universo", cap. 7 de *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo* (1970), Madrid, AML, 1999; i "Cumplimiento y santidad", cap. 10 de *Vida espiritual y modernidad* (1992) en *Cuadreno de la diáspora* 17, Madrid, AML, 2005. Citem un paràgraf del primer text més endavant (veure Nota 35).

⁴ Veure cap. 1-2 de *Crear en la iglesia del porvenir* (1970, rev. 1985), Santander, Sal Terrae, 1986.

⁵ La seva anàlisi, sobre la relació entre "ordre-obediència" i "mort-vida" a les societats agrario-autoritàries (o d'agricultura de regatge o hidràuliques), i sobre la fi de la validesa social d'aquestes construccions mítiques, són molt bons per comprendre la profunditat dels canvis actuals (Veure: *Lectura simbòlica...*, p. 46-47, per exemple; per "aprofundir" –com deia Miguel de Molinos–, veure: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Universidad de Salamanca, 1983, p. 309-425 y 522-537).

ressaltar l'essencial. D'altra banda, penso en la imatge de Machado de les monedes i de la joia, que em sembla complementària, doncs afronta la dificultat d'elaborar una nova expressió valuosa des del que hi ha. Segons Machado, hem d'usar les monedes que hi ha (les paraules), però no les podem fondre per aconseguir de compondre una joia (doncs ja tenen un significat), sinó que hem de crear un nou sentit amb elles, descartant formulacions, tenint cura de les expressions, encunyant un vocabulari propi, esculpint les frases, fins compondre un text nou i sostenir que aquest també és només simbòlic¹.

4. Per tot això, a l'hora de tractar sobre el simbolisme de la paternitat, he prescindit de textos doctrinals (com el Credo o el pàrrofe), i he escollit d'abordar aquest simbolisme des d'un altre angle, més d'itinerari.

Sobre la quarta raó

Per no estendre'm massa, formularé succintament algunes observacions.

1. El simbolisme de la paternitat en el pla pròpiament espiritual (referit a Déu) s'ha vist mediatitzat per l'ús eclesiàstic de la metàfora de la paternitat-filiació. En lloc de reservar aquesta metàfora per a l'àmbit carismàtic de la "paternitat espiritual", s'ha aplicat, en general, a l'autoritat de la institució (a l'estament religiós i clerical). Aquest ús ideològic (és a dir, al servei del millor funcionament del grup) ha depès, a més a més, de la manera com es comprenia la paternitat i l'autoritat en la societat en general, a banda d'influir en l'esmentada comprensió². L'ús de la imatge de la "maternitat", atribuïda a l'entitat personal de l'Església, ha contribuït a reforçar aquesta situació.

2. Durant segles, el simbolisme de la paternitat referit a Déu, ha estat desenvolupat per persones que no eren pares i que, per tant, només coneixien la paternitat des de la carència, viscuda no solament de manera personal, sinó també al marc de les relacions d'autoritat de l'Església.

3. Dos elements que també han influït en un ús simbòlic limitat de la paternitat, han estat: primer, el fracàs, freqüent però ignorat, dels pares (no solament durant la minoria d'edat dels seus fills, sinó quan aquests es converteixen en adults); i, segon, la seva escassa reflexió sobre la paternitat, en part per acceptar dòcilment (o rebutjar) la dicotomia entre dues esglésies, la que (solament) ensenya i la que (solament) aprèn.

4. Si es té en compte que, allà on una realitat és més en acte és on hi ha més intel·lecció d'ella, vist l'anterior, s'entenen tres coses: primer, que la paternitat hagi quedat circumscrita a les representacions i als aspectes propis de la primera etapa de la vida, quan l'home és dependent i la seva condició, infantil; segon, que les representacions d'aquesta primera etapa hagin estat sobretot autoritàries i hagin ignorat, per regla general, tot el que, des de fa dos segles, una minoria d'educadors ha anat descobrint sobre el món ric i autònom del nen³; i, tercer, s'entén, així mateix, que tot just s'hagin desenvolupat les representacions i indagacions que sorgeixen a partir d'una relació adulta entre un pare i un fill.

Alguns fragments del Nou Testament

L'objecte d'aquesta Introducció era apropar el tema en la seva complexitat, abans d'entrar en els relats. Per fer-ho, només ens queda recordar alguns fragments del *Nou Testament*.

Donat el nostre enfocament, deixo de banda tres elements: les elaboracions tardanes de l'*Evangelí de Joan*, els escassos versicles semblants dels *Sinòptics*, i les dades sobre una "ipsíssima verba" de Jesús com l'"abba". Tanmateix, selecciono: els versicles crítics amb la paternitat real i amb la "paternitat" aplicada (metafòricament i ideològicament) als dirigents; així com els versicles als que la metàfora de la paternitat i de la filiació s'aplica a la transmissió de l'Evangelí.

¹ Veure una explicació d'aquesta imatge, més els textos de Machado a: *Lectura simbòlica...*, p. 241-244. Exemple d'una superació poètica d'aquesta acumulació de dificultats (per rutina, falta d'ètica i canvis culturals), no insalvable del tot, és un poema poc conegut de García Lorca: "El poeta demana ajuda a la Verge" (*Obras completas*, vol. I, Madrid, Galàxia Gutenberg, 1996, p. 586). Un creador com Lorca, aconsegueix en aquest poema (i en un tema afí al de la paternitat), que brilli l'antic llenguatge. Recomano, a més a més, per la seva relació amb el nostre tema, un altre poema de *Poeta en Nueva York* "Crit cap a Roma". Lorca va ser un "cristià sense església"; la seva família era catòlica però, com deia Machado, era de la mena de gent que ja no sestegen "a laombra de la iglesia, o, si os place mejor, a la sombra de la sombra de la iglesia" (*Juan de Mairena II*, en *Prosas completas*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, p. 2325-6; veure un comentari a: "Sobre Machado y el cristianismo", *Cuaderno de la diáspora* 14, Madrid, AML, 2002, p. 210 i ss. Sobre Lorca i el cristianisme, veure: Eutimio Martín, *F. G^a L., heterodoxo y mártir*, Madrid, segle XXI, 1986, i Isabel García Lorca, *Recuerdos míos*, Barcelona, Tusquets, 2002).

² Resulta molt instructiu: J. Delumeau i D. Roche (coord.), *Histoire des pères et de la paternité*, París, Larousse-Her, 2000. Quasi no he emprat les dades d'aquest llibre sobre els canvis històrics de la paternitat; canvis que ajudarien a comentar les informacions lèxiques que seguiran.

³ Veure: Maria Montessori, *Il segreto della infanzia*, Milán, Garzanti, 1992, p. IX-XIV i 3-9.

Són del primer tipus, és a dir, dels referits críticament a la paternitat real:

"No penseu que he vingut a posar pau a la terra; no vaig venir a posar pau sinó espasa. Perquè he vingut a separar l'home del seu pare, i la filla de la seva mare, i a la nora de la seva sogra, i els enemics de l'home seran els de casa seva. El que estima el pare o la mare més que a mi no és digne de mi, i el que estima el fill o la filla més que a mi no és digne de mi" (Mateu, cap. 10). "Si algú ve a mi i no avorreix al pare, a la mare, a la dona, als fills, als germans, a les germanes, i encara la seva pròpia vida, no pot ser el meu deixeble" (Lluc, cap. 14).

Aquests versicles semblen contradir el mandat d'honrar els pares (Èxode, 20, 12). I, d'altra banda, la seva "negació de si mateix" recorda l'expressió de Jesús: "no el que jo vull sinó el que tu vols", en l'agonia a Getsemaní (Marc 14, 36; paral·lels: "... no com jo vull sinó com tu vols ", Mateu, 26, 39; i "no es faci la meua voluntat sinó la teua", Lluc, 22, 42).

Per a una crítica de l'aplicació de la metàfora de la paternitat als dirigents (religiosos o polítics), és fonamental un versicle de Mateu 23: "no anomeneu pare a ningú sobre la terra perquè només un és el vostre pare, aquell que és als cels"; versicle que recorda el manament de no usar el nom de Déu debades, o la contraposició entre obeir Déu, i no els homes, adduïda pels apòstols en alguna polèmica del començament dels *Fets dels Apòstols*.

"No us escric això per enrojolar-vos, sinó com a fills meus benvolguts us amonesto. Doncs, encara que quan deu mil pedagogs tinguéssiu en Crist, no, tanmateix, molts pares: perquè jo us vaig engendrar en Cristo Jesús, mitjançant l'Evangeli. Us ho suplico, doncs, sigueu imitadors meus" (1 Corintis, 4, 14-16).

Aquests dos versicles de Pau contrasten amb l'anterior de Mateu 23. Han sigut citats amb freqüència perquè la imatge de la paternitat s'usa en ells de forma favorable al govern i a la correcció en un grup.

Fins aquí, un repàs dels fragments més notables i més utilitzats. Al final del pròxim apartat, hi tornarem a tractar-los. Passem ara als relats que volia comentar.

II. "Un home tenia dos fills..."

Als Evangelis hi ha dos contes que comencen per la mateixa frase: "Un home tenia dos fills"¹. Un d'aquests contes és a Mateu i un altre a Lluc. Associo aquests dos breus relats, des de fa anys, a altres dos textos no religiosos però l'argument dels quals té alguna semblança. Voldria exposar aquí les meves reflexions sobre els mateixos. El que segueix és, com ja he indicat, un cas de com la lectura espiritual de textos no expressament religiosos pot complementar la lectura simbòlica d'unes narracions religioses.

La narració de Mateu

Un home tenia dos fills. Es va atansar al primer i li va dir: fill, vés avui a treballar a la vinya. Ell, responent, va dir: no vull; però després, s'ho va rumiar i hi va anar. Es va acostar a l'altre i li va parlar de la mateixa manera. Però ell, responent, va dir: hi vaig, senyor, i no hi va anar. Quin dels dos va fer la voluntat del pare? Van contestar: El primer. I Jesús els va dir: En veritat us dic que els publicans i les prostitutes són al vostre davant al regne del cel.

Aquest petit relat no és a Marc ni a Lluc, sinó solament a Mateu. El context és una de les moltes polèmiques que recullen els *Evangelis* entre Jesús i els fariseus². Al començament d'aquesta paràbola, és a dir, immediatament abans de començar a narrar "un home tenia dos fills...", Jesús pregunta als fariseus, un punt desafiador: "A veure, què us sembla?" I els fariseus -es tota una dada- contesten al final acertadament la segona pregunta que Jesús els fa³.

Remarquem, en primer lloc, que, com es tracta d'un conte oral, el dilema moral és simple, de dues opcions únicament. Tanmateix, una vegada posat per escrit, el conte pot ser llegit amb més detall. Es pot, aleshores, pensar que el dilema és més complex: no només hi ha dos tipus de persones (o de fills) sinó quatre. No només hi és el que diu que no i després és que sí, enfront del que diu que sí i després és que no. També hi ha la possibilitat

¹ Sobre el nom de "contes", que utilitzo per anomenar aquests breus relats, veure la nota pàgina 38.

² El context polèmic que embolcalla aquest conte és fonamental per al seu sentit. En general, el rerefons històric d'aquestes polèmiques reflecteix tant un context propi de la vida de Jesús com també de les primeres comunitats. "Jesús", en aquestes perícopes, és el polemista i el narrador. És, per tant, una creació dels seus autors, i no exactament el Jesús que va viure fa vint segles.

³ Per a un comentari més complet d'aquesta perícopa, caldria relacionar-la amb la precedent, en què apareix la pregunta dels fariseus a Jesús: "Amb quin poder fas aquestes coses? Qui t'ha donat aquest poder?", així com la magnífica resposta d'aquest, no exempta d'humor.

d'un que hi hagués dit que no i després fos que no, i d'un altre que hi hagués dit que sí i després fos que sí.

Segona observació. El conte sembla plantejar, primer, la diferència entre el que es diu i el que es fa i, segon, la preferència a favor del que es fa i no del que es diu; preferència compartida per tots, inclosos els oponents. És qüestió, pel que sembla, d'obediència o de desobediència, perquè el mandat del pare sembla clar i no es discuteix, així com l'objecte o el contingut del mandat: treballar a la vinya.

Tanmateix -tercera observació -, la menció dels publicans i de les prostitutes al final, ens indueix a pensar, primer, que no està tan clar i invariable en què consisteix "treballar a la vinya"; i, segon, que tampoc està tan clara ni tan inamovible la figura del pare i la seva "voluntat"¹. Els publicans i les prostitutes són, en efecte, una preferència de Jesús que obre i amplia la interpretació del conte pel que fa a la nostra segona observació: en què consisteix treballar a la vinya.

Per avançar breument en la nostra interpretació: té cabuda en aquest conte -si el llegim pensant en una situació espiritual com l'actual- tot l'espai que existeix entre l'*obediència* i la *fidelitat*; hi caben els itineraris de la gent que diu que no al que es considera comunament com el correcte, i que ho fa no per mandra o per egoisme sinó per exigència d'honestitat i de fidelitat envers un camí espiritual que ja no s'adequa al que normalment exigeix la llei i la doctrina de la societat de partida. Més enllà del bé i del mal, i més enllà de l'ortodòxia, cap, en el dilema del conte, tot un camp per a la fidelitat i la recerca. Un camp que, certament, el Rabí de l'Evangeli coneixia, atès que no condemna sinó que escriu a la sorra; prefereix el publicà i no el fariseu (el qual creu ser diferent dels altres homes, als que mira amb suficiència); i s'asseu a taula amb publicans i prostitutes, i això indica que se sentia com un d'ells, proper a ells, i, certament, lluny dels altres.

L'afinitat de Jesús amb els publicans i les prostitutes ens porta a introduir-hi una altra distinció important, a més de la d'obediència i fidelitat. Jesús no és un home "distint dels altres" que ve a ajudar-los i a salvar-los, de manera que l'objectiu és que es penedeixin i deixin de ser com eren i passin o tornin a ser com la religió del moment creu que han de ser. Cal entendre Jesús conforme a una relació de fidelitat i no d'obediència respecte a la religió comuna del seu entorn. Jesús, en la seva vida adulta, s'havia distanciat de la religió del seu temps, que havia estat la seva, sense problemes, fins a un determinat moment en què, per usar un terme clàssic, se n'adona que s'ha convertit, que ja és un altre; que la seva religió i el seu Déu són uns altres.

No és freqüent associar la idea de conversió amb la figura de Jesús, així com tampoc no ho és el fet d'atribuir-li etapes i canvis dràstics a la seva vida interior. La raó és que, al cristianisme, per molt que es digui, més que indagar en la vida humana d'un home, s'acostuma a considerar, sobretot, el Crist gloriós i *immutable*, el Déu vingut a aquest món, perfecte en si mateix des del començament. Les creences al seu voltant ofeguen la necessitat d'endevinar, a la seva vida mortal, la peripècia d'un home que avança, però no sense conflictes, pel camí *de la creença a la fe*.

Jesús va haver de seguir, en efecte, tot un procés singular que el va portar *de la llei a la fe*, que el va conduir a acostarse als publicans i a les prostitutes que acudien, com ell, a escoltar Joan Baptista, del que després prendria distàncies, encara que sempre el defensaria, tal com es pot veure a la perícopa anterior a aquesta. Gràcies a aquest procés, Jesús va poder d'arribar a afirmar que solament Déu és bo, que no s'ha de dir pare a ningú a la terra, que tots som semblants, i que, per tant, l'establert a la societat del seu temps (per exemple, la diferència entre gent pura i impura, o l'origen diví de l'autoritat dels jerarques del seu poble) no era de Déu, ni de bon tros. En aquest sentit, així com, fa un moment distingíem entre obediència i fidelitat (i entre *lleï* i *fe* o entre *creença* i *fe*), ara ens importa distingir entre *faltes* (o carències) i *pecat*, i també entre *culpabilitat* i *responsabilitat*, doncs, mentre la culpabilitat és el "càncer de la vida espiritual", la responsabilitat és un signe inequívoc de la seva sensatesa.

Quarta observació. Pel que fa al "pare" (del qual no es diu res al conte), si pensem en ell a partir d'una situació de canvi com la nostra; podem imaginar, en primer lloc, que, a més de "voluntat", havia de tenir

¹ Observi's, cenyint-nos a la lletra del text, que primer es designa el pare com "un home", més tard el segon fill l'anomena "senyor" i només al final Jesús li diu "pare".

² Una sinopsi de les diferents formulacions dels Credos antics mostraria la creixent complexitat d'aquests, dins sempre d'un esquema trinitari. Mostraria, a més a més, la tardana inserció en ells d'un desenvolupament cristològic. Però, sobretot, mostraria que la vida de Jesús no forma part del Credo. Aquest, després d'esmentar el seu naixement, tan sols al·ludeix a la seva mort i a la seva resurrecció. Per a la teologia, aquestes, la mort i la resurrecció de Jesús, són el fonament de la fe. No així per a Légaut, per a qui el fonament de la fe (i això implica un canvi en el seu concepte) és l'any i mig escàs de la "vida pública" en la que els seus deixebles van néixer a la fe al costat d'ell, de certa manera sense creences expressades sobre ell, sobre la seva divinitat. Perícopes com les de les "temptacions", o la pregunta a Pere a Cesarea, o les de les reaccions de Jesús davant l'actitud de la gent a propòsit de les multiplicacions dels pans, indiquen aquest camí interior de Jesús.

intel·ligència, i que, davant del comportament dels fills, el lògic era que l'hagués utilitzada. Dic això per dues coses: primer, per començar a estovar la rigidesa del mandat i a qüestionar l'excessiva claredat del seu contingut, que es dona per feta; i, segon, per començar a pensar en els canvis d'un pare real, obert a la realitat de la creixent autonomia dels seus fills. És obvi que no sempre un pare té raó i que no sempre encerta en la seva voluntat; per la qual cosa és possible, almenys, rectificar; cosa que és de savis; sobretot, com és el cas, si es tracta de fills grans.

Es parla massa de la "voluntat" de Déu i massa poc de la seva "intel·ligència", posats a atribuir a Déu aquestes dues potències. I posats a veure Déu en el "pare" d'un conte així, cosa que –al meu entendre– acostuma a fer-se precipitadament, és a dir, sense consciència que es tracta d'un conte marcat per la polèmica, i de que, en qualsevol cas, si hi ha semblança a les imatges referides a Déu, més gran és la dissemblança.

Finalment, així com hi ha diferència entre el que diuen i el que fan els fills, també podem pensar que n'hi ha en el que diuen i el que fan els "pares". En si mateix, hi ha "pares" que solament ho són de nom, perquè el que de debò els importa no és tant el "treball a la vinya" (fos això el que fos) com que s'els digui que sí, és a dir, que no se'ls discuteixi; i poder així continuar pensant que són obeïts; i que són, per tant, "algú", i que la seva funció, necessària; doncs no conceben que aquesta pugui acabar i que hagin de passar a ser ells mateixos sense ella, o amb ella d'una altra manera.

En fi, com ja he indicat abans, lleigeixo aquest petit relat a partir dels que diuen que no però després continuen pensant i això no és que els porti a penedir-se i a tornar al que hi havia abans, sinó que els porta a contribuir a que la vinya doni uns pàmpols prometedors; cosa que molts d'ells faran sense saber-ho, només sent simplement ells mateixos des de la seva fidelitat, com aquells als que es jutja a la paràbola del "judici final" de *Mateu 25*, que tampoc sabien l'abast del bé i el mal que havien fet. Molts "ex", molts "post", molts "antics alumnes" de les tradicions institucionalitzades, de vegades tractats per aquestes com a traïdors o desertors, i moltes vegades bandejats d'elles, poden trobar cabuda en aquest senzill conte, tal com crec que l'entenc; encara que no tots¹.

El problema és que els que detenen de l'autoritat, en aquestes tradicions institucionalitzades, semblen, en la seva majoria, incapaces de conversió; i això comporta un retrobament impossible. Però això ja és matèria del següent conte.

La narració de Lluc

Hi ha un text de *Lluc* que comença igual que l'anterior i que convé rellegir-lo des de la interpretació del conte anterior. Em refereixo a la paràbola coneguda com del "fill pròdig" que, com és més famosa i més llarga, no transcriu. Quantes vegades no s'haurà meditat i comentat aquest conte que, sens dubte, és un gran text sobre l'alegria final; alegria que és semblant a la que sent un pare quan el fill (que se n'havia anat de males maneres, i del que el pare no sabia res des de feia temps) retorna! Aquesta alegria està d'acord, sens dubte, amb una paternitat caracteritzada no per l'autoritat i el mandat, sinó per un vincle entranyable que sintetitza el millor de l'humà, i que, per aquesta raó, és atribuïble a Déu segons algunes tradicions².

Ara bé, com que a la tradició cristiana, segons el meu parer d'una forma precipitada i indeguda, la

¹ Com ja hem vist, entre els que diuen que no, estan els que diuen que no i després és que no. Des de la meua perspectiva, hi ha, sobretot, dos tipus d'homes que es tanquen a la vida espiritual: tant els que diuen que no i el fet és que no, com els que diuen que sí i practiquen un sí que, en el fons, és que no perquè creuen que no hi ha més sí que el seu. Per contra, els "ex" i els "post", etc., des dels que analitzo aquest relat, segur que s'entendrien amb els que diuen que sí i el fet és que sí de debò, perquè el que els caracteritza és una secreta "conversió" per la que viuen el seu sí embolcallat en un no saber radical, en un no jutjar de qualitat que es caracteritza pel seu sentit de la discreció i del pudor en ser afirmatius, i, conseqüentment, tant per la seva aversió a tot prose-litisme, propaganda i fanatisme, com per descobrir en tots una missió.

Tant els que diuen que no i el fet és que sí, com els que diuen que sí i el fet és que sí subscriurien un lluminós aforisme que vaig llegir aquest any a les primeres memòries d'Alfred Loisy, l'heresiarca per antonomàsia de començaments de segle XX, tan injustament, inhumanament i anticristianament tractat: "*L'ortodòxia és la quimera dels que mai no han pensat*" ("*L'orthodoxie est la chimère de gens qui n'ont jamais pensé*", *Choses passées*, París, E. Nourry, 1913, p. 308). No subscriuria aquesta frase el Jesús que narra la paràbola que comentem?

Permeti-se'm una última informació, de tipus literari. El meu interès pels considerats desertors o també traïdors, i que no ho són, ve des de fa molt de temps. Es remunta a una pel·lícula que vaig veure de noi: *L'honor del capità Lem*; i a la llegenda del primer dels bandejats espanyols, el *Mío Cid*, que vaig llegir, per primera vegada, en una versió en prosa de Menéndez Pidal.

² Aquesta atribució té una implicació important, que cal indagar: així com abans, parlant de la paternitat com a experiència universal, haguéssim pogut dir, si diferenciem la fe de les creences, que la fe és "adàmica", en el sentit que podem parlar de "la fe d'Adam", abans de la d'Abraham; així mateix, podem dir de Déu que és fe; dit això ara així, abruptament, tal qual, sense més comentari.

figura del pare d'aquesta paràbola se l'han atribuïda els mateixos que, aquí a la terra, detenen la funció de govern de la institució religiosa; i com que la causa de l'alegria final que expressa el conte ha estat atribuït a un retorn limitat al penediment i a una tornada a l'adhesió, pura i simple, vers la doctrina moral i les creences establertes; i com que aquestes dues atribucions comporten una reducció de la capacitat directament simbòlica i espiritual del relat (que queda així captiu d'un sistema de creences i d'una funció ideològica), la meua anàlisi s'orientarà cap a la lectura d'aquest conte "de teules cap avall", amb detall, imaginació i, tant de bo, encert.

De moment, al capítol 15 de *Lluc*, aquesta alegria final s'expressa amb paraules d'aquest món, a les que no els falta -ben mirat- un punt d'humor i d'ironia, d'acord amb el context d'aquest segon relat, que també és polèmic. No debades, en aquest capítol, Jesús pren el partit -tal com fa al relat de *Mateu* 21- d'una mena de gent i no d'una altra.

La "punta", la intenció de les tres paràboles d'aquest capítol 15 és als tres versicles que al·ludeixen -al final de cada una d'elles- a l'alegria que suposa trobar, per fi, quelcom que estava perdut. Ara bé, un d'aquests versicles diu que "al cel serà més gran l'alegria per un pecador que faci penitència que per noranta-nou justos que no la necessiten"; i això, com deia, no deixa de tenir un toc d'humor i d'ironia perquè, potser "no en necessiten", de penitència, els "noranta-nou justos"? Sembla com si el versicle fes seu el que pensaven de si mateixos els oponents de Jesús, i això no deixa d'incloure una certa ironia, una mica àcida, pròpia d'una polèmica on és normal que el polemista utilitzi el que pensen els seus oponents, però canviant-li el sentit.

Però passem ("de teules cap avall", és a dir, prescindint de les interpretacions habituals, tant la teològica com l'eclesial) a fixar-nos en els personatges del relat. Si la punta, si la intenció de les tres paràboles d'aquest capítol 15 és als tres versicles, que al·ludeixen, al final de cada una d'elles, a l'alegria que suposa que una cosa que estava perduda per fi és trobada; i si tant se val que allò que s'havia perdut sigui una ovella entre cent, una moneda d'escàs valor o un fill d'entre els dos que es tenen; tampoc no cal prendre's al peu de la lletra el que es diu que va fer el fill ni el que li va passar quan se'n va anar de la casa. I, tanmateix, resulta lícit reflexionar i especular imaginativament sobre el personatge del pare, doncs, al capdavall, va ser el pare qui va perdre el fill, és a dir, qui no va poder evitar -o qui va causar- que el fill se'n anés. De manera que podem conjecturar, sobre aquesta història, amb la mateixa llibertat que van tenir els qui la van inventar.

Trobar un fill -al menys segons el que diu aquest relat- no és el mateix que trobar una ovella o una moneda (o que trobar-se amb algú pel carrer) sinó que és, pròpiament, un retrobament. Això tenen els contes on entren en joc dues personalitats i dues llibertats, cosa que no succeeix al de l'ovella o al de la moneda¹. Tot retrobament és cosa de dos i, per això, es pot pensar que el retrobament d'aquest conte va ser degut també a que el pare va reflexionar i va canviar d'alguna manera mentre el fill estava absent. I, tanmateix, el text solament ens parla del canvi del fill, i de que el retrobament es va desencadenar per les cavil·lacions i la iniciativa del fill. Del pare, solament s'hi explica la seva gran acollida, que és, certament, emocionant.

El conte ens parla, en efecte, del canvi del fill: un canvi en en què, curiosament, no influeix per a res la representació i el record de l'ésser del pare (segons la hipòtesi habitual, la seva bondat, el fet d'haver-lo vist marxar amb pena, el fet d'estar-lo esperant). El canvi del fill podria ser degut, més aviat, a un "tornar en si" que sembla limitar-se al càlcul de com cobrir -el fill- les seves necessitats primàries (l'aliment i el vestit a canvi de treball); un càlcul que sembla no haver inquietat massa els comentaristes doncs, al capdavall, l'important és que el fill torni. Després tot ho cobreix la bondat del pare, una vegada el fill s'ha agenollat davant seu.

Però el conte, com dèiem, no ens parla d'un canvi en el pare; un canvi que, tanmateix, la lògica del relat fa més que probable. Un fill no se'n va així com així de casa, dèiem. Se'n va perquè, en certa manera, necessita fer-ho. I potser sigui aquesta mateixa marxa del fill la que fa que el pare s'ho repensi, "torni en si" i canviï, encara que, potser no es manifesti el seu canvi per fora, perquè potser ni ell mateix se'n adona d'aquest canvi fins que el fill no torna; tal com sembla que passa en aquest conte si ens fixem en la reacció del fill més gran quan es mata un cabrit per celebrar el retorn del més petit, doncs, aquesta reacció del més gran, no es pot deure, parcialment, a l'influx del pare sobre aquest fill, durant el temps que han estat plegats?

Potser aquesta absència de canvi per part del pare es degui també, en el relat, a que el propi canvi xoca amb la idea de Déu i aquesta idea condiciona la idea del pare del relat. Una idea de Déu immòbil, extreta de la

¹ Un fill, quan és molt petit, pot perdre's com es perd una ovella o una moneda. Dues vegades em va passar, fa anys, i l'ensurt va ser notable. Si les notícies de petits que, sobtadament, desapareixen, tenen tant abast, és perquè tothom les comprèn. Però no és aquest el cas d'aquest conte

física antiga o de la inflexibilitat el comandament. Tanmateix, segons un aforisme teològic clàssic, allò que és veritablement espiritual no destrueix allò que és natural sinó que ho transforma. I la mera existència d'aquest aforisme ens indueix a pensar que els que el van utilitzar van tenir la impressió que més d'una vegada l'espiritualitat havia destruït allò que és natural. I aquest pot ser un cas d'això, perquè sembla haver-se obviat al conte una cosa tan de la vida, tan natural (que no fàcil) com el canvi, com la transformació d'un pare davant del fill que ja s'ha fet gran.

Dos textos no religiosos

Voldria reflexionar encara una mica més sobre aquest canvi del pare que els dos relats evangèlics no recullen encara que haguem intentat d'obrir un buit perquè càpiga en ells. Per avançar, ens hi fixarem en altres dos relats¹.

Els dos textos que vull portar a col·lació són: *La vida és somni* i *El rei Lear*. Són dos relats profans, és a dir, que no pertanyen a les tradicions religioses. No pertanyen a les mencionades tradicions perquè no els guia una intenció expressament religiosa encara que els influeixin les esmentades tradicions, i els seus autors hagin estat sensibles al mencionat influx. La seva independència respecte de les creences, el fet que el significat d'aquests relats no pretengui de ser directament religiós, és, precisament, el que fa que ens puguin ser útils².

Per què aquests dos textos en concret? Perquè tots dos, malgrat el seu complex desenvolupament (no en va són del barroc, i els seus arguments, intricats i embolicats com agradava aleshores que fossin), narren, al capdavant, els avatars de dos pares (de dos reis) que, no sense resistències, experimenten una profunda transformació, mitjançant un procés ben llarg, desencadenat per l'impacte de la personalitat i llibertat dels seus fills en ells.

De fet, van ser aquests dos textos (freqüentats durant els meus anys de professor) els que em van afermar en la conjectura i la reflexió sobre els dos contes evangèlics que estic intentant d'exposar. Va haver-hi una segona raó, més de tipus formal, que em va animar a relacionar aquests dos relats literaris amb els dos contes dels Evangelis. La seva línia argumental principal responia a un esquema molt semblant, igual de simple i popular, i que podria començar així: "Un rei tenia un fill", o bé: "Un rei tenia tres filles", etc.³.

¹ Haguéssim pogut fixar-nos en el contrast entre els dos germans per intentar de treure més punta al relat, però això ara ens apartaria del tema de la paternitat. Assenyalo, tanmateix, el següent: "els dos germans" acostuma a considerar-se com el contrast entre l'home que viu segons la llei i l'home que viu segons la gràcia. Però això també cal pensar-s'ho dues vegades. "De teules cap avall", aquest conte i el seu desenllaç podria interpretar-se com un relat invers a la fàula de la cigala i la formiga, que premia i exalta el treball i l'esforç. Els qui es regeixen per la Llei practiquen una espècie d'economia de l'estalvi i de la privació cara a una inversió de rendibilitat al cent per u en aquesta vida i després eterna. L'economia de la gràcia, tanmateix, és contrària a aquest càlcul i està d'acord amb la idea bíblica que el treball no és una benedicció sinó tot el contrari. Tanmateix, això condueix a una concepció "barata" de la gràcia, com observava Bonhoeffer; i això exigiria una anàlisi més detallada del tema.

² Com ja he dit abans, juntament amb la lectura simbòlica dels textos de les tradicions religioses (lliure de creences però orientada pel que podem anomenar, amb Légaut, el "do total"), existeix una lectura espiritual de textos no explícitament pertanyents a les tradicions religioses sinó, més aviat, a la tradició popular o culta, oral o escrita, dels pobles. I ambdues poden trenar-se entre si. Algú posarà, potser, la condició que els textos han de ser de qualitat, i, certament, la idea d'un "cànon" literari és un suggeriment útil. Tanmateix, no puc deixar de recordar Cervantes, la curiositat del qual -deia- el portava a llegir qualsevol paper que veia a terra; o a Kart Barth, que deia que calia alternar la lectura de la Bíblia i la del diari.

Em permeto aquí una precisió més, sobre l'adscripció cultural d'aquests textos literaris perquè, malgrat ésser universals, pertanyen a dues de les "literatures europees" i, per això, les mencionades obres són deutores del context de les tradicions cristianes, entre d'altres. "Europa" és un terme que solament des del segle XVII va anar substituïnt, a poc a poc, el terme "Cristiandat", paraula de mil anys d'ús amb un sentit precís que ja no té valor: "el conjunt de les terres ocupades pels cristians i considerat com una àmplia pàtria humana" (Veure: Pierre Chaunu, *La civilització de la Europa clàssica*, Barcelona, 1976, p. 632). Cito del mateix autor: "Res no és tan interessant com una cronologia i una cartografia dels usos de 'Europa' i 'Cristiandat'. Cap a 1620, 'Europa' desperta interès però és una paraula encara poc freqüent. Cent anys més tard, al voltant de 1750, 'Cristiandat' ja només és un arcaisme. El seu sentit s'ha modificat, ha deixat d'equivaldre a Europa. A França, Holanda i Anglaterra, es dona aviat la substitució, entre 1630-60. Però a Espanya, el sud d'Itàlia, Àustria, Hongria i Polònia, allà on Europa és frontera enfront de turcs o bé on ha estat viu i ho segueix estant l'esperit de croada, 'Cristiandat' continua imperant. Al 1750, li toca el torn a l'Europa de l'Est (...). El Voltaire de *El siglo de Luis XIV*, publicat a Berlín en 1751, i de l'*Ensayo sobre las costumbres* (1756) fa prevaldre l'adjectiu 'europeu'..." (*Op. cit.*, p. 19)

³ Hi ha una classificació de Sánchez Ferlosio, de tres dels diversos tipus de narracions que hi ha, que em sembla pertinent perquè es basa en la caracterització lingüística dels personatges, cosa que exemplificaré amb alguna referència bíblica. La *fàula* és del tipus de relat que comença dient: "*la* serp va dir a *la* dona...". El conte és del tipus de relat que comença: "*un* home tenia dos fills". I la novel·la començaria, per exemple, així: "Quan el rei *Basili* (o el rei *Lear*) es va sentir ja gran i va notar que li venia 'el comú menyspreu del temps' (magnífica metàfora), va pensar en qui hauria de succeir-li i, en conseqüència, va decidir de fer una prova, etc." (Veure: "Un Esquema", *El País*, 24 d'agost de 1996, Babelia, pàg. 11).

L'obra de Shakespeare és, sobretot, la història de la gran transformació del rei Lear com a pare. Al final, després d'haver-ho perdut tot, d'haver-se tornat cec i d'haver enfollit, té lloc el seu retrobament amb Cordelia, la seva filla petita; aquella que havia rebutjat l'ordre del pare de competir amb les seves germanes per veure qui li deia millor, amb paraules, quant se l'estimava¹. Lear, despitós per la "vigorosa independència" de la filla, la deshereta; fet pel qual aquesta desapareix de l'escena mentre Lear cau en un remolí de desposseïció i de progressiva prostració a les mans de la rivalitat, còmplice i cruel, de les seves altres dues filles, d'un dels marits i de l'amant disputat per ambdues. Al final, Lear i Cordelia es retroben; però ja és tard. La mort aviat els separa, encara que no per molt de temps².

A l'obra de Calderón, encara que s'hi acostuma a ressaltar el procés i les etapes per les quals Segimon arriba a ésser plenament un home amo de si mateix, s'inclou també un notable procés de transformació del pare, Basili, també vers el domini de si mateix, sense el qual el procés del fill hauria quedat incomplet. Segimon no solament conquesta el tron quan es venç a si mateix, sinó que, d'aquesta forma, també conquesta el seu pare perquè, just després d'haver-lo derrotat en combat, i un cop amo de si mateix, s'agenolla als seus peus. Ara bé, la derrota de les tropes del rei per les de Segimon va ser deguda, en part, a que Basili prèviament s'havia sentit derrotat moralment pel seu fill i ja havia renunciat a lluitar contra ell, el rebel recolzat pel poble. Basili, una vegada derrotat militarment, és, a més, qui primer s'inclina davant del seu fill, perquè aquest el mati, perquè reconeix que el seu comportament amb ell (tancant-lo i encadenant-lo a la torre amb la idea d'evitar el perill que com a fill representava), va ser infame i no va fer sinó causar, desencadenar aquest "perill". Només després de tot això, Segimon aixeca el seu pare i s'agenolla alhora davant seu, prescindint del que li reclama el poble.

Aquesta escena final de *La vida és somni*, així com el desenllaç d' *El rei Lear*, són, al capdavant, la representació solemne, quasi litúrgica, de com un pare i un fill compleixen una frase evangèlica digna del barroc: solament qui perd la vida la guanya³. Com deia Antonio Machado: "Moneda que és a la mà / potser s'hagi de guardar. / La moneda de l'ànima / es perd si no es dona". Gràcies a la complexitat d'aquestes obres i al seu desenllaç, l'amor-dedicació del pare i la pietat filial del fill, que semblaven mortes i enterrades pel caire extremat del conflicte, ressusciten.

Amb independència dels errors colossals de Basili i de Lear (que no hem analitzat⁴), la funció primària d'un pare mentre el fill és petit (aliment, emparança, seguretat, salut, nom i educació), per més aviat que s'hagi exercit, cessa quan aquest ja és adult. Aleshores, la paternitat es transforma, es torna una relació d'un altre ordre, més indirecta, ja no de mandat, ni tan sols de consell, sinó de presència, o d'influència; on l'important ja no és el fer i el dir, sinó el ser silenciosos per part del pare davant la singularitat del fill que inventa el seu propi ésser. Tota una transformació, tota una "conversió" en tota regla⁵, per la qual la relació arriba a ésser veritablement de fe.

La fe de Cordelia i de Segimon en si mateixos, la qual els porta a establir una distància respecte als seus progenitors (una "vigorosa independència", diria Légaud), és la que, en certa manera, desperta la fe

¹ Recordar *Mateu* 21. Sobre el fet de dir "sí" i "no", veure la 6a. escena de l'acte IV.

² A les meves classes recomanava als alumnes que veïessin *Ran*, la versió d'Akira Kurosawa del *Rei Lear*, l'alegria final del qual és -permeti-se'm l'exageració- un dels moments més gloriosos del cinema (una mica com el final de *Blade Runner* per a la generació posterior a la meua). *Ran* em servia a més per invitar els alumnes a pensar en dues coses: primer, en la universalitat d'un clàssic com *El rei Lear*, i, segon en que la relació i el conflicte és igual si els personatges són homes o dones. En el cas dels fills, tenim Segimon i Cordelia i les seves dues germanes. I, en el cas dels pares, els recordava (o els hi explicava, perquè molts pares no conten contes als seus fills) la Història de *Blancaneu* i el seu conflicte amb la seva mare (que no solament "madrastra", tal com atesten versions molt antigues). Al final de *Blancaneu* no hi ha retrobament; i això té la seva molla, pensant en els nens. Però ara aquest final ens interessa més per un altre aspecte: la mare no està a l'altura de la transformació de la filla, i no accepta, devorada per la gelosia, que la filla es faci dona. A *Blancaneu*, certament, li costa molt interposar la distància necessària, pròpia de tota relació adulta; distància simbolitzada pel fet de ser capaç, finalment, d'amar-se i d'emprendre la seva pròpia vida lluny del nucli familiar intermedi dels nans. Però, a més a més, el procés de *Blancaneu* es desencadena per l'agressió de la mare. I amb raó: la filla la desbanca en bellesa, i això és un anunci de la seva inevitable derrota. Tanmateix, assumir aquesta derrota és l'únic llinar possible per a la mare d'accedir al seu propi creixement, que és, al mateix temps, acceptar el seu envelliment.

³ L'expressió ve a continuació del versicle de *Mateu* 10 citat al final de la introducció.

⁴ Noti's la coincidència entre el nom propi i el comú del personatge (*Basili*: rei), que indica la intenció moral, com d'un conte, de Calderón, qui, com Shakespeare, va reflexionar sobre el poder absolut dels monarques del seu temps, que arribava a la seva fi.

⁵ Les conversions per regla general són processos lents i no només caigudes del cavall o canvis dràstics. Aquests, fins i tot, són el coronament de processos soterrats. Les conversions més autèntiques són experiències i processos difícilment datables i solament es comprenen després de consumades, quan se les recorda. Les conversions que tenen un "primer moment" molt potent psicològicament tenen el perill de fer prendre decisions, en un segon moment, que no haguessin estat necessàries. Per això, als cristians de tota la vida els pot semblar, de vegades, que alguns conversos "es converteixen massa", per dir-ho així, al terreny de les "creences".

adormida de Lear i de Basili; qui, gràcies a l'esmentada fe, es distancien de si mateixos, dels qui ells eren fins aleshores, i arriben així a ser uns altres. La mencionada fe ja niava en ells, a la base dels seus "instints fonamentals", com si fos una exigència interior per apropiari-se la tasca purificadora del temps, perquè la forma d'autoritat del començament (més aviat de poder, caldria dir) anava tocant a la seva fi, tal com ho anaven fent les seves forces. La mencionada fe era la que demanava a crits, dintre d'ells, passar a ser únicament, ja en vida, memòria, llavor i ferment.

Recapitulació

Llegits així, aquests dos relats profans confirmen, d'altra banda, el que estava encapsulat als dos contes de *Mateu* i de *Lluc*. Varem fer bé, doncs, d'obrir un buit en aquests dos contes evangèlics, on cabés tant el temps d'una interacció entre el pare i el fill (perquè l'espiritualitat alenava a l'interior de tots dos), com el temps també d'una transformació o conversió del pare a un registre diferent, a un altre nivell on prosseguir la seva "paternitat".

La paternitat, per als homes, està "amarada de temporalitat" (l'expressió és del Dr. Bofill); té la seva història i les seves etapes, on entren en joc dues modalitats que han de distingir-se i succeir-se. Si la paternitat és, en un home, alguna cosa més que una mera funció biològica (criança i educació, per exemple); i alguna cosa més que una simple funció social (aportar membres a la societat, transmetre uns cognoms i un patrimoni); la mencionada paternitat dura tot el que dura la vida de l'home, i també més enllà de la seva mort.

La filiació té també les seves etapes, on estan en joc, de la mateixa manera, dues modalitats que han de distingir-se i succeir-se, disminuint una i creixent l'altra. Si el creixement del fill va més enllà del fet biològic i social, i si el fill assumeix aquestes etapes i modalitats respecte al seu pare, per aquest mateix procés, l'ajuda a despullar-se de tot el que se li va poder adherir al llarg el camí, perquè la paternitat inclou una quasi possessió dels fills que tendeix a prolongar-se més enllà del temps en què té sentit; de la mateixa manera que, al començament, el fill viu amb una enorme dependència dels seus pares que, més tard, deixa de tenir sentit; llevat que el fill es negui a créixer, a emancipar-se i assumir les seves responsabilitats.

Hi ha, doncs, en el pare, una transició -a través d'una crisi o de forma harmoniosa- des d'una "paternitat d'autoritat" cap a una "paternitat de crida", que està d'acord amb la transició del fill (que vol assolir la seva talla possible i no quedar-se en menys), a partir d'una "filiació d'obediència", a una "filiació de fidelitat".

El pare que es comprèn a si mateix més enllà de la seva funció (perquè, per exemple, guarda viu en si, i no amb nostàlgia, el que va viure intensament abans de ser-ho), sap que no és sinó un home que recorre el camí de tothom, com van fer abans els que el van precedir, i com ara fan també, conforme a la seva edat, els que el segueixen i que, normalment, li sobreviuran. La seva fe en si mateix l'afany d'anar cap a on no coneix i a pensar també que, probablement, aquesta nova marxa (amb la seva companya, tots dos sols, i després sols cadascun d'ells) també forma part de ser pare per als seus fills, que necessiten, a mesura que van avançant a la seva pròpia vida, retrobar-se amb ell, d'home a home, i també amb la seva dona.

La més alta activitat que un home pot realitzar a la terra consisteix en el treball de la fe. La fe de l'espòs en l'esposa, la fe del pare en el seu fill, ambdues teixides de durada també més enllà del temps, ambdues amassades de consistència enmig del que passa, han de realitzar la seva obra, profundament una, a través de múltiples contingències, independents, totes elles, de la seva iniciativa. La seva eficàcia prové de l'ésser mateix del que emanen. Per la fe, l'home es mostra en secret cap a l'altre. Per la fe, el requereix en secret. Per la fe, l'assoleix en la seva solitud essencial. Per la fe, ell és pregària silenciosa que qualsevol fórmula trairia. Per la fe, arriba fins i tot a demanar ajut i a "convertir-se en captaire" i suscitar així, en l'altre, el que cap do podria donar. Per la fe, és sofriment, però no cruel, perquè es desenvolupa en calma, segons la seva ordre, fins i tot feliç, no solament pel que espera sinó perquè la fe irradia alegria quan és fecunda. L'home descobreix així la plenitud del moviment de l'ésser que es comunica.¹

Per aquí va el que és real encara que la seva realització sigui escassa, imperfecta, sempre exposada a l'abandonament i al defalliment. Per tant, *la paternitat només pot ser una imatge útil en el pla espiritual (una imatge entre d'altres) si inclou aquestes etapes, aquestes diferències d'ordre i de perspectives.*

Dit d'una altra manera: si la imatge de la paternitat no inclou una representació adulta de la relació; una

¹ Marcel Légaut, *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, p. 76.

relació en la que l'autonomia i la independència dels dos subjectes implicats no minva el vincle profund entre ells, sinó que el reforça; aleshores, és una imatge inadequada i contraproduent, tant si s'aplica a la relació entre l'home i Déu com si s'aplica a la relació entre l'home i els mitjancers del seu Déu. La mencionada imatge (la d'una paternitat limitada a les situacions pròpies de la minoria d'edat dels fills) és, aleshores, espiritualment un obstacle, i no solament per als "fills" sinó també per als "pares".

De la mateixa manera que no és que els pares engendrin fills sinó que, al capdavant, engendren nous pares; al pla espiritual, un mestre (un cap, un guia) que realment ho és -espiritual, vull dir- suscita no deixebles (ni súbdits, ni seguidors) sinó nous mestres (nous caps, nous guies), doncs, en l'ordre de la comunicació de l'ésser, la jerarquia només és un mitjà i no una fi, i està cridat a disminuir fins esfumar-se i desaparèixer tot rang. I el mateix succeeix entre un autor i un llibre, i el lector d'aquests.

La crisi actual de la paternitat i de l'autoritat no és sinó conseqüència d'aquesta insuficiència en la manera de representar-les i de comprendre-les. I el mateix passa amb la imatge teista de Déu com a Pare¹. Certament, hi ha una crisi generalitzada del poder, que, pels seus abusos, per la seva prolongació fora dels seus límits i els seus fins, es veu seriosament impugnat. Prova d'això (de que aquesta crisi és, més aviat, una crida a un aprofundiment que és, al capdavant, una espècie de conversió, el pas d'un llinar a un ordre distint), és que encara entenem bé, sense problemes ni complexos, l'exclamació del joglar: "Déu, quin bon vassall si hi hagués bon senyor!", o el fet que un poeta, en evocar el record del seu pare mort i en parlar-li figuradament, l'anomeni "Senyor del meu amor"².

Ja he dit que Légaut buscava de continuar un discurs d'itinerari i no de doctrina; un discurs atent al camí més que a la meta; i les meves anàlisis s'inspiren, parcialment, com es veu, en els seus escrits. Per això he graduat el significat per la paternitat, considerant, primer, la paternitat real, on hi ha una segona etapa; i, segon, el seu ús metafòric a les relacions entre els homes. Només per aquest ordre, afinant en el millor de l'humà, s'entreveu la utilitat de la mencionada realitat com a símbol per indagar i expressar el misteri incognoscible de Déu.

Tal com ja he exposat al meu escrit de 2006, Légaut descriu el procés de la creença a la fe d'un home, com una "delicada emancipació" fins assolir una "vigorosa independència"; i com una "progressiva substitució" paral·lela al fet d'aprendre a viure en una "maravellosa inseguretat"³. Voldria recordar ara, únicament, unes frases sobre la "progressiva substitució":

Al començament de la vida, l'home es fa una idea de Déu que només pot concebre passivament, segons el pensar comú. Aquesta idea és, per regla general, la simple transposició, a l'univers mental actual, de la mateixa idea que, des dels temps més remots, ha imperat a totes les èpoques. (...) A la nostra època, la concepció que l'home té de Déu en la seva joventut va perdent de mica en mica la seva influència, a mesura que progressa segons bona consciència de si i assoleix una mica d'autonomia enfront de tot el que fins ara l'havia modelat. (...) Si no s'atura i retrocedeix al camí que se li obre quan procura d'ésser autèntic en les seves accions (...), l'home, al llarg de la vida, al final, reemplaça la seva creença espontània i segura sobre Déu per una intuïció reflexionada però sempre temptejant quant a Ell. Aquesta intuïció reflexionada però sempre temptejant, a mesura que l'home s'entreveu a ell mateix en la seva singular originalitat, va adquirint progressivament consistència i va fent la seva llar en ell lentament, de forma estable. Així és com l'home arriba a reconèixer, subjacent en les seves activitats, una Acció, contínua, perseverant i com "orientada" que, en l'entranya mateixa de les seves decisions i a través de les complexes peripècies de la seva història, el fa arribar a ésser.⁴

Aquest procés de la creença a la fe; aquest procés de delicada emancipació, vigorosa independència i progressiva substitució, es dona, en el tema de la paternitat, en tres direccions, com dèiem: primer, a l'interior mateix de la paternitat real; segon, en l'ús metafòric de la paternitat a les esglésies; i, tercer, en l'ús simbòlic referit a Déu. Perquè aquesta progressiva substitució es doni en aquests tres àmbits, és capital que algú (un ésser vivent, ja sigui del passat o del present), quasi sense saber-ho, ajudi l'home a passar, en tots aquests camps, de l'obediència a la fidelitat, i de la dependència a la responsabilitat (Légaut diria a la missió: a allò únic que un home pot aconseguir i aportar). Així és la paternitat espiritual que propicia més la fe, no pas la creença,

¹ Recórrer a imaginar Déu com a "mare" pot ser, en aquest sentit, un adob de curt abast.

² Agustín García Calvo, *Relato de amor*, Zamora, Lucina, 1993, p. 14, entre d'altres.

³ *Lectura simbólica...*, p. 245-251. En aquell text faltava, tanmateix, l'expressió de "vigorosa independència" (veure: "Llegir a ser discipulo", *Cuaderno de la diáspora 2*, AML, València, 1994, p. 74-76).

⁴ *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2000, p. 14-15.

ja sigui home o dona. No podrien llegir-se així els versicles de Pau citats al final de la introducció? La fe arriba per l'audició, però de cor a cor, de forma personal, i no de forma col·lectiva, de boca a orella i amb altaveus mediàtics.

Cap altra cosa fou Jesús per als seus deixebles al si de la societat del seu temps. Cap altra cosa assenyalen els dos contes dels Evangelis. Cap altra cosa volen dir els versicles citats al final de la introducció, sobre "avorrir" pare i mare, fills, esposa, i, al capdavall, "negar-se a si mateix". El que aquests fragments assenyalen és aquesta transició, aquesta "progressiva substitució" cap a un vincle i una relació de "crida " a la qual la mateixa maduració humana no s'hi oposa, sinó que la prepara.

També des d'aquesta perspectiva -salvades les distàncies -, s'enriqueix la comprensió del "no es faci el que jo vull sinó el que tu vols". I el "convé que jo me'n vagi", per donar pas a l'Esperit, pot entreveure's, de la mateixa manera, com si fos un: convé que el "jo" se'n vagi. Comprensió encoratjadora, oberta al "do total" de l'home, que el fa capaç d'abraçar la crueltat del que és real i de fer, de la mort, la pròpia mort, és a dir, l'últim acte de la pròpia vida; comprensió així mateix més fecunda que la simple exigència extrínseca de negar l'humà per afirmar el diví, com si tots dos elements estiguessin oposats i vinculats per una llei inversament proporcional, per la que més s'afirma l'un com més es nega l'altre.

La brevetat de la vida pública de Jesús, a part del context de crisi de la situació, aleshores, a Israel, permet de comprendre la forma trencadora de les seves propostes, marcades per la urgència de l'arribada del Regne. Aquesta forma trencadora (com la que parla de "matar el desig") pot ésser útil, sens dubte, al començament, perquè suscita i desperta la consciència amb un vigor indispensable per engegar. Però això només val durant poc temps. Si es persisteix en la mencionada lectura, els textos poden acabar sent només seducció, només esterilitat; i la seva llum pot engegar més que orientar.

En absolut aquests textos porten cap a una vida separada, cap a un camí predominantment monàstic; com tampoc la fe, suplantada per la creença, porta cap a un sistema i una doctrina sense contacte amb la forma de pensar comuna en una època determinada. No és acceptable que un jove abraçi -a perpetuïtat, en nom d'aquests textos, actualment- una forma de vida aliena als vincles reals entre els homes, que, de fet, encara ignora quan hi renuncia. Què diríem si aquesta decisió la prengué un adult, ja casat i pare de família, que deixés el seu cònjuge, els seus pares i els seus fills? Pensaríem que aquests textos justifiquen aquesta irresponsabilitat per part de l'home d'abandonar aquells que estan al seu càrrec perquè "les messes són moltes i els obrers pocs", tal com s'argumentava, i potser encara es fa, el "dia del seminari"? L'Església catòlica, tan defensora de la família, propiciaria aquest "divorci"? Aquests fragments, com els dos contes del començament, criden una cosa incomparablement més subtil i universal: una "crida " que es dona, que s'escolta, arribada l'hora, a tota mena de vida.

Un fragment de les paraules de la mare de Cemí, el personatge central de *Paradiso*, de José Lezama Lima, quan el fill torna d'una manifestació, juntament amb unes línies posteriors del narrador, són un últim exemple literari de la paternitat de "crida" descoberta en la figura final dels quatre pares dels contes comentats:

Mentre esperava el teu retorn, pensava en el teu pare i pensava en tu, resava el rosari i em deia: Què li diré al meu fill quan torni d'aquest perill? El pas de cada compte del rosari era el prec que una voluntat secreta t'acompanyés al llarg de la vida, que seguissis un punt, una paraula, que tinguessis sempre una obsessió que et portés sempre a cercar el que es manifesta i el que s'oculta. Una obsessió que mai no destruís les coses, que cerqués (...) en allò que és secret allò que ascendeix perquè la llum el configuri. Això és el que sempre demano per a tu, i ho continuaré demanant mentre els meus dits puguin recórrer els comptes d'un rosari. Amb senzillesa jo demanava aquesta paraula al Pare i a l'Esperit Sant, al teu pare mort i a l'esperit viu, perquè cap mare, quan el seu fill torna del perill, ha de dir-li una paraula inferior. Escolta'm el que et diré: No refusis el perill, però intenta sempre el més difícil...

Sé que aquestes són les paraules més boniques que Cemí va sentir a la seva vida després de les que va llegir als Evangelis, i que mai sentirà d'altres que el posin tan decisivament en marxa...

III. Dues històries reals

Un pare pot tenir un fill, dos fills, tres filles, etc., tant en la vida real com en un conte. Però, un fill, pot tenir dos pares? Sota el paraigua d'aquesta pregunta, exposaré, per acabar, dos casos, dues històries reals, amb la finalitat de "profunditzar" en el tema de la paternitat real i dels seus usos simbòlics.

Els dos casos són: Légaut (per variar), i, a més a més, Alfred Loisy. Per què ells? Perquè tots dos (a part

de tenir-los molt *in mente*) presenten una diferència útil per a l'estructura d'una exposició suficientment clara. Légaut és el cas d'una *successió* favorable d'influències, per les que va descartar uns camins i va descobrir-ne el propi, el qual el va portar a la paternitat. Légaut, a part del seu pare real, va tenir un "abbé" que ho va ser realment. Loisy, tanmateix, en veure's immersit al conflicte clau de l'època des del punt de vista religiós, independentment d'una relació sana amb la seva família i l'entorn camperol dels seus orígens fins el final, és el cas d'una relació *simultània* amb eclesiàstics contemporanis seus de dos tipus: uns, la majoria i fins i tot el més alt de la jerarquia eclesiàstica, que van incórrer en les barreges pròpies de l'ús ideològic de la paternitat per garantir la seva autoritat, i d'altres, molt pocs i sense a penes poder, que van estar a l'altura del que exigeixen unes relacions veritables. Mostrarem la diferència entre ambdós tipus d'eclesiàstics, mitjançant textos d'alguns dels personatges més significatius del cas: per una banda, Pius X i el cardenal Richard, i, per l'altra, monsenyor Mignot.

El cas Légaut

Què és l'essencial que ara vull dir des de la història de Légaut? En primer lloc, que les seves dues categories de "paternitat d'autoritat" i "paternitat de crida" formen un parell *diferent* del de "paternitat real" i "paternitat espiritual". I, en segon lloc, que el primer parell de categories (d'autoritat i de crida) són dues modalitats a l'interior de la paternitat real (és el que hem vist a l'anàlisi dels quatre contes); i que, en conseqüència, s'han de distingir també dins de qualsevol autoritat a la qual se li apliqui, metafòricament, el terme de paternitat. Per això, aquestes dues modalitats (d'autoritat i de crida) es donen no solament en el pare real sinó també en aquell amb el que un home es reconeix en una relació de paternitat-filiació espiritual¹.

Però hi ha, a més, una tercera cosa. Així com normalment coincideixen el pare biològic i el pare legal en la figura del pare d'una família, és infreqüent en canvi -per no dir impossible- que coincideixin el pare real i el pare espiritual. Ara bé, aquesta no coincidència entre el pare real i l'espiritual no només significa que el pare real no és (no acostuma a ser) el pare espiritual dels seus fills (encara que molt bé pot ser-ho d'altres). També significa que el pare espiritual no és el pare real. Per això Sòcrates es considerava a si mateix, simplement i discretament, la "llevadora" de l'esperit dels seus deixebles, segons Plató.

Henri Légaut i M. Portal van ser aquests dos pares per a Légaut. Tots dos van coincidir, primer, en allunyar Légaut o en aturar-lo en el seu impuls (solament en aparença exclusivament generós, com succeeix amb els joves que es lliuren sense conèixer-se) per seguir els models, de renúncies aparentment radicals i pròpies del règim de cristiandat, que consisteixen a ingressar en unes institucions que després el mateix Légaut consideraria "grans devoradores d'homes". Légaut va plantejar de prendre aquesta opció religiosa als seus pares de ben jove, abans d'acabar el batxillerat; i també va plantejar el mateix a M. Portal, ja a la universitat. Tots dos, Henri L. i M. Portal, a més de coincidir en dissuadir-lo o en proposar-li d'ajornar la seva decisió, el van orientar i el van animar a seguir el camí de les ciències i de les matemàtiques.

Tanmateix, pel que sabem, Henri Légaut va haver de fer-ho (allunyar-lo i orientar-lo) portat, sobretot, per la il·lusió de donar un bon futur al seu fill i, a més a més, un futur que fos semblant al seu, és a dir, com una successió en la mateixa línia, millorant-la, de manera que ell, com a pare, pogués sentir-se orgullós del seu fill davant dels seus antics col·legues. El fet és que Henri Légaut, quan el seu fill tenia ja quaranta-set anys, encara seguia sense entendre per què aquest havia deixat la universitat i les matemàtiques, i se n'havia anat a Les Granges, a viure i a treballar de camperol; encara esperava que el seu fill rectificqués.

D'altra banda, M. Portal va alliberar Légaut de seguir el camí sacerdotal o religiós perquè veia que el seu caràcter -com el d'altres joves de la Normal- xocaria amb el mateix amb el que havien xocat Loisy, i d'altres com ell, feia poc (és a dir, la inflexibilitat de la ignorància), i no valia la pena. Valia més la pena que un jove amb una crida espiritual com la seva conservés la independència del segle, la seva aparent insignificança, des de la que podria "treballar a la vinya" conforme a l'estil de la modernitat: amb honestitat intel·lectual, sense mandat, independentment. M. Portal parlava per experiència, perquè Roma l'havia degradat i marginat un parell de vegades, cosa que, amb discreció, no ocultava als joves de la Normal; per la qual cosa, aquests

¹ A la paternitat espiritual, hi ha un temps i hi ha un llenguatge que poden revestir al començament més el caràcter d'autoritat i no tant el de crida (tal com hem vist en alguns versicles dels Evangelis al final de la introducció). Tanmateix, entre gent adulta, tal com es suposa que és el cas, aquest temps i aquest llenguatge manifesten la seva fermesa, a la nostra època al menys, sobretot per la discreció, pel desinterès, contrari a tot interès de captació ideològica. Légaut elogiava sobre tot Portal pel seu "effacement", la seva capacitat d'esborrar-se, de desaparèixer, de passar desapercebut. Com en altres relacions veritables, més se'ns atreu i se'ns lliga com més llibertat se'ns dona. En el cas Loisy, qui va encarnar millor l'actitud de Portal va ser Mignot, però també d'altres com H. Bremond, per exemple.

captaven en ell un "amor viril" per la tradició catòlica i per l'Església que els convenia perquè era aliè a tot afecte trampós, és a dir, a tota intencionalitat ideològica.

Tant Henri L. com Portal, cadascú a la seva manera, van ser, per a Légaut, una "crida" a "prendre's la seva vida seriosament", primer llindar de tota vida espiritual. Un, el pare, va ser "crida" pel sofriment i el no poder comprendre, impossibles d'evitar; sofriment i obscuritat dels quals Légaut, sense sentir-se culpable, sabia que n'era la causa, que n'era responsable. I l'altre, M. Portal, ho va ser per un sofriment distint però igualment intens, doncs va considerar Légaut com l'hereu al qual, en un moment donat, se li pot dir: "no em deixis", sense que el "jo" hi prevalgui, tanmateix.

Henri L. va viure, com hem dit, almenys fins els quaranta-set del seu fill. Légaut, tanmateix, va perdre Portal quan tenia només vint-i-sis anys. La mort de Portal, malgrat ser una pèrdua i sentir-la com una orfandat, al final, va ser, com Légaut mateix reconeixeria després, un estímul no buscat perquè, entre d'altres coses, el va obligar a espavilar-se i a utilitzar la seva llibertat amb independència, encara que potser amb més errades. Aquesta pèrdua, ocorreguda massa aviat però potser no prematurament, va haver d'influir perquè Légaut recordés més tard amb freqüència el "us convé que jo me'n vagi" que el cap. 16 de l'*Evangelí de Joan* posa en boca de Jesús.

Però hi ha alguna cosa més a la història de Légaut que és important; i el fet és que va ser pare de sis fills quan ja era gran; els va veure créixer, va procurar d'educar-los i els va veure marxar per anar a estudiar a ciutats allunyades de la zona geogràfica on la família vivia. A més a més, amb els anys, pel que va anar passant, ells el van conduir cap a aquesta idea que ja hem dit: que, al pare real, també sensible a les exigències de la paternitat de crida, li està com vedada la paternitat espiritual dels seus propis fills precisament pel gruix de la seva paternitat real.

Això, paral·lelament, probablement li fes pensar en M. Portal i en que un pare espiritual, independentment de la seva qualitat (qualitat òptima en el cas de Portal), mai no pot ser el pare real. I, sens dubte, probablement li va fer pensar que ningú no ha de pretendre de substituir o suplantar el pare real, ni tampoc proposar d'*avorrir-lo*, tal com fan els qui s'atribueixen *ex opere operato*, és a dir, de forma màgica, la representació de la paternitat divina, utilitzant per fer-ho, de forma esbiaixada, algunes de les expressions de l'*Evangelí* que hem vist, que no volen dir, ni tan sols en el seu sentit literal, el que ells n'extreuen, com ja hem vist abans.

Légaut va escriure una única vegada sobre aquest límit propi d'aquestes dues altes experiències humanes com són la creació (la paternitat real) i la paternitat espiritual. En fer-ho, segurament va recordar el seu pare i M. Portal, a més de pensar en la seva pròpia paternitat. El més rellevant és que, aquesta vegada, ja amb setanta anys, va pensar en elles com a símbol envers Déu, atès que el límit de l'humà l'obria cap a l'"impossible necessari", tal com ho mostra aquest paràgraf:

L'acció creadora i la paternitat espiritual tenen entre si considerables analogies tant per les seves exigències com per la manera de desenvolupar-se. Ambdues sorgeixen de la fe de l'home en si mateix. Tanmateix, ambdues estan separades en ell perquè ni pot ser el creador del seu fill espiritual ni el pare de la seva creació. Quan ambdues s'atribueixen Déu, idealment foses, (...) creació i paternitat ofereixen al creient la representació més inspiradora, pel que sembla, de l'activitat divina amb relació a la humanitat i, de forma més general, amb el Món. Aquesta representació, fatalment deficient, pot ajudar a albirar, tanmateix, la mencionada acció fora de tota mida, de peripècies innombrables, d'aconseguiments tan extraordinaris i de fracassos tan tràgics; així mateix aquesta representació, sense imposar res, pot ajudar a respondre a l'acció representada i a elevar-se, en conseqüència, al nivell de la missió. Sorgida de la fe sense ser deducció seva, aquesta representació sosté la fe sense fundar-la.¹

El cas Loisy

Nascut el 1857; l'any 1893, quan tenia trenta-sis anys, va ser destituït del seu càrrec de professor en l'Institut Catòlic de París, on havia arribat per formar-se dotze anys abans, i on exercia de professor des de feia quatre anys. L'excomunió de Loisy (ara en fa cent anys, doncs va ser al març de 1908), quan aquest complia els

¹ *Reflexión sobre el pasado y el porvenir del cristianismo*, Madrid, AML, 1999, p. 213. Aquest text és de 1970. En ell, Légaut pensa en els cristians quan diu: "creació i paternitat ofereixen al creient la representació més inspiradora, pel que sembla, de l'activitat divina".

Quinze anys més tard, Légaut, obert a la realitat d'altres tradicions religioses, va equiparar aquesta representació a d'altres, sense donar-li el realç que li donava abans (veure: *Vida espiritual y Modernidad*, París, Duculot, 1992, cap. X; traducció a *Cuaderno de la diáspora* 17, Madrid, AML, 2005, p. 48-53).

cinquanta-un anys, va ser l'últim acte de quinze anys de conteses i de tensions entre aquest sacerdot, erudit i historiador infatigable i auster, i les seves autoritats eclesiàstiques, entre les que destaquen: el rector de l'Institut Catòlic, monsenyor d'Hulst, l'arquebisbe de París, cardenal Richard, i el cardenal Merry del Val i el papa Pius X a Roma.

Es tracta d'una història -apassionant i exemplar- en la que no entraré. Tan sols he traçat aquest breu marc de referència per situar Loisy entre, d'una banda, Pius X (i el cardenal Richard), i, d'altra banda, l'arquebisbe d'Albi, monsenyor Mignot. Els primers van ser inflexibles i no van tenir cap tracte personal amb ell. Mignot va ser el seu amic fins la seva mort en 1918. Cito a continuació, d'una banda, una carta de Loisy al papa; la resposta d'aquest a Loisy (no a ell directament, sinó a través del cardenal Richard); juntament amb un paràgraf de les memòries de Loisy de 1913, en les que aquest explica la seva reacció. D'altra banda, cito alguns fragments de monsenyor Mignot; i només en comentó l'últim¹. Per acabar, transcriu dues breus opinions de Loisy sobre Mignot i sobre un altre canonge, amic seu, l'abbé Guillemin, quan aquests van morir. Poso en cursiva els fragments més significatius, pensant en l'ús eclesiàstic (ideològic) de la metàfora de la paternitat.

Carta d'Alfred Loisy, el 28 de febrer de 1904, a Pius X:

Santíssim Pare

Sé de la total benevolència de la vostra Santedat i en dirigeixo al vostre cor avui. Vull viure i morir en la comunió de l'Església catòlica. No vull contribuir a la ruïna de la fe al meu país. No em pertoca a mi de poder destruir en mi el resultat dels meus treballs. En la mesura de les meves possibilitats, em sotmeto al judici emès contra els meus escrits per la Congregació del Sant Ofici. Com a testimoni de la meva bona voluntat, i a favor de la pacificació de les ànimes, estic disposat a abandonar l'ensenyament que professo a París, i a suspendre també les publicacions científiques que estic preparant.

Carta del Papa Pius X, dirigida el 12 de març al Cardenal Richard, Arquebisbe de París, en resposta a la de Loisy:

He rebut del Reverend pare Loisy una carta, datada a Bellevue el 28 de febrer, en què apel·la al meu cor: però la mencionada carta no està escrita amb el cor. Hi ha un cert consol a les declaracions que conté la carta: 1r) de voler viure i morir en la comunió de l'Església catòlica; 2n) de no voler contribuir a la ruïna de la fe al seu país; 3r) d'estar disposat, per pacificar les ànimes, a retirar-se de l'ensenyament i suspendre la publicació de nous treballs ja preparats; 4t) de sotmetre's «en la mesura de les seves possibilitats» al judici emès pel Sant Ofici. Tanmateix, totes aquestes declaracions les destrueix, de fet, la protesta explícita de no poder renunciar al resultat dels seus treballs.

Agraint a la seva Eminència les atencions paternals i afectuoses que ha tingut amb el pare Loisy amb vistes a reconduir-lo al deure, desitjo que la seva Eminència li faci saber en el meu nom que, per aconseguir que accepti com sinceres totes les seves declaracions, és absolutament necessari que, confessant els seus propis errors, es sotmeti, plenament i sense restricció, al judici pronunciat pel Sant Ofici contra els seus escrits.

Podreu afegir-hi, fins i tot, que l'Església, lluny d'imposar-li silenci, estarà molt contenta de que pugui manifestar la puresa i la integritat de les seves retractacions posant en pràctica el precepte donat per Sant Remigi a Clodoveu: succende quod adorasti, et adora quod incendisti (adora el que vas cremar i crema el que vas adorar). I, en fi, li tornareu a dir en el meu nom, tal com li ho heu suggerit amb afectuosa pietat, que es posi en presència de Déu, que resi amb fervor, que Déu l'il·luminarà. Tinc l'esperança que la vostra Eminència podrà donar-me aviat alguna consoladora notícia sobre el resultat d'aquest darrer acte de caritat paterna.

Un paràgraf de Loisy a *Choses passées* (1913)

Alguna cosa es va trencar en mi només escoltar les primeres frases. Aquell que era cap de l'Església a la qual havia lliurat la meua vida, per la que havia treballat tant des de feia trenta anys, a la qual havia estimat i a la qual no podia deixar d'estimar, i fora de la qual no havia desitjat ni ambicionat res, no trobava una altra cosa millor que dir-me -quan jo responia amb un sacrifici suprem a les seves exigències absurdes- que una frase tan dura com que: «aquesta carta, dirigida al meu cor, no sortia del cor!» doncs bé, sí, la meua carta sortia del cor! Era l'última emoció de la meua ànima catòlica davant la commoció que patia l'Església, una mica pels meus fets però no per la meua culpa. I, perquè demanava de poder morir en pau a l'Església del meu baptisme sense que -perquè

¹ Les referències de totes les cites es troben a: "En torno a la 'crisis modernista'", *Cuader-no de la diáspora* 18, Madrid, AML, p. 197-206; 234-243. També a www.marcellegaut.com

se'm continués suportant en ella- se'm forçés a dir mentides, semblava que es burlaven de mi, com si fos un fals màrtir, un individu que era prou insensatament orgullós com per voler fer-se la víctima (aquest era la idea de Pius X), i que fingia renunciar al que no desitjava renunciar quan no era res o era tan poc el que s'exigia d'ell: simplement defensar com a veritat el que havia descobert ésser fals i, a la inversa, combatre com a fals el que havia trobat ser veritat! Altres experiències van haver d'afegir-se encara a aquesta per fer-me desitjar de deixar d'ésser catòlic, però aquesta va ser la més determinant de totes. Quan, a l'agost de 1910, el Papa va condemnar Le Sillon, vaig dir als meus amics: «L'Església romana no té cor». No em cabia a penes el més petit dubte després del 12 de març de 1904. Aquell dia el cardenal Richard hagués pogut brandar sobre meu l'excomunió que dormia en un dels seus calaixos: no m'hagués fet mal, i certament, m'hagués fet un gran favor.

D'altra banda, en 1906, monsenyor Mignot, a qui després un historiador consideraria l'Erasme del modernisme, en haver de pronunciar l'elogi fúnebre del bisbe de La Rochelle, va maquillar la seva figura i va aprofitar l'ocasió per manifestar com entenia ell que havia de conduir-se, en una crisi així, un dirigent de l'Església; al capdavall, amb una actitud distinta d'una utilització ideològica de la paràbola del "fill pròdig":

Estimava la iniciativa perquè la creia necessària i pensava que la possibilitat d'èxit valia el risc de fracassar. Sabia que els que obren noves vies sucumbeixen freqüentment en el seu intent, però que, darrere seu, hi passa la humanitat. Encara que discutia o desaprovava la doctrina d'algú, mantenia el respecte cap a l'estudiós, cap a l'home. No ignorava que, darrere l'error, s'hi oculta, de vegades, molta sinceritat, amor a la veritat i nobles sofriments. Sabia que a l'Església ha hagut errors fecunds que van servir per posar a plena llum la veritat; i no podia abstenir-se de comparar el treball perseverant i auster del veritable estudiós amb la desimboltura de la gran majoria dels qui s'escandalitzaven amb les investigacions d'aquest estudiós, a més a més d'apressar-se a treure partit dels seus defalliments per obtenir, així, una victòria fàcil sobre ell.

Conèixia les causes de la crisi moderna. Alguns s'espanten i es torben davant la multitud i amplitud de les qüestions plantejades (...). Va intentar, lleialment, respondre a les qüestions presentades. No va voler, de cap manera, negar la crisi. Sabia que no es pot aturar el pensament humà; se'l il·lumina, se'l dirigeix, se li respon, se'l corregeix, se l'instrueix, però no se'l suprimeix. Davant les exigències de l'esperit científic i per les preocupacions religioses del pensament contemporani, en lloc d'espantar-se sense mesura, més aviat pensava que cal alegrar-se'n. No s'anuncia així, potser, un segle teològic?

Sabia que els pioners cauen sobre el solc que penosament van obrir entre l'embull dels prejudicis i de les crítiques, i també que sempre hi ha els qui s'aprofiten sense escrúpols del treball que abans van vituperar en altres. Sabia, sobretot, que el judici dels homes, qualsevol que aquest sigui, serà revisat pel judici de Déu, en qui tenia una confiança tan absoluta i serena que anava pel seu propi camí endavant, joiosament i fermament, sense preocupar-se dels remolins que es formaven darrere de la seva estela.

Quan van sortir, en 1907, els documents pontificis condemnant el modernisme, alguns amics del bisbe, que havien abandonat l'Església i amb els quals Mignot mantenia relació, van opinar que l'arquebisbe només tenia una alternativa: o sotmetre's o dimitir, i que solament la segona opció era honorable. Malgrat tot, Mignot va pensar que «no es salva el vaixell llançant-se tothom al mar»; i va optar per atenuar l'expressió pública del seu pensament. Tanmateix, Mignot, resistia i escrivia a Loisy en 1908: "vostè mai no serà un *vitandus* (un apestat) per a mi" (i segur que hauria signat el que, en una frase semblant, va afegir Duchesne: "vostè sempre serà *amandus* per a mi").

Sis anys més tard, al setembre de 1914, encara escrivia Mignot a un amic, el baró Von Hügel: «Pius X era un sant, d'estrany desinterès per a un italià, però les seves idees absolutes li paralitzaven el cor... Va destrossar moltes ànimes que, amb una mica de bondat, haguessin romàs al bon camí». Mignot probablement va escriure aquestes últimes línies a partir d'un notable fragment del seu diari, escrit el 20 d'agost de 1914, el mateix dia de la mort del pontífex, que encara avui causa un cert pudor llegir:

Considero Pius X un sant... però va ser un sant temible (...) Pius X no era bo... Dic que no era bo perquè era implacable quan estava en joc el que ell creia que era l'interès de N. S., el dipositari del qual creia que era ell amb raó (...). Com podria ser d'una altra manera en un home que es creu enviat per fer penetrar, per fas i nefas, la teoria que ell mateix s'ha format dels drets de Déu i de J.C.? En virtut d'un principi semblant, els inquisidors encara estarien actuant avui si no fos perquè els costums i la legislació s'hi oposen. Quina duresa de to i d'expressió en moltes de les encíclics de Pius X! Com s'intueix en elles el jutge implacable! Ni una paraula d'afecte per als errants. No és un

pare el que parla, ni tan sols un sogre, sinó, més aviat, una sogra. Justament volent fer tornar vers Jesús, allunyava d'ell.

La menció de la "sogra", en aquest apunt de Mignot, mereix un comentari. No es tracta de discutir l'autoritat, sinó l'abast i el fonament d'aquesta. L'autoritat eclesiàstica no representa el judici de Déu i la condemna eclesiàstica d'excomunió no indica que l'ànima de l'excomunicat no se "salvi", tal com es creia aleshores. Si així ho creu, l'autoritat eclesiàstica incorre en una autodivinització indeguda, que comporta barreges com les que hem detectat a la lectura habitual de les paràboles analitzades.

A part de la qualitat moral dels subjectes, des de fa molts segles, hi ha un equívoc greu en matèria d'obediència i d'autoritat en el cristianisme que és degut al "caràcter doble" de les mateixes des del començament del monaquisme cenobític al segle IV. D'un costat està l'obediència i l'autoritat indispensables en un grup i, d'altra banda, l'obediència i l'autoritat espirituals. El problema sorgeix en unir, fins confondre i mesclar, l'autoritat externa, pública i ordenadora del grup, i l'autoritat interna, que orienta personalment, independentment del grup. El problema sorgeix, sobretot, quan, degut a aquesta barreja d'autoritats, la primera es divinitza, es sacralitza, i, a més a més, s'endinsa en el terreny personal de les idees i dels sentiments amb poder i amb mitjans de coerció. Aquest ús metafòrico-ideològic de la paternitat i de la maternitat és nefast; és la "sogra" que diu Mignot.

A la pròpia tradició hi ha alguna pista en contra, que no s'hi ha desenvolupat. Com molt bé van precisar i encara precisen alguns teòlegs, «*credere ecclesiam*» no és «*credere in ecclesiam*»: creure que hi ha Església no és creure en l'Església com es creu en Déu. Com molt bé ja va dir el Catecisme de Trento, «*Ecclesiam credere oportet et non in ecclesiam*». Aquesta distinció és fonamental, i s'entén bé en el context de la crisi protestant. El seu sentit és: **hi ha tradició, no hi ha «sola Scriptura»**. El problema és que el catolicisme de la Contrareforma va tendir, per mimetisme en contra del protestantisme, a afirmar el principi d'«única tradició», pel qual l'Església es va despenyar, com la madrastra de Blancaneu, cap a la sacralització de si mateixa i de la seva autoritat.

Parlar de «la maternitat doctrinal de l'Església» i del «poder judicial que exerceix contra l'error», com feia fa unes dècades un il·lustre teòleg, és barrejar-ho tot. Exalçar la "infància espiritual" unint-la a l'"obediència cega" és exalçar la passivitat del cadàver o la docilitat del bastó a la mà del que camina, cosa que es podia correspondre, fa segles, amb un absolutisme monàrquic al terreny polític, però que ja fa cent anys no era acceptable, ni ho és ara. Reprotxar l'"orgull de la ciència" i de la "subjectivitat", als cristians que s'atreveixen a pensar, és ignorar el propi "orgull de la ignorància".

Tot el discerniment del món és necessari per desemascarar l'engany que, "sota aparença d'àngel bo", es dona en aquests arguments mixtos a favor de l'obediència i no de la fidelitat, i a favor de l'autoritat i no de la crida personal. Al final, després de tantes guerres de religió i de tant d'"odi teològic", cal agrair –com fa Mignot– que existeixi la societat civil i que la barrera protectora "dels costums i de la legislació" impedeixi d'infligir danys materials, com succeïa antany, als que pot sembar que erren perquè incomoden, a diferència dels que erren per la seva immobilitat però no ho sembla –que erren– perquè no incomoden.

Amb tot i això, en aquest tema de l'autoritat, tampoc cal oblidar, com deïem, la mentalitat de l'època; mentalitat d'"antic règim" que encara cuejava i que, al nostre país, es va prolongar jurídicament fins fa escassament trenta anys; deixant de banda que encara pervisqui en bona part de la nostra societat. No cal oblidar, en efecte, que, a l'educació de fa un segle, el càstig era encara la norma¹. Un exemple d'aquesta "normalitat" del càstig, inclòs el càstig del fill per part de la mare, ens el dona Antonio Machado. Al final d'un poema magnífic de 1936, diu el poeta evocant la seva infància: «El nen és a la cambra fosca, / a on la seva mare el va tancar; / és el poeta, el poeta pur / que canta "el temps, el temps i jo!"».

Independentment d'aquesta mentalitat d'època, el comportament de la jerarquia davant del modernisme (i de Pius X davant de Loisy) és, certament, com la "sogra" que esmenta Mignot; és a dir, com una mare espiritualment immadura, que ignora la "paternitat de crida" i que, per això, tem perdre el fill, i que, en lloc de deslligar, lliga, i s'aferra a l'autoritat; i això només significa que flaqueja la seva fe en si mateixa i en el

¹ L'article 156 del *Codi Civil* de 1935, llibre I, títol VII, de la pàtria potestat, diu: "El pare, i en el seu cas la mare, podran impetrar l'auxili de l'Autoritat governativa, que haurà de ser-los prestat, en suport de la seva pròpia autoritat, sobre els seus fills no emancipats, ja a l'interior de la llar domèstica, ja per a la detenció i fins i tot per a la seva retenció a establiments d'instrucció... Així mateix podran reclamar la intervenció del Jutge municipal per imposar als seus fills fins a un mes de detenció a l'establiment *correcional* destinat a l'efecte, bastant l'ordre del pare o mare, amb el vistiplau del Jutge perquè la detenció es realitzi".

seu fill. No sap que el contrari de la fe no és la increença sinó la por, com dèiem. Té por de perdre el fill si aquest és ell mateix i s'emancipa per ser ell, paral·lelament, una nova font de vida. Li manca fe en la seva pròpia capacitat de "crida" que, a la llarga, hagués donat el seu fruit.

Deia un biògraf de Mignot que aquest es definia a si mateix com Antígona: «No he nascut per l'odi sinó per a l'amistat»; i que se li hagués pogut aplicar, sense profanació, el següent passatge com a epitafi: «No disputarà ni cridarà, ni tampoc farà escoltar la seva veu a les places. No trencarà la canya seca ni apagarà la metxa que fumeja».

Només gent com monsenyor Mignot pot donar una imatge diferent de la imatge de la "sogra", és a dir, diferent de la de l'ús ideològic de les representacions afectives de la paternitat i de la maternitat al servei de l'autoritat; una imatge que, bé que lamentablement minoritària i de vegades vençuda, «encara parla» (Hebreus, 11, 4) perquè prové d'un tarannà, entre paternal i fraternalíssim, que apunta i simbolitza una realitat espiritual pura. El que és admirable, el que és "de Déu", certament, és que sempre, en totes les tradicions i a totes les èpoques, hi hagi alguns homes -no molts- així. Ells ens descobreixen la vitalitat perdurable de la imatge perquè, en el fons, "... mai imatge no diu mentides / -no hi ha mirall; tot és font -" (Antonio Machado, CLXVII).

Ens queda un últim punt: veure succintament l'opinió de Loisy sobre Mignot i Gullemin. Loisy, amb la seva habitual precisió, ja avançades les seves *Memòries*, diu de Mignot:

L'última carta seva que vaig rebre és del 15 de gener de 1918.. Em parla dels meus treballs amb la seva acostumada bondat. (...) Sembla que els grans problemes de la filosofia i de l'exègesi li van preocupar fins a la vigília de la seva mort; però els tractava, m'atreviria a dir, amb la mateixa dolçor i consideració que amb les persones... Era d'aquestes persones que compten, sense impacientar-se, amb el triomf de la veritat (III, p. 354).

Deu anys més tard, Loisy, a propòsit de la mort del canonge Guillemin, un dels seus més vells i fidels amics des dels anys de la seva formació, comenta també:

La seva fi va arribar divendres 25 de maig de 1928. Jules Guillemin tenia vuitanta-un anys. Una malaltia de cor l'havia consumit lentament. Encara ens havíem escrit tres setmanes abans de la seva mort, que ell sentia com imminent. Em comunicava senzillament el seu estat, i explicava que havia rebut els darrers sagraments... La seva carta era commovedora, plena de serenitat i de fe, sense una paraula que pogués semblar-me indiscreta o molesta. Encara queden sants que no fan, de la seva fidelitat a la seva creença, una amenaça per al proïsme» (III, p. 477).

IV Final

Per acabar, convé de recordar breument el nostre trajecte. Primer, hem procurat de presentar el tema de la paternitat en la seva complexitat; després, hem analitzat quatre relats, i, finalment, hem esmentat dos casos, dues històries reals i "exemplars". A part del que cada lector hagi pogut extreure de la lectura, diguem quins elements ens semblen més rellevants en el nostre recorregut.

En primer lloc, hem distingit la paternitat real, la seva aplicació metafòrica a les autoritats de les tradicions religioses, i l'aplicació igualment metafòrica de la paternitat a Déu. En segon lloc, hem distingit la paternitat d'autoritat i la paternitat de crida; així com la paternitat real i la paternitat espiritual. En tercer lloc, sobretot a propòsit de l'anàlisi dels relats, hem mostrat els límits i els abusos als quals ha donat peu, tant en la pràctica com en la lectura d'alguns textos dels Evangelis, l'aplicació de la imatge de la paternitat tant als mitjancers de Déu com a Déu mateix; així com els límits i l'abús que suposa atribuir la paternitat espiritual, sense més, als qui aconsegueixen la funció d'autoritat en un grup religiós. Finalment, hem insistit en la dificultat, la inviabilitat d'un ús simbòlic de la imatge de la paternitat, si aquesta es limita a l'etapa de la minoria d'edat del fill, si aquesta s'entén com d'autoritat i no de crida i si aquesta s'entén com a paternitat real i no com a paternitat espiritual al mateix temps. Només després de les distincions establertes i després de la intuïció que aquestes permeten d'una paternitat diferent de l'habitual, es pot entreveure la capacitat simbòlica de la paternitat per a un home de fe adult¹.

¹ Aquesta nova capacitat simbòlica permet, per exemple, la següent reflexió sobre l'"omnipotència" (expressada per l'adjectiu de "totpoderós"), un aspecte especialment fosc de la paternitat. L'omnipotència divina és, en efecte, un element certament opac, i inacceptable també si ho pensem des de la representació de l'arbitrarietat d'un poder extrínsec, semblant al d'un monarca absolut, o des de la representació d'un artífex davant una obra inerta, sortida de les seves mans. Aquesta opacitat i fins i tot inacceptabilitat se'ns presenta, encara més, davant el caràcter problemàtic d'aquest món. Per això, és bo pensar en la debilitat i en la vulnerabilitat de Déu, en un primer moment. Ara bé, si pensem la paternitat en el

SESSIÓ DE TREBALL

Les jornades s'inauguren amb la presentació de la ponència de Domingo Melero i la seva proposta de relectura del simbolisme de la paternitat. El ponent reflexiona sobre la paternitat com a símbol a partir de dos textos evangèlics –el d'un home que envia els seus dos fills a treballar a la vinya i el del fill pròdig–, i complementa aquesta perspectiva amb l'anàlisi de la transformació de dues figures paternes de la literatura universal: el rei Lear i Basilio –de *La vida es sueño*–, pare de Segismundo.

Tant la presentació com el debat posterior tenen dos centres d'atenció: d'una banda, el símbol i el comentari dels textos escollits, i, de l'altra, la naturalesa de la lectura simbòlica. Com que es tracta de la primera sessió de treball, la segona qüestió acapara una part important de la reunió i es decideix dedicar-hi més temps (la sessió següent) modificant l'horari previst.

Pel que fa al simbolisme de la paternitat des de la perspectiva del camí interior, la ponència ofereix diversos temes de debat. Melero suggereix que si en els exemples presentats es produeix un retrobament paterno-filial és perquè hi ha un procés de transformació doble –no només canvia el fill, sinó també el pare. Ja no es tracta d'una relació de jerarquia basada en l'autoritat i la submissió, sinó d'una relació que impulsa a la maduració, a l'autonomia. Així doncs, en ampliar la relació paterno-filial a la filiació espiritual (mestre-deixeble, Església-fills espirituals), Melero posa en relleu un tipus de relació que hauria d'alimentar la llibertat i el creixement, que hauria de generar «fe» i no submissió. Per a ell, la «fe» és un concepte clau, la fe com a energia, com a força, com a actitud fonamental de l'ésser humà davant la vida. Si es definís pel seu contrari, la seva forma oposada seria la por. La filiació espiritual és una manera de viure que respon a una crida. La crida i la resposta es mantenen en diàleg –amb moments de tensió i de dificultat– al llarg de tota la relació, una relació que «funciona» en la mesura que el «fill» viu un procés constant de creixement, de coneixement, d'autonomia, de certesa i de llibertat interior. D'aquesta manera, la relació paterno-filial no se circumscriu a la relació entre un adult i un menor, sinó que es desenvolupa plenament com a relació entre éssers adults, entre dos éssers en una relació mútua d'ensenyament i d'aprenentatge, i no en una relació unidireccional d'ensenyament i d'acceptació dòcil...

La reflexió de Melero sobre la filiació espiritual es concreta en dos exemples: Marcel Légaut i Alfred Loisy. Légaut i la seva relació de filiació amb Monsieur Portal, la seva filiació madura respecte de l'Església catòlica i, a la vegada, Légaut com a «pare espiritual» dels que van trobar inspiració en la seva experiència. El «cas Loisy», que va finalitzar amb l'excomulgació de l'acusat, serveix a Melero per presentar dues actituds ben diferents: la inflexibilitat, la duresa de cor i l'obtusitat de pensament de Pius X –el papa que el va condemnar–, i l'amistat, el diàleg, la confiança, la lleialtat i la valentia de l'arquebisbe Mignot. En altres paraules, la paternitat entesa i exercida com a relació de domini, davant d'una relació de confiança i de fe. Loisy va ser, al seu torn, «pare» inspirador d'una intel·lectualitat catòlica oberta i lliure, com correspondria al mateix Légaut.

A través d'aquests casos Melero planteja fins a quin punt és possible, quan es tracta d'institucions, dur a terme una transformació com la que s'ha esmentat anteriorment. La transformació del pare i del fill es produeix en el diàleg directe, mitjançant el coneixement i la comprensió de l'altre. En aquests «casos» la relació no sempre és entre individus, ja que també pot ser entre una institució i els individus que la formen.

temps, com si fos una relació que inclou dues etapes, i si tenim present la realitat d'una paternitat suficientment reeixida, podem pensar el següent. Un fill, quan és petit, mentre rep tot dels seus pares, sense els quals no podria viure, pot creure que el seu pare és "omnipotent". Però tot seguit descobreix que no ho és, com molt bé sap el pare de sempre. Tanmateix, amb el pas del temps, quan el fill ja és més gran i s'endinsa en el seu camí, un pare pot arribar a dir al seu fill, amb veritat, que, al cap i a la fi, res no podrà separar-lo d'ell; i, no és això una altra forma de d'omnipotència, que radica en la llibertat no de fer i de disposar, sinó en la llibertat d'ésser, és a dir, de poder decidir sempre què és el que es fa amb el que no es té més remei que acceptar?

Aleshores el pare pot recordar el que Pau va enumerar com a motius de "separació" (dificultats, angoixes, persecucions, fam, nuesa, perills, espasa, mort, vida, àngels, sobiranes, el present, el futur, poders, altures, abismes i qualsevol altra criatura), i reconèixer, en si mateix, quelcom que fa que res no pugui separar-lo del seu fill; de manera que la seva relació amb ell se li revela incombustible i no extrínseca, i d'una intimitat indestructible, en el pla de la fe. Aleshores, pot reconèixer en ell un mode d'omnipotència, pel que mai no renegarà ni es penedirà d'haver tingut el seu fill, i que, com una aproximació no inadequada del tot, l'acosta al misteri de Déu, temptat de penedir-se d'haver creat l'home, però que no ho fa; per la qual cosa mai els homes no desesperem. Aquest és, com diem, dintre d'un marc de representació interpersonal, un cas de "progressiva substitució" d'una creença primitiva i inviàble, per una "intuïció reflexionada però sempre temptejant sobre Ell"; intuïció que, "a mesura que l'home s'entreuva a si mateix en la seva singular originalitat, va adquirint progressivament consistència i lentament va fent la seva llar en un mateix, de manera estable".

A l'Església, la metàfora de la paternitat-filiació ha passat, en gran mesura, de l'àmbit carismàtic de la paternitat-filiació espiritual al de l'autoritat de la institució sobre els «súbdits». S'ha fet, doncs, un ús ideològic de la imatge. La institució se sosté sobre uns rols autoritaris determinats –encarnats per certes persones– que estan al servei del control i el domini. En aquesta situació, ¿la institució pot arribar a transformar-se, deixant enrere els rols del passat i assumint l'excel·lència espiritual que se n'espera?

«Seria gairebé impossible», apunta Guy Giménez. Des de la seva perspectiva professional, que és la de l'adaptació al canvi de les organitzacions, comenta la immensa dificultat que suposa dur a terme un canvi de propòsit en qualsevol sistema. En aquest sentit, les organitzacions humanes són sistemes i la seva evolució pot analitzar-se com a tal. Un canvi de rol exigeix un canvi de competències dels elements del sistema. Es tracta d'una evolució –la de l'Església, en aquest cas– que resulta tan improbable «com transformar una rentadora en nevera» (una comparació tan reeixida que tornarà a aparèixer en més d'un dels debats dels dies següents).

No s'ha d'esperar que l'Església, recolzada en la concepció autoritària de «pare», dugui a terme el canvi de rumb que suggereix Melero, ni que l'actitud dels seus «fills» canviï. Corbí intervé a continuació, explicant que el gran símbol «Déu pare» s'ha utilitzat en les societats agrario-autoritàries com a creença, una creença que suposa una jerarquia –encara que sigui benèvola– i que comporta la submissió a aquesta. Així és com es va concebre també la vida espiritual, com a creença i submissió. Amb el seu escrit Melero modifica aquesta imatge basant-se en la seva experiència de paternitat i en els textos de Légaut. Des d'aquesta perspectiva viva, la metàfora de la paternitat ens parla d'una paternitat que cerca impulsar la independència vigorosa del fill, una independència vigorosa del fill que canvia l'actitud i les idees del pare.

Davant la idea autoritària de «pare», Melero subratlla la idea de pare com a engendradora d'autonomia, creativitat, indagació i llibertat. El pare no engendra submissió, de la mateixa manera que el mestre espiritual no engendra deixebles sinó nous mestres espirituals. L'ofertament del pare no és de jerarquia i submissió sinó d'obertura a la vida i autonomia. La «paternitat» espiritual ho és en la mesura que obre a la Vida, a allò Absolut: transmissió veritable de vida, de llibertat. Corbí insisteix que és en aquest sentit que la paternitat espiritual no engendra deixebles sinó mestres. L'exemple de Loisy és patètic i il·luminador alhora, ja que presenta un papa més dur que una pedra davant d'un indagador lliure com Loisy.

Dues «paternitats» contraposades, dues lectures del símbol, una de viable i l'altra no.

Evaristo Villar porta a la memòria exemples actuals, com la condemna de Jon Sobrino i la pressió sobre l'església de San Carlos Borromeo de Madrid, entre tants altres. Són exemples tan propers al cas Loisy que evidencien que encara no s'ha superat la interpretació ideològica de la paternitat sagrada associada amb l'autoritat i la submissió.

En la seva intervenció, Gabriel Mazer recupera la referència de Melero a la «maternitat» de Déu. Melero ha comentat que el canvi de Déu pare per «Déu mare» (l'Església), de paternitat per maternitat, és una modificació de segon ordre, un recurs menor, que no va a l'arrel de la modificació requerida (la d'autoritat a crida), però Mazer defensa la «maternitat» d'allò diví com un recurs major, com una modificació profunda de la concepció de l'àmbit d'allò inefable i del mateix quefer espiritual. Explica la figura de la Shekiná en el pensament espiritual jueu: la presència, encarnada en la realitat; el món com la seva llar. El llenguatge apunta a allò diví en la seva presència, en el seu viure, amb termes femenins.

Melero aclareix que en parlar «de segon ordre» es refereix al fet que no per haver situat l'Església com a «mare divina» al costat del pare, o identificant-la amb ell, s'ha avançat en la superació del model ideològic jeràrquic autoritari. Ben al contrari, l'associació s'ha posat al servei del reforçament d'aquest.

Teresa Guardans comenta que el «recurs menor» és disfressar el Déu pare de dona. Una altra cosa molt diferent és explorar allò Absolut des de la metàfora de la feminitat, i en aquesta direcció sí que s'han fet aportacions enriquidores. Bhakti Das esmenta la *shakti* de l'hinduisme, una energia matriu mitològitzada en les diverses parelles divines que es complementen entre elles. I Halil Bárcena fa una explicació sorprenent de la feminitat present en Al·là. El Déu de l'Alcorà masculinitza i unifica el panteó àrab de les deesses preislàmiques, que eren tres: Al-Uzza, Manat i Al-Lat, la més important de totes, el nom de la qual alguns filòlegs situen a l'origen de la paraula *Al·là* –l'Al·là islàmic fa seves totes les qualitats femenines d'aquesta deessa àrab. D'altra banda, Rahîm, el Misericordiós, un dels noranta-nou noms d'Al·là, inclou en el seu camp semàntic els conceptes d'*úter* i *matriu*; per tant, és un déu amb atributs femenins que engendra vida.

La intervenció d'Amando Robles trasllada la reflexió al camp de l'anàlisi de les característiques del procés mateix de lectura simbòlica. Per a ell la ponència i la presentació de Melero constitueixen una bona oportunitat per aclarir aspectes de la lectura simbòlica. El primer és: ¿quan és un text genuïnament religiós, és a dir, genuïnament simbòlic? ¿Es pot llegir simbòlicament qualsevol text que formi part de la literatura religiosa? Un text literari, que no es pugui classificar entre els textos religiosos, ¿pot propiciar una lectura simbòlica?

Pel que fa als dos textos evangèlics presentats, Robles veu possibilitats clares de realitzar una lectura simbòlica en el de Lluc (el fill pròdig) i molt dubtoses en el de Mateu (el del diàleg amb els dos fills). Què defineix una lectura simbòlica? Perquè no qualsevol lectura sense creences, lliure, interpretativa, és una lectura simbòlica. Què diferencia la lectura simbòlica de la literària?

Òbviament, qualsevol text és en si mateix simbòlic, però en l'àmbit genuïnament religiós la lectura simbòlica apunta a una lectura que condueix més enllà de símbols i formes, que situa més enllà de tota forma, tot objecte, tota objectivació. Quan es tracta d'aquest tipus de lectura, l'anàlisi literària ajuda a apropar-se al text, però encara no és una lectura simbòlica. Tot i que aquest tema de debat es reprèn a primera hora de la tarda, el diàleg del matí ja deixa ben definits els interrogants.

Per a Melero, es tracti del text de què es tracti, la lectura és i ha estat simbòlica en la mesura que està al servei de la cerca personal, que alimenta la maduració i que no es queda ancorada en la literalitat del text, és a dir, en un nivell de discurs informatiu.

Per a Marta Granés la lectura de Melero selecciona algunes característiques semàntiques però en margina d'altres (com el d'«amor», el pare com a Déu-amor), característiques que pel motiu que sigui no considera pertinents en aquest moment. La seva pregunta és si, per poder dur a terme una veritable lectura simbòlica, no caldria tractar el símbol en tota la seva potencialitat, sense exclusions, «deixant-lo parlar» en i des de la seva pluralitat de cares –les que d'entrada ens sedueixen i les que no.

Melero defensa que és precisament en l'àmbit de la lectura simbòlica on ens podem permetre partir de les interpretacions i els elements que ens puguin ajudar. Ara bé, tenint en compte el desgast i el mal ús que s'ha fet i es fa de l'afirmació de la paternitat divina com a «Déu és amor», prefereix deixar-la de banda i explorar-ne una altra d'igualment vàlida: «Déu és fe», en el sentit comentat al principi de «fe» com a energia dadora de vida, propiciadora de creixement. La seva lectura dels textos ha partit d'aquí i des d'aquí ha donat fruits. Corbí admet que la riquesa simbòlica és il·limitada i que aquesta selecció sempre és possible, però considera important retirar els obstacles que actualment puguin dificultar una perspectiva com «Això (l'Absolut) és amor», tan nuclear en la noció de pare tal com la utilitza Jesús, la seva gran aportació.

A Francesc Torradeflot la lectura d'aquesta ponència li ha plantejat un interrogant sobre la vigència dels símbols, ja que la paternitat com a símbol espiritual li sembla quelcom mort, sense capacitat de comunicar vida ni d'alimentar una cerca espiritual. I no perquè a títol personal hagi pogut tenir dificultats en la relació paterno-filial, ni com a fill ni com a pare que és, al contrari. Tanmateix, creu que és un símbol mort com a símbol, per més rics i lloables que siguin els intents de rescatar-lo i recuperar-ne la significació.

Amb això obre un altre gran interrogant: moren els símbols quan canvia el context cultural? Per a Corbí no, perquè els símbols, com l'art, no moren; no mor el poema ni el que suggereix. Moren les formes que es construeixen sobre els símbols entesos com a descripció de la realitat. En aquest punt es produeix una divisió d'opinions sobre què vol dir *viu* i *mort* en parlar dels símbols. Encara que es puguin interpretar plenament, encara que no hi hagi un pes de creences que n'enfosqueixi la significativitat, ¿els símbols conserven eternament l'operativitat, la capacitat transformadora, sigui quin sigui el context cultural? Per a Guardans un símbol opac, culturalment llunyà, sense referents en el món sociocultural de la persona que cerca, no pot ser una «porta d'entrada». Un cop ja som en el camí, un cop ja hem intuït per altres mitjans quelcom de l'àmbit cap on dirigim la nostra mirada i els seus temptejos, un cop tenim notícia de la possibilitat, aleshores és quan els símbols –fins i tot els que són opacs en un primer moment– poden oferir la seva riquesa i el seu dir.

S'atura la sessió, que es reprèn a primera hora de la tarda.

Què caracteritza la lectura simbòlica i de què depèn la vigència dels símbols? Aquests són els dos temes que han provocat l'ampliació de la sessió matinal.

Corbí desenvolupa la seva afirmació del matí segons la qual els símbols espirituals no canvien perquè parlen del que no es pot parlar. Al·ludeixen al que no es pot dir però sí experimentar; canvien les formes però no allò que transcendeix tota forma. Es podria dir que el símbol roman adormit a l'espera de ser despertat per una lectura que l'entengui. La lectura simbòlica, doncs, consisteix precisament a comprendre el missatge buit dels símbols, un missatge buit de formes, lliure de creences i conceptes, una comprensió que només es pot realitzar des del si de la no-dualitat. En aquest sentit, la lectura és coneixement, coneixement del «sense forma» en el símbol, i la «no-forma» no canvia.

Corbí defensa la importància de mantenir vius els antics símbols-mites, ja que no és possible crear-ne de nous. Aquestes narracions ordenaven el món i sobre elles requeia la programació de les cultures preindustrials, però en les societats de canvi i innovació contínua ja no es poden crear formacions culturals per a la programació fixada i estable de la realitat. Aquest és el motiu pel qual no es crearan nous discursos miticoprogramàtics. D'altra banda, l'espiritualitat tampoc no podrà basar-se en rituals com els del passat, que eren una vivència col·lectiva dels elements centrals de la mitologia que programava la vida col·lectiva en unes condicions de vida determinades.

Quan afirmem que volem dur a terme una lectura «purament» simbòlica dels textos, fem referència al fet que es tracta d'una lectura conscient que la forma (els mites, els símbols i els rituals) no descriu la realitat absoluta a què al·ludeix. Que el que expressen els textos és «res» des de la perspectiva de subjecte-objecte. No transmeten creença, ni interpretació de la realitat, ni moralitat.

S'addueix que no qualsevol forma simbòlica és o era metàfora programadora, i com a exemple es proposa l'expressió hindú per referir-se a l'Absolut: *sat-chit-ananda* (ser, consciència, beatitud). Corbí respon que es tracta de conceptes emprats simbòlicament, és a dir, sabent que no descriuen un «quelcom» lligat a les expressions sinó que només al·ludeixen sense descriure. Si bé es poden crear noves expressions d'aquest estil agafant elements dels sistemes conceptuals contemporanis, és important tenir sempre present que els símbols no han de quedar fixats en el seu contingut conceptual, perquè aleshores emmudeix la seva possibilitat simbòlica.

Es planteja si no seria més idoni –avui– posar-se en camí per cercar l'espiritualitat utilitzant expressions conceptuals com les dels diàlegs dels mestres vedantins i budistes. Corbí afirma que es podria optar per aquesta via, però que seria una llàstima deixar perdre totes les tradicions religioses que s'han vehiculat simbòlicament.

El paper de les explicacions sobre el context, l'estructura i la interpretació del text simbòlic equivaldria a esbardissar el camí per a la comprensió, però encara no seria la realització d'una experiència simbòlica com és el coneixement silenciós, el fruit de la veritable lectura simbòlica del text.

Torradejot hi respon que la comunicació milloraria si fóssim més conscients que l'ús que s'està fent de l'expressió «lectura simbòlica» en aquestes jornades no és l'únic possible. Que la lectura simbòlica té, normalment, un referent més ampli: una lectura que ajuda a emprendre un camí espiritual, que ofereix orientacions per com fer-ho, amb totes les dificultats que pugui presentar el terme *espiritual*.

Intentant establir límits més concrets, Bárcena explica que acceptaria aquesta formulació més àmplia si –i només si– aquest «ajudar» significués posar-se en camí envers el «no ser», envers la «no-forma», envers l'autèntic «desenquadrar-se». La lectura simbòlica et buida, transforma la naturalesa del lector fins fer-la de la mateixa naturalesa que el símbol: res, buit de si, èxode de si. Corbí afegeix que la lectura simbòlica és la que condueix envers el no-dos, la que desarticula, la que proporciona una certesa buida, la que dona «notícia d'allò que és». Proporciona un coneixement ple que és un no-coneixement en el sentit que transcendeix tota dualitat. És coneixement no-coneixement, és notícia inqüestionable.

José María Vigil expressa el desig que es parli amb més concreció, a partir d'exemples clars. D'una banda, sembla que s'està dient que el símbol no mor i, de l'altra, que no existeix un més enllà de l'experiència simbòlica, que l'experiència no canvia, mentre que a la vegada resulta innegable que el seu significat és diferent segons els entorns culturals. Un passatge evangèlic no diu el mateix en qualsevol temps i indret; les mateixes paraules en boca de Jesús han derivat en missatges religiosos ben diferents.

El poema, ¿és el paper i els traços de tinta?, ¿és poema només si hi ha experiència poètica?, ¿en quin

punt els traços de tinta esdevenen poema? Per a Vigil la lectura simbòlica és la interpretació dels símbols en i des de l'entorn *postreligional*, o sense creences, que és equivalent.

Corbí argumenta que els símbols existeixen perquè són una expressió perceptible; en la forma hi ha el que volen dir, que transcendeix tota forma. El coneixement que es produeix a través de l'experiència simbòlica és el que anomenem *coneixement silenciós*.

No només sense creences –apunta Torradeflot–; sense creences però al·ludint a quelcom, i aquest quelcom és el que transcendeix tota forma. Diverses veus insisteixen en aquest punt. Robles hi afegeix que el símbol s'utilitza religiosament si no acaba en el símbol, si el transcendeix, si no atrapa en ell. És diferent quan un símbol s'empra significament, perquè aleshores sí que refereix a quelcom. La lectura simbòlica no és unívoca, però la considerem «genuïnament simbòlica» quan som conscients que refereix al que no és referència de cap mena, que apunta a allò de què no es pot parlar. Finalment, aquestes reflexions donen pas a la presentació de la ponència de Bhakti Das.

COM LLEGIR ELS TEXTOS ESPIRITUALS
Una visió a través del ioga i el *vedanta*

Bhakti Das

El ioga, via d'accés a la saviesa no dual del *vedanta*

No hi ha mitges tintes en el camí espiritual.

Swami SIVANANDA

Cal entendre que el ioga no és el que se'ns ven avui dia, és a dir, una panacea psicofísica per superar l'estrès i les diferents malalties que provoca la vida moderna. N'hi ha molts que s'acosten al ioga i a l'espiritualitat hindú atrets per aquest «màrqueting» d'imatges de descans, harmonia i suposada meditació, però, en realitat, qui sincerament vulgui submergir-se en el camí interior toparà amb problemes i obstacles seriosos perquè haurà d'enfrontar-se a l'enemic més temible i poderós: el sentiment d'individualitat inherent anomenat *ego* (Ahamkara). Actualment molt poques persones tenen la força de voluntat necessària per entregar-se a la pràctica iòguica estricta i regular (Sadhana), i el motiu és que la gran majoria de practicants no tenen la base ètica i moral imprescindible per aprofundir en el camí espiritual, que el savi Maharshi Patanjali va definir com *Yama* i *Niyama* als seus ioga sutres. Molts aspirants vaguen entre dos camins: el material, amb els seus desitjos sensorials egocentrats, i el iòguic, que té com a meta la unió amb Déu (Brahman) –un estat que una vegada realitzat transcendeix el concepte de les contradiccions aferrament-rebuig (Raga-Adwesa) i en què, per tant, s'elimina tot desig.

El tauró del desig agafa per la nuca
els aspirants amb un desaferrament insuficient
que intenten creuar l'oceà
del Samsara (naixement i mort).
Aquest tauró els treu amb violència de les
pràctiques i els ofega a mig camí.

Sri Adi SHANKARACHARYA
Viveka Chudamani, vers 79

En realitat, *ioga* significa «unió», una unitat total amb el nostre propi ésser (Atman), que, igual que en el *vedanta*, implica no dualitat. Però, què és l'Atman?

La felicitat és la naturalesa essencial de l'home. El fet central de l'ésser humà és la seva divinitat inherent.

La naturalesa essencial de l'home és divina, però aquest n'ha perdut la consciència per les seves tendències animals i el vel de la ignorància. L'home en la seva ignorància s'identifica únicament amb el cos, la ment, el Prana (energia) i els sentits. En transcendir-los, hom s'uneix amb Brahman, o l'Absolut, que és pura benaurança.

Brahman o l'Absolut és la realitat més plena i la consciència més completa. Aquest més enllà que és impossible definir, aquest ésser inherent a totes les coses, és l'Atman o Brahman. L'Atman és la consciència comuna a tots els éssers. El lladre, la prostituta, l'escombriaire, el rei, el malfactor, el sant, el gos, el gat, la rata, etcètera, tots comparteixen un Atman comú.

Només en els cossos i ments existeixen diferències aparents i fictícies. Hi ha aparences de colors i opinions, però l'Atman és el mateix en tot.

Si ets molt ric, pots tenir un vaixell, un tren o un avió per als teus interessos egoistes. Però no pots tenir un Atman privat. L'Atman és comú a tot. No és propietat privada de cap individu.

L'Atman és un entre la diversitat. És constant entre les formes que vénen i se'n van. És la Consciència pura, absoluta i essencial de tots els éssers conscients.

Swami SIVANANDA

«Atman». A: *Bliss Divine*, capítol 1

Aquesta unitat en la diversitat només es pot percebre a través de l'autoconeixement; per això el ioga i el *vedanta* estan intrínsecament units, perquè tant l'un com l'altre tenen el mateix objectiu: assolir la llibertat pura de l'ésser. D'aquí que en sànscrit a la persona realitzada se l'anomeni *Jivanmukta*, «un ésser alliberat en vida».

*ekadhâ bahudhâ chaiva drishyate jalachandravat
âtmajñânî tathaiveko jïvanmuktah sa uchyate.*

De la mateixa manera que una sola flama apareix als nostres ulls com un plural quan es reflecteix a diferents llocs, ritus i vestits, per al coneixedor de l'Atman tot és U, encara que aparegui com a molts. Aquell que realitza la no dualitat és un Jivanmukta, un alliberat en vida.

Jivanmukti Gita, 5

Els quatre *mahavakyas*

Aham brahmasmi.

Jo sóc Brahman.

Brihadaranyaka Upanishad, 1.4.10

Tat tvam asi.

Tu ets Això.

Chandogya Upanishad, 6.8.7

Ayam âtmâ brahma.

Aquest Atman és Brahman.

Mandukya Upanishad, 2

Prajnanam brahma.

El coneixement és Brahman.

Aitareya Upanishad, 5.3

Aquestes quatre grans afirmacions no duals dels *upanishads*, conegudes com *mahavakyas*, conformen l'essència del que es coneix com *hinduisme*. Però la seva denominació original en sànscrit és *Sanatana Dharma*, que significa literalment «la doctrina eterna», encara que en un sentit més pràctic el seu significat seria «la recerca d'allò etern».

Els grans *rishis* (savis realitzats) de l'antiguitat, en veure que resultava molt complicat entendre els quatre *vedas* originals, van escriure comentaris per fer-los més comprensibles. Així és com van néixer els *upanishads* o *aranyakas*, que també es coneixen com la «saviesa del bosc», perquè majoritàriament es van escriure en *ashrams* (les ermites o retirs dels boscos).

El propòsit d'aquests *upanishads* és ajudar l'ésser humà i facilitar-li la recerca d'aquesta realitat que els *vedas* defineixen com a subjacent a totes les coses, indefinible i infinita, que és la nostra veritable

naturalesa i que es denomina amb la paraula *Déu*. Aquests savis, a través del seu estat iòguic i de la seva experiència mística, van proporcionar pautes molt importants per assolir la unitat amb Déu (Brahman), i van adoptar la meditació i les pràctiques iòguiques com a camí.

El paper de les escriptures en el *vedanta*

Tot i que l'estudi de les escriptures sagrades té una importància cabdal en la pràctica espiritual (Sadhana), aquestes no s'han d'acatar com un dogma de fe sense fer cap mena de raonament, ja que el propòsit dels textos espirituals vedàntics no és omplir-nos el cap de regles, dogmes i condicionaments que ens impedeixin arribar a la llibertat pura de l'ésser. Els textos sagrats s'han d'entendre com a pautes per caminar en aquesta direcció; aquesta és la raó autèntica per la qual van ser escrits. Una vegada assolit l'estat iòguic es transcendeixen tots els textos i, per tant, perden tota la seva utilitat.

Vacu és l'estudi dels llibres sagrats
si la Veritat Suprema roman desconeguda;
igualmente, resulten inútils els estudis
quan ja s'ha assolit el coneixement suprem.

Les escriptures, plenes de paraules, són
com un bosc on la ment perd
el seu rumb. Per això el savi s'ha de dedicar
únicament a conèixer la veritable naturalesa d'Atman.

Sri Adi SANKARACHARYA
Viveka Chudamani, 59, 60

Aquest és el motiu pel qual tots els grans mestres posen l'èmfasi en la pràctica de l'autointrospecció (Atma Vichara).

De tots els coneixements (Vidyas), el coneixement de l'ésser (Atmâ Vidya) és l'únic que dona la pau veritable. Un sant va dir un dia: «De què serveixen aquestes ensenyances si no porten la pau a l'esperit?» Avui dia hi ha nombrosos tipus d'ensenyances al món. A què es deu aquesta proliferació? Al fet que ningú no ha trobat encara la pau de l'esperit. La lluita mai no s'atura, la ment s'agita sense repòs. La majoria d'arts i ciències es basen en la ignorància, i la seva única utilitat és fer créixer l'agitació mental. No inclouen cap relació de causa i efecte entre l'estudi i la serenitat. El gemmòleg que estudia les pedres precioses, el científic i l'artista que analitza el món han perdut el plaer de la pau de l'esperit perquè no poden examinar-se a si mateixos. Per què aquell que no ha buscat allà on viu, busca en altres indrets el que ha perdut a casa seva? L'home que afirma de manera peremptòria «En tal és això, en tal és allò...» no sap qui és, i l'angoixa és la seva càrrega quotidiana. De què li serveix veure l'altre si no es veu a si mateix?

Sri SIDDHARAMESHWAR MAHARAJ
La llave de la realització del Ser

Sruti i *smriti*

Els textos que fins ara hem citat –*vedas*, *upanishads*, etcètera– es coneixen amb el nom de *sruti* («el que s'escolta de la divinitat») o revelacions fruit de l'experiència interior mística dels *rishis*.

També hi ha altres textos que formen la part més popular de l'espiritualitat hindú i que reben el nom de *smriti* («allò que és recordat per la tradició»). Són obres com *Ramayana*, *Mahabharata* o els *puranas* (històries de la mitologia), que antigament es transmetien per l'oralitat.

Els *puranas* més coneguts són: el *Shrimad Bhagavatam*, dedicat al senyor Krishna; el *Shiva Purana*, dedicat al déu Shiva, i el *Vishnu Purana*, dedicat al déu Vishnu, entre altres. Els *puranas* personalitzen la realitat abstracta, humanitzant-la amb diferents divinitats que prenen vida, realitzant tot tipus de gestes i heroïsmes, i realitzant tots els aspectes nobles, morals, ètics i espirituals. D'aquesta manera, el devot sent Déu més a prop, el sent com un model que l'ajuda a desenvolupar aquestes qualitats mitjançant relats poètics i plens d'una enorme bellesa.

Els antics *rishis* van veure que per aconseguir una evolució harmònica cap a la realitat era imprescindible tenir un equilibri entre la part psicològica, dinàmica, intel·lectual i emocional. Així és com van sorgir, de manera metòdica, els principals camins iòguics, que permeten equilibrar aquests aspectes. Les seves pràctiques són el que tradicionalment es coneix com el *ioga de la síntesi*:

- Raja ioga: per aconseguir la concentració mental.
- Karma ioga: de l'acció sense desig, perquè la nostra acció esdevingui un acte d'ofrena i adoració a Déu.
- Gnana ioga: del coneixement o la saviesa, a través de l'estudi de les escriptures i d'aprofundir en l'autoconeixement.
- Bhakti ioga: de la devoció, en el qual es canalitzen les emocions tot desenvolupant un amor intens envers una imatge o model de divinitat personal (Ishta Devata), a la qual el iogui dirigeix tots els pensaments mitjançant la repetició del seu nom (*mantra*) i l'adoració.

Mantra. Els antics ioguis van descobrir que la combinació de determinades síl·labes i una entonació apropiada genera un moviment en l'energia interna (*prana*), la vibració del qual afecta la nostra estructura psicofísica. Aquesta combinació de síl·labes (*mantra*) i so (*nada*) es considera un instrument valuós per a la concentració i la meditació.



La repetició més breu utilitzada per la filosofia *vedanta* per representar Déu com a Absolut és el *mantra* «Om», un diftong format per les tres lletres *a*, *u* i *m* –*aum*–(encara que es pronuncii *om*), que simbolitzen els tres estats naturals de l'Ésser: Sat («existència»), Chit («consciència») i Ananda («felicitat»).

Als *upanishads* es diu:

ॐकारं विष्णुसंयुक्तं
नित्यं ध्यायन्ति योगिनः ।
कामदं मोक्षदं तत्र
ॐकाराय नमो नमः ॥

Omkaram bhedu samyuktam
nityam dhyayanti yoginah
Kamadam mokshadam tatra
omkaraya namo namaah.

Els ioguis mediten constantment en OM, el so primordial,
que ens allibera de tots els desitjos i ens condueix a la il·luminació.
Davant d'aquest Omkara ens inclinem amb reverència.

De fet, la combinació d'aquestes pràctiques té com a objectiu desenvolupar l'atenció mental per intentar aquietar la ment i entrar en l'estat de meditació profunda en què aquesta reposa en si mateixa, obrint la porta cap a la realitat suprema (Brahman) i realitzar-la (Brahma Gnana).

Molta gent pensa que l'hinduisme és una religió repleta de múltiples déus amb una mitologia complicada, però en realitat no és així, perquè més que no pas una religió politeïsta és un monoteïsmes que es transcendeix a si mateix, la meta del qual és realitzar allò que es troba més enllà de qualsevol comprensió i definició, i que una vegada conegut es coneix tot.

Les diferents divinitats són només diferents aspectes d'aquesta realitat que ajuden l'aspirant a centrar l'atenció, gràcies a qualitats subtils i espirituals de cada divinitat, per finalment transcendir la forma i el ser u amb la realitat que expressa cada divinitat.

Els que interpreten literalment els relats dels *puranas*, sense tenir en compte el seu contingut filosòfic i l'ensenyança espiritual subjacent, corren el risc de convertir-se en víctimes de múltiples supersticions o de líders que s'enriqueixen a força de revestir els seus interessos de religiositat. Com en qualsevol altra cultura, tot això es barreja equivocadament amb la religió, i en aquest cas arriba a condicionar la vida social de l'Índia.

Tal vegada l'escriptura més popular i venerada a l'Índia sigui el *Bhagavad Gita*, tot i que és part d'un relat èpic de gran format, el *Mahabharata*. Aquesta breu secció d'aquest gran text es considera l'essència del ioga, el *vedanta* i l'espiritualitat hindú, i se situa en la categoria d'*upanishad*.

N'hi ha que troben contradictori que el *Bhagavad Gita*, una obra dedicada a l'autoconeixement i la pau, parli de guerres i lluites, però qualsevol aspirant sap molt bé que el text es refereix a la confrontació i a les lluites que es produeixen en el camp de la batalla interior. Els dos exèrcits simbolitzen els conflictes espirituals (entre el bé i el mal) que hem d'afrontar i resoldre en el nostre camí espiritual.

El primer Sloka («versicle») del *Gita* ho explica amb claredat: *Dharma kshetre kurukshetre* (Congregats al camp del Dharma). I el camp de l'acció Kurukshetra.

Les dues primeres paraules del text descriuen el camp de la rectitud (Dharma) i el de l'acció (Kuru). De fet, és en aquest camp interior del Dharma on hem de lluitar. Arjuna, el protagonista, que representa l'ésser humà, abans de començar la batalla demana a Krishna, el seu auriga i mestre, que simbolitza la divinitat, que col·loqui el seu carro entre els dos exèrcits per poder veure contra qui ha de combatre. En veure que al bàndol contrari hi ha parents, mestres i amics, el seu ànim s'ensorra i es planteja abandonar la lluita i retirar-se al bosc com a asceta. Krishna, sense pronunciar una sola paraula i amb un somriure de comprensió als llavis, l'escolta amb absoluta tranquil·litat, deixant-lo parlar. Quan Arjuna acaba el seu discurs sobre el sentit comú, Krishna comença a parlar dient: «Amic meu, has pronunciat vanes paraules de saviesa, però el savi no s'entristeix ni pels vius ni pels morts.»

La saviesa que expressa la vanitat de l'ego és fictícia. La saviesa només és veritable quan es transcendeix a si mateixa. És aleshores quan l'Ésser Absolut (Brahman) brilla per si sol, i això es troba més enllà de la vida i de la mort.

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्मणो ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्म कर्म समाधिना ॥२४॥

Brahmārpaṇam brahma havir brahmāṅnau brahmaṇā hutaṁ

brahmaiva tena gantavyam brahma karma samādhinā ॥24॥

Brahman és l'ofrena, Brahman és la mantega clarificada (Ghi).

És Brahman qui aboca l'ofrena al foc, que és Brahman.

En realitat, qui sempre veu Brahman en l'acció, arribarà a Ell.

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।
अहंत्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥
Sarva-dharmān parityajya mām ekaṁ śaraṇaṁ vraja ।
ahaṁ tvāṁ sarva-pāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ ॥66॥

Abandona qualsevol Dharma («doctrina») i refugia't en Mi.
Jo t'alliberaré de qualsevol mal, no et preocupis.

Bhagavad Gita, XVIII, 66

Aquests dos Slokas del *Gita* tenen un significat clau en l'espiritualitat hindú –les seves paraules són l'essència del ioga i el *vedanta*–, ja que ens ensenyen a entendre que tot és Brahman i que sense una entrega total a aquesta realitat suprema sempre hi haurà alguna esclatxa per on es filtri el nostre ego, impedit-nos veure-hi més enllà dels nostres miratges mentals.

Com hem dit anteriorment, una de les afirmacions principals (*mahavakya*) del *vedanta* és la següent:

Aham brahmasmi.

Jo sóc Brahman.

Aquesta afirmació, que en contextos occidentals sovint es malinterpreta, no pretén ser una identificació egocèntrica del «jo biogràfic» amb la divinitat –que l'hinduisme considera un desastre psicològic. L'afirmació es refereix a la visió interior de reconèixer que tot és una unitat d'expressió de l'Absolut i que tot és l'Absolut en si mateix.

ॐ पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमिवावशिष्यते ॥

*Om purnam adah, purnam idam,
purnat purnam udacyate,
purnasya purnam adaya
purnam evavasisyate*

Om, això és perfecte i complet,
allò és perfecte i complet,
quan del que és perfecte sorgeix el que és perfecte,
és perfecte el que queda.

Ishavasya Upanishad

El *Shri Ishavasya Upanishad* ens dóna aquest *mantra* (oració) com una pauta per aprofundir en la comprensió de la nostra naturalesa essencial. Els que en són conscients i així ho perceben, desenvolupen un amor i un respecte natural cap a tots els éssers i el seu entorn.

El sistema de castes no pot formar part de la filosofia i la religió hindú perquè, si tots som Brahman, ens hem de preguntar: «Quina és la casta de Déu?».

Caricatures de la religió

A l'Índia, el sistema de castes, més que no pas a la religió o a l'espiritualitat, pertany al sistema de vida social, i era una classificació per oficis semblant als nostres antics gremis medievals. La casta que es rep en néixer defineix l'ofici del pare, i en èpoques remotes era l'única escola. La justícia podia penalitzar el criminal descastant-lo a ell i la seva dinastia, o sigui, relegant-lo a la condició de pàries, fet que constituïa un càstig pitjor que la mort.

Hem d'entendre la religió com un camí cap a la llibertat natural de l'ésser, en què tot convergeix en el que és u, eliminant qualsevol sentiment despectiu a causa de races, creences, etcètera.

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
सुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥१८॥

Vidyā-vinaya-sampanne brāhmaṇe gavi hastini ।
suni caiva śva-pāke ca paṇḍitāḥ sama-darśinaḥ ॥18॥

El savi considera iguals un Brahmin, culte i humil,
una vaca, un elefant, un gos i fins i tot un descastat.

Bhagavad Gita, V, 18

Des d'aquest estat de consciència, s'entén veritablement que tot és una unitat, que qualsevol acció i la reacció consegüent repercuteix tant en un mateix com en el nostre entorn.

El savi realitzat

Per acabar, veurem com descriu el *Bhagavad Gita* al savi que ha assolit l'autorealització, definit amb bellesa a la segona part del segon capítol de l'obra, *Sthita Prajna Stotra*.



Sthitaprajna stotra

(*Bhagavad Gita*, cap. 2, 56-72)

54

Arjuna digué:

Oh, Késava (Krishna), quins són els senyals de l'home l'enteniment del qual és segur, la ment del qual es manté fixa en la meditació? Com parla? Com es mou?

55

El Senyor digué:

Oh, Partha (Arjuna)! Quan un home deixa a una banda tots els anhels que sorgeixen en la ment i es reconforta únicament en l'Atman (ànima), aleshores se l'anomena *home d'enteniment segur*.

56

Al que no està pertorbat per les penes i no anhela les alegries, al que està lliure de les passions, la por i la ira, se l'anomena *asceta d'enteniment segur*.

57

El que no sent aferrament a cap lloc, el que no s'alegra ni s'entristeix tant si li arriba un bé com un mal, és un home d'enteniment segur.

58

I quan, com la tortuga que recull els seus membres des de totes bandes, aquest home aparta els seus sentits de tots els objectes, té un enteniment segur.

59

Quan un home apaga els seus sentits, els objectes dels sentits desapareixen per a ell, però no el desig d'aquests; el desig també desapareix quan observa allò suprem.

60

Perquè, malgrat els esforços de l'home savi –Oh, Kaunteya–, els sentits incontrolables pertorben la seva ment per força.

61

Mantenint-los allunyats, el iogui s'ha d'asseure dedicat a Mi, perquè el que té els sentits sota control té un enteniment segur.

62

De les cabòries sobre els objectes dels sentits sorgeix l'aferrament a aquests; l'aferrament genera el desig, i el desig genera la ira.

63

La ira alimenta la decepció, la decepció condueix a la pèrdua de la memòria, que arruïna la raó, i la ruïna de la raó significa la destrucció completa.

64

Però l'ànima disciplinada, la que es mou entre els objectes dels sentits, deslligada de gustos i disgustos, i els manté sota control, assoleix la pau mental.

65

La pau mental significa la fi de qualsevol mal, ja que l'enteniment del qui té una ment en pau roman segur.

66

L'home indisciplinat no té enteniment ni devoció; per al que no té devoció, no hi ha pau, i per al que no té pau, com pot haver-hi felicitat?

67

Perquè quan la seva ment corre darrere dels sentits vagabunds, arrossega el seu enteniment, com el vent que empeny un vaixell sobre les aigües.

68

Per tant, Oh, Mahabahu (Arjuna), el que té els sentits controlats plenament és l'home d'enteniment segur.

69

Quan és nit per als altres éssers, l'ànima disciplinada està desperta; quan els altres estan desperts, és nit per a l'asceta de visió.

70

Aquell en qui tots els desitjos s'apaivaguen, com les aigües se submergeixen en l'oceà que les rep sense desbordar-se, aquest home troba la pau; no aquell que alimenta els seus desitjos.

71

L'home que abandona qualsevol anhel i actua sense interessos, lliure del sentit del «jo» i d'«el que és meu», assoleix la pau.

72

Aquest és l'estat –Oh, Partha– de l'home que descansa en Brahman; havent-lo assolit no se sent decebut. El que roman en aquest estat fins l'hora de la mort arriba a unir-se amb Brahman.

Així acaba el segon capítol, titulat «El ioga del coneixement» en el diàleg entre Sri Krishna i Arjuna sobre la ciència del ioga com a part del coneixement de Brahman, en l'*upanishad* anomenat *Bhagavat Gita*.



Om Shanti

SESSIÓ DE TREBALL

En la presentació de la seva ponència, Bhakti Das posa de manifest el sentit de l'ús dels textos –els seus símbols i narracions– al servei de la pràctica iòguica. Qualsevol element dels que formen part d'aquesta via d'unió amb l'ésser (textos, rituals, exercicis del tipus que sigui) només són instruments al servei d'aquesta unió i no una meta en si mateixos. Així, per exemple, si el ioga comporta la cessació completa dels moviments de la ment, de què poden servir els símbols quan la ment assoleix la quietud?

Per nedar a contracorrent d'un mateix cal una gran força i decisió, i qualsevol mena d'ajut és poc. Però una vegada aconseguit el propòsit, aferrar-se al que ens ha ajudat, sacralitzar-ho, suposa un gran obstacle. El ponent recomana tenir sempre presents les paraules del savi Sankaracharya: «L'estudi dels textos sagrats és vacu si la Veritat Suprema roman desconeguda, i igualment inútil quan s'assoleix el coneixement suprem».

Una vegada s'és en camí, ¿com es distingeix si l'orientació de la pràctica (i, per tant, de la lectura) és l'adequada? Si allibera. El mestre de Bhakti Das afirmava que la pràctica adequada és la que enforteix la vida interior i ajuda a ser lliure.

En la pràctica hindú tenen un paper molt important algunes grans afirmacions, veritables compendis de saviesa, com els quatre grans Mahavakyas: «Jo sóc Brahman», «Tu ets això», «Aquest Atman és Brahman», «El coneixement és Brahman». Són afirmacions fonamentals que ajuden a polaritzar la indagació mental, a polaritzar l'ésser en aquesta via. Afirmacions que apareixen en el si de l'ensenyança dels *rishis* del bosc, en els *upanishads*, i que els *rishis* comenten una vegada i una altra per contribuir a la cerca. En la ponència, Bhakti Das cita alguns textos clau per mostrar com es poden indagar afirmacions com aquestes d'una manera simbòlica, és a dir, com a instruments alliberadors, i conclou amb el capítol del *Bhagavad Gita* en què el diàleg entre Sri Krishna i el guerrer Arjuna se centra en la presentació de les característiques del cercador i allò que cerca: el coneixement.

Amb aquest text es dona pas al diàleg, que s'inicia demanant al ponent que amplii la informació sobre el paper de les figures divines –com Sri Krishna– al servei de la pràctica.

És ben sabuda la distinció que fa l'hinduisme entre l'Absolut (Brahman), més enllà de qualsevol concepte i forma, i els milers de déus i figuracions divines que poblen l'imaginari hindú. Però tots aquests personatges, ¿tenen algun paper en la cerca espiritual o només quant a la devoció del creient? I si el tenen, com ho fan?

La resposta de Bhakti Das és que hi ha un tipus de religiositat d'«historieta» que viu allunyada de la realitat, captiva de les aventures de tots aquests personatges i tancada en el seu món. Però el sentit de les figuracions és un altre. Cada forma divina, cada símbol, representa una característica de l'existència plena o un aspecte de la naturalesa de la cerca; cada forma ajuda a visualitzar i valorar aquest aspecte determinat, a considerar-lo, a tenyir del seu color el pensament i el sentir. Com qualsevol forma, són maneres limitades d'apuntar al més enllà de qualsevol forma, a l'Absolut; limitades però poderoses, perquè són un gran instrument al servei de la polarització del cercador. Aleshores exposa tres exemples: les característiques de la Trimurti, les tres deïtats principals, i les *shaktis*, les seves companyes.

Brahma, el creador, simbolitza l'aspecte creatiu de l'ésser. La seva *shakti* és Sarasvati, que es representa sobre un cigne. El cigne és el símbol de *viveka*, el discerniment, la capacitat de distingir en cada ocasió l'ésser del no-ésser, el saber de la ignorància. Vishnu, el conservador, és l'estat d'equilibri del nostre ésser. Estirat sobre la serp de mil caps és l'energia primordial, mentre Laksmi, la seva muller, el cuida. Laksmi simbolitza la fortuna, la fortuna real de l'ésser, el tresor interior, representat per la llum. Dipavali, la gran festa de la llum del món hindú que se celebra amb milions de llums i focs encesos, està dedicada a Laksmi, llum de vida, veritable fortuna de l'ésser. Shiva és el destructor, el déu terrible per a molts, el «patró» dels ioguis, perquè la seva destrucció significa la regeneració constant. Se'l representa com un asceta a l'Himàlaia, i la seva *shakti* té dos aspectes: Parvati, la nodridora, i la terrible Kali, la negra destructora. La lectura simbòlica ens diu que només a través de la calma de Shiva es pot destruir el que impedeix la pràctica. Dirigir-se amb devoció a qualsevol d'aquestes imatges és polaritzar les capacitats cap a la consideració d'aquestes actituds, d'aquestes forces, d'aquestes realitats en tensió que hi ha al nostre ésser. El paper del simbolisme es posa de manifest. Els símbols que porta Sri Krishna són els que ens ajuden a veure les seves qualitats, i si no hi fossin no les distingiríem, passarien desapercebudes. Per exemple, la seva flauta: fer-se instrument de l'Absolut, l'actitud d'entrega, de confiança absoluta, el buit d'un mateix que possibilita el fluir de l'aire...

Sri Krishna no és un déu, és un avatar, una encarnació de Vishnu, i es representa amb el color blau del cel. Se'l confondria amb aquest si no fos pels elements que el revesteixen i el diferencien. De la mateixa manera, difícilment podríem tenir notícia de l'Absolut sense aquests déus que destaquen un aspecte o un altre. La via de la devoció, el bhakti ioga, transita des de l'exterior, des de la dualitat, la relació del devot cap a la forma divina, fins al bhakti ioga suprem (Mahabhaktiyoga), el de la desaparició del jo en l'ésser, en l'u. La unió total.

Bhakti Das tanca la sessió fent algunes advertències perquè no es doni importància a allò que no en té, per situar cada cosa al seu lloc. Insisteix que no ens hem d'entretenir en els textos de manera equivocada i infructífera, i ho fa amb una petita narració. Explica la història d'aquell savi que requereix els serveis d'un barquer per creuar un gran riu. Puja a la barca i durant el trajecte fa preguntes al barquer sobre els seus coneixements: «Saps pintar?, i llegir?, i tocar tal instrument?». I a cada negativa del barquer, que respon una vegada i una altra «no, ho sento, només sé remar», el savi diu decebut: «Quina llàstima, has desaprofitat gran part de la teva vida!». Així les coses, ja enmig del riu, el barquer pregunta al savi: «I, digui'm, vostè sap nadar?». I davant la seva negativa, el barquer diu: «Doncs no sap com ho sento, perquè ha perdut tota la vida! S'ha obert una bretxa al bot i ens estem enfonsant». El ponent conclou afirmant que saber nadar en l'oceà de l'existència és el que importa realment, i benvingut sigui tot el que ens hi ajudi.

LES NARRACIONS DE LA NATIVITAT DE JESÚS

Marià Corbí

Alguns exemples de narracions de naixements meravellosos de grans personatges espirituals, déus i herois

Per intentar llegir les narracions evangèliques del naixement de Jesús des d'un punt de vista purament simbòlic i no com a cròniques de fets ni descripcions de la naturalesa d'allò diví i de la seva manifestació en Jesús, ens serà útil fer un compendi brevíssim de naixements meravellosos en altres tradicions espirituals.

Naixements miraculosos a Israel

Encara que de Moisès no es narra un naixement miraculós, sí que és miraculosa la seva supervivència a la persecució del faraó.

En la tradició bíblica abunden altres naixements miraculosos. A Israel, les narracions de naixements extraordinaris tenen característiques comunes: anunci del naixement per un àngel o un somni –o per ambdues coses a la vegada–; esterilitat de la dona abans de la intervenció divina; profecies i anuncis sobre el futur nou-nat; paraules o obres meravelloses de l'infant, etcètera. La majoria d'aquests elements intervenen en les narracions del naixement de Jesús.

Ara bé, aquestes estructures mitològiques no són un fenomen exclusiu d'Israel, ja que els naixements meravellosos són una estructura mitològica ancestral.

Mite de naixement de Krishna

«El rei Kamsa era un rei tirà. Tenia una germana, Devaki, a qui estimava molt. Devaki va contraure matrimoni amb Vasudeva, i el rei els va oferir molts presents amb motiu d'aquesta gran ocasió. Tot anava bé, però de sobte el rei va sentir una veu que li deia: "Oh, boig, per què et felicites per aquest casament? No saps que el vuitè fruit del seu ventre serà la causa de la teva mort?"

»El terrible Kamsa va saltar del seient i es va llençar sobre la seva germana, amb l'espasa alçada, disposat a matar-la. Vasudeva, ràpid com el vent, es va interposar entre ells i va aturar el rei. "Recorda que no és ella qui et provocarà la mort, sinó el nostre vuitè fill. Et prometo que tots els nostres fills et seran lliurats perquè decideixis la seva sort". Així és com Vasudeva va salvar la vida de Devaki, però van ser infinitament infeliços perquè el rei va assassinar cada fill seu al moment de néixer. No sabien com escapar-se d'aquest malefici.

»Aleshores, l'ànima de l'univers, el refugi de tots, Narayana, va entrar a la ment de Vasudeva. Lluïa com el sol de migdia. Devaki va rebre en ella el bon auguri personalitzat, l'essència de tota riquesa i glòria de l'univers, l'ànima indestructible, que habita en tot allò vivent i no vivent. Va tenir la gran fortuna de convertir-se en la mare del Senyor dels Senyors. Quan va estar embarassada del seu vuitè fill, Kamsa va ordenar tancar-la amb Vasudeva a la presó. Van ser tancats a la mateixa masmorra i lligats amb una única cadena. Com el llevat quan s'il·lumina en sortir la lluna, Devaki tenia un aspecte preciós, radiant, encara que el món no pogués veure-la, presa com estava a la masmorra de Kamsa. La seva brillantor quedava amagada com la llum que s'oculta en un gerro.

»Desconsolats, sense cap mena d'ajut, Vasudeva i Devaki pregaven i pregaven al Totpoderós, a l'Amor infinit. Li imploraven protecció per al seu fill. Resaven amb tant de fervor que al final van caure desmaiats. Brahma, Mahadeva i tots els *devas* es van presentar al seu davant i, adreçant-se a Devaki, van dir: "Ets una princesa molt afortunada, perquè seràs la mare de Narayana, el Senyor. No temis Kamsa". Quan els van haver tranquil·litzat i reconfortat, van desaparèixer.

«El temps era propici. Tenia l'encant de totes les sis estacions. Els planetes i les estrelles estaven en la posició que indica pau i goig al món. Les quatre direccions eren clares i diàfanes; l'estrella Rohini, la que està governada per Prajapati, estava en ascendent. El cel era transparent i estava sembrat d'estrelles que brillaven amb molta intensitat; les aigües dels rius eren cristal·lines i dolces; els llacs estaven plens de flors de lotus; els arbres florien; bufava una brisa suau impregnada de la fragància intensa de les flors. Els focs que havien encès els bramans cremaven sense fum, i un aire de pau i tranquil·litat cobria tota la terra. Les ments de tots els homes eren felices sense saber-ne el motiu. Només Kamsa era desgraciat. Els *siddhas* i *charanas* cantaven himnes de lloança, els *devas* i els *rishis* escampaven flors sobre la terra. Es va sentir un gran tro entre els núvols que semblava el rugir de l'oceà. Era mitjanit. I Narayana, que és el cor de tots, va néixer de Devaki, la muller de Vasudeva. Devaki va donar a llum Narayana, com el llevat dona la lluna gloriosa.

«Quan Vasudeva va mirar el nounat va quedar molt sorprès. Va veure que el que tenia als braços no era un ésser humà sinó el mateix Narayana. Va posar-lo a terra i, amb les mans juntes en senyal de veneració humil, va dir: "En la teva misericòrdia infinita per la terra i pels pobres Vasudeva i Devaki, has adoptat la forma d'un ésser humà. No sé com pronunciar les paraules d'emoció que envaeixen els meus llavis. Ja no sóc un desgraciat. Sóc el més afortunat de tots els homes i la meua dona té l'honor de ser la mare del Senyor. Gran és el teu favor per nosaltres"».¹

Així es narra el naixement de Buda

«La concepció de Buda s'explica de la manera següent: en el temps del festival d'estiu de Kapilavatthu, Maha Maya, senyora de Suddhodana, va tenir un somni mentre jeia al seu llit. Va somiar que els quatre guardians dels punts cardinals l'aixecaven i la portaven cap als Himàlaies, i que una vegada allà la banyaven al llac Anotatta per després deixar-la sobre un llit celestial dins d'una mansió àuria del Turó de Plata. Aleshores el Bodhisatta, que s'havia convertit en un elefant blanc formós i duia una flor de lotus blanca a la trompa, es va apropar des del nord i va semblar tocar-li el flanc dret i penetrar-li el ventre. L'endemà, en despertar-se, va explicar el somni al seu marit i els bramans el van interpretar així: la senyora havia concebut un fill mascle que, en el cas d'adoptar la vida de llar, es convertiria en un monarca universal, i en el cas d'adoptar la vida religiosa es convertiria en un buda i trauria al món els vels de la ignorància i el pecat.

«També s'ha de relatar que, en el moment de l'encarnació, tant la terra com els cels van mostrar signes: els muts van parlar, els esguerrats van caminar, tots els homes van començar a pronunciar paraules de bondat, els instruments musicals van sonar per si sols, la terra es va cobrir de flors de lotus vingudes del cel i els arbres van florir. A més, a partir del moment de l'encarnació quatre *devas* van guardar el Bodhisatta i la seva mare per protegir-los de qualsevol mal. La mare no estava cansada i podia veure el fill en el seu ventre amb la mateixa claredat que es pot veure un fil en una gemma transparent. Així és com Maha Maya va dur el Bodhisatta durant deu mesos lunars, al cap dels quals va expressar el desig de visitar la seva família a Devadaha. En el camí de Kapilavatthu a Devadaha hi ha un petit bosc d'arbres que pertany a la gent d'ambdues ciutats i que en el moment del viatge de la reina estava ple de fruites i flors. Allà va voler descansar i va ser portada cap al més gran dels arbres de la sal, on es va parar. Quan va aixecar la mà per agafar una de les branques va saber que havia arribat el moment, i així, dreta i sostenint la branca de l'arbre, va donar a llum. Quatre *devas* de Brahma van rebre el nen en una xarxa d'or i el van mostrar a la mare, dient: "Alegra't, oh, senyora! Un gran fill ha nascut de tu". El nen es va mantenir alçat, va fer set passos i va exclamar: "Sóc suprem al món. Aquest és el meu últim naixement: en endavant no hi haurà més naixements per a mi"».²

Fets extraordinaris en el naixement de Mahoma

Del profeta Mahoma també es narren les meravelles del seu naixement i la seva primera infància.

¹ Cfr. *Srimad Bhagavatam*. [Traducció i pròleg d'Alberto Manzano]. Barcelona: Unilibro, 1978, pàg. 156-158; *El llibre del senyor. Srimad Bhagavatam*. [Traducció d'Artur Mari, amb la col·laboració de J. Duch]. Samādhi Marga, 1997, pàg. 293 i seg.

² COOMARASWAMY, Ananda. *Buda y el Evangelio del Budismo*. Buenos Aires: Paidós, 1969, pàg. 18

«La mare del profeta va explicar que quan el duia al ventre i es va apropar el moment del part al cap de nou mesos, va veure en un somni un àngel que baixava del cel i li deia: "El que portes al ventre és el més gran de tots els homes i la més noble de totes les criatures; quan donis a llum posa-li el nom de Mahoma i pronuncia aquestes paraules: 'Prenc recurs per a ell en Déu únic contra totes les males influències de tot tipus'". Va explicar el seu somni a 'Abdou'l-Mottalib. La nit en què el profeta va arribar al món, la seva mare el va mirar i va veure que en brollava una llum que arribava fins a Síria, i va veure tots els palaus d'aquell país; la llum que sortia d'ell també s'estenia al cel i tocava les estrelles. L'endemà al matí va cridar 'Abdou'l-Mottalib i li va explicar el que havia vist. Aleshores aquest va posar el nom de Mahoma a l'infant.

»Una altra tradició explica que, en el moment de néixer el profeta, tots els ídols que es trobaven a la ciutat de la Meca i al temple de la Ka'aba van caure de morros a terra; i els focs dels temples dels mags, a Aràbia i Pèrsia, es van extingir aquella nit.»¹

Una altra tradició narra els prodigis dels primers moments de la vida del profeta:

«Nostre Senyor Mahoma (que Al·là estenguí sobre ell les seves benediccions i li concedeixi la pau) va néixer uns instants abans de l'alba d'un dilluns, el dotzè dia del mes de Rabi'el Aw-wal, de l'any de l'Elefant (el 29 d'agost del 570 de l'era cristiana).

»Quan va arribar al món estava net de qualsevol taca, circumcís per la seva naturalesa, i el cordó umbilical li havia estat tallat gràcies a les cures de l'àngel Gabriel. L'aire de la ciutat era funest per als infants de la seva edat, i els nobles tenien el costum de confiar-los a dides beduïnes, que els criaven a les seves *badiya* (terres habitades per beduïns o nòmades). Poc després del naixement de Mahoma, una desena de dones de la tribu dels Baní Sa'ad, sanes i bronzejades per l'aire vivificant del seu país, van arribar a la Meca buscant nens de llet. Una d'elles, Halima, el nom de la qual significa "la dolça", va tenir l'honor de servir com a dida al profeta d'Al·là.

»Halima bint Zu'aib va dir: "L'any era sec i el meu marit Hariz ben el Ozza i jo vivíem amb moltes dificultats. Vam decidir dirigir-nos a la Meca, on jo buscaria un nen de llet perquè els seus pares ens ajudessin a passar la misèria, així que ens vam unir a una caravana de dones de la nostra tribu que hi anaven amb la mateixa intenció.

»La somera que em feia de muntura estava tan en els ossos a causa de les privacions que va acabar caient a mig camí; i durant tota la nit el plor del nostre fill torturat per la gana ens interrompia el son: ni als meus pits ni a les mames de la camella que conduïa el meu marit no hi quedava una sola gota de llet per calmar-lo. I en l'insomni pensava: "Com podria, en aquella situació, pretendre fer-me càrrec d'un nen de llet?".

»Finalment vam arribar a la Meca, molt més tard que la nostra caravana. Un cop allà vam veure que tots els nens de llet havien estat adoptats per les nostres companyes, excepte un: Mahoma. El seu pare havia mort i la seva família tenia pocs recursos, malgrat la bona situació que es vivia a la Meca. Cap de les dides no se n'havia volgut fer càrrec. Al principi nosaltres també ens en vam desentendre, però em va fer vergonya tornar amb les mans buides i temia les bromes i xanxes de les meves companyes; a més, em va commoure pensar que aquell nen tan maco sucumbiria en l'aire malsà de la ciutat. La compassió va omplir el meu cor; vaig sentir que la llet tornava miraculosament als meus pits, llesta per brollar cap a Mahoma, i vaig dir al meu marit: "Per Al·là!, sento un gran desig d'adoptar aquest petit orfe, per més improbable que sigui que ens sigui rendible". "Tens raó –em va dir–, potser amb ell vingui la benedicció a la nostra tenda". Sense poder contenir-me em vaig precipitar sobre el preciós infant adormit i li vaig posar la mà al pit; va somriure obrint els seus ulls rutilants entre els que li vaig fer un petó. Després, estrenyent-lo entre els meus braços, vaig tornar al campament de la nostra caravana. El vaig col·locar al meu pit dret perquè agafés l'aliment que Al·là li concedís i, davant la meua sorpresa, va trobar amb què saciar-se; llavors li vaig oferir el pit esquerre però el va rebutjar per deixar-lo per al seu germà de llet. Sempre actuava de la mateixa manera. Quin fenomen més extraordinari! Per calmar la gana que em torturava, el meu espòs va aconseguir prou llet de les mamelles abans seques de la nostra camella i, per primera vegada en molt de temps, la nit ens va dur un son reparador. "Per Al·là! Halima –va dir el meu marit l'endemà–, has adoptat una criatura realment beneïda!". Vaig pujar amb el nen a la meua somera que, emprenent un ritme veloç, no va tardar a arribar i fins i tot va deixar enrere les meves companyes, que cridaven estupefactes: "Halima, subjecta la somera perquè puguem arribar juntes. Però aquesta és la burra que muntaves en sortir?". "Sí, i tant". "Aleshores té algun prodigi que no podem entendre".

¹ TABARI. *Mohammed sceau des prophètes*. París, 1980, pàg. 26-27.

»Vam arribar als campaments de Bani Sa'ad. Jo no coneixia cap terra més seca que la nostra, on els ramats sempre estaven delmats per la gana. Però per sorpresa nostra els vam trobar en millor estat que durant els anys més pròspers, i les mamelles de les ovelles ens van donar més llet de la que necessitàvem. Els ramats dels nostres veïns estaven, contràriament, en un estat lamentable, i els amos en culpaven els pastors: "Desgraciats, estúpids –cridaven–, porteu-los a pastar allà on pasturen els de Halima!". Els pastors obeïen, però en va, perquè l'herba tendra que semblava sortir de la terra per als nostres anyells es pansia immediatament al seu pas. La prosperitat i la benedicció no deixaven d'arribar a la nostra tenda. Quan Mahoma va fer dos anys el vaig deslletar. Tenia una naturalesa veritablement excepcional: als nou mesos ja parlava amb un encant i un accent que tocava el fons del cor; mai no s'embrutava; mai no cridava ni plorava –excepte quan la seva nuesa s'exposava a la vista. Si a la nit s'incomodava i no es volia adormir, el treia de la tenda i la seva mirada es clavava immediatament a les estrelles amb admiració; li esclatava l'alegria i quan els seus ulls s'havien saciat d'espectacle acceptava tancar-se i deixar-se envair pel son».¹

Prodigis en el naixement de Zaratustra

Se suposa que Zaratustra va arribar al món l'any 550 abans de Crist.

Així se n'explica el naixement: «Quan Dogdo, la mare de Zaratustra, estava embarassada de cinc mesos i vint dies va tenir un somni terrorífic. Li va semblar veure un núvol molt negre que, com l'ala d'una àguila gegantesca, cobria la llum i creava les tenebres més espantoses; d'aquest núvol va caure una pluja abundant d'animals de totes les espècies: tigres, lleons, llops, rinoceronts i serps que, armats amb dents llargues i agudes, van caure sobre la seva mansió. Una d'aquestes bèsties, més cruel i forta que la resta, es va llençar sobre Dogdo fent brams de furor i li va destrossar el ventre; en va arrencar Zaratustra i li va clavar les ungles amb la intenció de deixar-lo sense vida. En veure aquest monstre, els homes van començar a fer crits horribles, i Dogdo, tremolant, va cridar: "Qui em lliurarà del mal que m'amenaça?". "Deixeu de témer –va dir Zaratustra–. Apreneu a conèixer-lo, oh, mare meva! Encara que aquests monstres siguin molts i jo estigui sol, resistiré a tot el seu furor".

»Aquestes paraules van retornar la tranquil·litat a Dogdo, que va veure que sota el cel s'elevava una alta muntanya en l'indret on hi havia les bèsties. La llum del sol va dissipar el núvol tenebrós i el vent de la tardor va fer que les bèsties es dispersessin com fulles seques.

»Quan el dia ja havia avançat una mica va aparèixer un home jove, formós com la lluna plena i refulgent com Djemschid, amb una banya lluminosa a una mà, amb la qual havia d'arrencar l'arrel dels Dews, i un llibre a l'altra. Va llençar el llibre contra les feres, que van desaparèixer de la mansió de Dogdo com si haguessin estat reduïdes a cendra. Tot i així, van resistir les tres més fortes: el llop, el lleó i el tigre. El jove s'hi va acostar, les va colpejar una a una amb la banya lluminosa i les va reduir al no-res. Immediatament després va agafar Zaratustra, el va tornar a col·locar dins del ventre de la seva mare, va bufar sobre ella i aquesta va quedar embarassada de nou.

»"No temis res –va dir acte seguit a Dogdo–. El rei del cel protegeix aquest infant, i tot el món està esperant la seva arribada, perquè és el profeta que Déu envia al seu poble. La seva llei omplirà el món d'alegria, i gràcies a ell l'anyell i el lleó aniran a beure a la mateixa font. No temis aquestes bèsties ferotges, perquè a qui socorre Déu, encara que tot el món se'n declari enemic, no li podria fer cap mal". Després de pronunciar aquestes paraules, el jove es va esvanir i Dogdo es va despertar.

»Dogdo va passar tres nits sense dormir, i quan va sortir el sol del quart dia es va presentar a casa de l'interpret de somnis, que no va dissimular una gran alegria en veure-la. L'ancià tenia l'astrolabi apuntant cap al sol i estudiava tot allò que s'havia d'esdevenir. Va agafar una planxa unida i una ploma, va observar els astres i, al cap d'una hora, es va posar a escriure. Va repassar el que havia escrit i, en acabar tots els seus càlculs, va dir a la mare de Zaratustra:

»"Veig el que cap home no ha vist mai. Estàs embarassada de cinc mesos i vint-i-tres dies. Quan s'hagi acomplert el teu temps, de tu naixerà un infant que serà anomenat *el benèit Zaratustra*. La llei que ha d'anunciar omplirà el món de joia. Els que segueixen la llei impura es declararan enemics seus i li faran la guerra. Tu

¹ N. Donet-S. Ben Ibrahim. *La vida de Muhammad (Assirah)*. Qatar: Asociación Musulmana en España, 1993, pàgs. 26-27.

patiràs, com has patit per les bèsties ferotges que has vist en somnis, però finalment venceràs. Has vist que un home jove baixava del sisè cel, brillant de llum; la banya enlluernadora i brillant que tenia en una mà designa la grandesa de Déu. El llibre que tenia a l'altra és el segell de la profecia, que fa fugir els Dews. Les altres tres bèsties indiquen la presència de tres enemics poderosos, però no podran amb ell. Hi haurà un rei que farà practicar públicament la bona llei, i a qui obeeixi les paraules de Zaratustra, Déu li atorgarà el paradís, i l'ànima dels seus enemics serà precipitada a l'infern».¹

Naixement de Saosyant, successor de Zaratustra i enviat final dels temps

«Per "vivent" ens referim a Saosyant, de qui s'espera fervorosament l'arribada. La tradició pehlevi diu que Saosyant sacsejarà els morts i farà ressuscitar tots els homes. Al final es produirà la transfiguració que té per objectiu que el món sigui immortal per tota l'eternitat. Aleshores se celebrarà el judici que determinarà la sort dels bons i els dolents. [...]

»Aviat es desenvolupa una doctrina sobre el naixement miraculós de Saosyant: es diu que la llavor de Zaratustra no ha desaparegut, sinó que està guardada per 99.999 *fravashis*, i que es troba en un llac, el Kasaoya. Un mite (que apareix en una època tardana però que està construït sobre una base avèstica) explica que una jove, anomenada en avèstic Eredatfedrî, s'hi va banyar. Fecundada per la llavor de Zaratustra, va donar a llum un fill Astvat-Arta. [...]

»El nom *Saosyant* és simbòlic, perquè significa "l'ordre (la veritat) encarnat". El redemptor és l'encarnació d'Asa (que equival a la noció vèdica Rita, que és la veritat, l'ordre de les coses, de la naturalesa, de la litúrgia i de la conducta moral), Ordre o Veritat. Pertany al món físic, encara que miraculosament neix d'una verge i encarna l'Amesa Spenta Asa (equivalent aproximat a l'Esperit Sant d'Ahura Mazdâ –el Senyor savi, el Déu suprem). Aturem-nos un moment per assenyalar la importància d'aquesta idea: el redemptor escatològic, que instaurarà el regne esperat per les potències bones sobre la terra, és un ésser diví nascut d'una verge, per tant, té un cos humà i una vida humana.

»Saosyant és l'enviat de Déu –una idea que resultarà clau en les religions d'Orient Pròxim. En això és l'hereu de Zaratustra, l'enviat per excel·lència».²

L'origen de Gengis Kan

Per narrar el naixement dels herois guerrers s'utilitza el mateix mitologema.

En l'estirp de Gengis Kan s'explica que un llop blau va baixar del cel i es va casar amb una cervatella. D'ells en va néixer Batachijan, avantpassat de Gengis Kan.

D'aquesta descendència, Alan la Bella va tenir tres fills sense marit: Bugu Jatagui, Bagatu i Bodonkar.

La narració diu així: «Alan va dir: "Vosaltres, els meus dos fills grans Belgunutei i Bugunutei, dubteu de mi, parleu entre vosaltres, dieu darrere meu: 'Va tenir tres fills més, de qui són?'. Jo us ho diré. Sapiguen que a la nit, un home del color de la llum entrava pel forat del sostre de la meva tenda. Es tombava sobre meu i em tocava el ventre. La seva llum m'entrava a dins. Després, sortia corrents com un gos de llum pels rajos del sol o de la lluna. Com podeu pensar mal de mi? No veieu que són fills que vénen del cel? Com podeu pensar que són persones vils? Quan siguin prínceps, tots ho veureu, tots ho veuran».

D'aquesta descendència procedeix Gengis Kan, el naixement del qual es narra de la manera següent: «En un combat, Yesuguei (pare de Gengis Kan) va prendre captiu un cap tàrtar anomenat Temujin. Aleshores acampaven al peu del Deligun, a la vora de l'Onon. Allà és on Joguelun va donar a llum el seu primer fill. Així va néixer Gengis Kan.

»Va sortir del ventre de la seva mare amb un grumoll de sang, gran com una taba, agafat al puny dret.

¹ VARENNE, Jean. *Zoroastro*. Madrid: Edaf, 1976, pàg. 102-104.

² WIDENGRÉN, G. *Les religions de l'Iran*. París: Payot, 1965, pàg. 127-129; DUCHENSE-GUILLEMIN, Jacques. *La religion de l'Iran ancien*. París, 1962, pàg. 193.

»Li van posar Temujin i van dir: "Va néixer quan el seu pare va prendre captiu Temujin el tàrtar"».¹

Els naixements meravellosos a Grècia i Roma

Els herois i grans militars grecs i romans també van narrar genealogies en què parlaven d'una ascendència divina. La *gens* Júlia a què pertanyien Cèsar i August, que pretenien ser descendents d'Enees i tenir, per tant, Venus com a avantpassada. Enees era fill d'Anquises i Afrodita. El seu pare, fill de Capis, era descendent de l'estirp de Dàrdanos i, per tant, del mateix Zeus.

Si bé podríem presentar molts exemples del món hel·lènic i romà, com que són prou coneguts amb aquests n'hi haurà prou.

M'he aturat en la narració de naixements miraculosos de grans personatges religiosos, déus i herois per deixar constància que el mitologema «naixement miraculós» és una estructura ancestral, vigent tant al món jueu com a l'hel·lènic. Es podria dir que és un mitologema que transcendeix totes les cultures. De fet, els exemples que es podrien presentar són innumbrables, per això m'he cenyit a grans personatges de la història de l'espiritualitat humana i a alguns casos d'herois.

Amb aquestes dades, les reflexions sobre el caràcter simbòlic de les narracions evangèliques del naixement de Jesús queden, sense cap mena de dubte, més ben emmarcades.

Una mica de teoria sobre els mites i les narracions sagrades

La pretensió bàsica dels mites, símbols, rituals i narracions sagrades és concloure la nostra indeterminació genètica per fer-nos animals viables. No m'estendré en aquest punt perquè ja n'he parlat moltes vegades.

Tenint en compte que han d'inscriure en les nostres ments i en el nostre sentir uns patrons de comprensió, valoració i acció adequats a una forma particular de supervivència industrial, han de ser formacions axiològiques. No poden ser meres estructures conceptuals. Han de programar un grup de vivents perquè interpretin el món i a si mateixos d'una manera adequada a la seva forma de vida i, sobretot, els han d'estimular perquè valorin el medi i hi actuïn.

Vistos des de la situació cultural en què ens trobem, la pretensió dels mites, símbols, rituals i narracions sagrades no era descriure la realitat ni descriure fets, sinó imprimir a la ment i al sentir dels individus i grups la manera de llegir i valorar el medi i a si mateixos, per tal que actuessin adequadament i convenientment cohesionats per sobreviure amb eficàcia. Així doncs, no descrivien la realitat sinó que la modelaven d'acord amb una forma de vida.

Tots els vivents modelem la realitat segons les nostres necessitats i les maneres de satisfer-les, en això som una espècie vivent entre altres. La diferència és que la resta d'espècies vivents modelen la realitat a través de la genètica i nosaltres ho hem de fer a través de la cultura.

Entesa aquesta finalitat de les formacions lingüístiques i expressives, els individus d'una col·lectivitat preindustrial determinada han d'interpretar el que diuen els seus mites i narracions sagrades com una descripció fidedigna de la realitat. Si no ho fan, els mites, símbols i narracions no poden exercir la funció programadora per a la qual van ser creats. Els mites i símbols han de construir un món cultural tan cert i indubtable com el món construït genèticament per a les mosques, paparres i camells.

Aquesta necessitat imperiosa d'interpretar el que diuen els mites, símbols, narracions sagrades i rituals com una descripció fidedigna de la realitat l'anomenarem *epistemologia mítica*.

Per la seva funció programadora, els mites i símbols s'han d'interpretar com diuen les paraules i narracions. Els grups sobreviuen en el medi gràcies a aquesta manera d'entendre i sentir. Ara bé, quan

¹ *El libro secreto de los mongoles*. [Versió de José Manuel Álvarez Flórez]. Barcelona: Muchnik Editores, 1985, pàg. 33, 35-36, 43.

aquestes narracions parlen de les dimensions sagrades i absolutes de la realitat, per efecte de l'epistemologia mítica, també s'han d'interpretar com diuen les narracions. Si no es fes així es destruiria el programa que dona viabilitat vital al grup.

Com a conclusió a aquestes reflexions, vull apuntar que durant tota l'etapa preindustrial, i fins i tot per a les seccions socials que van viure –i viuen– de manera preindustrial durant la primera revolució industrial, el que deien els mites, símbols, narracions sagrades i rituals s'havia d'interpretar indefectiblement com a descripcions de la realitat. Tant en el que feia referència a aquest món com en el que feia referència a la dimensió absoluta de la realitat.

En aquest sentit, l'epistemologia mítica és coetània de les societats preindustrials i era conseqüència i causa de les seves formes estàtiques de vida, que havien d'excloure el canvi.

Les formes de vida de les societats estàtiques s'elaboraven durant centenars d'anys i quan resultaven eficaces per a la supervivència dels grups humans es fixaven amb l'objectiu d'excloure els riscos que sempre comporten els canvis. L'epistemologia mítica, que sorgia del paper socialitzador i programador dels mites i narracions –que, a més, expressaven la dimensió absoluta de la realitat–, era el mitjà eficaç per bloquejar els canvis claus en les formes de vida. D'aquesta manera van poder perdurar durant mil·lennis.

Si el que diuen els mites, símbols i rituals és una descripció de la realitat humana i divina, i és una descripció i un projecte de vida amb garantia divina, qualsevol canvi d'importància és il·lícit. Suposa un delicte i una ofensa a allò revelat i establert per Déu o pels avantpassats sagrats.

Segons aquesta manera d'entendre i valorar, les societats que van viure de manera preindustrial es van articular al voltant de creences i submissions. En aquestes, l'epistemologia mítica era un sistema de creences individuals i col·lectives.

Si la vida col·lectiva s'articulava i es recolzava al voltant de les creences que sorgien de la lectura i valoració dels mites i símbols des d'una epistemologia mítica, la vida espiritual s'havia d'articular i expressar forçosament de la mateixa manera. Altrament hauria desacreditat el procediment de socialització i programació col·lectiva. El que es deia de Déu, de l'àmbit diví i espiritual, es creia que el descrivia adequadament, com una revelació divina.

Les narracions deien el que és, i en entendre's així bloquejaven el canvi. Si el que deien els mites i símbols resultava eficaç per viure, es verificaven. Aquesta verificació quotidiana s'estenia, d'alguna manera, al que deien de l'àmbit espiritual i diví.

La noció *revelació i llegat dels avantpassats sagrats* explicita i rebla la manera de ser de l'epistemologia mítica.

Els grans personatges religiosos que apareixen durant aquest llarg període de la humanitat s'han de llegir i viure des dels mites, símbols, narracions i ritus que programen les col·lectivitats, per tant, s'han de llegir i viure des de l'epistemologia mítica. Això significa que s'han de llegir i viure des de les creences exclusives i excloents, perquè no hi ha res més possible.

És el que va succeir amb Jesús: se'l va mitologitzar i a continuació se'n va llegir la mitologització des de l'epistemologia mítica.

La lectura dels grans mestres de l'esperit des de les creences i des de l'epistemologia mítica –que comporta exclusivitat i exclusió– va crear les religions. Les religions són les maneres de viure la dimensió espiritual de l'existència en l'època preindustrial, des de mites, símbols i narracions. Tot plegat llegit des de l'epistemologia mítica.

Quan els col·lectius viuen de la ciència, la tecnologia i la indústria, desapareixen les societats preindustrials. Aleshores la vida col·lectiva ja no es recolza en les interpretacions que fan els mites, sinó en les descripcions de la realitat que fa la ciència, la tecnologia i la indústria continuament canviant. Així doncs, les noves societats d'innovació i canvi continu ja no es programen amb mites i narracions sagrades ni s'articulen sobre creences, revelacions ni llegats intocables dels avantpassats.

En eliminar els mites i símbols com a sistema col·lectiu de programació, desapareix l'epistemologia mítica. Els canvis continus en tots els ordres ens forcen a entendre que les nostres paraules, teories i projectes *no descriuen la realitat sinó que la modelen* per tal que puguem actuar-hi amb més eficàcia i sobrevisquem millor.

Aquest tipus de societat ha d'excloure les creences, perquè fixen. En fer-ho, han de revisar amb profunditat la noció de revelació espiritual. A més, com que les noves societats són globals, també han d'eliminar els exclusivismes i les exclusions.

Les societats ja no s'articulen sobre revelacions divines sinó sobre postulats axiològics i projectes construïts des d'aquests postulats. Tot plegat està construït per nosaltres mateixos i necessita canvis cada vegada que les innovacions científiques, tecnològiques, industrials i organitzatives ho requereixen.

La ciència i la tècnica modelen les realitats, i nosaltres vivim d'aquesta modelització. Però també sabem que, quan demà canviïn, haurem de viure d'una altra manera.

Per als que vivim en aquestes condicions culturals –i en l'epistemologia que imposen explícitament o implícitament–, els mites, símbols, rituals i narracions sagrades només poden ser metàfores que parlen de la dimensió absoluta de la nostra existència i de l'existència de tota realitat.

No ens queda altra possibilitat que llegir-los com a metàfores del que es troba més enllà de totes les nostres construccions i de totes les dualitats que necessitem construir per viure en el medi, satisfent les nostres necessitats.

Des d'aquesta perspectiva farem l'exercici de llegir i entendre les narracions del naixement de Jesús.

La voluntat de les narracions mitològiques

Les reflexions precedents ens porten a concloure que les narracions del naixement de Jesús no són la crònica d'uns esdeveniments ni descriuen la naturalesa de Jesús, sinó que simbolitzen i mitològitzen la seva persona narrant-ne el naixement.

Per entendre el missatge espiritual d'aquests passatges seria un error intentar desmitològitzar-los o eliminar-ne els símbols. El que cal entendre ha de ser mitjançant aquestes narracions mitològiques i els símbols que contenen.

El que revelen aquestes narracions –i es tracta de revelacions veritables– no són fets ni veritats formulables; el que revelen és l'«innombrable» vist i sentit en Jesús. I ho fan de l'única manera que es pot fer: amb narracions carregades de símbols polivalents.

No es tracta, doncs, d'interpretar aquestes narracions, sinó d'entendre i sentir el que diuen, perquè la seva intenció és parlar, amb paraules, del que es troba més enllà de les paraules. Intentar interpretar aquestes narracions reduint-les a unes quantes veritats formulades és com intentar interpretar amb paraules una simfonia, un quadre o fins i tot una poesia. Totes aquestes coses no estan fetes per ser interpretades o reduïdes a fórmules intocables, sinó per ser enteses, sentides i posades en pràctica.

Interpretar les escriptures arribant a formulacions que es consideren la seva veritat o arribant a doctrines que es consideren la formulació de la veritat que revelen és romandre al regne de les paraules humanes, de les construccions humanes. És no sortir de l'estructura dual, pròpia d'un subjecte de necessitat en un medi del qual viu; és no sortir del que Buda anomenava *el gran constructor*, *el desig*; és buscar en aquestes narracions, veritats a què aferrar-se, solucions per a la vida i la mort; és buscar remeis als nostres temors i desitjos més profunds; solucions als nostres problemes morals, organitzatius; és buscar en les escriptures projectes de vida vinguts dels cels; és buscar-hi com hem d'interpretar la realitat, com l'hem de valorar i com hi hem d'actuar.

Els mites i símbols, en el seu ús espiritual –no en el seu ús programador preindustrial–, s'expressen en paraules, per conduir més enllà de les paraules, per conduir al que no té lloc en cap de les nostres imatges o concepcions, ni està a la mida ni al servei de les nostres necessitats de pobres vivents.

Com van llegir els nostres avantpassats el Nadal i com podem llegir-lo nosaltres

Els nostres avantpassats de les societats industrials, o els que van viure en els sectors no industrials de les societats de la primera industrialització, podien buscar en els mites i narracions de les escriptures les solucions a tots els seus problemes, i trobar-les, perquè els mites, símbols i narracions eren bàsicament programes i projectes col·lectius de vida que, a més, també expressaven la dimensió absoluta de la vida i la

realitat. Tanmateix, aquestes solucions i programes eren per a un tipus de societat que ja no existeix als països desenvolupats.

Gràcies a aquesta doble dimensió dels mites i narracions (la de la pràctica quotidiana, i l'espiritual i absoluta), les solucions als problemes dels homes quedaven sacralitzades. En l'experiència de la gent s'unia, indissolublement, la dimensió absoluta del viure amb el programa col·lectiu; s'unia la creença i la fe, entesa com a notícia de l'absolut. L'absolut es llegia i es vivia des de l'epistemologia mítica, per tant, el que es deia del naixement i la naturalesa del nen Jesús descrivia la realitat tal com era.

Podriem dir que els nostres avantpassats utilitzaven correctament, des d'un punt de vista espiritual, els símbols i narracions del Nadal. Però per a ells aquests símbols i narracions estaven teixits amb fils molt resistents a causa de la seva funció programadora i a causa de l'epistemologia mítica (conseqüència de la funció programadora dels mites).

Per a nosaltres, els mites ja no són programa ni projecte col·lectiu de vida, per tant, no podem trobar-hi res del que els nostres avantpassats hi buscaven i trobaven. Totes les solucions als nostres problemes les hem de construir nosaltres mateixos, recolzant-nos en la informació que ens proporciona la ciència i en les possibilitats de la tecnologia.

Des d'aquesta informació i aquestes possibilitats hem de formular els postulats axiològics que regeixin totes les construccions de projectes de vida que nosaltres mateixos edifiquem, aprofitant el creixement constant dels nostres coneixements i de les noves possibilitats tecnològiques i organitzatives.

En les nostres noves condicions culturals, les narracions venerables, de teixit tan resistent en el passat, es diluiran a les nostres mans i perdran tot el prestigi a menys que entenguem, amb tota claredat, que ens parlen del que és impossible parlar, del que només es pot suggerir i apuntar.

Des d'un punt de vista purament espiritual, aquesta situació nostra és privilegiada perquè ens allunya de tota idolatria, dogmatisme, intolerància o complaença. Estem despallats davant d'allò despallat. I en aquesta condició de desposseïment radical, les narracions i símbols de la Nativitat ens poden transmetre el seu missatge amb netedat.

En les narracions del Nadal ja només hi podem trobar un dir que apunta al que es va revelar en Jesús i que es troba més enllà de totes les nostres construccions doctrinals, de totes les nostres categories i possibilitats de dir.

Les Sagrades Escripures són ininterpretables, per tant, també ho és el Nadal

Es pot parlar del que diuen les Escripures, però no es poden interpretar si per *interpretar* entenem arribar a formulacions de la veritat que es consideren revelades, extreure'n projectes de vida col·lectiva, normes de moralitat, tipus d'organització social, familiar o religiosa, o un sentit de la vida que suposi unes maneres de viure vingudes dels cels.

Es pot discórrer sobre la riquesa de la significació dels símbols, mites i narracions de les Escripures, però el que es digui només és vàlid per ajudar a entendre i per endinsar-se en la manera que tenen els textos d'apuntar a l'absolut, a allò innombrable, al que es troba més enllà de tota la nostra capacitat de representació i simbolització.

Aquest discórrer sobre les Escripures i, en concret, sobre les narracions del naixement de Jesús, no és una interpretació; de la mateixa manera que no és una interpretació parlar de la riquesa i profunditat expressiva d'una simfonia, un quadre, una escultura o fins i tot un poema.

Això és el que intentarem fer amb el nucli de les narracions de la Nativitat de Jesús. Si ho fem correctament, no n'obtidrem la narració d'uns fets ni la formulació de la naturalesa de Jesús, sinó la manera com van expressar i concebre el seu naixement aquells que el van estimar i entendre. ***Els que el van seguir, imaginant el seu naixement, van expressar el missatge de Jesús de Natzaret.***

El resultat d'una lectura com aquesta ha de ser entendre, amb la ment i el cor, el que revelen aquestes narracions. I la comprensió a què arribem és llum, calor i certesa, però no és res formulable.

Si entenem aquest missatge –dit amb paraules però que no és un missatge de paraules sinó una revelació inefable–, entendrem com hem de caminar fins a la plenitud del coneixement silenciós. Entendrem

també com hem d'allunyar-nos dels barrots de la presó construïda per els nostres temors i els nostres desitjos; entendrem com hem d'allunyar-nos del nostre pensar, sentir i actuar com a depredadors despietats, per aproximar-nos a la condició d'amants que no posen condicions per estimar.

De manera semblant, només amb símbols, narracions simbòliques i mites es pot parlar dels grans de l'esperit. Els grans mestres de l'esperit són ininterpretables perquè estan submergits en la llum tenebrosa de l'absolut. «El que és» els embolcalla en una foscor lluminosa, en una llum tan fora de la nostra mesura que resulta foscor sense deixar de ser llum. A causa d'aquesta unió amb l'absolut, la naturalesa dels grans de l'esperit no es pot interpretar, no es pot dir, encara que puguem parlar d'ells amb símbols i narracions, que són com metàfores que apunten al seu misteri sense possibilitat de descriure'l.

Jesús de Natzaret està submergit completament en aquest núvol del no-saber, en aquesta boira lluminosa. Les narracions del seu naixement parlen d'ell intentant al·ludir a aquesta llum resplendent i fosca que l'embolcalla.

Les interpretacions de Jesús de Natzaret

D'ençà de la seva aparició, Jesús ha estat interpretat de moltes maneres: com a rabí, com un profeta, com el profeta que anuncia l'arribada del regne de Déu, com el messiès, com a àngel de Déu, com a fill de Déu en sentit hebreu (escollit de Déu, estimat per Déu), com a fill de Déu en sentit hel·lènic, i com a logos de Déu.

S'ha pensat que va rebre la missió i la filiació divina al Jordà, o que la va rebre en la seva mort i resurrecció. Ha estat interpretat com a no preexistent, com a vagament preexistent, com a *dinamis* de Déu, com a clarament preexistent.

Durant segles es van donar aquestes diferents interpretacions sense que cap no s'imposés amb claredat a les altres. Quan l'Imperi romà va destruir Jerusalem i el «moviment de Jesús» es va convertir en la religió oficial de l'Imperi, la interpretació hel·lènica de Jesús com a fill real de Déu i com a logos de Déu es va imposar a la resta, i ho va fer gràcies al suport de l'Imperi, ja que era la més coherent amb la seva ideologia. En conseqüència, des d'aquesta posició oficial es van perseguir la resta d'interpretacions fins que es van fer desaparèixer entre els seguidors de Jesús.

En societats articulades sobre creences i, per tant, sobre interpretacions intocables, com són totes les societats preindustrials, Jesús de Natzaret s'havia d'interpretar amb una interpretació intocable, des de les creences. No n'hi havia prou amb la fe, es necessitava una fe-creença. És a dir, es necessitava un seguiment de Jesús, una entrega a la seva invitació –això seria la fe– que, a més, anés acompanyada d'una interpretació intocable, tant de la seva persona com del seu missatge –això seria la creença. Així doncs, la fe va esdevenir fe-creença, fe-doctrina intocable. En el món de l'Imperi romà es va adoptar la interpretació hel·lènica de Jesús i es van marginar i perseguir totes les interpretacions restants, sobretot l'hebrea.

En societats articulades sense creences, com són totes les societats d'innovació i de coneixement, la fe no pot estar unida a la creença. El motiu és que les societats que requereixen un canvi continu de les seves creences i interpretacions de la realitat, la seva tecnologia, la seva manera de treballar i organitzar-se i fins i tot els seus sistemes de valors i la seva cohesió col·lectiva, han de rebutjar tot el que fixi –i les creences, enteses com a revelació divina, fixen.

És possible tenir fe en Jesús sense creences. No només és possible, sinó que és necessari poder accedir a una fe lliure de creences intocables. Per tant, a més de possible és necessari apropar-se a Jesús de Natzaret i als textos que en parlen amb fe però sense creences. Això significa apropar-se a Jesús amb tot el cor i tota la ment però sense intentar interpretar-lo, sense intentar descriure'n la naturalesa.

A banda de les raons culturals que ens dissuadeixen d'intentar encaixonar Jesús en una sola interpretació, encara que sigui summament enaltidora de la seva figura, hi ha raons més profundes – espirituals, aquesta vegada – per no fer-ho. Tot i que ja les hem indicat, hi insistirem una mica més.

Jesús és un home que revela, que manifesta en la seva persona l'absolut innombrable, el buit de qualsevol categorització possible. Si Jesús revela aquest abisme absolut innombrable, l'abisme l'envaeix amb el

seu buit i la seva condició inefable. Així doncs, segueix sent home, però un home envaït, amarat d'abisme. La seva naturalesa humana no desapareix però queda embolcada per l'abisme inconcebible.

La seva naturalesa humana fa present l'absolut inconcebible, inefable; i, en fer-ho, l'inconcebible el fa inconcebible a ell. Per tant, la presència de Jesús és la presència de l'absolut ininterpretable.

La seva humanitat és la presència i la certesa d'Això inefable, absolutament buit de qualsevol categorització o representació possible.

En conseqüència, les dificultats que les societats dinàmiques i globalitzades creen a la interpretació de Jesús de Natzaret des de la fe-creença resulten beneficioses per a una comprensió més correcta de la seva realitat.

Tot parlar sobre Jesús és apofàtic o simbòlic

Parlar de Jesús dient que té dues naturaleses –la divina i la humana– i una persona –la segona persona de la Trinitat– correspon a una manera de parlar que suposa una noció de naturalesa humana i una noció de naturalesa divina. Es tracta de supòsits d'una cultura que ja no és la nostra. Per al nostre tipus de cultura, aquesta formulació resulta inadequada.

Té sentit parlar de «naturalesa divina»? Quin sentit pot tenir parlar de la naturalesa de l'absolut inconcebible? I quin sentit pot tenir parlar de la naturalesa del que no és «altre» de res ni de ningú?

Tot parlar de l'absolut és o purament apofàtic o simbòlic. Si és apofàtic només diu el que no és; si és simbòlic és només un apuntament que s'enfonsa en l'abisme de l'inconcebible.

D'altra banda, quin sentit té parlar de la «naturalesa humana» si el que ens caracteritza com a espècie és que deixem la nostra naturalesa perpètuament oberta a la nostra programació? El que caracteritza la nostra espècie és la doble experiència d'allò real. Aquesta doble experiència és el fonament incommovible del desfonament de la nostra manera de ser, que ens arrossega a una naturalesa no-naturalesa.

Tenim una relació necessitada amb allò real, però fins i tot aquesta necessitat sempre està oberta en la seva concreció i no està definida. Malgrat aquests trets, encara es podria parlar de la nostra dimensió necessitada com d'una certa naturalesa, indeterminada en molts punts clau de la seva concreció però dotada d'instruments per fer-se un vivent viable en cada situació cultural. En qualsevol cas, es tracta d'una naturalesa no-naturalesa.

Pel que fa al nostre accés absolut a allò real, que és el nostre accés gratuït a allò real, no es pot parlar de naturalesa. Per aquest costat del nostre ésser quedem desfonats, i per aquest desfonament ens envaeix l'innombrable, ja que el nostre ésser s'enfonsa en el seu gran abisme.

Per consegüent, encara que entenguem i justifiquem la manera de parlar de la tradició, que està arrelada en la cultura hel·lènica, avui no té massa sentit parlar de les dues naturaleses de Crist.

A més, aplicar la noció de persona a Déu també és una mera imatge, un símbol. La noció de persona, entesa com el conjunt de temors i desitjos particulars, exclusius i primaris de cada ésser humà, que funcionen com a patró d'interpretació, valoració i acció de cada individu, tampoc no és aplicable a Déu, excepte com a símbol que apunta cap a l'abisme, més enllà de qualsevol conceptualització i representació possible.

Per tant, dir que Jesús té dues naturaleses i una sola persona, la divina, amb una formulació hel·lènica, que pretén orientar la nostra aproximació al seu ésser, actualment és no dir res que sigui conceptualment coherent.

Té sentit entendre aquesta formulació com a representació simbòlica perquè pot orientar el nostre treball interior. Ara bé, hem de saber que aquesta formulació no descriu Jesús sinó que només ens enfonsa en l'abisme inconcebible que es manifesta en aquest home i que, en fer-ho, l'embolcalla en la boira espessa del «sense forma ni nom».

La revelació en Jesús ens porta a entendre que Déu, el Pare (termes que són símbols), «El que és» (que també és una manera conceptual d'apuntar-lo però no de descriure'l), no és «altre» de res, i que la naturalesa humana no és «altra» de l'abisme de la divinitat.

Per tant, en les nostres condicions culturals, l'actitud correcta és apropar-se a Jesús amb fe però sense pretendre interpretar-lo, silenciant qualsevol conat d'interpretació.

Els símbols en les narracions del Nadal

La nit del solstici d'hivern

El *solstici d'hivern* és el moment terrestre en què, a les nostres latituds, la foscor de la nit comença a escurçar-se per donar més pas a la llum. Un bon símbol de la incidència del naixement de Jesús a les tenebres de la història humana.

El *cel nocturn* també és un símbol potent; en ell s'expressa explícitament, immediatament i clarament – encara que enmig de la foscor– la immensitat inabastable de la realitat. En la mitjanit s'expressa l'espendor dels cels de dimensions sense fi; s'expressa la riquesa misteriosa inesgotable, com la nit mateixa, de la complexitat de la terra i la vida. I s'expressa, amb tota evidència, la proximitat de tota aquesta grandesa, una proximitat tan total i envoltant com la foscor de la nit que ens absorbeix.

Tota aquesta immensitat de foscor i de llum còsmica està prenyada de sacralitat, una sacralitat que omple per complet el gran úter de la nit que ens absorbeix i que penetra per dins i per fora, com l'aire fred de les nits d'hivern.

En aquesta foscor i llum còsmica, en el punt d'inflexió del trànsit cap a la llum, en el fred d'una nit d'hivern, el mite que ens van transmetre els nostres pares diu que aquesta sacralitat potent i total és, malgrat la seva aparença, per a nosaltres pobres animals de carn dèbil, tan accessible, tan càlida i tendra, tan de la nostra naturalesa, tan lligada amb tot el seu ésser a nosaltres com un dels nostres fills acabats de néixer.

El mite que situa el naixement de Jesús en la mitjanit del solstici d'hivern *ens parla d'aquest món i de nosaltres mateixos, recordant, alhora, el naixement de qui ens va parlar, a nosaltres, bàrbars d'Occident, de tot això, per primera vegada, amb eloqüència.*

El mite ens invita a veure el cosmos i els homes d'una manera no quotidiana. El missatge de la realitat que ens envolta, fins i tot en la foscor d'una nit freda d'hivern, és un missatge d'una amabilitat amb rostre humà, tan assequible i proper com un infant.

Aquesta va ser l'ensenyança de Jesús, i això se simbolitza en el seu naixement.

Les narracions evangèliques del naixement de Jesús i les tradicions populars que s'han construït sobre elles són un poderós mite expressiu que ens parla, com un gran poema, del misteri sagrat que s'amaga en el si immens del cosmos. Un misteri simbolitzat per la *nit còsmica hivernal*, per la *terra*, simbolitzada en la gruta, per la *vida*, simbolitzada en el bou i la mula, i per la *nostra espècie*, simbolitzada en Maria.

Aquest misteri sagrat de tot és el misteri íntim de cadascú de nosaltres. I en el si d'aquest misteri neix l'absolut innumerable en el cos fràgil d'un infant de la nostra espècie, neix en nosaltres com ho va fer en Maria.

En el gran intent d'aquestes narracions, el que és important no és creure o no creure. Com en els poemes, el que és important és deixar-se portar per la força expressiva del mite, per experimentar, de manera íntima i tan clarament i càlidament com sigui possible, aquesta presència oculta que neix en tot i en nosaltres mateixos quan, gràcies a les ensenyances de Jesús, ho escoltem tot amb veneració i en silenci.

El part d'una verge, els pastors i els mags

El part és el símbol nuclear de les narracions del naixement de Jesús.

En el si del solstici d'hivern, reneix el sol, font de vida.

En el si de la nit, neix la llum del matí.

En el si de la terra, en una cova, neix la vida.

En el si d'una dona, que és el si de la nostra espècie, neix «el que és», l'encarnació de l'absolut.

En el si de la nostra naturalesa animal, depredadora, neix la possibilitat de la llibertat de tota necessitat, neix «el que és», que no necessita de res.

Maria concentra tots aquests símbols confluents, perquè és cosmos, foscor, terra i dona. Però és una dona verge. La seva virginitat significa que res no macula el cosmos, ni la terra, ni la vida, ni la nostra espècie, perquè res no pot ocultar o cobrir el rostre del Manifest. Tota la naturalesa és verge, fins i tot la nostra naturalesa. I tot és com una verge que pareix l'Únic. Només els nostres ulls i el nostre cor poden estar maculats quan mirem tot el que ens envolta amb la mirada d'un depredador.

La virginitat de Maria també significa que, encara que la realitat que construïm amb la nostra ment, els nostres sentits i la nostra necessitat sigui capaç de parir l'Únic, el Clement i el Manifest, no és per obra nostra, ni del cosmos, ni de la vida. Per més que el nostre ésser i el de tota la realitat estigui prenyat d'Absolut i el doni a llum, està engendrat pel misteri. En terminologia hel·lenista: aquell Altre no és fruit nostre, ni del nostre esforç, sinó que és el misteri en el si del misteri, és «fill de Déu».

La persona i la predicació de Jesús de Natzaret va fer que els seus deixebles es trobessin cara a cara amb l'absolut, en la persona de Jesús, en tota realitat i en la vida. Van veure el que no es pot definir però que s'experimenta com a no-mort, com a no-animal, com a fi de la foscor, com a llum, vida, poder, esperit. Per a ells Jesús va ser home i més que home. En la narració del Nadal s'expressa l'impacte que Jesús va tenir en aquells que el van conèixer, un impacte que va prendre forma en la figura «fill d'una verge». Una manera de dir que va ser fill d'una dona i, per tant, de la condició humana, i fill de Déu; dues realitats en una unitat.

Aquesta és la gran proclama del Nadal: ***la realitat veritablement real es troba en el si de la foscor de la nostra quotidianitat, del nostre viure i del nostre ésser.***

El *Gran Esdeveniment* en el cosmos, en la terra, en la vida i en l'espècie humana és com un part sagrat. I el que revela aquest part no és una realitat atterradora; és una realitat amable, dolça, tendra, propera i vulnerable com un infant als braços de la seva mare.

El mite també ens parla de les condicions necessàries per poder observar aquest Gran Esdeveniment, que és el que Jesús ens va revelar. Diu la narració que qui vulgui ser testimoni d'aquest naixement s'ha de fer pobre i senzill com els pastors d'Israel. Qui és pobre d'esperit no té res a defensar. Qui no té res a defensar veu les coses directament, sense intenció. I qui no té intenció, aquest és el senzill.

El mite assenyala una segona condició per poder presenciar aquest naixement que és el Gran Esdeveniment: cal implicar-se en la indagació de la veritat, tal com van fer els mags iranians. Van estimar la veritat amb tanta passió i dedicació que van abandonar les seves llars i el seu país per anar a trobar-la. Qui és capaç d'actuar així també és pobre d'esperit i senzill.

Els humils i pietosos, com Anna i Simeó, també ho van arribar a veure.

És bonic i encertat que els deixebles de Jesús relacionessin ***el gran mite universal del naixement de déus i herois*** amb la memòria de Jesús i el seu llegat. Té sentit aprendre a viure aquest gran mite en societats laiques i sense creences com les nostres, amb l'objectiu de rescatar la consciència profunda de l'existència humana en aquest cosmos immens i misteriós.

Aquest va ser el llegat de Jesús, compendiat en unes narracions breus dels seus deixebles sobre el seu naixement miraculós.

Jesús de Natzaret, el que va néixer al pessebre, ¿el Senyor?

Jesús el Natzarè ha tingut nombrosos seguidors, molts dels quals l'han estimat apassionadament i l'han venerat i respectat. Per raó d'aquest amor i respecte el van elevar al nivell més alt, que per a societats agrario-autoritàries va significar fer-lo Senyor.

En fer-lo Senyor el van situar a la mateixa tarima que el poder, de manera que el poder polític es va trobar Jesús a la seva estrada. Com que no es van poder posar per sobre de Jesús, el van fer Senyor de Senyors.

En fer de Jesús el Senyor dels Senyors, el van convertir en la font del poder i en el legitimador d'aquest. Així doncs, les ensenyances humils, manyagues, tendres, poètiques i profundes, que són l'esperit incopiable del rabí Jesús, van esdevenir doctrines, preceptes, lleis del Senyor Jesús.

Els poderosos de la terra van voler que aquesta doctrina divina, aquestes lleis i preceptes, aquesta legitimitació del poder fos la cola que cohesionés els pobles. Van voler que la seva predicació fos l'aparell ideològic al qual totes les ments, tots els sentirs i totes les accions s'havien de sotmetre. Van voler que fos la base sòlida i inviolable on se cimentés l'ordre que ells imposaven, és a dir, que Jesús fos el suport del seu poder.

Els que es van considerar seguidors directes i representants de Jesús també es van anomenar a si mateixos *senyors, prínceps de l'Església*, i van esdevenir senyors que exercien la «potestat sagrada» enfront de la «potestat política».

Van llegir les narracions del naixement de Jesús des d'aquests patrons. Així van veure en el seu naixement, el naixement del Senyor dels Senyors, encara que humil, entre palla, al costat del bou i la mula, però aclamat pels àngels del cel i les estrelles i les llums del cel com a fill de Déu, el Senyor. Això va fer que en ocasions el poder tendís a mostrar-se humil i amable com el del Senyor de Senyors.

Avui tot això s'ha acabat. Avui hem d'aprendre a estimar-lo, respectar-lo i venerar-lo sense fer-lo Senyor.

Potser ara podrem recuperar la grandesa incomparable del mestre Jesús de Natzaret, en la seva senzillesa, proximitat, calidesa i profunditat.

Un mestre que és el camí, la veritat i la vida, com pot tenir doctrines i lleis? Només ell és la doctrina i el camí, i només el seu esperit és la llei. La seva persona i el que trasllueix és el camí, la veritat i la vida. I no hi ha cap altre camí, cap altra doctrina ni cap altra llei que vingui d'ell.

El mestre del silenci complet de si mateix, el mestre de la humilitat, la senzillesa, la proximitat, la subtilitat, la tendresa i la bellesa, com pot ser Senyor? Què en farà, del senyoriu?

Fer-lo Senyor que imposa doctrines, lleis, preceptes i organitzacions és empètir-lo en les nostres ànsies d'engrandir-lo.

Ell es troba més enllà de les nostres mesures, més enllà del senyoriu. El senyoriu i el poder el desfiguren, perquè el mesuren amb la nostra petita mesura.

Com entendre Jesús en les noves condicions culturals?

Els nostres avantpassats van entendre Jesús, d'una banda, com a mestre, profeta i messià, i, de l'altra, com a fill de Déu i redemptor. Com el podem llegir avui?

No sabem qui és però sabem que en la seva persona i en les seves paraules i obres es mostra l'absolut.

Sabem que és mestre, profeta, messià, fill de Déu, redemptor, verb de Déu; ara bé, tot això és un parlar cert però només simbòlic.

Allò que Jesús és realment no es pot descriure perquè s'ho va empassar l'absolut, sense que la seva carn i el seu esperit deixessin de ser carn i esperit d'home. A Jesús el va envair l'absolut en el seu misteri impenetrable, però no el va aniquilar. Així, en ell, l'absolut, amb el seu abisme buit de formes, va tenir cara, veu, mans i cor d'home. En la seva bondat i veritat va mostrar l'abisme sense forma com a Pare.

Amb quines paraules hem de parlar d'ell en les coordenades culturals de les noves societats industrials?

Haurem d'aprendre a viure més clarament i conscientment l'*abisme informe absolut* en el si dels símbols mil·lenaris i poderosos del passat. És amb aquest esperit que s'han de llegir, meditar i viure les narracions del seu naixement.

Els savis dels nostres avantpassats sabien que quan parlaven del messià, del fill de Déu o del verb de Déu, les seves paraules i figures es desfonaven en el «sense forma». Però aquestes figures tenien teixits resistents, ordits per trames de creences col·lectives assentades fortament en la col·lectivitat. L'epistemologia mítica del temps feia que per a la gran majoria dels seguidors de Jesús, les paraules descrivissin la manera de ser de Jesús.

Nosaltres, avui, hem d'aprendre a utilitzar aquestes formes, experimentant i sabent que aquestes representacions són com miratges en el desert sense límits d'«el que és». Hem d'aprendre que utilitzem formes per expressar-nos i per orientar la nostra indagació, però sabent que tan sols són núvols tènues del matí que el sol desfà en sortir.

Les venerables formes del passat segueixen vives, però si caminem cap on apunten se'ns dilueixen a les mans mentre ens parlen del que és impossible parlar, suggerir ni apuntar.

Aquesta situació nostra és privilegiada perquè ens allunya de tota idolatria, dogmatisme, intolerància o complaença. Estem despullats davant d'allò despullat.

En aquesta condició de desposseïment radical, podem parlar d'ell, dirigir-nos cap a ell, suggerir-lo.

Així doncs, les dificultats que les societats dinàmiques i globalitzades, sense creences, sense religions, sense déus i sense sacralitats, creen a la interpretació tradicional de Jesús de Natzaret des de la fe-creença resulten beneficioses per a una comprensió més correcta de la seva realitat.

El parlar sobre Jesús i la seva revelació només és simbòlic.

El Nadal parla del mestre del coneixement silenciós

Els símbols i mites no tenen una significació unívoca, encara que tinguin una intenció clara. Aquesta llei general de la interpretació simbòlica es compleix, de manera especial, en les narracions del naixement de Jesús.

A continuació reprendrem els temes del Nadal, tot i que ara ho farem com a expressió de l'ensenyança principal de Jesús.

La revelació de Jesús, com la de tots els grans mestres de l'esperit, és una revelació que no es pot dir amb paraules. La conseqüència d'aquesta revelació és un coneixement i un sentir, però silenciós perquè desborda completament les nostres possibilitats limitades de dir i representar. Així doncs, la revelació és una revelació subtil; i la nostra notícia d'aquesta és un conèixer i un sentir silenciós.

Aquesta va ser la gran experiència dels deixebles amb Jesús. Quan van voler representar allò irrepresentable, quan van voler al·ludir a aquesta ensenyança de Jesús, van parlar del seu naixement.

En aquest sentit, la narració del naixement de Jesús va intentar simbolitzar *les característiques principals de la revelació de Jesús, que són les característiques principals del coneixement i el sentir silenciós.*

Com ja hem dit, la narració del naixement de Jesús no és una narració de fets, no és una crònica, sinó que és una representació, una simbolització del que va ser l'ensenyança principal, el cor de l'ensenyança de Jesús, de la seva revelació: el coneixement silenciós.

Per fer-ho, els seus deixebles van agafar els elements clau d'un mite ancestral, el del naixement de déus i herois, per simbolitzar al màxim possible aquesta revelació inefable.

La narració del naixement està formada per uns símbols clau enfilats en una narració. Aquesta és l'estructura comuna dels mites: són símbols poderosos enfilats en una narració. La narració només pretén posar en relleu els símbols clau.

Els símbols clau de la narració del naixement són els que ja hem trobat, és a dir, *la nit còsmica, la cova i el si d'una mare*. En realitat es tracta de tres símbols confluents perquè insisteixen en una mateixa idea des d'una perspectiva triple: *una perspectiva còsmica, una de terrestre i una altra d'humana.*

Per entendre la profunditat del missatge del mite de la Nativitat, n'hi ha prou a prestar atenció a aquests tres grans símbols.

Jesús, la llum del món, neix en el moment clau de la nit còsmica, des de les tenebres del si de la terra, en una cova, i de la foscor de les entranyes de Maria.

Encara que els símbols del mite semblin suggerir la contraposició de la llum i la foscor, la contraposició de la llum i les tenebres, això no és així.

En la *nit fosca* brilla la comprensió de la immensitat i el sentiment d'allò il·limitat, com no pot suggerir la llum del sol.

Les *tenebres dels abismes de la terra* o *la foscor del si d'una mare* són més eloqüents que els camps oberts.

Aquests tres tipus de tenebres –la del cosmos, la del si de la terra i la de les entranyes d'una mare– són foscors que il·lumina la ment i el sentir més que un dia clar.

Aquestes tres foscors-llum no són tres sinó una de sola.

Com anomenarem aquesta foscor, *foscor lluminosa* o *claredat fosca*?

La veritat que ens va portar Jesús, la veritat del Déu Pare, és la veritat absoluta, una veritat que es troba més enllà de les possibilitats pobres i limitades del nostre cap i el nostre cor.

Una veritat que excedeix totes les nostres possibilitats de representació.

Sabem de la seva veritat amb una certesa indestructible, però no la podem individualitzar diferenciant-la de les altres veritats (qualsevol diferenciació seria filla d'una formulació, i la veritat de Jesús no és cap formulació), no la podem acotar ni representar.

És una veritat buida, sense límits, que ho abasta tot.

I és una veritat que ho abasta tot perquè no pot ser diferenciada de res.

És la veritat de tot perquè està buida de qualsevol objectivació possible.

I perquè és inobjectivable, la vivim com a res.

És certesa completa i buit complet.

És pes de certesa, però no és certesa de res.

És presència indubtable, però no és presència de ningú.

És la llum de l'absolut, però per les característiques descrites és llum tenebrosa.

És com la nit del cosmos, fosca com els espais infinits però clafida de galàxies de sols.

És com les entranyes de la terra i com el si de Maria, fosques però dadores de vida.

Des de la revelació de Jesús, simbolitzada en el mite del seu naixement, la llum més intensa i les tenebres de la nit ja no estan separades per a nosaltres, estan indissolublement unides.

La llum de l'absolut és tan pura i intensa que resulta tenebrosa per als nostres humils ulls d'animals vivents.

I la tenebra de la presència de l'absolut és més enlluernadora que el sol del matí.

Els textos dels grans de l'esperit ens parlen d'aquest doble aspecte, de llum i de tenebres, del coneixement de la revelació de l'absolut, que és la revelació del Pare, que és el coneixement silenciós, que és la revelació en Jesús.

Parlen de la tenebra absoluta que és no-imatge, no-representació absoluta; parlen de llum absoluta que també, per la seva claredat, intensitat i desmesura, és no-imatge. Ambdós aspectes constitueixen una unitat inseparable.

Així ho han entès els grans al llarg de la història:

El Pseudo-Dionís l'Areopagita, en el segle IV, a *De la teologia mística* ja parlava dels misteris de la paraula de Déu, simples, absoluts, immutables, en les tenebres més que lluminoses del silenci que mostra els secrets.

Diu que els misteris es produeixen enmig de les tenebres més negres, perquè desborden fulgurants de llum.

Diu que en la tenebra habita aquell que es troba més enllà de tot ésser. La revelació té lloc en les tenebres del no-saber. En aquesta revelació, pel mateix motiu que res no es coneix, s'entén sobre tota intel·ligència. I prega a Déu perquè puguem penetrar en aquesta foscor més que lluminosa.

Joan de la Creu diu a «La noche oscura»:¹

*En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada.*

I continua:

*A oscuras y segura
por la secreta escala disfrazada*

I el vers conclou:

*¡Oh noche que guiaste!
¡oh noche amable más que la alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con Amada,
Amada en el Amado transformada!*

¹ SANT JOAN DE LA CREU. *Obras completas*. Burgos: Monte Caramelo, 1982, pàg. 21-22.

Al «Cantar del alma» diu:¹

*Que bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.
Aquella eterna fonte está escondida
que bien sé yo do tiene su manida
aunque es de noche.
Su origen no lo sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen de ella viene,
aunque es de noche.
Sé que no puede ser cosa tan bella,
y que cielos y tierra beben de ella,
aunque es de noche.
Bien sé que suelo en ella no se halla,
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.
Su claridad nunca es oscurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.*

En un altre bell vers diu:²

*Entréme donde no supe
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.*

I conclou:

*Y, si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.*

El gran místic i poeta musulmà del segle XIII Rumi va dir:

La lluna va obtenir la llum perquè no va téner la nit.

El també místic i poeta musulmà del segle IX Al-Hallaj, en els seus «Poemes d'amor diví», va escriure:³

*L'aurora del Ben Amat
s'ha aixecat durant la nit.
Resplendeix i la seva lluminositat no tindrà crepuscle.
Si l'aurora del dia s'aixeca durant la nit,
l'aurora dels cors no s'extingirà mai.*

¹ *Ibidem*, pàg. 29.

² *Ibidem*, pàg. 24.

³ HALLÂDJ, Hussayn Manssur. *Poemas de amor divino*. Madrid: Ediciones Miraguano, 1986, pàg. 33.

El gran mestre vedàntic hindú Nisargadatta, gairebé contemporani nostre, deia:

Abans estava tan segur de tantes coses... ara no estic segur de res.

*Però sento que no he perdut res en aquest no saber,
perquè tot el meu coneixement era fals.*

La meva ignorància és, en si mateixa, coneixement

del fet que tot coneixement és ignorància,

del fet que «no sé» és l'única afirmació vertadera que pot fer la ment.¹

Tot és visible a la llum del dia, excepte la llum del dia.²

En la llum no hi ha res.

I ets només llum.³

Aquest coneixement que és un no-coneixement; que és llum en les tenebres i tenebres en la llum més enlluernadora; que és cosmos, terra, humanitat i, a la vegada, llum absoluta; que és part de la terra i de la carn, però de terra i carn verge perquè, encara que sorgeixi del nostre ésser humà, en aquest petit planeta nostre, i sigui part de la nostra espècie, és fecundació i do des de més enllà de totes les nostres possibilitats, és do diví.

Parlar del part d'una verge és parlar del que és creació i do, del que és tenebra lluminosa o del que és coneixement sense forma, coneixement silenciós, coneixement que silencia qualsevol interpretació i qualsevol imatge.

Aquest és el missatge dels mestres de l'esperit, aquest és el coneixement silenciós, aquest és el missatge de Jesús, simbolitzat en el gran esdeveniment del seu naixement.

SESSIÓ DE TREBALL

Corbí sintetitza breument la seva ponència i, una vegada més, posa en relleu les característiques destacables d'un text simbòlic Les narracions del Nadal són el nucli central per interpretar el missatge de Jesús, però no l'únic. En una mitologia, el nucli central es presenta de moltes maneres; es podria dir que es presenta contínuament, d'una manera o d'una altra.

Tot parlar, tot ús del llenguatge, es pot considerar interpretació, però n'hi ha dos tipus: una interpretació que intenta descriure la realitat i una que només apunta a expressar la dimensió inefable d'allò real. Hi ha un parlar que parteix de la dualitat subjecte/objecte i que no pretén allunyar-se'n, i un parlar que intenta suggerir el nivell de la realitat i de nosaltres mateixos que està més enllà d'aquesta dualitat. Un parlar se situa en el temps i l'espai, i l'altre intenta suggerir el nivell de realitat que es troba més enllà d'aquestes categories.

En les noves circumstàncies culturals, laiques, sense creences ni religions, la lectura simbòlica és menys homogènia que mai. Els mites i símbols estan compostos de dues dimensions, una de relativa i una que apunta a l'Absolut, i pretenen suggerir, apuntar, revelar aquesta segona dimensió. Pel caràcter d'aquest ús del llenguatge, els mites i símbols no moren, perquè encara que ho faci el seu element relatiu, la seva intenció absoluta no mor. Per això, si som capaços de comprendre'ls, els símbols i mites no moren mai com fan els poemes.

¹ NISARGADATTA MAHARAJ, Shri. *Conversaciones con...* Màlaga: Ed. Sirio, 2005, pàg. 521.

² *Ibidem*, pàg. 522.

³ *Ibidem*, pàg. 514.

Els símbols i mites són formes d'expressió sensibles –i, per tant, relatives a la cultura on neixen–, que expressen el que és inexpressable, el que es troba més enllà de tota relativitat, de tota dualitat i de tot context cultural.

Els símbols signifiquen en contextos més amplis anomenats *mites*. En aquest sentit no canvien –es podria dir que ho fan en la mesura que es llegeixen en diferents contextos històrics i culturals. Entendre els mites i símbols és entendre'n el missatge buit a través de les formes amb què s'expressen. Les formes apareixen amb diferents perspectives segons els contextos culturals des d'on se les escolta, però sempre s'emmarquen en els seus sistemes mítics i parlen del que no es pot parlar; sempre parlen amb formes del que no té forma per a nosaltres, pobres animals vivents.

Corbí insisteix que no es poden crear nous símbols i mites, perquè aquests van sorgir primàriament i directament no com a vehicles d'expressió religiosa sinó com a sistemes de programació de les societats preindustrials, que també resultaven ser vehicles d'expressió i iniciació religiosa. No tornarem a la situació en què es construïen símbols i mites per programar, i amb els quals, a més, s'expressava la dimensió absoluta del que és real.

En les noves societats industrials expressarem el vi de les copes venerables que eren els mites i símbols dels nostres avantpassats –en contes, en formes lingüístiques semblants als poemes–, però no podrem crear nous mites i símbols. Com tampoc no podrem crear nous rituals sòlids com els dels nostres avantpassats; els nostres només seran gestos lleus, perquè no podem creure ni objectivar i representar l'Absolut com van fer els nostres avantpassats.

El nostre parlar i significar l'Absolut sempre sabrà que no tenim cap possibilitat de descriure, ni tan sols analògicament, «allò que és» i que es troba més enllà de tota dualitat i de totes les nostres capacitats de representació. En endavant sempre sabrem que només podem apuntar-ho com fan els poemes.

En aquest sentit, tot parlar de Jesús serà bé apofàtic o bé simbòlic. És apofàtic quan mostra només el que no és («no és això»), i simbòlic quan és un apuntament que vol portar la comprensió cap a l'abisme del que és inconcebible. Aleshores, allò simbòlic acaba transcendint-se a si mateix i submergint-se en allò apofàtic, per tant, desemboca també en el no-dir. Aquesta és la perspectiva des d'on Corbí ofereix la seva lectura de les narracions del Nadal.

Les narracions del naixement de Jesús no són una crònica de fets ni descriuen la naturalesa de Jesús, sinó que parlen del que per als seus seguidors va significar la seva persona i el seu missatge.

El seu missatge va ser com la nit del solstici d'hivern que s'orienta cap a la llum; com la llum que neix en les tenebres de la nit còsmica, en el si fosc de la terra i en el si fosc d'una dona. El seu missatge va ser fer-nos adonar del «gran esdeveniment»: que la tenebra del cosmos, la foscor de la terra i el si d'una dona de la nostra espècie pareixen, manifesten, «el que és», no com un ésser poderós i terrible sinó en la figura dèbil, tendra i propera d'un infant als braços d'un membre de la nostra espècie.

El seu missatge ens va mostrar que la llum i les tenebres són una unitat indiscernible: la foscor de la nit còsmica està clafida de galàxies de sols, la foscor del si de la terra i del si de la dona és font de vida. El seu missatge va ser la tenebra lluminosa de què parlen els místics, un coneixement que no és coneixement, una certesa absoluta des del si de la foscor lluminosa del cosmos, des del si de la foscor i la fragilitat del nostre món i la nostra condició humana.

*

Obre el torn d'intervencions Armando Robles, que assenyala la diferència entre la lectura de les narracions del naixement de Jesús que ha presentat Corbí i les lectures que duu a terme una teologia oberta, que procura ser fidel a les fonts. La segona és una lectura que interpretant el text el desmitifica: busca el Jesús històric, baixant-lo dels altars, i darrere dels revestiments dels segles busca una versió més propera als fets, a la «veritat». La «veritat» a què apunta Corbí amb la seva lectura és d'una altra índole, és aquest apuntar cap a una dimensió no formal a través de l'eina comunicativa de què disposem: el parlar.

Ambdues lectures aporten nous elements i per això són vàlides; únicament val la pena tenir-ne presents les pretensions. Seria important distingir amb claredat quan es tracta d'un text religiós que, per tant, requereix una lectura simbòlica, i quan d'un text teològic que, per tant, és interpretable. En la mesura que molts d'aquests textos són metadiscursos, és a dir, discursos sobre discursos religiosos, són interpretables. Tot i

això, com que sovint els metadiscursos estan construïts de manera tan mítica que semblen situar-se en el mateix àmbit, convindria distingir-los els uns dels altres.

Robles considera que la interpretació no exhaurix la possibilitat comunicativa del text religiós, al contrari. Com a molt hi condueix, aplanar el camí. La possibilitat comunicativa del text religiós discorre a través de la lectura simbòlica.

Corbí hi està d'acord. Afegeix que, sovint, la teologia lluita per reduir l'expressió míticosimbòlica a la lògica de la raó, desfent les contradiccions essencials sobre les quals es construeix el discurs míticosimbòlic; quan la via de la contradicció és precisament el mitjà pel qual el discurs simbòlic busca escapar als límits de la descripció unívoca i portar més enllà de tota construcció. El quefer de la teologia avui, un cop ja s'ha deixat enrere l'epistemologia mítica (tal com exposa a la ponència), seria la «pneumatologia», la reflexió i el discurs sobre la indagació espiritual, sobre els seus «com» i les seves aportacions.

Francesc Torradeflot trenca una llança a favor del quefer teològic en l'actualitat, ja que considera reduccionista presentar la totalitat de la teologia com un quefer intel·lectual limitat al logos, oblidant tots els autors que fan teologia espiritual. Valdria la pena revisar, per exemple, el compendi de teologia d'Evangelista Vilanova, on trobaríem nombroses mostres d'aquest tipus de quefer teològic. I en aquest recorregut per la tasca feta seria molt interessant prendre nota de la ja llarga trajectòria de lectures simbòliques, treure-les de l'oblit i poder-les aprofitar. De fet, lectura simbòlica és teologia espiritual.

Hi ha acord a la taula entorn d'aquest reconeixement de la teologia com a fenomen plural. La simplificació serveix per facilitar el diàleg, però sense la intenció de caricaturitzar el quefer teològic agafant la part pel tot. De totes maneres, la teologia amb què s'identifica la jerarquia és la del discurs descriptiu i conceptual, que no posa en dubte que el seu àmbit de reflexió sigui la descripció en termes objectius, encara que només sigui analògicament.

Torradeflot insisteix en la necessitat de tenir en compte la tasca d'interpretació textual duta a terme per l'hermenèutica (Gadamer, Habermas, Ricoeur, etcètera), que, malgrat ser interpretació, no és reducció del text a unes creences. Robles respon que des del principi s'ha reiterat la necessitat de fonamentar el mètode i l'abast de la perspectiva de lectura que es proposa en aquests encontres, tant per subratllar-ne l'aportació com per evitar equívocs. El mateix Gadamer, en presentar l'hermenèutica, la compara amb l'art i el joc: mons reals, amb lògica en si mateixos, però amb una realitat sui generis, no reduïble a la categoria de realitat de l'altre. Cadascun amb la seva ontologia pròpia.

Luigi Schiavo, que s'incorpora al grup en aquesta sessió, pregunta sobre l'ús del concepte *interpretació* en la ponència de Corbí. Li sembla que s'està contraposant una anàlisi (o discurs) interpretativa a una que no ho és, quan –segons ell– tot és interpretació. No hi ha veritat que no sigui mitjançada per una interpretació cultural. Tota paraula és mediació interpretativa –interpretació objectiva– a la qual cal afegir la lectura d'aquestes paraules, que també és interpretació –subjectiva. Les Escriptures són interpretació, és a dir, traducció escrita d'una experiència.

Corbí aclareix la seva posició. Certament, tota paraula és interpretació, però una vegada suposat això hi ha dos tipus de parla. Tenim un parlar poètic, que vol suggerir (un «no sap què» objectivament: la bellesa), i un altre de molt diferent que busca descriure el que són les coses (l'ús del llenguatge de la ciència, per exemple). Quan Corbí afirma que els textos míticosimbòlics no són interpretació es refereix al fet que són textos del primer tipus, no del segon; és a dir, són textos que no pretenen descriure com són les coses sinó apuntar en una direcció que no encaixa en les paraules: jocs de paraules (en el sentit wittgensteinià del terme) utilitzats amb la consciència clara que no s'està descrivint allò a què es refereixen (no és possible ni aconsellable). L'exemple escollit, les narracions sobre Jesús, són «intents d'apuntar a», i llegir-les com una descripció no portaria a res. En aquest sentit, són textos «ininterpretables».

«Al que et refereixes, aleshores, és al Jesús del mite, no al de la història», conclou Schiavo. I Corbí ho corrobora: la seva intenció és dur a terme una lectura del mite que pugui realitzar el seu propi objectiu: una construcció lingüística capaç de parlar del que no es pot parlar.

La situació, reflexiona Halil Bárcena, és diferent quan se sap tan poc d'un personatge –com en el cas de Jesús– i quan se'n sap tant, amb tants detalls –com en el cas del profeta Mahoma. El tipus de discurs que s'elabora no és el mateix, i caldria pensar-hi: veure quin tipus de distinció podem fer en aquest ampli llegat –

un llegat que en aquest cas fa referència a la tradició musulmana, però que també és extensiu al de totes les tradicions.

Domingo Melero valora aquest tipus d'esforç. Afirmar que li ha semblat molt útil i enriquidora aquesta manera de situar la lectura del naixement de Jesús, sobretot acompanyada de tants altres «naixements divins» que l'han ajudat a situar el text des d'aquesta perspectiva del parlar poètic, del que apunta a un altre àmbit. Amb l'exemple se li ha fet evident la diferència que hi ha entre una relectura dels textos a l'estil d'Spong i la de Corbí, i ha copsat el propòsit diferent de cadascuna. Tanmateix, segons el seu parer s'ha de destacar que la lectura de Corbí val per a textos que són font d'experiència, no per a qualsevol text religiós.

Corbí li dona la raó: hi ha textos que manifesten l'Absolut i textos que hi reflexionen.

Quan ja sembla que es van aclarint els termes intervé Guy Giménez. Com que ell mai no ha «cregut» en Jesús (ni en ningú), no sent la necessitat de «salvar-lo», de recuperar-lo. Entén que és una preocupació molt respectable i una feina de molta utilitat per als excreients («alguna cosa haureu de fer amb totes aquestes narracions que teniu allà, com a fons de pantalla»), però es pregunta quin valor pot tenir tot això, aquestes metàfores, aquestes imatges, per a la societat actual. Ell no les veu ni útils ni necessàries.

Corbí insisteix en la idea que són l'única font de qualitat humana de què disposem, són el vehicle de transmissió de valoració i de la saviesa profunda dels nostres avantpassats. On, si no, hauríem de buscar aquesta saviesa? Tot i això, Giménez no acaba de veure que avui puguin ser font per als que mai no les han tingut a l'horitzó. Melero, per la seva banda, declara sentir aquest tipus de lectura simbòlica molt més propera i viva que qualsevol discurs teològic, encara que potser mai no serà majoritària, com pot ser no majoritària la poesia.

I amb aquesta interpretació es posa punt final a la sessió.

EL MITE CRISTIÀ I EL SEU HORITZÓ SOCIOCULTURAL

Luigi Schiavo¹

Religió i cultura són dos temes molt actuals en la reflexió contemporània, sobretot després de la crisi de la modernitat i el paradigma científic. La cultura desafia la religió en la seva capacitat de traduir el missatge «revelat» («inculturació») a un llenguatge accessible, comprensible i significatiu; la religió ofereix a la cultura el sistema simbòlic capaç de donar significats i sentits. L'actual horitzó cultural postmodern insta la religió a reconsiderar el seu llenguatge, els seus símbols, la seva estructura i la seva doctrina si vol continuar sent un referent simbòlic significatiu per a la cultura i la societat del nostre temps.

L'objectiu d'aquest estudi és analitzar el mite cristià a partir d'un enfocament social i cultural. Després d'una introducció sobre la religió des del punt de vista de la cultura, analitzarem la importància simbòlica del mite cristià: primer en la cultura i la societat jueu-palestina on es va originar, i més endavant en el contacte amb el món cultural grecoromà on es va consolidar. Finalment presentarem la nostra reflexió sobre la construcció d'una relació significativa entre el mite cristià i el context cultural avui.

1. La religió des del punt de vista de la cultura

1.1. La cultura

Si busquem una definició, *cultura* és la visió que una societat té del món, i que es pot comparar amb les ulleres a través de les quals veu el món, la realitat i la vida. Les persones de cultures diferents utilitzen ulleres diferents i, per tant, tenen visions diferents. La diversitat cultural, per raó dels diversos contextos geogràfics, històrics, socials i antropològics, és fruit de l'adaptació a un ambient específic i al seu context. La cultura no és genètica, sinó que és un producte social dinàmic, i és acumulativa, perquè quan naixem heretem el dipòsit de coneixements adquirits pels nostres avantpassats. A través d'ella, l'ésser humà és capaç d'adaptar-se als diferents sistemes ecològics, transforma la terra en el seu hàbitat, passa a dependre més del seu aprenentatge que de les actituds genètiques i defineix els seus comportaments socials (Laraia, 2002, 48-49).

Com que el propòsit de la cultura és aportar significats, es presenta com un sistema simbòlic. Segons Lévi-Strauss:

Cada cultura es pot considerar un grup de sistemes simbòlics. En el primer pla d'aquests sistemes hi ha la llengua, les regles matrimonials, les relacions econòmiques, l'art, la ciència, la religió. Tots aquests sistemes busquen expressar certs aspectes de la realitat física i de la realitat social i, més encara, les relacions que aquests dos tipus de realitats estableixen entre elles i que els sistemes simbòlics estableixen els uns amb els altres. (1950, XIX)

La preocupació de Lévi-Strauss és la dels models invariables, ordinaris entre les cultures, les regles universals, com les cartes d'una baralla que s'interpreten segons diferents regles per jugadors o cultures diferents (1958).

¹ El professor Luigi Schiavo, que és brasiler, es va esforçar per redactar la ponència en castellà. El text s'ha respectat tal qual, introduint-hi només alguna correcció en paràgrafs difícils de llegir.

Per a C. Geertz, la cultura, que no es pot reduir a un complex de comportaments concrets, és un conjunt de mecanismes de control, plans, receptes, regles i instruccions per regir el comportament. És com un programa d'informàtica, un *software*, instal·lat a tots els éssers humans en el moment de néixer: hi ha diverses cultures però només en rebem una, la que correspon al grup i al medi on ens criem. Així doncs, la cultura serà un codi de símbols i significats compartits pels membres d'un mateix grup, que s'hauran d'interpretar i que tindran la finalitat de fixar els seus comportaments.

1.2. La religió com un dels elements més importants de la cultura

a) A l'obra *La interpretació de las culturas*, Geertz defineix la religió de la manera següent:

Un sistema de símbols que actua per establir disposicions i motivacions poderoses, penetrants i duradores en els éssers humans, a través de la formulació de conceptes d'una ordre d'existència general i vestint aquests conceptes amb tals aires de grandesa que les disposicions i motivacions semblen singularment realistes. (1989, 104-105)

Els símbols a què Geertz fa referència representen l'*ethos* d'un poble: «El to, el caràcter i la qualitat de vida, el seu estil i disposicions morals i estètiques i la seva visió del món, el quadre que fa de què són les coses en la seva senzilla actualitat, les seves imatges més àmplies sobre ordre» (1989, 103). En la religió, els símbols són representacions d'un tipus de vida, imatges que corresponen a la visió del món que té el grup. En aquest àmbit es poden incloure els mites, els ritus i les normes morals que defineixen la religió, el propòsit dels quals és modelar i induir disposicions i actituds en el creient, transformant-ne significativament la vida i les accions, a partir de l'al·lusió a l'existència de la transcendència. La religió entesa així té a veure, per tant, amb la qüestió del significat.

b) Per al sociòleg Emile Durkheim (1912), la religió s'ha d'interpretar i llegir dins del concepte més ampli de societat: per a ell, la religió és un sistema format per les fes i els comportaments que representen els valors i les imatges socials. La societat és un sistema de significats i símbols anteriors a l'individu, una visió del món que aquest assumeix en néixer i en què s'involucra. La societat crea papers, comportaments, valors; és com una indumentària que l'individu vesteix per assumir que pertany a un grup determinat i a la seva identitat específica. La societat és una superorganització amb vida i actuació pròpia. És qui crea la religió, els símbols sagrats com el tòtem, vertaderes concentracions d'identitat col·lectiva. La societat és la que atribueix valor sagrat a objectes, coses, persones, tradicions, etcètera, establint una comunió moral entre els que hi creuen. En l'esquema interpretatiu de Durkheim, la societat substitueix Déu, legitimant o castigant, elevant o destruint, erigint-se en font de poder i exigint sacrificis i subordinació. En la relació amb allò sagrat, doncs, es representen i reflecteixen les relacions socials.

c) El sociòleg alemany Max Weber (1864-1920) estudia amb més profunditat la reflexió de Durkheim, la relació entre religió i valors socials. Segons ell, la religió absorbeix i reflecteix els valors i la visió del món dels diferents grups socials. També afirma que certs conceptes religiosos i fes –com per exemple els conceptes de salvació, pecat, humilitat, etcètera– s'adapten millor a determinades classes socials, en funció de la seva situació econòmica i social. En les societats tribals, els símbols religiosos reflecteixen la dependència econòmica de la vida animal; mentre que en les societats més desenvolupades, com les monarquies tradicionals, que ja estan ben estructurades, la religió es vertebrava en una jerarquia específica sacerdotal, molt sovint paral·lela a la jerarquia política. Es construeixen espais separats i sagrats (temples) diferents dels espais públics, i s'organitzen cultes als déus, sacrificis, oracions, festes, mites, etcètera. A les societats més grans, per contra, la religió es viu en subgrups religiosos dins de l'àmbit més extens de la cultura dominant, de manera que propicia una forta experiència ideològica i d'identificació social amb el grup a què es pertany.

En la societat, la religió també es pot recolzar en l'ordre social vigent, a través de la legitimació del poder, en un intent per institucionalitzar-se.

A partir d'aquestes referències teòriques procurarem llegir el mite cristià, des de la seva aparició, com a fenomen cultural: un sistema de significats lligat a certs valors socials. Cada afirmació històrica del mite prové d'una demanda de significat i, a través del llenguatge simbòlic, transmet determinats valors i *ethos* que

possibiliten un procés d'adaptació social, bé en la línia de la legitimació de l'estatu quo o bé en la de la reformulació de nous equilibris socials i de poder.

2. L'origen del mite cristià

Per entendre el mite cristià hem d'intentar descobrir la seva importància simbòlica, cultural i social, és a dir, allò que va legitimar-ne l'aparició i la permanència.

El mite cristià apareix en el context de la societat judaica del segle I de la nostra era, però s'elabora i s'afirma definitivament en el context hel·lenístic-romà.

2.1. Contextualització històrica, cultural i ideològica

a) El context historicocultural

Galilea apareix com el lloc de referència en l'aparició del cristianisme. Era una regió relativament petita i pobre, però que presentava un grau d'hel·lenització excel·lent pel fet de ser una terra de camins importants, que la creuaven d'est a oest (Aràbia, Europa) i de sud a nord (Egipte, Àsia). La proximitat de Decàpolis, una veritable illa hel·lènica situada enmig del món semita, va tenir una influència cultural notable a Palestina (Schiavo, 2001, 41-65). En el segle I dC, a Galilea hi havia ciutats importants, vertaderes *polis* hel·lèniques, com Cesarea –fundada per Herodes el Gran–, Seforis –probablement la capital administrativa de Galilea, ubicada a pocs quilòmetres de Natzaret i que podia arribar als vint-i-cinc mil habitants–, i la més recent Tiberiades,¹ al costat oposat de Cafarnaüm, que va ser el centre del ministeri públic de Jesús. Aquestes ciutats eren la seu de la major part d'institucions hel·lenístic-romanes de les *polis*, i tenien tribunals, palaus, teatres, banys, carrers flanquejats per columnes, mercat, banc, arxius, amfiteatre, aqüeducte, estadi, etcètera. Tot això va tenir un gran impacte en els agricultors galileus, i probablement va ser el que va provocar la reacció de resistència al projecte d'assimilació i «inculturació» imperial (Horsley, 2000, 60). De fet, la construcció, la consolidació i l'expansió d'aquestes ciutats, centres del domini polític dels romans –responsables de la recaptació del tribut i, per tant, favorables a l'expropiació del producte agrícola–, va contribuir a la desintegració dels esquemes tradicionals de la vida del camp i a l'aparició d'una agitació social creixent que va desembocar en el bandolerisme i la guerra jueva. En aquest sentit, és significatiu que Flavi Josep admetés que a l'inici de la guerra jueva hi havia una hostilitat arrelada dels revolucionaris en contra de Seforis i Tiberiades, que va acabar en l'atac i pillatge de Seforis (*Vita*, 375-380). Els habitants de Tiberiades, per la seva banda, es van associar ràpidament als agricultors i van atacar i destruir els palaus de la ciutat (*Vita*, 66). Això explicaria el conflicte en la societat agrària tradicional de Galilea entre els agricultors i l'elit de les ciutats (Horsley, 2000, 113-119), que, en termes antropològics, s'ha definit com la «tradicció gran» *versus* la «tradicció petita», o la «tradicció oficial» *versus* la «tradicció popular». De fet, en l'hel·lenisme tardà, a la tradició agrària de Galilea i els seus voltants (a la Decàpolis, per exemple), li va ser imposada la cultura hel·lènica a través de la construcció o reconstrucció ràpida de diverses ciutats i de la instal·lació de colònies de soldats veterans que van dur usos i costums d'altres indrets, estimulants així una confrontació i un conflicte cultural que va acabar en la gran guerra jueva del 66. Així doncs, un primer gran focus del conflicte devia ser la política hel·lenista-romana, que anava de la mà del domini polític, l'espoliació econòmica i l'assimilació cultural. En aquest context, el moviment galileu de Jesús hauria estat un moviment rural. La severitat de les afirmacions contra les ciutats (Cafarnaüm, Corazim i Betsaida, Q² 10,13.21) ja reflectia les tensions de les comunitats rurals amb les ciutats, que es consideraven els centres de l'explotació i la residència de la classe governant. Als ulls dels grups més propers a les tradicions jueves rurals, les ciutats suposaven una amenaça real i un desafiament a la cultura i la tradició jueva, a causa del seu nivell d'hel·lenització i obertura als costums pagans.

¹ Va ser construïda per Herodes Antipas perquè fos la capital de Galilea, cap a l'any 18 dC, a prop d'una font d'aigües termals però a sobre d'un cementiri, i forçant persones de procedència variada i dubtosa a colonitzar-la (Flavi Josep, *Antiq.* XVIII, 36-38).

² Q es refereix a la *Font Q*, el primer document cristià escrit, present al material comú de Mateu i Lluc, que se suposa que va ser redactat entre els anys 40 i 50.

b) El context ideològic: les expectatives escatològicoapocalíptiques

L'intens procés d'explotació a què era sotmesa Galilea, i que es feia visible sobretot en la inversió que rebien les ciutats hel·lèniques, podria haver estat el responsable del que Theissen anomena *desarrelament social* (Theissen, 1987, 122). La pressió sobre la pagesia era tal que molts devien abandonar les seves cases i camps per evitar el pagament dels deutes i tributs, fet que explicaria que en aquesta època s'estengués el fenomen dels itinerants i el bandolerisme. Darrere de l'economia hi havia una pressió cultural, que posava en dubte els valors socials establerts, les normes i les tradicions antigues, i que va originar una gran crisi social, que la religió va interpretar com el principi de la crisi dels últims temps i el principi del temps escatològic (Theissen, 1979, 122). La fe en el canvi social donava empenta per assajar models de vida alternatius, proposats per diversos grups i moviments socials que van aparèixer en aquesta època d'agitació social. Aquest és el context imatge de l'aparició dels profetes escatològico-apocalíptics, que van ser molt nombrosos especialment a Galilea durant la primera meitat del segle I. Flavi Josep els va considerar «impostors, xarlatans, que es diuen inspirats per Déu però que organitzen trastorns i subversions, instigant les masses al fanatisme i portant-les al desert, assegurant que allà Déu va mostrar senyals de l'alliberació imminent» (*Bellum Iudaicum*, 2, 259). Entre aquests profetes recordem els següents: el profeta Samarità, que al voltant de l'any 35 va dir que havia descobert els vasos sagrats de Moisès (*Antig.*, 18, 85-87); Teudes, que deu anys més tard va portar multituds al riu Jordà amb la promesa que les aigües es dividirien com en temps de Josuè (*Antig.*, 20, 97-98); el profeta Egípcí, que l'any 56 va convocar la multitud a la Muntanya de les Oliveres, des d'on havien de veure, per ordre de la seva paraula, com queien les muralles de Jerusalem i Jericó (*Antig.*, 20, 169-171). Fins i tot Joan Baptista i Jesús de Natzaret van ser considerats profetes de l'alliberació pel poble, encara que d'una manera diferent.

Les característiques comunes d'aquests profetes eren la lectura dels esdeveniments presents com a senyals de l'arribada de la fi dels temps i la convocatòria del poble a seguir-los com a nous Moisès, nous Josuè, nous jutges, nous David i nous Elies, perquè Déu, afirmaven, crearia un nou gran èxode d'alliberació (Horsley-Hanson, 1995, 125-165). A través d'ells alimentaven les esperances messiàniques, que es van condensar en l'arribada d'un profeta escatològic, anunciat a Dt 18,18 i que van confirmar les profecies d'Is 56-66, 61,1-2,8 i Ml 2,23-24. En aquella època el profetisme i l'«apocalípticisme» anaven de la mà, ja que les visions dels profetes alimentaven les esperances d'alliberació del poble, i la situació d'opressió i dominació a què estava sotmès era un terreny abonat per a la ideologia apocalíptica. Sense cap mena de dubte, la revolta popular que va culminar en la guerra jueva de 66-70 es va alimentar d'aquestes expectatives.

Però no tots van participar en el combat armat; grups com el de Qumran van romandre en l'àmbit religiós.

2.2. L'aparició del mite cristià: la imatge messiànica del Fill de l'home

a) Messianismes jueus. Són exactament les expectatives jueves messiàniques les que es troben a l'origen del mite de Jesús com a fill de Déu. Escatologia i messianisme van de la mà. Cada grup social va desenvolupar la seva expectativa i imatge messiànica.

Els grups polítics centraven la seva espera en la figura d'un llibertador polític, la imatge més important del qual era la de l'àngel combatent Miquel, que, com a nou David, vindria a reconstruir Israel a través de la guerra santa (Dn 12,1; Regla de guerra 17,5-8; Ap 12,7-9).

Els grups religiosos, més vinculats al temple (essenis de Qumran), relacionaven les seves expectatives amb la figura d'un messies sacerdotal, Melquisedec,¹ un llibertador político-religiós que, a més d'expulsar els odiats romans, purificaria el temple de la classe sacerdotal impura que se n'havia apoderat des de temps dels macabeus (11Q Melch.).

Altres grups, probablement relacionats amb els cercles profètics i farisaics –encara que els últims no havien desenvolupat una expectativa messiànica real–, es concentraven en la figura del Fill de l'home, una figura enigmàtica i escatològica relacionada sobretot amb el judici final. El Fill de l'home es defineix com un ésser diví entronitzat, que apareix en el context del judici escatològic i a qui es dona tot el poder a la terra i al cel. Aquesta imatge formava part de l'imaginari del judaisme tardà des del segle II aC (7,9-14). El primer a descriure el Fill de l'home va ser Daniel, al segle II aC; després va aparèixer al *Llibre de les paràboles* d'Henoc,

¹ Sobre Melquisedec, vegeu el fragment de Qumran 11Q Melch.

probablement al segle I aC (1En 46,1-4), i es va ratificar definitivament al IV Esdres, a finals del segle I aC (13,1-4). Al Fill de l'home s'associava la justícia i la rectitud (1En 46,1-4) –atributs que depenien de l'observança estricta de la llei jueva–, perquè es descrivia com una espasa de dos talls sortint de la seva boca (Ap 1,16), com l'arma que li va permetre derrotar Satanàs en el relat de les temptacions (Lc 4,1-13). Amb la seva arribada s'obrien els llibres dels vius (1En 47,3: imatge del judici) i s'esdevenia la fi del domini dels poderosos, restablint el regnat etern de Déu. Als textos posteriors, com el IV Esdres, el Fill de l'home es definia com un lleó (Judà) que condemnava l'àguila (l'Imperi romà) per la seva injustícia i impietat, i la destruïa amb el foc de la seva boca des de dalt del Mont Sion (12,31-33): ja s'havia transformat en el guerrer messiànic.

Aquestes imatges del Fill de l'home van ser les primeres que es van aplicar a Jesús, per tant, són les arrels de la cristologia posterior. De fet, al document més antic, la *Font Q*, on hi ha deu dites sobre el Fill de l'home, hi llegim que en dues ocasions és Jesús qui s'aplica el títol a si mateix; i fins als Evangelis canònics i l'Apocalipsi aquest és el títol que més s'aplica a Jesús –encara que amb el pas del temps acaba significat el Messies sacrificat (Mc 8,31; Ap 1,18). Ara bé, fins i tot en això hi podem veure una resignificació posterior del símbol, en un context cultural molt diferent del de Palestina durant la primera meitat del segle I.

b) Però a partir de quins elements de la vida terrenal de Jesús es va produir la identificació amb el Fill de l'home?

- El primer element podria haver estat la dependència de Jesús dels moviments escatològic-apocalíptics, en concret el de Joan Baptista. És probable que Jesús heretés de Joan l'escatologia, la preocupació per un Israel pecador que havia d'afrontar l'imminent judici de Déu, la crida al penediment i el baptisme. Possiblement Jesús va participar en el moviment de Joan, del qual es va fer càrrec just després de la mort del seu líder, tot i que la seva acció i el seu discurs no van ser una simple repetició del missatge joànic.

- Un altre element que va conduir a la interpretació mítica de Jesús es pot trobar en la seva interpretació personal i específica de la llei, que el va acostar als rabins de l'època. El debat sobre la interpretació de la llei va marcar el judaisme tardà, encara que es va fer més intransigent durant el segle I de la nostra era, quan van aparèixer diverses figures de *rabins* com Shammai, Hillel i Johanan ben Zakkai, que van fundar diverses escoles i acadèmies, sobretot a Galilea, on la llei es va traduir a la realitat quotidiana del poble, i a partir d'aquesta van intentar interpretar el moment històric. D'altra banda, hi havia moviments religiosos com el de Qumran, que esperaven el retorn del profeta escatològic que portaria la interpretació veritable de la llei. Jesús va ser considerat un rabí de debò (Jn 1,38; Mt 10,11; 19,16; 22,34; etcètera); va reunir deixebles al seu voltant (Mc 3,13-19); va ser preguntat sobre la seva autoritat (Mc 1,27); se li van exposar casos específics per resoldre, com el divorci (Mt 19,1-9) i el més gran dels manaments (Mc 12,28-34); va discutir sobre la llei jueva del que és pur i impur (Mt 23) i sobre el dissabte (Mc 2,24; 3,1-6); va xocar amb els mestres institucionals (Mc 8,14-21) i va ser rebutjat com a dimoni (Mc 3,22). Tots aquests elements podrien haver portat el poble, o una part, a considerar-lo el profeta escatològic que portaria la interpretació real de la llei, i en això s'apropa a la imatge del Fill de l'home.

- Un tercer element és el de l'activitat taumatúrgica de Jesús: no sabem si realment va fer els miracles o si els van augmentar després (en l'ambient hel·lenístic) per legitimar les seves pretensions divines. En el moviment galileu de Jesús, més que no pas els miracles, el que és important és la seva relació amb la llei. Tanmateix, sembla que el miracle del pa és fonamental per revelar la seva identitat messiànica, perquè és el que el diable demana a Jesús en el relat de la temptació per demostrar que és realment el fill de Déu, el Messies diví (Lc 4,3). I és després d'aquest mateix miracle, de la multiplicació dels pans, que Jesús és reconegut com el Messies esperat i buscat per ser rei dels jueus (Jn 6,14-15). De fet, l'activitat taumatúrgica aproxima Jesús a Moisès, a Elies i a Eliseu, que van realitzar els mateixos miracles i que eren els profetes esperats per a la fi dels temps (Dt 18,15; Ml 3,22-23). La construcció de la figura mítica de Jesús segueix les regles del *midrash* jueu, però deixa oberta la pregunta «per què ell?». A la Galilea del segle I van aparèixer diversos «homes divins», veritables taumaturgs populars (Apol·loni de Tiana, Hanina ben Dosa, Honi el traçador de cercles, Eleazar), però Jesús sembla el més important de tots. La pràctica de la cura miraculosa estava força difosa en l'ambient hel·lenístic: recordem el déu grec Asclepi amb el seu famós temple a Epidaure; Dionís, fundador dels cultes dionisiacs; Isis i Serapis, a Egipte; Atargatis a Síria, etcètera. Els autors actuals coincideixen a creure que, per la

gran tradició literària sobre els miracles de Jesús, podria haver fet alguna cosa fins i tot si no es pot demostrar res històricament.

Els exorcismes serien un altre tema, en el qual s'expressaria la imatge de Jesús com el guerrer escatològic que derrota Satanàs en la batalla escatològica (Schiavo, 2006, 100-107).

2.3. Del mite a la comunitat escatològica

La mort de Jesús va marcar el principi del seu procés de mitologització. En els textos més antics com la *Font Q*, escrita probablement deu anys després dels fets, ja apareix la consciència que Jesús és la frontera divisòria de les aigües: amb ell va acabar el temps antic i va començar-ne l'escatològic. S'afirma amb claredat que Jesús és el senyal. Primer se'l compara amb Jonàs, considerant-lo superior: «La gent d'aquesta generació és dolenta; demana un senyal, però no els en serà donat cap altre que el de Jonàs. Perquè així com Jonàs va ser un senyal per a la gent de Nínive, també el Fill de l'home ho serà per a aquesta generació [...]. El dia del judici, els habitants de Nínive s'aixecaran per condemnar la gent d'aquesta generació, perquè ells es van convertir quan Jonàs els predicà; i aquí hi ha alguna cosa més que Jonàs» (Lc 11,29-30,32). Després se'l compara amb Salomó: «El dia del judici, la reina del país del sud s'alçarà per condemnar els homes d'aquesta generació, perquè ella va venir de l'altre cap del món per escoltar la saviesa de Salomó; i aquí hi ha alguna cosa més que Salomó» (Lc 11,31). La comparació no és entre dos missatges que competeixen l'un amb l'altre, sinó entre personatges històrics, Jonàs i Jesús, Salomó i Jesús: Jesús no és superior només perquè va profetitzar l'arribada del dia de la salvació, sinó perquè avui participa d'aquesta l'arribada, com del senyal demostratiu. Per tant, reconèixer Jesús com a Fill de l'home i acceptar el seu missatge constituiria l'afirmació principal d'aquest nou temps: «A tot aquell qui em reconegui davant els homes, també el Fill de l'home el reconeixerà davant els àngels de Déu. Però el qui em negui davant els homes, serà negat davant els àngels de Déu» (Lc 12,8-9).

El missatge del grup de seguidors de Jesús a la societat jueva (que van produir el text conegut com *Font Q*) va ser molt clar: Jesús va ser l'element que va trencar el sistema vell i en va inaugurar un de nou. Davant seu era urgent posicionar-se a favor o en contra, perquè allò que estava amagat va ser revelat (Lc 12,2), però els ulls del poble savi i dels experts (els fariseus i els mestres de la llei) no ho van aconseguir veure, a diferència dels senzills (Lc 10,21), de qui es diu: «Feliços els ulls que veuen el que vosaltres veieu! Us asseguro que molts profetes i reis van voler veure el que vosaltres veieu, però no ho veieren, i sentir el que vosaltres sentiu, però no ho sentiren» (Lc 10,23-24). Cal saber interpretar els senyals del temps present, de la mateixa manera que l'agricultor sap llegir els senyals de la pluja o del bon temps: «I també deia a la gent: "Quan veieu pujar un núvol cap a ponent, dieu tot seguit: 'Ve pluja', i la pluja arriba. I quan bufa el vent de migjorn, dieu: 'Farà calor', i en fa. [...] sabeu entendre l'aspecte de la terra i del cel, ¿i no sabeu entendre en quin temps esteu vivint?"» (Lc 12,54-56). Una de les característiques d'aquest temps era la urgència, que es compara amb un foc que ho crema tot: «He vingut a calar foc a la terra, i com voldria que ja estigués encesa!» (Lc 12,49), i amb una guerra que s'hauria de disputar, perquè l'acceptació de Jesús generaria conflictes i divisions dins de la mateixa família: «¿Us penseu que he vingut a portar la pau a la terra? Us asseguro que no. He vingut a portar-hi divisió. [...] Es dividiran el pare contra el fill, i **el fill contra el pare**, la mare contra la filla, i **la filla contra la mare**, la sogra contra la nora, i **la nora contra la sogra**» (Lc 12,51-53). Qui trigués a declarar-se a favor de Jesús i del Regne corria el perill de quedar-se fora, a la porta de casa, com un desconegut o un «malfactor» (Lc 12,24-27).

La conseqüència d'això va ser una nova ètica: els seguidors de Jesús, conscients que el temps final ja havia començat en la persona de Jesús, van inaugurar la nova comunitat escatològica, caracteritzada per l'observança real i radical de la llei jueva; per l'obertura –tot i que encara tímida– als pagans, trencant així el cercle tancat de la llei del que és pur i impur; per la vida de comunitat i, sobretot, per la reconstrucció de les relacions bàsiques, familiars i rurals, desestructurades per la confrontació cultural i econòmica amb l'hellenisme. Fins i tot va ser la causa de la gran insistència de la *Font Q* en l'amor fraternal, el perdó i la solidaritat, entre altres: el fruit de tot això seria la comunitat dels escollits, la comunitat escatològica hereva de les promeses de l'Israel antic.

3. Relectura hel·lenística del mite cristià

En els seus inicis, el moviment palestí de Jesús no va passar de ser un moviment de renovació dins del judaisme. Així és com el va impulsar i viure Jesús, els seus seguidors i la societat jueva fins a finals de segle, quan les dues tradicions es van separar: la jueva va emprendre el camí del judaisme formatiu i la cristiana va créixer en diverses direccions, que avui anomenem *cristianismes originaris* (el cristianisme palestí, el cristianisme hel·lenístic i el gnosticisme). Ja des del principi, part del moviment de Jesús va sortir dels límits de Palestina i es va anar estenent per l'Imperi romà, fins a l'Àsia, Grècia i també Roma. El seu vehicle va ser la diàspora jueva, que tradicionalment s'havia mostrat molt més oberta a les innovacions doctrinals i menys vinculada a les rígides estructures judaiques. A través del gran fervor missioner dels inicis, de Pau i els seus amics, que tenien Antioquia com a referència geogràfica, el mite de Jesús es va anar estenent, arribant a altres capes socials i cultures, és a dir, universalitzant-se. Ara bé, en entrar en contacte amb altres cultures –sobretot l'hel·lenístico-romana– es va resemantitzar i «inculturar», perquè va incorporar nous elements simbòlics i en va deixar de banda altres. Així es va convertir en el cristianisme, una religió que de Jesús de Natzaret només conservava les intuïcions generals.

De nou, la pregunta fonamental que ens hem de fer és: què va aportar de peculiar aquest nou moviment en relació amb el context cultural de l'Imperi romà, que justifiqués tot el seu èxit?

Ens sembla que la resposta és en la proposta de significat o en la importància simbòlica del cristianisme, per tant, haurem de tornar a reconstruir els contextos històrico-socials, culturals i ideològics de l'època.

3.1. Contextualització històrica, cultural i ideològica

a) Context urbà

Mentre que en el context palestí el cristianisme va ser un moviment format al voltant de petits poblets dispersos de Galilea, en el context hel·lenístic de l'Imperi romà es va convertir en un moviment urbà. Grècia, terra de grans navegants, va colonitzar el món d'aleshores per mar i a través d'aquest comercialitzava les seves mercaderies. La construcció d'incomptables ciutats al voltant de la mar Mediterrània obeïa, doncs, a la necessitat de crear nous mercats. De fet, aquestes ciutats, les *polis*, ubicades a les rutes de comunicació principals, es van construir al voltant d'una plaça central, l'àgora, que era un lloc de trobada però sobretot de mercat. L'Imperi grec (segle IV-I aC) va innovar amb canvis significatius com el pas d'una economia rural de subsistència a una economia de mercat, i el pas dels pobles a les ciutats, que a partir d'aleshores es van transformar en veritables centres de vida social, econòmica i cultural de la població. Les ciutats, pel fet de ser punts de trobada de diverses cultures i mercaderies, es van acabar transformant al seu torn en metròpolis multiculturals que van afavorir el contacte entre persones i cultures diferents. Així doncs, l'hel·lenisme, la manera de viure pròpia dels grecs, es va imposar al món antic com un senyal de modernitat. Ara bé, el mercat també tenia una part negativa: la desigualtat social, que afavoria l'enriquiment fàcil d'uns i l'explotació d'altres. En aquest sentit, és fàcil imaginar que les meravelloses ciutats hel·lenístiques van acabar rodejades de grans perifèries urbanes on la població vivia amuntegada, lluitant per la supervivència. La ciutat d'Antioquia, per exemple, va arribar als cinc-cents mil habitants, Corint a sis-cents mil i Roma a un milió. També és evident que la proximitat de cultures i costums diferents va generar nombrosos conflictes socials i culturals.

Aquest és l'ambient cultural del primer cristianisme fora de Palestina i el context de referència de les primeres comunitats cristianes.

b) Context social

Qui eren les persones que van formar aquestes primeres comunitats? Eren jueus de la diàspora, més oberta a les noves idees i, des d'un punt de vista cultural, més tolerants que els jueus de Palestina. Segons estudis recents, la diàspora jueva a l'Àsia Menor en temps de l'emperador Claudi podria haver arribat al milió de persones, d'un total de cinc o sis milions a l'Imperi romà (Arens, 1998, 159). A part d'aquests jueus «heterodoxos», també hi havia les comunitats originàries, persones de diferents procedències com sirians,

grecs, egipcis, asiàtics, africans i itàlics, que desconeixen completament el judaisme. Pel que fa a la caracterització social, hi devia haver persones de les capes socials més variades: rics, pobres, comerciants, exesclaus (carta de Filemó), fugitius (Aquila i Prisca) i treballadors de tota mena. La majoria devia provenir d'altres indrets, de l'interior, d'altres estats i països, d'altres ciutats; allò que els va unir, tal vegada, va ser el somni d'aconseguir una vida millor a les ciutats riques. Parlaven diverses llengües com l'arameu, el llatí, l'egipci, el sirí i el grec.

c) Context ideològic

A l'Imperi romà hi havia déus i religions per a tothom. Les religions les podríem aglutinar en tres tipus:

- La religió oficial de l'Imperi, amb déus in comptables i temples magnífics per legitimar l'Imperi (l'emperador també era *pontifex maximus*). No rebien massa aprovació per part del poble i tenien una visió determinista i fatalista de la història, que depenia totalment dels favors o les iras dels déus.

- Les religions més properes a una filosofia de vida, que intentaven oferir camins filosòfics per a la felicitat a través de la llibertat interior. En la seva visió dualística de la realitat convidaven a mirar cap a l'ànima: el cinisme (Sòcrates, Diògenes Laerci, Lucià de Samòsata), que predicava el desinterès i el menyspreu per les coses materials;¹ l'estoïcisme (Zenó de Cítion, Musoni Ruf, Epictet, Sèneca, Marc Aureli), que se centrava en l'*apatheia*, la impassibilitat, per tal de dominar el món sense ser dominat per aquest, acceptant viure com es va néixer; l'epicureisme (Epicur de Samos, Lucreci), que defensava l'alliberació total, l'ataràxia, la tranquil·litat interior, la impertorbabilitat davant del patiment, la il·lusió, la por i l'ansietat per poder gaudir dels plaers de la vida –Epicur també afirmava la llibertat absoluta de l'ésser humà en relació amb els déus, per concentrar-se en l'ara i aquí, en el present i en el plaer (*hedoné*, arrel d'*hedonisme*) que ofereix–; el neoplatonisme (Plató, Ciceró, Filó d'Alexandria, Plutarc), en el seu dualisme, exaltava allò espiritual per sobre d'allò material, i concebia el cos com la presó de l'ànima i, per tant, com un pes passatger; i el neopitagorisme (Pitàgores, Apol·loni de Tiana), doctrina també dualística, amb un marcat caràcter ascètic i una ètica rigorosa, es basava en l'alimentació frugal i vegetariana, la roba austera, l'abstinència sexual, etcètera, per aconseguir la comunió amb el món diví i assolir l'equilibri, la pau i l'alegria.

El denominador comú d'aquestes religions era l'èmfasi en el present com el lloc on s'havia d'aconseguir la felicitat, i la manca d'escatologia. També eren religions elitistes que probablement no arribaven a la majoria de la població.

- El tercer tipus de religió, que va tenir molt d'èxit a l'Imperi i que tenia un caràcter més popular, eren les religions místiques. Provenien d'Orient i proposaven una salvació que consistia en la comunió amb la divinitat. Tenien una visió bastant negativa de la realitat històrica, que consideraven miserable, i defensaven l'alliberació total de les misèries d'aquesta vida per entrar al món dels déus. Eren portadores d'una forta escatologia, de manera que centraven tota l'atenció en la vida després de la mort. Oferien camins d'iniciació als «misteris divins», que eren revelats al principiant a poc a poc. El moment culminant de la unió amb la divinitat es produïa en un banquet sagrat, una mena de sopar fraternal que proporcionava la unió mística amb Déu. El camí que aquestes religions oferien als fidels incloïa la participació en ritus, símbols, fórmules de culte, catequesis, festes, etcètera. Arribaven a les capes populars i als seus centres de reunió, eren veritables associacions que oferien ajut i garantien diversos drets cívics. De fet, la crida a la vida de comunitat devia ser força atractiva en un ambient de molta emigració i fragmentació social.

Les religions místiques eren molt diferents entre elles, ja que cada una es referia al mite local, relacionat amb un déu específic al voltant del qual sorgia un culte propi, com el de Cibele, Orfeu, Dionís, Eleusis, Mitra, Serapis i Isis. Tanmateix, hi havia un mite comú a tots els misteris: el de Déu que mor i reneix. El mite corresponia a l'estructura literària comuna dels mites de tot l'Orient Mitjà, una mena de «gènere literari» comú anomenat *mite del combat*, que es va originar en la situació climàtica de la zona a partir de la

¹ Diògenes Laerci deia: «Allò essencial dels déus és que no necessiten res. Per als que s'assemblen als déus, el que és fonamental és que necessitem ben poca cosa per viure» (Arens, 1998, 186).

seqüència ininterrompuda de les estacions seques i plujoses, del fred i la calor, de l'estiu i l'hivern, de la mort i la vida.¹ Arran d'aquest element climàtic va sorgir el mite segons el qual la terra es considera el camp de batalla de les forces còsmiques i els déus, celebrats en les festes de passatge. L'estructura d'aquest mite consistia en la lluita entre déus pel domini de l'univers, la mort del déu del bé, el seu descens als inferns, la seva resurrecció de la mà d'una dona (la mare, la germana o l'esposa) i, finalment, la batalla final en què derrotava el seu adversari escatològic i restablí el seu regnat. Ara bé, per raó del cicle de les estacions, quan arribava la nova estació tot tornava a començar de nou.

El cristianisme, en el context de l'Imperi romà, primer es va considerar una religió misteriosa més: aquesta podria ser l'explicació de l'expressió de Tàcit quan defineix la nova secta com a «funesta superstició» (*exitibilis superstitio*, a *Annales* 15, 44, 3).

3.2.1. La nova imatge: el Senyor crucificat, el Salvador

A partir del seu pas pel context hel·lenístic-romà, la petita secta galilea es va transformar completament: de petit moviment religiós ubicat a Palestina es va transformar en una religió veritable amb pretensions universals. Perquè es pogués produir aquest canvi, el mite i els símbols de referència s'havien de reformular i resemantitzar. La comunitat cristiana d'Antioquia va ser-ne la responsable –hi vivien jueus de la diàspora, entre els quals hi havia Pau i Bernabè, i persones d'altres indrets. Antioquia era una ciutat gran i important, la porta d'Orient, per tant, amb tota certesa era un lloc on abundaven les religions misterioses. Aquí és on la petita secta galilea es va transformar en religió, en el «cristianisme».

a) Canvia el mite de referència. A partir d'Antioquia, no es parla de Jesús simplement com l'encarnació de l'interpret messiànic de la llei, el Fill de l'home, sinó que se subratlla la seva mort, resurrecció i glorificació, de manera que passa a considerar-se'l salvador dels pecats del món. L'enfocament és, sens dubte, escatològic: l'èmfasi ja no es posa en la pràctica i l'observança específica d'una llei –al contrari, el cristià queda exempt d'aquesta llei, que Pau compara amb una presó (Rm 7,4-6)–, sinó que ara recau en la creu i la fe, que exigeix l'adhesió personal a aquest nou relat mític: «Si amb els llavis confesses que Jesús és el Senyor i creus en el teu cor que Déu l'ha ressuscitat d'entre els morts, et salvaràs» (Rm 10,9). L'element principal de l'Evangeli de Pau i el seu anunci és la mort, la resurrecció i la glorificació de Jesús, per les quals es transforma en Senyor (1Cor 1,23; 2,2; Rm 6; Fil 2,5-11). Pau i els seus companys no van inventar res de nou, sinó que van aprofitar les antigues tradicions relatives a la mort violenta que hi havia a la Bíblia (la tradició d'Isaïes de la mort redemptora del Messies i de mort violenta a la creu); la tradició hel·lenista de mort violenta del savi (Sòcrates), i l'estructura mítica de la mort-vida de les religions misterioses. Un dels mòbils de la «invenció d'aquesta nova tradició» (Hobsbwam-Ranger, 2002, 21) o de la seva resemantització podria haver estat la competició amb el mite egipci d'Osiris, que probablement era molt present a Antioquia (Woodruff, 1995, 82).

La nova imatge de Jesús mort, ressuscitat i Senyor serveix per donar resposta a noves situacions específiques del nou context sociocultural, i la referència a situacions similars del passat (la mort del Messies savi) serveix com a referent per a la creació del propi passat. Un passat que pot ser real o forjat. Els nous costums s'inventen quan hi ha canvis ràpids i vastos, com quan es creen nous estats o quan es crea la identitat de classes o grups. En general hi ha tres tipus de costums inventats: a) els que serveixen per cohesionar socialment un grup (ex.: l'admissió al grup); b) els que estableixen o legitimen institucions i autoritats; c) els que tenen com a objectiu socialitzar les idees, els sistemes de valors i els models de comportament (Hobsbwam-Ranger, 2002, 17). Creiem que en el pas del cristianisme de la tradició jueva a la tradició hel·lènica es va crear una situació oportuna per «inventar» nous mites i nous costums, ja que hi havia la necessitat de crear una identitat per al nou grup, donant una base (forjant) al seu passat i transmetent continguts doctrinals i comportaments als seus seguidors. Així doncs, la resemantització de la creu i d'altres símbols jueus podria haver-se produït en aquest moment.

¹ Per a més informació, vegeu: COHN, Norman. *Cosmos, Caos e o Mundo que virá. As origens das crenças no Apocalipse*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1996; SCHIAVO, Luigi. «O mito do combate: A violência na literatura apocalíptica e no Cristianismo». A: MONINI, Italiano. *Violência*. Goiania (GO): Ed UCG, 2004, pàg. 29-47.

Amb això no volem negar el contingut històric de la mort violenta de Jesús a la creu, senzillament volem afirmar que només adquireix valor salvífic a partir d'aquest moment.

b) L'altre element resemantitzat és el significat del títol *Fill de Déu*. Originàriament, en la tradició jueva, indicava funcions intermediàries: el rei, com a representant de Déu, els summes sacerdots en la seva funció d'intermediaris i, en el judaisme tardà, els àngels, els justos i algunes figures d'homes deïficats (Henoc, Elies, Moisès, etcètera). No obstant això, Fill de Déu era sempre una figura subordinada, mai no era el mateix Déu o altres déus, perquè el rígid monoteisme jueu no ho podia acceptar. Per tant, el títol és l'atribut que identifica i caracteritza només la naturalesa mediatra d'un ésser; en el nostre vocabulari correspondria a l'adjectiu *diví*.

En el context hel·lenístic-romà, els reis i els emperadors van ser anomenats «fills de Déu» –per exemple, Alexandre, els Antíocs i els Selèucides. A Roma, l'emperador era el «salvador» (*soter*) i el fill de Déu, el restaurador de la pau i el benefactor del poble. L'aplicació d'aquest títol a Jesús, sobretot per l'evangeli de Marc, demostra que l'Església primitiva va haver de ser portadora d'una contraideologia que desqualificava la ideologia imperial, per la qual l'emperador era la garantia i el benestar del poble, i ratificava sense por que Jesús, a través de la seva mort i resurrecció, era el salvador i el benefactor de la humanitat. En conseqüència, va ser una «tradició inventada» fruit de la unió de dues tradicions: una de jueva que es referia als éssers divins, i una altra d'imperial, les quals van donar un nou sentit al títol *Fill de Déu*. D'aquí a l'afirmació que Jesús és «el Fill de Déu» (el Déu mateix, la segona persona de la Trinitat), el pas és petit, i creiem que ja apareix en l'«alta cristologia» del quart Evangeli (Schiavo, 2006, 75-84).

c) L'èxit de la nova religió en el context de l'Imperi probablement es va deure a aquesta gran tasca de resemantització o «inculturació» dels símbols, tant com a la gran demanda escatològica present entre el poble, que les religions tradicionals no aconseguien satisfer. D'una banda, la majoria dels cultes de misteri va anar desapareixent amb el temps, però, de l'altra, la «funesta superstició cristiana» dels inicis es va transformar en «religió veritable» (el cristianisme), i a través de l'aliança vital amb el poder imperial es va transformar en *religio licita* (la religió de l'estat) durant els segles següents, fins que es va assentar en el cor del mateix Imperi. Al llarg d'aquest recorregut va demostrar una gran capacitat d'adaptació en transformar els antics símbols religiosos i absorbir-ne els nous, generant nous sentits a partir de les noves demandes.

3.3. Identitat i contracultura

L'últim aspecte que requereix la nostra atenció en aquest procés és el social. Qui eren els interlocutors de la nova religió en l'Imperi romà, i per què van abraçar amb tant d'entusiasme la nova proposta religiosa? Pel que veiem en els textos més antics del Nou Testament, els primers missioners cristians van ser la diàspora jueva i aquella multitud de persones en moviment i trànsit continu entre les grans ciutats de l'Imperi. La gran circulació de mercaderies que hem descrit devia correspondre a un moviment enorme de persones format per treballadors rurals, mercaders, fugitius, estrangers, esclaus, etcètera. Alhora, la facilitat en les comunicacions per mar i per terra que va introduir l'Imperi devia propiciar el contacte cultural i social de diversos pobles. Les ciutats, sobretot les perifèries urbanes, funcionaven com una gran «olla cultural» que va generar tantes noves experiències interessants com conflictes. Probablement es va produir una gran cerca de nous referents simbòlics i de noves identifications. És en aquest «brou cultural» on hem de situar els primers escrits cristians, en concret les epístoles paulines. Els factors decisius de l'èxit gran i ràpid de la nova religió podrien haver estat els següents: d'una banda, la forta crida escatològica present en la imatge del Crist crucificat i Senyor, i el sentit contracultural que tenia en relació amb la ideologia imperial, per la qual l'emperador ofería la pau i la salvació; de l'altra, la proposta d'una vida en comunitat, amb relacions construïdes a partir de paràmetres i categories diferents, que representaven una alternativa al clima de dispersió i desestructuració social. Les armes culturals amb què la nova religió va anar a la conquesta de l'Imperi van ser: un nou mite que va respondre a les demandes de significació, alternatiu a les propostes oficials de l'Imperi; un nou imaginari basat en representacions simbòliques diferents, i una nova identitat per a un nou grup social mancat d'identitat, la proposta del qual també suposava un nou *ethos*.

L'anàlisi que hem fet de la tradició cristiana, que va agafar la direcció de l'Imperi, també la podríem fer de la tradició gnòstica, que es va estendre a Síria i Egipte. El procés d'elaboració simbòlica va ser el mateix, encara que les conclusions van ser força diferents i atribuïbles a contextos variats. Tot i això, ens sembla que per a la nostra reflexió n'hi ha prou amb un sol exemple.

Seguint aquesta reflexió, a continuació intentarem mostrar la necessitat d'una nova resemantització del mite cristià i dels seus símbols de referència, per tal que no només pugui sobreviure sinó que torni a tenir rellevància simbòlica i social.

4. El mite cristià en la societat postmoderna

4.1. Un nou paradigma cultural

a) Després de dos mil anys, el moment històric en què vivim es caracteritza per un gran canvi cultural. Models que abans van ser ratificats i que durant segles van oferir eines interpretatives adequades a la societat, de cop ja no serveixen. El progrés tecnologicocientífic, l'esclat de les comunicacions, la transformació del món en una «aldea global», la globalització econòmica, l'èmfasi en el mercat, l'emergència de grups i cultures que abans eren marginals, el context de pluralisme cultural i religiós, el protagonisme de l'individu i les seves necessitats i drets, etcètera, d'una banda posen en perill afirmacions i models antics, i, de l'altra, reclamen una reformulació simbòlica i cultural.

L'antic paradigma de la racionalitat, afavorit per categories com la sociologia, l'economia i les ciències exactes, avui es troba en crisi, així com la cerca de la veritat pel mètode científic. La conseqüència d'això és la crisi de la modernitat com el moment cultural marcat per la cerca i la construcció racional i col·lectiva de la utopia. Fets com l'Holocaust, la bomba nuclear, la incapacitat per solucionar la misèria i la pobresa, l'ecologia, etcètera, són els senyals més evidents del fracàs de la utopia científica. En paraules de Lyotard, es correspon amb la crisi del «gran relat»: «El relat magne va perdre la credibilitat, independentment de la funció unificadora que se li atribueixi: relat especulatiu o relat emancipador» (Lyotard, 1993, 69). El relat teòric especulatiu és el de la ciència positiva que pretén legitimar-se, però fracassa quan s'aplica l'exigència científica de la veritat al saber especulatiu, ja que aleshores la ciència es pot reduir a ideologia i instrument de poder. El relat emancipador passa pel mateix procés, perquè «la ciència juga el seu propi joc, no pot legitimar els altres jocs de llenguatge. [...] Però, abans que res, no es pot legitimar a si mateixa, com suposava l'especulació» (Lyotard, 1993,73). El resultat és la fi de la metafísica com a intent de llegir allò real a partir d'un principi objectiu, racional, i la fragmentació en molts petits relats i llenguatges.

La crisi del gran relat i de la metafísica també té com a conseqüència la crisi de la religió, amb la seva construcció mítica i la seva pretensió de tenir la veritat absoluta. D'altra banda, però, no s'aconsegueix visualitzar cap opció que ompli el buit que deixa la fi de la religió.

b) L'emergència d'un nou paradigma –en substitució de la metafísica– de la religió i la ciència aporta nova informació sobre el moment present. Es tracta del paradigma que prioritza allò cultural, les ciències humanes com l'antropologia, la psicologia, la història de les representacions, de l'imaginari, de la producció simbòlica i, per tant, la cultura. Situa l'individu al centre com a ésser simbòlic, i en destaca la capacitat de produir significat, la interpretació i l'hermenèutica en general, més que no pas la racionalitat. A la crisi de saber l'objectiu (ciència) hi correspon l'emergència de la subjectivitat: així, la filosofia de la ciència passa a la filosofia del llenguatge. L'afirmació de Nietzsche que Déu va morir s'interpreta, en aquest nou context, no com una expressió de l'ateisme, de la no-existència de Déu, sinó en el sentit que «la mort de Déu vol dir que no hi ha un fonament definitiu, i res més» (Vattimo, 2004, 9). El gran relat es fragmenta en in comptables altres petits relats, tots rellevants perquè tots són importants.

c) La religió, com l'expressió del gran «relat», la religió institucional, universal, amb les seves afirmacions dogmàtiques i la seva pretensió de ser l'única mediadora de la veritat, viu una de les seves pitjors crisis: el seu llenguatge no arriba i l'ésser humà postmodern no sempre l'entén. La seva crisi es manifesta sobretot en allò que té de més fix i poc flexible, com la doctrina, les institucions, l'autoritat central amb les seves

declaracions, el paper unificador de la institució, la moralitat, el ritualisme homogeni i la pretensió universalista, entre altres.

Ara bé, si d'una banda la religió postmoderna es distancia de la idea d'un déu tutor que inclou tot l'univers, de l'altra, es ratifica en l'àmbit més subjectiu, ja que a través de la seva reserva simbòlica il·limitada continua alimentant les persones en les seves necessitats bàsiques de significats. La crisi d'un cert tipus de religió estimula l'emergència d'un nou tipus de religiositat, que prioritza alguns elements i n'abandona o dona menys importància a d'altres. S'està produint un desplaçament simbòlic d'allò sagrat i allò religiós, provocat per la cultura, que té una direcció i unes metes encara imprecises. Apareixen noves formes religioses: moviments religiosos, nous cultes, visions, aparicions, inspiracions, cures miraculoses, contacte amb els morts, fenòmens fora del cos, etcètera. L'element que tenen en comú és el protagonisme de l'individu, la pluralitat de maneres de pensar, la cerca de respostes concretes i a vegades màgiques a les seves necessitats, la cerca de comunitats emotives, la feble pertinença a un grup social i el trànsit religiós, la privatització dels problemes ètics i socials, la no-referència a una autoritat institucional, les ideologies a la tradició, etcètera. La fragmentació religiosa i de la religiositat també és un dels elements característics més evidents.

d) La nova situació planteja nous problemes per al cristianisme: la barreja de cultures i la hibridació dels pobles condueix a perdre les identitats col·lectives, a aflluixar els vincles socials, a l'heterogeneïtat i a la manca de punts estables. Un altre problema és l'individualisme exacerbant i la transversalitat de valors: si desapareixen les identitats col·lectives, els referents es multipliquen –i en els supermercats de valors tot es pot aconseguir però res no és preminent. La nova persona individual no «funciona des de les arrels, sinó des de les antenes» (Terrin, 2003, 334).

La conseqüència de tot plegat serà, d'una banda, la fragmentació de les construccions culturals, socials i religioses i, per tant, el sincretisme religiós; de l'altra, la consciència ecològica i holística de la vida, és a dir, el retorn camuflat al misticisme, lluny de la mirada de la ciència i les religions oficials.

4.2. L'horitzó sociocultural de la religió, avui

L'esperit de llibertat postmodern obliga la religió a transformar-se, a canviar el seu llenguatge i a resemantitzar els seus símbols. La tendència al pluralisme de símbols i formes religioses pot comportar l'aparició de diversos cristianismes i diverses sectes i moviments religiosos, amb una inclinació sincrètica evident. Cada persona, cada grup, emfatitza l'aspecte amb què s'identifica més.

La reserva simbòlica i de sentit del mite cristià és molt gran i, si s'elabora, encara podrà ser rellevant per a diversos àmbits de la vida d'avui. Així doncs, la nova realitat demana nous èmfasis i nous centres.

a) Transcendència *versus* immanència. La ciència i la tècnica van anunciar la fi de la metafísica, de la transcendència, i la «mort de Déu». Per al filòsof Vattimo, el Déu de la metafísica és un déu violent i absolut – característiques que va compartir amb l'església que li va fer de referent. Girard (1980) afirma que l'Holocaust és el senyal del fracàs de dos mil anys de cristianisme (1999, 23-28). La conseqüència lògica d'aquest fracàs és la secularització, entesa com la pèrdua de referents religiosos de la societat i la pèrdua temporal d'autoritat de l'Església. No obstant això, la secularització pot ser positiva i purificadora si la seva aparició genera preguntes sobre la violència de la metafísica. Vattimo rellegeix un dels conceptes principals del cristianisme: la *kenosis*, el descens de Déu, en la imatge de l'encarnació de Crist. Per a ell, la «secularització com a fet positiu vol dir que la dissolució de les estructures sagrades de la societat cristiana, el pas a una ètica d'autonomia, a un estat laic, a una literalitat menys rígida en la interpretació dels dogmes i preceptes, no s'ha de sobreentendre com un final o un comiat del cristianisme, sinó com una realització plena de la veritat que és la *kenosis*, el descens de Déu» (pàg. 41). Vattimo interpreta aquest descens en l'encarnació com la mort de Déu: allò que mor en realitat és la transcendència de Déu, que és l'origen de la metafísica cristiana, i, amb ella, un cert tipus d'església. Per tant, la *kenosis* és la idea principal del cristianisme, perquè ens retorna un déu humà, intel·ligible i dialògic. La conseqüència d'això és, segons el seu parer, la necessitat de desmitificació dels mites relacionats –sobretot– amb la figura de Jesús per tal que el text evangèlic pugui parlar a l'ésser humà d'avui; la desmitificació d'un cert tipus de moralitat, sobretot la sexual i familiar, i la desmitificació dels dogmes. Al final d'aquest procés

podrem trobar l'essència del cristianisme, a saber, la caritat, l'agape. Déu es troba de tal manera amb l'ésser humà que es dissol en la humanitat. El cristianisme, per tant, no passa de ser un humanisme, un grup de pràctiques i normes que pot regular la vida humana en la cerca per superar la barbàrie i la violència. En aquest sentit, l'humanisme cristià, purificat en el seu llenguatge mític i en la seva pretensió autoritària i dogmàtica, té molt a dir a la humanitat postmoderna.

b) Escatologia i immediatesa eficient. Una altra imatge cristiana important en la postmodernitat és la d'un Crist màgic, miracler i exorcista, capaç de donar respostes immediates a problemes concrets. És l'expressió de la cerca d'una religiositat que solucioni els problemes diaris de les persones. La vida postmoderna és la vida de les ciutats avui: una vida fragmentada, feta de moments, d'urgències, de retards, amb el rellotge sempre a la mà, on l'horitzó és el present etern. En aquest context, la religió perd la seva perspectiva escatològica per esdevenir la religió del benestar, de la prosperitat, de la salut, de la felicitat present. Per tant, en la cultura contemporània les formes religioses que presentin el discurs més específic seran les que tinguin més èxit. L'esclat de sectes neopentecostals a l'Amèrica Llatina –i no només allà– s'explica per l'èmfasi de les persones en la immediatesa i en l'emoció. Aquestes sectes saben resemantitzar els símbols antics, abandonats pels catòlics, com l'aigua, l'oli, la sal, i fins i tot la figura del diable, no entès com el temptador clàssic sinó com la causa de la dissort i dels problemes físics, psicològics i espirituals de les persones. Per a la vida concebuda en termes dualístics, d'oposició entre el bé i el mal, la figura de Jesús com el que pot garantir la salvació del diable i l'arribada de la felicitat adquireix nous significats. Se subratlla el seu element màgic, vist i buscat més en qualitat de taumaturg que de revelador d'una veritat i un projecte salvífic. «La sang de Jesús té poder!», «només Jesús salva» i «en nom de Jesús» són algunes de les expressions típiques que s'utilitzen en aquestes esglésies i que expressen la seva concepció religiosa.

Tanmateix, si bé d'una banda aquest tipus de fe dona resultats immediats, de l'altra mostra una gran fragilitat a causa de la dependència en la seva eficàcia pràctica, ja que si no hi ha resultats, la proposta es dissol. Tal vegada aquesta és una de les raons de l'origen del fenomen del trànsit religiós, del pas d'una religió a una altra.

c) Mites antics i noves sensibilitats religioses. Amb la postmodernitat, el concepte de sagrat s'ha diluït en altres instàncies com les teràpies psicofísiques, l'energia còsmica, el mercat sacralitzat, la cerca de l'estètica, de la forma física, etcètera. D'una banda, això és bo perquè valora el que les persones viuen en la seva quotidianitat, però, de l'altra, indica el buit dels organismes clàssics d'allò sagrat, com les religions, els temples i les esglésies, amb tota la seva estructura simbòlica, mítica, ritual i estructural. Així doncs, la religió se simplifica, es concreta, però també s'individualitza.

El concepte de religió també canvia, no només en allò que està relacionat amb les estructures institucionalitzades de les religions clàssiques –amb el seu paquet de veritats, mites, ritus i normes morals–, sinó també pel que fa a la cerca general d'allò transcendent i del transcendir, que coincideix amb la cerca de respostes significatives i per al benestar físic, psíquic i espiritual de l'ésser humà.

En aquest context, l'emergència de problemes com l'ecologia, la dimensió holística de la vida, l'escalfament del planeta o, més específicament, la bioètica, l'eutanàsia, els drets dels més dèbils i pobres, etcètera, poden representar camps interessants de manifestació d'allò sagrat i de vivència religiosa, també per a les esglésies clàssiques, que tradicionalment feien de la defensa de la vida una de les seves banderes principals. L'afirmació dels valors de la vida, en un llenguatge actual i accessible i en un context de diàleg constructiu i plural, pot contribuir al fet que aquestes esglésies es comprometin en la defensa de l'ètica, dels drets humans i de la vida en general. Posar més èmfasi en això que en els temes morals i doctrinals pot suposar el camí de la renovació de les religions tradicionals. En aquests temes, els mites antics es poden llegir a partir dels nous desafiaments per tal d'arribar a reforçar valors i opcions fonamentals. De fet, els mites sempre són actuals i disposen d'una reserva inexhaurible de sentit, sempre que les seves imatges i interpretacions, fruit de les relectures històriques i actuals, no es ratifiquin com a definitives i dogmàtiques.

d) Integrisme i pluralisme. En la societat «global», la cerca de la religiositat i la sacralitat segueix sent molt notable. Al capdavall, l'ésser humà és un peregrí etern que sempre busca superar-se a si mateix, els seus límits i la seva condició. «El peregrí és un cercador, que passa per patiment i dificultats, capaç de situar-se al

marge de la societat per poder arribar a aquell lloc o a aquell no-lloc que constitueix per a ell el punt d'arribada, el punt de *la saturació d'allò sagrat*, capaç de transformar-ho interiorment» (Terrin, 2004, 375). Aquesta cerca és una experiència religiosa real, és un misticisme. Aquests peregrins suggereixen una nova comprensió de Déu: «No és un objecte d'aquest món, és distant i proper, és al cel i també és dins nostre. Posar-se a buscar-lo en un altre lloc, patir la cerca, és la millor manera de sentir-ne la falta i tenir-ne una ànsia immensa i insaciable» (Terrin, 2004, 376). Però els peregrins d'avui es dirigeixen cap a altres llocs que no són els antics. L'oferta religiosa s'ha multiplicat i diversificat per l'aparició de nous grups i moviments religiosos amb diferents propostes. Actualment es parla del «supermercat d'allò sagrat» per evidenciar la gran varietat de propostes religioses que existeixen. Això afavoreix la redescoberta del món interior propi, però pot portar a un individualisme accentuat, a l'experimentalisme i a la fragmentació religiosa, amb la consegüent pèrdua de referents. També pot produir por, inseguretat i desorientació: quants psicòlegs, terapeutes, bioteràpies, aromateràpies, etcètera, que hi ha al món actual!

El context de pluralitat es pot percebre com una amenaça per a les identitats grupals i pot generar el moviment contrari, és a dir, l'aparició de fanatismes, integristes, dogmatismes i autoritarismes. És la contradicció de la societat «global»: d'una banda, condueix a l'obertura, al contacte, al procés sincrètic, però, de l'altra, pot produir tancament, aïllament i afirmació del si i de la doctrina pròpia com a única veritable. És en aquesta situació sociocultural on la cerca actual d'allò sagrat s'ha d'afrontar com una col·lisió positiva, en què la religió tingui realment un paper unificador (religió) de l'ésser humà amb si mateix, amb la societat i amb l'univers.

Bibliografia

- ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João. Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. Sao Paulo: Paulus, 1998.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Sao Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade. Lembranças de velhos*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- BURKE, Peter. *Varietades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru (SP): EDUSC, 2002.
- DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni [ed.]. *A Religião. O seminário de Capri*. Sao Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Sao Paulo: Martins Fontes, 2001.
- *O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: KFFEL, 2001
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Sao Paulo: Paulus, 1989.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, SA, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, sinais. Morfologia e História*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SESSIÓ DE TREBALL

Luigi Schiavo afirma que, a partir de la presentació del procés de desenvolupament i assentament del «mite cristià», la seva ponència vol explicar per què aquest va tenir tanta força en l'entorn jueu, per què la va tenir després en l'entorn hel·lènic i, més endavant, en l'Imperi romà. Amb això vol mostrar que, en el pas d'un món a un altre, el mite es va «resemantitzar», va adquirir nous significats. De la mateixa manera, per tant, ha d'adquirir nous significats avui si es vol mantenir viu (i vivificant) per a la societat del segle XXI.

Schiavo resumeix breument el que exposa a l'escrit. Al món jueu, la figura destacada s'interpretaria amb paràmetres messiànics. De les tres possibilitats de messies (polític, sacerdotal o legislatiu), a Jesús i a la primera comunitat se'ls situa oferint una interpretació específica i innovadora en l'àmbit de la llei. Posteriorment els discursos canvien (Pau), però cal tenir molt present que el que ha canviat és el context: Jerusalem ha estat destruïda, la població jueva s'ha dispersat i es viu en ciutats hel·lenístiques. Els cultes

mistèrics tenen força: són cultes amb un component escatològic fort, en els quals l'experiència comunitària és un valor central, i cultes de component agrari, en els quals la salvació segueix el paradigma mític de la mort-ressurrecció. Són aquests cultes els que, al capdavant, aconsegueixen establir el pont entre les primeres comunitats i la religió de l'Imperi. Però en el trànsit es passa d'una salvació a través d'una manera peculiar de viure la llei, a una salvació lligada a un procés de mort-ressurrecció. Es passa d'ungit, de messiès jueu a fill de Déu. I el pas següent es fa sota l'empremta de l'estructura imperial: la interpretació d'«el» fill de Déu, l'únic, en un context on l'emperador és «el» fill de Déu sobre la Terra.

En cada context el mite ha aportat alguna cosa perquè s'ha mantingut significatiu, transformant-se. Schiavo veu el nou eix del cristianisme en l'amor, en l'àgape. La divinitat jeràrquica, celestial, està deixant pas a la força de l'àgape-amor, culminant el procés secularitzador; d'aquesta manera Déu es troba amb l'ésser humà que es dissol en la humanitat. Així, l'humanisme cristià, purificat del seu llenguatge mític i de les seves pretensions dogmàtiques autoritàries, té molt que oferir a la humanitat postmoderna.

De totes maneres, la realitat social de l'Amèrica Llatina condueix a una cerca de refugi i de sentit en la figura d'un déu-mag capaç de resoldre tots els problemes. Jesús pot revestir aquest aspecte –i ho fa, en gran mesura. Així, la religiositat tendeix a esdevenir cada vegada més una cerca de solucions, un mercat on es pot comprar gairebé tot, tot tipus de recursos per a la vida i per a la mort. Una religió-poció per a tot, de manera que si no es produeix el miracle desapareix la religió. En aquesta mateixa línia es poden explicar els canvis continus de religió (conversions) o la fidelitat plural (a diferents religions alhora). Al Brasil es viu amb naturalitat el fet d'anar a buscar la solució específica a la confessió «especialista» per a cada cas: Maria per curar les malalties, els cultes animistes per comunicar-se amb els morts i el més enllà, els cultes evangèlics per donar força als vincles comunitaris i celebrar amb alegria, etcètera.

La globalització com a amenaça a la identitat del grup també troba una resposta religiosa en els integristes i els nous dogmatismes.

La «resemantització», en tots aquests escenaris de crisi i necessitat, pot anar en la direcció d'ampliar i aprofundir en el concepte de defensa de la vida (bandera clàssica de les esglésies), en un context de diàleg i prenent en consideració el compromís en la defensa del medi ambient, dels drets humans i de la vida en general. Els mites disposen d'una reserva inexhaurible de sentit i poden continuar sent una font viva si se'n duu a terme la relectura necessària. La invitació del món contemporani consistiria a posar en primer terme la seva funció unificadora (*re-ligio*) de la persona humana amb si mateixa, amb la societat i amb l'univers.

*

El primer a prendre la paraula és Corbí, que agraeix a Schiavo el seu esforç de síntesi del procés de reconversió dels significats del mite cristià. Certament, la conversió del moviment de Jesús en religió misteriosa, afegida a la tasca dels Pares de l'Església –que van fer passar el cristianisme per la filosofia hel·lènica–, li van proporcionar una versemblança cultural que va suposar un avantatge competitiu en relació amb la resta de religions misteriques que no van encertar a fer-ho.

Gabriel Mazer introdueix un petit parèntesi per comentar els tres messianismes a què ha fet al·lusió la ponència. Aclareix que l'associació d'un messianisme sacerdotal amb les comunitats de Qumram no s'ha d'identificar amb els sacerdots del Temple de Jerusalem, ans al contrari: Qumram és un moviment d'oposició ferotge al sacerdoti del Temple, al qual consideren (al Temple i als seus sacerdots) usurpador del poder religiós. Després d'algunes preguntes i aclariments sobre la realitat cultural i social en l'entorn on va viure Jesús, Corbí reprèn el seu comentari.

Afirma que si observem la situació cultural del present és cert que ja fa temps que els grans relats van entrar en crisi –tant el socialista i el capitalista com el cristià–, però no creu que es pugui dir que el nou centre simbòlic de la cultura de les noves societats industrials sigui l'individu, com sembla apuntar Schiavo. De fet, l'individualisme autàrquic, propi de la Primera Revolució Industrial, també ha entrat en crisi.

Per què ho diu? Perquè, encara que l'individu i la seva capacitat de saber, d'iniciativa i responsabilitat mai no hagi estat tan cabdal, ja no ho és d'una manera autàrquica. Tot el saber de l'individu i tota la seva capacitat d'iniciativa i responsabilitat no valen per a res si no és en equip amb altres sabers, altres capacitats d'iniciativa i responsabilitat. Tampoc no creu que la filosofia de la llengua tingui el poder que pensava tenir amb el neopositivisme lògic; va perdre'l fa dècades.

El paradigma cientista va entrar en crisi. Què és el paradigma cientista? Creure que en totes les qüestions la ciència té l'última paraula, que descriu la realitat tal com és i que tots els problemes humans es

poden resoldre amb el creixement científic i tecnològic. Avui sabem que tot això no és veritat. Tanmateix, la ciència i la tècnica mai no han tingut tanta importància. El cultiu de la ciència i la tècnica no han entrat en crisi, tot el contrari. Cal distingir entre el quefer científicotecnològic i el paradigma cientista, el que imaginava la ciència com un mirall exacte de la realitat. No es pot parlar d'un paradigma general de les ciències, però sí de quelcom que podríem considerar una norma general de la seva interpretació: les ciències, des d'un punt de vista rigorós, no interpreten la realitat sinó que la modelen per crear tecnologies que, al seu torn, s'utilitzen per fer ciència. És un cercle virtuós.

Però les ciències són abstractes i no poden proporcionar ni postulats ni projectes axiològics. De fet és a la inversa: aquests postulats i projectes axiològics són els que determinaran el funcionament i el desenvolupament de les ciències i les tecnologies.

Pel que fa a les definicions de *cultura*, Corbí no creu que avui dia la cultura es pugui caracteritzar com un conjunt de símbols acceptats pels membres d'un grup. Això succeïa en l'època preindustrial, però no en les noves societats industrials. Ara ja no ens recolzem en conjunts de símbols comuns sinó en postulats axiològics comuns i, sobretot, en projectes col·lectius construïts sobre postulats i acceptats per tots nosaltres.

Ja en relació amb les característiques de la vivència de l'espiritualitat avui, Corbí n'assenyala diversos aspectes. Pel que ha pogut observar, a l'Amèrica Llatina també s'està produint una crisi de creences que passa desapercebuda per la insistència en la vessant experiencial de l'espiritualitat. La forma que està adoptant aquest èmfasi en l'experiència espiritual subratlla especialment l'emotivitat, provocada i col·lectiva –una espècie d'èxtasi col·lectiu. Des del seu punt de vista es tracta d'una emotivitat sense prou qualitat espiritual i mental. La religió a Amèrica s'ha fragmentat, i cada fragment té parets poroses, de manera que és fàcil passar de l'un a l'altre sense gaire problemes.

Davant d'aquesta situació, la qüestió que es planteja és: quina consistència té tot plegat? El camí espiritual és sempre un camí amb tota la ment, amb tot el cor i amb tota l'acció. I l'experiència espiritual –si és que es pot emprar aquest terme– mai no s'ha de provocar des de fora sinó que ha de néixer en l'interior de cadascú. Corbí dona la raó a Schiavo en la seva afirmació que aquesta mena d'erupció religiosa anirà seguida, molt probablement, del secularisme més indubtable.

A Europa també es fa un ús emotiu dels vells símbols i, amb més freqüència, un ús de l'espiritualitat per aconseguir més benestar i una certa realització espiritual. Aquest és el perill del que s'ha anomenat *nova era*, encara que sovint faci referència a qualsevol tipus d'interès per allò espiritual que no encaixa perfectament en les religions tradicionals institucionalitzades. Es viu un interès per l'experiència espiritual en la forma d'un retorn a l'interès pel misticisme; un interès lliure, independent de les grans vies tradicionals, a vegades salvatge –podria dir-se–, sense criteris de qualitat ben establerts, i a vegades eclèctic.

Per entendre el nou interès pel misticisme de les tradicions espirituals de la humanitat cal advertir que la secularització no equival a un desinterès per l'espiritualitat, ja que més aviat creixen junts. La secularització no és desmitificació sinó lectura simbòlica, espiritual, del llegat de les tradicions.

L'espiritualitat té a veure amb el significat de la vida, però el transcendeix àmpliament. Té a veure amb la identitat social, però és molt més que això. És més que un sistema de significats que ens condueix a certs valors socials. En aquest sentit, centrar la «resemantització» dels mites en el que seria un ús social més adequat a la demanda del món contemporani no és l'opció més apropiada per al servei que les formacions mitològiques poden oferir a les societats del segle XXI.

Utilitzar els vells mites i símbols per a una renovació ètica, per a la defensa de la vida, etcètera, no seria suficient, perquè en aquest ús encara no aflora l'espiritualitat. I una de les necessitats més grans de les nostres societats és el cultiu d'aquesta altra dimensió absoluta de la nostra existència.

Però en una societat d'innovació contínua, sense creences ni religions, la cerca mística no serà homogènia, com ja succeeix en l'art. Al contrari, serà extremadament diversificada, més encara si tenim en compte que totes les tradicions de la humanitat ja són nostres, totes són de tothom.

Per aquests mateixos motius, el moviment i la transformació contínua dels nostres modes de vida, les crisis dels grans relats i el perill constant que suposa per als individus i les identitats de grup de les noves societats industrials, molt probablement sempre aniran acompanyats de moviments integristes, d'intents fanàtics per tornar al passat. És la resposta a la por, a la inseguretat, individual i col·lectiva. Aquests fenòmens apareixen per donar refugi, per facilitar alguna instància que digui què s'ha de pensar i fer en cada situació. Els intents de tornar al passat són tan sols «malalties», patologies socioreligioses que no resolen res, perquè ni són

una solució veritable per viure «proactivament» el moment present ni són una oferta espiritual ancorada en la realitat. L'única solució a mà –pensa Corbí– és la profunditat i la seriositat de la vida espiritual, de la mística veritable.

José M. Vigil intervé per intentar concretar i delimitar les «espiritualitats», el que serien esforços estèrils, i aquesta «mística veritable». Entén que, adopti la forma que adopti, s'està parlant d'aquella orientació que en altres moments s'ha anomenat *qualitat humana* i que s'ha definit com la capacitat d'interessar-se per la realitat de manera incondicional, amb distància dels propis desitjos i capacitat de «silenciament». Fins i tot tenint clar que aquest seria el «nucli espiritual» vàlid de les formacions religioses, l'enfocament tindria molt poc a veure amb el dels sociòlegs de la religió.

Schiavo hi assenteix. No veu com encaixa en aquest plantejament la funció de les formacions míticosimbòliques com a legitimadores i cohesionadores dels sistemes socials. Corbí explica que aquestes anàlisis de la religió corresponen a la funció essencial de les religions en les societats estables (caçadores, hortícoles, de pasturatge o agrícoles), on era imprescindible consagrar uns quadres de valors i la seva transmissió de manera estable i fixa. Aquesta ja no és la realitat en les societats d'innovació, que no tindran cap altra base compartida que els seus postulats i projectes, canviants i adaptables. Així doncs, la religió ha de deixar enrere les seves funcions de programació i prioritzar el seu oferiment al servei de la qualitat humana i l'espiritualitat.

El comentari de Robles va en aquesta direcció. La seva impressió és que la ponència de Schiavo se centra en una relectura desmitificadora que permeti «resemantitzar» les narracions i símbols cristians al servei de les noves necessitats; que la religió, desplaçada d'unes funcions, pugui rendir en altres. Robles considera que seria una relectura vàlida si el trànsit fos cap a una nova societat «estable», però ja no es tracta d'això, no és qüestió de buscar-li un nou espai a la religió quant a dur a terme alguna funció social. Els nous interlocutors són les societats de coneixement, totes les persones per a les quals la religió en les seves funcions socials ha deixat d'existir, gent per a la qual les funcions socials disposen d'altres instruments (ja no religiosos) i per a la qual bé es recupera el que no és funció social de l'ofertament de les religions, o bé es llença tot al mar, tot a la vegada. En aquest sentit, creu que és per aquí que caldria buscar alguns dels motius de la crisi que pugui estar vivint la teologia de l'alliberació. Ha desaparegut de l'horitzó cultural la creença en una direcció de la història, una història teleològica. On fonamentar, aleshores, el discurs d'una teologia basat a mantenir el rumb apropiat d'aquest funcionament?

Schiavo comenta que s'està vivint una mercantilització galopant de les religions, com a mínim al Brasil: un supermercat d'allò sagrat que ofereix determinats serveis en un entorn de pobresa i necessitat en tots els sentits. En els ambients on la situació econòmica és més acceptable, el distanciament de la religió és semblant al que es viu a Europa. A menys necessitat, menys religió.

Melero intervé reiterant que no s'ha de tornar a identificar la religió amb determinats rols socials (ecologia o el que sigui), perquè la persona amb interès i dedicació espiritual que és interès per l'existència no pot viure d'esquena a la realitat i, per tant, viurà compromesa amb la vida. Però el camp específic de la religió com a tal no és el d'una o unes altres tasques socials o ambientals; la seva aportació específica és l'àmbit del treball interior.

En aquest punt ressorgeix un tema recurrent en aquests debats: el paper del compromís social. Encara que hi hagi acord quant al fons de la qüestió, es viu des de diferents perspectives a ambdós costats de l'Atlàntic. Schiavo i Vigil coincideixen a no assignar noves funcions socials a la religió com a institució, però difícilment separarien el treball interior personal de l'interès pels més necessitats, i aquest interès tampoc no pot deslligar-se amb facilitat de la preocupació pel funcionament dels sistemes.

Schiavo comenta que, curiosament, alguns moviments religiosos de joves que arrelen amb força estan caracteritzats per una gran austeritat i esforç personal i una acció molt compromesa amb els més marginats. Sap que el seu èxit radica en el fet que proporcionen un sentit d'identitat fort; potser el compromís no dura massa, però mentre ho fa recompensa amb un sentit d'orientació, de reconeixement.

Marta Granés pregunta a Schiavo i Robles si descarten tota possibilitat de deduir i alimentar una acció social a partir de la lectura simbòlica genuïna dels textos. La resposta de Robles és que hi ha d'haver una vinculació amb l'acció social, una vinculació amb la vida, profunda i sincera. Però Déu no és la redistribució de la renda. Entre aquestes dues veritats hi ha l'espai del discerniment personal.

La ponència suggereix a Halil Bárcena que cada tradició té el seu temps i els seus problemes. Hi ha una situació global de trànsit cultural compartida, però els seus efectes, la manera d'interioritzar-los i les conseqüències en una tradició o en una altra dependran de molts factors. En concret, en no haver-hi una institució en l'islam com l'Església en el cristianisme, la crisi religiosa no adoptarà la forma de crisi eclesiàstica o crisi institucional. Les característiques s'hauran de buscar més aviat en els moviments socials, en els conflictes del conjunt social a l'hora d'afrontar els reptes de la societat d'innovació, la globalització, etcètera.

Ja és força tard i no queda temps per obrir un nou tema de treball, però en algun moment caldria tenir en compte aquestes diferències.

El temps corre i s'atenen els últims torns de paraula.

Francesc Torradeflot assenyala que potser la tradició gnòstica és la que més ha treballat a partir de Jesús com a realitat simbòlica. Schiavo respon que el gnosticisme és molt plural, però que realment dóna peu a cristianismes molt diferents de l'eclesiàstic. N'hi ha prou a recordar que el símbol per antonomàsia del seguiment l'encarna Maria Magdalena, l'escollida, la que encarna una saviesa més gran, pel seu amor més gran. Finalment el tema també s'abandona per falta de temps.

En la seva intervenció, Evaristo Villar qüestiona l'esforç per rellegir simbòlicament la tradició, salvaguardant el mite, però el qüestiona des d'una perspectiva diferent. Segons ell, Jesús de Natzaret, el que representa el personatge, segueix tenint força, segueix sent motor espiritual. A Villar això li sembla suficient. Per què tornar a les religions, per què intentar repescar les aportacions religioses? Per què no quedar-se, simplement, amb l'espiritualitat despullada? Per què no quedar-se amb la figura i oblidar tant de relat mític?

Corbí defensa que li interessa la «simfonia» que s'expressa a través de tots aquests relats, com li interessaria escoltar una simfonia de Bach encara que desconegués del tot l'autor. Per a nosaltres la força és en la simfonia que ens ha arribat, no en l'autor. De la mateixa manera, la força del personatge de Jesús és en el que ens n'ha arribat, no en el personatge al qual no podem accedir.

Però, ¿la «simfonia» d'un mestre religiós són les construccions que la posteritat hagi pogut aixecar sobre la seva memòria, al servei de tot tipus de finalitats, o (també) el seu exemple, la seva paraula, el seu gest?, comenta Teresa Guardans. ¿Es pot obviar el personatge, les seves actituds vitals? En el cas de Jesús aquestes actituds vitals s'han d'endevinar a través dels textos, però també situant el personatge en el seu medi en la mesura que sigui possible. No és el mateix disposar d'un text redactat per un autor religiós (per exemple, els textos de Joan de la Creu, siguin els poemes nascuts de l'experiència de l'Absolut o els tractats en prosa orientant en el procés interior), que disposar de l'empremta d'un personatge en el record col·lectiu i de l'elaboració a partir d'aquesta.

Guy Giménez insisteix en el fet que no es pretén passar d'una interpretació del text i del personatge a una interpretació diferent, sinó que el propòsit de l'esforç que es proposa és aprendre a llegir el text i prendre consciència tant del que dificulta la lectura com del que la possibilita. Com ja ha comentat, sap que són textos que li queden molt lluny. No és un canvi d'interpretació el que acostarà el text, sinó aprendre a situar la lectura en un altre nivell. Si és que és possible. Si ho és, cal analitzar com fer-ho; si no ho és, cal analitzar-ne el perquè.

Corbí repeteix que per a nosaltres el que és important és aprendre a llegir el poema, aprendre a viure i verificar les mitologitzacions de Jesús i el que ens narren d'ell. Aquest és el missatge espiritual que ens lleguen els seus deixebles, no el Jesús històric que nosaltres, amb les nostres ciències, puguem rastrejar. Així com els poemes sempre poden ser llegits i compresos, també les narracions, mites i símbols que ens parlen de Jesús i el seu missatge sempre poden ser compresos, tant en èpoques estructurades per sistemes de creences com en èpoques estructurades per postulats i projectes axiològics.

ELEMENTS PER A UNA LECTURA LLIURE DELS TEXTOS RELIGIOSOS

Francesc Torradeflot Freixes

1. La liberalització dels textos religiosos

Els textos religiosos o espirituals són patrimoni immaterial de la humanitat, de tota la humanitat, no només dels que s'identifiquen amb les institucions –en la majoria de casos, religioses– que els han conservat i divulgat. No són només un patrimoni històric i cultural, sinó també ètic i, sobretot, espiritual. Avui dia qualsevol persona té accés a aquests textos, sia perquè hi ha traduccions accessibles a moltes llengües, o perquè és fàcil accedir-hi a través de les múltiples edicions escrites o d'Internet –encara que només sigui a les versions angleses o franceses.

Si sembla difícil acceptar que algú que s'identifica amb una tradició religiosa concreta pugui llegir i interpretar textos de referència d'altres tradicions, especialment si la seva teologia és exclusivista,¹ encara sembla més inversemblant que algú ateu, agnòstic o indiferent sigui capaç o tingui interès a llegir aquests textos. Evidentment, tal com hem suggerit, poder, pot, perquè ara, com mai abans, existeixen els mitjans necessaris per dur a terme aquesta possibilitat amb una certa comoditat.² L'interès és creixent.

La qüestió següent que molts formularien és si hi té dret. En societats lliures i avançades, la resposta no es dilata massa: per descomptat que hi té dret, és lliure de fer-ho.³ Una altra qüestió, potser més enllà, és si li serà d'utilitat o si li servirà de res tenir una relació amb textos d'aquest tipus. Si la persona és mitjanament culta, la resposta és contundent: no només serà interessant per la novetat, sinó que llegir aquests textos serà molt profitós per a la seva erudició i per enriquir el seu cabal cultural, personal i professional.

Però, què més? Hi ha alguna cosa més? Alguns s'atreviran a dir que sí, que hi ha tota una sèrie de valors ètics que transmeten aquests textos que la humanitat no pot obviar, en especial davant la necessitat imperiosa de diàleg entre cultures, civilitzacions i religions, com a instrument per construir una cultura de pau, com recorden insistentment les Nacions Unides i la UNESCO, a més de les grans organitzacions que configuren el gruix del moviment interreligiós internacional.⁴ Així doncs, llegir aquests textos és reconèixer aquesta regla d'or de la moral que els travessa i que pot ajudar la humanitat a construir un món millor, basat en una ètica universal concorde, en gran mesura, amb la Declaració Universal dels Drets Humans (el somni de Hans Küng i de tants altres).

Queda alguna cosa més encara? Sí, allò més interessant: el valor espiritual del text. A aquest valor es creia –en bona part perquè és com havien procurat que s'entengués algunes autoritats religioses– que només podien accedir-hi els que acceptessin adherir-se a un sistema de creences rígid i ortodox, a través d'una actitud de submissió a una o a diverses institucions religioses determinades. Els que no són seguidors fidels d'una fe,

¹ Sobre la teologia cristiana de les religions en general i sobre l'exclusivisme en particular, vegeu: TORRADEFLOT, F. *La théologie des religions. De John Henry Newman à Jacques Dupuis et à Raimon Panikkar*. Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions, 2005.

² És obvi que aquesta possibilitat està relacionada amb el nivell sociocultural del lector. Les classes mitjanes i altes de les societats avançades són les principals protagonistes d'aquesta opció. Tanmateix, l'experiència mostra que les classes més populars han estat molt receptives a la lectura de textos religiosos d'altres tradicions sempre que se'ls n'ha donat l'oportunitat.

³ Malauradament, encara són molts els que desconeixen les conseqüències de tota mena que tenen els articles 18 de la Declaració Universal dels Drets Humans (1948) i del Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics de les Nacions Unides (1976). Els documents, que són l'expressió del màxim consens internacional, estableixen la «llibertat de pensament, de consciència i de religió». Com recorda el Comitè de Drets Humans de les Nacions Unides, aquest dret també inclou «el dret a canviar les creences actuals per altres o a adoptar opinions atees» (Cfr. TORRADEFLOT, F. [dir.]. *Diàleg entre religions. Textos fonamentals*. Madrid: Trotta, 2002, pàg. 21-23.) Així doncs, la llibertat concreta d'interpretació s'ha d'inscriure en el marc d'aquesta llibertat general.

⁴ Cfr. TORRADEFLOT, F. [dir.]. *Diàleg entre religions. Textos fonamentals*. Madrid: Trotta, 2002.

poden realment llegir i treure profit espiritual d'aquests textos? I si poden, de quina manera? Nosaltres creiem –n'estem convençuts– que sí, i més endavant intentarem aportar una mica de llum sobre el com.

2. El camí cap a la llibertat de les hermenèutiques cristianes i budistes

En aquest punt, per a mi és inevitable fer referència a la ressonància de l'exegesi bíblica medieval que s'origina en l'al·legorització alexandrina i en la teoria hermenèutica d'Orígenes, segons la qual allò somàtic, allò psíquic i allò pneumàtic són els tres sentits de l'Esclatúra que corresponen a la triple naturalesa humana (carn, ànima i esperit).¹ Un text pot manifestar tots aquests sentits: el literal, el moral i l'espiritual. Els teòlegs medievals van desenvolupar l'exegesi següent basada en un sentit quàdruple formulat per Agustí de Dàcia: la lletra explica la història; l'al·legoria, les coses de fe; la moral, les bones accions (sentit tropològic); i l'analogia, allò elevat (sentit espiritual que alguns anomenen *escatològic*). En un sentit anàleg cal recordar l'aportació de la reforma protestant de Luter, que va consagrar el «lliure examen», el valor de la *sola scriptura* i l'asequibilitat universal de la Bíblia a través de traduccions a les llengües vulgars, per sobre de la tradició i la institució. Els anabaptistes de Müntzer i molts dels seus seguidors, com George Fox, també van consagrar el valor de la «paraula o revelació interior» fins i tot per sobre de la Bíblia.² Molts dels moviments reformistes que van sorgir al marge de les grans esglésies confessionals, com els corrents humanistes encapçalats per l'emblemàtic Erasme de Rotterdam o els corrents antitrinitaris com el de Miguel Servet, també van ser un exemple de l'esperit lliure d'interpretació, que sempre anava acompanyat d'una clara voluntat de retorn a les fonts evangèliques.³ L'exegesi bíblica s'ha desenvolupat en un medi protestant mitjançant la crítica històrica, filològica i literària dels textos, que en el que fa referència al Nou Testament va derivar en l'obsessió per «descobrir» el Jesús històric a través de la desmitologització (Bultmann) i en la història de les formes (Formfeschichtliche Schule), que mostrava de quina manera els textos eren el reflex del testimoni de fe de les primeres comunitats. La distància crítica entre el text i el lector, generada per l'avenç dels estudis exegètics, ha fet que alguns fonamentalistes protestants volguessin «recuperar» la relació personal amb el text mitjançant la lectura «immediata» literal de tipus devocional.

Una altra ressonància pot ser la budista. En aquest àmbit, el Tripitaka o «triple cistella» permet apropar-se als textos des de la triple òptica de la compassió (*karuna*), que podem veure al *Sutrapitaka*; de la saviesa (*prajna*), que subratlla l'*Abhidharmapitaka*, i de l'acció correcta, que desenvolupa sobretot el *Vinayapitaka*. Aquesta triple aproximació al Cànon budista –que, d'una banda, no va ser compilat, en la major part, fins a mil anys després de la mort del Buda històric, i que, de l'altra, no només inclou la doctrina d'aquest sinó la de tots els budes i *rishis*, déus i esperits «de parla inspirada» (*pratibhana*)–,⁴ ja indica la triple aproximació a la seva interpretació a partir dels tres canals de percepció de la compassió, la saviesa i l'acció correcta. A més, un dels avenços més importants de la teoria exegètica budista, el del Nettippakarana atribuït a Mahakaccayana, formula els principis d'interpretació del text a partir de dotze tècniques que es classifiquen en «interpretació per sentir» (*byanjana*) i «interpretació per al significat» (*attha*). Candrakirti (850 dC) va crear una teoria de «quatre explicacions» o lectures del text sagrat: la literal o secular (*aksarartha*), la del sentit comú (*samastangam*), l'oculta (*garbhi*) i la del sentit últim (*kolikam*).

Més enllà d'això, l'afirmació del silenci del Buda, com la constatació que totes les seves paraules només tenen un valor provisional relacionat amb les necessitats dels éssers vius que no poden penetrar directament en el misteri de la realitat última (*Lankavatara Sutra*),⁵ permet transcendir la interpretació de qualsevol fragment del Cànon budista i genera les condicions filosòfiques per a un pluralisme hermenèutic clar. D'altra banda, d'acord amb la doctrina exegètica de la tradició T'ien-t'ai, cada passatge escriturístic es pot entendre des de quatre perspectives: a) les circumstàncies (com a expressió d'una relació particular entre

¹ Una antropologia bíblica no dualista inspirada, en gran mesura, en 1 Tes 5,23, en què es parla de cos, ànima i esperit.

² Cfr. LÉONARD, Emile G. *Histoire générale du protestantisme*. París: PUF, 1988, volums I i II.

³ Cfr. DUCH, Ll. «Reformes i ortodòxies protestants: Segles XVI i XVII». A: VILANOVA, E. *Història de la teologia cristiana*. Vol. II: *Pre-reforma, reformes, contrareforma*. Barcelona: FTC/Herder, 1986, pàg. 127-367.

⁴ L'Adhyashayasamcodana Sutra estableix el principi segons el qual «qualsevol cosa ben dita ha estat dita pel Buda». Aquest principi representa una porta oberta a la innovació en la tradició budista i a la inclusió dels valors espirituals d'altres tradicions religioses.

⁵ El Lotus Sutra mateix subratlla que l'únic camí que porta al Nirvana cada ésser viu l'entén des de la seva realitat, segons la seva «naturalesa» –sempre impermanent– i el seu estat (cfr. *The Lotus Sutra* [Traducció a l'anglès de Burton Watson]. Nova York: Columbia University Press, 1993, pàg. 96, 99).

l'audiència i el Buda); **b**) com a expressió de quatre mètodes d'ensenyança;¹ **c**) el discerniment (com a afirmació relativa o absoluta), i **d**) el mètode introspectiu (*luan-hsin*). Aquest esquema reflecteix les característiques principals de l'hermenèutica Mahayana, és a dir, la importància del significat contextual, dels nivells de significat i de la meditació com a element de comprensió.² En qualsevol cas, en el budisme Mahayana el llenguatge sempre és un *upaya*, un mitjà o instrument, que normalment utilitzen els *bodhisattva* per aconseguir l'alliberació.³ Per al Mahayana totes les formes de discurs són *samvriti-satya* (veritat relativa o convencional) o, com a molt, un nivell baix de *paramartha* (veritat última o absoluta).⁴

Tots aquests sentits de la lectura exegètica (excepte la reducció del segon a la lectura dogmaticoconfessional) de la Bíblia o del Cànon budista els poden desenvolupar –o utilitzar– creients d'altres tradicions religioses i espirituals, i ateus, agnòstics o indiferents, o simplement qualsevol ésser humà que visqui en una societat de la tercera revolució industrial on no hi ha lloc per a les creences.

Per seguir avançant convé dedicar un cert espai a la falsa dialèctica entre teisme i ateisme.

3. La falsa dialèctica entre teisme i ateisme

Entre molts dels que fa anys que reflexionem sobre Déu –amb una humilitat immensa– i sobre la religió, ens cansa, perquè és estèril i caduca, parlar de l'antitesi entre teisme i ateisme. Durant molt de temps aquesta polèmica antitètica va ser l'arbre que va impedir-nos veure el bosc.

Alguns sistemes filosòfics han estat prou hàbils per superar aquesta dialèctica amb una aproximació integradora a través de la teoria de la doble veritat, com en el cas de l'Advaita Vedanta hindú, en què el Saguna Brahman (la divinitat qualificada) és el Déu causa final, el creador de tot, el Déu personal, l'objecte del culte, el Senyor (Ishvara), i el Nirguna Brahman (la divinitat més enllà de tota qualitat) és indescriptible i només es pot mostrar per negació.⁵ En aquesta perspectiva, com que la negació de l'existència de Déu –que es dona en diferents tradicions religioses– és clarament religiosa, podem parlar d'ateisme religiós.⁶

Anàlogament a aquest ateisme religiós, en el món teològic del segle XX es van desenvolupar postures crítiques amb el teisme que intentava demostrar l'existència de Déu a través de proves, transformant l'experiència religiosa en una doctrina sobre dos éssers diferents amb una existència independent. Per a autors com Tillich, aquest tipus de teisme va merèixer l'ateisme del segle XIX, el dels mestres de la sospita (Feuerbach, Marx, Nietzsche i Freud). Tillich parla d'un «déu més enllà de Déu», el déu que apareix quan desapareix el Déu teista, el déu que no és un ésser sinó el seu fonament, un déu més enllà de l'ésser.⁷ Teòlegs com Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann i John A. T. Robinson van qüestionar de manera paral·lela aquest teisme molt

¹ Segons el Mahaprajña-paramita-upadesha Shastra, les ensenyances del Buda són de quatre tipus en funció dels seus propòsits (*siddhanta*): mundanes o de significat superficial (*laukika*); terapèutiques, amb un significat que pretén ser un antídoto al patiment mental (*pratipalsika*); personals, amb un significat merament individual (*pratipaurusika*), i absolutes, amb un significat últim (*paramarthaika*). Cal recordar que el budisme Mahayana creu en múltiples budes, i que en l'existència del «cos gloriós» intemporal (*sambhogakaya*) aquest predica eternament als cels i és vist i escoltat pels *bodhisattva*.

² Cfr. GÓMEZ, Luis O. «Buddhist Literature: Exegesis and Hermeneutics». [Art. A: ELIADE, Mircea [dir.]. *The Encyclopedia of Religion*. Nova York: Macmillan, 1987, volum 2, pàg. 533-534.

³ Els tres sentits en què el text religiós és *upaya* són: que és una concessió compassiva quant a la diversitat, les aspiracions i les facultats dels éssers vius; que és un instrument per ser emprat en la realització d'un fi, i que és l'expressió de les tècniques alliberadores del Buda (cfr. *Ibidem*, pàg. 536).

⁴ Originalment, la doctrina dels dos nivells de veritat la va desenvolupar l'escola Madhya-mika, l'escola del «camí mitjà» fundada per Nagarjuna entre el segle II i III de la nostra era.

⁵ Ja hem esmentat la teoria de la doble veritat de l'escola budista Madhyamika.

⁶ Cfr. JAMES, George Alfred. *Atheism*. [Article]. A: ELIADE, Mircea [dir.]. *The Encyclopedia of Religion*. Nova York: Macmillan, 1987, volum I, pàg. 480-487. James cita el Tao completament impersonal (Xina), el Nirguna Brahman del *vedanta* hindú, la doctrina budista del Pratityasamutpada, en el context oriental, i esmenta les aportacions de Xenòfanes (570-475 aC), que va mantenir la idea filosòfica d'un ésser diví superior als déus personals grecs que era un, etern i immutable; del sofista Protàgores (485-420 a C), que va afirmar: «dels déus no es podia afirmar ni que existissin ni que no existissin»; dels gnòstics, que van assegurar que la realitat última no és un déu sinó un u desconegut i incompreensible; de Feuerbach (1804-1872 dC), que va denunciar la idea kantiana alienant de Déu com a base de l'acció moral, i que va presentar l'home com el centre de la realitat i la moral; de F. Nietzsche, que va declarar la mort del Déu teista judeocristià que fonamentava la moral dels esclaus per anunciar l'arribada del superhome; i dels filòsofs del llenguatge del segle XX, sobretot dels corrents fruit del neopositivisme d'A. J. Ayer (*Language, Truth and Logic*, 1936), que van considerar sense sentit les afirmacions d'allò que no és verificable, i el Déu teista no ho és.

⁷ Cfr. GRIGG, Richard. *Symbol and Empowerment. Paul Tillich's Post-Theistic System*. Macon: Mercer University Press, 1985.

vinculat a la teologia oficial, que estava al servei de la religiositat popular i del paternalisme o els interessos de la institució. Tillich recorda que hem d'oblidar allò que hem après sobre Déu i, fins i tot, sovint, la paraula mateixa.

Aquesta intuïció va inspirar el que, als Estats Units i de la mà de Gabriel Vahanian (1961), es va qualificar com el corrent de la «teologia de la mort de Déu» (el reconeixement que l'home modern funciona sense Déu) i es va valorar no tant per negar l'existència del Déu personal i transcendent, sinó per la purificació o alliberació que oferia de les «falses» imatges de Déu. Alguns autors d'aquest corrent van anar més lluny i van reduir el cristianisme a una ètica humanista (Paul M. Van Buren) o van afirmar que s'acabava negant la «real transcendència» de Déu (William Hamilton) i se subratllava la importància definitiva de la solidaritat immanent com a forma de transformar-se en el mateix Jesús vivent en el món. Per a Thomas J. J. Altizer, la mort de Déu no és una simple metàfora, sinó que és una realitat literal.¹ Amb aquesta mort, Déu s'ha reconciliat amb el món, s'ha fet home (Crist), anul·lant la seva transcendència i els misteris i pors que comportava. No lluny d'Altizer se situa el teòleg protestant Eberhard Jüngel, que considera que el llenguatge sobre la mort de Déu és l'«expressió de l'aporia que afecta la reflexió moderna sobre Déu». L'autor fa una tasca magistral aprofitant el discurs dels grans mestres de l'ateisme modern per elaborar un discurs teològic obert capaç d'anar més enllà del teisme, capaç de justificar aproximacions, lectures i avenços no teistes de la tradició cristiana, que ha sofert la idolatria dels seus teòlegs, mestres i pastors, que l'han reduïda a una interpretació estrictament teista, amb totes les hipoteques ideològiques i culturals que comporta i amb el desgast i la decadència significativa que ha patit.²

Les mateixes místiques de les religions anomenades *monoteïstes* han desenvolupat sistemes d'expressió i interpretació més enllà del teisme, encara que aquí no pretenem presentar-ne els exemples concrets.³

4. Una mirada a la història d'aquesta falsa dialèctica

Històricament cal diferenciar entre el contingut filosòfic del terme *ateïsmes* i el seu ús. A nivell teòric ha significat el desinterès per la causalitat, i a nivell pràctic, l'actitud dels que viuen sense Déu o comportant-se com si no existís. Sigui com sigui, la definició del terme sempre serà històrica i contextual,⁴ per això el debat filosòfic modern prefereix evitar-lo.

En general, en les tradicions «abrahàmiques», la paraula *déu* fa referència a un ésser diví que es considera creador independent el món, un ésser totpoderós, savi i bo. Al llarg de la història, el rebuig a Déu ha suposat, a la pràctica, el rebuig a una concepció de la realitat a través de la qual s'organitza l'experiència.

Ni el teisme ni l'ateisme no són respostes a les preguntes existencials sobre la realitat última que, d'una manera o una altra, es planteja qualsevol ésser humà. Més que no pas entendre la realitat, l'ésser humà vol viure-la, abastar-la en tota la seva riquesa i immensitat. L'antítesi teisme-ateisme s'ha reduït massa sovint a voler entendre la realitat, i tan sols ha satisfet –en més o menys mesura, però sempre de manera discutible i revocable– erudits o pensadors especulatius que es recreaven, com una elit onanista, en «victòries» fictícies que només els convencien a ells. La dialèctica perd el sentit quan es trasllada a l'ordre de la realitat, perquè es

¹ Aquí recordem l'obra de teòlegs de tradició protestant com John Hick i Don Cupitt, que arriben a qüestionar amb contundència el teisme. D'aquests teòlegs hem parlat en altres moments (cfr. TORRADEFLOT, F. *La théologie des religions*, pàg. 77-99; TORRADEFLOT, F. «Símbol i religió: el silenci del fluent balbuçig». A: CORBÍ, Marià [coord.]. *Lectura simbòlica dels textos sagrats*. Barcelona: CETR, 2006, pàg. 117-123).

² Cfr. JÜNGEL, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984.

³ La lectura «gnòstica» del cristianisme és un d'aquests exemples de desenvolupament no teista que ha fet possible la mística cristiana. En aquest sentit, és recomanable la lectura sobre la relació entre el «gnosticisme» de l'evangeli de Tomàs i el budisme que ens proposa James W. Heisig. L'autor ens mostra que la teologia de Tomàs no representa una lectura més del cristianisme sinó una relectura de tot, que va més en la línia de la perspectiva quàquera de la fe cristiana que de la teologia sinòptica –que presenta Jesús com el Messies– o de la teologia joànica –que el presenta com a Logos etern. (Cfr. HEISIG, J. W. *El genelo de Jesús. Un alumbramiento al budismo*. Barcelona: Herder, 2007, pàg. 33-36.)

⁴ «La definició del terme no pot ser més que verbal, ja que el contingut de la idea d'ateisme variarà necessàriament en corelació amb les diverses concepcions possibles de Déu i el seu mode d'existència» (LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. París: PUF, 1985, pàg. 89). Hume, per exemple, va tractar dels politeïstes ateu a *Natural History of Religion* (1757). És cert que, d'alguna manera, quan una varietat d'éssers suprems o les seves concepcions s'enfronten i competeixen es pot parlar d'un primer pas cap a l'ateisme. Després, la possibilitat que la font última de l'univers no es concebi com a Déu sinó com a quelcom impersonal, com succeeix en els *upanishads* (800-600 aC), és un altre pas cap a un més enllà del teisme.

revela com a inadequada, inoperant i inefectiva. En aquest ordre el problema no és reconèixer si Déu existeix o no, sinó adonar-se de la vida, de la realitat, en què estem immersos malgrat la nostra ignorància. Aquest fet mai no pot comportar l'exclusió, el rebuig o l'odi envers l'altre, perquè, de fet, no hi ha cap altre en el sentit dialèctic d'oposició, ja que l'altre és jo mateix i aquest jo mateix és sempre un altre.

La disjuntiva entre ser ateu o ser creient és falsa, ho és perquè no és real, i no és real en la realitat que és la vida en la seva gratuïtat, tal com se'ns presenta, sense filtres d'interessos egòtics que la desfigurin. No hi ha cap afany sintètic, sincrètic ni irenista en aquesta posició. No es tracta d'una afirmació moral, encara que pugui tenir –i tingui– conseqüències en aquest àmbit. Es tracta de mostrar la realitat en la seva puresa, en la seva autenticitat, en la seva radicalitat, sense dualismes excloents, amb la seva naturalesa de relativitat radicalment interdependent.

Si la realitat i l'experiència d'aquesta són primordials, no hi ha lloc per al predomini ni la preeminència del llenguatge descriptiu i interpretatiu. Davant la primacia de la realitat, l'actitud humana més adequada és el silenci o el llenguatge que en brota, que sol ser de naturalesa apofàtica i metafòrica. Llavors, la tasca prioritària de l'ésser humà és la «lectura» del silenci i del llenguatge que en brota, que no és descriptiu. No interessa polemitzar amb la raó sobre si hi ha o no un referent real darrere del llenguatge, ja que es coneix la realitat i la seva transcendència en relació amb el llenguatge discursiu i conceptual. L'ateisme i el teisme hi estarien d'acord, encara que per camins diferents.

Aquest no és el lloc –en el passat ja s'ha fet en nombroses ocasions– per denunciar qui o quines institucions polítiques i religioses han tret profit econòmic i polític d'aquests debats bizantins i numantins. El cas és que aquesta polèmica dialèctica ha estat «finançada» per interessos que tenen poc o res a veure amb la pretesa neutralitat i el desinterès de la racionalitat objectiva. Tan sols puc evocar, amb una tristesa i un dolor profund però *in memoriam*, tots els éssers humans i totes les comunitats espirituals que han estat desviades i distretes del camí silenciós per perdre's en el camí sorollós de les apologetiques.

En qualsevol cas, la negació de l'existència de Déu i el seu debat no suposa el final de la pietat, de l'ètica ni, encara menys, de l'espiritualitat (del camí espiritual). Totes les tradicions religioses, en més o menys mesura, amb més o menys intensitat, han desenvolupat camins espirituals que treballen amb el sentiment, la devoció i l'amor. En la immensa majoria de casos, els camins devocionals s'han formulat amb un llenguatge que podem qualificar de teista –en el sentit que hem expressat anteriorment–, que deriva dels camps semàntics més freqüents en el marc devocional, que solen estar relacionats amb l'afectivitat i el cor de l'ésser humà. Amb aquest llenguatge s'accedeix a la realitat en la seva força i dimensió que incideix en les capacitats humanes de l'àmbit de la sensibilitat. No és que afecti la sensibilitat, sinó que és sensibilitat, en brota i hi retorna.

En el passat aquest llenguatge es va interpretar de manera teista, però es pot llegir d'altres maneres, sense necessitat del teisme, sense necessitat de la dualitat entre Déu i l'ésser humà. De fet, avui, en les societats sense creences, s'ha d'interpretar –només es pot fer així– més enllà del teisme, és a dir, sense cap lectura dual que doni peu a interpretar l'alteritat com a separació insoluble.

5. El teisme, una dificultat o un instrument de lectura

Per a molts dels que van topat amb l'obstacle espiritual d'aquesta lectura teista de la religió, l'ateisme va ser una alliberació autèntica perquè els va permetre superar l'opacitat de la realitat. Un cop superada aquesta opacitat, moltes vegades –potser massa– van renunciar a plantejar altres aproximacions alternatives a la realitat, absorbits com estaven en el frenètic quefer pragmàtic del dia a dia o ocupats a retre culte a nous «déus» tan «teistes» com els anteriors, com els diners, el prestigi, el plaer o l'èxit social, polític i econòmic. És cert que així no se superava l'opacitat de la realitat, però almenys es canviava de perspectiva. Ara bé, aquesta nova ceguesa generava tanta frustració, insatisfacció i buit com l'anterior.

Són molts els «cercadors» –com a alguns els agrada anomenar-los– que, en abandonar el teisme, van de «llenguatge» a «llenguatge» intentant penetrar les opacitats, d'espiritualitat a espiritualitat, de grup a grup, de tècnica a tècnica, sense descans. Molts d'ells, cansats, s'aturaran en qualsevol d'aquestes opacitats i s'hi conformaran; i només alguns, molt pocs, podran finalment penetrar la realitat a pesar i a través d'una o altra opacitat, no sense experimentar una autèntica purificació de l'ego que els impedeixi encallar-se.

6. Lectura lliure dels textos espirituals

Quan abordem la lectura de textos de tradicions religioses maridades amb interpretacions filosòfiques i teològiques relacionades directament o indirectament amb el teisme, hem de ser conscients, d'una banda, de la riquesa sagrada que hi ha en el text en la mesura que és capaç de facilitar l'accés experiencial a la realitat última i, de l'altra, de la parafernàlia contextual i històrica que embolcalla aquest accés. El símbol és simultàniament realitat i llenguatge, i a l'hora d'interpretar-lo, de llegir-lo des de la nostra petita realitat, hem de ser conscients de l'embolcall per poder transcendir-lo.

En aquest procés d'anar venent obstacles per arribar a beure el vi –de manera paradoxal gràcies i a pesar de la copa–, l'aproximació historicocrítica de la Bíblia ja va facilitar, a finals del segle XIX i durant el XX, uns instruments exegètics per «relativitzar» el text, encara que fos per buscar-hi el Jesús històric en la seva puresa. Potser avui, en molts casos, ja no interessa tant el Jesús històric com el missatge espiritual i humà de la Bíblia, però per copsar-lo i entendre'l també cal aquesta lectura, com a mínim en una primera aproximació al text. Tot el que diem sobre la Bíblia s'ha de dir de qualsevol text sagrat, és a dir, de qualsevol text espiritual de referència, ja sigui l'Alcorà, el Cànon Pali, la Bhagavad Gita, el Tao-Te-King, etcètera. L'exegesi historicocrítica ens permetrà aproximar-nos científicament a l'autor, al medi històric i cultural, a la realitat lingüística del temps, als sistemes d'organització narrativa i a les formes literàries coetànies, a la història de la redacció, a la recepció i a les possibles modificacions o interpolacions que hagi sofert el text.

Aquest primer sedàs, que és clau, és clarament insuficient. Cal avançar i anar més lluny si volem assaborir el suc de la vida; hem de fer un pas més i superar el sedàs o el filtre del paradigma cultural. Caldrà que ens endinsem en el sistema fonamental d'interpretació de la cultura que va donar a llum el text. Es tracta del codi essencial que permet que els vivents es relacionin amb el medi i el transformin, es tracta del paradigma cultural vertebrador d'una o de múltiples civilitzacions. Corbí ha presentat els pocs paradigmes que s'han produït en la història humana i com de fonamentals han estat perquè l'ésser humà pogués expressar i interpretar la realitat. El fruit espiritual s'ha expressat a través d'un llenguatge configurat a partir d'aquests models culturals,¹ que són resultat del món que ha generat la llengua.² Quan parlem del paradigma cultural no ens referim a les narracions mitològiques (on poden variar els personatges, els símbols i els rituals) en què s'expressa, sinó a l'estructura profunda que roman invariable més enllà d'aquestes. En les cultures caçadores, aquesta estructura és la mort com a font de vida³ ($M \rightarrow V$); en les cultures agràries, l'estructura és cíclica, ja que tot el que té vida «ha passat per la mort, ha estat enterrat» ($V \rightarrow M \rightarrow V$);⁴ en les cultures ramaderes, l'estructura és lineal perquè la vida i la mort estan enfrontades ($V \perp M$),⁵ i en les societats artesanes i industrials, l'estructura ja no és tant la que explica el valor de la realitat, sinó la seva trama, com es construeix ($S \rightarrow O$).⁶ Els éssers humans no podem situar-nos fora dels sistemes culturals, perquè sempre ens trobem en un o un altre. Una mutació en un sistema suposa «una transformació de l'ontologia, una transformació de les experiències i de les estructures subjectives, una transformació de les relacions intersubjectives i una transformació de la religió»;⁷ es tracta, doncs, d'un canvi brusc, d'una conversió. El lector de textos religiosos no només ha d'aprendre a transcendir el llenguatge simbolicomític sinó també la seva estructura profunda, la del paradigma cultural que l'ha gestat. Més enllà hi ha el nucli de l'experiència religiosa, la seva part més genuïna. Els símbols i mites tan sols deixen entreveure aquesta experiència, per tant, conèixer-ne la gènesi, la naturalesa, permet relativitzar-los i contextualitzar-los de manera que ens permeti evitar sacralitzar-los i fixar-los i ens ajudi a transcendir-los.

Un altre pas imprescindible en la interpretació o la lectura de textos religiosos o espirituals de referència és la necessitat de ser conscients de la naturalesa del llenguatge simbolicomític que brota del paradigma

¹ «Les cultures són fonamentalment models d'interpretació del món i sistemes de valors capaços de proporcionar quadres de motivacions que garanteixin la supervivència de manera eficaç i duradora». CORBÍ, M. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996, pàg. 12.

² Cfr. *Ibidem*. pàg. 14.

³ Cfr. *Ibidem*. pàg. 19.

⁴ Hi ha una altra versió: «El model complex de les societats agrícoles de rec seria, doncs: mandat \rightarrow submissió \rightarrow mort \rightarrow vida.» (*Ibidem*, pàg. 25.)

⁵ Cfr. *Ibidem*. pàg. 29.

⁶ Cfr. *Ibidem*. pàg. 36.

⁷ Cfr. *Ibidem*. pàg. 45.

cultural. El coneixement de les diverses tradicions espirituals de les grans tradicions religioses ha permès reconèixer que aquesta naturalesa, normalment i comunament, es formula segons una triple tipologia: la que prioritza el llenguatge simbolicomític amb un eix de significat que pivota entorn de l'amor o la devoció o el sentir (*bhakti*) –les imatges i símbols poètics, les metàfores i al·legories s'escullen en funció d'aquest eix de significat–, la que prioritza el llenguatge simbolicomític amb un eix de significat que pivota entorn del coneixement o la saviesa (*jnana*), i la que prioritza el llenguatge simbolicomític amb un eix de significat que pivota entorn de l'acció (*karma*).¹ Els textos poden formar part de corrents espirituals en què ha predominat un llenguatge o un altre i en què aquesta preeminència ha facilitat que els estudiosos els identifiquessin i elaboressin tipologies. Aquestes tipologies només són aproximades, perquè els llenguatges solen estar imbricats, i el predomini d'un sobre un altre a vegades es troba més en la ment del lector que en la realitat del text. Sigui com sigui, el que sembla evident és que l'experiència religiosa se sol formular a través d'aquests corrents i llenguatges espirituals, i que els primers són mètodes de silenciament que permeten accedir desinteressadament a la realitat en la seva gratuïtat.² En efecte, identificar els llenguatges ens permet ser-ne conscients i descobrir de quina manera els referents espirituals han treballat amb els «canals» del sentir, del coneixement i de l'acció. De fet, els llenguatges són procediments que, en el seu dia, van ser desenvolupats o practicats pels que, ara i per a nosaltres –els lectors–, són mestres. Cada lector, en el pas últim i definitiu de la lectura, pot decidir si vol desenvolupar o no els seus procediments en el que representa el nivell definitiu d'apropiació, d'aplicació o de desplegament personal del camí espiritual.

Així doncs, cadascú és lliure de decidir si i com comunicarà el seu camí, el seu procés espiritual. I, si acaba fent-ho, és lliure de decidir si està disposat o no a acceptar que el seu camí sigui un referent per a altres –encara que això depengui més dels nous «lectors» que de les intencions o pretensions de cadascú.

Algú pot témer que això suposi una legitimació del «lliure mercat» en l'àmbit de la religiositat i dels capricis i atzars que pugui comportar. Tot i que personalment penso que aquesta liberalització ja és una realitat consumada i inevitable en moltes societats (Índia, Europa, Amèrica del Nord, etcètera), no crec que el temor o la desconfiança sigui la millor actitud per discernir el valor o el sentit d'una lectura o una altra. En tot cas, sembla clar que l'actitud inquisitorial d'alguns no és la millor habilitació o autorització per jutjar ni, sobretot, per condemnar o rebutjar qualsevol interpretació o lectura d'un text sagrat o un altre. En la mesura que el text ajuda a alliberar el lector de l'ego, i només en aquesta mesura, la lectura esdevé legítima: la praxi espiritual adquireix així el seu valor definitiu.

La lectura de textos sagrats no només ha de ser lliure, sinó que bàsicament s'ha d'alliberar de l'ego com a estructura de necessitats. Aquest és precisament el sentit profund de la interpretació dels textos religiosos i del camí espiritual que la justifica, que pot ocupar tota una vida. Per això els processos ascètics i místics del camí espiritual tenen tot el seu sentit en la radicalitat d'aquesta alliberació i en l'acreditació de la legitimitat de la interpretació que els acompanya.

7. Alguns exemples concrets de lectura lliure dels textos espirituals

La lectura d'un text sagrat o de referència espiritual no ha d'estar sotmesa a prejudicis derivats de creences o d'ideologies determinades, ni es pot reduir a les deduccions de les anàlisis de la crítica lingüística, històrica i literària que s'hi puguin aplicar. La «utilitat» del text està relacionada amb la seva capacitat de relacionar el lector amb la realitat última, amb la capacitat de facilitar l'accés personal i immediat a la dimensió profunda d'allò real. Els autors dels textos són més o menys mestres, profetes, místics o líders espirituals en la mesura que el text que creen és transparent i simplifica l'opacitat del llenguatge. Així doncs, la creativitat poètica i la generació simbolicomítica són instruments per afavorir la transparència, sempre que no ens hi recreem estàticament considerant que són estrictament tècniques. Els autors dels textos s'inscriuen en tradicions contextuais que es diversifiquen segons si habitualment privilegien el llenguatge simbolicomític –si en el

¹ La història de les religions, i en concret els estudis de religions comparades, és una mostra d'aquesta estructura comuna d'expressió/comprensió del fet religiós en les seves diferents manifestacions històriques. La mística comparada en dona exemples detallats (cfr. TORRADEFLOT, F. *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego. Étude de mystique comparée sur Jean de la Croix et la Bhagavad-Gita*. Barcelona: FTC, 1995).

² Cfr. CORBÍ, M. *Métodos de silenciamento*. L'Hospitalet de Llobregat: CETR, 2006.

camí espiritual treballen més amb la voluntat, la devoció, la sensibilitat i el sentir-, el llenguatge discursiu-conceptual –si en el procés espiritual desenvolupen més la ment i la reflexió–, o el llenguatge pràctic de l'acció transformadora o de l'acció desinteressada –si en el camí espiritual donen una importància clau a la solidaritat, el canvi social i polític i l'acció de la inacció.

La lectura de qualsevol dels textos produïts per aquests autors espirituals s'ha de fer des de la consciència de tot el que acabem d'esmentar, però sense que això suposi renunciar al principi de la llibertat. La llibertat del «lector» que en llegir és conscient de la necessitat de reactualitzar el camí espiritual, de refer-lo segons la seva realitat. El camí espiritual és únic, irreplicable, irreductible, genuí i propi. La llibertat és la que permet que tots els factors condicionants i circumstancials del text siguin simples ajuts destinats a afavorir el dinamisme del text, que ha de ser capaç de parlar, d'apel·lar, al lector que vol iniciar un camí espiritual. El text, doncs, esdevé «evocatiu» per a cada lector quan, més que no pas fer-li recordar, l'interpel·la i l'inclina envers una realitat que el transcendeix. La llibertat procedeix de la realitat última incondicionada, que se li ofereix gratuïtament i que, només en la mesura que el lector pugui «utilitzar» el text per alliberar-se del seu ego, el transformarà en un ésser humà alliberat i capaç d'irradiar aquesta mateixa llibertat convertint la seva vida en testimoni, en llibre sagrat vivent. En qualsevol cas, seria molt pitjor no apropar-se al text que interpretar-lo malament.

Si tenim aquesta llibertat podem llegir qualsevol text de referència de qualsevol tradició religiosa i espiritual sense por a perdre el que és més important del text: la possibilitat que ofereix d'alliberar-se de l'ego com a estructura de necessitats. La resta es pot perdre, de fet, s'ha de perdre, en el sentit que s'ha de transcendir. El text és fecund si perd l'opacitat, una opacitat que prové de tot el que comporta i que no apunta a la realitat última.

És cert que hi ha un gran ventall de textos i que no tots gaudeixen del mateix nivell de transparència/opacitat, per això convindria establir una jerarquia (en el sentit més etimològic del terme) dels textos religiosos a partir del criteri de «facilitat» o eminència simbòlica. Tanmateix, és difícil definir una criteriologia formulable de manera objectiva; potser l'única cosa que podem establir amb una certa garantia, l'única «canonicitat» legítima, és la verificació dels textos, és a dir, la seva capacitat de suscitar la qualitat que es troba més enllà del subjecte que els llegeix o interpreta.

La meua particular selecció de textos ha estat aleatòria, i dona cabuda a textos més clarament transparents i a d'altres que no ho són tant, però tots són igualment susceptibles d'una lectura simbòlico-espiritual-alliberadora.

Un exemple de la Bhagavad Gita

IX, 29: «Sóc equànime amb tots els éssers; cap no és per a mi mereixedor d'odi, ni estimat; però els que m'adoren amb devoció, aquells són en mi i jo en ells».

Exemple d'anàlisi formal o científica

El capítol IX¹ torna a fer de la teologia el centre d'interès de la Gita. Tradicionalment el capítol s'ha titulat «Disciplina de la ciència real i del secret real»,² però en realitat tracta de l'amor i la devoció.³ Suposa un gir decisiu, com es veu en el fet que Krishna, en la mesura que és mestre, procura atreure l'atenció cap al que es disposa a dir,⁴ perquè està preparat per obrir l'esperit al coneixement i a la visió integral de la divinitat tal com apareix al capítol XI.⁵ La perícopa IX, 26-29, on trobem el versicle 29, té com a unitat temàtica la recompensa

¹ Aquest capítol és l'excepció en la secció que va del capítol VII al XII, ja que torna a la «teoria iòguica de la realització d'un estat immortal independent de Déu» que s'havia tractat als primers capítols. Tanmateix, hi trobem una diferència important, perquè mentre que el ioga clàssic no feia més que considerar Ishvara com a *purusha* sempre pur, la Gita, sense rebutjar-ho, reserva a aquestes persones el do de ser «ajudades i conduïdes juntament» amb Déu (Persona Suprema) per combregar-hi (cfr. ZAEHNER, R. C. *Inde, Israel, Islam. Religions mystiques et révélation prophétiques*. París: Desclée, 1965, pàg. 215-216), ja que només se'l pot obtenir a través de la devoció (cfr. BG, VIII, 13.15.20-22).

² Cfr. ESNOUL, A. M.; LACOMBE, O. *Le Bhagavad Gîtâ*. París: Arthème Fayard, 1976, pàg. 9. El títol del capítol en sànscrit és «Rajaguhayoga» (cfr. SENART, E. *La Bhagavad-Gîta*. París: Les Belles Lettres, 1967, pàg. 28). Rivière el situa al final de l'exposició del capítol «Rajavidyarahayoga» (cfr. RIVIÈRE, J. M. *La Sainte Upanishad de la Bhagavad Gîta*. Milà: Archè, 1979, pàg. 215). El secret real és l'amistat que inclina el Senyor cap al creient que li és totalment devot (cfr. ESNOUL, A. M.; LACOMBE, O. *Le Bhagavad Gîtâ...*, pàg. 91).

³ «[...] it is in fact a chapter of love and devotion» (ZAEHNER, R. C. *The Bhagavad-Gita. With a commentary based on the original sources by R. C. Zaehner*. Oxford: Clarendon Press, 1972, pàg. 273).

⁴ Cfr. BG, IX, 1-2.

⁵ Cfr. AUROBINDO, Shri. *La Bhagavad-Gîtâ*. [Traducció al francès de C. Rao i J. Herbert]. París: Albin Michel, 1970, pàg. 171. (Col. Spiritualités vivantes, núm. 1)

dels actes de culte, és a dir, l'alliberació dels actes per a tots els que ofereixen les seves accions i la seva vida a Déu.¹ Aquesta perícopa és seguida d'una altra que versa sobre la dimensió universal de la devoció,² i és precedida per la IX, 20-25, en què Krishna desenvolupa de nou el que ja es presenta a VII, 20-23. Malgrat tot, hi ha una diferència perquè ara Krishna, en comptes d'alimentar la fe dels adoradors cap als altres déus, fa un pas endavant i afirma que tot culte va dirigit a ell, encara que el devot no en sigui conscient.³

En el primer hemistiqui del versicle 29 trobem l'«equanimitat» de Krishna amb tots els éssers: no sent ni odi ni amor. Aquí, l'amor, fins i tot si s'expressa amb el mateix terme (*priya*), té un significat diferent que a VII, 17; té un sentit més proper a «desig» que ha provocat desintegració i esclavitud. Això respon més aviat a la preocupació dels primers sis capítols, que aquí queda reflectida mitjançant la forma de realització ja completada en Krishna per la seva identificació amb Brahman. A la primera part del segon hemistiqui del versicle 29 trobem la síntesi del *karma* ioga i del *bhakti* ioga. En efecte, no n'hi ha prou a oferir un culte, perquè també cal que aquest sigui quelcom vívid, ple de sentit, amb el risc de quedar-se, en cas contrari, al nivell del ritualisme «brahmànic». La segona part d'aquest hemistiqui ens interessa en particular: «aquells són en mi i jo en ells». De la mateixa manera que a VII, 17, aquí tenim una relació d'unitat, de comunió, entre dues realitats que preserven la seva alteritat: els «adoradors devots» (*karmin-bhakta*) i Déu. Déu és present en aquests «adoradors-devots»,⁴ i aquests en Déu.⁵ Se'ls permet conservar l'alteritat perquè hi ha una relació d'amor, de devoció, entre ells: l'amor a Déu i l'amor de Déu. Déu estima, Déu es mou perquè se sent atret pels seus adoradors.⁶ L'amor és aquí –de manera explícita– el mitjà i –de manera implícita– el fi, ja que aquesta unió que respecta la diferència només és possible per la devoció amorosa. Aquest versicle presenta una síntesi entre *karma* ioga i *bhakti* ioga que precedeix la del versicle 34, on *jnana* ioga, *bhakti* ioga i *karma* ioga s'ofereixen a Déu, que continua sent l'única finalitat, i on es constata, una altra vegada, de quina manera la integració és la condició indispensable per aconseguir-la.⁷

En el seu comentari, A. M. Esnoul i O. Lacombe afirmen que la perfecció consisteix a dedicar al Senyor Krishna tots els actes a què ens aferrem.⁸ En la seva traducció, Zaehner anteposa al locatiu *in Me* la forma verbal *abide* («habitar») entre claudàtors.⁹ Krishna, que rep l'apel·latiu d'«el mateix» (*samo*), s'identifica amb Brahman (primer versicle), que és «sense defecte i sempre igual».¹⁰ Hi ha una separació o, més ben dit, una mena de ruptura, entre la indiferència de les primeres paraules del versicle 29 i el discurs sobre la devoció i la comunió que comença en el segon versicle i que més endavant es desenvolupa àmpliament. Tal vegada és quan Krishna descriu el iogui i diu que l'estima que arribem a donar un sentit coherent als dos hemistiquis de IX, 29, relacionant-los a través de l'eix temàtic de l'amor.¹¹ La paradoxa que es produeix entre aquests dos moments –dels quals, d'entrada, queda exclòs un cert amor, i on després l'amor es viu cap a qui l'ha exclòs–, Zaehner –que, a més, la troba en totes les religions– l'explica amb un exemple de Francesc de Sales: segons Zaehner, a la Gita, la devoció amorosa i la comunió amb allò diví transcendeixen l'estat immutable de

¹ Cfr. ENSOUL, A. M.; LACOMBE, O. *La Bhagavad Gîtâ...*, pàg. 92.

² Cfr. BG, IX, 30-32.

³ Cfr. ZAEHNER, R. C. *The Bhagavad-Gîtâ...*, pàg. 273; ENSOUL, A. M.; LACOMBE, O. *La Bhagavad Gîtâ...*, pàg. 91-92.

⁴ Fet que s'expressa amb el locatiu del pronom personal *tesu*.

⁵ Com veiem al locatiu singular del pronom personal de primera persona *mayi*.

⁶ Segons BG, XII, 13-20, allà on Déu mostra un amor extrem cap als seus devots (v. 20) i un amor, fins i tot si és menys intens, cap als iogui –és a dir, cap als que han assolit la integració i són indiferents envers el món fenomenal i els sentiments d'amor i odi (v. 13-19)–, podem creure que hi ha hagut un avenç dins de la Gita, en el sentit que s'ha produït una ampliació de l'amor de Déu, no només cap als seus devots, que continuen sent els preferits, sinó també cap als *janin*, o bé que s'ha desvelat allò que d'aquí a IX, 27 quedava ocult, implícit: que el veritable devot que atrau l'amor de Déu és el iogui, és a dir, el que està deslligat, alliberat, integrat i unificat.

⁷ Cfr. BG, IX, 34.

⁸ Cfr. ENSOUL, A. M.; LACOMBE, O. *La Bhagavad Gîtâ...*, pàg. 9.

⁹ La *bhakti* introdueix una nova dimensió a la problemàtica filosòfica que hauria pogut suggerir la presència d'éssers contingents en Déu, ja que *amor* significa «do, participació, do total de si mateix, interpenetració». A la *bhakti* hi ha una inhabitació de Déu completa i personal. Això només ho experimenten aquells que han estat alliberats (cfr. ZAEHNER, R. C. *The Bhagavad-Gîtâ*, pàg. 288). Així, Acharuparambil ens dirà: «Diu el Senyor que la seva presència és igual en tots els éssers, però quan es tracta de les relacions amb els seus *bhakta*, declara solemnement que "aquells que em veneren amb *bhakti*, aquests habiten en mi i jo en ells" [9.29]. Aquesta panoràmica fascinant de la inhabitació recíproca de Déu i del devot ha contribuït en gran mesura a augmentar la popularitat de la *bhakti*» (ACHARUPARAMBIL, D. *Espiritualidad hinduista* Madrid: BAC, 1982, pàg. 151).

¹⁰ BG, V, 19.

¹¹ Cfr. BG, XII, 13-19.

Brahman.¹ Edgerton i Prabhupada també han considerat aquesta paradoxa.² La devoció del *bhakta* fa referència a l'activitat mínima, que s'ha de viure amb amor.³ La *bhakti* és la culminació natural de tota mística que vol legitimar a la vegada allò múltiple i allò u. Krishna ja ha dit que ell és el desig purificat present en els éssers contingents,⁴ per això aquests éssers poden experimentar l'atracció cap al centre, cap a l'u que és en ells mateixos, però no en forma d'amor. Sempre preocupat per la transcendència de Déu, Shankara reconeix que els adoradors es troben en Déu per la devoció «per descomptat», sense que això impliqui cap aferrament per part de Déu. Els devots són miralls en què la llum divina, que ho penetra tot, es reflecteix clarament, ja que participen en la naturalesa divina (IX, 13).⁵ Lamotte inscriu el versicle 29 en un paràgraf (v. 29-32) on Krishna es mostra compassiu amb tots els éssers humans sense distinció,⁶ fins i tot amb el pecador, per culpable que sigui, ja que gràcies a la devoció amorosa té l'oportunitat de canviar la seva vida.⁷ Aquí Krishna ja no és una simple divinitat d'una secta de l'Índia, sinó el salvador de tots els éssers humans.⁸ Radhakrishnan interpreta el versicle 29 dient que Déu és imparcial i que no tria segons desitjos capriciosos, i que l'única via per merèixer el seu amor és la fe i la devoció personal.⁹ Aurobindo creu que només l'adoració –que és amor del Suprem i do de si mateix– pot fer conscient «l'existència interior de Déu en l'home i de l'home en Déu», i fer-ne una «unió perfecta i absorbent».¹⁰ Per a Prabhupada hi ha una «reciprocitat espiritual» que prové del fet que «tant el Senyor com el seu devot tenen consciència», i això suposa una perspectiva personalista *vaishnava*.¹¹

Lectura purament simbòlica

Els sentiments d'odi i d'amor, l'adoració i la devoció, Krishna i els devots, són aquí símbols de l'única realitat que és la divinitat. La naturalesa divina no està sotmesa a les alteracions dels sentiments, encara que aquells que, unificats, aconsegueixen dirigir-hi tots els seus sentiments –simbolitzats per l'amor– hi assolixen la unió no dual. Els sentiments són, doncs, un instrument i també el llenguatge teista i devocional per aconseguir una realització espiritual no dual anàloga a la que es pot aconseguir a través d'altres mètodes o camins espirituals que no utilitzen un llenguatge devocional teista.

El Sanatana Dharma ha estat molt hàbil i generós a l'hora de combinar l'ús de llenguatges simbòlics, potser perquè el llenguatge dominant, el que ha conformat la seva cosmovisió fonamental d'una manera primordial i preferent, ha estat el llenguatge no dual que afavoreix la inclusió i preveu l'assumpció de la diversitat sense conflicte.

¹ «This may be a paradox, but it is a paradox we meet with in all religions; it is the *sainte indifférence* of St François de Sales which, though it excludes partial and, of course, passionate love does not at all exclude disinterested love which Christians call *agape*. In the Gita, *bhakti*, loving devotion and communion with the divine, transcends the "fixed, still state of Brahman"» (ZAEHNER, R. C. *The Bhagavad-Gita...*, pàg. 285).

² Cfr. EDGERTON, F. *The Bhagavad Gita or Son of the Blessed One. India's Favorite Bible*. Chicago-Londres: The Open Court Publishing Company, 1925, pàg. 75-76. Prabhupada dirà: «On peut se demander pourquoi Krishna, s'il est l'Ami de tous, impartial envers tous, montre un intérêt spécial à ses dévots, qui sont toujours absorbés dans son service» (PRABHUPADA, A.C..B.S. *La Bhagavad-Gita telle qu'elle est*. Paris: Bhaktivedanta, 1981, pàg. 191).

³ Cfr. BG, IX, 26-27. Això, juntament amb l'amor al proïsme (V, 15; XII, 13; etcètera) difícilment conciliable amb el compromís bèl·lic (II, 31. 33. 37; XVIII, 59), és la catequesi «bhagavàtica»: «aimer, adorer, servir Dieu, lui consacrer toute sa vie» (LAMOTTE, E. *Notes sur la Bhagavadgita*. Paris: Paul Geuthner, 1929, pàg. 121). La recompensa que Krishna promet a la *bhakti* del devot és l'alliberació dels efectes del *karma* i la unió amb Déu (cfr. ACHARUPARAMBIL, D. *Espiritualidad hinduista*, pàg. 151).

⁴ Cfr. BG, VII, 11.

⁵ Cfr. SHANKARA. *The Bhagavad-Gîtâ. With the Commentary of Sri Sankaracharya*. [Traducció a l'anglès d'A. Mahadeva Sastri]. Madras: Ramaswamy Sastrulu & Sons, 1918, pàg. 256.

⁶ Cfr. BG, IX, 29.32.

⁷ Cfr. BG, IX, 30-31.

⁸ Cfr. LAMOTTE, E. *Notes...*, pàg. 119-120; ACHARUPARAMBIL, D. *Espiritualidad hinduista*, pàg. 151-152.

⁹ Cfr. RADHAKRISHNAN, S. *The Bhagavadgita. With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes by S. Radhakrishnan*. Bombai: Blackie & Son, 1974, pàg. 250.

¹⁰ Cfr. AUROBINDO, Sri. *La Bhagavad-Gîtâ*, pàg. 184.

¹¹ Cfr. BHAKTIVEDANTA PRABHUPADA, S. *La Bhagavad-Gîtâ...*, pàg. 192.

Un exemple de l'Alcorà

36:33-35: «Els tindran justament un signe clar, miraculós, un text sant, el de la terra que estava morta, que Nosaltres hem fet que torni a viure, on nosaltres hem fet que hi neixin grans de cereals. I que en mengin! Nosaltres hem posat a la terra palmeres i vinyes. Hem fet que hi neixin i hi brotin fonts fecundes perquè mengin dels fruits que donen. Això no és fruit de les seves mans! No han de ser, doncs, agraïts i agrair-ho a Déu? Sempre ha de ser glorificat qui ha creat totes les coses, totes les parelles, tots els productes de la terra, fins i tot ells mateixos, i altres coses que no coneixen!».

En endavant estalviaré al lector tota l'anàlisi formal o científica del text, de la qual he ofert una modalitat en l'exemple anterior. Aquest tipus d'anàlisi no és essencial ni tampoc el que ens interessa més aquí, tot i que és fonamental i imprescindible per evitar els relativismes i les derives interpretatives il·limitades. La meua intenció és oferir només una mostra del que són els preàmbuls o la propedèutica a una lectura purament simbòlica dels textos religiosos.

Lectura purament simbòlica

La terra que reviu és «signe», «text sant» gràcies al Nos majestàtic de Déu que és qui parla en el text i qui dóna vida a la terra, als grans dels cereals, a les palmeres i vinyes i als seus fruits, i als homes i dones que els mengen. Déu apareix aquí com a diferent de l'ésser humà, com el creador i dador que és superior i de qui depèn absolutament l'ésser humà. Aquest text en la seva literalitat és clarament teïsta.

La creació, la vida, remetent a quelcom superior, més enllà, a una altra dimensió, són signe d'un altre nivell que ja és aquí però que lamentablement alguns no reconeixen. Es tracta d'un despertar a una nova consciència, a una dimensió de la realitat que hi és però que roman oculta per als cecs que no hi volen veure. La realitat hi és des de sempre, i els profetes i la seva paraula, així com la paraula de Déu, són una crida a aquest despertar que no és fàcil, ja que l'ésser humà viu immers, tancat i sotmès a la seva estructura de necessitats i no reconeix la seva naturalesa simbòlica de la realitat última en els profetes, ni en Déu ni en la seva creació. La iniciativa creadora i revivificadora de Déu i la vida que en brota exerceixen la funció de gran signe d'aquesta realitat que no és la de l'ésser humà habitual, necessitat, preocupat per la supervivència física quotidiana. Però a la vegada, l'ésser humà, amb la seva fe, la seva consciència de la realitat, és qui, reconeixent i acollint amb submissió aquesta realitat, li dóna vida ara i aquí. Per tant, no es tracta d'una dualitat llunyana sinó d'un no-dualisme expressat amb un llenguatge dual, de tradició teïsta. Tot el que existeix, tot el que en aquesta tradició s'anomena *creat*, tot és símbol de la realitat última, i és realitat última si reconeixem per mitjà de la fe que tot és més el que no sembla ser que el que aparenta. La fe en Déu és el que atorga i reconeix en tots els éssers aquesta dimensió de la realitat última que a simple vista no es veu. Els éssers aleshores són nous, reviuen, per a no morir mai més, perquè la dualitat entre vida i mort desapareix transcendida.

Un exemple de la Bíblia

Josué 24,14-18: «"Per tant, reverencieu el Senyor i adoreu-lo sincerament i amb tot el cor. Desfeu-vos dels déus que els vostres pares adoraven quan vivien a l'altra banda de l'Eufrates i a Egipte, i adoreu tan sols el Senyor. Però si no us satisfà de tenir el Senyor per Déu, escolliu avui quins déus voleu adorar: els que adoraven els vostres pares quan vivien a l'altra banda de l'Eufrates, o els déus amorreus, en el país dels quals ara viviu. Jo i la meua família adorarem el Senyor!" El poble respongué: "Mai de la vida no abandonarem el Senyor per adorar altres déus! El Senyor, el nostre Déu, és el qui ens va treure, a nosaltres i als nostres pares, del país d'Egipte, la terra on érem esclaus; és ell qui va fer, davant els nostres ulls, aquells grans prodigis i ens va guardar per tot arreu on anàvem, enmig de tots els pobles per on havíem de passar. El Senyor va expulsar de davant nostre molts pobles, sobretot els amorreus que vivien en aquest país. Per tant, també nosaltres adorarem el Senyor, perquè ell és el nostre Déu"».

Com hem dit a l'apartat dedicat al text anterior, defugim l'anàlisi crítica, formal o científica no només per raons d'espai sinó perquè volem subratllar el valor de la lectura estrictament simbòlica.

Lectura purament simbòlica

El text és de tradició jueva i, per tant i en principi, teista. En la lectura teista jueva, Déu (Jahvè) escull un poble amb el qual estableix un pacte. Aquest pacte és exclusiu, almenys en el sentit que hi ha una elecció o preferència que suposa un rebuig o, si més no, una no-elecció dels altres pobles. Aquest Déu és alliberador i a canvi només demana fidelitat també exclusiva (no es poden acceptar altres déus). Les paraules *alliberació*, *elecció (predilecció)* i *fidelitat* són claus, ja que totes donen sentit a una trama narrativa més o menys històrica en què diversos personatges s'interrelacionen (el profeta, el poble, Déu, altres pobles, altres déus, etcètera).

Tant per als que busquen, a través d'un camí espiritual o un altre, com per als que ja han trobat l'experiència de la realitat en la seva radicalitat i plenitud, tota aquesta riquesa i diversitat narrativa no és més que un símbol d'aquesta realitat última. Des d'aquesta perspectiva i aquest horitzó, el temor i el servei a Déu, la fidelitat exclusiva a ell –així com l'experiència d'alliberació del patiment i de l'esclavitud, i l'experiència de contacte no distant i no dual amb la terra–, no són més que expressions diferents de la realització d'aquesta experiència. En unes se subratlla el protagonisme del subjecte Déu, i en altres el protagonisme o el subjecte «Josuè i família» o el poble mateix.

El llenguatge teista ofereix dues òptiques fonamentals per llegir o interpretar l'experiència de la realitat última: la de Déu i la dels éssers humans (individus o col·lectius). Ara bé, el benestar o el benefici dels éssers humans és aquí tan sols un símbol de la realitat última i de la seva naturalesa profunda que envaeix qualsevol realitat, per concreta que sigui.

La narrativa històrica de l'alliberació d'un poble i de Déu com a llibertador és un símbol interessant i útil per al camí espiritual. L'ésser humà s'ha d'alliberar del seu ego (falsos déus i terres d'esclavitud) en el procés de despertar a la realitat última (Déu-Jahvè), i aquesta mateixa realitat és la que s'imposa en el procés cap a la realització. No es tracta de la dualitat Déu-ésser humà, sinó de la tensió entre ignorància i saviesa o consciència que es produeix en la persona. Així, aquesta tradició ens diu molt clarament que en el procés d'alliberació no n'hi ha prou amb l'esforç, ja que també hi ha una gratuïtat o dimensió misteriosa de la realitat que escapa a qualsevol estratègia o control i que és fonamental per aconseguir l'alliberació. Aquesta gratuïtat sempre hi és i quan la descobrim (predilecció o elecció) porta l'experiència espiritual a la plenitud. L'esforç i la gratuïtat són, doncs, les dues vessants harmòniques de la realitat, que altres tradicions anomenaran d'una altra manera.

Quan abordem la lectura simbòlica de textos de tradició primordialment teista hem de ser capaços d'utilitzar el coneixement per treure tot el suc al text, de manera que se'ns permeti llegir-lo més enllà de les seves limitacions contextuais. Així podrem extreure tota la saviesa d'aquesta font. Però el coneixement no és l'únic instrument, ja que l'amor i la devoció és un altre eix fonamental que ens permet apropar-nos al text amb la voluntat, la confiança i la sensibilitat que ens sigui útil en el camí espiritual.

No voldria acabar aquest escrit sense prevenir el lector de la possible reticència que hagi pogut sentir. El fet de parlar de lectura «purament» simbòlica no respon a una rèmora de puritanisme sinó a la convicció i la voluntat d'expressar que es tracta de llegir els textos de les diferents tradicions religioses i espirituals amb la intenció d'utilitzar-los per al camí espiritual; per tant, la «puresa» de la lectura simbòlica dependrà, al cap i a la fi, de la seva capacitat d'eficàcia espiritual, entesa com la seva capacitat de facilitar l'experiència de la realitat última ara i aquí. De fet, la lectura simbòlica de textos religiosos és en si mateixa una experiència religiosa en la mesura que és comunió o relació no dual amb la realitat última, el coneixement silenciós de què tant parla Corbí.¹ En aquesta lectura simbòlica podem parlar d'una certa preeminència i primacia del subjecte, però no de qualsevol sinó del subjecte alliberat de l'egocentració, del que molts hindús anomenarien *Atman*. La llibertat de lectura del subjecte –entès com a *Atman*– prové de la seva llibertat o alliberació espiritual. Evidentment, és cert que hi ha una objectivitat que radica en la materialitat i historicitat del text, però aquesta realitat no és un obstacle perquè el lector lliure i alliberat pugui reactualitzar el text donant-li una nova vida des del seu camí espiritual, que és irreductible i irrepetible. També és cert que la capacitat de relectura no serà només subjectiva

¹ Corbí parla de «coneixement silenciós» per expressar el coneixement no dual que suposa l'experiència espiritual de la realitat última. Tot i que prefereix i prioritza aquesta expressió, no la sacralitza en absolut. Creiem que altres expressions d'aquesta experiència espiritual plena podrien ser «coneixement amorós», «amor-saviesa», «saviesa compassiva», «amor-justícia» (expressió més propera a sensibilitats espirituals properes a les filosofies i teologies de l'alliberació, tal com recorda J. M. Vigil), i altres. En tot cas, qualsevol expressió sempre serà en si mateixa simbòlica, és a dir, simplement i purament evocativa –mai descriptiva. El silenci i el llenguatge apofàtic expressen millor aquesta experiència que dona sentit a tot el procés i el camí espiritual.

sinó que dependrà de la mesura en què el text religiós sigui en si mateix expressió o fruit d'una experiència d'alliberació o de desegocentració de l'ego. Per això l'acte de lectura pot durar un instant o es pot prolongar durant anys o tota una vida, perquè és relatiu a la densitat religiosa del text mateix i a l'estat concret del procés espiritual del subjecte.

Per acabar, m'agradaria recordar que sistemes d'interpretació no freqüents, com el no-teisme en el cristianisme o el teisme en alguns tipus de budisme, poden donar lloc a lectures simbolicoespirituals més transparents del text religiós, especialment si aquesta infreqüència significa que en aquests contextos els símbols no s'utilitzen per a la programació o per a les funcions socials de substitució que, en alguns casos, encara desenvolupen les tradicions religioses. En qualsevol cas, queda clar que cap símbol religiós ja no pot ni podrà desenvolupar funcions socials, i que això farà possible que els símbols religiosos, alliberats de les creences, puguin desenvolupar la seva funció espiritual de facilitació de l'experiència de la realitat última amb més eficàcia. Ens trobem en una nova època plena de possibilitats espirituals per a la humanitat.

SESSIÓ DE TREBALL

Francesc Torradeflot explica que en el seu text combina exemples concrets de lectura simbòlica amb algunes reflexions sobre aquest tipus de lectura. Ho fa bàsicament per recordar que les tradicions espirituals ja han donat molts fruits a través de la lectura simbòlica, i que és important parar atenció a les seves maneres d'actuar per poder-les aprofitar.

Un altre punt que vol subratllar és la diferència entre l'exegesi del text i la lectura simbòlica, ja que es tracta de dos esforços complementaris. Torradeflot creu que és important tenir en compte la interpretació exegètica per donar un fonament a la lectura simbòlica. Qualsevol text és susceptible d'una lectura simbòlica, espiritual, i aporta una comprensió-valoració d'allò últim. Per tant, es tracta d'una lectura que apunta més enllà del text i més enllà del subjecte lector. És una lectura que aconsegueix el seu objectiu si porta el lector a l'experiència més enllà de l'ego, i per fer-ho s'ha de superar en certa manera l'opacitat del text. Hi ha una opacitat que ho és en el sentit que el lector interpreta el text des de categories egocentrades –en aquest cas, avançar en la comprensió forma part del procés de lectura– i n'hi ha una altra que està provocada per tot el que el text arrossega –una càrrega que no apunta cap a la realitat última. En aquest sentit, l'exegesi ens ajuda a alliberar el text de càrregues innecessàries.

Tenint en compte això, Torradeflot defensa la llibertat del subjecte i la seva primacia per sobre del text. No del subjecte com a estructura de necessitats, sinó tot el contrari. Es tracta d'una primacia en el sentit que la lectura allibera, i des d'aquesta experiència alliberadora no hi ha cànon, no hi ha autoritat, no hi ha dogma per sobre de l'experiència d'ultimitat. I aquesta llibertat en la lectura li permet dir que creu que es pot ser cristià sense ser teista: els textos de la tradició cristiana poden oferir el seu regust de veritat més enllà dels límits d'entorns culturals teistes com els que els van veure néixer. Des d'un entorn cultural no teista, els textos cristians poden mantenir-se vius i seguir sent font d'una experiència profunda de saviesa; per tant, lligar-los a un teisme rígid, antropomòrfic, esterilitza el text i impedeix l'experiència cristiana.

Torradeflot tanca la presentació fent referència al terme *purament*, que és present al títol de l'Encontre (lectura *purament* simbòlica). És evident que el criteri de puresa, quant a la lectura simbòlica, no és un criteri extern que depèn d'un corrent de lectura o d'un altre, sinó que depèn del fet de situar el text –exclusivament– al servei de l'experiència de la realitat última ara i aquí.

*

Marià Corbí comenta que no creu que la seriositat científica interpretativa sigui el nou criteri per a una lectura correcta dels grans textos. El missatge dels grans textos és espiritual, és a dir, parlen de la dimensió del que no és objectivable, i per això no es poden establir criteris objectius per a una interpretació correcta que eviti

que la interpretació sigui completament subjectiva. A més, allò espiritual és de l'ordre d'allò axiològic, i allò científic no es porta bé amb allò axiològic –perquè per hipòtesi ho exclou.

La resposta de Torradeflot és que ens trobem en una situació molt peculiar, que és a la vegada enriquidora i perillosa. Lliures de la tutela de les autoritats, sense criteris externs establerts que defineixin què és ortodox i què no ho és, o que proporcionin un marc mínim de partida, els relativismes i les derives interpretatives il·limitades poden fer dir als textos el que no diuen, fins i tot el contrari del que intenten comunicar o suggerir. És en aquest sentit que veu el valor de l'anàlisi formal del text, un valor supeditat al fet que es copsi l'orientació cap on apunta el text. A Torradeflot li preocupa veure que sovint, amb l'excusa d'una «lectura simbòlica», no es diuen més que bajanades o es fan interpretacions superficials i sense fonament. *Simbòlic* hauria de significar «lectura veritablement espiritual».

Corbí reitera que l'únic que pot evitar la deriva interpretativa i la seva subjectivació completa és la qualitat de l'interpret. I aquesta s'adquireix vivint en profunditat l'experiència espiritual i aprenent aquesta profunditat.

El missatge dels grans textos espirituals no és subjectiu, però això no implica que es pugui objectivar. De la mateixa manera, la bellesa d'una gran simfonia musical no és subjectiva encara que no se'n pugui objectivar la no-subjectivitat.

Un altre tema de la ponència que comenta Corbí és la referència al teisme i el no-teisme, ja que considera important cuidar les expressions perquè no puguin suggerir que en l'àmbit d'allò espiritual el no-teisme és superior al teisme. Es tracta de dues maneres humanes de parlar del que està més enllà de les nostres capacitats de representació, per tant, no tindria sentit establir-hi una jerarquia. Ara bé, en les nostres condicions culturals, tenint en compte un sentit pragmàtic, es podria dir que per regla general resulta més assimilable parlar amb un llenguatge no teista que no pas fer-ho amb un llenguatge teista.

D'acord amb això, cal defensar que no hi ha superioritat ni inferioritat en aquests sistemes construïts de parlar de l'Absolut. El fet que les expressions estiguin molt carregades de narracions, mites, símbols i rituals, o que només utilitzin símbols molt concisos a l'interior de sistemes conceptuals densos –sistemes conceptuals que no pretenen descriure sinó apuntar d'una manera semblant als símbols–, no les fan expressions millors o pitjors. Són equivalents si expressen de manera veritable i potent «aquesta altra dimensió» del viure humà i de tota realitat.

Finalment, Corbí reprèn la primacia del lector sobre el text sagrat i comenta que es tracta d'una afirmació que té un sentit positiu –la llibertat del subjecte davant el text, la seva no-submissió–, però que en tindria un de negatiu si es referís al fet que l'«opinió subjectiva» se situa per sobre del text. Qui llegeix el text adequadament ja no és el subjecte, es troba més enllà d'aquest; en llenguatge vedàntic diríem que és el testimoni, l'Absolut que llegeix l'Absolut. Així doncs, la primacia no és del subjecte, no és de l'ego del lector, sinó de l'«experiència testimoni» del lector, del no-subjecte.

«Primacia del mestre interior», hi afegeix Torradeflot. I com a exemple recorda la llibertat en la lectura d'un Georges Fox, nascuda de (i al servei de) la cerca interior, una aportació que avui segueix vigent davant d'altres que en el seu moment van poder ser lliures però que eren buides d'experiència. Aquestes romanen oblidades. Això el porta a afirmar que, en certa manera, el text és inert i reviu amb el lector.

«El text és *Etz Jaim*, “arbre de vida”, apunta Gabriel Mazer. La Tora és «arbre de vida per als que s'hi acullen»; «per als que s'acullen», avisa la tradició. I hi ha dues maneres de no acollir-se al text i que aquest segueixi «mort»: convertir-lo en dogma o ignorar-lo.

Segons Evaristo Villar, avui dia alguns textos estan tan descontextualitzats que no veu com algú podria acollir-s'hi o explorar-los al servei d'un compromís espiritual. Per exemplificar-ho esmenta fragments de l'Antic Testament, fragments de guerra i violència, fora de context enmig d'una celebració, que no veu sentit a llegir-los tal com es llegeixen. D'altra banda, hi ha textos «laics» que suggereixen i apunten a una experiència espiritual molt més evident –com a mostra recita un bonic fragment de León Felipe. Per tant, per més bona disposició que tingui el lector, si el text ha quedat descontextualitzat no és el mateix; com tampoc no és el mateix llegir un text dels maies si no el podem situar, per molt inspirador i sagrat que fos en el seu moment.

Luigi Schiavo defensa que per poder rebre el missatge d'un text lluny del seu context originari cal tenir en compte el pretext (per què i per a què es va produir?) i el context. Si disposem d'aquests elements tenim la clau interpretativa i podem rebre el missatge que el text pugui transmetre.

Per a Amando Robles qualsevol coneixement exterior al text és informació secundària, perquè el més important és la qualitat de l'experiència amb el text. Posa com a exemple els comentaris del mestre Eckhart, que, partint a vegades d'una sola frase, dóna pistes molt i molt vàlides sobre com avançar en el camí; ofereix experiència de vida partint del text però anant més enllà d'aquest. Sovint els seus comentaris no tenen res a veure amb el text en si mateix; el text l'ha llançat i ell procura empènyer a partir del text. Aquesta sí que és una bona «exegesi» en el sentit que connecta amb l'esperit del text i es deixa guiar pel seu silenci interior. I neix un nou text.

Corbí insisteix que el text parla del que no es pot parlar, que és com un no-individu que escolta el dir d'un no-individu. Halil Bárcena hi està d'acord: la lectura simbòlica és un art en què l'ego no pot ser al centre de la interpretació; consisteix en un procés de «silenciament».

A punt de tancar la sessió es conclou que la taula coincideix amb tot aquest aspecte d'experiència silenciosa a la qual els uns i els altres es refereixen constantment. El problema apareix quan s'afirma que «tots els textos» religiosos són susceptibles d'una lectura espiritual, que no hi ha textos opacs o muts, perquè és aquí on el desacord es fa patent. Potser l'origen del desacord s'ha de buscar en la pregunta de què és un text religiós o en quines circumstàncies és o no religiós. Tanmateix, Guy Giménez pensa que no s'hauria de dedicar massa temps a aquest punt que, en comparació amb el problema de fons, resulta anecdòtic o molt allunyat del que li preocupa realment. No s'ha de perdre de vista el que es pretén tractar: la dificultat que presenten tots aquests textos per als nostres contemporanis, per a una societat i una cultura que ja no és religiosa.

LECTURA ESPIRITUAL LAICA DE LA PASQUA -MORT-RESURRECCIÓ- CRISTIANA

J. Amando Robles

1. Algunes precisions i consideracions prèvies

Precisar el tema

Mort i resurrecció són, òbviament, dues realitats biològicament i conceptualment oposades, totalment oposades, però no espiritualment, ans al contrari. D'aquí que, contraposadament vinculades, mort i resurrecció hagin estat i siguin una de les millors expressions paradoxals, a l'estil de les també paradoxals Benaurances de l'Evangelí, per expressar una de les especificitats de l'experiència espiritual com a experiència de la realitat. Ens referim a l'especificitat segons la qual sempre i a tot arreu, independentment de la forma que adopti, fins i tot en les seves formes més inhumanes i deshumanitzants, en les humanament més negadores –com són les experiències d'injustícia, mancança, sofriment, exclusió, calúmnia, persecució i mort–, qualsevol realitat i situació humana és gràcia, és infinitud i plenitud, i, per tant, font de realització plena i total. En aquesta experiència, sense excepció, és allò en el que consisteix l'espiritualitat present tal com s'ofereix a totes les tradicions religioses i de saviesa: per a totes, sempre i a tot arreu, la realitat i la vida és plena i és total, té una dimensió absoluta.

Per demostrar el que expressem n'hi ha prou amb recordar la interpel·lació dels mestres xinesos del zen: «Què et manca en aquest mateix instant? Què més necessites?».¹

Present quant al seu fons com a experiència humana en totes les tradicions religioses i de saviesa, mort-resurrecció és, culturalment i temàticament, una categoria pròpia del judaisme i més encara del cristianisme. Del judaisme perquè és on s'origina, encara que sigui de forma tardana, i del cristianisme perquè és en els escrits canònics neotestamentaris i en els cristianismes que s'hi expressen i que doctrinalment els segueixen on l'esdeveniment-experiència mort-resurrecció té un paper fundador i central. Categorialment cristiana, la mort-resurrecció també la podem anomenar, breument, *Pasqua*, ja que inclou la mort-resurrecció com a categoria, celebració i experiència. I *Pasqua cristiana* perquè també hi ha una Pasqua jueva, de la qual la cristiana és tributària en la mesura que n'és el precedent cultural i religiós.

Considerada així, la Pasqua o mort-resurrecció no només és una categoria cristiana sinó que, si la comparem amb categories funcionalment semblants –*homeomòrfiques*, dirà Panikkar– d'altres tradicions religioses, és específicament cristiana, perquè culturalment i religiosament parlant no es trobaria en aquestes, almenys amb una funció tan important.

Atès el seu rol fundador i central, les referències que s'hi fan als escrits del Nou Testament són moltes, i més que moltes, determinants i configuradores del missatge d'aquests escrits, amb molts i diferents desenvolupaments que aquí no podem ni pretenem tractar, però que en la seva varietat són signe de la riquesa «religiosa» i constitueixen tota una invitació a una lectura més enllà de les categories teistes i creencials en què s'expressen.

Per acabar la nostra lectura, no és necessari controlar tots els aspectes de la Pasqua en tant que mort-resurrecció, ja que en tenim prou amb algunes expressions fonamentals que podem veure en diverses i diferents proclamacions i confessions de fe² i que podem agrupar en quatre nivells:

¹ *La esencia del zen. Los textos clásicos de los maestros chinos*. 3a edició. [Selecció, traducció i epíleg de Thomas Cleary]. Barcelona: Kairós, 2001, pàg. 22.

² Un tema del qual ens abstraiem per ara –però que queda pendent i la solució del qual depèn del tractament que es doni als textos– és si aquests són genuïnament religiosos o si ja són teològics, és a dir, si són símbols religiosos que només es poden llegir simbòlicament o si ja

- a) En la confessió o proclamació que **Déu va ressuscitar Jesús, o ell mateix va ressuscitar**; en qualsevol cas, la resurrecció vista com a «elevació» i «exaltació»: Déu va ressuscitar Jesús d'entre els morts (1 Cor 15, 3b-5), «Déu l'ha ressuscitat alliberant-lo dels dolors de la mort, que de cap manera no podia continuar retenint-lo sota el seu poder (Fets 2, 24), «Déu l'ha exaltat i li ha concedit aquell nom que està per damunt de tot altre nom» (Flp 2, 9), Déu «ha constituït Senyor i Crist aquest Jesús a qui vosaltres heu crucificat» (Fets 2, 16); o Crist mateix va ressuscitar (1 Tes 4, 14), en el sentit que es va aixecar per si mateix.
- b) En la declaració que a Jesús ressuscitat alguns homes i dones **el van veure**, un «veure» que és **revelació**, i que són **testimonis** que Déu el va ressuscitar: «¿No he vist Jesús, nostre Senyor?» (1 Cor 9, 1); «s'aparegué a Cefes i després als Dotze. Després es va aparèixer a més de cinc-cents germans a la vegada [...] Després es va aparèixer a Jaume i, més tard, a tots els apòstols. Finalment, al darrer de tots [...], se'm va aparèixer també a mi» (1 Cor 15, 5-8), a Pau, que diu «no ve dels homes [...] sinó per una revelació de Jesucrist», l'Evangeli (Gàl 1, 12) «em va revelar el seu Fill» (Gàl 1, 16). I quant a testimoniar que Déu va ressuscitar Jesús, les declaracions són constants al llibre dels Fets: «A aquest Jesús, doncs, Déu l'ha ressuscitat; tots nosaltres en som testimonis» (Fets 2, 32; 3, 15; 5, 32).
- c) En la forma **radical i profunda, total**, en què la mort-resurrecció de Jesús **afectaria** tot i tothom, a nosaltres mateixos, els altres, el món, la història i el cosmos sencer, provocant una mena de nova creació: «Crist morí pels nostres pecats» (1 Cor 15, 3b), en altres paraules, ens salvà; «sapigueu [...] que aquest home el teniu a davant vostre gràcies al nom de Jesucrist, el Natzarè [...] perquè, sota el cel, Déu no ha donat als homes cap altre nom que pugui salvar-nos» (Fets 4, 10b i 12); «perquè en el nom de Jesús tothom s'agenolli al cel, a la terra i sota la terra, i tots els llavis reconeguin que Jesucrist és Senyor, a glòria de Déu Pare» (Flp 2, 10-11).
- d) En allò que, segons Pau, **el baptisme té de realitat mística**, de participació veritable i real en la mort-resurrecció de Jesús, sent la nostra pròpia mort-resurrecció: «¿O bé ignoreu que tots els qui hem estat batejats en Jesucrist hem estat submergits en la seva mort? Pel baptisme hem mort i hem estat sepultats amb ell, perquè, així com Crist, per l'acció poderosa del Pare, va ressuscitar d'entre els morts, també nosaltres emprenguem una nova vida» (Rom 6, 3-4).

Tot plegat expressat en les formes més radicalment paradoxals, sobretot en Pau i també en Joan: mort/resurrecció (vida), **kenosis/exaltació**, mort a la creu/glorificació, home vell/home nou, neciesa/saviesa, de condició divina/ara esclau i mort a la creu, Crist en la carn/Crist crucificat, creu ignomínia/creu glòria, a qui no va conèixer pecat/Déu li féu pecat per nosaltres...

Com hem dit, davant la impossibilitat de tractar-los tots, aquests són aspectes de la Pasqua cristiana que ens hi semblen essencials, tal com s'ha transmès als textos neotestamentaris canònics i que llegirem espiritualment, simbòlicament, sense suposar veritats ni fer-hi intervenir creences, considerant-los únicament pel valor religiós genuí que expressen de manera simbòlica. Abans, però, voldríem recordar algunes dades exegètiques i teològiques ben significatives que, mirades en conjunt, parlen per si mateixes de la relativitat i de la importància de la Pasqua o mort-resurrecció de Jesús com a tema específic a la religió cristiana, i que, considerats així, en la seva importància i relativitat, anticipen la nostra lectura.

Relativitat i importància de la Pasqua –mort-resurrecció– com a tema

En començar hem afirmat que la Pasqua en tant que mort-resurrecció es pot considerar una categoria específicament cristiana, però això és ben contestable en la mesura que l'esdeveniment-experiència mort-resurrecció té un rol fundador i central en els escrits neotestamentaris com un tot i en els cristianismes que s'hi expressen. Tanmateix, ara hem de precisar alguns aspectes.

L'expressió «i en els cristianismes que s'hi expressen» és totalment intencional, perquè hi ha altres

són metadiscurs (teologies) a partir d'aquests materials simbòlics i sobre ells. En aquesta lectura entenem els diferents textos com a expressions i discurs simbòlic.

cristianismes, com els que s'expressen a l'Evangeli de Tomàs, la Font Q –i afegeix François Vouga: «en nombroses tradicions dels evangelis»–, en què la Pasqua com a tema no té el paper fundador i central que té en el conjunt dels escrits recollits i transmesos al cànon neotestamentari.¹ En aquests, assenyala Vouga, l'element central i fundador és l'encontre amb Jesús, la seva predicació i la seva persona, no la Pasqua. I a l'Evangeli de Joan, evangeli canònic que presenta la mort i resurrecció de Jesús com a «elevació» i «glorificació», la idea que articula el text no és la mort-resurrecció de Jesús o Pasqua, sinó la interpretació que fa de l'arribada del Fill de Déu com a encarnació de la paraula de Déu, esdeveniment del qual la mort-resurrecció de Jesús com a «elevació» és una conseqüència. En el cristianisme o, més ben dit, en els cristianismes primitius, la Pasqua va ser, per tant, temàticament molt important i a la vegada molt relativa en funció de quin cristianisme o de quins cristianismes es tractés.²

D'altra banda, fins i tot en els cristianismes que comparteixen el fonament en el missatge i la confessió de la Pasqua, les maneres de fer-ho varien significativament entre elles. Els propòsits doctrinals difereixen en els uns i els altres i, al servei d'aquests, la presentació de l'esdeveniment-experiència de la Pasqua pot anar de la subtilitat d'un Pau que posa l'èmfasi en la resurrecció com una experiència *interior* que ho transforma tot – persona, vida, relacions, cosmos, totalment, espiritualment– als relats posteriors dels sinòptics que posen l'accent en aspectes més aviat empírics, com els relats de les aparicions i del sepulcre buit.³

En tot cas, el cristianisme fundat en la resurrecció neix d'una realitat tan subjectiva i personal, tan íntima i objectivament inverificable com és la realitat d'una proclamació creguda: quan uns homes i dones *van tenir fe en la paraula* d'altres que *van dir* haver vist el ressuscitat, en aquell moment i d'aquella manera va néixer històricament el cristianisme, fundat i articulats a l'entorn de la Pasqua, creient en ella com a bona nova. Es tracta d'un esdeveniment profundament *històric* en la mesura que els uns i els altres van existir, homes i dones que *van dir haver-lo vist* i altres que *van creure-ho*, i a la vegada profundament *subjectiu* en el sentit experiencial del terme, com subjectiu i personal és el *dir* veure i el *creure*.

En vista dels pocs aspectes precisats, la Pasqua és una realitat eminentment interior, experiencial, personal, temàticament molt important en els cristianismes dels escrits canònics neotestamentaris, i alhora temàticament relativa i fins i tot inexistent en altres, però que fins i tot en els escrits on temàticament és molt important es presenta com una experiència de persones concretes. Ara bé, experiència de què?

L'experiència de nosaltres mateixos

En la teologia cristiana sempre es parla de «fe en la resurrecció *de* Jesús», expressió que es manté fins i tot quan la teologia actual modernitzada prefereix parlar de «fe en la resurrecció com de l'*experiència personal*» que apòstols i deixebles van tenir, i de la resurrecció com d'una «realitat *real*», encara que no física, no empírica.⁴ A aquesta forma de parlar tan tradicional donarien peu nombrosos textos neotestamentaris que sempre parlen de creure en la resurrecció *de* Jesús o de creure que Déu el va ressuscitar i de ser-ne testimonis. Segons els textos i la teologia, es tractaria d'una *experiència* de la resurrecció de Jesús, una experiència *personal* però de quelcom objectiu: la resurrecció *de* Jesús.

No obstant això, tant si s'entén com a esdeveniment –*Déu ressuscitant Jesús*– com si s'entén com a experiència –*de* la resurrecció de Jesús–, l'experiència d'ambdós –esdeveniment i experiència– és impossible, i hem de ser clars en aquest sentit.

A part que, parlant rigorosament, l'experiència *de* quelcom, per sublim que sigui, com la resurrecció de Jesús, no és l'experiència espiritual pròpiament dita, que no és experiència *de*, sinó l'experiència de plenitud en si mateixa o, més ben dit, l'experiència en si mateixa plena i total, sense objecte. L'experiència espiritual com a

¹ VOUGA, François. *Una teología del Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2002, pàg. 239.

² Es pot constatar el mateix en la història de la teologia cristiana.

³ L'èmfasi en allò corporal –a saber, la doctrina de la resurrecció corporal de Jesús– no és innocent perquè compleix una funció política, la de legitimar l'autoritat en l'Església dels que ja de per si la tenen i la d'aquells «que vam menjar i beure amb ell» (Fets 10, 41) i no només van tenir visions i revelacions. Vegeu: «La controversia sobre la resurrecció de Cristo: ¿Hecho histórico o simbólico?». A: PAGELS, Elaine. *Los evangelios gnósticos*. Barcelona: Crítica, 2004, pàg. 40-67 (capítol 1).

⁴ Aquesta és la concepció de la resurrecció que segueix tenint un autor com Andrés Torres Queiruga a l'obra *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*. Madrid: Trotta, 2003. Una obra que suposa un gran esforç en la línia de «repensar» de forma creïble i moderna la resurrecció.

experiència *de* quelcom o d'algú fa impossible amb el seu objectivisme la veritable experiència espiritual. A part d'això, és literalment inconcebible tenir o fer l'experiència que *Déu va ressuscitar Jesús* perquè és una manera de parlar, una forma simbòlica d'expressar la plenitud que l'ésser humà pot aconseguir i que homes i dones aconseguixen; Déu no actua, per tant, no ressuscita ningú, i encara menys no pot tenir l'experiència d'aquesta suposada acció. La resurrecció de Jesús es produeix en i des del moment en què la seva vida és plena i és total, en i des del moment en què viu la vida i ho viu tot com a gratuïtat.

De la mateixa manera, però, és impossible fer l'experiència *de* la resurrecció de Jesús, tant si s'entén com a objecte (sentit objectiu del *de*) –ja ho hem manifestat– com si s'entén com l'experiència que Jesús va tenir de la resurrecció (en el sentit, doncs, *subjectiu* del *de*). A aquest nivell les experiències també són intransferibles, indesdoblables. L'experiència d'altri no és l'experiència pròpia. L'experiència pròpia és quelcom que hom ha de fer o patir personalment; ningú no la pot fer ni la fa per ningú altre. O bé l'experiència és nostra o bé no hi ha experiència nostra en absolut. L'«experiència de l'experiència d'altri» no és experiència, és una objectivació.

En conseqüència, la resurrecció que els textos pasquals neotestamentaris defineixen com a experiència *personal* d'apòstols i deixebles no només és personal en aquest sentit sinó també perquè la resurrecció experienciada és la *seva* pròpia, l'experiència del seu viure ple i total, no la de Jesús. Aquesta es proclama i confessa com l'experiència que va obrir el camí, que va mostrar la seva possibilitat i realitat, i per això constitueix no només una ensenyança sinó també una garantia i una força, una inspiració i una motivació. I com a tal se celebra i s'anuncia, però com l'experiència que tots podem i hem de fer. És un potencial i una presència que tots, com el mateix Jesús, portem en nosaltres: el nostre ésser més profund. La resurrecció també és cosa nostra.

Pels testimonis que ens han arribat, estem moralment segurs que Jesús, els apòstols i els deixebles van fer aquesta experiència.¹ En la proclamació, la confessió i la celebració de l'experiència de Jesús ens arriba el testimoni de l'experiència d'apòstols i deixebles, i fins a cert punt de les comunitats cristianes de les quals els diferents textos pasquals són expressió. Apòstols i deixebles van tenir com a referent l'experiència de Jesús; nosaltres, a més, en tenim la seva. L'experiència de la resurrecció de Jesús, experiència en i de la seva vida, pot ser i és una experiència amb què identificar-nos, però el repte és el mateix de sempre i per a tots: fer personalment l'experiència. No és qüestió de fe i de viure una vida moral, és molt més que això: és qüestió de fer la mateixa experiència en les condicions de vida que són les nostres. La vida, per més que canviï, no ha perdut ni perdrà mai la seva dimensió absoluta.

En definitiva, el que s'anomena «experiència *de* la resurrecció de Jesús» o «experiència *de Déu ressuscitant Jesús*» no és altra cosa ni té altra significació que la nostra experiència de resurrecció, de mort-resurrecció, és a dir, l'experiència de la dimensió absoluta i total de tot, de la nostra vida, de la vida de tots, de les nostres relacions i ocupacions, del món on som i que construïm; en una paraula, de tota la realitat.

Així és com nosaltres entenem la Pasqua en tant que mort-resurrecció, i aquest és el contingut que apareix als textos pasquals més genuïns encara que s'hi expressi en formes creencials. Uns textos que per això mateix accepten una lectura no creencial, veritablement espiritual però laica, una lectura que podem fer a continuació.

2. Lectura laica de la Pasqua - mort-resurrecció

Una dimensió i experiència real

Tot, fins i tot la nostra existència, té una dimensió absoluta i es pot experimentar com a tal. Aquest és el nostre potencial i el nostre destí: fer l'experiència de l'absolut que som i que és tot. Això és una veritat, la veritat més real de totes.

Els textos neotestamentaris funden i subratllen aquesta realitat fent-hi intervenir Déu: *Déu va ressuscitar Jesús*; Déu amb tota la seva transcendència còsmica i amb tot el seu poder, Déu amo de la història i

¹ I aquesta és la resurrecció autèntica que, considerada així, va produir-se en el marc de les seves vides. En cas de no ser-ho, caldria començar reconeixent el que diu Sanders i que com ell suposen tants autors: «Estrictament parlant, la resurrecció no forma part de la història del Jesús històric; pertany més aviat a les conseqüències de la seva vida». SANDERS, E. P. *La figura històrica de Jesús*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001, pàg. 299.

de l'univers, Déu evidència. Com que no disposaven d'una forma superior ni més convincent per fer-ho, van utilitzar l'argument més gran de la seva visió del món, el més inapel·lable, el que per a ells era l'origen de tot: Déu amb tot el seu amor, saviesa i poder. Ara bé, nosaltres no necessitem suposar Déu ni creure-hi; el nostre recurs equivalent és la creença ferma en la dimensió absoluta de tot, tal com han testimoniat tants homes i dones de totes les tradicions, cultures i temps. El nostre recurs és la realitat tal com és.

Allò absolut existeix; encara més, és la realitat mateixa vista en el seu ser profund. I nosaltres podem fer-ne l'experiència perquè som absolut. No hi ha realitat ni experiència més gran. En aquestes es concentra tot l'univers i tota la història, tot l'espai i tot el temps. És la realitat de la realitat. On hi ha realitat, hi és: sempre, a tot arreu. No hi ha realitat ni experiència més real i més total.

Una realitat sense excepcions

La realitat no pot deixar de ser realitat, mai no pot renunciar a la seva dimensió absoluta perquè deixaria de ser realitat. Som nosaltres els que podem no arribar a percebre-la, però la realitat i la dimensió absolutes sempre hi són, i la seva experiència sempre és possible, fins i tot en les situacions més degradants i negadores de la realitat. Per això, com dèiem, els textos pasquals neotestamentaris recorren a expressions paradoxals d'una força expressiva extraordinària.

La més freqüent i la que en certa manera les resumeix totes és l'expressió paradoxal *mort/resurrecció*, que, superant-se en tant que paradoxa, es converteix en *mort-resurrecció*, és a dir, en una unió de contraris.

No hi ha res biològicament més oposat que la mort i la vida; la mort és el contrari de la vida, i la vida és el contrari de la mort. Això és cert biològicament parlant i, per tant, conceptualment parlant. Però espiritualment parlant no succeeix el mateix. En l'espiritualitat com a vida, la resurrecció significa plenitud, realització plena i total, i mort, allò que aparentment és oposat, les condicions de vida que no només semblen conduir a la plenitud sinó que més aviat semblen negar-la –com en el cas més extrem en què la mort nega la vida– i en tot cas semblen manifestar la seva llunyania o absència.

Doncs bé, fins i tot en aquestes condicions l'experiència de plenitud és possible perquè la realitat no ha desaparegut, ni tampoc la realitat com la nostra capacitat per percebre el que hi ha en ella de dimensió absoluta. És tan possible que per això se l'afirma radicalment, rescatant-ne la veritat sense excepcions. Perquè si hi ha una sola excepció, si hi ha tan sols una situació o condició humana en què l'absolut i la gratuïtat no hi siguin presents, no ho seran en cap situació ni condició humana. L'absolut seria absent en totes. D'aquí l'interès a afirmar i reivindicar que en la mort es produeix la resurrecció. És una metàfora, però la realitat i l'experiència a què apunta no ho són.

Recordem que és el mateix llenguatge metafòric de les Benaurances, i que en aquest la realitat negativa –mort, injustícia, persecució, empobriment, llàgrimes, exclusió– és el que valida la plenitud i la realització que s'afirma, i el que porta, en forma de repte, a preguntar-se pel tipus de plenitud de què es parla. Aquesta no se situa al nivell del vivent interessat que som, home «segons la carn» en termes paulins, sotmès a processos de necessitats i desitjos, ja que per aquesta via no hi ha ni pot haver-hi realització plena. La resurrecció, com la felicitat proclamada a les Benaurances, se situa al nivell o a la dimensió de l'ésser desinteressat, de l'home «espiritual» també en termes paulins, amb capacitat d'absolut, que també som. D'aquest ésser, espiritual, que ha de dirigir l'altre, el nostre ésser interessat, és del que és qüestió en la resurrecció i les Benaurances.

En el context de significat que forma allò espiritual, la mort i la resurrecció ja no s'oposen, sinó que l'una és l'expressió de l'altra, de manera que, com més es fa l'experiència de la mort del que Pau anomena «carn», «neciesa», «home vell», més es fa l'experiència de la resurrecció d'un mateix, de la gratuïtat i de la vida. Fins al punt que, o bé «creu», «poder», «glòria» i «saviesa» s'identifiquen, com succeeix en Pau, o bé la mort a la creu és ja elevació i glorificació, com succeeix en l'Evangeli de Joan. Per això Pau afirmarà que accepta les seves febleses, «perquè quan sóc feble és quan sóc realment fort» (2 Cor 12, 10). En endavant parlarà de no conèixer ningú segons la carn, ni a Crist, sinó només a «Crist crucificat»; preferirà no parlar en termes de saviesa humana sinó de «bogeria» de la creu. I la humiliació o *kenosis*, fins la mort, i la mort a la creu, es presentarà com el camí exemplar que va seguir Jesucrist (Flp 2, 6-11) per assolir la realització plena. En aquest context de significat, no només la mort és condició de la vida, de la resurrecció, sinó que arriba un moment en

què la mort i la vida s'identifiquen i s'intercanvien.¹

Una realitat sense excepcions, cap experiència humana en què no es pugui viure a plenitud i en plenitud, mort i mancances identificant-se amb la vida i una existència plena; heus aquí algunes de les grans ensenyances que s'expressen sota la gran metàfora de la mort-resurrecció. Com a ensenyances, sigui dit de passada, constitueixen un bon exemple de l'aportació espiritual específica que les grans tradicions religioses i de saviesa –en aquest cas el cristianisme– poden fer i fan al patrimoni espiritual de la humanitat. Es tracta de creacions i troballes originals i, com a tals, complementàries de les aportades per altres, però mai repetides ni substituïbles. D'aquí la importància que no es perdi. Poder tenir la convicció que s'atesta en el cristianisme que qualsevol situació, independentment del seu grau de deshumanització, és portadora de plenitud i d'absolut, és d'una riquesa extraordinària i summament fecunda per a la humanitat en la seva realització i en la construcció del seu projecte humà.

La realitat validadora de si mateixa

Aquesta és, en el fons, la veritable visió de la història que, espiritualment parlant, té el cristianisme: la convicció-experiència que qualsevol situació humana és portadora de plenitud i d'absolut; una convicció-experiència que el porta a entendre qualsevol situació humana com a salvífica, val a dir, plena de plenitud i de gràcia. No és una visió de la història progressiva i menys encara progressista, és a dir, evolucionista, en la qual per definició hi hauria esdeveniments més plens que altres, més realitzadors, i en la qual, en definitiva, aquests serien els que validarien la resta. Això d'una banda. De l'altra, hi hauria situacions i moments, tant en les biografies humanes com en la història de la humanitat, que aparentment serien els més mancats, pobres, necessitats espiritualment i salvíficament. Com si la realitat, fins i tot la de cada situació humana, no tingués la seva plenitud i no fos capaç de validar-se a si mateixa; com si hi hagués realitats humanes i realitats sense més, menys reals.

Si entenem tot en la seva dimensió absoluta, si entenem la mort-resurrecció com en els textos neotestamentaris que hem evocat, la realitat, qualsevol realitat, es valida a si mateixa en cada moment i en cada situació. En aquest context de significat, la mort no s'oposa a la resurrecció i com a tal no ha de ser validada per aquesta, perquè la mort ja és resurrecció, ja és vida, i es valida a si mateixa. Parlant amb propietat, no hi ha mort, com tampoc no hi ha creu ni neciesa. La creu és neciesa per als que es perden, diu Pau, però no per als que se salven, per als que n'han descobert el veritable valor; per a aquests la creu és «poder de Déu» i saviesa (1 Cor 1, 18). La realitat, ho repetim, mai no perd la seva dimensió d'absolut.

En vista d'aquest context de significat, els esforços teològics que sobrevaloren la resurrecció no tenen sentit.² Ens referim als més antics i clàssics que presenten la resurrecció en una doble funció: d'una part, en la de fonamentar i validar la fe, segons l'expressió de Pau «si Crist no ha ressuscitat, la vostra fe és il·lusòria» (1 Cor 15, 17); i de l'altra, en la de salvar i redimir: morint i ressuscitant per nosaltres, Jesús ens hauria lliurat dels nostres pecats –arguments que gairebé han arribat als nostres dies. Però també ens referim als esforços actuals que presenten la resurrecció de Jesús com la validació que Déu va fer de la seva vida i sobretot de la seva mort, o com l'acte alliberador suprem en virtut del qual creus i morts s'haurien eliminat: Jesús hauria portat la creu

¹ D'acord amb aquest context de significat, també es podria dir, com en l'Evangeli de Felip, que és la resurrecció, espiritualment parlant, la que precedeix la mort i no a la inversa: «Els que diuen que el Senyor primer va morir i (després) va ressuscitar, van errats, doncs primer va ressuscitar i (després) va morir. Si hom no obté primer la resurrecció, (per ventura) no morirà? Viu Déu que aquest m[orirà].» (*Evangeli de Felip*, 10. A: PIÑERO, Antonio; MONSERRAT TORRENS, José; GARCÍA BAZÁN, Francisco. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas*. 2a edició. Madrid: Trotta, 2004, pàg. 28-29). En anteposar la resurrecció com a experiència espiritual a la mort, no és casual sinó més aviat revelador el canvi redaccional que sovint presenten els escrits gnòstics respecte als evangelis canònics: no comencen pel naixement de Jesús per acabar en la mort i resurrecció, sinó que ho fan precisament al revés, començant pel Crist espiritual quan es va aparèixer als deixebles. Vegeu: PAGELS, Elaine. *Op. cit.* pàg. 55.

² Així com els esforços que sobrevaloren Crist, com segueix sent el cas de John S. Spong, molt convençut que cal desmitificar els textos evangèlics i entendre'ls com els textos en què se'ns narra la resurrecció de Jesús, i molt immers en aquesta tasca. Al final de la seva obra *Resurrection, Myth or Reality?* (San Francisco: HarperCollins, 1994, cap. 19) afirma: «La línia ja està traçada i només hem de decidir si volem traspasar-la per la fe o si rebutgem donar aquest pas i ens allunyem d'aquesta tradició», «o Crist és la font de resurrecció que és dins de nosaltres o hem de confessar, honestament, que hem arribat a perdre la fe en ell». Vegeu aquest capítol: «Pero, ¿qué ocurrió realmente? Una reconstrucción especulativa». *Cuadernos de la Diáspora*, núm. 18 (maig-novembre 2006), pàg. 132. La seva sobrevaloració és més clara quan, en esmentar una llista eloqüent de grans estudiosos del Nou Testament, catòlics i protestants, com ells i amb ells no abandona l'Església casa de la seva fe, perquè identifica la fe amb no abandonar l'Església cristiana ni «l'adoració de Jesús com a Senyor» (*Ibidem*, pàg. 133).

perquè no hi hagués més creus, en tot cas en solidaritat amb les víctimes de la història i per fer-los justícia, obrint-los un temps i una condició nous, que a més serien eterns.¹

Resulta evident que en ambdues sèries d'esforços i d'arguments hi ha una sobrevaloració, per dir-ho d'alguna manera, de la resurrecció, i en la mateixa proporció hi ha una valoració no espiritual de la vida, temporal com és, i de la mort. Vida i mort no tenen valor en si, no són portadores de plenitud i de gràcia, de gratuïtat, ja que necessiten que la resurrecció les revalori i les validi. Aquesta no seria la vida i la mort en tota la seva plenitud i totalitat, no seria la pròpia vida i la pròpia mort vistes en la seva dimensió d'absolut; seria una altra cosa, una altra realitat, un esdeveniment posterior, l'únic amb dimensió d'absolut, aquest sí, capaç de validar allò bo i just que l'ha precedit. Es tracta d'una visió o visions suposadament teològiques, que tanmateix segueixen mirant la vida, la creu i la mort «en la carn», com deia Pau, amb l'ull de la carn i de la ment, com diuen els místics, interessadament, però no amb l'ull de l'Esperit.

Darrere dels esforços actuals sembla haver-hi una altra raó. I és necessari superar l'escàndol que va produir, i segueix produint després de vint-i-un segles, la mort de Jesús per als creients, la manera com va morir, aparentment de fracàs.² De nou, mirada la seva mort «en la carn», a la manera humana, seria un fracàs que requeriria una resurrecció, realitzada a més per Déu, que la validaria, i amb la mort així validada, tota la vida. Però serà necessària aquesta validació? Quan s'ha descobert que la vida és plenitud i s'ha viscut així, és necessària una validació més que no pas la vida mateixa? Jesús necessitaria que Déu el ressuscités per validar la seva experiència de «jo i el Pare som u» (Joan 10, 30)? Quan la mort és resurrecció, necessita encara una altra resurrecció per ser resurrecció? Quan quelcom en allò més profund de l'ésser de la persona, allà on tot és u, on no hi ha dualitat, és veritat perquè és experiència, és necessari un reconeixement social i històric perquè sigui veritat?

Transformant i envoltant

Quan es fa l'experiència que tot és plenitud, fins i tot les situacions més inhumanes, tot es transforma. I és que tot es veu en la seva dimensió d'absolut i es produeix una espècie d'inversió de valors. Allò que abans es veia com a reeixit i envejable, ara es veu com a profundament mancat de valor i sense interès; i al contrari, com ja hem vist, les llàgrimes esdevenen alegria; la tristesa, felicitat, i la mort es converteix en vida. Hom es transforma, així com la manera de veure els altres. En aquest sentit, és ben significativa la confessió de Pau: «des d'ara, ja no valorem ningú de manera purament humana, i si en altre temps havíem valorat així el Crist, ara ja no ho fem», perquè «els qui viuen en Crist són una creació nova. El que era antic ha passat; ha començat un món nou» (2 Cor 5, 16-17). Ha passat allò antic, l'home vell i les seves relacions, per exemple, la distinció entre home i dona, grec i jueu, home esclau i home lliure (Gal 3, 28); ha passat el món i la història, i només queda allò nou, que és tot, perquè ara tot és *nou*, o *u*, com dirà també Pau en aquest passatge, i al que estem realment assistint és, com ho presenta Joan al seu evangeli, a una nova creació.

La transformació és tan total que resulta i és envoltant. Nosaltres en som part. La realitat transformada és més gran que nosaltres i ens desborda infinitament per tot arreu. També podem dir que nosaltres som aquesta mateixa realitat, d'acord amb la gran veritat *vedanta* «tat tvam asi» («tu ets això!»). Independentment de la manera com ens expressem, es tracta d'una realitat sense centre ni límits. En qualsevol direcció que es miri –si és que es pot parlar de direcció–, tot és cèntric i infinit, i és cèntric i infinit perquè tot és nou, tot és creació sense principi ni final.

No és gens estrany que una transformació així transcendeixi qualsevol empirisme, així com qualsevol categoria d'espai i temps. Bona prova que la seva realitat té una altra naturalesa. Succeeix en la nostra realitat contingent, perquè és l'única que tenim; succeeix en l'espai i en el temps, perquè es produeix de manera biogràfica en les nostres vides, tal com transcorren en l'espai i en el temps, però la seva naturalesa no és contingent ni es deixa incloure en categories d'espai i temps. És una experiència d'absolut i absoluta en allò que, tanmateix, és contingent i espaciotemporal, en la nostra realitat tal com existeix. D'aquí que, de la mateixa

¹ Vegeu: QUEIRUGA, Torres. *Op. cit.*, pàg. 324: «Només la resurrecció pot oferir una sortida a “la nostàlgia que el botxí no triomfi definitivament sobre la seva víctima”».

² Com gairebé tots els teòlegs, així és com s'expressa Torres Queiruga: «la mort a la creu no va ser l'últim fet, sinó que malgrat tot segueix viu, ell en persona; i que, encara que de manera diferent, continua present i actuant en la comunitat cristiana i en la història humana». *Op. cit.*, pàg. 308-309.

manera que no seria correcte situar després de la mort física la resurrecció-experiència de l'absolut que podem i hem de fer aquí i ara, tampoc no és correcte ajornar-la històricament per a etapes futures suposadament més alliberadores, més humanes. Perquè la plenitud de tot i la seva possible experiència es produeixen aquí i ara. La resurrecció com a experiència de plenitud i d'absolut no és quelcom que ens esperi, sinó que és present en la realitat i en nosaltres.

Una realitat present

Aquest és el gran significat del baptisme, com va emfatitzar Pau; una altra gran metàfora paradoxal, com la de mort-resurrecció, tot i que aquesta vegada és dinàmica, és a dir, la metàfora s'expressa a través d'una acció, d'un ritual, i posa un èmfasi específic en el present.

En l'expressió paradoxal *mort-resurrecció* veïem emfatitzada qualsevol situació, per inhumana que fos, com una situació de resurrecció, de plenitud i de vida, sense emfatitzar cap temps concret. L'èmfasi es posava en qualsevol situació humana. Amb el baptisme, Pau privilegia el present, el que ja ha succeït i que segueix succeint ara i aquí: «¿O bé ignoreu que tots els qui hem estat batejats en Jesucrist hem estat submergits en la seva mort? Pel baptisme hem mort i hem estat sepultats amb ell, perquè, així com Crist, per l'acció poderosa del Pare, va ressuscitar d'entre els morts, també nosaltres emprenguem una nova vida» (Rom 6, 3-4). En altres paraules, pel baptisme la mort-resurrecció és una realitat que ja s'està produint, amb conseqüències encara escatològiques en el pensament de Pau: «I si nosaltres hem estat units a ell per aquesta mort semblant a la seva, també ho *estarem* per la seva resurrecció» (Rom 6, 5); «I si hem mort amb Crist, creiem que també *viurem* amb ell» (Rom 6, 8). Però el seu èmfasi en el present és summament clar i revelador.

«Submergits en la seva mort», «pel baptisme hem mort i hem estat sepultats amb ell», «units a ell per aquesta mort semblant a la seva», «allò que érem abans ha estat crucificat amb ell; [...] el nostre jo dominat pel pecat ha estat destruït perquè ja no siguem més esclaus del pecat», «quan ell morí, morí al pecat una vegada per sempre, però ara que viu, viu per a Déu»; són moltes expressions i molt carregades de valor en tan poc espai (Rom 6, 3-11) per emfatitzar la mort-resurrecció com una *realitat* de la qual pel baptisme s'està *ja realment i veritablement* participant. En aquest text paulí, com en altres, la mort-resurrecció no és una realitat fisicoescatològica perquè es produeix al final de la vida, sinó que és una realitat interior, espiritual, experimentada com una transformació total, moral i personal, que s'ha de produir aquí i ara. I a partir d'aquesta, argumenta Pau.

Així com la mort i la resurrecció són dues realitats biològicament i conceptualment oposades que unides en contraposició permeten construir una gran metàfora paradoxal al servei de la mort del jo que resulta en vida, el baptisme com a acció simbòlica, amb els seus dos moments d'oposició total, d'immersió-desaparició en l'aigua i sortida d'aquesta, expressa també, de manera actuada, la mateixa experiència de mort i vida, fins i tot de manera més tensa. La immersió en l'aigua sense sortida seria la mort, i la sortida és la vida. Es tracta de la mateixa experiència però en dos passos, per dir-ho d'alguna manera: el primer pas és el de la immersió (mort) i sortida (vida, resurrecció), i el segon, el de la immersió (participació en la mort de Crist) i la sortida (participació en la resurrecció). El que crida profundament l'atenció és que, com en els rituals afins de les religions místiques, la participació que es produeix en la mort-resurrecció de Jesús té lloc en aquesta vida, no al final d'aquesta ni encara menys en una altra, de manera que la realitat de la participació és una reinterpretació de la mort-resurrecció de Crist.

En efecte, aquí la mort i la resurrecció de què es participa no és la mort física de Jesús ni la vida, «pneumàtica», que seguiria la seva mort. Aquí la mort de Jesús significa la mort al pecat, i la resurrecció és viure per a Déu, segons l'expressió gairebé literal de Pau (Rom 6, 10); tot plegat com una experiència que s'ha de viure aquí i ara. D'aquesta mort i resurrecció és de les que es participa pel baptisme, perquè és la mort i la resurrecció que el baptisme com a gran metàfora en acte expressa i a la qual introdueix ritualment. El que té lloc en el baptisme és un canvi radical i total en la condició humana: «allò que érem abans ha estat crucificat amb ell; és a dir, el nostre jo dominat pel pecat ha estat destruït perquè ja no siguem més esclaus del pecat» (Rom 6, 6). Quelcom ben present i actual.

Pau va emmarcar aquesta ensenyança, com d'altres, en el seu marc religiós, un marc teista i salvificoredemptor, de Crist mediat, pecat, pla de Déu, baptisme, etcètera, del qual nosaltres no tenim necessitat. D'aquí la seva lectura religiosa que, tot i emfatitzar la dimensió experiencial de les mateixes, mostra

com a creencialment i ritualment necessàries tant la mort i la resurrecció de Crist com el baptisme. Tanmateix, no deixa de cridar molt l'atenció que, fins i tot en aquest marc, l'esmentada participació en la mort i resurrecció de Crist no és, en definitiva, res més que la nostra mort i resurrecció aquí i ara, la nostra mort al pecat i la vida en novetat i llibertat que se'n deriva.

Una lectura laica és la que ressalta aquest aspecte: la mort-resurrecció que es produeix en nosaltres quan fem l'experiència de l'absolut de la nostra existència i de tot, perquè apareix com a tal, com un pas de la mort a la vida, de la ceguesa a la llum, de l'esclavitud a la llibertat, com un nou néixer. De fet, el baptisme en tant que ritual no afegeix res a l'experiència, que té lloc anteriorment. I, de fet, aquesta es produeix, o el baptisme no la crea; ni la crea ni la supleix. L'experiència de l'ésser absolut i total que som i és tot, és el que el baptisme expressa i celebra.

En el fons, com succeïa en la contraposició mort/vida que es resolia en una continuïtat i identificació mort-vida, en el baptisme, en última instància, tampoc no hi ha mort sinó només vida. Perquè a allò que es mor és al que és antic, al que en realitat ja és mort, al que només té una existència apariencial i buida, al que no és. Tot i que cal reconèixer que, també a diferència de la metàfora paradoxal mort-resurrecció, el baptisme expressa amb més força el que en elles hi ha d'oposició. En el baptisme no hi ha una metàfora com la de les Benaurances: «feliços» vosaltres els pobres, «feliços» els que teniu gana, «feliços» quan us odiïn, injuriïn i persegueixin. El que el baptisme proclama no és la continuïtat i simultaneïtat sinó el canvi: el que hi succeeix és un naixement, el que en sorgeix és una nova criatura.

3. Pasqua, un ser i un viure nous

Avui dia la Pasqua com a festa i celebració cristiana ja no és la festa i la celebració que va ser culturalment. La seva càrrega simbòlica, tan rica en la cristiandat agrària, ara només és una referència cultural del passat; és un símbol «cultural» mort, que no diu ni representa res en la nova cultura. En el passat, amb els seus elements de llum, d'aigua, d'àpats, de primavera i de resurrecció, va ser la celebració per excel·lència de la vida i de la comunitat en la seva unió profunda amb la terra i les estacions. Per molts motius –sobretot perquè la nostra cultura ja no és agrària–, la Pasqua com a celebració i com a festa ja no pot tenir el mateix significat per a nosaltres, ni individualment ni socialment. Si pot tenir algun significat és el que li va assignar Pau, un significat personal i profund, el més personal i profund, el del canvi existencial que es produeix en nosaltres quan descobrim i fem l'experiència de la plenitud i gratuïtat de tot.

Pau, fins i tot en el seu marc teista i creencial cristià, no es cansava d'emfasitzar allò nou i d'apel·lar a viure-ho. No podia actuar de cap altra manera perquè per als «ressuscitats» aquesta era la forma que en endavant adoptava la vida. Era una qüestió de vida, no de moral, per més que a vegades soni així. D'aquí la seva apel·lació i exhortació reiterades: «Ja que heu ressuscitat amb Crist, cerqueu allò que és de dalt, on hi ha el Crist [...]. Poseu el cor en allò que és de dalt, no en allò que és de la terra»; «Feu morir, doncs, allò que en vosaltres és terrenal»; «Revestiu-vos, doncs, dels sentiments que escauen a escollits de Déu» (Col 3, 1-2, 5 i 12). A la primera carta als corintis, i a propòsit d'un membre de la comunitat a qui per la seva conducta escandalosa demana que expulsin, aprofitant elements rituals de la Pasqua, dirà: «Netegeu-vos bé del llevat vell i sigueu una pasta nova, vosaltres que no teniu llevat. Perquè Crist, el nostre anyell pasqual, ha estat immolat. Per això, celebrem la Pasqua, vivint no amb el vell llevat de la dolenteria i la malícia, sinó amb els pans sense llevat de la sinceritat i la veritat» (1 Cor 5, 7-8).

A la carta als filipencs afirmarà que, en comparació amb la descoberta que va fer –haver conegut Crist–, la resta de vida no li mereix cap valor, la dona per perduda: «Aquestes coses que per a mi eren guanys, pel Crist les he considerades pèrdues. Més encara, tot ho considero una pèrdua, comparat amb el bé suprem que és conèixer Jesucrist, el meu Senyor. Per ell m'he avingut a perdre-ho tot i a considerar-ho escòria, a canvi de guanyar-lo a ell i de viure unit a ell; no tinc, doncs, una justícia pròpia, la que prové de la Llei, sinó que tinc la justícia que se'ns dona per la fe en Crist» (Flp 3, 7-9).

Un marc laical i espiritual per interpretar i viure l'espiritualitat és per definició un marc profundament experiencial, sense creences. En aquest, les creences, religioses o laiques, cauen pel seu propi pes o, més ben dit, no tenen absolutament cap pes, valor. Però la Pasqua personal com a experiència no cau, i tampoc, si es vol dir així, com a celebració i festa íntima; al contrari, reneix. Reneix i mai no s'exhaureix. És la festa perenne de

l'esperit; de l'esperit i del cos; de tota la vida. És la festa de l'existir i el viure nous. No hi ha lloc per al que és antic, que s'ha eliminat, no existeix; s'ha mort al que és antic, que ha quedat «crucificat», a la manera de vida egocentrada i interessada com a manera de viure, que ja no té sentit. La vida és només mirar on hi ha allò profund, real, gratuït, absolut –que de fet és sempre i en tota realitat–, descobrir-ho i viure-ho. La vida és veure «tot allò que ve així» i fer l'experiència que nosaltres som «allò». La vida és una novetat inexhaurible, una celebració, una festa, una Pasqua, «la nostra Pasqua», la de tots i cadascun de nosaltres i la de tota la creació.

La Pasqua és la festa personal perenne del nou ser i viure, que són inexhauribles per naturalesa. És la festa del guany absolut, d'haver guanyat la vida i tot en tota la seva profunditat.

SESSIÓ DE TREBALL

En la seva presentació, Amando Robles sintetitza els resultats de la lectura del símbol de la Pasqua cristiana a través d'alguns textos, especialment els escrits de Pau i els seus anuncis d'un esdeveniment que afecta tot i tothom. Robles situa el símbol de la mort-resurrecció entre les experiències paradoxals que, en si mateixes, no descriuen res. La paradoxa no descriu, sinó que apunta a una realitat radicalment paradoxal: aquella en què tota realitat i situació humana és plenitud, presència plena i gràcia. El ponent ha escollit aquest tema clau del cristianisme per poder analitzar la diferència que hi ha entre el relat com a descripció d'uns fets i el text en el seu poder simbòlic, que apunta a una experiència inexplicable. Es tracta d'una paradoxa que parla d'una experiència paradoxal: la d'una vida plena i total en qualsevol realitat i situació humana, independentment de les circumstàncies. De fet, no hi ha cap situació, ni tan sols la mort, en què l'existència no sigui plena.

Així doncs, la lectura simbòlica del text és un exercici que desemboca en l'experiència mateixa de plenitud, no en l'experiència «de» quelcom –com la resurrecció de Jesús– sinó més enllà de qualsevol experiència «d'alguna cosa». El que se'ns diu és que aquesta dimensió absoluta existeix, així com la seva experiència, i que ambdues són la realitat i la veritat més real i veritable de totes les realitats i veritats. Espiritualment parlant, la visió que es transmet és la convicció-experiència que tota situació humana és portadora de plenitud i d'absolut i que, per tant, estem davant d'una realitat-situació que es valida a si mateixa i que no necessita cap altra realitat-situació posterior. En aquesta visió-experiència, la mort ja és resurrecció, no necessita cap resurrecció per validar-se. La vida de Jesús va ser realització plena, com també la seva mort. No necessita una resurrecció posterior per validar-se sinó que aquesta vida, i aquesta mort, «són» resurrecció en si mateixes, són plenitud.

La lectura simbòlica no és la lectura d'una concatenació de fets. És en la conjunció d'aquests fets, en les pinzellades d'una mateixa imatge immediata, on se situa la força del missatge, un missatge que ens parla de l'experiència de la mort del jo i de la resurrecció del seu ésser profund. Tot mor i ressuscita en ell, és una experiència de transformació total, de tot, envoltant: se sent part d'aquesta transformació o, millor encara, és la transformació mateixa, la plenitud. La lectura és ja una lectura sense objecte, una experiència immediata i plena.

*

José M. Vigil és el primer a intervenir, i les seves reflexions situen el debat en fins a quin punt un text, un símbol, té una única lectura simbòlica, espiritual. Ell resumiria l'esforç de lectura de Robles com una mostra del fet que la lectura simbòlica és una lectura, primer, sense creences i, segon, amb sentit espiritual. La segona part és la que li planteja dubtes. La interpretació que Robles fa de la Pasqua li sembla una «paràfrasi existencial espiritualitzada de la vida humana». Per arribar a aquest resultat, «¿calia, tot això?», ¿calia el mite per arribar-hi? Sense mort-resurrecció, sense Pasqua, aquesta vida plena també podria existir, com demostren alguns cristianismes que no han considerat la resurrecció però sí la «vida plena». Per tant, aquesta plenitud té consistència en si mateixa, no sorgeix de la Pasqua sinó que existeix amb o sense la imatge de mort i vida. El que la imatge de mort-vida evoca a Vigil és d'un altre ordre, de l'ordre de l'amor-justícia. I aquesta també és

una lectura espiritual. Això és el que se li ha fet evident amb la lectura de la ponència i el que vol posar sobre la taula.

Vigil creu que hi ha, com a mínim, dues grans línies d'espiritualitat, i que els participants de l'Encontre es mouen en una d'elles. Una és l'espiritualitat com a contacte amb l'Absolut, el silenci de si, el buit... No hi té res en contra, però n'hi ha una altra: l'experiència de l'Absolut no com a buit sinó com a amor-justícia. I des d'aquesta la Pasqua parla un altre llenguatge, ofereix unes altres perspectives, tan sense creences i tan experiencials com les d'Amando Robles. Però no són les mateixes.

Ernesto Villar recull el guant i insisteix que la lectura de Robles dóna fruits importants però no totalitza l'experiència pasqual de la humanitat. Així doncs, en el cara a cara amb la debilitat, amb l'ésser humà abatut, aquesta no serà la lectura que més li serveixi.

La resposta de Robles va en la direcció que si hi ha experiència d'Absolut, aquesta ho abraça tot, vida i mort, grandesa i misèria, per tant, res no en queda fora. En aquest sentit, d'espiritualitat n'hi ha una perquè és la via de reconeixement d'allò únic que és. Hi haurà camins, això sí, hi haurà diferents maneres de procedir, però espiritualitat només una (que es resumiria en gratuïtat i no-dualitat o experiència d'U; Unió, Absolut).

La reflexió procura aprofundir en aquest punt, aclarir on són les dificultats, avançar en un tema que en certa manera apareix com a recurrent. Vigil explica que, al llarg d'aquests anys d'encontres, ha aconseguit assumir i entendre que hi ha altres espiritualitats possibles a part de l'«opció pel pobre». Hi hauria aquesta via, més «oriental» o a l'estil de la música clàssica en el silenci, la calma de la ment, l'experiència no dual, la identificació amb l'Absolut, etcètera. Però l'experiència espiritual dels pobles indígenes americans aporta altres valors com la identificació amb la terra, amb el cosmos. I encara n'hi hauria una altra, l'experiència espiritual que la teologia de l'alliberació va formular amb la identificació amb Déu (amb aquest Absolut) per la pràctica de la justícia. No és només amor sinó clamor contra la injustícia, opció pels «injusticiats»; espiritualitat que suscita indagació ètica davant la injustícia.

El «bàndol europeu» de la taula creu que la distància no és tan gran com dibuixa Vigil, sempre que el concepte de *pobresa* arribi a les diferents pobreses de la humanitat i no només als punyents escenaris de pobresa material. Hi ha una altra pobresa humana no menys greu, no menys urgent, que és la del buit total de sentit, de qualitat humana, de valor; la pobresa del desmantellament axiològic i espiritual complet. Hi ha una pobresa de què es mor i una altra de què es mor en l'esperit i amb què es mata. No es tracta de la «malaltia del ric», com en alguns moments semblen veure des de l'altra banda de la taula, com qui s'engreixa per menjar massa. No, es tracta d'una altra conseqüència greu del canvi del sistema socioeconòmic, es tracta de l'impacte cultural propi de la transformació dels sistemes, del trànsit d'un món de realitats a un altre. Es tracta d'investigar com es pot oferir quelcom axiològic i espiritual digerible en les noves condicions. En aquestes i no en unes altres.

Si els partidaris de l'«opció per l'«injusticiat»» arribessin a intuir la gravetat de la situació, aquest altre tipus de dolor i de misèria, potser veurien que les opcions de la taula estan molt menys allunyades del que pugui semblar. Per més diferents que siguin els llenguatges, les formes, les dedicacions.

Diverses intervencions mostren una certa resistència a equiparar «pobreses», tot i que no posen en dubte la sinceritat de la dedicació dels que es preocupen per la pobresa peculiar del primer món. I encara que situéssim totes les pobreses en el mateix pla, ens trobaríem davant de llocs epifànics ben diferents, i per vies de compromís ben diferents. Una concepció comporta el punt de trobada (la presència) en el pobre; l'altra el situa, potser, en l'«altre» que és també pobre, tot i que amb un altre tipus de pobresa menys greu.

No hi ha «espiritualitats» –també s'afirma– però sí que hi ha un «camí estret» que es pot recórrer per diferents vies que van a parar allà mateix: a l'interès gratuït per la realitat, per l'existència, un interès absolut, entregat, que no busca res per a si. Una vegada acceptat això, les dedicacions dels uns i els altres contindran encerts i errors perquè es tracta d'opcions d'uns subjectes que encara estan en camí.

Aquest tema ocupa gran part del debat i les intervencions, en alguns moments més com una crítica a la lectura plantejada per Robles i en altres com a interrogants sobre els criteris de «vàlida universal» dels resultats d'una lectura. Aquest també és un punt que es vol posar en relleu especialment: són qüestions que no s'haurien plantejat si no s'hagués fet l'esforç de treballar a partir de textos i símbols clau. Així doncs, és gràcies al treball de camp que poden aparèixer les dificultats.

I la dificultat que Guy Giménez planteja a Robles arran de la ponència és d'un ordre radicalment diferent. Li sembla que l'esforç de Robles està molt motivat –potser massa– per la preocupació perquè «algú» corregeixi el rumb. Li sembla que s'està esforçant molt per rescatar el text de la lectura descriptiva i fixada del relat de la resurrecció, la lectura de la institució eclesiàstica. I com que duu a terme la relectura des dels paràmetres d'aquesta creuada particular, el resultat a ell, a Guy, li queda molt lluny. Giménez demana als participants que facin un doble esforç per no ser ostantges del seu propi treball i del seu propi entorn. Si no ho fan, no seran capaços d'oferir quelcom amb sentit a una població que està molt allunyada d'aquestes batalles.

Robles agraeix el toc d'atenció i reconeix que Giménez no va errat, perquè és veritat que viu una creuada particular, no tant amb les jerarquies o l'organització institucional com amb els seus companys i amics, als quals li agradaria transmetre que un «estat de benestar corregit» no equival a una «vida plena». Que l'esforç per corregir el funcionament del món és un, i la plenitud de l'existència una altra. Per més que una persona pugui viure ambdós àmbits, en són dos i cal diferenciar-los perquè cadascun disposa dels seus instruments de treball. «I a mi em sembla que estàs buscant pneumàtics aptes per a una carreta», comenta Guy; la imatge porta altres imatges i les rialles calmen els ànims.

Bhakti Das intervé reprenent l'al·lusió de Robles al baptisme (immersió-mort a l'aigua, sortida d'aquesta vida) com la paradoxa, el símbol, fet acció, ritual. Robles ha dit que el ritual no crea, que no afegeix res al que ja és. No hi ha una realitat nova sinó una experiència de la plenitud que ja és, sempre, a tot arreu. Bhakti Das ho compara amb la cerimònia de consagració del renunciant: qui decideix dedicar-se a la cerca i només a aquesta, entra despullat al Ganges i en sortir-ne el cobreixen amb una túnica taronja del *sanyasin*. El gest no afegeix una naturalesa nova, però ajuda a l'experiència del que ja s'és, ajuda a viure en aquest renéixer constant.

Finalment, Marià Corbí sintetitza com ha vist l'aportació de Robles i recorda que ja des del primer Encontre es va apuntar la necessitat d'arribar a poder fer una lectura purament simbòlica. L'exposició de Robles ha estat una demostració d'haver-ho aconseguit, però encara queda feina per fer; queda aprofundir en aquesta visió, estudiar com fer-la arribar al màxim de gent possible, estudiar com fer-la fàcil i òbvia, estudiar com es pot treure qualitat humana de les grans tradicions llegides així per a les nostres noves societats industrials desmantellades axiològicament. És una tasca realment important i urgent.

El mite de la mort-resurrecció és el mite central agrari, que era present en totes les cultures de l'Orient Pròxim i que circulava per tot l'Imperi romà en les religions místiques. Pau va conformar el moviment de Jesús a aquest motlle cultural, i per a les societats agrario-autoritàries en què es va propagar el moviment de Jesús el mite va ser un sistema de creences i un programa col·lectiu. Avui en dia per a nosaltres ja no és ni una cosa ni l'altra, però sí un símbol espiritual potent.

L'experiència de la mort és l'experiència del «silenciament» complet del jo, i l'experiència de resurrecció és una experiència sense objecte perquè és «una experiència no-experiència» de l'Absolut en la nostra interioritat. És l'experiència de la dimensió que està més enllà de qualsevol dualitat, de la dimensió de la no-mort, de la plenitud que està més enllà del viure i del morir.

Robles destaca que si l'experiència de l'Absolut no es produeix en la mort, no es produeix enlloc. Aquesta és una expressió molt vigorosa –subratlla Corbí. Tota situació, fins i tot una mort com la de la creu, és portadora d'absolut i no requereix cap validació posterior. Tota realitat, es presenti com es presenti, es valida a si mateixa. La mort i la resurrecció no són quelcom extern sinó interior. El que Robles demostra amb la seva lectura és que per entendre la significació potent i la funció que el mite de la «mort i resurrecció de Jesús» té en la vida espiritual no és necessari ser creient ni tan sols teista. Això és una lectura purament simbòlica dels grans textos de les escriptures.

APUNTS PER A UNA LECTURA SIMBÒLICA DE L'ALCORÀ

Del «dia d'Alast» al «segell de la profecia»

Halil Bárcena

A mode d'introducció: descobrint l'islam

Abans de comentar amb detall, i des d'una perspectiva clarament simbòlica (sufi, m'atreviria a dir), els dos passatges alcorànics escollits per a l'ocasió –a saber: **a)** l'anomenat *mīṭaq'* o «compromís pretern» (que alguns místics sufis descriuen amb l'expressió *dia d'Alast*), i **b)** el concepte *jatm al-rusl* o «segell de la profecia», referit a la figura de Muḥammad, profeta de l'islam–, abans, dic, voldria fer unes consideracions prèvies, de caràcter general, a propòsit de la naturalesa de l'Alcorà en tant que text sagrat de l'islam, així com del que, de manera més genèrica, podríem denominar *el fenomen alcorànic*.

Amb aquestes breus consideracions introductòries aspiro a facilitar la comprensió del tema principal que ens ocupa, que no és altre que la possibilitat de plantejar una lectura estrictament simbòlica dels textos fundacionals de les diverses tradicions religioses i espirituals, en aquest cas de l'Alcorà islàmic, tal com ha defensat amb fermesa Marià Corbí durant els últims anys i el grup de treball que es reuneix anualment a Can Bordoi. Una lectura simbòlica que resulti acceptable i, per tant, operativa (espiritualment parlant) per al conjunt d'homes i dones de la nostra atribolada, canviant i convulsa contemporaneïtat. Una lectura simbòlica que pugui, alhora, connectar amb els nostres joves, fills de la revolució digital,² i despertar-los l'interès per la dimensió espiritual (cada vegada em sento més incòmode davant d'aquesta expressió!),³ més enllà de creences, submissions, dogmes religiosos i fins i tot déus, sia els de sempre o els de nova creació.

D'altra banda, crec que aquestes notes introductòries són oportunes tenint en compte la nebulosa creixent que impregna tot el que té a veure amb l'islam, que avui dia es tracta gairebé de manera unànime des d'una perspectiva sociològica i política, però gairebé mai des de l'àmbit del que és estrictament espiritual. En aquest, el *taṣawwūf* o sufisme, la seva dimensió mística, profunda, interior, ocupa –sense cap mena de dubte– un lloc privilegiat, en la mesura que constitueix una de les grans aventures espirituals de la humanitat.

Encara avui, quan es pensa en l'orient islàmic, se segueixen aplicant clixés vells (i no tan vells), ancorats en el subconscient occidental des del període medieval i renovats i reforçats incansablement pels orientalistes europeus del segle XIX i principis del XX. Malauradament, continuem tendint a mirar l'islam des d'estereotips massa fràgils.

En l'actualitat ningú no és indiferent a la presència massiva de l'islam en l'espai públic, tant local com internacional, a través dels mitjans de comunicació de massa, però això no sempre es tradueix en una millor comprensió de la que numèricament és la segona religió de la humanitat. Es produeix la paradoxa que, com més informació tenim de l'islam, menys coneixement precís en tenim, més opac se'ns presenta. Com bé va saber

¹ Pronuncieu-ho *mizaq*, amb accent a l'última síl·laba. A l'hora de transcriure la terminologia àrab he seguit el sistema de la revista *Al-Qanṭara* (en publicació des del 1980) del Consell Superior d'Investigacions Científiques de Madrid.

² Qualsevol reflexió actual sobre la lectura, i més quan es tracta de llibres religiosos i espirituals –prenyats com estan d'una rica polisèmia–, no es pot mostrar aliena davant d'un fet de transcendència incalculable: el col·lapse del model educatiu que durant dos mil anys ha funcionat al voltant d'un paradigma que avui ja és gairebé caduc i que tenia el llibre com a base i fonament del procés d'aprenentatge.

³ Comparteix la inquietud de José María Vigil quan afirma: «*Espiritualitat*, decidi-dament, és una paraula desafortunada; [...] la paraula mateixa evoca, per la seva etimologia, continguts de record infaust.» Cfr. VIGIL, José María. «La coyuntura actual de la espiritualidad». *Éxodo*, núm. 88, abril del 2007, pàg. 4-11. Amb tot, la paraula *espiritualitat*, si bé no acaba d'expressar el que voldríem afirmar amb aquest terme, sí que ens distancia prou del món ranci de la religió de què ens volem allunyar.

veure l'intel·lectual palestí Edward W. Saïd,¹ els mitjans de comunicació de massa **cobreixen** l'islam, en el doble sentit de la paraula: el cobreixen informativament parlant, és cert, en donar compte dels esdeveniments que s'hi produeixen, però a la vegada ens el velen, anul·lant la pluralitat i els múltiples matisos que componen la realitat islàmica (de fet, qualsevol realitat). Perquè, efectivament, l'islam no és en absolut homogeni. Les diferents cultures islàmiques no són uniformes entre elles ni en l'interior de cadascuna d'elles; mai no ho han estat.

Al mateix temps, allò islàmic sempre se'ns presenta en els seus aspectes i elements de conflicte i amenaça (que hi són i no són pocs, no ens enganyem!), de manera que la desconfiança i el recel, lluny de mitigar-se, augmenten dia a dia.² I és que ja se sap: mentre que el bé és silenciós i discret, el mal sempre és molt més sorollós i vociferant, i crida més l'atenció.

Vull advertir des del principi que la lectura alcorànica que proposo en aquestes pàgines és, en primer lloc i tal com he avançat, purament simbòlica, d'acord amb l'esperit del grup de Can Bordoï. Aquesta lectura simbòlica no és una raresa ni una novetat d'última hora, sinó que enfonsa les seves arrels en la gran tradició del *ta'wíl* o hermenèutica espiritual sufi, que va néixer durant el primer segle de l'hègira islàmica.³ En segon lloc, la meua lectura està molt allunyada del que podríem anomenar una concepció **essencialista** de l'islam, que avui practiquen molts teòrics especialistes en matèria islàmica, tant musulmans com no musulmans. Considero que l'islam escapa a asseveracions del tipus «l'islam no admet la separació entre la dimensió espiritual i temporal» o «l'islam encoratja l'ús de la raó i la investigació científica», i altres per l'estil. Segons el meu parer, i en això coincideixo plenament amb el tunisià Abdelmajid Charfi (un dels pensadors musulmans contemporanis més lúcids),⁴ l'islam escapa a tots aquests judicis, que sovint es presenten com a veritats immutables i indiscutibles. I hi escapa perquè no existeix un islam únic, ni en el temps ni en l'espai, malgrat els elements comuns que uneixen els fidels musulmans i els distingeixen dels creients d'altres religions i dels que viuen al marge de tota creença religiosa. La polimòrfica i intricada història islàmica ens brinda exemples contraposats per donar suport tant a un criteri com al seu contrari.

De l'Alcorà al *Muṣḥaf*, el naixement d'un llibre sagrat

Ens enganyariem si penséssim que l'Alcorà és un llibre en el sentit modern del terme, a saber, el que va irrompre a Europa després de Gutenberg. Dit breument: l'Alcorà és un llibre..., i no ho és! M'explico. L'Alcorà va ser, abans que res i primer de tot, paraula dita, oralitat pura, i només després (arran d'un procés lent i costós de codificació, escriptura i institucionalització) va ser text escrit, imprès i enquadernat, és a dir, *Muṣḥaf*.⁵ Certament, hi ha un equívoc enorme pel que fa al terme **llibre** quan ens referim a l'Alcorà. Al mateix text alcorànic, aquest terme (*kitāb* en àrab) no al·ludeix en absolut a res material que es pugui tocar, transcriure, arxivar o obrir pàgina a pàgina, sinó que designa el missatge celestial que Déu ha revelat als diferents profetes, amb l'objectiu que el transmetin oralment als seus contemporanis. A més, al segle VII, en temps del profeta Muḥammad, l'escriptura àrab estava desproveïda de signes diacrítics i de vocals, per tant, no permetia una escriptura fiable.

De fet, estrictament, el terme *Alcorà*, que en àrab significa «recitació melodiosa», tan sols pot aplicar-se al missatge oral que el profeta Muḥammad va transmetre als seus contemporanis immediats⁶ en l'àmbit de l'Aràbia del segle VII, un context marcat fortament per l'oralitat ritual. D'aquí prové el caràcter acústic i sonor dels principals mites fundadors de l'islam, com el del *mīrāj* o «compromís preetern», al qual em referiré *in*

¹ Cfr. SAÏD, Edward W. *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Barcelona: Debate, 2005. [La primera edició anglesa és del 1981].

² La visió europea i occidental de l'islam ha oscil·lat històricament entre la hostilitat i la fascinació. Per a més detalls, vegeu: RODINSON, Maxime. *La fascinación del Islam*. Madrid: Júcar, 1989.

³ Cfr. SANDS, Kristin Zahra. *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*. Nova York: Routledge, 2006. Vegeu també: BÀRCENA, Halil. «Llegir l'Alcorà avui des del sufisme. Aproximació a l'hermenèutica espiritual sufi». [Ponència presentada a Can Bordoï el 25 de novembre de 2006, en el marc de la jornada «L'Alcorà i la Bíblia des d'una societat laica i sense creences», compartida amb Marià Corbi]. www.cetr.net.

⁴ Cfr. CHARFI, Abdelmajid. *L'islam entre le message et l'histoire*. París: Albin Michel, 2004, pàg. 19. Per a més detalls sobre el grup de pensadors musulmans conegut com *l'islam de les llums*, marcat per la raó interrogativa europea, en què s'emmarca Charfi, vegeu: BENZINA, Rachid. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. París: Albin Michel, 2004.

⁵ Sobre el complex procés de recopilació i elaboració del *Muṣḥaf*, el text escrit alcorànic tal com el coneixem avui, vegeu: 'ALÍ AL-IMAM, Ahmad. *Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of their Historical and Linguistic Origins*. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1988.

⁶ Cfr. CHARFI, Abdelmajid. *Op. cit.*, pàg. 54-55.

extenso a continuació.¹

Tot plegat ha condicionat, sens dubte, el caràcter eminentment acústic, per exemple, de l'arquitectura religiosa islàmica, i sobretot de la mesquita, pensada com un temple buit amb la funció única de fer ressonar, de permetre que la paraula dita, el logos revelat, el «verb», reverberi i es multipliqui. En aquest sentit, el professor Mikel de Epalza afirma: «En la litúrgia musulmana no hi ha res a veure, no existeix cap imatge, només s'escolta. Per això els temples són boscos de columnes, sense obstacles, que operen com a instruments acústics. D'aquí se'n deriva tota una dimensió teològica».² Anant una mica més enllà podríem establir una analogia (i quantes veritats ocultes que afloren amb l'ús del que és anàleg!) entre el temple (la mesquita en aquest cas), l'instrument musical (el *nāy*, l'emblemàtica flauta sufi de canya, per exemple) i el dervix (arquetip de l'ésser humà despert espiritualment): el que els dona sentit és el buit interior. La mesquita ressona, el *nāy* permet el pas d'una columna d'aire, i el dervix, buidat de si mateix, silenciador interiorment, «dessubjectivat», permet que transiti a través seu allò que, en un context teista com l'islàmic, anomenaríem simbòlicament la paraula divina o, el que és el mateix, l'Alcorà.

Complexes circumstàncies d'ordre polític relatives a la primera comunitat islàmica, l'exposició de les quals ara ens allunyaria massa del nostre objectiu, van coadjuvar a l'hora de transformar el discurs alcorànic primigeni –que és, insisteixo, oral, obert (segons la classificació de Bergson), inconclús, *liquid* i no subjectable– en un llibre tancat del qual va derivar un sistema de creences petri i rocós, logocèntric, conceptual i demostratiu, sempre gelós de si mateix i en lluita amb altres sistemes religiosos no menys adustos.³

Al mateix temps, el procés pel qual la paraula dita va cristal·litzar (solidificant-se) en un text escrit, el que considero el trànsit de l'Alcorà al *Mushaf*, va arraconar la riquesa expressiva –imperativa, enunciativa, declamativa, exclamativa, exhortativa...– que implica qualsevol declaració oral. La paraula dita no només transmet informació, sinó també emoció. Tot això té una importància cabdal per entendre el discurs alcorànic en el seu context real. Charfi diu:

Hem perdut també l'entonació utilitzada, que marcava l'alegria o la còlera, l'exhortació, l'advertència, la reprimenda..., tants matisos que les paraules soles no poden expressar.⁴

El text escrit tampoc no va permetre incloure el ric llenguatge gestual, no verbal, que, indefectiblement, devia acompanyar la transmissió verbal de l'Alcorà. En resum: la gravetat, per exemple, que es desprèn de certs passatges alcorànics, com se'ns presenta avui en el text escrit, ¿va ser tal quan es van transmetre oralment? El caràcter tancat d'algunes aleies d'indole jurídica, ¿va tenir en vida del profeta aquesta condició unívocament restrictiva? ¿Quin va ser el to exacte en què es va pronunciar/dir l'Alcorà? Totes aquestes qüestions afecten preocupacions vitals però insolubles. Són preguntes amb respostes que desconeixem i que mai no sabrem, però és lícit que ens les plantejem per, si més no, ser plenament conscients de l'enorme complexitat que enclou el fet alcorànic, que va més enllà, molt més enllà, del simple llibre escrit.

L'Alcorà, un llibre del seu temps

«Tots som fills del nostre temps», va afirmar Hegel, de qui commemorem els dos-cents anys de publicació de la *Fenomenologia de l'esperit*. Som fills del nostre temps, de la mateixa manera que ho són els llibres, tots sense excepció, inclosos els grans textos de les tradicions religioses i espirituals, que considerem sagrats. Tanmateix, aquesta sacralitat no els situa fora d'un temps i d'un lloc específic. L'Alcorà, el llibre fundador de l'islam, no escapa a l'enunciat del filòsof alemany. És fill d'un temps concret, el segle VII, i d'una societat concreta, l'àrab de la regió del *Hijāz*, que tenia el centre econòmic i polític, religiós i cultural a la ciutat de la Meca; una societat formada bàsicament de beduïns i, per tant, clànica i tribal, amb una cultura molt rudimentària –el mitjà i les condicions climàtiques del desert no permetien massa exquisideses ni cap refinament–, sobretot si la comparem amb la dels seus veïns perses i bizantins de l'època.

L'Alcorà afirma, d'una banda, que «cada poble disposa d'un missatger»¹ i, de l'altra, que «a cadascú de

¹ Cfr. *Infra*, pàg. 9 i següents.

² VIDAL FOLCH, Ignacio. «L'Alcorà, en català. Entrevista amb Mikel de Epalza». *El País, suplement Quadern*, 932, 24 de maig de 2001, pàg. 1-3.

³ Per a més informació sobre la volubilitat que caracteritza el discurs oral davant de l'escrit, vegeu: GOODY, Jack. *La lògica de l'écriture*. París: Armand Colin, 1986, pàg. 21.

⁴ CHARFI, Abdelmajid. *Op. cit.*, pàg. 54.

vosaltres [de cada poble o comunitat] us hem donat una llei divina i un camí».² Més encara, el text alcorànic declara contenir un missatge en àrab dirigit a un poble concret, l'àrab: «L'hem fet descendir com un Alcorà àrab. Potser així raoneu».³

Per tant, independentment de la seva expansió posterior i de l'abast universal del seu missatge profund, l'Alcorà és, a simple vista, en principi –però només en principi–, un llibre tribal (igual que la Bíblia) que mostra l'hàbitat particular dels àrabs del segle VII, el poble específic a qui van adreçades les exhortacions que llegim al text, sobretot les de les sures corresponents al període de Medina,⁴ la segona part del llibre, que té un to marcadament prescriptiu, contingent i conjuntural,⁵ a diferència de la primera etapa de la Meca, on l'estil literari alcorànic es basa en el símbol, la figura, la metàfora i les sentències al·lusives. En altres paraules, podem dir que l'Alcorà està arrelat en la circumstància històrica, però que la seva universalitat deriva dels interrogants perennes que planteja. A cada època, i avui més que mai, la distinció entre ambdues dimensions s'imposa com una tasca imprescindible i inajornable.

Que l'Alcorà és un llibre fill d'un temps i d'un lloc concret ho demostren diversos trets culturals específics que conté, alguns dels quals poden resultar repugnants per a una sensibilitat moderna com la nostra. Un exemple ens el dona el pensador tunisià Abdelmajid Charfi, que diu: «És inqüestionable que l'amputació de la mà del lladre es coneixia abans de l'islam. En el context de la societat beduïna i d'una economia de subsistència, resulta normal castigar amb severitat el robatori, que suposava la mort de la persona a qui s'havia furat el bé».⁶

Per a les diferents dimensions místiques de l'islam, especialment el sufisme i la gnosi *šīrī*, aquesta contingència alcorànica i la seva consegüent problemàtica es van plantejar des del principi. Les paraules preclares atribuïdes a Muḥammad Bāqir (m. 732), cinquè imam del *šīrīsm* i un dels primers referents de la gnosi islàmica, pronunciades (ja al segle VIII!) en relació amb la naturalesa autèntica del text alcorànic, resulten eloqüents:

Una vegada hagin mort aquells a propòsit dels quals s'havia revelat un versicle determinat, haurà mort també el versicle? Si és així, actualment ja no queda res de l'Alcorà. Si no és així, l'Alcorà és viu. Seguirà el seu curs mentre durin els cels i la terra, ja que conté un signe i un guia per a cada home, per a cada home que ha de venir.⁷

L'Alcorà, entre la llei i la via espiritual

Poques tradicions religioses han viscut i experimentat d'una manera tan extrema la dicotomia entre la religió, entesa en aquest cas en la seva vessant legalista, contingent i conformadora d'una societat, i la dimensió estrictament espiritual. Èmile Durkheim i la majoria de sociòlegs de la religió ja havien advertit que el contingut real de qualsevol religió, la seva funció principal, és afavorir la cohesió social reforçant la comunió de les consciències i l'adhesió a les lleis grupals. Però l'àmbit genuïnament espiritual escapa a aquest contingut, respon a un altre propòsit que transcendeix tota utilitat.

Les paraules que cito a continuació corresponen, en aquesta ocasió, a ʿĀfar al-Ṣādiq (m. 765), sisè imam *šīrī* i autor del primer comentari simbòlic de l'Alcorà, i corroboren l'existència d'aquests dos àmbits: el religiós i l'espiritual. Al-Ṣādiq diferencia clarament entre religió, que per a ell és l'islam, i camí interior, que en

¹ Alcorà 10:47 [La traducció de les citacions alcoràniques és pròpia.] Per a altres consultes vegeu: *L'Alcorà*. [Traducció de l'àrab al català de Mikel de Epalza]. Barcelona: Proa, 2001.

² Alcorà 5:48.

³ Alcorà 12:2. Altres referències alcoràniques al caràcter àrab del llibre són: 13:37 i 16:103.

⁴ Vull fer referència, encara que sigui de passada, a la figura de Maḥmūd Muḥammad Ṭaha, executat l'any 1985 pel Govern sudanès acusat d'apostasia. Segons ell, el primer missatge alcorànic, corresponent al període de la Meca, aniria destinat al conjunt de la humanitat, mentre que les sures de Medina, de marcat to legislatiu, serien exclusivament per a la incipient comunitat islàmica contemporània del profeta. Tot i que el text alcorànic constitueix un tot orgànic que no s'hauria de trossejar, el que Muḥammad Ṭaha suggereix en el fons és que no tot el llibre té el mateix caràcter ni el mateix valor i que, malgrat tractar-se d'un text religiós, no tot en l'Alcorà –i això també és vàlid per a la resta de llibres sagrats– és genuïnament espiritual. [Sobre les característiques específiques dels dos períodes alcorànics, vegeu la nota següent].

⁵ Els estudiosos de l'Alcorà han dividit les sures del llibre en dos grans grups: les primeres, revelades a la Meca, d'un caràcter marcadament religiós i espiritual, i les de Medina, molt més legislatives i contingents, adreçades a la incipient comunitat islàmica que tenia la voluntat d'erigir-se en comunitat diferenciada. Ara bé, cal tenir en compte que un passatge tan simbòlic –tal vegada el més bonic i profundament místic de tot l'Alcorà– com l'aleia de la llum (Alcorà 24:35), que descriu Al-là com a «llum sobre llum», també pertany al període de Medina, fet que fa palesa la dificultat a l'hora de classificar i sotmetre racionalment un llibre tan heteròclit i polisèmic com l'Alcorà.

⁶ CHARFI, Abdelmajid. *Op. cit.*, pàg. 78.

⁷ Citat a: CORBIN, Henry. *Historia de la filosofia islàmica*. Madrid: Trotta, 1994, pàg. 71.

el seu cas és el *šīʿisme*, però podríem fer-ho extensiu al sufisme. El savi *šīʿī* diu així:

L'islam és la creença en el Déu únic i el reconeixement de la missió profètica de Muḥammad. Gràcies a l'islam, la Llei prevé els crims i regula les transaccions entre les persones, el matrimoni o l'herència, amb unes regles que tothom ha de respectar, i l'oració i la peregrinació s'organitzen ritualment. Però la fe veritable és una guia esotèrica, espiritual, per al cor. [...] L'adhesió de fe implica l'islam, però no al contrari, de la mateixa manera que hom no pot apropar-se a la Ka'ba sense entrar a la Gran Mesquita de la Meca, però pot entrar a la Gran Mesquita sense apropar-se a la Ka'ba.¹

La proposició de l'autor, formulada trenta anys després de la mort del profeta, resulta evident. El que succeeix és que segurament avui necessitem anar més enllà, molt més enllà, fins preguntar-nos si és necessari entrar a la Gran Mesquita per arribar a la Ka'ba, tenint en compte que ambdues, Gran Mesquita i Ka'ba, tenen una dimensió simbòlica més que real. Les preguntes que avui ens fem són: necessitem, realment, submergir-nos en la religió de creences, en el seu sistema legislatiu, en els seus ritus, per tastar l'espiritualitat? El sufisme implica l'islam, entès aquest en termes identitaris i sociològics? Per descomptat, la meua resposta a les dues preguntes és *no*.

El sufisme, sobretot el de caràcter iranià, va saber distingir des de molt aviat entre religió i espiritualitat, o, segons el llenguatge tècnic àrab, entre llei o *šarī'a* i camí interior o *tarīqa*. Més encara, els sufis perses van arribar fins al punt de veure en la llei religiosa un possible factor de distorsió i obstacle en el camí, quelcom que avui sembla inqüestionable. Rūmī, recreant uns versos del seu predecessor, el també poeta persa Sanā'ī (m. 1131), afirma: «Quina importància té que el que t'aparti del camí sigui la religió o la infidelitat! Quina importància té que la forma que t'aparta del Benamat sigui lletja o bonica!».²

Una vegada fetes les consideracions prèvies sobre la naturalesa de l'Alcorà i l'abast del fenomen alcorànic, així com de l'islam i la seva rica pluralitat, passo a comentar simbòlicament els dos passatges alcorànics escollits. Per fer-ho em recolzo, sobretot per al primer exemple, en l'àmplia tradició sufi persa, especialment en el poeta i mestre de dervixos Mawlānā Rūmī (1207-1273), de qui justament aquest any se celebra el 800 aniversari del naixement, motiu pel qual la UNESCO ha declarat el 2007 com l'Any Internacional Rūmī.³

Simbolisme del «dia d'Alast»

Tota la consciència espiritual islàmica gira entorn del que es coneix amb el terme àrab *mīlīq*, a saber, el fet transhistòric del compromís preetern, primordial, que els místics sufis –sobretot els de caràcter persa, com Rūmī– denominen el «dia d'Alast», que al·ludeix a l'existència precòsmica del nostre ésser, a la nostra realitat ontològica preeterna. El text alcorànic diu exactament així:

I quan el teu Senyor va treure de les esques dels fills d'Adam la seva descendència i els va fer donar fe: «Per ventura no sóc jo el vostre Senyor?» Van dir [les ànimes]: «I és clar que sí, donem fe».⁴

Tota la humanitat present en Adam de manera misteriosa, encara que ja individu per individu, és comminada per Déu a respondre la pregunta següent: *¿A-lastu bi-rabbikum?*, «Per ventura no sóc jo el vostre Senyor?», a la qual tothom respon afirmativament.⁵ L'espiritualitat sufi (encara que no exclusivament, com demostra la gnosi *šīʿī*, per exemple) està dominada per aquest esdeveniment –diguem-ho així. Efectivament, el «dia d'Alast», que podríem traduir literalment com el «dia del *per ventura no sóc jo...*», constitueix un dels temes predilectes de les diferents místiques islàmiques; més encara, és un fet nodal per a l'islam espiritual. Alast és la

¹ Citat a: RICHARD, Yann. *El Islam shīʿī*. Barcelona: Bellaterra, 2000, pàg. 81.

² RŪMĪ. *Maṭnawī. La Quête de l'Absolu*. [Traducció d'Eva de Vitray-Meyerovitch i Djamchid Mortazavi]. París: Éditions du Rocher, 1990, llibre I, pàg. 161.

³ No he pogut eludir aquesta commemoració, de manera que l'exposició que faig del simbolisme del «dia d'Alast» es basa en bona part en la filosofia mística del mestre persa de Konya i en com va interpretar-la en clau musical.

⁴ Alcorà 7:172. *Alast* no és sinó la contracció de l'expressió *A-lastu* («per ventura no sóc jo?»), que apareix en aquesta aleia alcorànica en forma de pregunta que Déu llança a les ànimes humanes.

⁵ Cfr. Corbin, Henry. *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*. Barcelona: Destino, 1995, pàg. 195-196.

pedra angular de l'espiritualitat alcorànica més profunda.

Òbviament, el «dia d'Alast» no descriu res, no és un esdeveniment històric en el sentit de la història positiva, la que narra l'esdevenir lineal de les coses i avatars del món i l'ésser humà, sinó un fet que s'esdevé en el que Henry Corbin va anomenar la metahistòria¹ i que transcendeix la materialitat dels esdeveniments empírics. Aquí no es tracta, per tant, d'una entrada divina en la història, o d'una historització d'allò diví, a la manera de l'encarnació cristiana, posem per cas, sinó d'un fet exclusivament espiritual, en el sentit estricte de la paraula.²

El si del «dia d'Alast», aquest compromís primordial, que tant té de simbolisme nupcial, abasta tota l'antropologia espiritual sufi. Fins i tot es pot afirmar que determina l'*ethos*, la manera de fer, el perfum del misticisme sufi. Així doncs, l'objectiu del dervix és retornar a l'experiència unitiva, reunificadora, no dual, del «dia d'Alast», quan només Déu era, «abans que sortissin les futures criatures de l'abisme del no ser –com va apuntar Annemarie Schimmel– i les dotés de vida, amor i comprensió perquè poguessin presentar-se de nou davant del seu rostre al final dels temps»;³ Déu, tal vegada el símbol més potent dels que existeixen per apuntar a *això* que no té nom i els posseeix tots, perquè no és res i alhora és tot el que hi ha. Així, la limpidesa de l'ésser humà, el seu estat de buidament interior, és el signe del retorn a la naturalesa inicial, unitiva, representada pel «dia d'Alast»; el retorn a la pàtria d'origen autèntica, des del fosc exili del món (occidental, segons la topologia espiritual –que no geogràfica– del místic iranià Sohrawardī) de la dispersió i la multiplicitat. Sulṭān Walad, fill de Rūmī i veritable artífex de l'escola sufi dels dervixos giròvags, afirma:

L'essència del teu cor era pura
abans de provenir de l'aigua i la llimona en el temps d'Alast.⁴

Hi ha un *ḥadīṭ nabawī* que diu que l'islam és una tradició religiosa de l'exili,⁵ i ningú no ho ha pogut manifestar millor que els místics sufis perses, que van fer de la metàfora de l'exili i del retorn el seu tema predilecte, fins i tot la seva veritable obsessió, com va apuntar Henry Corbin en el seu dia.⁶ El cert és que tota la mística persa constitueix una paràbola sobre l'exili o *gurba* i les emocions profundes que l'acompanyen, com el dolor per la separació, la nostàlgia del lloc d'origen perdut i l'anhel del retorn. En aquest sentit es pot afirmar que la mística persa és monotemàtica, encara que això no signifiqui en absolut que sigui monòtona o avorrida, ja que cada místic ha sabut recrear a la seva manera la història de l'exili espiritual de l'ésser humà amb una frescor i una originalitat inusitada.⁷ Amb tot, el passatge més representatiu i emblemàtic, el que ha romàs a la memòria de les persones d'Orient, és l'anomenat *nāy-nāme* de Rūmī, el preàmbul del *Maṭnawī*, la seva *magna opus*, els divuit versos en què el *nāy*, la flauta sufi de canya –símbol de l'home que ha despertat a la seva veritable naturalesa–, es lamenta d'haver estat separat de la seva font original, el canyissar. El *Maṭnawī* comença de la manera següent:

Escolta com aquest *nāy* explica una història: es lamenta de la separació [...] Tot aquell que viu lluny del seu origen aspira a l'instant en què s'hi unirà de nou.⁸

L'investigador Terry Graham apunta: «El significat d'*exili* en aquest context és, per descomptat, la llunyania del si de la Unitat Divina, l'obligació d'habitar en el món material o en qualsevol pla de l'existència

¹ *Ibidem*, pàg. 195.

² Cfr. CORBIN, Henry. *Historia de la filosofía islámica*. Madrid: Trotta, 1994, pàg. 69.

³ SCHIMMEL, Annemarie. *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Trotta, 2002, pàg. 40.

⁴ WALAD, Sulṭān. *La Parole Secrète. L'enseignement du maître soufie Rūmī*. París: Éditions du Cerf, 1988, pàg. 122.

⁵ El *ḥadīṭ* diu així: «L'islam va sorgir a l'exili». Cfr. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, vol. I, pàg. 90.

⁶ Cfr. CORBIN, Henry. *L'Iran et la philosophie*. París: Fayard, 1990, pàg. 247.

⁷ Penseu, per exemple, en la teosofia de les llums o *isrāq* de Sohrawardī i la seva singular doctrina de l'exili «occidental». Occident i Orient no s'han d'entendre en termes geogràfics sinó purament metafísics: Occident és el lloc per on se'n va la llum, per tant, és el regne de la foscor, d'on l'home que ha despertat a allò espiritual surt atret per les llums que despunten a Orient. Cal tenir en compte que el terme àrab *isrāq*, amb el qual es coneix el seu sistema filosòfic i místic, té un ampli camp semàntic que inclou tant el concepte de *llum* com el d'*oriental*. Per això, per a Sohrawardī, el gran restaurador de la filosofia de l'antiga Pèrsia, *il·luminar-se* significa dirigir-se envers l'«Orient de les llums». Per a més detalls sobre la seva concepció de l'exili, vegeu: «Relato del exilio occidental». A: SOHRAWARDĪ. *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*. Madrid: Trotta, 2002, pàg. 113-134.

⁸ RŪMĪ. *Maṭnawī*, llibre I, pàg. 53.

que estigui apartat de la presència directa d'allò Diví».¹ El místic persa evoca un exili espiritual que ens desposseeix de la pàtria d'origen per mai més no arribar-nos a integrar en cap altra. Dit d'una altra manera, res no mitiga la set espiritual excepte l'Aigua de Vida –permeteu-me l'ús emfàtic de les majúscules–, no hi ha succedanis que valguin. L'exiliat, símbol viu del cercador, del caminant seriós, no es conforma amb qualsevol cosa ni amb qualsevol lloc. Per a qui es descobreix i se sap un estranger, no hi ha més repòs que en el cor de la pàtria perduda, l'origen d'Alast, un lloc no-lloc (*lī makīn*, en el llenguatge de Rūmī).² Tal vegada el dervix no sàpiga cap on va –de fet, té poca importància–, però sap d'on ve. En la doctrina espiritual del misticisme sufi persa, la pàtria perduda no és sinó el doble celestial –diguem-ne així– de la psique terrestre, el principi transcendent de la seva individualitat, que, en la majoria de persones i casos, roman ofegada sota els impulsos, tendències i capricis de l'ego, el *nafs* de la literatura sufi clàssica, fet que provoca un estat de somnolència –quan no de somni profund– i ceguesa en l'ésser humà.³

Per tot això, el sufi viu en el món sense ser del món. Sulṭān Walad escriu: «Som uns exiliats en aquest món i, com a tals, hi viatgem. Al final, arribarem a l'Amic».⁴ L'existència de l'exiliat transcorre afrontant el dilema d'estar però no ser. Existir és viure en l'exili, un exili que empeny el sufi a deambular per uns camins, mentre que el seu fur intern n'anhela altres de ben diferents. Un exili que el fa sentir estrany no només davant dels altres (almenys davant dels que no tenen la mateixa consciència expatriada), sinó també davant de si mateix. L'exiliat és un ésser humà escindit: ha de parlar un idioma dual, el del món de la multiplicitat d'objectes i subjectes, però pensa i sent en un altre de diferent, el que realment és el seu, el del cor; un llenguatge interior (*zabān-e hāī*, com l'anomenen els sufis perses),⁵ que no reconeix ni pronuncia el terme *dualitat*.

A partir del moment en què el místic sufi pren consciència de la seva condició d'exiliat, que malviu a les tenebres de les terres «occidentals» –en paraules de Sohrawardī–,⁶ la seva vida ja no té cap altre objectiu que el retorn. El destí del sufi és únic i apunta, precisament, a l'Únic i a allò Únic que realment és. Aquest destí irremplaçable és el que desencadena i alimenta la nostàlgia inconsolable que s'apodera del místic en el seu interior. El *pathos*, la malaltia del sufi, és, en efecte, la nostàlgia, entesa en el sentit etimològic del terme grec, és a dir, com a *algia* o «dolor del retorn». En conseqüència, l'exiliat sempre és un viatger, tot i que el seu viatge de retorn mai no s'acaba de consumir. L'expatriat sempre està tornant, i aquesta és la gran epopeia mística que canta el misticisme sufi persa, que canta Rūmī.

El del místic sempre és un viatge de retorn, de tornada a casa, ja que no hi ha res nou a assolir o descobrir que no resideixi ja en ell, res que no habiti en els plecs del seu interior, des del principi dels temps, des del «dia d'Alast». Així doncs, l'exiliat no va a l'encaç d'allò desconegut, d'allò rar o excepcional, sinó d'allò conegut i oblidat des de fa molt de temps, perquè aquest i no un altre és el pecat, el gran error, de l'home comú: la negligència (*gaffa*, en el llenguatge tècnic sufi),⁷ viure en la desmemòria i l'oblit del que realment s'és. Així, mentre que el religiós i el moralista es lamenten dels seus pecats, el dervix ho fa únicament dels seus oblits, dels seus moments de manca de presència, de la seva desatenció. Dit d'una altra manera, el pecat del sufi no és altre que la inadvertència del seu origen: l'oblit del «dia d'Alast».

L'exiliat no busca conèixer, doncs, sinó reconèixer-se, un reconeixement en què no és aplicable una

¹ Per a més detalls, vegeu: GRAHAM, Terry. «'Eyn-ol Qozāt Hamadāni: El caballero (*ijawānmard*) martirizado». *Sufi*, 13, pàg. 26.

² El místic iranià Sohrawardī (m. 1191/587 h.) l'anomena *na-kawjā-abad*, «el país del no-on». Cfr. SOHRAWARDĪ. *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*. Madrid: Trotta, 2002, pàg. 113-134.

³ En general, el lèxic tècnic del sufisme utilitza el terme genèric *nafs* per referir-se al *nafs al-ammāra*, l'ego o jo dominant. En realitat, totes les pràctiques del sufisme estan enfocades a un únic objectiu: permetre que l'ésser humà obri els ulls i hi vegi, fet que sempre implica silenciar el seu *nafs*. Per a més detalls sobre la concepció general sufi del *nafs*, vegeu: Chittick (2000: 40-51). I per a una visió més psicològica del *nafs*, amb les seves diferents etapes i classificacions, vegeu: NURBAKHSI, Javad (Dr.). *Psicología sufi*. Madrid: Ediciones Nur, 1997, especialment les pàgines 47-73.

⁴ WALAD, Sulṭān. *Op. cit.*, pàg. 98.

⁵ *Zabān-e hāī*, «la llengua de l'estat interior» en persa, és l'expressió que Rūmī utilitza per referir-se a aquest altre llenguatge, el de la disposició espiritual, com el defineix Eva de Vitray-Meyerovitch, que irromp quan calla el llenguatge verbal. En certa manera, es podria dir que es tracta del llenguatge, de la música callada, del silenci interior, que propicia el que els sufis han anomenat *el coneixement del cor*. Nicholson ho va traduir com a «mute éloquence». Per a més detalls vegeu: DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva. *Mystique et poésie en Islam*. París: Desclée de Brouwer, 1972, pàg. 58-59.

⁶ L'Occident espiritual (que no geogràfic) de què parla el místic persa és un lloc de foscor, ja que és per on es pon el sol; l'Orient espiritual (*maṣriq* en àrab) de Sohrawardī és el lloc de la il·luminació, perquè és per on surt el sol. Per això que la seva mística il·luminativa rep el nom d'*isrāq*. Per a més detalls vegeu *supra*: SOHRAWARDĪ. *Op. cit.*

⁷ És precisament d'aquest estat de desatenció o adormiment (*gaffa*) del qual vol despertar el sufi, mitjançant el seu contrari, el *dīkr*, que no és més que l'actitud de presència viva o d'atenció continuada. El *dīkr* també és la pràctica sufi d'invocació repetida del nom diví.

concepció lineal del temps. L'exiliat no progressa, sinó que regressa. Com que la seva pàtria d'origen no s'inscriu en cap mapa, per a ell el temps lineal també s'ha eclipsat. L'exiliat, identificat amb el sufí, és, en efecte, el prototip de l'*ibn al-waqt*, «el fill de l'instant», segons la definició clàssica dels savis sufis. Per tant, viu en un ara palpitant, en un instant desbordant de present, habitat d'eternitat. Aquest és el motiu, entre altres, pel qual la dansa del dervix o *samā`* (com el *ṭawwūf*, el ritual del pelegrí musulmà al voltant de la ka'ba negra de la Meca) s'efectua de dreta a esquerra, és a dir, en el sentit contrari a les agulles del rellotge o, el que és el mateix, a contratemps. Amb això el dervix giròvag busca remuntar el temps o, millor encara, abolir-lo. Efectivament, la dansa circular li permet escapar als límits estrets de la temporalitat lineal, perquè el dervix no és esclau del temps ni de l'espai. Rūmī canta, recreant la simbologia bàquica que ha resultat tan cara al sufisme persa:

El dia d'Alast la teva ànima va beure el vi del teu banquet.

El Senyor del no-lloc ets Tu. No que t'atrapi la servitud dels llocs.¹

Consegüentment, el viatge de l'exiliat no és fora de si sinó en si mateix, a la manera dels trenta ocells del *Mantiq al-Ṭayr*, «el llenguatge dels ocells», la cèlebre epopeia mística de Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (m. 1220) que conté el cèlebre episodi místic de la trobada amb el Sīmorg, l'ocell rei de la mitologia persa.² El seu viatge, simbolitzat pel *samā`*, la dansa circular del dervix *mawlawī*, es balla, com acabem de veure, de dreta a esquerra, que també vol dir de fora cap a dins, del pla de l'acció al de la interiorització, en resum: cap al cor, però no tant el cor anatòmic com l'espai simbòlic que evoca la pàtria celestial, la terra original de llum d'on l'ésser humà ha estat arrencat de socarel, com va ser-ho el *nāy* del canyissar. De fora cap a dins, en direcció al cor, a aquest món petit de l'ésser humà on, tanmateix, hi cap tot el món.³

L'islam espiritual també inclou algunes pistes en la mateixa direcció, que no van passar despercebudes als místics sufis –Mawlānā Rūmī, entre ells. Un dels *aḥādīṭ* més cars a la tradició sufí, citat i comentat per Rūmī en diverses ocasions al llarg de la seva obra, diu així: «Qui es coneix a si mateix, coneix el seu Senyor».⁴

Així doncs, quan el viatge és real i profundament espiritual, sempre és de retorn i en un mateix. El místic sufí respon a la crida del passatge alcorànic tot dient: «Torna!», que serveix d'inspiració a la doctrina tradicional de l'exili i el retorn, tal com va formular el misticisme sufí persa: «Oh, ànima pacificada! [silenciada] Torna al teu Senyor, satisfeta, complaguda».⁵

En Rūmī tot s'inicia amb la consciència de pèrdua absoluta i separació. La seva poesia, impregnada d'un aire de nostàlgia inconsolable, la seva música, adés planyívola, adés joiosa, el *samā`* o dansa circular incessant, tota la seva mística de l'escolta i el seu simbolisme poeticomusical, no són sinó fruits de qui ha viscut una situació de pèrdua absoluta. Una pèrdua que, paradoxalment, lluny de col·lapsar, actua com a agulló i revulsiu del viatge espiritual de retorn a allò que sempre s'ha estat i s'és, de manera que l'home pot acomplir l'imperatiu pindàric d'arribar a ser allò que, de fet, ja és. La pràctica sufí del *ḍikr* consisteix a recordar un coneixement profundament arrelat en el nostre ésser. Només aquells que romanen lluny podran assaborir les mels del retorn, ja que el goig del retorn és proporcional al dolor de l'exili.

L'equació dolor/goig (que també es podria formular com a absència/presència) sempre està d'aquesta última banda. La pèrdua, com el dolor, és un propedèutic per a l'amor. S'estima des del dolor i la distància de la separació, i s'estima més quan l'objecte del desig amorós és absent.⁶ Però alerta, perquè no ens trobem

¹ RŪMĪ. *Dīwān...*, *gazzal*, núm. 1827.

² Cfr. 'AṬṬĀR, Farīd al-Dīn. *Mantiq al-Ṭayr*. [Edició de Ḡawād Ṣākūr]. Teheran, 1961. En aquesta obra 'Aṭṭār juga amb una coincidència fonètica, ja que la paraula *Sīmorg*, que designa el rei dels ocells, en persa també significa «trenta ocells», el mateix nombre d'aus que culminen el viatge espiritual. La moralitat del relat és clara: el que els ocells han buscat al llarg del seu ardu periple es troba en ells mateixos i no a fora. Ells són el Sīmorg que buscaven a fora. Els ocells viatgers (l'ocell constitueix una vella metàfora de l'ànima de l'ésser humà) entenen que tots els universos es troben en ells mateixos, més encara, que ells mateixos són l'univers.

³ El cèlebre ḥadīṭ qudsī, tan car a la tradició sufí, resa: «No em contenen [parla Déu en primera persona per boca del profeta] ni els cels ni la terra, però sí el cor del fidel que s'ha obert a mi».

⁴ Altres fonts atribueixen aquest aforisme a 'Alī, cosí i gendre del profeta, arquetip perfecte del místic musulmà, de qui arrenquen gairebé tots els arbres genealògics sufis.

⁵ Alcorà 89:27-28. Aquestes aleies alcoràniques formen part de l'oració pronunciada per als morts en l'islam. Per al sufisme, tanmateix, constitueixen la raó de ser del viatge espiritual de retorn que realitza el místic al llarg de la seva existència.

⁶ La rica poesia persa sufí ha convertit en lloc comú el joc amorós, fins i tot el flirteig, entre un estimat esquiú, que s'insinua però no es deixa atrapar, i el pobre dervix desesperadament trist en el seu desconsol. Per a més detalls en aquest sentit, vegeu: SCHIMMEL, Annemarie. *A two-colored brocade. The Imagery of the Persian Poetry*. Chapel Hill: The University of New Cork Press, 1992.

davant d'una actitud de patiment de l'estil «com pitjor, millor». No, vies com aquesta no són joioses i porten al desordre i la pertorbació interior, perquè «com pitjor, pitjor». No és en aquest àmbit ascètic on els místics sufis perses situen i despleguen el símbol del «dia d'Alast».

És com si Mawlānā, home de mirada fina i penetrant, hagués extret aquesta ensenyança de l'observació de la naturalesa, quelcom a què dedicava hores, durant les seves llargues passejades, bé en solitari, bé acompanyat de deixebles, pels jardins de Konya. Al cap i a la fi, la bellesa paisatgística és fruit de l'erosió, és a dir, de la mort geològica i de la destrucció, en definitiva, de la pèrdua. Més encara, Rūmī ens diu que la bellesa i l'amor creixen en el terreny on es podreixen els seus contraris, així com les flors precioses de les primaveres de Konya –que Mawlānā va cantar tant i tan bé– ho fan en una terra abonada amb excrements i immundícies. També diu, recreant una bella imatge bàquica, que el vi, en la seva dolçor embriagant, neix de l'aixafament a cops de peu del raïm.

A diferència del musulmà a seques (que sempre acaba sent un musulmà sec), o del que roman encallat en la lletra, o de l'ortodox; a diferència de tots ells, que viuen el *mīṭiq* des de la perspectiva dualista i sempre amenaçadora d'un Déu allunyat i inaccessible, sever i castigador –al qual no se li deu més que obediència i submissió (aquesta és la naturalesa del «sí» temorós del religiós a la pregunta del «dia d'Alast»–, Mawlānā i la resta de sufis perses descobreixen en aquest compromís primordial la promesa nupcial de l'amor recíproc¹ entre un Déu amorós, immanent, més proper que la pròpia vena jugular, segons el *dictum* alcorànic,² entre un Déu que pot ser albirat, sentit i escoltat onsevulga,³ i un ésser humà enamorat submisament per sempre més.

Des del punt de vista del sufisme clàssic, el tractament que Rūmī fa del *mīṭiq* no resulta estrany en cap sentit. I és que, des de ben aviat, un dels trets característics dels espirituals sufis va ser precisament la poetització del pacte primordial o, el que és el mateix, la interpretació poètica de l'esdeveniment preetern del «dia d'Alast». El que sí que constitueix una peculiaritat específica de Mawlānā és l'ús del símbol musical per desplegar la veritat interior que conté el mite. Rūmī adverteix sobre el component eminentment oral, sonor i acústic del fet en si: es tracta, en efecte, d'un acte d'escolta atenta (per part de les ànimes humanes) que el mestre de Konya tradueix en metàfores i similis musicals relacionats amb el *samā'* i la dansa del dervix del gir. De fet, el *nāy*, la flauta sufi de canya, és un símbol de l'ànima humana, arrencada de socarel, tallada de la seva arrel preeterna en el canyissar diví, i que gemega i sospira,⁴ des d'aleshores, de nostàlgia i enyor, tan bon punt l'alè de l'estimat transita a través seu en forma de columna d'aire. Per la seva banda, els primers divuit versos del *nāy-nāme*, que serveixen de porta d'entrada al *Matnawī*, es poden llegir com una mena d'exegesi simbòlica del *mīṭiq* alcorànic.

Un element a subratllar respecte del «dia d'Alast» és la concepció dinàmica que en té Rūmī, que està molt en consonància amb la seva cosmogonia. Per al mestre persa de Konya, el *mīṭiq* no és un esdeveniment del passat preetern (metahistòric, segons l'expressió corbiana), ni tampoc del passat històric, segons la concepció creacionista islàmica, com predica la religió exotèrica. El «dia d'Alast» no és l'instant previ a la creació del món, ja que es tracta –insisteixo– d'un símbol que no descriu res objectivable. I en la mesura que és un símbol, el «dia d'Alast», per a Mawlānā, s'està recreant en tot moment; Alast està succeint a cada instant, en l'aquí i ara de tots els éssers humans desperts i purificats espiritualment. No es tracta, doncs, d'un esdeveniment històric susceptible de ser datat, ni d'un article de fe en què creure, sinó d'un relat simbòlic que apunta cap a una realitat espiritual que l'ésser humà pot experimentar. En el *Matnawī*, Mawlānā escriu:

A cada instant⁵ prové d'Ell el crit: «Alast?»
i la substància i els accidents arriben a l'existència.⁶

Per a Rūmī, la vida és *samā'*, tot en ella dansa. El seu és un cosmos que sona, vibra i dansa amorós en

¹ Alcorà 5:54: «Portarà Al·là una gent a la qual Ell estimarà i per la qual serà estimat».

² Alcorà 50:16: «Hem creat l'home. Sabem el que li xiuxiueja el seu ego. Estem més a prop d'ell que la seva pròpia vena jugular».

³ Alcorà 2:115: «A Al·là pertanyen Orient i Occident. Onsevulga que us gireu, allà trobareu el rostre d'Al·là».

⁴ Els poetes místics perses, sobretot Sanā'ī, tan admirat per Rūmī, juguen de manera brillant amb la fonètica de la resposta afirmativa pronunciada per les ànimes humanes en el *mīṭiq*. Així, l'afflicció, la pena, el dolor que suposa la dura prova de la separació –*balī'* (بالی)–, tant en àrab com en persa–, s'associa graciosament a la paraula àrab *balā* (بالی) el «sí», «per descomptat» emès en el *mīṭiq*. Cfr. SCHIMMEL. *Op. cit.*, pàg. 154. Per al sufi, l'aleia del *mīṭiq* mostra que el propòsit de l'existència de l'ésser humà no és només existir pel i per al seu Senyor (d'aquí la nostàlgia que l'envaeix) i que l'home és no existent respecte de tot el que no és Déu.

⁵ La paraula persa que s'empra, *dam*, significa tant «instant» com «alè» o «respiració». Al cap-davall, la respiració és la funció fisiològica que ens lliga a l'instant present. No respirem per a després sinó per a cada instant, per a cada ara, sota pena de morir de manera fulminant.

⁶ RŪMĪ. *Matnawī*, llibre I, pàg. 181.

cercles,¹ que no és sinó una manera poètica d'afirmar que tot viu, que hi ha un llampec de consciència divina en cada partícula de la matèria. El seu *samā`* consisteix en l'escolta atenta, mitjançant l'oïda interior (la tercera oïda de què parlava Nietzsche) de les harmonies celestes, però també de les plantes, els arbres, els animals i fins i tot els objectes inanimats (que per a ell són animats, òbviament). Més encara, Rūmī fins i tot visualitza l'acte de la creació com una dansa extàtica per la qual el no-ésser es va precipitar feliçment a l'existència en el moment de sentir que la veu d'Al·là se li adreçava el «dia d'Alast».²

A l'hora d'apropar-nos a la comprensió de Rūmī de la música, per exemple, i la seva relació amb el tema del *mīṭiq* que acabo d'exposar, topem amb la teoria platònica de l'anamnesi.³ Efectivament, Mawlānā, igual que el filòsof grec Jamblique, sosté que algunes melodies musicals tenen la capacitat d'establir un vincle amb allò celestial (aquí s'hauria de llegir com allò que es troba més enllà del si mateix), de recordar i evocar l'esdeveniment transhistòric del «dia d'Alast». Per a Mawlānā, la significació profunda del *samā`* manté una relació molt estreta amb el *mīṭiq*. En definitiva, per a ell el dervix és el que viu en la presència constant d'aquest esdeveniment simbòlic, el que dóna testimoni afirmativament, amb cada respiració, de la seva condició d'ésser espiritual.

En resum, de la lectura simbòlica del passatge alcorànic del «dia d'Alast» se'n desprèn tota una antropologia espiritual segons la qual l'home és concebut com un animal profundament nostàlgic, traspasat per una consciència de mancança, de separació, d'estrangeria, de ser un nòmada que vaga pel món, d'estar exiliat de la seva pàtria d'origen (que no és, per descomptat, la pàtria geogràfica del naixement). La nostàlgia de l'exiliat constitueix una emoció espiritual que indueix a saber-se quelcom més que un simple ésser necessitat, fruit de l'herència, la genètica i la cultura. Alast simbolitza les nostres possibilitats espirituals com a éssers humans.

El rept actual de l'ésser nostàlgic que és el místic sufi, el desafiament del dervix contemporani, és si serà capaç de viure el seu exili espiritual a la intempèrie, amb valenta nuesa, sense parapets religiosos, com Ulrich, «l'home sense atributs» de Robert Musil,⁴ sabedor que, tal com canta el mestre persa de Konya: «No ser res és la condició que es requereix per ser»;⁵ o si, per contra, sucumbirà en la temptació de poblar de déus – vells o nous, tant li fa – aquest exili i la pàtria on anhela tornar.

Simbolisme del «segell de la profecia»

Com a conclusió, m'agradaria referir-me de manera sintètica a un dels símbols alcorànics més grans per veure com des d'una hermenèutica espiritual, laica i sense creences, adquireix una nova dimensió significativa en uns temps com els actuals, de canvis aguts, en què una boirina densa impedeix veure el panorama exacte de les diverses transformacions que s'estan produint.

Es tracta del símbol que considera que el profeta Muḥammad és l'últim dels profetes enviats, *jatm al-rusl* o «segell de la profecia», i que l'islam és el coronament que tanca –correeix, completa i culmina, segons l'ortodòxia islàmica–, en el cicle present de la humanitat, la successió de revelacions religioses anteriors. Evidentment, es tracta d'una explicació esquematitzada, la reflexió de fons de la qual encara es troba en fase de construcció, en període de gestació. En deixo per a una ocasió futura una exposició més assossegada i detallada.

Per començar, cito l'aleia alcorànica corresponent, que diu així: «Muḥammad no és el pare de ningú de nosaltres, però és l'enviat d'Al·là i el segell dels profetes. Al·là és Omniscient».⁶

L'islam, tal com afirma l'ortodòxia islàmica, passa el forrellat a les revelacions religioses. A partir d'ell hi haurà religió, per descomptat, però ja no hi haurà noves revelacions religioses, no es revelarà cap nova llei divina d'abast universal, ni tampoc no hi haurà, en conseqüència, nous textos sagrats posteriors a l'Alcorà. Aquest, segons es diu, conté l'essència de totes les escriptures sagrades prèvies: les jueves, les cristianes i, fins i tot, les mazdees.⁷ De la mateixa manera, el profeta Muḥammad no és només l'últim profeta, el segell de la profecia, *jatm al-rusl*, sinó tots els profetes enviats anteriorment. Aquesta és la visió majoritària que l'islam, a excepció dels grans

¹ Cfr. BÀRCENA, Halil. «Danzar con el Cosmos. El samā` de Mawlānā Rūmī y los derviches giróvagos». A: CHOZA, Jacinto; DE GARAY, Jesús [ed.]. *Danza de Oriente y danza de Occidente*. Sevilla: Thémata, pàg. 95-120.

² Cfr. SCHIMMEL, Annemarie. «Mawlānā Rūmī y Konya revisitados». *Sufi*, 7, pàg. 14-18.

³ Cfr. VITRAY-MEYEROVITCH. *Op. cit.*, pàg. 82-83.

⁴ MUSIL, Robert. *El hombre sin atributos*. Barcelona: Seix Barral, 2001. 2 volums.

⁵ RŪMĪ. *Dīwān-e Šams-e Tabrīzī*. Teheran: Amīr Kabīr, 1967, *gazal* núm. 2.642. [En persa].

⁶ Alcorà 33:40.

⁷ Quan l'islam arrela en el subcontinent indi haurà de buscar complicitats espirituals amb la religiositat hindú. Alguns, seguint la via filològica, arribaran a veure en la proximitat fonètica de les paraules *Brahma* i *Ibrāhīm* (l'Abraham bíblic) un suposat nexa espiritual.

místics, té de si mateix quant a la seva funció religiosa en la història i el món. El concepte de «segell de la profecia», que constitueix un dels articles de fe del credo islàmic, es veu des d'un punt de vista merament cronològic, i moltes vegades es presenta rivetat d'exclusivisme i, en el millor dels casos, d'un inclusivisme tou.

Tanmateix, quan el «segell de la profecia» es llegeix en clau simbòlica, el seu cabal semàntic es desborda. Citaré dos únics exemples que ens permetin intuir-ne l'abast. El pensador i poeta indi Muḥammad Iqbāl (m. 1938), que va considerar Rūmī com el seu mestre espiritual i la font d'inspiració del seu original pensament a cavall entre el sufisme del mestre de Konya i la filosofia nietzschiana, va escriure en relació amb el símbol del «segell de la profecia»: «En l'islam, la profecia assoleix la perfecció en descobrir la necessitat de la seva pròpia abolició i transcendència. Això implica la fina comprensió que la vida no sempre es pot tutelar; que a fi d'assolir una consciència plena de si, l'home ha de lliurar-se finalment als seus recursos».¹

Per la seva banda, Abdelmajid Charfi escriu: «Allò que es tancarà, s'oprimirà, ja no serà la humanitat, sinó la idea de "tutela sagrada" com a eternament indispensable, perquè el missatge essencial que porta el Profeta és el de l'alliberació total dels homes. Alliberació de la superstició i de les divinitats falses. Alliberació, també, de tot el que pugui impedir que l'home assoleixi un desenvolupament autònom».²

La irrupció del missatge alcorànic anuncia a tota la humanitat l'inici d'una nova època, d'una nova etapa històrica en la qual l'home, havent assolit la majoria d'edat espiritual, ja no necessitarà mai més cap guia extern en què creure ni a qui sotmetre's fins en els detalls més mínims de la seva existència.

Així doncs, el símbol del «segell de la profecia» ha de consagrar el reconeixement de la maduresa del gènere humà. I fins i tot ha d'actuar com a punt final de la necessitat de l'home de *revelacions* exteriors o submissió religioses com a font de saber i de solució als seus problemes. El «segell de la profecia» mai no es pot entendre en termes històrics i descriptius, sinó estrictament simbòlics. Una vegada s'hagi segellat aquest cicle profètic, s'obrirà el de l'espiritualitat pura. De fet, la gnosi *šī'i imamī*³ ja havia intuït la profunditat d'aquesta expressió simbòlica. Però encara van anar més lluny els gnòstics *isma'īlis*. A partir de la preeminència de l'espiritualitat sobre la religió legal, l'islam, van proclamar la superioritat de la via espiritual sobre la llei, i fins i tot la van abolir.

En resum, l'home autònom d'avui, que és postreligiós tot i que profundament espiritual, s'ha de sentir capaç de generar saber, valors i referents amb els seus recursos, alliberat d'una vegada de la danyosa boirina de l'obscurantisme religiós del passat. Vistes així les coses, la funció muḥammadiana no hauria estat sinó la de conduir l'home cap a aquest nou estadi d'autonomia i responsabilitat.

En aquests temps que ens ha tocat viure, tan terriblement adustos per a la dimensió espiritual –i la paraula, insisteixo, cada vegada em causa més insatisfacció i desassossec–, convindria recompondre de manera radical el que comunament anomenem *espiritualitat*, que avui dia està tan curtcircuitat.

SESSIÓ DE TREBALL

La ponència de Halil Bárcena inclou consideracions generals sobre el text alcorànic i exemples concrets de lectura simbòlica. La presentació s'obre amb un avís previ, una alerta quant a les generalitzacions gratuïtes, quant a discursos que agafen l'excepció (el moment que viu l'islam avui) com la totalitat de la realitat espiritual islàmica i dels segles d'exploració del text sagrat –un treball sobre el text que, d'altra banda, ha estat ric, plural i fructífer.

Com a pinzellada per fer-nos adonar que el present no ho és tot, Bárcena explica que fins al segle xx la llengua culta de l'Índia va ser el persa, amb el que això va significar de pont i d'intercanvi fluid entre l'univers cultural hindú i el musulmà (persa, àrab, asiàtic, etcètera). Avui, de la mateixa manera que el persa ha caigut en l'oblit, la pluralitat intel·lectual i espiritual de l'islam també és menor que mai.

¹ Cfr. IQBĀL, Muḥammad. *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*. [Pròleg de Halil Bárcena]. Madrid: Trotta-Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso, 2002, pàg. 137.

² Citat a: BENZINE, Rachid. *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Madrid: Albin Michel, pàg. 240.

³ Vegeu: CORBIN, Henry. *En Islam iranien*. París: Gallimard, 1991, volum 1.

Dit això, el ponent desvia l'atenció envers el procés de fixació del text, envers la diversitat de materials que inclou, que van des de passatges plenament simbòlics com el versicle de la Llum (24, 35) fins a versicles que especifiquen condicions matrimonials. L'Alcorà és un text molt peculiar, que abans que res va ser oralitat («recitació», com indica el seu nom), paraula dita que va passar per un procés lent de codificació, escriptura i enquadernació fins esdevenir Mushaf, «llibre». Un llibre compost d'atorismes, amb una llarga tradició per part de les diferents famílies espirituals musulmanes de seleccionar i tractar de manera diferent els materials de diferent naturalesa. Allò que durant segles va poder ser normal, avui pot provocar la mort en determinats llocs: un exemple és Mahmud Muhammad Taha, executat l'any 1985 al Sudan per haver distingit entre els versicles del primer període, els de la Meca, en què el missatge és més universal, i els de Medina, més locals, de tall més legalista i dirigits especialment a una comunitat incipient en vies de formació.

Bárcena opina que el text escapa a classificacions, ja que al llarg de totes les seves pàgines s'entrellacen profundament materials d'ordre molt divers. D'aquí prové el primer gran repte, ja que com que no tot és susceptible d'una lectura simbòlica, no tots els elements del text responen a un mateix propòsit. Tanmateix, no hi ha criteris externs, no hi ha cap més criteri que la sinceritat de la cerca, la intuïció interior.

A continuació Bárcena recorda els dos exemples que presenta a la ponència com a mostra d'aquest intent de lectura simbòlica del text: «el dia d'Alast» i el «segell de la profecia». El primer apunta cap a la naturalesa de la resposta interior de l'ésser humà, una resposta íntima a la invitació a la cerca, i el segon, al cabal que pot brollar del símbol que considera el profeta com un coronament que tanca, culmina i completa la successió de revelacions religioses –quan s'interpreta com a tal, com a símbol.

Bárcena conclou reconeixent que, mentre que temps enrere vivia preocupat perquè la copa (l'islam) seguís sent un vas de transmissió del vi, de la saviesa, avui només li preocupa la verema, és a dir, com recollir el raïm i com trepitjar-lo perquè destil·li vi; com fer-ho i que aquest *com* sigui significatiu i vàlid per als seus contemporanis. De si queden o ja no queden copes, no se'n preocupa ni se'n sent responsable.

Gabriel Mazer s'uneix a aquest final amb una dita del Talmud: «Hi ha roures nous que contenen vins anyencs i roures vells que ni tan sols contenen vi nou».

*

Marià Corbí afirma que el símbol del dia d'Alast li sembla bellíssim perquè és una manera de posar en relleu que la mística és connatural a l'home. De fet, és una dimensió pròpia de la nostra espècie perquè tenim una doble experiència d'allò real: la que és comuna a tots els animals, la que està en funció de la nostra supervivència i la dimensió absoluta. Aquesta segona dimensió de la nostra experiència és imprescindible per a la humanitat; si no existís tornaríem a la mera condició de depredadors, ens allunyariem de la nostra diferència específica, que és precisament la doble experiència d'allò real.

La dimensió absoluta resulta indispensable per a l'equilibri de la nostra cultura i per al nostre equilibri psíquic i és, a més, la nostra possibilitat més gran i més noble. L'espiritualitat és la dimensió individual i col·lectiva que es troba més enllà de tota individualitat i dualitat, on la plenitud i la certesa són completes i indestructibles, on rau la unitat i l'amor (dos aspectes d'una mateixa realitat), la pau i el goig.

En relació amb el fet de si és important preocupar-se per salvar o no la copa, en certa manera és ben cert que en les noves condicions culturals per cultivar aquesta dimensió del nostre ésser no cal ser creient ni religiós, només alliberar-se de la visió i el sentir exclusiu del jo depredador. Tanmateix, és un camí difícil i subtil per a bèsties depredadores com nosaltres, inserides en una cultura ruda de depredació despietada. En la història de la nostra stirp, molts han viscut aquesta dimensió i s'han esforçat per transmetre orientacions d'aquest camí que va del depredador ignorant a l'amant savi. Són els nostres mestres i guies. Els mestres de l'esperit són el do més gran que podem desitjar per a aquest itinerari. Que agràits que hauríem d'estar per aquest regal! Quina pèrdua si no hi poguéssim tenir accés!

L'avantatge davant d'aquesta dificultat és poder dur a terme la nostra indagació des de i amb diverses fonts. En aquest sentit, la situació és nova: gràcies al fet de rebre el llegat dels diferents llinatges d'avantpassats humans disposem d'una eina correctora de fixacions, una eina que evita les confusions entre vi i copa i que és un ajut potent per a la llibertat d'indagació. Si hi situem tot l'interès i l'esforç, el discerniment mateix ajudarà a mantenir viu el que és llegat viu.

En relació amb la pugna entre llei i espiritualitat, Francesc Torradeflot pregunta per la salut de l'ismaïlisme i l'antiga profecia segons la qual el període de la llei arribava al final i s'iniciava l'era de l'espiritualitat. Bárcena explica que actualment la comunitat ismaïlita està formada per uns vint-i-cinc milions de persones, més o menys disperses. En alguns períodes van sobreviure semiocults sota els grups sufis (per exemple, Sham's de Tabriz, mestre de Rumi, era ismaïlita), i van ser protagonistes de moments d'esplendor espiritual. Avui dia es definirien en primer lloc com a ismaïlites i en segon lloc com a musulmans. La seva autoritat màxima és l'Aga Khan, i en aquests moments no se'ls coneixen figures especialment destacades. Torradeflot pregunta si ell es planteja alguna sortida col·lectiva, si proposaria quelcom a nivell de la col·lectivitat, i Bárcena insisteix a tenir la vista posada en «la verema», ja que tota la resta –en l'àmbit col·lectiu o individual– és secundari. I recorda una expressió de Rumi que recull a la ponència: «Quina importància té que el que t'aparti del camí sigui la religió o la infidelitat?».

José M. Vigil recupera el tema de la redacció del llibre i els diferents materials. El diàleg posa de manifest la connexió que hi va haver entre la fixació del llibre i l'autoritat califal. Llei, llibre, autoritat, califa: fusió identitària, consagració d'un model social en resposta a l'expansió de l'islam, a la complexitat organitzativa consegüent. Vigil opina que des de la perspectiva pluralista hi ha símbols que ja no són recuperables, símbols sobre els quals ja no caldria insistir, com el del «segell dels profetes» i el de «poble escollit» entre jueus i cristians. Quan tenen tanta força d'imatge-concepte social i són incompatibles amb la vivència d'unitat i acceptació profunda d'unes tradicions per unes altres, és millor deixar-los enrere.

Bárcena distingeix entre els conceptes socials i els textos al servei de la cerca. Si bé en un àmbit probablement hi hagi moltes coses que calgui deixar enrere, el que vol analitzar és la possibilitat simbòlica de determinades expressions. I des del coneixement del text i l'esforç de relectura és des d'on li sembla que es pot parlar de transcendir el text. Un text, l'Alcorà o qualsevol altre, es transcendeix des del coneixement, no des de la ignorància; es transcendeix el que es coneix, no el que s'ignora.

Marià Corbí assegura que és possible, i necessari, entendre-ho tot sense eliminar res. «Poble escollit», per exemple, apunta a la consciència que el do espiritual no és un mèrit, ni dels individus ni dels pobles, ja que tot ens ve donat; és un símbol que parla de la gratuïtat del do de l'esperit a un poble, que expressa el reconeixement de la qualitat de do. El que és dolent no és el símbol sinó el fet de convertir-lo en una descripció de la superioritat d'un poble sobre la resta, barrant el pas a la metàfora, a l'ús merament simbòlic de l'expressió. No es tracta de seleccionar fragments dels grans textos sagrats i deixar-los com un formatge *gruyère*, perquè en els textos sagrats i fins i tot en les religions cal recollir-ho tot des del seu sentit profund i transcendir-ho. Això no és el mateix que seleccionar uns fragments i llençar-ne els altres.

Això, cal practicar-ho en les religions o en els textos sagrats? Principalment en els textos, en les fonts de mestria, però en les tradicions religioses tampoc no hem de ser propensos a rebutjar res.

«Cal complicar-se tant?» –torna a plantejar la pregunta a la sala– «Quan les imatges ens resulten tan llunyanes...». Si se suposa que es pot arribar a fer una lectura simbòlica (enriquidora espiritualment) del relat del *Gènesi*, ¿no es podria fer també, i amb més raó, a partir de les grans imatges que ens ofereix l'astrofísica avui?

Corbí reitera el que ja va defensar el primer dia: la naturalesa diversa de les construccions conceptuals i simbòliques.

Suposant que algun dels nostres contemporanis desitgés comunicar experiències de l'àmbit del coneixement silenciós, ¿s'hauria de servir imperiosament d'imatges del passat remot? Sabent que se n'està fent un ús simbòlic, ¿no valdria qualsevol concepte del present utilitzat com a imatge? pregunta Guardans. Corbí admet que es recorre al que es té, però considera que hem de ser plenament conscients que es tracta de diferents nivells de coneixement i d'ús del llenguatge, d'àmbits diferents –l'axiològic espiritual i el científicoabstracte–, i que els instruments d'un nivell de coneixement i expressió no són els més idonis per donar a conèixer i expressar l'altre.

EL REGNE DEL CEL ÉS COM...
Reflexions a partir d'un exemple de lectura simbòlica

Teresa Guardans

Presentació

“Com un tresor amagat pel que val la pena vendre ho tot”, “petit com un gra de mostassa”, gran com l'arbre que acull la multitud d'ocells; invisible i transformador com el llevat; Regne que no és d'aquest món encara que solament qui viu plenament el món el troba. Patent per als pobres d'esperit: pels qui no busquen acumular "mèrits espirituals". Benaürats els pobres d'esperit, i els perseguits per la justícia, perquè d'ells és el Regne dels Cels. Regne que s'obre a tothom, que a tots convida, que no exclou ningú. És un mateix qui s'exclou en la mesura en què no fa l'opció...

En aquest seminari se'ns proposa d'escollir algun text clau de les tradicions de saviesa per treballar-lo en clau simbòlica. La riquesa dels passatges evangèlics referits al Regne dels Cels ens permetrà reflexionar sobre els reptes que presenta una lectura simbòlica d'aquests venerables llegats. Perquè aquests mateixos passatges neixen ja de l'esforç de traslladar un concepte - el "regne del cel" - a l'àmbit de l'experiència simbòlica, és a dir, a l'àmbit de l'experiència inefable.

El "regne", expressió significativa

"El cel és el meu tron i la terra l'escambell dels meus peus. Doncs quina casa m'edificareu, o quin lloc per al meu repòs, si tot ho va fer la meua mà i tot és meu? Sobre qui descansarà la meua mirada? Sobre l'humil i el contrit, que escolta amb tremolor la meua paraula" (Isaïes 66,1-2)

Jesús (Yeshua) pren un concepte central del seu moment històric cultural per referir-se a l'horitzó de plenitud, de valor absolut. *Maljut*, el regne, és motiu de debat, orienta tant la recerca interior com l'ordre social. Generació rere generació, aquest oracle del profeta ha inspirat vides obertes a la indagació, però també debats polítics socials. Cel i terra, tron i estrada "d'aquell que És", d'aquell que ho és tot. Per reconèixer-lo, per cercar-lo, per caminar per la via recta, la via que condueix al reconeixement, no hi ha res a construir, res a afegir. Un temple?, una casa a part?, un espai "santificat" diferenciat del món? Com seria això possible si Jo ho sóc tot, si tot és meu, si no hi ha racó sense *Shejinà*, sense Presència, sense que Jo hi sigui present?

Ell és el que És. El Tot. Qui parla és el "profeta", la veu profètica, veu que neix en el silenci i apunta més enllà de l'ordenació humana i de la seva lògica. No parla el sacerdot, no ho fa el rei. Ell és el que És.

No es tracta de construir res, d'aixecar murs que separin sagrat i profà. Simplement arribar a reconèixer, i viure des del reconeixement. Però, qui reconeix i com? Quina és la via?: la desegocentració - "L'humil i contrit" -, l'actitud desegocentrada que es deixa habitar per la Paraula, que no oposa obstacle, capaç de desferse...

"El cel és el meu tron i la terra l'escambell dels meus peus... ": Paraules aquestes que han inspirat a generacions i generacions de cercadors. Isaïes ja lluitava per traslladar les ments des dels murs de pedra, a la realitat Una, tota ella seu de la Presència, Presència mateixa.

Sempre ha estat així. En tota tradició de saviesa, els qui "veuen" agafen aquells aspectes sensibles, centrals, significatius, de la realitat, per apuntar més enllà d'ells; per apuntar cap aquell ésser de la realitat que s'adequa tan poc a les realitats construïdes amb les paraules, com als temples aixecats pedra sobre pedra. El sagrat, Déu, com a objecte (com a concepte descriptiu, com a creença) té cabuda en formulacions i en temples. L'experiència Absoluta, tanmateix, escapa a tota construcció, ja sigui conceptual, psíquica, social, política... però es requereixen formes per poder-la suggerir, per comunicar aquesta experiència.

El "regne" és un bon exemple per ponderar la diferència entre la lectura conceptual i la simbòlica. Isaïes, Jesús, els mestres espirituals jueus i els cristians posteriors, "arrenquen" aquesta expressió del món dels conceptes per –tot ajudant-se d'ella- poder-se referir al més enllà de tot concepte, reorientar les mirades dels seus contemporanis.

Un terme -una imatge, un conjunt de trets de significat -, s'emmarca entre els conceptes quan revesteix un paper definit en l'ordenació de l'entorn social. Fa dos mil anys, a l'entorn sociocultural jueu, el "regne" constituïa el concepte clau al voltant del qual es teixien projectes de vida, en gran part divergents; eix de cosmovisions distintes. Éssent aquest nuclear, a cada interpretació del concepte li seguirà un sentit de l'existència individual i col·lectiva diferenciat.

Així, al regne identificat amb una realitat geogràfica li corresponia una ètica orientada cap a la defensa-recuperació d'aquest espai (identificada molt especialment, en aquell moment, amb l'opció zelota); vida compromesa i responsable seria la que es convertia en braç que empunyava l'espasa al servei del principi del Bé, Déu.

Al regne identificat amb un espai social li correspondria la reflexió normativa, constitucional, capaç de situar la realitat social del cantó del principi del Bé, protegint-lo de les investides del mal (normalització de la vida, delimitant clarament les fronteres entre pur i impur, vàlid i invàlid..., etc.) Una ordenació que responia a l'esforç per superar una altra interpretació del concepte del regne: l'exclusivista, pròpia del judaisme sacerdotal, que tancava el Rei en el seu palau-temple. Mitjançant la santificació de la quotidianitat, la reflexió rabínica buscava de tornar al poble la seva condició de poble, rescatant la "reialesa divina" (Déu), segrestada per la cort sacerdotal darrere dels murs del Temple, i traslladant-la novament al si de la comunitat social.

Com a mínim, tres interpretacions d'un mateix concepte, eix del sistema de vida, de la construcció del món, dador de sentit, de sentits de vida ben diferents. *Maljut*, el Seu regne, la realitat de vida.

De la metàfora al símbol

La possibilitat de lectura simbòlica neix de la capacitat metafòrica que presenta el llenguatge. La paraula, portadora d'un ventall de trets de sentit, de traços de significat en ordenació coherent, convida a prendre algun d'aquests trets de manera independent. Invita a deslligar el signe lingüístic del seu contingut ordenat, posant de relleu, de forma autònoma, una selecció lliure d'aquests trets, establint associacions lliures amb altres trets de significat. Aquest és el poder metafòric. La metaforització ens obre dues possibilitats comunicatives molt fructíferes: l'al·legoria i el símbol.

A l'al·legoria, una composició de significat, una paraula, ens parla d'una altra; una imatge ens parla d'una altra imatge, entrelaçant ambdues per mitjà d'algun element compartit. Per contra, el símbol entrelaça el terme amb una experiència de realitat. Una experiència peculiar. Servint-nos d'algun tret dels que el terme vehicula, la paraula al·ludeix a alguna similitud amb l'àmbit de l'experiència silenciosa, l'experiència de realitat fora dels cànons de l'ordenació i visió egocentrada de la realitat. Al nostre exemple, *Maljut*, el regne, (la realitat ordenada, contrària al caos, realitat amb sentit, carregada de significat) apunta cap a la realitat mateixa però des de la perspectiva d'un altre ordre, el de la desegoncentració. Tan absolut, tant omnipresent com el regne "de la banda d'aquí", però apuntant cap al regne-àmbit de la subtileza infinita.

Quines són les condicions de recepció per fer brollar de la paraula l'experiència simbòlica? En què consisteix aquesta "lectura" capaç de transformar la realitat mateixa? Com transitar de les imatges i comparacions a la intuïció directa i immediata d'allò que és real?

Mirant d'apuntar cap a la significança màxima, qui ha vist -i desitja mostrar- tria un terme de significança màxima. El repte consisteix en aconseguir canviar la clau d'interpretació. Ara bé, un primer punt que caldrà tenir en compte en el present és que, a hores d'ara, el "regne" ha passat del centre a la perifèria del sistema de valors. La metàfora es rep al segle XXI buida de tot aquell món de referències socioreligioses. La qual cosa potser que faciliti, parcialment, el deixar-se conduir pel poder de la imatge. Però el terme, per si mateix, ja no evocarà de forma immediata realitats poderoses. Cal ésser conscients d'això, a l'hora de pensar en recursos que afavoreixin l'experiència. Tampoc es pot comptar amb un altre element clau de vivència col·lectiva del poder metafòric: el ritual. La ritualització, la dramatització socialitzada de la realitat assenyalada

pel símbol, podia afavorir el trànsit del concepte a l'experiència simbòlica. Tot i que, com a contrapartida, consolidava alhora una nova fixació conceptual al servei d'una nova jerarquització valoral de la realitat.

Lectura simbòlica serà la que propiciï i alimenti l'experiència simbòlica, la realització lúcida de l'experiència vers la que apunta el símbol. És, per tant, terme i camí al mateix temps. Apunta cap al terme - Existència plena, Absoluta, Una- i, fent- ho, explicita els trets i vies de conversió, en un procés en certa manera circular.

La lectura lliure de *pre*-judicis, de fixacions conceptuals o de creences, serà la primera condició d'un procés que inclou: exploració des del terme mateix (avenç en la intel·lecció silenciosa o meditació) i exploració orientant la vida vers la direcció a la que apunta. L'experiència simbòlica té lloc en la mesura en què es *realitza* la realitat suggerida. Lectura simbòlica és lectura des de la vida. Compromet la mateixa vida. Només així s'avança més enllà de l'al·legoria. La comprensió comporta forçar els hàbits de la ment conceptual, obligant-la a traspasar els andamis de la raó, i forçar l'ésser sencer per moure'l de la subjecció als paràmetres de l'egocentració.

Les diverses tradicions espirituals ofereixen recursos per portar a terme aquest doble procés (ment i vida); des del koan japonès al jnyana ioga de l'hinduisme, l'ús del poder de la imaginació a la tradició cristiana, així com les propostes dels cabalistes jueus, etc., són moltes i ben diverses les propostes per trencar les fixacions que la ment construeix des de les capacitats de la pròpia ment.

El jnyana ioga, per exemple, avança aprofitant -molt especialment- el poder dels contraris. Deixant-se portar el més lluny possible en un sentit, argument rere argument, pas a pas, per -tot seguit- fer-ho en el sentit contrari¹. Contemplar-valorar des d'un prisma per després fer-ho des del seu oposat, facilita la superació de l'ordre raonable, lògic, coherent; superació d'un ordre configurat sobre un fil de coherència conceptual, per obrir camí a un altre ordre de lucidesa.

El koan japonès avança per una altra via: forçant la raó fer front a afirmacions més enllà de tota lògica, un dia i un altre i un altre, acaba sumint el discurs raonador en el silenci, alhora que agullona la capacitat d'intuïció immediata.

La tradició jueva ofereix un recurs d'una naturalesa distinta prenent com a punt de partença les lletres que componen cada paraula: des de la consideració de les lletres com a energia bàsica, elements primordials de la configuració del pensament, de l'articulació del llenguatge i de la realitat mateixa. A continuació ens detindrem un moment en aquesta proposta perquè està molt especialment lligada amb la lectura simbòlica del "regne".

Qualsevol d'aquests exemples és una mostra de les possibilitats de treball des de la ment, sense oblidar que ment i vida són una sola cosa. La indagació meditativa orienta, polaritza, amara, el sentir, l'ésser tot. Es tracta de viure d'acord amb la lucidesa adquirida, alhora que la vida reforça i acreix aquesta lucidesa. Ment i vida com a companyes inseparables, maniobrant en connivència fins a empènyer el subjecte més enllà de si, més enllà de la closca, més enllà de la "dualització". Que les obres i el sentir "actuïn" en la direcció cap a la que apunta el símbol, de tal manera que l'actuació i el sentir, com una perxa, facilitin aquest salt més enllà de si mateix. Aquí també les concrecions seran múltiples, encara que l'orientació és una: acció que no serveix al propi desig, acció gratuïta que no cerca resultats per a si. I un sentir desinteressat del reconeixement extern, que s'assenta en l'àmbit de la veneració il·limitada vers l'existència, inclinant-se al seu servei (devoció), en entrega amorosa radical.

Maljut o Shejinà

Lluny del context cultural de la llengua hebrea serà ben difícil poder-se guiar per la propostes d'exploració simbòlica pròpies de la càbala però, tot i així, no podem deixar de reconèixer el seu valor situades

¹ Com aquest bell exemple que ens ofereix el *Kena Upanishad*: "Més petit que un gra d'arròs, que un gra d'ordi, que un gra de mostassa, que un gra de guix, habita al meu cor. Més gran que la terra, més gran que el firmament, que els cels, que tots els mons, habita al meu cor. Abraça l'univers sencer i, silenciós, és amor envers tota cosa: aquest és Brahma".

en el sí del seu context propi. Un context on es rep i es viu la llengua com a germen creatiu de tota realitat; el so, la forma, els traços de cada paraula, de cada lletra, com a vehicles de significança. Éssent cada signe de l'alefat lletra i número alhora, els diferents "jocs" combinatoris afavoreixen la contemplació del valor de tota realitat, mitjançant una meditació que pren en consideració cadascun dels elements que componen la paraula. La descomposició dels termes en les seves parts, restablint infinites relacions a partir de cada lletra, és una altra via per arribar a trencar la muralla designativa i traslladar la intel·lecció davant d'un altre ordre de realitat. La proposta invita a un tipus de meditació que interrelaciona cada realitat amb el tot, i posa de relleu els trets de valor inefable que impregnen i constitueixen l'ésser de tota realitat.

Així, des d'aquesta via, el llenguatge mateix aconsegueix oferir una peculiar bastida al servei de la indagació silenciosa. És el que es coneix com l'arbre sefiròtic (*sefirà*: emanació). Arbre de les emanacions. O, també "Arbre de les vides", en alguns autors. *Etz* (arbre), *Jaim* (vida), que tot ho abasta. En hebreu, "vida" és un plural sense singular, és el conjunt de tota realitat, Una i múltiple, inclou totes les perspectives, les manifestacions, els àmbits, tot.

A un extrem de l'arbre, dalt de tot, *Keter*, la corona reial, i més enllà d'aquesta (en relació d'identitat, segons les versions), la font última de tanta emanació, infinita, inefable: *Ein Sof*, l'Infinit (*sof*: fi, *ein sof*: sense fi), *Ain*, el No-Res, l'inefable, més enllà de tota forma i de tota expressió, cognoscible mitjançant les formes i les expressions: que és, al cap i a la fi, el que són les emanacions (*sefirot*). Bellesa, intel·ligència, coneixement, bondat, misericòrdia, judici, compassió, victòria, glòria, fonament, arrel... tots els atributs, els trets de la realitat Una, totes elles relacionades, entrelaçades, presents, trets constituents d'aquell altre extrem de l'arbre: *Maljut*, el regne, el món de les realitats tangibles. Si en l'àmbit superior la font de l'Ésser és *Ein Sof* -incognoscible-, a *Maljut* és *Shejinà*, divina llar (de l'arrel *shjn*: habitar), Presència: "Aquell que És" encarnat a la Realitat Tota. I és per això que és Regne. *Maljut* és *Shejinà*, *Shejinà* és *Maljut*.

L'arbre plasma la conjunció de les vint-i-dues lletres de l'alefat, amb el seu valor numèric i els atributs representats a les deu sefirot, com a representació articulada de qualsevol aspecte de la vida, sempre expandint-se i entrelaçant-se des de l'Essència i en l'Essència mateixa de l'Ésser. *L'ésser, per tant, no és cap altra cosa que un No-Res, i tot és u en la simplicitat de l'absoluta indivisibilitat* (escriu rabí Azriel de Girona, en el seu *Camí de la fe*). Cada tret mostra el tot, l'U, el que tot ho conté.

Cada sefirà troba el seu origen, el seu fonament, en tal versicle o tal altre del text sagrat. Però, no com al·legoria, no com imatge o comparació, sinó com a veritable aposta simbòlica; doncs el text -la Torà- es lliura al cercador com a via de transformació de la realitat tota (i de l'ésser mateix).

Com ensenyava Rabí Leib, en aquell relat de la tradició hassídica, parlant dels experts de les Escriitures: "de què serveix que expliquin la Torà? -deia -. El que importa és que la persona entera es transformi en Torà i, així, cadascun dels seus gests fa palès el mateix cel" (a M. Buber. *Contes hassídics*). Cada gest ja no és l'empremta d'un "jo", sinó alè d'aquell que És, besllum del Regne. Una alquímia que a la tradició cultural jueva es du a terme molt especialment des de la força simbòlica de les mateixes lletres, símbols fonètics i numèrics alhora, com a via per polaritzar l'atenció cap a la presència Una, que dona vida a cada realitat. De fet -diu la tradició-, només cal moure una "i": d'*Aní* (jo, ego) a *Ain* (Res, Jo), una petita modificació (la desegocentració) que transforma la realitat tota.

Si podem parlar de "lectura simbòlica" és perquè aquesta busca i alimenta l'"experiència simbòlica", contacte amb el ser d'allò que és real, lliure de les fixacions de les nostres construccions. Es dona, per tant, transformació del subjecte i del seu món de comprensió en experiència cognitiva més enllà del subjecte i de les seves construccions.

"Arbre de vida és la Torà per als que s'acullen a ella" -diu la tradició -. Sense perdre de vista aquesta proposta del text com a font de vida, l'arbre sefiròtic serveix de plantilla, d'ajut, de suport a la raó, a la imaginació i a totes les capacitats psicamentals per indagar aquesta Unitat absoluta. Apunta cap a aquest "No-Res" que tot ho és; i, per això mateix, orienta el camí: una via que va més i més cap al No-Res de si mateix. Revestir-se amb els atributs per despullar-se del jo, avançar des del món (només captat en la seva superficialitat: objecte habitat per subjectes-objectes) fins el regne-llar, *Shejinà*. El veritable orant -conclou rabí Azriel- "retorna cada cosa al seu No-Res"; cada cosa al "no-res de si mateixa", a la seva veritable essència.

Lectura simbòlica és la que porta a terme aquesta peculiar alquímia, parteix d'ella i avança a través d'ella. I als diferents moments històrico-culturals de la tradició judeocristiana, el "regne" ha estat un element clau per ajudar en aquest procés.

Sobre qui descansarà la meva mirada? (Is.66,2)

Ens has estimat sense mesura, Senyor, Déu nostre, i amb immensa pietat t'has apiadat de nosaltres, Pare i rei nostre, proclama la benedicció del matí, *Ahava*

Pare i rei: per expressar i apuntar cap a la vivència plena de realitat, realitat prenyada d'Absolut, Jesús agafa d'aquests dos elements centrals del seu món de sentit, el pare i el seu regne, i els expandeix, els força, els subtilitza, els transforma, amb l'ànim que el dit sigui una cosa més que un dit, que el dit aconseguixi el miracle de portar les mirades més enllà d'ell; que el concepte traspassi el món dels conceptes, s'obri al més enllà de la construcció de món: esdevingui símbol... i mostri el "Pare".

Shejinà, l'Absolut Present, ha mostrat a Jesús el seu rostre amant. "*Sobre qui descansarà la meva mirada? Sobre l'humil...*", sobre la persona buida de si que, com Jesús, l'ha pogut reconèixer. I, des d'aquest profund reconeixement, sap molt bé que la via no és d'exclusió, d'imposicions, de regulacions, de judicis i prejudicis. I no deixa d'alçar la veu per tal de proclamar-ho, per tal d'aplanar el camí a tots, per fer justícia al Rostre sempre present. "Aquell que És" ni habita darrere dels murs, ni imposa càrregues pesades. On és el seu tron? On és el regne? *Benaurats els pobres d'esperit perquè d'ells és el Regne dels Cels.* (Mt.5)

Dels nets de cor: clara intenció, sense segones capes, res per a si... Dels que tenen fam i set de justícia, dels justos i perseguits és el Regne: la justícia no atén la pròpia necessitat, la justícia mira cap a l'atenció envers tots i tot.

Dels misericordiosos: de qui aconseguixi estimar sense cap referència a si mateix, amb un cor, un sentiment, misericordiós, capaç d'abraçar- ho tot, de ser- ho tot, de viure-ho tot.

Perquè així és el Regne: presència viva que tot ho és i tot ho abraça. I així ha de ser i és qui vulgui obrir-se al reconeixement del Regne.

A la proposta de Jesús, una és la força que tot ho pot i tot ho és: l'amor il·limitat, com el Pare, *Jesed* - il·limitada misericòrdia-. I el fet d'haver-ho viscut en pròpia carn, en els seus ulls, en la seva pell, en el seu cor, l'empeny a proclamar, a enfrontar-se a qui pretengui confondre parlant d'un Rostre de judici, càstig, exclusió, sacrifici, creença, imposició... (com era habitual en l'entorn), a qui es permeti de ferir un altre carregant-lo d'inseguretats, de dubtes, d'impotències... "*Sobre qui descansarà la meva mirada?*": benaurats els que ploren, perquè ells seran consolats; els que cerquen la pau, perquè seran anomenats fills de Déu. Quina pau? La veritable, la que neix de l'alliberació de les pròpies cadenes (el jo amb el seu món d'exigències i angoixes).

Hi ha Llei? Sí, per descomptat: adhesió total, absoluta, a l'autèntic esperit de la Llei, l'entrega mosaica als altres, sense condicions, sense reserves. Com no es cansava de repetir el savi Hilel. "Aquell que observi i ensenyi els manaments serà gran al Regne,... però us dic que si la vostra justícia no és més gran que la dels escribes, no entrareu al Regne "... "Heu sentit... ", "però jo us dic: estimeu els vostres enemics i pregueu pels que us persegueixen, perquè sigueu fills del vostre Pare, que fa sortir el seu sol sobre bons i dolents" (Mt. 5,17-47)

El símbol ens està orientant cap a una assumptió de la realitat regida per l'amor il·limitat, per la grandesa mateixa. Idèntica a la seva font. Plena, infinita, radiant, corprenedora, a cada àtom, a cada ésser, Una, sense exclusió possible. El repte serà reconèixer-la com a tal. Que "aquest món" (el de l'ocupació i preocupació des de l'egocentració) no ocultí el veritable rostre del món. El "regne" (l'expressió) és símbol, en la mesura en què ofereix pistes per reconèixer el gust del que encara no s'ha trobat, i pistes per mantenir-se en la recerca.

Les benaurances, així com les paràboles del regne, busquen de fer voltar la mirada de la ment i del sentiment des del mur a la vidriera, de l'opacitat del terme a la seva capacitat per transparentar la llum.

Les benaurances anuncien que s'està parlant d'un àmbit en què tot ordre al servei del jo queda transmutat. Un ordre en què regna una altra jerarquia.

Les paràboles insisteixen en les actituds per aconseguir veure-hi: polarització total, radical, sense resguards (comprar el camp del tresor amagat, el comerciant que ho tot bescanvia per una única perla...). Perquè la visió no és possible des de la perspectiva de la necessitat, des de l'exigència del subjecte.

Polarització silenciosa, sense esperar res a canvi, cap contrapartida: almoïna ("karma ioga") en secret, oració-atenció silenciosa en secret, dejú (polarització i autoconducció) en secret... perquè aquesta és la recerca del tresor amagat que rebrà la seva recompensa: "... doncs el trobaràs si el busques amb tot el teu cor i amb tota la teva força" (Dt. 4,29)

Les unes i les altres, paràboles i benaurances, orienten cap a la natura del que cal veure/ésser: toc invisible que tot ho transmuta (com el llevat en pa de vida), llavor minúscula (gra de mostassa) capaç d'abraçar-ho tot, d'acollir, de donar aixopluc. "Arbre de vida", Torà renovada.

L'interès de Jesús per possibilitar l'experiència simbòlica -que no al·legòrica- partint d'un concepte tan central de la seva realitat cultural, ens convida a qüestionar-nos sobre les condicions que es requereixen per fer-ho.

La imatge del Regne en nous escenaris

Passen els segles i tant la tradició jueva com la cristiana, continuen, totes dues, establint regnes de pedra i de dogmes; mentre que, també d'elles, del sí de totes dues, neixen éssers lliures, cercadors arriscats i amants de la veritat, que continuen valent-se de la metàfora del Regne per impulsar una veritable experiència simbòlica.

Ja hem apuntat alguna cosa sobre l'espiritualitat jueva i el seu saurí, obrint-se pas amb l'ajut de l'alefat i les sefirot.

A l'entorn de Jesús, les diferents interpretacions i vivències del "regne" formaven part d'aquesta vida i d'aquesta terra. L'interès del natzarè estava centrat en el fet d'insistir en la seva percepció de la natura del regne ("quina casa m'edificareu,....?" - Isaïes -). El regne: res que pugui ésser delimitat, que pertanyi aquí o allà... només amor, obertura, no-jo... Tanmateix, l'estela espiritual cristiana ha d'afrontar un obstacle una mica diferent. El nou orde religiós, configurat a través del seu pas per la mentalitat hel·lènica, els cultes místics, l'imperi romano-eclesiàstic, el dualisme medieval... etc., ha consagrat un nou ordre, l'Església. El "Regne" salvífic ha quedat desplaçat lluny, molt, molt lluny, a la vida futura, al món futur,... a l'inabastable territori del més enllà de la mort. Aquí i ara la tenebra, l'expiació, la submissió i, amb sort, hi haurà premi en una altra vida. Perquè la natura dels habitants d'aquesta vida, d'aquest món, la natura de la vida mateixa, és negativitat, pecat, dolor, ceguesa, ignorància... A nivell personal la plenitud queda reservada per a l'altra vida. A nivell social, l'Església (i la seva associació amb els reis terrenals) és la nova "solució cristiana" per sacrilitzar l'ordre jeràrquic, l'estabilitat, la marxa de la història: el regne de l'Església.

Una vegada més, la recerca espiritual recorrerà als conceptes nuclears de la visió del món per donar-los radicalment la volta i, així, intentar apuntar vers allà on no impera cap ordre humà. No és el cas ara, però seria molt interessant fer un seguiment de l'evolució de les lectures simbòliques del "regne" al llarg de la història de l'espiritualitat cristiana, des dels primers Pares, fins a Teilhard de Chardin (prosternant-se davant el Déu "encarnat a la Matèria¹"), o Pere Casaldàliga (canviant la mitra episcopal per un símbol ben diferent, un barret de palla²). Dels molts exemples possibles en triarem un, l'obra de Teresa de Jesús, per veure com la lectura simbòlica continua essent possible, encara que els conflictes del regne de la realitat jueva del segle I quedin ja tan i tan lluny. Però el "regne", això sí, un altre regne (el de l'Església i el del més enllà) continuava essent un concepte nuclear.

Els mestres cristians, i Teresa de Jesús entre ells, exploren molt especialment el poder transformador de la imaginació. Mitjançant la imaginació ofereixen recursos per traslladar l'existència fins a aquelles dimensions desegocentrades en les que encara no s'habita. I mostren com el fet d'avançar-se amb la imaginació enforteix la motivació de la ment, del sentir i de l'actuar. L'alimenta, la consolida; atorga a la persona unes ales que li permeten de volar més alt que la seva volada gallinàcia, activant així tot el procés. Si ha de ser possible

¹ Veure *Himne de l'Univers*. Trotta, 1996.

² Com podia llegir-se en el recordatori de la seva consagració: "*La teva mitra serà un barret de palla sartanejo; el sol i el clar de lluna; la pluja i la serena; l'esguard dels pobres amb els qui camines i la mirada gloriosa de Crist, el Senyor*".

l'experiència cognitiva plena, il·limitada, no subjectiva..., un pas imprescindible serà el fet d'admetre, de reconèixer, de confiar en les possibilitats humanes. Descobrir l'autèntica dimensió il·limitada de l'ésser. Poder-hi comptar, comprendre-la, saber d'ella. Caldrà superar una vegada més un discurs religiós que carrega amb pesats jous de pecat i condemna, des de les possibilitats expressives de les seves pròpies imatges. I per això mateix els (i les) mestres de lectura i de vida medievals i renaixentistes, recorren al poder de les imatges per provocar el besllum de la possibilitat, per esquinçar el dens i pesant vel d'ocultació, i d'exclusió. Ens detindrem en Teresa de Jesús, perquè ens brinda un clar exemple de lectura/procés simbòlic, a partir precisament de la imatge del regne. Alimentant la imaginació amb aquesta imatge, ensenya a descobrir i confiar en les pròpies possibilitats: en la veritable natura del si mateix.

Després d'insistir en la importància de conèixer-se (qui es creu gripau viu com a gripau - *Libro de la vida* 13,3 -), proposa d'imaginar-se a si mateix com a tron del rei, com a seu del regne. Visualitzar la pròpia existència des del valor de ser el regne mateix¹, seu de reialesa, dona forces per arribar a ser-ho, facilita la polarització dels sentits, de la voluntat, dels actes; es viu i s'orienta el propi existir des d'una perspectiva radicalment diferent fins arribar en veritat a transformar-se, a existir segons l'autèntica naturalesa il·limitada (abans només imaginada):

"cuando un alma comienza por no la alborotar de verse tan pequeña para tener en sí cosa tan grande, [la Majestad] no se da a conocer hasta que va ensanchando esta alma poco a poco, conforme a lo que entiende es menester a lo que pone en ella. Por eso digo que *traí consigo la libertad*, pues tiene el poder de hacer grande este palacio. Todo el punto está en que se le demos por suyo con toda determinación y le desembaracemos para que pueda poner y quitar como en cosa suya. Esa es su condición; no se lo neguemos; y como Él no ha de forzar nuestra voluntad, toma lo que le dan; mas no se da a Sí del todo hasta que ve que nos damos del todo a Él [...] Pues si este palacio se hincha de baratijas, ¿cómo ha de caber Él con su corte? Harto hace de estar un poquito entre tanto embarazo" (*Camino de perfección* 48, 2-4)

Ajudar-se primer amb la imaginació, fins recrear una realitat virtual ben viva, ben evident (l'obra de *Las Moradas* descriu el procés de transformació, ajudant-se de la imatge imaginada, per exemple). Sense deixar actuar el dubte, sense deixar-se vèncer pels criteris de realitat de l'ego: "*no dejarse alborotar de verse tan pequeña*". Des d'aquesta confiança pot posar-se en marxa el veritable procés de coneixement transformador. Transformador perquè qui coneix es transforma en allò que es coneix, perquè quan el coneixement no és coneixement de descripció de realitat, només pot conèixer-se essent; transformació que allibera, que trenca l'estretesa dels límits, "*ensancha y hace grande*" l'ésser fins els límits il·limitats de la Majestat.

Una mirada des del segle XXI

Teresa de Jesús ens ofereix un exemple molt vàlid de com portar a terme una lectura-experiència simbòlica, tenint en compte els peculiars obstacles del seu entorn cultural determinat. Serà lectura simbòlica com a tal, en la mesura en què trobi vies per anar més enllà d'aquests obstacles i obri camí a aquest procés de coneixement, procés de vida, procés transformador, que té el seu punt de partida en la recepció de la paraula sense submissions ni fixacions de cap tipus; i que desplega les seves veritables possibilitats, en la mesura en què entra en joc l'ésser sencer, totes les seves capacitats, per realitzar allò que el símbol apunta. Per obrir a l'experiència simbòlica mateixa.

Així, a l'hora d'afavorir un procés de lectura que tan poc té a veure amb el que seria la recepció d'uns continguts o l'acollida d'una informació, serviran d'ajut aquells recursos, individuals i col·lectius, que propiciïn el fet d'escoltar silenciosament, meditativament; l'assumpció creativa, l'exploració des del conèixer humà en el

¹ Es tracta del capítol 48 del *Camino de perfección*: "*haced cuenta que dentro de vosotras está un palacio de grandísimo precio, todo el edificio de oro y piedras preciosas, y que sois vos quien podéis mucho en que sea tan precioso el edificio, y está en este palacio este gran Rey en un trono de grandísimo precio que es vuestro corazón [...] Parecerá al principio cosa impertinente hacer esta ficción, pero aprovecha mucho, a vosotras especialmente, porque como las mujeres no tenemos letras ni somos de ingenios delicados, todo esto es menester para que entendamos con verdad que hay otra cosa más preciosa dentro de nosotras, sin ninguna comparación, que lo que venos por de fuera (plega Dios que sean solas las mujeres las que anden con este descuido). No nos imaginemos huecas en lo interior, que importa mucho [...] ¡Qué cosa de tanta admiración, quien hinchara mil mundos con su grandeza, encerrarse en cosa tan pequeña!*"

seu desplegament plural (raó, imaginació, capacitat poètica, intuïció immediata...). Serviran d'ajut aquelles actituds que alimentin la confiança, així com l'autonomia personal. Els intercanvis que afavoreixin la implicació i el compromís de més i més àmbits de l'existir, fins implicar l'ésser sencer. Perquè la veritable experiència simbòlica només pot donar-se com a experiència plena de l'existir: cap àmbit quedarà al marge. O s'hi veu, o no s'hi veu. I qui hi veu, o no hi veu, és l'ésser sencer, la vida mateixa feta translúcida, o no.

I, en molts casos, difícilment podrem -podran, els nostres contemporanis- deixar-nos, deixar-se, impulsar per la força de la imatge mateixa (el "regne", per exemple). Imatges massa llunyanes, massa buides de significació per servir de gran ajut. El més gran obstacle ja no és la fixació de la imatge en una interpretació unívoca, designativa (que pretén imposar una resposta de submissió envers la seva "veritat"); el més gran obstacle és, potser, la insignificança -la falta de significació- d'aquestes expressions, imatges i discursos; que fa que passin completament desapercebuts. Que no generin més que indiferència. La falta total de costum de considerar algun altre llenguatge que no sigui el conceptual. I d'altres àmbits de realitat que no siguin els immediatament tangibles o manipulables tecnològicament.¹

I per això mateix, preocupar-se per la possibilitat de lectura simbòlica de tot aquest patrimoni de saviesa ens situa davant de la necessitat de tornar a introduir la pluralitat de llenguatges (d'instruments d'exploració de la realitat i de comunicació) a tots els nivells de l'aprenentatge. La necessitat de descobrir les possibilitats pròpies de cada llenguatge, la seva naturalesa, la seva peculiar capacitat vehiculadora. Un esforç que requerirà grans dosis de creativitat i un profund interès per aquest preat llegat i el seu insubstituïble oferiment. Ho assenyalàvem ja a la trobada de l'any passat. Senzill no ho és, però, en la mesura en què, des de diverses instàncies, s'apel·la a la necessitat de recuperar el saber poètic, musical, plàstic... etc., es fa possible tornar a introduir l'exploració del dir mítico-simbòlic, i no com a quelcom d' excepcional sinó com una pràctica constant d'abordar la realitat des de llenguatges complementaris, una vegada i una altra. Hi hem insistit en altres ocasions. Com qui pretengués dur a terme un ensenyament o un aprenentatge plurilingüe. Llenguatge científic conceptual, filosòfic, poètic, mític simbòlic, musical, plàstic,... No hi ha aspecte de la realitat que no sigui susceptible d'ésser abordat, explorat i comunicat des d'aquesta diversitat de vies de coneixement.

De tota manera, és improbable que la porta simbòlica sigui -en el present- la porta d'entrada al coneixement silenciós, la porta inicial. Avui veiem que el primer accés es busca -o s'acostuma a trobar- a través de textos molt nus d'imatges i símbols: discursos budistes, diàlegs amb mestres "vedanta" o mestres d'altres tradicions, però en diàleg directe, aclaridor, des dels postulats de la raó fins assumir -raonablement- la possibilitat del coneixement silenciós i les seves condicions. I ja en camí, seria realment una llàstima no poder aprofitar-hi la riquesa d'uns llegats pel simple fet de ser expressats en formes simbòliques. Molt difícilment però, aquestes antigues imatges, avui tan mudes, poden ser el dit que faci descobrir la presència de la lluna. Si romanen tan mudes, no és ja pel pes de les creences i les imposicions. El Regne, Déu, el seu Fill..., expressions tan llunyanes per als nostres contemporanis com la baixada als inferns de Perséfone...

SESSIÓ DE TREBALL

Teresa Guardans explica que el que ha volgut demostrar és que en cada temps les imatges que s'utilitzen simbòlicament són precisament les imatges clau del sistema de concepcions. Si una imatge té força per apuntar a l'àmbit del silenci és precisament perquè té força en el món de la vida social. Segons el seu parer, la dificultat actual per mantenir les imatges com a símbols vius no prové de la fixació de la creença, sinó que té altres causes. D'una banda, el seu contingut buit per a la societat contemporània, ja que són imatges allunyades del context. De l'altra, la desaparició del llenguatge simbòlic de la trama de configuració de la realitat. L'ús conceptual del llenguatge (amb la seva aportació de precisió i les seves limitacions) s'ha apropiat de l'espai de

¹ Tot i que en un grau o un altre la descodificació de la imatge sempre mai deu haver estat fàcil quan també els deixebles de Jesús es queixaven que no els parlés directament del regne i s'entretingués en aquestes paràboles (Lc. 8,9; Mt. 5,12, etc.)

«la» veritat, relegant a un segon o tercer pla qualsevol altre vehicle comunicatiu amb una aportació de «veritat», de coneixement de la realitat.

Per superar aquesta dificultat no n'hi ha prou a veure la necessitat de «llegir sense creences», per això Guardans proposa altres dos passos. En primer lloc, incorporar la pluralitat de llenguatges a l'ensenyament. Més del que ja s'està fent, però sobretot considerant els llenguatges de la manera que es mereixen: com a vies de coneixement, cadascun amb les seves peculiaritats i aportacions. En segon lloc, crear un hàbit al llenguatge simbòlic i a les seves claus de significació. Es tracta de mesures que van encaminades a desenvolupar les capacitats cognitives que possibiliten una experiència simbòlica plena.

Per dur a terme la reflexió, la ponent ha recorregut a la imatge del regne: una imatge que va ser molt viva en l'antic judaisme com a fonament de la «ideologia religiosa» (fonament cultural, cosmovisió, ordenació social, orientació individual i col·lectiva) i com a símbol (imatge significativa capaç d'apuntar més enllà de tota construcció). Precisament perquè era significativa en el «més ençà» la van poder utilitzar els que volien apuntar al «més enllà» de tota forma i de tota imatge. Més endavant, la mateixa imatge es va tornar a prestar a la doble possibilitat en la tradició cristiana: viva però remodelada, en un món regit per una altra «ideologia religiosa», la del «regne-Església». Aquest exemple permet que Guardans pugui distingir el doble nivell d'utilització de la força de la imatge, i alhora definir millor el que caracteritzaria una lectura simbòlica.

*

Queda poc temps per a la sessió, i el debat aviat se centra en un punt: el de la validesa o no de la imatge del regne per a una lectura simbòlica avui. És interessant veure com davant d'una metàfora es posen de manifest sensibilitats molt diferents, sensibilitats marcades pels entorns culturals i socials on es viu. José M. Vigil, per exemple, hauria posat l'èmfasi en el regne de Déu i no en el regne dels cels, perquè creu que el regne dels cels és aquell regne llunyà i buit de realitat. El regne de Déu, en canvi, evoca el contrari del regne d'injustícia i dominació, per tant, la invitació a explorar què pot ser el regne de Déu en l'existència és una invitació a la cerca i el compromís. Guardans puntualitza que ella els ha utilitzat com a sinònims. Luigi Schiavo, al seu torn, considera que ni l'un ni l'altre no són recuperables des d'una perspectiva espiritual, enriquidora, ja que el regne és una categoria de dominació. N'hi ha prou a fixar-se en el text d'Isaïes per veure tot un camp semàntic construït a base de trets de dominació: mira des de dalt el penedit, l'humil, que escolta amb temor. El regne és dominació i no pot facilitar, com a símbol, una via alliberadora, una via de plenitud.

«En absolut», assenyaleta Marià Corbí. Cada passatge evangèlic que parla del regne s'apunta cap a la presència de l'amor sense condicions. El regne (dels cels o de Déu) es contraposa al regne de les actituds humanes: és el regne de la no-dominació, de la presència que tot ho uneix, enfront del regne on impera l'egocentració.

Gabriel Mazer hi afegeix que en la tradició jueva el terme també apel·la a aquest contrast: el que era Maljut, «terra», passa a ser Maljut Shamai, literalment «terra cel», que es tradueix com a «terra de cels, regne dels cels».

Pel que fa a Domingo Melero, no expressa cap mena d'inconvenient amb l'expressió, perquè li resulta significativa, i esmenta alguna obra de Légaut que afina sobre el regne, és a dir, que el treballa simbòlicament. Amando Robles, per la seva banda, afirma que l'expressió no li suggereix res; hauria de partir de zero per poder-ne fer la lectura simbòlica. Ara bé, Schiavo ho té molt clar: tots els termes evoquen experiències, i el camp semàntic de *regne* és «esclavitud, amo, submissió», per tant, no és ni pot ser un terme apte per apuntar a la veritat d'un déu que no sigui opressor. En aquest sentit, a l'evangeli de Lluc trobem una expressió molt més idònia: *Casa de Déu* (*casa*: «edificar, repòs, grup»).

El debat ha servit per evidenciar que els textos no són neutres ni asèptics, com tampoc no ho és la seva recepció. Una única expressió en una taula de persones no tan distants ha donat lloc a reaccions d'allò més dispars, tot plegat sense ni tan sols entrar en el que era l'objectiu de la ponència: com tractar simbòlicament imatges allunyades. Potser el debat ha servit per deixar ben clar que la dificultat hi és.

A LA RECERCA D'UNA LECTURA SIMBÒLICA
DE TEXTOS, RITUALS I ART RELIGIOSOS
AL JUDAISME.

Gabriel Mazer.

Introducció

Podem descobrir les realitats últimes que s'oculten darrere del vel d'escriptures sagrades i rituals religiosos? Què hi ha darrere dels símbols i dels mites? La natura intrínseca del símbol és la seva incapacitat d'ésser traduït a llenguatge científic o convencional ja que ve a expressar en si mateix l'inexpressable, éssent per tant representatiu.

Un símbol religiós no és diví sinó que representa el diví. És aquesta representació del diví la que ens ocupa en aquest article. La intenció és apropar-nos a la realitat última que el text sacre vol descriure, sabent que la interpretació de tota realitat última i primera comporta la mida humana del fracàs -però també de l'èxit-limitat.

Com a nota preliminar vull destacar que des del meu punt de vista, la comprensió d'un símbol religiós es veu ajudada per l'anàlisi de contextos si aquests són trobables. Dit d'una altra manera, el símbol que sorgeix en un determinat moment històric representa quelcom "tangibile" per als qui fan part del context històric que veu néixer aquest símbol determinat. A mesura que ens allunyem d'aquell moment, aquest mateix símbol pot perviure, però probablement necessitarà de comentaris que, amb el pas del temps, tindran per funció revifar i actualitzar el seu significat. Un símbol pot mantenir la seva forma, però el seu contingut explicatiu pot ser modificat totalment o parcialment segons la necessitat conjuntural i històrica, sigui per decisió del clergat, per necessitat política, o per una entesa entre tots dos. Així, per exemple, al cristianisme el símbol de la creu és bàsic i, més enllà de modificacions marginals per indicar tal o tal altre subgrup, ha romàs incòlume durant dos mil anys. Tanmateix, la divinitat feta carn en Jesús, que es representa sobre la creu, ha estat modificada segons interpretacions i necessitats històriques, socials i culturals (p.e. la figura del Jesús romànic no és la figura del Jesús gòtic).

Dins de l'art -atès que des del punt de vista simbòlic el tema mereix un capítol a part- el mateix és aplicable a la Verge Maria: les verges amb nen principalment del segle XII, amb gest adust i en majestat impertèrrita, passen a tenir una humanitat maternal visible un segle més tard. S'hi ha modificat el símbol de la creu? No. S'hi ha modificat la seva explicació? Sens dubte. L'art ha estat el conductor visible d'aquesta transformació en un món cristià on l'ensenyament religiós del poble no es donava mitjançant la lectura directa entre l'individu i el text sagrat sinó a través de l'apreciació visual i del sermó clerical.

Val la pena recordar que, a l'Edat Mitjana, l'Església considerava criminal que un individu tingués una biblia a casa seva. La modificació artística, en implicar un canvi al contingut o al significat del símbol, indica un canvi social i cultural en un moment històric determinat. Si no hi veiéssim aquest canvi, hi veuríem un símbol buit, i un símbol que no "parla" és un símbol mort, és a dir un símbol que ja no ho és. És cert, tanmateix, que cabria una altra possibilitat: el símbol com a imaginació personal. Però la relació entre imaginació i màgia és marginal en aquest moment de la penència.

Del que s'ha dit hi ha, si més no, dos elements que mereixen una més gran atenció. Un és la creació artística pictòrica com a eina d'ajut per entendre el fet simbòlic dintre del judaisme. L'altre és la validesa de la conjuntura històrica. Comencem per aquest últim.

Cercant déu: amb o sense història?

El símbol religiós per excel·lència és allò que per convenció anomenem Déu. Quan provem de descobrir el Déu hebreu al text de la biblia hebrea ens trobem davant del que els acadèmics anomenen teologia bíblica hebrea. És sobre aquest tema -teologia i història -que el reconegut teòleg Walter Brueggemann ha escrit recentment un llibre, *Theology of the Old Testament. Testimony, Disputi, Advocacy*(2004). Per a ell, la història és irrellevant per a la teologia; la seva visió és ahistòrica i indica que només és important observar què és el que es diu sobre Déu ja que "Allò que tenim a l'Antic Testament és llenguatge (*speech*), res més". Segons Brueggemann, l'únic que compta és el testimoni donat, [Déu] "viu a, amb i sota la retòrica del text, i en cap més lloc i de cap més manera". Les afirmacions del teòleg són importants per al nostre tema perquè també nosaltres torem amb la pregunta de si la recerca de la realitat última velada darrere del símbol religiós pot ser ajudada per elements històrics, arqueològics, artístics, etc. o si bé la realitat del diví és immutable. Dit d'una altra forma, al centre de la nostra recerca hem de preguntar-nos per la geografia del cercador: Déu presentant-se o l'humà representant Déu? O bé, ambdues?

Qualsevol de les tres opcions passa per l'humà i l'humà es dona a la història, sigui història real o imaginada. És l'ésser humà qui representa i simbolitza la idea del diví, és l'ésser humà qui "ascendeix" als cels a la literatura bíblica apòcrifa per contemplar la magnificència del tron de la glòria, és el mateix ésser humà qui en realitzar un ritual religiós renova a la seva coordinada històrica present, un lligam tant amb la transcendència divina com amb la seva immanència expressada a través de la continuïtat de la història del poble.

La història de l'Israel bíblic ens presenta el seu Déu mitjançant el relat d'esdeveniments que segons aquest poble es van succeir a la història. És a la història on Israel troba Déu. Els escribes, escoles sacerdotals, o redactors que van preservar les tradicions del poble hebreu van afirmar que la seva retòrica provenia de l'experiència de l'existència divina al llarg de la història, i no d'un fenomen retòric. Encara més, per entendre el que deien quan parlaven de Déu, em sembla congruent pensar que ho feien en un context social, cultural i geogràfic determinat. Diferenciant-se d'altres cultures religioses, es crea una de nova i per fer-ho cal l'estudi comparatiu. Això és òbviament aplicable a subgrups dintre d'una mateixa religió: els saduceus governants al Temple de Jerusalem fa dos mil·lennis no es diferenciaven dels fariseus solament per pertànyer a un estrat social i sacerdotal determinat, sinó que també mostraven diferències religioses amb relació a la resurrecció dels morts, i això implica que la seva comprensió de la divinitat seria força diferent de la farisaica. Al capdavall, la falta comparativa de Brueggemann continua amb la vella tendència a simplificar. En el seu cas específic, li ajuda a reforçar el contrast entre els anomenats vells i nous testaments; on un d'ells és símbol d'una divinitat furiosa, irascible i guerrera, i l'altre és símbol d'una divinitat d'amor, comprensió i pau. En qualsevol cas, la meua proposta és que una anàlisi comparativa ens portarà a veure que, si més no, al període que va fins a prop del segle II, certs conceptes religiosos al naixent judaisme i al naixent cristianisme tenien més fluïdesa que allò que ambdues tradicions ens han volgut indicar amb posterioritat.

Art pictòric a la tradició hebrea.

Proposo que la recerca del diví no es limiti a la lectura simbòlica de textos sagrats, sinó que inclogui allò que per la seva naturalesa i intenció indiqui un espai sagrat, una descripció -textual o pictòrica- del concepte que anomenem Déu, els símbols específics associats a tal o tal altra religió, i els manaments o dogmes que la divinitat suposadament exigeix als seus seguidors en la mesura que aquests ens indiquin la seva presència. Hem de tenir *in mente* que la intenció d'aquesta recerca és comprendre la realitat última segons la seva presentació en totes les formes possibles d'expressió humana. Recalcar l'obvi no deixa de ser fonamental: tractem de comprendre la nostra percepció del diví des de l'humà, independentment d'acceptar o no l'origen diví del missatge i fins i tot l'existència d'aquesta entitat.

La recerca del diví més enllà del text sagrat, semblaria *a priori* una batalla perduda quan parlem de judaisme. Això és degut a la devastadora influència que sobre els intents de representació artística han tingut alguns versicles fonamentals de la biblia hebrea, així com la memòria històrica d'esdeveniments que s'hi

relaten. A aquests caldria sumar-li la censura davant la proliferació de l'art cristià, com a forma de diferenciació i crítica tàcita durant els temps imperials de Roma i Bizanci. Caldrà afegir a això la profunda influència exercida sobre el judaisme des de la conquesta musulmana del segleVII, amb la seva aberració per tota mena de representació pictòrica del diví. Vegem ara alguns dels textos bíblics esmentats, i després alguns exemples pictòrics del període talmúdic postmishnaic (entre els segles III i V) que no ens deixaran de sorprendre.

El versicle bíblic fonamental que ha servit de base prohibitiva per a la creació artística visual de Déu es troba als Deu Manaments:

No et faràs imatge, ni cap semblança del que estigui dalt al cel, ni a baix a la terra, ni a les aigües sota la terra. No t'inclinaràs davant d'elles ni les honoraràs... (Ex.20:4-5)

La segona versió dels Deu Manaments poc canvia. A l'original hebreu ambdues cites són pràcticament iguals pel que fa al tema de la prohibició d'imatges:

No faràs per a tu escultura, ni cap imatge del que està dalt als cels, ni a baix a la terra, ni a les aigües sota la terra. No t'inclinaràs davant d'elles ni les serviràs.(Deut. 5:8-9)

La prohibició sembla basar-se en la por que aquestes imatges i escultures es puguin confondre amb la divinitat mateixa, i el poble acabi retent culte a aquestes representacions. Cal observar que l'adoració d'imatges i d'escultures era normal a l'entorn egipcio-mesopotàmic del que es nodreix la biblia. A continuació, hi afegim alguns versicles exemplificatius, tots ells de la Torà (Pentateuc):

No et faràs déus de fosa (Ex. 34:17)

No us decantareu cap als ídols, ni fareu per a vosaltres déus de fosa (Lev.19:4)

No fareu per a vosaltres ídols, ni escultura, ni us erigireu estàtua, ni posareu a la vostra terra pedra pintada per inclinar-vos davant d'ella (Lev.26:1)

Guardeu, doncs, molt les vostres ànimes; perquè cap figura vareu veure el dia que Jehovà va parlar amb vosaltres d'enmig del foc; perquè no us corrompeu i feu per a vosaltres escultura, imatge de cap figura, efigie de baró o femella, figura de cap animal que és a la terra, figura de cap au alada que voli per l'aire, figura de cap animal que s'arrossegui sobre la terra, figura de cap peix que hi hagi a l'aigua sota la terra. No sigui que alcis els teus ulls al cel, i veient el sol i la lluna i les estrelles, i tot l'exèrcit del cel, siguis impulsat, i t'inclinis davant d'ells i els serveixis; perquè Jehovà el teu Déu els ha concedit a tots els pobles sota tots els cels (Deut. 4:15-19)

Maleït l'home que fes escultura o imatge de fosa, abominació a Jehovà, obra de mà d'artífex, i la guardés amagada (Deut. 27:15)

Enfront d'aquests manaments, crida l'atenció poderosament la narrativa que trobem al quart llibre de la Torà:

Després van partir del mont d'Hor, camí del Mar Roig, per rodejar la terra d'Edom; i es va desanimar el poble pel camí. I va parlar el poble contra Déu i contra Moisès: Per què ens vas fer pujar d'Egipte per morir en aquest desert? Perquè no hi ha pa ni aigua, i la nostra ànima té fàstic d'aquest pa tan lleuger. I Jehovà va enviar entre el poble serps ardents, que mossegaven al poble; i va morir molta gent d'Israel. Aleshores el poble va venir a Moisès i li va dir: Hem pecat per haver parlat contra Jehovà, i contra tu; prega a Jehovà que tregui de nosaltres aquestes serps. I Moisès va pregar pel poble. I Jehovà va dir a Moisès: Fés-te una serp ardent, i posa-la sobre una asta; i qualsevol que fos mossegat i mirés cap a ella, viurà. I Moisès va fer una serp de bronze, i la va posar sobre l'asta; i quan alguna serp mossegava algú, aquest mirava la serp de bronze, i vivia.(Num. 21:4-9)

Contravenint aparentment els mandats que hem vist anteriorment, és el propi Déu qui indica a Moisès la creació d'una imatge de bronze d'un animal; el seu propòsit no és l'adoració cùltica sinó un mitjà de guariment i regeneració mitjançant un acte contemplatiu. Què representa aquesta imatge *mediatrix*? És Déu en ella?

No hi ha dubte que és ella, o l'acte contemplatiu, la força divina que regenera. En aquest cas Déu és el poder que guareix i regenera i s'expressa a través d'una imatge inerta; tanmateix perquè la seva energia curativa actüi necessita la intenció contemplativa de l'ésser humà. L'elecció de la serp com a representant del diví, no ens hauria de sorprendre malgrat la propaganda negativa que es fa sobre aquest animal als primers capítols del Gènesi. La seva trajectòria històrica també indica un símbol de regeneració i protecció, sigui mitjançant la seva figura híbrida de drac-serp des del període acadià fins l'hel·lènic a Mesopotàmia, o bé com la seva presència, literalment al cap de la deessa egípcia Isis. L'arqueologia corrobora l'ús de serps de bronze amb fins curatius, havent-se'n trobat una pertanyent al segle I, al temple d'Esculapio (déu grec de la medicina) a Pergamum, a la moderna Turquia.

Hagués estat difícil que els hebreus contemporanis de Moisès confonguessin la serp de bronze amb una deïtat independent, segons el context del propi relat bíblic. És possible, tanmateix, que el missatge provinent de la serp com a *mediatrix* no els fos estrany, ja que recentment s'han trobat objectes semblants pertanyents a la tardana Edat del Bronze (1550-1200 a.e.c.) a Tel Hamevoraj, Timna i Gezer, a Israel. Però l'experiència real a través de la intenció contemplativa que ens relata la biblia, no sembla haver perdurat per molt de temps a la memòria dels hebreus, donant lloc a la temuda confusió toràtica entre el diví i allò que pot representar-la en un determinat moment. Així doncs, segons el segon llibre de Reis, els fills d'Israel cremaven encens en honor d'aquella serp bronzina que havia construït Moisès i que, segons el relat bíblic, hauria subsistit fins als temps del rei Ezequies, qui va governar el regne de Judea durant vint-i-nou anys (715-687 a.e.c.). Segons la crònica -probablement sacerdotal- va ser un rei qui "va fer el correcte als ulls de Jehovà". Això és part del que ens diu la biblia sobre la reforma religiosa instaurada pel rei Ezequies, a qui donarà el títol de primer iconoclasta hebreu:

[Ezequies] va suprimir els llocs alts (bamot), i va trencar les columnes (matzevot), i va tallar els pals d'Asherà, i va fer miques la serp de bronze que havia fet Moisès, perquè fins aleshores li cremaven encens els fills d'Israel; i era anomenada Nehustan (2 Reis 18:4) {He traduït directament de l'hebreu donada la dificultat del text}

Malgrat la "mort" de la serp de bronze decretada pel rei Ezequies, el poderós símbol no sembla haver desaparegut de l'arxiu de la memòria popular, encara que hi hagi canviat d'aparença. Tal com ens explica una llegenda tardana, la regeneradora serp no solament no va ser completament destruïda, sinó que va trobar el seu nou lloc en una de les més antigues esglésies de la cristiandat: Sant Ambrosi, a Milà (379-386).

Cap a finals del segle X, en ple apogeu del mercat de relíquies, l'arquebisbe Arnolfo, segons aquesta mateixa llegenda, la va portar en aquesta església, on descansa sobre una columna al costat esquerre de la nau central i des d'on continuaria impartint els seus poders curatius.

Tampoc no ha estat aliena a l'atenció de pintors medievals i renaixentistes, els quals han vist al pal sobre el que s'alçava la serp, el signe de la creu, i al poder regeneratiu de la mateixa serp un poderós símbol de resurrecció. Tornem a veure així la interpretació dual que un símbol pot comportar: la comunament vilipendiada serp de les tradicions hebrea i cristiana, presenta una cara oposada. Al cas del cristianisme, la prova textual es troba a l'evangeli de Joan 3:1-15, on a la incredulitat de Nicodem sobre el renaixement carnal i terrenal, respon Jesús amb una interpretació espiritual. El text que ens ocupa es centralitza als versicles 14 i 15:

De la mateixa manera que Moisès va aixecar la serp de bronze al desert, el Fill de l'home ha de ser aixecat ben alt, perquè tot el que cregui all tingui vida eterna.

Segons interpreto, el símbol central -la serp com a *mediatrix* divina- hi roman, però el missatge ha variat profundament. En un cas significa la possibilitat de regeneració terrenal, a l'altre, el renéixer espiritual en una vida que transcendeix el terrenal. L'interès primer de l'un és la força divina, com a generadora de l'aquí i l'ara a la història; l'interès primari de l'altre és la creença en la força divina regeneradora com a clau per entrar

al regne de la història que transcendeix el temps. Hem de considerar també un element a priori marginal, però al meu judici fonamental: el "mirar cap a dalt" de Moisès en contraposició al haver de "ser aixecat ben alt" de Jesús. Tots dos precisen de l'acció humana perquè l'acció divina regeneradora i salvífica, que s'oculta darrere el símbol, funcioni.

El símbol *divinatrix* de Moisès requereix la contemplació individual, éssent per tant una regeneració individual. El símbol *divinatrix* de Jesús és el mateix Jesús –el qual reemplaça la serp- que requereix el reconeixement (ser aixecat ben alt) mitjançant la creença [faig servir aquí el vocable "creença" per repetir l'ús morfològic del versicle sinòptic, però "creença" aquí significa fe i no dogma]. Segons Moisès, es desvela el símbol diví a través d'un acte contemplatiu, potser extàtic. Segons Jesús, es desvela el símbol diví mitjançant un acte de fe. En tots dos, el símbol del diví representa la força generadora, regeneradora i salvífica. Per a una tradició, aquesta força generadora, regeneradora i salvífica s'aplica principalment a l'individu que viu dintre de la història de l'aquí i de l'ara. Per a la tradició de Jesús, aquesta força generadora, regeneradora i salvífica s'aplica principalment a l'individu -o a la seva ànima- al més enllà de la història de l'aquí i de l'ara.

Dues breus observacions tècniques pel que fa al tema últim del que ens hem ocupat. He analitzat el text hebraic sense recórrer a la concepció jueva del món esdevenidor, ja que no es troba al text mateix, però principalment pel fet que s'apartaria massa del nucli central del nostre tema, que és la lectura simbòlica del sagrat. Pel que fa a la visió del "Fill de l'home" que apareix a l'evangeli de Joan, aquesta mereix un tracte a part, atès que crec que pertany a l'intricat tema de les visions celestials que trobem a partir de les literatures apocalíptica, canonitzada o no, i apòcrifa.

La molt limitada creació artística hebraica de la que hem parlat més amunt, no va ser tan absoluta com els desigs sacerdotals de la cort de Jerusalem haguessin volgut. Al capdavant, ja existien tradicions orals i potser escrites, sobre les creacions encomanades pel rei Jeroboam per demarcar el seu territori del Regne d'Israel (al nord) amb relació al Regne de Judà (al sud), sota el comandament del rei Rejoboam. El rei va delimitar el seu territori amb sengles vedells d'or, un a Dan i un altre a Bet-El (1 Reis 12: 28), representatius de la presència divina no solament al Temple de Jerusalem.

Tampoc podien, els sacerdots de Jerusalem, ignorar el meticulós treball artístic realitzat per Bezalel ben Uri de la mateixa tribu de Judà; qui, per exprés mandat diví, va ser encarregat de la construcció del tabernacle de reunió, incloent-hi l'arca de l'aliança (Ex. 31:1-11; Ex. 35:30-36:1):

Va parlar Jehovà a Moisès, dient-li: Mira, jo he anomenat per nom Bezalel fill d'Uri, fill d'Hur de la tribu de Judà; i l' he omplert de l'esperit de Déu, en saviesa i en intel·ligència, en ciència i en tot art, per inventar dissenys, per treballar l'or, l'argent i el bronze, i en artifici de pedres per encastar-les, i en artifici de fusta; per treballar en tota classe de labor (Ex. 31:1-5)

Potser per reforçar la connexió aarònida -una mica esquivada a Ex. 31, 35 i 36- ens afegixen informació a Ex. 38:21-22, en dir:

Aquestes són les obres del tabernacle, del tabernacle del testimoni, les que es van fer per ordre de Moisès per obra dels levites sota la direcció d'Itamar fill del sacerdot Aaron. I Bezalel fill d'Uri, fill d'Hur, de la tribu de Judà va fer totes les coses que Jehovà va manar a Moisès.

Pocs dubtes poden quedar respecte a l'ambivalència que la creació artística com a representació del diví va suscitar a l'antic Israel, tal com ens ho presenten els textos mateixos. A la reforma religiosa d'Ezequies, hem de sumar-li la del rei Josies un parell de generacions més tard; en particular perquè una de les seves accions ens obre la porta a un aspecte poc conegut -encara que no per això menys plausible- de la representació de Déu i les seves formes cùltiques a l'antic Israel. Aquest jove rei de Judà confiava plenament en el consell sacerdotal de la cort de Jerusalem, doncs en iniciar una campanya de renovació edilícia al Temple, indica respecte als treballadors (que sens dubte seguien les instruccions sacerdotals):

...que no se'ls demani compte dels diners que se'ls confiés, perquè ells procedeixen amb honradesa (2 Reis 22:7)

Va ser durant aquesta renovació edilícia, que el summe sacerdot Hilcies va trobar un llibre d'ensenyament religiós (*séfer torà* a l'original hebreu). Es pot dir que aquesta troballa per part d'Hilcies, l'any 622 a.e.c., és el Deuteronomi. Encara més, com ja ho va indicar Martin Noth fa més d'un lustre, hi ha una forta afinitat entre el Deuteronomi i els sis següents llibres bíblics (Josué, Jutges, els dos llibres de Samuel i els dos llibres de Reis). El cert és que, a partir d'aquesta troballa, el monarca Josies renova el pacte entre el poble i Déu, de forma similar al que anteriorment havia realitzat Moisès en lliurar les taules de la llei (2 Reis 23:1-3). Davant d'aquest renovador zel religiós, no és d'estranyar que comptés amb l'aval de la cort sacerdotal central de Jerusalem, tal com al seu moment ho va fer el rei Ezequies. Després de la troballa del llibre i el pacte renovat, comencen les reformes religioses del rei Josies; entre les quals llegim:

I va treure els sacerdots idòlatres que havien posat els reis de Judà perquè cremessin encens als llocs alts a les ciutats de Judà, i als voltants de Jerusalem; i així mateix als que cremaven encens a Baal, al sol i a la lluna, i als signes del zodíac, i a tot l'exèrcit dels cels. Va fer també treure la imatge d'Asherà fora de la casa de Jehovà... Va treure també els cavalls que els reis de Judà havien dedicat al sol a l'entrada del temple de Jehovà... i va cremar al foc els carros del sol. (2 Reis 23: 5, 6, 11)

La informació que aquest capítol 23 del segon llibre de Reis ens presenta és molta i no menys són les preguntes que sorgeixen. Però davant del tema central que ens ocupa, he d'escollir en particular els esmentats cavalls dedicats al sol que es trobaven a l'entrada del Temple de Jerusalem. Encara que Josies indica que havien estat obra dels reis de Judà, jo hagués pensat que la reforma d'Ezequies els hauria destruït, tret que s'hi haguessin instal·lat durant els posteriors regnats de Manassès o d'Ammó. Però Josies també fa referència a altres formes còltiques relacionades amb els "reis de Judà", per la qual cosa no queda clar si el zel religiós d'Ezequies no els hi va arribar, o si van ressorgir després de la seva mort.

El cas dels cavalls dedicats al sol la situació és fins i tot més complexa ja que, segons el text, es trobaven "a l'entrada del temple", mentre que el regnat d'Ammó va ser relativament breu, el de Manassès va ser de cinquanta-cinc anys. La biblia ens indica que durant el seu regnat s'hi van tornar a edificar altars i a introduir-hi pràctiques religioses avortades pel seu predecessor. En general, podem dir que hi ha un paral·lelisme entre les pràctiques i les imatges còltiques tornades a introduir per Manassès (2 Reis 21: 3-7a) i les destruïdes pel seu nét Josies (2 Reis 23:4-20). De manera interessant, el carro de cavalls dedicat al sol solament s'esmenta durant la purga del rei Josies, i la seva relació amb els "reis de Judà", potser en aquest cas -i estic especulant- hagi transcendit el propi Manassès.

Les reformes religioses d'Ezequies i Josies, més que negar, confirmen una pràctica còltica determinada i una percepció del diví determinada, encara quen no fossin del gust sacerdotal de la cort central de Jerusalem. Per a un grup d'hebreus, aquestes pràctiques o representacions de la divinitat eren reals i feien part de la seva vida religiosa. L'acusació d'idolatria és complexa perquè el monoteisme hebreu va ser, en qualsevol cas, gradual. La probable monolatria hebraica tampoc pressuposa forçosament una confusió entre Déu, com a concepte abstracte, i la seva representació gràfica. Potser, el prejudici és nostre. Al capdavant, com veurem a continuació, no estem parlant d'una deïtat anomenada Yahwe (o Jehovà) i d'una altra anomenada Baal (divinitat cananea mesopotàmica), sinó del simbolisme de la deïtat hebrea representada. Fins i tot al Temple de Jerusalem, al Santa Sanctorum, la presència divina en la seva abstracció màxima -l'espai buit- estava flanquejada per dos querubins. Es podria representar aquesta abstracció divina -la idea de Déu- de manera en que el seu grafisme no impliqués una forma que donés lloc a la confusió entre la idea de Déu -o Déu mateix- i el símbol que la representés? Què hi hauria sobre els cavalls -no eren toros de Baal!- "dedicats al sol"? No seria la pròpia incapacitat de la cort sacerdotal de Josies per distingir entre Déu i un símbol que el representés, l'origen de la seva gelosia? O el seu temor pedagògic a que les masses del poble no el distingissin? O la dificultat educativa d'ensenyar a distingir? Només podem acostar-nos, de manera tentativa, a la primera pregunta.

L'any 1968, l'arqueòleg dels Estats Units Paul Lapp, mentre excavava, va trobar un prestatge, suport o pedestal còltic a Taanek; ciutat situada a 8 km al SE de Meguido, i que va passar a formar part d'Israel durant el regnat de Salomó (1 Reis 4:12), sent temporalment conquerida pel faraó Shishak al 918 a.e.c. Aquest pedestal del que no sabem exactament el seu ús, conté quatre escenes verticals principals. La més propera al terra

presenta una dona nua flanquejada per dos lleons. La següent, un espai buit entre dos querubins. La següent un parell de cabres salvatges acostant-se a un arbre i flanquejats per sengles lleons. L'escena superior presenta un cavall sobre el qual hi ha un disc solar alat -o envoltat de raigs- flanquejat per dues columnes. L'estructura està feta d'argila, és quadrada i té una alçada aproximada de mig metre. Interpreto que els quatre treballs simbolitzen la divinitat.

Em detindré particularment a l'escena superior, però és fa necessari un breu comentari respecte a la resta. És probable que hi hagi aquí un paral·lelisme entre l'escena de l'arbre i la de la dona, corroborat pel fet que ambdues presenten lleons; la dona pot representar el concepte de la "gran mare" (i potser també consort de Yahwe?!), mentre que l'arbre-símbol de l'"arbre de la vida" s'associa amb el món de la natura generadora. Si apliquem aquest paral·lelisme a les dues escenes restants, l'espai buit flanquejat pels dos querubins (1 Samuel 4:4; 2 Samuel 6:2; 1 Reis 8:6-7; 2 Reis 19:15; Isaïes 37:16) és una reminiscència de la representació divina al Temple de Jerusalem i, per tant, l'escena del cavall amb disc solar alat seria també un símbol del Déu Yahwe.

Si aquest fos el cas, Què representa el cavall amb disc solar alat com a símbol diví? Penso que el cavall és un missatge polèmic contra el culte mesopotami al déu Baal, en general representat per un toro o per un vedell. El disc solar alat representa la divinitat i és a qui plantegem la pregunta anterior. La meua resposta és que simbolitza la força generadora que alimenta i nodreix la natura, l'energia invisible que permet i estimula la creació. La rodonesa del disc indica perfecció i el poderós símbol del foc, la llum que roman, és a dir llum eterna i energia que crea i impulsa el creat.

L'antiga mitologia hebrea, desacreditada per les reformes religioses d'Ezequies i Josies i de les seves corts sacerdotals, semblava incloure la possibilitat d'una manifestació masculino-femenina com a símbol del diví. Les reformes religioses i polítiques del segle VII a.e.c van acabar masculinitzant en exclusiva la concepció de la divinitat. És possible, tanmateix, que certs vicis o, simplement, certes necessitats humanes trobessin camins culturals i religiosos subterranis que farien ressorgir alguns d'aquests aspectes retallats, amb l'esdevenir del temps. Per fer-ho, hauríem de veure si a la fi sorgirien aspectes femenins com a part de la representació simbòlica del diví a la història del judaisme. Només puc indicar aquí que la resposta és positiva i es trobarà a la gradual personificació de la Saviesa (Jojmàh) bíblica, la Presència Divina (Shejinà), i a alguns corrents jueus místics que acabaran desembocant a la Kàbala.

Tornem al sol com a possible símbol del diví al període bíblic. La frase "Déu dels exèrcits que habita entre els querubins" de la que he citat mitja dotzena de fonts bíbliques pròximes a la cort sacerdotal, mereix una observació més detallada. Ja hem dit alguna cosa sobre els querubins però res encara sobre el "dels exèrcits". Seria un error pensar que la imatge ha d'ésser agressiva i guerrera, encara que aquesta sigui la nostra primera impressió. De fet la intenció bíblica és designar Déu com a cap dels exèrcits celestials que inclou el sol, la lluna, les estrelles, planetes, constel·lacions, lluminàries, etc. Aquesta frase apareix 276 vegades a la Bíblia hebrea: ho fa per primera vegada significant "dels exèrcits" celestials al primer llibre de Samuel i, des d'ell, mai no torna a aparèixer amb cap altre significat. És obvi que les referències a astres i a planetes -pel seu nom o no- apareixen a una enorme quantitat de versicles i en diverses situacions, des del concret a l'al·legòric. D'entre aquests, no és inusual la indicació de cossos celestials com a "testimonis" d'una acció de Déu o de la glòria divina, com també dels "cels", servint com a "testimonis" divins. Que l'astre més brillant de la host celestial, reconegut com a força germinadora de la natura i la llum radiant del qual, tèbia i invisible, hagi estat considerat proper al diví i fins i tot el seu símbol; no feia sinó acostar-lo a l'escriptura poètica del salmista i a la imaginació popular, la qual malgrat intentar aprendre el concepte de l'abstracte, necessitava aprehendre -encara que breu- el tangible. Així cantava el poeta:

Oh!, pastor d'Israel, escolta...
Tu que estàs entronitzat
sobre els querubins, apareix...
Oh! Déu, restaura'ns
fés resplendir el teu rostre
i serem estalvis.
Déu dels exèrcits...

(Començament del Salm 80)

He tractat de presentar un aspecte de la representació divina de l'antic Israel, segons certes restes arqueològiques i textos bíblics, més enllà de si eren o no del grat de la cort sacerdotal. Per a un sector del poble, eren representatius de la seva creença en Yahwe. També és creïble que, per a una part del poble, els límits entre representació simbòlica i adoració idòlatràica d'allò representat fossin traspassats.

El nostre interès se centra a la lectura simbòlica del diví, tan bon punt establim que una forma cùltica, text sagrat o representació artística pertany i s'enquadra dintre dels fluids -i de vegades reprimits- límits de la religió estudiada, en aquest cas el judaisme. En qualsevol cas podem dir que tant la idea d'un Déu invisible, que habita al seu Temple i entre els seus querubins alats, com la idea d'aquest mateix Déu representat pel sol però íntimament connectat amb aquest "dels exèrcits celestials que resideix entre els querubins", es troben presents a l'antic Israel des del segle X a.e.c., i fins a l'any 622 a.e.c., almenys, al regne d'Israel i al regne de Judà. Alguns anys més tard, al 586 a.e.c, cauria Jerusalem, capital del regne de Judà, sent destruït el seu Temple de Jerusalem per l'Imperi Babilònic. El regne del nord, Israel, ja havia caigut al 722 a.e.c a les mans de l'Imperi Assiri. Des d'aquell moment la història hebrea serà completament diferent. La diàspora donarà lloc a trobades culturals i religioses en coordenades diferents, i -al millor dels casos- sota una sobirania política limitada.

Hauran canviat aleshores les representacions simbòliques del diví? Triomfarien les reformes sacerdotals que impulsaven una divinitat més zelosa i abstracta? Podien fer ho quan el seu centre de poder religiós jaia en ruïnes i quan, a la fi, potser algú es demanaria pel fracàs del seu propi lideratge? Es demanaria el lideratge religiós sobre el significat del seu fracàs religiós? Consideraria el lideratge religiós que el seu fracàs religiós podria provenir d'interpretacions religioses i percepcions del diví equivocades?

Novament, la nostra lectura simbòlica de textos, rituals i creacions artístiques haurà de comptar amb un context. La lectura simbòlica, la pregunta última sobre el significat, la recerca del que hi ha "darrere del vel" del text, del ritual o de l'art religiós -i no solament religiós- no necessàriament canviarà (però es podrà entendre millor) allò que ens porta, i de quina manera ho fa, a crear uns certs mites i no d'altres; allò que ens porta a creure en uns certs déus i no en altres. Potser sigui desvelant no solament els vels divins sinó també els vels de la història, que puguem entendre millor l'ànima humana. Aquesta ànima que crea déus, independentment de l'existència i de la idea d'allò que, per convenció, anomenem Déu.

La peculiar forma de representar un déu que no vol ésser "imaginat" -un disc solar alat o emetent els seus raigs de llum i muntat sobre un cavall- podria interpretar-se com un fet aïllat, si no fos perquè un símbol semblant al pedestal cùltic de Teenek s'ens presenta al text bíblic que fa referència a les reformes del rei Josies. A més, hi hem afegit altres cites bíbliques que relacionen, poèticament i simbòlicament, el Déu hebreu Yahwe amb el sol, com a font de llum i energia generadora.

Després de la segona destrucció del Temple de Jerusalem pels romans, l'any 70 e.c., la construcció de sinagogues locals s'incrementa visiblement. És allà, aproximadament entre els segles III i VI, on tornem a trobar la figura solar com a motiu central en diversos mosaics que decoren els terres d'aquestes sinagogues. La representació solar ja no hi està limitada només a un disc, sinó que hi apareix amb tota l'aparença i influència del déu solar grec, Hèlios. En molts casos, a la representació solar sobre cavalls, s'hi suma una circumferència que l'envolta amb els dotze signes del Zodíac. No dic que hi hagi una relació directa entre les representacions solars bíbliques i les del període talmúdic des del punt de vista artístic, arqueològic i religiós cultural. Això no és probable. El que sí podem apreciar és el ressorgir d'un símbol que parlava al poble -o a una part del poble- més enllà de l'obvi canvi religiós, cultural i social que es pugui observar al quasi mil·lenni que els separa.

Símbols del sol i del zodíac en sinagogues galilees del període bizantí primerenc

La lectura simbòlica del fet religiós ens porta a considerar dos exemples on l'art visual ens connecta amb la representació del diví que hem observat fins ara. Ambdós són mosaics que, localitzats de manera central, decoren les sinagogues d'Hamat Tiberíades i Sèforis, a Galilea.

A. Les restes arqueològiques de la sinagoga d'Hamat Tiberíades es troben a la costa del Mar de Galilea, a la baixa Galilea. Originàriament Hamat i Tiberíades eren dues ciutats diferents però, ja en temps de Flavi Josef (segle I), estaven unides. El rei Herodes Antípes (fill del seu més famós pare Herodes el Gran, mort l'any 4

a.e.c.) va construir Tiberiades sobre les restes de la ciutat de Rakat, prop de l'any 20, forçant el seu assentament des dels pobals rurals i convertint-la en capital de Galilea.

Després de la frustrada revolta contra els romans liderada per bar Kojba, molts jueus expulsats de Jerusalem l'any 135 es van instal·lar a Tiberiades i a la veïna Sèforis, de la que parlarem més endavant. Les primeres excavacions d'aquesta sinagoga es van realitzar a començaments dels anys 60, i l'informe final es va publicar més de vint anys més tard. Tant les excavacions com l'informe van ser realitzats per Moshé Dothan, qui va ser vicedirector del Departament Israelità d'Antiguitats i Museus.

Dothan estableix la data de construcció entre els segles III i IV. El més vistós d'aquesta sinagoga és la presència d'un magnífic mosaic al seu paviment. Originàriament, aquest estava dividit en tres seccions: la inferior, que presenta els noms dels donants escrits en grec i flanquejats per sengles lleons; la superior, que mostra el que avui dia anomenariem adornos i símbols jueus típics, com ara un Arca de la Torà flanquejada per grans canelobres de set braços, un corn de marrà^{***} (shofar), fulles de palma (lulav) i una ambrosia (etrog) per celebrar el ritual de la Festivitat de les Cabanes (sukot), i també una petita pala com la que possiblement es feia servir als temps del Temple de Jerusalem per retirar cendres o per cremar encens; i la secció central, que dobla en grandària les seccions inferior i superior, i és, sens dubte, la que ens deixa bocabadats, tant per la seva bellesa com per les seves inesperades formes.

El mosaic central de la sinagoga d'Hamat Tiberiades presenta antropomòrficament el déu Hèlios en tota la seva regalia, amb raigs de sol adornant el seu cap i un halo envoltant-la per indicar el seu atribut diví. El seu braç dret, mig estès amb la mà oberta en senyal de salutació reial, i l'esquerra sostenint un globus (on figura l'equador i l'el·líptica), donen una imatge de poder i domini. A la seva mà esquerra també hi sosté un fuet per atiar els cavalls del seu carruatge (del qual poca cosa en queda a causa d'una construcció posterior). Una banda circular envolta el *Sol Invictus* i, sobre aquesta, hi desfilen, seguint el seu perímetre circular, els dotze signes del zodíac.

El cercle zodiacal està enquadrat i, a cadascuna de les cantonades, hi ha un retrat de dona representant les quatre estacions. Els noms dels signes astrològics i de les estacions estan escrits en llengua i caràcters hebreus. Com a observació amb referència a les figures dels mosaics zodiacals, només dir que crida l'atenció que dues de les figures -les que representen Balança i Aquari- siguin joves homes nus; un d'ells, Balança, sembla ser incircumcis. Pel que fa a l'altre, Aquari, la paraula hebrea "dli" està escrita al revés ("ild", tenint en compte que l'hebreu s'escriu i llegeix de dreta a esquerra), i amb caràcters invertits. La caracterització general de l'obra artística és grega clàssica.

B. Les restes arqueològiques de Sèforis es troben a la regió central de Galilea, a uns 6 km al nord-oest de Natzaret. Després de la mort d'Herodes el Gran, la població, majoritàriament jueva, es va revoltar contra els romans. El resultat va ser la destrucció de la ciutat pel governador romà a Síria, Varus. Potser recordant aquest fet, els habitants de la reconstruïda ciutat, ara anomenada Autocratis, no van prendre part a la revolta jueva de l'any 66, la qual va desembocar en la destrucció de Jerusalem l'any 70.

Després de la ja esmentada frustrada rebel·lió de bar Kojba, molts es van establir en aquesta ciutat, novament anomenada Diocesarea, la qual es va convertir en el centre religiós espiritual de Galilea i en una ruta comercial important. Diverses Acadèmies d'estudi, la cort legislativa (sanhedrín), i el propi rabí Yehuda ha-Nasí, compilador de la Mishnà, s'hi van establir. Després de la destrucció produïda per un terratrèmol l'any 363, Sèforis va ser reconstruïda i va conèixer temps de benestar sota l'Imperi bizantí, mentre convivia a la ciutat jueus, cristians i romans pagans.

Els mosaics de la sinagoga de Sèforis van ser descoberts a començaments dels anys 90, i daten del segle V. Aparentment aquesta sinagoga va deixar d'usar-se al segle VII, després de la conquesta persa, l'any 614, o de la conquesta àrab al 638. La sinagoga, estreta i llarga, presenta una àmplia diversitat de mosaics i imatges, els plafons dels quals estan separats entre ells per bandes amb patrons *guilloché*. Els símbols i imatges són, majoritàriament, reconeguts elements del ritual o d'esdeveniments bíblics. D'entre tots ells, destaca la, parcialment visible, visita i anunciació de que van rebre Abraham i Sara per part de tres misteriosos éssers, els quals van proclamar l'esdevenidor fill de l'anciana parella (Gen. 18:1-15). Aquest plafó és la més primerenca

*** N.T. Mascle de l'ovella.

expressió artística visual jueva d'aquesta visita. En aquesta obra, alguns hi veuen una estreta semblança amb un mosaic que es troba a l'Església de Sant Vitale a Ravenna, Itàlia, i que és de mitjan segle VI.

Un cop abreujada la descripció individualitzada dels plafons, anem directament cap al centre de la sinagoga, on trobem el que difícilment es pugui descriure com a imatges clàssiques del ritual hebreu: un cercle zodiacal amb el sol i un carruatge de cavalls al seu centre. Els signes del zodíac tenen el seu nom escrit a cada plafó en hebreu, com també els mesos hebreus corresponents; així mateix hi ha una estrella que acompanya cada imatge. El cercle zodiacal està emmarcat en un quadrat i, a les seves quatre cantonades, una dona indica les estacions en grec i en hebreu.

La diferència més important entre els mosaics d'ambdues sinagogues i el cercle zodiacal amb el seu personatge central, és que a Sèforis la presència d'Hèlios -un segle més tardana que la d'Hamat- s'ha tamisat, passant d'un Hèlios antropomòrfic i imponent, a un sol poderós que es manifesta mitjançant l'acció radiant dels seus deu raigs lluminosos. La presència zodiacal i del sol com a presència simbòlica del diví són en principi estranyes. Ja hem parlat del pes del segon manament, com també de les temptatives de censurar les expressions religioses que no s'adaptaven a la visió conservadora *in extremis* de la cort sacerdotal i de l'exclusiu centre jerosolimità.

Tanmateix, allò que és estrany només pot ser-ho quan és extraordinari. I heus aquí que la representació de la presència divina mitjançant la simbologia zodiacal i solar, no és inusual a les sinagogues galilees (centres del judaisme palestí des de les darreries del segle I) entre els segles III i VI, tal com ho atesten més de mitja dotzena d'exemples. Si el que creïem extraordinari no ho és, és perquè tenia cabuda a la vida quotidiana i al sentiment popular. Pel que fa al lideratge rabínic, que ja havia succeït al sacerdotal, la situació és molt menys clara, com ho demostren diversos escrits talmúdics. El que és clar, és que ni per a uns ni per als altres, les imatges representades eren les d'un déu, sinó una representació simbòlica i, en el pitjor dels casos, un ajut mnemotècnic per mantenir vives les celebracions de les festivitats religioses als seus temps. Només podem conjecturar sobre què "veia" el jueu que mirava la imatge solar i zodiacal al mosaic sinagoga. Potser en l'Hèlios d'Hamat veia el futur triomf de Yahwe que, encara que amb vestits grecoromans, intervindria naturalment a través dels arcs de la història, per alliberar el seu poble.

Aproximadament un segle més tard, potser el creient que anava a la sinagoga de Sèforis mantenia la seva esperança en una futura redempció, mentre minvava la seva expectativa que aquest triomf s'obtingués mitjançant una intervenció divina directa. En qualsevol cas, la divina presència es feia sentir acompanyant els esdeveniments naturals del quefer quotidià, mes rere mes. Déu es feia avinent a través de la natura i de les celebracions religioses als seus temps; a través d'una promesa futura de redempció, sigui en acció apocalíptica militant, sigui cavalcant sobre l'ordre natural i pacient de l'encalmat esdevenir.

Alguns textos de l'època talmúdica reflecteixen aquesta varietat. D'entre ells, és extraordinària la presència d'un text denominat *sefer ha-razim* (llibre dels misteris), de difícil datació. M. Margaliot, qui va produir una edició crítica del text, el situa al segle III -coincidint amb el mosaic del déu Hèlios a Hamat!- provinent de la terra d'Israel. No és un text rabínic, sinó que procedeix de cercles hebreus influïts pels *papyri* grecs màgics que van fertilitzar l'Alexandria ptolemaica i que expressaven rituals d'encanteris grecoegipcis. És interessant assenyalar que el text -o una part d'ell- va ser herència important del patrimoni cultural que van rebre certs grups protocabalistes alemanys del segle XII i XIII, els anomenats pietistes judeoalemanys.

Tornant al *sefer ha-razim*, hi trobem un himne dirigit al déu Hèlios, una vegada acabat el qual hi ha una petició en forma d'oració. Encara que el llibre va ser escrit originalment en hebreu, l'himne a Hèlios és en grec; un cop acabat el qual, la petició/oració prossegueix en hebreu. Tradueixo a l'espanyol de l'hebreu, tal com apareix a l'edició de Margaliot, que presenta també l'original grec. Per qüestions tècniques no puc imprimir el text grec. [Agraeixo a Francesc Torredelot el seu suggeriment alternatiu de la traducció]

- (1) Et lloo, Hèlios, que pugues per l'Est,
el bon marí que cuides dels teus fidels. Líder
- (2) de confiança (o enaltit), que des d'antany
has fixat la gran esfera (o esfera celestial),
que ordenes el destí (o glòria) de les estrelles,
(alt. que ordenes el firmament a l'espai)

(3) que governes als enviats,
[Senyor]! Líder previsor,
[Rei]! Que fixes les estrelles.

Després de l'himne de lloança prossegueix el text:

“Yo X fill de X, m'inclino davant teu
perquè sense por em mostris,
i sense terror em descobreixis,
sense ocultar res de mi,
i em diguis en veritat
tot allò que demano. ”

No hi ha cap dubte que aquest és un cas extrem i inusual. Solament serveix per indicar la presència de la mena d'accions que temials mestres rabínics, és a dir, la confusió de poders celestials. La discussió talmúdica no sembla indicar una disputa pel que fa a si els astres tenen influència i poder, sinó que l'èmfasi està posat en evitar que s'oblidi que el poder últim prové de Déu. Prova d'això és el paradigmàtic argument que trobem al *Talmud* (Shabbat 156b), on Rabí Janina, vingut de Babilònia per estudiar amb rabí Yehuda haNasi, va dir: “*Les influències planetàries donen saviesa i riquesa, i Israel es troba sota influència planetària*”, a la qual cosa el rabí Yojanàn va respondre: “*Israel no es regeix per les influències planetàries*”. El debat prossegueix, indicant que no era un tema en absolut aliè a la controvèrsia.

Mentre que el sol, com a representació simbòlica del diví, va gaudir d'un efímer regnat fins a l'arribada dels iconoclastes al segle VII, l'astrologia va continuar ocupant les ments i els temps durant centúries. Descobrir si els signes zodiacals tenien influència i sobre qui, si a través d'ells es podien llegir els destins d'individus i pobles, i si eren considerats una forma en la que la divinitat creadora manifestava les seves accions futures; això va més enllà dels objectius immediats d'aquest article.

Algunes conclusions

La lectura simbòlica del fet diví, tant si s'expressa a través de textos, de rituals o de creacions artístiques de caràcter sagrat, es veu ajudada per una anàlisi de contextos.

La simbologia hebrea de l'època bíblica i talmúdica ens presenta una diversitat que, fins fa poc temps, era desconeguda. Aquí és on certes eines, com ara l'arqueologia, ajuden a crear un context que, alhora, permet una millor lectura del simbòlic.

Ja hem vist posicions més extremes i menys extremes, més conservadores i menys conservadores, de l'expressió artística visual i escrita; que ens indiquen què, qui i com és allò que anomenem Déu, o el diví, dins la concepció del poble hebreu. De vegades els seus dirigents religiosos o governamentals no coincidien amb el sentiment popular; d'altres vegades, hi imposaven un tancament preventiu. El fet és que, certs símbols del diví, en portar en si mateixos projeccions humanes bàsiques (i per tant la seva fibra més íntima), reverberaven a l'ànima del creient; ara amb la radiant tebior d'un sol generador, ara amb el seu comando de les hosts celestials generadores d'un ordre natural i establert. Així mateix, la quadriga amb el seu governant imponent i victoriós, manifestava que Déu compliria la seva promesa de redempció.

El misteriós, i de vegades dolorosament llunyà Déu, es feia avinent en la intimitat concreta del quotidià esdevenir, a través d'allò que el representava a la terra i al sentiment del creient: la força generadora i l'ordre que hi porta pau i estabilitat.

*Nota de l'autor: Durant la ponència, van ser projectades imatges dels mosaics mencionats al llarg del present text.

SESSIÓ DE TREBALL

La presentació de la ponència s'inicia amb la projecció i el comentari de les imatges a què fa referència el text. Gabriel Mazer sintetitza el propòsit del seu escrit: d'una banda, vol mostrar com l'anàlisi simbòlica s'ajuda del coneixement del context (un mateix símbol pot modificar radicalment el seu contingut en diferents contextos, i conèixer el context ens ajuda a descobrir-lo), i, de l'altra, com la lectura de la imatge ens aporta elements que no transmet la paraula, la representació plàstica ens permet descobrir la possible distància entre el contingut del símbol en el seu paper conceptual (el símbol al servei d'una finalitat social), i permet descobrir el sentir de l'entorn cap al símbol a través de la manera de representar-lo, del tractament que se li dona. Mazer es proposa analitzar el contingut de la representació de la divinitat (Déu) en diversos moments del judaisme tenint en compte la seva descripció textual i pictòrica. Tot i que en el judaisme semblaria una tasca impossible a causa de l'autocensura que es va imposar a la producció d'imatges per evitar la idolatria, la producció no va ser nul·la, encara que sí limitada. Les troballes arqueològiques han permès disposar d'alguns exemples de representació que mostren característiques de l'antiga mitologia hebrea prèvia a les reformes del segle VII AEC, com un pedestal que es va trobar a Taanek i que Mazer comenta amb deteniment a la ponència. També s'atura en el comentari d'un mosaic del paviment d'una sinagoga de Galilea, del segle IV EC, que té un fris superior amb decoracions jueves típiques i, al centre del mosaic, una representació del déu Helios i els signes del zodíac.

A través de l'anàlisi de les imatges, Mazer destaca que el text no sempre és representatiu de tota la complexitat de la vivència simbòlica. En aquest sentit, les imatges ens permeten conèixer la distància que hi ha entre els dirigents religiosos i el sentir popular, i ens acosten a una presència religiosa més plural que la que deixa entreveure el discurs «oficial» recollit pel text constitucional i bàsic de la col·lectivitat.

Una lectura de textos bíblics que consideri el simbolisme de l'art visual sacre i que utilitzi l'arqueologia i la història com a eines contextuals pot ser de gran ajut per desvetllar els conceptes últims que viuen en els símbols. I d'aquesta manera pot aportar una riquesa més gran de significats a l'hora de rellegir avui els símbols del passat.

*

La ponència de Mazer posa sobre la taula la qüestió de les imatges escultòriques i pictòriques que funcionen com a símbols. Marià Corbí assenyala que, precisament, la força comunicativa de les imatges és el que ha provocat que el seu ús fos tan controvertit en la història de les tradicions religioses, que ha estat plena de disputes greus entre «imatges sí» i «imatges no».

Hi ha hagut tradicions partidàries de les imatges, com la catòlica, la hindú i la budista, i tradicions contràries a elles, com la protestant, la jueva i la musulmana. Però fins i tot en les tradicions negadores de les imatges, Mazer ens fa veure que la negació mai no ha estat tan determinant com s'ha volgut creure. Es podria dir el mateix de les tradicions que accepten les imatges –recordem, si no, les lluites iconoclastes de Bizanci. En la societat contemporània, ¿serien un ajut o un obstacle per a la lectura lliure del símbol? A Corbí, en les circumstàncies culturals de les noves societats industrials, li pesa més l'obstacle que l'ajut. A més, les imatges poden funcionar com a símbols que tendeixen a transcendir-se a si mateixos, però tenen el perill de cosificar allò a què al·ludeixen (aquest és el seu gran poder i el seu límit), i tendeixen a establir i mantenir una relació dual entre allò a què fan referència i el devot. En fer-ho, fixen la comprensió en un sentit dual i obstaculitzen la superació del dualisme. La paraula pot deixar-se enrere, però la representació visual queda fixada, i només una nova representació visual la pot subtilitzar. Així doncs, la representació fixa una interpretació determinada del símbol.

La taula està d'acord amb aquesta descripció del poder de la imatge, però diverses intervencions comenten que caldrà revisar-ne alguna cosa. Tal com apunta Luigi Schiavo, en plena cultura de la imatge en

tots els sentits, ¿caldrà prescindir de la imatge en l'àmbit de la comprensió espiritual? Halil Bárcena diu que afirmacions com les de Corbí sobre les diferències entre la paraula i la imatge són aplicables a la diferència entre l'oralitat i el text escrit.

Però, de quina imatge parlem? ¿Qualsevol representació del motiu simbòlic religiós val i és un instrument viu de cerca? ¿O la imatge només és representació de descripció compartida? El debat s'orienta cap als límits de la representació del «sense forma», cap a la possibilitat o no de comunicació d'aquesta experiència a través de la imatge. De fet, hi ha art «religiós» molt pobre; Amando Robles afirma que com més signic es fa el símbol, més s'empobreix.

És veritat que hi ha grans obres sacres, però també ho és que, en gran mesura, aquestes obres estaven supeditades als desitjos i exigències de qui pagava (el poder civil o religiós). Als seus diaris personals, Leonardo explica que de l'encàrrec dels frares de pintar la Verge de les Roques només va respectar una cosa: les roques.

Mazer puntualitza que la seva intenció no era promoure un debat sobre l'ús de la imatge, sinó fer veure que per entendre cap on apunta el símbol és important conèixer-ne el context. I a l'hora de situar el símbol en el seu context, l'exploració de la imatge plàstica té un paper important.

José M. Vigil pregunta pel lloc de la teologia en el judaisme, ja que té entès que no ha revestit la importància que pot haver tingut en la construcció del sistema de pensament cristià. Mazer ho corrobora: Déu no és una pregunta; es troba en la història, en tota actuació, en tota realitat, i és allà on se'l descobreix, no a través del discurs. Certament, els continguts del símbol de la divinitat no es defineixen per mitjà de construccions teològiques.

Potser si es té en compte la divisió de «iogues», de camins (acció, devoció i ioga del coneixement o *gnana* ioga), es podria dir que el judaisme posa l'èmfasi en l'acció i no tant en la cerca des de la ment.

«El cercaràs amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces», recorda Teresa Guardans amb la cita del versicle del Deuteronomi recitat una vegada i una altra com a part de la professió de fe. Mazer confirma la importància de la cerca des del coneixement, però segons ell no es tracta d'una cerca que es tradueixi ni es concreti en un discurs de raó a l'estil del discurs teològic cristià. És la cerca dels seus «modes», els seus atributs, en l'esdevenir, en la realitat tota; una cerca que procura desvetllar, reconèixer al que és en el seu propi ésser. «Sóc el que seré», «seré el que seré», rep com a resposta Moisès, «seré el que desvetllis». Es tracta, realment, d'un ús molt diferent de les capacitats d'intel·lecció, i no perquè no hi hagués contacte amb la mentalitat hel·lènica, ja que n'hi va haver i va ser profund. Sense aquest contacte els diàlegs del Talmud no serien el que són.

Mazer ha parlat d'elements femenins i masculins presents en la divinitat de la tradició jueva. I Domingo Melero explica que les primeres imatges de Jesús a les catacumbes són femenines: la representació de Sofia/Sophia. Finalment es comenten les reformes del panteó jueu, els esforços per delimitar clarament la divinitat única de trets masculins, sense associats ni associades. S'apunta que Israel lluita per mantenir la distància respecte de les mitologies agrario-autoritàries de l'entorn, i aquí es tanca el tema.

LECTURA SIMBÒLICA DE LA HISTÒRIA DE LA SALVACIÓ Amb un èmfasi especial en la perspectiva de la teologia de l'alliberació

José María Vigil

1. Textos bíblics concernits

La història de la salvació (HS) no es troba en un text bíblic, sinó que són molts textos, bíblics i extrabíblics, teològics i fins i tot espirituals, que l'han anat component, desenvolupant, descrivint i explicant-nos-la. És un conjunt vast de textos, però no un conjunt establert, articulat, amb fronteres definibles.

Textos principals, ordenats «cronològicament»:

- Al principi, abans del temps: «Al principi existia el qui és la Paraula [...]»: Jn 1,1
- Creació (començament de la història): Gn 1
- Pecat original: trencament de la història / promesa d'un Messies: Gn 3
- Abraham: Gn 12
- Èxode com a història alliberadora ancestral per a Israel: Ex 14
- «Tot ha estat creat per ell [...]»: Col 1,15-20
- «Ens escollí en ell abans de crear el món, perquè fóssim sants [...]»: Ef 1,4
- «I quan tot li haurà estat sotmès, el Fill mateix se sotmetrà al qui li ho haurà sotmès tot. Així Déu serà tot en tots»: 1 Cor 15,28
- «S'ha desbordat en nosaltres. Ell ens ha concedit tota aquesta saviesa i penetració que tenim. Ens ha fet conèixer el seu disseny secret, la decisió benèvola que havia pres per executar-la en la plenitud dels temps: ha volgut unir en el Crist totes les coses, tant les del cel com les de la terra»: Ef 1,8-10
- Crist, alfa i omega: Ap 22,13

Una història de què fer memòria

Es tracta d'una història de què es té consciència que és un «gran relat», fundador, al qual cal tornar necessàriament i ritualment:

- «El meu pare era un arameu errant [...]»: Dt 26,5ss
- Memòria de la Pasqua: «I quan els vostres fills us preguntin [...]», Ex 12, 26-27
- «Que se m'encasti la llengua al paladar si deixés d'evocar el teu record»: Sl 137,6

2. El context major (textos parabíblics)

De fet, el gran relat de la HS sobresurt del marc de la Bíblia, tant de la jueva com de la cristiana, la sobrepassa. El gran relat com a tal, amb tot el que és i implica, no està escrit en un lloc, no es troba només a la Bíblia sinó que s'ha for-at progressivament al llarg de la història, en un procés dins del qual podem assenyalar alguns contributius més grans:

a) Sant Agustí: en «recrear» el pecat original amb els seus escrits, recrea o refunda el cristianisme. El cristianisme de pecat original és un cristianisme diferent.

b) Orígenes i altres sants pares: «Estàvem *en poder del Dimoni*, i Déu va pagar al Diable amb la sang de Crist. A qui li va entregar la seva vida com a rescat per a molts? No pot haver estat a Déu. No va ser, per tant, al Maligne? Perquè estàvem en el seu poder fins que se li pagués el rescat per nosaltres, Crist l'hi va pagar fins i tot amb la seva ànima».¹

¹ Orígenes, a: GRENSTED, L. W. *A Short History of the Doctrine of the Atonement*. Manchester University Press, 1962, pàg. 38; citat a HICK, John. *La metàfora de Dios encarnado*. Quito: Abya Yala, 2004, pàg. 160. (Tiempo axial; 2).

c) Sant Anselm: acomoda el gran relat cristià de la redempció –tal com es concebia en el marc mític del temps patristic– al nou marc de la recepció del dret romà. I la seva recreació arriba fins avui, en el catecisme que ha perdurat durant segles. Joan Pau II va convertir el paradigma de la redempció en una categoria central que va voler recuperar i a la qual va donar un èmfasi ostensible, com mostren els títols de les seves encícliques: *Redemptoris Mater*, *Redemptoris Missio*, etcètera. El catecisme universal actual segueix considerant vàlid i central el paradigma de la redempció.

3. El tema, en paraules clares

Més que a un text bíblic concret, ens referim a tot un «gran relat» cristià, potser «el» gran relat per antonomàsia, o el que té més abast, el que funciona com a «marc» o «estructura» on col·locar i incloure la resta de grans relats menors.

El gran relat de la HS fa que el missatge cristià sigui abans que res això, una història. El seu nom denotaria exactament la seva «fórmula dimensional»: el cristianisme és «història» de «salvació». En definitiva, el que el cristianisme ha d'explicar és una història, i el «sentit» de què és portador i que vol comunicar al món és una història salvadora.

El Déu del cristianisme no s'ha revelat amb un missatge únicament verbal (paraules), ni tan sols amb un llibre, sinó amb una història (fets) que quedarà reflectida en un llibre, però que originàriament és història (fets i paraules). Segons la visió cristiana clàssica, la història és el camí escollit per Déu per comunicar-se amb la humanitat. És un «Déu de la història de la salvació».

I, segons aquesta mateixa visió, el que demana a l'ésser humà és que aculli com a hereu aquesta història i s'hi incorpori per prolongar-la, mitjançant una praxi històrica. Acceptar la gran història de Déu, i involucrar-s'hi, continuant-la, seria l'acollida adequada de l'home al cristianisme.

4. Temes implicats

Els temes implicats en el gran tema de la HS serien els següents:

- El «diseñi de Déu», el misteri amagat des de sempre i manifestat finalment amb Jesucrist. Revelant-se d'aquesta manera en Jesús, el diseñi de Déu finalment comença a caminar per la història. És com una expressió que mira enrere i que, per si mateixa, no inclou una dimensió alliberadora o de praxi històrica.

- El «projecte de Déu» és una expressió que es refereix a la HS emmarcant-la en la perspectiva de la teologia de l'alliberació (TA). Déu té un «projecte» sobre la història, que té l'objectiu de manifestar la seva voluntat sobre aquesta i, per tant, la intenció d'encomanar a l'ésser humà la «missió» de realitzar aquest projecte en la història. Aquí cal recordar el famosíssim text del mateix títol, paradigmàtic, de Carlos Mesters a *Lectura popular de la Bíblia* –«teologia bíblica de l'alliberació»–, referit a l'amficionia de les tribus d'Israel com el «projecte de Déu» per a la història, que posteriorment Jesús reprendria i rellançaria, i que avui caldria posar en relació amb les utopies històriques socialitzants. Així doncs, el «projecte de Déu» és la visió de la HS llegida o rellegida des de la perspectiva bíblica de la TA.

- El «regne de Déu» (RD), un tema profètic en els orígens que finalment esdevé «el» tema de Jesús, la seva obsessió, la seva causa, la «causa de Déu, assumida per Jesús». El tema del RD és el «gran tema» de Jesús i el gran tema d'un cristianisme «jesuànic» (també ho és de la TA). El RD està implicat en el tema de la HS com el *terme ad quem*, com la *causa final*, com el *telos* de la història teleològica (que és molt més que escatològica), com l'omega que es refereix a i tanca l'arc pendent des de l'alfa inicial. Pràcticament tot el que diguem de la HS afecta el RD.

- El «regnecentrisme», el canvi teològic més profund que s'ha produït en la teologia del segle XX, per tot el que implica de redescoberta de la imatge de Jesús de Natzaret com a lluitador del regne, pel que implica de relectura de l'essència del cristianisme (com a «viure i lluitar per la causa de Jesús»)¹ i pel que comporta de superació de l'«eclesiocentrisme».

¹ L'expressió és de Leonardo Boff.

5. «Història del tema de la història» en el cristianisme

En la història del cristianisme, el tema de la HS no hi ha estat present sempre ni de la mateixa manera. Vegem-ho.

- Israel és el poble de la narració i de la història, no de l'abstracció ni de la metafísica, com ho és el grec i més endavant Occident en general. Israel és pregrec i preoccidental, per això la Bíblia és sobretot narrativa i no és en res metafísica.

- El *conjunt de la Bíblia* és històric, no només perquè *contingui* històries –com moltes escriptures– sinó perquè tota ella és una història. El Déu d'Israel és històric, i tot el que la revelació bíblica presenta ho presenta en un marc històric. En aquest sentit, la resposta a Déu és la memòria i la fidelitat, perquè Déu és fidel a les seves promeses.

- El *cristianisme* es configura com una intervenció especial en la història: Déu hi ha intervingut fent-se present en Jesús: «Déu era amb ell», amb Jesús (Ac 10); «Déu ha manifestat la seva gràcia», en Jesús (Tit 2,11). Les dates de creació dels quatre Evangelis de què disposem mostren que cadascun d'ells va més enrere que l'anterior en la cerca de les arrels de Jesús de Natzaret –fins al punt màxim de la preexistència divina de Crist en l'Evangelí de Joan. A l'altre extrem del temps, l'arc es completa amb l'alfa i l'omega, categories que apliquen a Crist tant Efesis i Colossencs com Apocalipsi. En resum, el cristianisme es configura com un missatge que parteix d'una història i que fa referència a la totalitat de la història, des de l'origen fins al *telos* final.

- La teologia de l'alliberació –sobretot la cristologia de l'alliberació– ha rescatat la imatge, el missatge i la praxi de la *persona de Jesús* com una «praxi de transformació històrica», una praxi històrico-utòpico-escatològica. Jesús hauria estat un «home amb una causa», i no amb una causa qualsevol sinó amb aquella que, inspirant-se en els profetes, anomenava *Malkuta Yahweh* («regne de Déu»), que no era una causa –com avui podríem dir– «strictament religiosa» o fora de la història, sinó precisament tot el contrari: una causa que es referia directament a la història, per tal de construir-hi aquest «regne de Déu».

Realment va ser així la realitat de Jesús? Si ho va ser, en el record de Jesús que es va registrar als *Evangelis escrits* no hi va prevaldre aquesta dimensió historicoutòpica. De fet, les paraules dels Evangelis han derivat en tota mena d'interpretacions de Jesús com un personatge i un missatge espiritualista i alienador respecte de la història.

- Igualment, en el primer *cristianisme* no se subratlla la dimensió històrica. Més aviat es destaca la reinterpretació del «misteri de Crist» que fa Pau (a qui molts consideren, per aquesta, mereixedor del títol de veritable «fundador del cristianisme» històric), i la brillant imaginació teològica de Joan, amb la metàfora del logos preexistent. També apareixen els gnòstics, per mostrar com de lluny han estat els primers segles del cristianisme d'una «praxi de transformació històrica».

- En *els segles IV-V* es produeix la gran transformació, que suposa la veritable fundació del cristianisme real, quan Constantí posa en marxa el procés pel qual convertirà l'incipient moviment de Jesús en ni més ni menys que la religió d'estat de l'Imperi romà. Hel·lenització. Desapareix completament qualsevol vestigi de l'orientació històrico-utòpico-escatològica de Jesús. Jesús ocuparà el lloc de Júpiter, no només físicament (al Panteó de Roma) sinó en la cosmovisió cristiana, que s'hel·lenitzarà radicalment.

- El gran període de l'*edat mitjana* resulta totalment deshistoritzat. L'única «història» que roman és la «història sagrada», la «narrativa» dels orígens (la història com a narració, com a llegenda, com a relat ancestral). En l'escenari medieval (com a «gran teatre del món», segons expressió de Calderón de la Barca), Déu se situa a dalt, i nosaltres a baix passant la prova. Es tracta d'un temps que només és història en el sentit de la successió d'interval, però no en el seu sentit profund. La mediació de Déu en l'edat mitjana no és la història, sinó la naturalesa. Llei natural. La missió de l'ésser humà és acomodar-se, sotmetre's, complir, donar compliment, etcètera, a allò que Déu ha establert; sotmetre's a la llei, dur una vida moral. Però no hi ha història: no hi ha utopia, no hi ha tasca històrica, no hi ha res a fer, res a inventar, perquè tot està reglamentat per Déu en la naturalesa i la seva innata llei natural. En el pensament medieval preval la naturalesa per sobre de la història, fins que la fa desaparèixer pràcticament.

- Precedit de moviments anteriors preparatoris (individualisme renaixentista, racionalisme cartesià, primera revolució científica, època de les llums, *Aufklärung*, mite del progrés, etcètera), arriba la redescoberta de la història (*historicisme*, Dilthey, etcètera), del qual avui en dia encara no ens hem després (fins a l'adveniment del postmodernisme, tal vegada, si és que el postmodernisme és realment «postmodern»). L'historicisme dirà que Israel és el poble que va descobrir la història, l'únic que va ser capaç d'imaginar una creació *ex nihilo* (ni Aristòtil ho va fer) i de concebre la història linealment (enfront de la història circular grega). Que tota l'estructura del pensament d'Israel és històrica, i que el cristianisme porta als gens aquesta mateixa visió històrica. Però en l'època de l'historicisme l'Església catòlica es trobava als antípodes d'aquest, en el neoescolasticisme. Només els moviments –no oficials– del segon quart del segle XX van acabar incloent en el camp de la teologia la redescoberta de la història que s'havia produït en la cultura europea. En aquest sentit cal destacar Oscar Cullmann (*Cristo y el tiempo*), Odo Cassel, Henry-Irenée Marrou i Pierre Teilhard de Chardin, i Joseph Comblin (*Hacia una teología de la acción*).
- No va ser fins al Vaticà II que el catolicisme va obrir les portes a tots aquests moviments (bíblic, litúrgic, patristic i escatològicocarnacionista, entre altres). Finalment es va incloure la dimensió de la història. La «història de la salvació» (HS) va passar a ser una de les màximes categories conciliars. No només una de les màximes, sinó potser la més «omniabastant». Tot va passar a mirar-se des de la HS, i aquesta va esdevenir precisament el nom de tot, del conjunt del missatge cristià: el cristianisme creia i proclamava que l'essència més profunda de la realitat era que era una «història de salvació». En resum, la HS va ser el megarelat més gran –com a mínim més ampli– del cristianisme.
- Els avatars de la categoria *història* (H) no van acabar aquí. El *boom* «historicista» postconciliar es va inscriure clarament en la «primera Il·lustració», la dels drets humans, els drets de la persona i la perspectiva liberal-burguesa. Però aleshores va aparèixer en el postconcili, i a l'Amèrica Llatina, una gran novetat en el camp de la teologia cristiana: la relectura d'aquest historicisme des de la «segona Il·lustració», la de la justícia, els pobres i la dimensió política. Va ser la «teologia de l'alliberació» (TA) la que va suposar un gran pas endavant, o més aviat un autèntic canvi. La TA «rellegeix» tot el capital simbòlic cristià des del punt de vista històric, des de la HS –anomenada ara amb més encert *història de l'alliberació*–, però des de la perspectiva de la segona Il·lustració, fet que significa que la HS va esdevenir «història de l'alliberació» (HA). Tot és història, tot ve d'un origen i va cap a un final. Tot està sota el disseny de Déu, i el disseny de Déu és, precisament, històric: és un projecte, el «projecte de Déu». La HS és la salvació de la història, l'alliberació de la història. Per tant, creure en la HS implica comprometre's en l'alliberació de la història.

La TA veu el món com la creació de Déu, com l'escenari de l'aventura històrica que ha decidit posar en marxa per realitzar el seu «projecte» i encomanar-lo a l'ésser humà. La realitat és història, és història de Déu, i és –no podria ser menys– història de la salvació, que la TA veu concretament com a HA. El procés històric és un procés alliberador, tot és alliberació en procés fins a l'alliberació total, fins a la realització completa de la utopia, *Malkuta Yahweh!*, el «regne de Déu».

La TA fa, doncs, una lectura no només històrica sinó historicoescatològica i utòpica. La utopia actual com a punt omega atraient la història cap a ella. El missatge de Jesús se centra i gairebé es redueix a l'anunci de la utopia del regne, que és el «pla de Déu», el «projecte de Déu» sobre la història. (Jesús encarna el regne –l'«autobasileus» d'Orígenes–, només en el sentit que el «presencialitza» de manera exemplar millor que ningú, perquè el regne no és una persona sinó el procés consumat de realització de la utopia en la història. No hi ha lloc per a una «reducció personalista» del regne cap a la persona de Jesús, per tant, no hi ha lloc per al retorn a una lectura espiritualista, ahistòrica, desencarnada, intimista, del cristianisme.)

Diríem que el «gran relat» de la TA és en essència una gran HS (HA), tan gran que, pel «macroecumenisme» peculiar de la TA llatinoamericana, les coordenades del «lloc epistemològic» de la TA s'estenen a la totalitat. De la mateixa manera que Teilhard de Chardin va situar la seva visió a l'epicentre d'un moviment no només planetari sinó còsmic, la TA construeix el seu gran relat com una immensa HS còsmica totalitzant. La seva HS no és el relat cristià vetero-neotestamentari, o judeo-cristià, sinó una comprensió potencialment universal de la realitat humana total, com una història de salvació/alliberació.

Per tot això, la TA suposa, efectivament, una relectura profunda del cristianisme, una lectura realitzada des d'un altre paradigma. En bona part el cardenal Ratzinger tenia raó quan a *Libertatis Nuntius* acusava la TA d'assenyar uns principis dels quals es derivaria un cristianisme diferent, una nova identitat cristiana (!).

Si bé la història de la salvació ha estat present d'alguna manera durant tota la història (summament feble en els llargs segles de l'edat mitjana i la seva prolongació neoescolàstica), podem dir que mai no ho ha estat d'una manera tan intensa i tan clau com en la TA. En conseqüència, la lectura simbòlica de la HS afecta profundament la TA.

6. Crítica a l'ús de la categoria *HS* en el cristianisme

Aquí volem recollir de forma sintetitzada algunes de les crítiques que es fan des del paradigma postreligiós a la categoria *història de la salvació*, que adquireix una rellevància especial com a crítica a la TA quant a teologia centrada bàsicament en les categories *HS*, *HA*, *projecte de Déu* i equivalents. (La crítica també és vàlida per a totes les formes de cristianisme historicista i per al cristianisme postVaticà II.)

- La història és una construcció humana, un *constructo* mental, no té una existència objectiva. No hi ha història sense humans que la creïn i l'observin.
- La història és un concepte occidental; les dues terceres parts de la humanitat no tenen la perspectiva de la història.¹ Per tant, la història no pot ser essencial al cristianisme ni pot ser un vehicle per a la seva universalitat.
- No és cert que la història avanci, i molt menys que hagi d'avançar i progressar sempre, o que hi hagi un final feliç assegurat.
- No és cert que la història tingui una meta, un punt omega. No hi ha una teleologia, tot pot ser «atzar i necessitat».
- És mític dir que Déu té un «pla», un «projecte». És un «antropomorfisme», perquè no hi ha cap pla ni cap projecte de Déu. La història i el seu projecte l'hem de construir nosaltres, els humans, simplement. En el moment actual de la història i l'epistemologia no es poden posar aquestes categories històriques al centre d'una visió cristiana.
- En definitiva, la HS com a conjunt és una «creença». I com es pot sostenir una teologia (la TA) i una espiritualitat (la EA), o fins i tot una cosmovisió teològica completa (la del cristianisme), sobre una «creença»?

7. Un *intermezzo* epistemològic

- El coneixement humà necessita utilitzar, inevitablement, mediacions: categories, llenguatge, il·lació discursiva, «mapes». No és possible un pensament sense llenguatge, o sense categories, «no discursiu» sinó només «intuïtiu» (com el de Déu?), sense mediacions, sense mapes.

Aquestes mediacions s'han d'acceptar no només en funció de criteris de veracitat literal o ontològica, sinó també en funció de la seva utilitat, és a dir, de si serveixen per conèixer i per viure (per tenir motius i causes pels quals viure).

- Ara bé, hi ha dues maneres molt diferents d'utilitzar aquestes mediacions i categories del coneixement. Cal utilitzar-les:
 - creient-les necessàries o sabent-les contingents;
 - considerant-les literalment certes en allò que impliquin o comportin de descripció de la realitat («epistemologia mítica»), o sabent-les simplement simbòliques;

¹ «Two-thirds of the world's population today does not live in the myth of history; half the people on this earth (believers and nonbelievers) do not share the Abrahamic conception of God; one third of mankind is unconscious of separated individuality.» PANIKKAR, Raimon. *Faith and Hermeneutics*. Nova York: Paulist, 1979, pàg. 330. Citat a: KNITTER. *No Other Name?*, pàg. 227.

- utilitzant-les d'una manera dogmàtica (en un «somni dogmàtic religiós», paral·lel al «somni dogmàtic» del qual ens va voler despertar Kant), o d'una manera no dogmàtica (és a dir, havent despertat d'aquest somni, com qui emprà símbols, paràboles o categories oníriques sense deixar mai de considerar que no tenen valor literal ni veracitat descriptiva de la realitat, sinó que són instruments de coneixement per viure, per observar o per lluitar);
- creient que en emprar el mapa ja som en el territori, o sabent que el mapa és només això, un mapa, no el territori mateix; sabent fins i tot que el mapa podria ser de moltes maneres diferents (en aquest cas l'exemple del mapa es venja, perquè un mapa correcte només pot ser de diferents maneres fins a cert punt –en el tipus de projecció, per exemple).

En realitat, no es tracta de «dues» maneres diferents d'utilitzar aquestes mediacions, sinó d'un *continuum* amb una gamma immensa de posicionaments entre les dues posicions.

8. Resposta a les crítiques al cristianisme històric i a la TA

En aquest *intermezzo* epistemològic estem pensant en les categories històriques del cristianisme i del pensament humà en general. Apliquem-ho.

Aquestes categories històriques es poden considerar –com s'ha fet amb tantes altres– categories mateixes de la realitat, és a dir, amb un valor descriptiu literal de la realitat. Aleshores les nostres categories i afirmacions sobre la història, la seva utopia, el suposat «pla o projecte de Déu», serien categories «descriptives de la realitat», concepcions que es correspondrien necessàriament amb la realitat, concepcions indubtablement recolzades per l'existència, innates a la realitat mateixa. Aquest seria un ús «precrític» de les categories, d'acord amb el sentit que Kant donava a la paraula.

Tanmateix, també és obvi que hi ha lloc per a un ús crític d'aquestes categories: un ús per part d'algú que ja ha despertat del «somni dogmàtic» i que sap que tals categories no corresponen linealment a elements de la realitat, que no són categories que descriuïn la realitat objectivament, sinó que són –com les «categories a priori del coneixement»– kantianes d'espai i temps, una condició inevitable del coneixement, no una notícia directament descriptiva de la realitat.

Responent amb més concreció a cada objecció, direm que:

- La història no existeix...

Solc afirmar que la TA ha estat «inclusivista» des del seu naixement fa gairebé quaranta anys –i que no podria haver estat d'una altra manera–, i que avui està desafiada per l'imperatiu de «reconvertir-se» en teologia «pluralista».

De la mateixa manera hem de dir que la TA de les quatre primeres dècades –és a dir, tota la TA fins al dia d'avui– ha participat de l'«epistemologia mítica» comuna a tot el cristianisme. Ha interpretat «les metàfores cristianes com a metafísica, i la poesia com a prosa» (Hick). Ha considerat que la HS és una «descripció literal» de la realitat, i el «projecte o pla de Déu» un supòsit indubtable, pràcticament evident –amb l'evidència de la fe. I en tot això no ha estat més que filla del seu temps, deutora dels paradigmes vigents. Quan, com succeeix ara, advé un nou nivell de consciència que ens desperta del somni –del «somni dogmàtic» i de l'«epistemologia mítica»– en què ens trobàvem, la TA, òbviament, ha d'afrontar aquests nous paradigmes i dur a terme els ajustaments necessaris. Així com la TA clàssica, inclusivista, s'ha de reconvertir a pluralista, la TA de l'epistemologia clàssica (o adormida en el seu somni dogmàtic) s'ha de reconvertir a TA crítica i postreligiosa.

I serà difícil, però no impossible. No és impossible reconstruir la TA acceptant que les categories històriques que utilitza (*història, projecte, pla, utopia, disegni de Déu, regne*, etcètera) són només «mediacions» del coneixement, sense valor descriptiu, encara que amb un valor simbòlic molt elevat i útil (molt humanitzades i molt humanitzants). La TA reconvertida –amb una bona dosi, per tant, de purificació i humilitat– pot reconèixer que aquestes categories només són «mapes» de què ens servim per caminar, però no el territori ni la realitat mateixa. Creiem que aquesta transformació és possible. No s'enfonsarà la TA, sinó que s'aixecarà renovada, amb una «identitat molt altra» –un temor que Ratzinger ja va expressar fa gairebé vint-i-cinc anys.

- La història és un concepte occidental i no pot vehicular la universalitat del cristianisme...

Concordem totalment i, a la vegada, parcialment amb aquesta afirmació. Sí, és cert, la categoria *història* ha sorgit i s'ha desenvolupat a Occident. És occidental en aquest sentit. No és universal ara per ara, ni s'ha de pretendre erigir-la en una mediació obligada d'aquesta universalitat. Pot ser que Panikkar tingui raó en afirmar que dos terços de la població mundial actual no coneix la categoria *història*.

Però dic que hi concordo parcialment en el sentit que el caràcter regional d'una categoria no desqualifica la seva validesa epistèmica ni la seva possible utilitat local. Desposseïda de qualsevol pretensió d'universalitat – més encara: desposseïda també de qualsevol pretensió de prioritat essencial cristiana– i reconduïda a la humilitat de l'acceptació de l'imperatiu de la «inculturació», es pot pensar –com demostra la realitat– que les categories històriques s'han mostrat vàlides i molt eficaces per donar sentit a la vida humana i per donar-li una responsabilitat ètica profundament humanitzadora, tant de la persona individual com de la societat. Si és cert que «pels seus fruits els coneixereu», no hi ha dubte que la TA i l'espiritualitat de l'alliberació han demostrat, en el gran floriment de màrtirs llatinoamericans que l'avalen i en el seguici incomptable de comunitats eclesials de base que la viuen amb entusiasme, la seva capacitat per possibilitar una vivència espiritual plenament humanitzadora.

- No és cert que la història tingui una meta, un punt omega... No hi ha una teleologia

Una vegada acceptat el canvi d'epistemologia, de la mítica a la crítica, és possible –encara que no fàcil– abandonar la convicció de l'existència del punt omega, la meta de la història i la teleologia, per més que fins ara hagin actuat com a veritables «evidències de fe». Però aquest abandó no s'ha de confondre amb l'afirmació convençuda que la història no té meta, perquè això significaria continuar presos en l'epistemologia mítica, encara descriptiva, tot i que amb l'afirmació contrària. Tant l'afirmació (descriptiva) d'una meta de la història, com la seva negació (també descriptiva) seguirien estant –en extrems contraris– dins de la mateixa epistemologia mítica/descriptiva.

Davant l'actitud clàssica de l'afirmació de la meta de la història, l'actitud correcta no és la negació (ambdues descriptives i mítiques) sinó la suspensió del judici. I, en tot cas, el reconeixement que quan la TA ha fet aquesta afirmació, aquesta ha funcionat bé pel que fa a la seva funció d'humanització. Parodiant l'adagi italià, diríem: «se non è vero, è ben trovato», és a dir, encara que hagués estat una afirmació sense la veracitat literal que li atribuïem, no va ser alienant sinó molt humanitzant.

De totes maneres, també queda clar que la història no sempre avança, inexorablement, ni té un final feliç assegurat.

- És mític parlar del «projecte de Déu», és una creença...

Certament és mític –és una «creença»– entendre'l descriptivament, entendre'l «amb epistemologia mítica». Tot i això, crec que la manera concreta (la versió/adaptació) que el gran relat de la HS/HA ha adquirit en la TA s'ha revelat com una forma:

- no alienant,
- útil (positiva, amorosa),
- humanitzadora (de justícia, aliada amb el pobre...),
- transformadora de la societat,
- promotora de la justícia i del benestar i la felicitat humans.

La TA i la EA poden testimoniar sincerament que, com que l'ésser humà està sotmès en el seu procés de coneixement a la servitud de les mediacions humanes (categories, conceptes, argument discursiu, imatges, «mapes», etcètera, sense oblidar les d'un altre gènere, com la intuïció, les raons del cor, etcètera), l'ús de la simbologia de la HS/HA no ha suposat un motiu d'alienació ni deshumanització, sinó, ben al contrari, un mitjà de realització humana i social en plenitud. I d'això és del que es tracta: de ser i de ser en plenitud, de tenir vida i de tenir-la en abundància, i de posar el coneixement humà al servei de la humanitat i de la vida.

9. Què seria, doncs, una lectura purament simbòlica de la història? Què ens aportaria una «lectura purament simbòlica de la història de la salvació»?

Amb tot el que hem dit fins ara ja pot quedar clara la visió del que entendríem per «lectura purament simbòlica de la història de la salvació».

- En primer lloc, seria una lectura *diferent* de la clàssica, de la no simbòlica, de la tradicional, que va interpretar literalment els continguts de la HS.
- No interpretaria els continguts de la HS com a *metafísica* grega, sinó com a *metàfores* bíbliques o gairebé bíbliques.
- Podria seguir utilitzant els continguts i les categories tradicionals de la HS, però hauria de fer-ho *amb una altra consciència epistemològica*: la de qui sap que les categories que utilitza no descriuen la realitat (epistemologia mítica) ni són una «revelació directa» de Déu, sinó una construcció humana. Aquesta condició es podria satisfer de manera simple i senzilla amb unes crides d'atenció crítica oportunes que impedissin una intel·lecció dogmatitzant dels seus continguts.
- Hauríem de respectar que per a una determinada capa de població (més aviat gran), l'epistemologia de la qual és senzillament i clarament mítica, la HS ha tingut i pot seguir tenint un paper útil, digne, clarament humanitzador, i mediador d'una praxi social, sempre que es tingui en compte la condició anterior.

La TA i la EA, en el seu ús de la HS, també han estat, d'alguna manera, un «mite» (en el bon sentit de la paraula), però que, per la seva sensibilitat històrica, crítica i envers els pobres, ha estat un mite benefactor, que ha promogut la construcció històrica, la responsabilitat humana amb la història, el sentit crític amb aquesta (amb l'«hermenèutica de la sospita» i el «veure» o «partir de la realitat» típics del seu mètode llatinoamericà), i el posicionament envers els pobres (l'opció pels pobres). I ho ha promogut tot amb qualitat espiritual, arribant a cotes supremes, com la de la plèiade martirial llatinoamericana de la segona meitat del segle XX.

Aquesta TA i EA poden seguir allà on es vegi que és possible, tot i que cada vegada d'una manera més tènue, desmarcant-se cada cop més conscientment de l'epistemologia miticodescriptiva. Han de saber que «no usa veritats» científiques ni històriques (descriptives de la realitat), ni tan sols teològiques (quant a formulacions incontrovertibles, dogmàtiques, absolutes), i ha d'esdevenir completament conscient del caràcter simbòlic del llenguatge religiós.

Un cop feta aquesta advertència, aquesta prudència epistemològica, la TA, com a mínim en molts llocs del món, pot seguir funcionant com un «mite» raonable que pot encoratjar tants valors positius com els que ha promogut fins al present.

Però no s'ha de pensar que «mentre es pugui continuar així, seguim així». En primer lloc, respecte als agents del pastoral és desitjable que s'obrin i que siguin instruïts en els nous plantejaments paradigmàtics posteriors a la TA. No perquè els «aboquin» directament a les seves bases comunitàries, sinó perquè es produeixi en ells una autocrítica sana i l'oportuna correcció del llenguatge.

En segon lloc, no s'ha de donar per descomptat que el poble cristià senzill s'ha de mantenir al marge de qualsevol plantejament crític, com normalment se sent dir als jerarques i responsables institucionals. És millor provocar una crisi de manera controlada que haver-la de resoldre quan es produeix de manera espontània per culpa de no haver-la previst o provocat. Sovint, les cures i la «prudència pastoral» envers el poble cristià de base oculten més aviat la por dels agents pastorals mateixos; però en comptes de prudència pastoral és por i desconfiança dels pastors cap a ells mateixos i cap al poble cristià. A vegades és bo «provocar» el poble i confiar que no és infantil, que sabrà digerir i solucionar els desafiaments que se li presentin.

Si bé la TA clàssica (inclusivista i d'epistemologia mítica) s'ha de substituir o «reconvertir» segons els nous paradigmes a què hem al·ludit, el paradigma alliberador no és cancel·lable ni alternatiu als subsegüents, sinó «acumulatiu» i, per tant, necessàriament combinable amb aquests. L'opció pels pobres com a opció per la justícia és irrenunciable. Un dia podrà desaparèixer la TA i la EA, però la seva opció per la justícia és essencial al cristianisme i no es podrà perdre, per més canvis de paradigma dels quals hàgim de ser testimonis.

SESSIÓ DE TREBALL

En la seva presentació del text, José M. Vigil destaca qüestions que han quedat obertes i comenta que si ha escollit realitzar una lectura simbòlica de la «història de la salvació» no és perquè sí. La teologia de l'alliberació a què ha dedicat tants esforços es fonamenta en el concepte de la història humana com a història de salvació. La integració –durant el segle XX– de la dimensió històrica en el cristianisme va suposar un canvi radical, ja que es va passar d'una actitud de sotmetiment a allò establert, a una de coresponsabilitat amb el funcionament de la història. Amb el Concili Vaticà II, la «història de la salvació» va esdevenir una de les categories màximes, articuladora de tota la resta, i encara es va produir un altre tomb quan la «història de salvació» es va convertir en «història d'alliberació», incloent la dimensió política, la justícia i l'equitat social, i des d'aquesta perspectiva es va rellegir tot el llegat simbòlic cristià (teologia de l'alliberació).

Pensar la «història de la salvació» sense creences és voler tornar a començar, ja que la lectura simbòlica implica detectar les creences i vincular el que en quedi amb l'espiritualitat. Vigil afirma que el primer aspecte ha avançat considerablement, però que al segon li queden passos per fer. Diria que ha avançat en el desposseïment de creences, en la realització d'una lectura sense creences, però no com a lectura simbòlica. De moment.

En considerar que no hi ha direcció en la història, tota la resta del discurs de la història de salvació es deixa de seguir: si no hi ha teleologia, si no hi ha projecte diví, de quina salvació parlem? En el text, Vigil mostra els elements que han participat en aquesta construcció miticoideològica, però a la vegada afirma que no vol oblidar dos punts. Un, que qualsevol pensament discursiu, qualsevol construcció mental, necessita utilitzar mediacions, categories, «mapes», etcètera. I dos, que la teologia de l'alliberació ha demostrat ser la menys alienadora, la que s'ha enfrontat a la persona de la manera més humanitzant possible. Malgrat ser una construcció, és útil i positiva.

Així doncs, el canvi de plantejament que suposaria la lectura simbòlica consistiria a despertar la consciència que no s'està tractant amb «veritats». Les mediacions es poden utilitzar considerant-les literalment certes, considerant-les una descripció veraç de la realitat o sabent-les simbòliques, instruments de coneixement per viure, observar o lluitar. Sabent que el «mapa» és tan sols un mapa, és més, que podria tenir moltes formes diferents.

Apareix un nou territori a partir del pluralisme religiós, a partir del qüestionament del concepte de progrés, a partir de la revisió del concepte de coneixement de les creences pròpies, etcètera. I tota aquesta nova realitat cultural i social posa en evidència la «relativitat del mapa».

Vigil creu que és possible reconstruir la teologia de l'alliberació conservant-ne l'aportació humanitzadora, però des de l'acceptació que les categories que utilitza (*història, projecte, utopia, desig de Déu, regne*, entre altres) no tenen valor descriptiu sinó que són això, «mediacions de coneixement», instruments culturals. És possible però no fàcil, perquè implica un canvi total d'identitat del discurs mateix. Ara bé, una història de la salvació, no com a «veritat» sinó com a imatge simbòlica, aporta alguna cosa? És possible crear mapes consistents, i valorar-los, des de la consciència d'estar utilitzant símbols i no d'estar davant d'un mapa que descriu el territori?

*

«Estàs al més a prop possible del "territori" quan treballes amb els peus a terra, quan no tanques els ulls a la teoria del coneixement, a la informació de la història i la sociologia, etcètera», afirma Marià Corbí. La història humana, tot i la crisi definitiva del mite progressista de la història i de la seva secularització pel cientisme, el liberalisme i el marxisme, segueix sent un camí. El que nosaltres li fem recórrer. Però el camí per si mateix no té cap direcció, contràriament a com van pensar els nostres avantpassats. El camí que recorri la història serà el que li marquin els nostres postulats axiològics i els nostres projectes col·lectius; els uns i els altres construïts per nosaltres mateixos al ritme accelerat del creixement de la nostra ciència i tecnologia.

Això vol dir que el mite de la «història de salvació» ha perdut tot el sentit per a les noves societats industrials?

En absolut. Aquest mite, interpretat no com una descripció de la realitat sinó únicament en un sentit

simbòlic, ens crida a la responsabilitat creativa. Creativa de què? De postulats axiològics adequats i de projectes col·lectius convenients per poder construir, amb els uns i els altres, societats justes, equitatives, lliures, globals, viables, democràtiques, societats que no explotin els individus, els col·lectius ni el medi.

El mite de la «història de salvació», tan clau per a la teologia de l'alliberació, ens pot orientar, a més, en aquesta construcció amb l'objectiu que tinguem en compte, a banda dels trets esmentats, el cultiu de la segona dimensió d'allò real, la dimensió absoluta. Aquesta altra dimensió, s'anomeni com s'anomeni, ens diu quin mite ha de ser l'ànima que inspire i dirigeixi les nostres construccions, les quals determinaran la nostra història. Aquesta seria l'aportació específica del fet de tenir en compte o no la perspectiva que ofereix el mite de la «història de salvació»: una invitació a la responsabilitat creativa en la construcció de la societat, sense oblidar-ne la dimensió espiritual.

Corbí i Domingo Melero comenten una pregunta que s'ha insinuat en l'exposició: l'origen de la consciència històrica a Occident s'ha de buscar en el judeocristianisme?

El mite de la història, és a dir, la història com a progrés, sí, però l'interès per narrar la seqüència d'esdeveniments humans va començar a Grècia. La història com a mite suposa que hi ha una progressiva intervenció divina en la lluita contra el mal, la mort i el dimoni; suposa que la història acabarà amb la victòria definitiva de Déu i el seu poble contra el dimoni i els seus aliats. Aquest mite no és una creació occidental, ja que apareix amb la tradició judeocristiana i més endavant es referma amb l'influx de l'islam. En canvi, la història com a ciència que narra els esdeveniments del quefer humà a través del temps sí que és occidental; neix a Grècia.

Amando Robles lloa la valentia intel·lectual i la lucidesa de Vigil en el seu despullament implacable de la construcció mítica de la teologia de l'alliberació. Apunta que, a l'hora de refer el discurs, no es manté cap dels puntals del passat. És una creació radicalment nova, en la qual no serveix pensar en un rumb preestablert per Déu, ni fer-se la pregunta que servia de punt de partida: «Què faria Jesús avui?». D'altra banda, avui tampoc no és possible una teologia basada en el seguiment, perquè no hi ha elements de comparació entre els dos mons –el de Jesús i el contemporani–, no hi ha cap model a imitar ni a seguir, ni metes preestablertes en la història. Ens trobem despullats en la intempèrie, sense sacralitzar cap fita. De fet, aquesta és la consciència que hi ha al carrer, a excepció de l'engranatge religiós i polític, dels partits, que fan tot el possible per aferrar-se a la seva fe, a la creença laica en «fites històriques» –com si realment existís aquest traçat.

El mite historicista és mort, per més que les esglésies o els moviments polítics s'entestin a mantenir-lo. No té fonament en la consciència col·lectiva. Ara bé, mentre no existeixi un model ideològic alternatiu susceptible de ser cristianitzat, ¿què millor que aferrar-se a l'anterior?

Vigil reflexiona sobre els elements perversos que poden derivar-se del mite de la història de la salvació, en el sentit que comporta la noció de poble escollit. N'hi ha prou a obrir els ulls a tot el que està succeint per veure que és una noció que caldria desterrar, no només oblidar. Corbí distingeix dues actituds: el contingut de l'afirmació en l'ordre d'allò espiritual i el resultat de convertir els símbols en sistema ideològic. Se li respon que quan ja s'ha fixat una lectura determinada és millor oblidar-ho per sempre.

Corbí no hi està d'acord, perquè no creu que el mite del poble escollit s'hagi d'esborrar del mapa per la seva perillositat, encara que en tingui i sigui greu –la té en el present i en el passat va originar tot tipus de disbarats i crueltats. El mite diu, en l'ordre social, el que diu l'afirmació de qualsevol tradició religiosa: que ni els esforços del subjecte ni els seus mètodes espirituals no poden garantir-li un accés a l'experiència de l'Absolut. No s'estableix una relació de causa-efecte entre els intents del jo i el seu resultat, perquè qualsevol intent del jo parteix d'aquest i el reforça. L'accés a Déu, a la il·luminació, «a allò que és», és do, gràcia, encara que normalment es produeixi en el si de l'intent.

El mitologema «poble escollit» expressa aquesta mateixa idea, però a nivell col·lectiu. Els pobles tenen l'experiència clara que el seu accés a Déu com a col·lectiu no és fruit de la seva bondat ni del seu mèrit, sinó pura gràcia divina. Per això se senten poble escollit. Fins aquí no hi hauria cap problema; els problemes apareixen quan aquesta afirmació, que és de l'ordre d'allò espiritual, es converteix, a la vegada, en sistema ideològic cohesionador del grup davant d'altres grups i altres concrecions mitològiques. Aleshores la lectura des de l'epistemologia mítica, que agafa el que diu l'expressió com a descripció de la realitat, enfronta pobles. Això configura una situació risible –si no suposés riscos tan greus per a la convivència i la pau–, en què els jueus són el poble escollit, els cristians són el poble escollit i els musulmans són el poble escollit.

Si es deixa de banda la creença i es considera que l'expressió és purament simbòlica, se n'entén el significat profund i s'eliminen els riscos que suposa la lectura mítica. Corbí reitera que el que no es pot fer amb les tradicions dels grans textos espirituals, sobretot les grans escriptures, és eliminar-ne el que, segons els criteris culturals actuals, ens sembli inadequat. No es pot arrencar la noció de poble escollit dels grans textos; no es poden arrencar fragments dels textos perquè ens sonin malament o perquè comportin perills, com el que es va fer en el passat en recobrir amb decoracions barroques els temples romànics.

Apareix novament la imatge dels textos com un formatge *gruyère*. Corbí insisteix que s'han de deixar els textos tal com estan i intentar entendre'n el significat espiritual. Això no vol dir que per motius pedagògics no s'hagin de posar en un segon pla certs aspectes o narracions de les escriptures –quelcom que no seria pas nou perquè en totes les èpoques s'ha practicat aquesta política.

Una altra vegada es produeix una certa divisió d'opinions a la taula sobre fins a quin punt quan una expressió comunica un contravalor pot seguir vehiculant el seu sentit simbòlic originari.

Luigi Schiavo assenyala un altre aspecte: la teologia de l'alliberació és, per primera vegada, una teologia secularitzada. Ja no és Déu qui salva, sinó que la salvació divina esdevé alliberació realitzada per l'acció humana. El disseny diví queda relegat a un paper d'orientació. A la taula es comenta que aquesta va ser la resposta religiosa a la laïcització prèvia de la «història sagrada», la que havien dut a terme les ideologies (el marxisme i el liberalisme). La versió ideològica de la història de la salvació, una història que ara es pensa des de l'impuls del mercat o de la lluita de classes, havia esborrat Déu de l'horitzó. Així doncs, el que fa la teologia de l'alliberació és recollir el testimoni de la responsabilitat humana en el projecte històric (secularització), però reservant alhora un lloc al disseny diví. Per tant, torna a posar Déu a la història. La teologia de l'alliberació salva l'abisme existent entre Déu i el funcionament de la vida, dos àmbits que no havien pogut conjugar-se ni en les ideologies ni en les teologies.

Amb aquest debat s'arriba al final de les sessions de treball a l'entorn de les ponències presentades. Ara només queda la sessió dedicada a recapitular, a treure alguna conclusió i a plantejar línies futures de reflexió i estudi.

ALGUNES REFLEXIONS FINALS

Cal posar fre a les dificultats que presenten per a l'espiritualitat les condicions culturals de les noves societats industrials de coneixement, globalitzades i de canvi constant. Es tracta de societats laiques, sense creences i sense religions.

Només hi ha una manera de posar fre a aquesta dificultat: aprofundint en la vida espiritual i heretant totes les tradicions de saviesa des de la nova situació. Amb aquest llegat es pot donar resposta al desmantellament axiològic de les nostres societats i a la seva necessitat espiritual, però per fer-ho s'ha de fer front a problemes que mai abans no havien aparegut en la història de la humanitat: aprendre a llegir les narracions, els mites i els símbols de les tradicions com a purs símbols, no com a quelcom que hem de creure sinó que hem d'indagar i que s'ha de verificar per si mateix.

No podem seguir llegint les escriptures sagrades i els grans símbols religiosos com van fer els nostres avantpassats, és a dir, com a descripcions fidedignes de la realitat, d'aquest món i de l'altre.

Ja no podem llegir-los com a descripcions de la realitat sinó com a mers apuntaments a una dimensió del que es troba més enllà de totes les nostres possibilitats de dir.

Les narracions sagrades, els mites i els símbols no pretenen descriure la realitat ni ser cròniques de fets, sinó modelar-la, modelant simultàniament la ment, el sentir i l'actuació dels grups humans perquè puguin viure d'una manera preindustrial determinada.

La funció de les narracions sagrades, els mites i els símbols va ser programar, socialitzar els col·lectius humans per a una forma determinada de supervivència. D'acord amb aquesta pretensió i amb la nostra condició de vivents, els sistemes de programació es van haver d'entendre com una descripció fidedigna de la realitat.

La necessitat imperiosa i programàtica d'entendre el que diuen els mites com una descripció de la realitat és el que anomenem *epistemologia mítica*, a saber, la manera de pensar, sentir i actuar que imposaven els mites de les societats preindustrials estàtiques.

Aquest sistema de programació i socialització, propi de societats que vivien de fer el mateix durant milers d'anys, estava pensat per bloquejar els canvis.

Tant per la seva funció programadora com per la de programa de societats que han de bloquejar els canvis, els mites i els símbols estaven intrínsecament lligats a sistemes de creences. La noció de revelació explicitava i reblava aquesta manera de ser de l'epistemologia mítica.

La religió i la vida espiritual es vivien com a indissociables del convenciment que descrivien amb exactitud la realitat d'allò humà i d'allò diví.

Aquesta actitud ja no ens és possible a nosaltres, no perquè siguem males persones sinó pels canvis culturals a què estem sotmesos.

Amb la generalització de la indústria i l'establiment de les societats d'innovació ha desaparegut la programació mítica, i amb ella les creences i el mode tradicional de viure la vida espiritual lligada a creences.

Les noves societats ja no s'articulen sobre creences sinó sobre postulats axiològics (els drets humans) i sobre projectes creats per nosaltres mateixos a partir d'aquests postulats.

La ciència i la tècnica modelen les realitats, i nosaltres vivim d'aquesta modelació, però la seva creació contínua farà que demà la modelin de manera diferent, i nosaltres haurem de viure diferentment.

Sabem que els nostres llenguatges no descriuen la realitat, sinó que tan sols la modelen. Això és vàlid tant per a la ciència com per als mites i els símbols, per tant, ni en l'una ni en els altres hi ha res a creure. Això acaba amb l'epistemologia mítica.

En relació amb els textos sagrats, no ens queda cap altra possibilitat que llegir-los com a metàfores que parlen de l'innomenable.

Avui sabem definitivament que els mites i els símbols són formes sensibles que expressen l'inexpressable que es troba més enllà de qualsevol dualitat, i sabem també que el nostre llenguatge està construït per gestionar la dualitat.

Amb el final de l'epistemologia mítica sabem que tot el nostre parlar sobre l'Absolut, sobre «allò que és», no té cap possibilitat de descriure'l sinó només d'apuntar-lo, tal com fan els poemes amb la bellesa.

L'anàlisi de com es va formar el mite cristià i quina és la seva estructura cultural resulta molt útil per situar-lo en els canvis culturals en què estem immersos, però des d'un punt de vista espiritual el que ens interessa és el mite, l'expressió sensible del que es troba més enllà de qualsevol forma.

Podem estudiar com es va crear una forma poètica determinada i quina estructura té, però aquest estudi només està al servei de la lectura directa del poema.

Les narracions del naixement de Jesús tan sols són símbol del «Gran esdeveniment»: els cels, la terra i la nostra pròpia espècie pareixen, donen a llum, manifesten l'Absolut, i ho fan segons el missatge de Jesús, dolç, dèbil, entranyable, tan entranyable com un infant de la nostra estirp en braços de la seva mare.

La mare verge simbolitza que ni el cosmos, ni la terra, ni tan sols la nostra espècie no pot ser un vel que cobreixi el Manifest, i que la mare el pareix com a do, no com a triomf del cosmos, de la terra o dels homes; el pareix, el manifesta, com a fill d'una verge.

El símbol de la «mort/resurrecció», malgrat haver mort com a programador i com a creença col·lectiva, segueix tenint la potència expressiva per proclamar que qualsevol realitat i circumstància de la vida és «el que és», el «no-dos», on no hi ha naixement ni mort, ni mal que s'hagi de rescatar de la seva negativitat. El mite de la mort i la resurrecció conserva tot el seu poder per significar que morir a un mateix, a les perspectives egocèntriques de la nostra condició de depredadors, és la font d'una nova vida que ja no pot alterar res i que dona sentit ple a totes les dimensions del nostre viure i de qualsevol realitat.

El «regne de Déu» i «la història de salvació», si es llegeixen com a símbols i no com a afirmacions que s'han de creure, mantenen tota la seva plenitud de significació per a la lluita per la justícia i per un món humà articulat no a l'entorn de la depredació despietada sinó de la unitat, l'amor, la consciència de no dualitat i de fraternitat en una unitat sagrada.

El símbol «pare», així com el símbol «mestre espiritual», en les nostres circumstàncies culturals no s'ha de llegir com un fonament d'autoritat, submissió i creença, sinó com un fonament d'autonomia, creativitat, llibertat i mestria espiritual.

Haurem d'exercitar-nos en aquesta lectura de les grans escriptures sagrades de la humanitat fins que aprenguem a llegir-les sense submissió, lliures, com a incitacions a la indagació i a la verificació individual i de grup; fins que aprenguem a llegir-les com a expressions sensibles –cadascuna des de les categories i els patrons culturals que els corresponen, pel lloc i l'època en què van ser creades– del que es troba més enllà de qualsevol forma, de qualsevol possibilitat d'objectivació, de qualsevol possibilitat de representació, del que es troba més enllà de totes les nostres construccions duals, de totes les nostres categories de subjectes i objectes, d'individualitats i pluralitats, en l'àmbit d'«allò sense forma» i d'«allò sense imatge».

Tots els textos sagrats només diuen el que «Allò absolut» no és, i quan ho apunten amb narracions, símbols, mites i rituals és perquè aquests apuntaments es transcendeixin i acabin submergint-se en la consciència sense dualitat del que no es pot dir.

Ens queda encara molt de treball per fer, tot i que hem entès, teòricament i per l'exercitació pràctica, que una lectura simbòlica de les grans tradicions religioses i espirituals de la humanitat és possible i necessària. Una lectura que ens eximeix d'haver de ser creients i religiosos i, gràcies a això, ens permet ser espirituals.

Les noves condicions culturals de les societats d'innovació i canvi constant ens exigeixen aquesta llibertat i aquesta purificació epistemològica i vital, tant a nivell individual com col·lectiu.

Ja sabem per on hem de treballar, ara només ens queda posar-nos-hi.