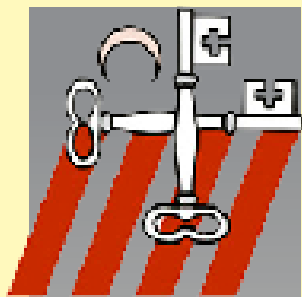


COMUNICACIÓ

REVISTA DEL CENTRE D'ESTUDIS TEOLÒGICS DE MALLORCA



EN HOMENATGE A MONS. JORDI GAYÀ I ESTELRICH

145
2026

Joan Andreu Alcina-Bartomeu Prohens Perelló
Jaime Mercant Simó-Martí Àvila i Serra
Francesc Ramis Darder -Teodor Suau Puig
Bartomeu Villalonga Moyà-Elisa Rosselló Forteza
Ramon Lladó Rotger-Eugeni Rodríguez Adrover
Pere Fiol i Tornila-Josep Amengual i Batle MSSCC

COMUNICACIÓ

Núm. 145
2026

Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

COMUNICACIÓ

Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

Director:

Francesc Ramis Darder

Consell de Redacció:

Jordi Gayà Estelrich
Antoni Jesús Dols Salas
Joan Andreu Alcina
Ramon Lladó Rotger
Francesc Ramis Darder

Correcció lingüística:

Santiago M. Amer Pol

Redacció i Administració:

Seminari, 4 · Telèfon 971 21 46 04
07001 Palma (Mallorca)
E-mail: cetem@bisbatdemallorca.org

Depòsit Legal:

P.M. 197-1975

Fotocomposició i impressió:

Serveis Gràfics Eugeni
Tel. 646 315 191
07007 Palma (Mallorca)
E-mail: sgeugeni@sgeugeni.es
www.sgeugeni.es

SUMARI

1a PÀGINA	7
RECORREGUT ACADÈMIC DE MONS. JORDI GAYÀ ESTELRICH	11
Joan Andreu Alcina APRENDRE A LLEGIR TEOLÒGICAMENT RAMON LLULL: EN DIÀLEG AMB JORDI GAYÀ ESTELRICH	13
Joan Andreu Alcina & Bartomeu Prohens Perelló DEL JESÚS SUFÍ AL MAHOMA LUL·LIÀ: ASIMETRIES I EQUIVALÈNCIES ENTRE IBN ‘ARABĪ I RAMON LLULL	45
Joan Andreu Alcina EL PRÍncep FELIÇ D’OSCAR WILDE COM A EXPRESSIÓ D’UNA CRISTOLOGIA DE L’EXCÉS	71
Jaime Mercant Simó DOMINGO DE SOTO, FILÓSOFO DEL DERECHO	99
Martí Àvila i Serra ENGRUNES MÍSTIQUES	109
Francesc Ramis Darder JESÚS I NICODEM: Jo 3,1-21	147
Teodor Suau Puig «DONAR LA VIDA PELS AMICS...»	157
Bartomeu Villalonga Moyà LA MISSIÓ EVANGELITZADORA ENTRE RAÓ I TESTIMONI: DIÀLEG ENTRE RAMON LLULL I EVANGELII NUNTIANDI	167
Elisa Rosselló Forteza LA DONA EN EL CRISTIANISME	177

SUMARI

Ramon Lladó Rotger	
EL PREVIACRUCIS DE JESÚS, EL SENYOR, I LES SEVES ACTITUDS	203
<hr/>	
Eugeni Rodríguez Adrover	
CLAUS METODOLÒGIQUES PER A L'EDUCACIÓ EN LA FE	229
<hr/>	
Pere Fiol i Tornila	
EL BISBE PEDRO RUBIO BENEDICTO Y HERRERO (1778-1794) REGULA ELS BENEFICIS DE LA PARRÒQUIA D'INCA 11.05.1785	245
<hr/>	
Josep Amengual i Batle MSSCC	
COM HAN RECREAT LA CONQUESTA DE MALLORCA PEL REI EN JAUME, DE 1229, ELS SERMONS COMMEMORATIUS PRONUNCIATS AL LLARG DELS ANYS?	259
<hr/>	
Recensions	297

1a PÀGINA

El número de *Comunicació* que teniu a les mans vol ésser un sentit homenatge al professor doctor monsenyor Jordi Gayà i Estelrich.

Tres han estat, sobretot, les preocupacions i ocupacions intel·lectuals i pastorals de Mons. Jordi Gayà.

El món del turisme i de la cura pastoral que s'hi dedica, on va arribar a fer-se càrrec de la secció de Pastoral del Turisme, Peregrinacions i Santuaris del Consell Pontifici de Migrants i Itinerants, fel pel qual meresqué una important distinció per part de la Santa Seu.

La tasca professoral duta a terme al nostre Centre d'Estudis Teològics, gràcies a la qual promocions de preveres, agents de pastoral i laics han conegut a fons els problemes que ha d'afrontar la filosofia en el món modern i en la complicada contemporaneïtat.

I finalment, i en el lloc més destacat per la repercussió que suposa, la seva dedicació al món del lul·lisme, que l'ha apassionat gairebé durant tota una vida de treball i investigació constants, i que ha servit de manera impagable la Causa lul·liana, d'història secular i de vicissituds tan complexes. Contribució que esperam que sigui definitiva perquè pugui arribar, al nostre temps, a port segur.

S'imposa, per tant, en aquest número, un contingut dens en l'aspecte tot just referit.

El seu deixeble, el professor Joan Andreu l'enceta amb un interessant article, seguint de prop la important aportació del mateix J. Gayà, sobre la teologia com a ciència en Llull i els altres grans mestres medievals.

Seguidament, en col·laboració amb Bartomeu Prohens, entram dins el camp de la seva relació dialogal i missionera amb l'Islam.

I finalment, el professor Joan Andreu ens mostra una lectura cristològica d'un dels relats breus més famosos de l'escriptor Oscar Wilde.

Per cloure el bloc més estrictament filosòfic, el professor Jaume Mercant ens presenta una de les figures destacades de l'Escola de Salamanca, Domingo de Soto, en tant que filòsof del Dret.

I a l'entorn de Llull, no podia mancar la referència a la mística, de la tradició de la qual ens n'ofereix un ample resum Martí Àvila.

Entrant en els comentaris a la Sagrada Escriptura, els professors Francesc Ramis i Teodor Suau ens en presenten sobre sengles passatges de l'evangeli de sant Joan.

En eclesiologia, el professor Bartomeu Villalonga torna al fecund món de Llull per mostrar-nos el seu concepte de missió evangelitzadora.

Després, la professora Elisa Rosselló fa una sèrie de reflexions sobre el paper i la funció de la dona dins l'Església i el cristianisme.

Seguidament, el professor Ramon Lladó ens aporta el que va servir com a tema de recés quaresmal per als preveres de la Diòcesi: una profunda reflexió sobre el sofriment de Jesús al llarg de tot el seu ministeri públic.

Ens endinsam dins la història per mans del cronista diocesà, Pere Fiol, concretament en el pontificat del bisbe Pedro Rubio Benedicto en algunes de les seves disposicions, i del professor Josep Amengual, en un estudi sobre els sermons de la Conquesta i la interpretació que en presenten en cada època i context cultural, a prop ja dels vuit-cents anys del decisiu esdeveniment fundant.

L'homenatge de referència ha coincidit també amb el vint-i-cinquè aniversari de la parròquia de la Resurrecció de Rabirol, a l'arxidiòcesi de Gitega, al Burundi, servida sempre per preveres mallorquins. Per això ha decidit la redacció de *Comunicació* adjuntar al present número una separata específicament de tema missioner, que no pot ésser més connatural ni proper al gran ideal lul·lià: la passió evangelitzadora. Després d'unes paraules introductòries de Catalina Albertí, delegada diocesana de Missions i de les Obres Missionals Pontificies, el professor Joan Bauzá ens presenta el

nou rostre de les missions, ara en sentit d'anada i vinguda, que ha transformat significativament el nostre presbiteri. L'específica commemoració burundesa i testimonis dels nous capellans entre nosaltres coronen aquesta separata, a banda de les habituals recensions.

Recorregut acadèmic de Mons. Jordi Gayà Estelrich

Mons. Jordi Gayà Estelrich, prevere diocesà de Mallorca, nascut a Sant Joan el 3 de juliol de 1948 i ordenat prevere el 6 de gener de 1976, ha desenvolupat una trajectòria intel·lectual, docent i eclesial especialment significativa en l'àmbit dels estudis teològics i lul·lians. Doctor en Teologia, completà una etapa fonamental de la seva formació acadèmica a Alemanya, entre els anys 1970 i 1975, i presentà a la Universitat de Friburg la tesi *La teoría luliana de los correlativos*, publicada l'any 1979. Aquesta línia d'investigació ha marcat de manera decisiva el conjunt de la seva aportació posterior com a estudiós de Ramon Llull.

La seva vinculació amb el **Centre d'Estudis Teològics de Mallorca (CETEM)** ha estat llarga i fecunda. Ja des de l'any 1976 hi exercí com a professor de Filosofia i Teologia, tasca que consolidà una dedicació docent sostinguda al servei de la formació teològica de Mallorca. Posteriorment fou membre de la Comissió Permanent del CETEM i, a partir de 2005, membre del Consell Permanent i vicedirector del CETEM/ISUCIR. L'any 2007 assumí la direcció de l'ISUCIR, contribuint a l'enfortiment institucional dels estudis eclesiàstics a la diòcesi. També consta com a professor ordinari del CETEM i professor estable de l'ISUCIR, càrrecs que expressen la continuïtat i la solidesa de la seva presència acadèmica.

Com a lul·lista, Mons. Gayà ocupa un lloc destacat per la seva tasca investigadora, editora i divulgadora. Fou secretari de redacció d'*Estudios Lulianos* entre 1976 i 1987, rector de la *Maioricensis Schola Lullistica* des de 1993 i membre de la Comissió de la nova edició de les *Obres de Ramon Llull*. Ha contribuït a l'edició crítica d'obres lul·lianes en llatí (dos volums de les *Opera latina*, publicades al *Corpus Christianorum*) i en català. El catàleg dels seus escrits inclou diverses monografies com *Raimundo Lullo. Una teologia per la missione* (2002), introduccions a edicions o traduccions d'escrits de Ramon Llull i una llarga llista de treballs publicats a revistes i actes de congressos.

En aquesta mateixa línia s'ha de situar una de les seves aportacions més madures: l'edició de l'*Enchiridion Theologicum Lullianum*, publicat a Barcelona l'any 2021 dins la col·lecció *Grans Textos Cristianes* de l'Ateneu Universitari Sant Pacià i Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya. Aquesta obra, de més de mil pàgines, sistematitza el pensament teològic de Ramon Llull, seleccionant 150 textos en llatí o català i oferint-ne la traducció o adaptació al català modern. L'obra ha estat publicada en diversos països amb les traduccions al castellà, a l'italià i a l'anglès.

La seva ocupació acadèmica inclou, a més, els seus anys (1979-1989) de secretari general de l'*Institut d'Estudis Baleàrics*, de la Conselleria de Cultura del Govern Balear.

Aquesta dedicació intel·lectual no es pot separar del seu servei pastoral. A més dels diversos ministeris parroquials, el seu recorregut inclou la responsabilitat com a delegat diocesà de Pastoral del Turisme (1991-1994), com a director del Departament de Pastoral del Turisme i Pastoral de la Carretera, de la Conferència Episcopal Espanyola (1993-1996), i com a responsable de la secció de Pastoral del Turisme, Peregrinacions i Santuaris en el Consell Pontifici de Migrants i Itinerants, a Roma (1996-2004). En reconeixement a la dita responsabilitat, rebé la creu «Pro Ecclesia et Pontifice» el 22 d'octubre de 2004.

La seva trajectòria uneix, així, tres dimensions inseparables: el servei ministerial com a prevere diocesà, la dedicació docent al CETEM i a l'ISUCIR, i la recerca rigorosa entorn de Ramon Llull. En el conjunt de la vida acadèmica mallorquina, Mons. Jordi Gayà representa una figura de referència: un professor capaç de transmetre pensament, un investigador atent a les fonts i un servidor de l'Església que ha contribuït decisivament a mantenir viva la tradició teològica i lul·liana de Mallorca.

Aprendre a llegir teològicament Ramon Llull: en diàleg amb Jordi Gayà Estelrich

Joan Andreu Alcina

Introducció

Aquest article estudia la comprensió de la ciència teològica en Ramon Llull a partir d'una lectura interna de l'article de Jordi Gayà Estelrich, «La ciencia teológica en cuanto aplicación del *ars*». Després de situar el problema en l'horitzó del segle XIII, amb atenció especial a Tomàs d'Aquino i Bonaventura, es mostra que Llull ofereix una síntesi original entre l'exigència científica de la teologia i la seva orientació sapiencial vers Déu, articulada mitjançant l'*Ars*. El treball conclou situant aquesta lectura en continuïtat amb el magisteri de Gayà i amb una interpretació transcendental i cristològica del pensament lul·lià.

1. Jordi Gayà: mestre de lectura teològica de Ramon Llull

Parlar de Jordi Gayà en el context dels estudis lul·lians suposa acostar-se a una de les figures que, amb més rigor i discreció, ha contribuït a comprendre la fondària teològica del pensament de Ramon Llull. La seva trajectòria acadèmica, marcada per l'estudi pacient dels textos lul·lians, pel coneixement profund de la seva arquitectura conceptual i per una atenció constant a l'estatut teològic de l'*Ars*, el situa entre els grans mestres contemporanis del lul·lisme. Tanmateix, en el meu cas, aquesta referència no pot restar reduïda a un esment bibliogràfic ni a un reconeixement general de la seva autoritat intel·lectual. El seu magisteri forma part del meu propi itinerari d'investigació i continua essent, fins avui, una presència viva en la meua manera d'acostar-me a Llull.

Va ser el director de la meua tesi doctoral, Ramon Llull i el pensament transcendental com a via d'accés a la transcendència. Sota la seva direcció vaig aprendre que el pensament lul·lià no pot llegir-se de manera fragmentària, com una simple suma d'intuïcions místiques, arguments apologetics, recursos lògics o formulacions teològiques aïllades. Al contrari, m'ajudà

a descobrir que en Llull existeix una profunda unitat interna: l'*Ars*, la teologia, la contemplació, la metafísica, la missió i la racionalitat de la fe fan part d'un mateix dinamisme especulatiu i espiritual. Aquest ensenyament ha estat decisiu per a la meua pròpia comprensió del Doctor Il·luminat.

La seva direcció doctoral no consistí únicament a orientar un treball acadèmic concret. Fou, més tost, una iniciació en una forma de lectura. Amb ell, hom aprèn a entrar en Llull des de dins, respectant-ne el llenguatge, la intenció, els principis i la pròpia manera d'ordenar la realitat. Aquesta actitud resulta especialment important en un autor com Llull, tantes vegades llegit des de categories externes o reduït a una de sola de les seves dimensions: el místic, l'apologeta, el lògic, l'escriptor, el reformador o el missioner. Enfront d'aquestes lectures parcials, la seva obra ha mostrat constantment que el pensament lul·lià exigeix una interpretació unitària, en la qual la teologia ocupa un lloc estructurant.

Aquesta relació, a més, no pertany únicament al passat. No es limita al record dels anys d'elaboració de la tesi ni a la gratitud per una etapa ja conclosa. La nostra relació segueix essent viva i contínua. Hem coincidit en diverses jornades i trobades dedicades a Ramon Llull, però més enllà d'aquests espais acadèmics mantenim una relació cordial, propera i sostinguda en el temps. Aquesta continuïtat dona al present treball un caràcter particular: no es tracta només de retre homenatge a un mestre, sinó de dialogar novament amb una veu que continua il·luminant la meua investigació i la meua manera de pensar Llull.

Per això, en prendre com a punt de partida el seu recent estudi «La ciencia teológica en cuanto aplicación del *ars*», no pretenc fer una lectura exterior de la seva aportació ni utilitzar-la simplement com a ocasió per desenvolupar-ne una interpretació pròpia. El propòsit d'aquestes pàgines és més humil i, ensems, més exigent: llegir l'article des de dins, atendre'n el moviment intern, seguir-ne literalment les intuïcions principals i mostrar com s'hi condensa una clau decisiva per a comprendre la teologia lul·liana. En aquest sentit, l'homenatge més adient no consisteix únicament a lloar-ne la figura, sinó a continuar aprenent de la seva manera de llegir.

La meua pròpia investigació sobre Ramon Llull se situa conscientment en aquesta línia. La lectura del pensament transcendental lul·lià com a via d'accés a la transcendència perllonga, des d'un altre angle, una intuïció que la seva obra ha posat en relleu amb una profunditat especial: que l'*Ars* no és un simple procediment formal, sinó una mediació teològica d'intel·ligibilitat. En Llull, els principis del pensar, les dignitats divines, les relacions i l'estructura del real no poden separar-se de l'orientació última envers Déu. Per això, tornar a aquest article significa també tornar a una de les fonts que han inspirat el meu propi camí intel·lectual.

Des d'aquesta perspectiva, el present treball vol ser un exercici de gratitud acadèmica i de fidelitat hermenèutica. Gratitud, perquè reconeix en Jordi Gayà un mestre que ha acompanyat i continua acompanyant la meua aproximació a Ramon Llull. Fidelitat, perquè intenta acollir la seva invitació més profunda: llegir teològicament Llull, no des d'una teologia afegida des de fora, sinó des de la mateixa lògica interna del pensament lul·lià. Aprendre a llegir teològicament Ramon Llull ha estat, per a mi, aprendre a llegir-lo amb un mestre i, en bona mesura, gràcies al seu magisteri.

2. La teologia al segle XIII: ciència, saviesa i orientació a Déu

Per comprendre adequadament l'originalitat de Ramon Llull i, més concretament, la lectura que Jordi Gayà ofereix de la ciència teològica com a aplicació de l'*Ars*, convé situar primer el problema en el seu horitzó medieval. Al segle XIII, la teologia no s'entén simplement com un discurs religiós, ni com una reflexió piadosa sobre Déu, sinó com un saber amb pretensió de racionalitat. La qüestió decisiva consisteix a determinar de quina manera un saber fundat en la revelació pot ser considerat ciència, quin tipus de principis el sostenen, quin és el seu objecte propi i quina relació manté amb les altres disciplines.

Aquest problema apareix de manera paradigmàtica en Tomàs d'Aquino. A l'inici de la *Summa Theologiae*, Tomàs planteja si, a més de les disciplines filosòfiques, és necessària una altra doctrina. La seva resposta parteix de la condició sobrenatural del fi humà: l'home està ordenat a Déu com a un

fi que excedeix la capacitat de la raó natural. Per això, era necessari que certes veritats fossin conegudes per revelació. La *sacra doctrina* no neix, per tant, d'una insuficiència accidental del pensament, sinó de l'estructura mateixa de la vocació humana vers un fi que en supera les soles forces racionals. Tomàs distingeix expressament la teologia que pertany a la doctrina sagrada d'aquella altra teologia que fa part de la filosofia: «*theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*»; és a dir, «la teologia que pertany a la doctrina sagrada difereix segons el gènere d'aquella teologia que es considera part de la filosofia».¹ Aquesta precisió resulta decisiva: la teologia cristiana no és simplement una prolongació filosòfica del discurs sobre Déu, sinó un saber determinat formalment per la revelació.

En aquest marc, Tomàs formula expressament la pregunta pel caràcter científic de la teologia. La resposta és coneguda: «*Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam*»; «responc dient que la doctrina sagrada és ciència».² Ara bé, aquesta afirmació s'ha d'entendre amb precisió. La doctrina sagrada no és ciència perquè parteixi de principis evidents per a nosaltres, com ocorre en les ciències que procedeixen de principis coneguts per la llum natural de l'enteniment. És ciència perquè procedeix de principis coneguts per una ciència superior: la ciència de Déu i dels benaurats. Tomàs ho expressa així: «*Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*»; «i d'aquesta manera la doctrina sagrada és ciència, perquè procedeix de principis coneguts per la llum d'una ciència superior, que certament és la ciència de Déu i dels benaurats».³

La comparança que afegeix Tomàs aclareix el sentit d'aquesta cientificitat: «*Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo*»; «per això, així com la música creu els principis que li són transmesos per l'aritmètic, així la

1 Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad 2.

2 Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2, corpus.

3 Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2, corpus.

doctrina sagrada creu els principis revelats a ella per Déu».⁴ La teologia és, per tant, ciència subalternada: rep els principis d'una ciència superior, no de l'evidència immediata de la raó natural. La seva dependència de la revelació no n'elimina la racionalitat; al contrari, la funda en un orde superior de coneixement. En Tomás, la fe no substitueix l'exercici intel·lectual, sinó que ofereix a la intel·ligència els principis des dels quals pot desplegar-se la doctrina sagrada com a saber ordenat.

Vora aquest model tomista, cal considerar la comprensió bonaventurana de la teologia. En Bonaventura trobam també una afirmació forta del caràcter cognoscitiu de la teologia, però amb un accent distint. La teologia és saber, però és sobretot saviesa orientada a Déu. La seva finalitat no consisteix únicament a ordenar proposicions doctrinals o a deduir conclusions a partir de principis revelats, sinó a reconduir totes les realitats al Primer Principi. Al *Breviloquium*, Bonaventura afirma que la doctrina sagrada tracta principalment del Primer Principi, és a dir, de Déu u i tri: «*sacra doctrina, videlicet theologia, quae principaliter agit de primo principio, scilicet de Deo trino et uno*»; «la doctrina sagrada, és a dir, la teologia, tracta principalment del primer principi, això és, de Déu tri i u».⁵

Aquesta orientació apareix encara amb més força quan Bonaventura defineix la teologia com a saber perfecte. Diu: «*sacra Scriptura sive theologia sit scientia dans sufficientem notitiam de primo principio secundum statum viae, secundum quod est necessarium ad salutem*»; «la sagrada Escriptura o teologia és ciència que dona un coneixement suficient del primer principi segons l'estat de camí, en tant que és necessari per a la salvació».⁶ Aquí la teologia és ciència, però la seva científicitat està vinculada explícitament al camí de salvació. No es tracta tan sols de conèixer Déu com a objecte suprem, sinó de conèixer-lo de manera suficient per a l'home pelegrí, en ordre al seu retorn i consumació.

Per això Bonaventura pot afirmar també: «*ipsa sola est scientia perfecta*,

4 Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2, corpus.

5 Bonaventura, *Breviloquium*, pars I, cap. I.

6 Bonaventura, *Breviloquium*, pars I, cap. I.

quia incipit a primo, quod est primum principium, et pervenit ad ultimum, quod est praemium aeternum»; «només ella és ciència perfecta, perquè comença pel primer, que és el primer principi, i arriba fins a l'últim, que és el premi etern». ⁷ I afegeix immediatament: «*Ipsa etiam sola est sapientia perfecta*»; «també només ella és saviesa perfecta». ⁸ En aquest punt es veu amb claredat l'accent bonaventurà: la teologia no és únicament ciència en sentit demostratiu o organitzatiu, sinó saviesa que parteix de Déu, travessa l'ordre de la creació, de la caiguda, de la redempció i de la consumació, i reconduïx totes les coses al fi últim.

Aquesta mateixa lògica apareix en el *De reductione artium ad theologiam*, on Bonaventura presenta la subordinació de tots els sabers a la teologia. Al final de l'opuscle afirma: «*Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae*»; «resta clar també de quina manera tots els coneixements serveixen la teologia». ⁹ I afegeix: «*Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus*»; «apareix clar també que ho és d'ample el camí il·luminatiu, i de quina manera en tota cosa que és sentida o coneguda hi batega interiorment el mateix Déu». ¹⁰ Aquesta afirmació és especialment important, perquè permet comprendre la teologia com a horitzó d'il·luminació de tots els sabers: en tot coneixement, si és portat a la profunditat última, s'hi descobreix una referència interior a Déu.

La diferència d'accent entre Tomàs i Bonaventura resulta especialment fecunda per a preparar l'entrada en Ramon Llull. En Tomàs, la qüestió es formula principalment des de l'estatut científic de la *sacra doctrina*: la teologia és ciència perquè procedeix de principis revelats per una ciència superior. En Bonaventura, en canvi, la teologia apareix amb més força com a saviesa de retorn: un saber que reconduïx totes les coses a Déu com a origen, exemplar i fi. Ambdós coincideixen que la teologia no pot reduir-se

⁷ Bonaventura, *Breviloquium*, pars I, cap. I.

⁸ Bonaventura, *Breviloquium*, pars I, cap. I.

⁹ Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, n. 26.

¹⁰ Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, n. 26.

a una mera opinió religiosa ni a una reflexió subjectiva sobre la fe. Però cadascun en subratlla un aspecte diferent: Tomàs, la racionalitat científica de la doctrina sagrada; Bonaventura, la seva orientació sapiencial, il·luminativa i reductiva.

A partir d'aquest contrast pot formular-se una hipòtesi interpretativa especialment fecunda per al nostre propòsit: Ramon Llull no reproduïx sense més ni pus cap d'aquests dos models, però el seu projecte teològic sembla que recull, de manera original, la preocupació fonamental de tots dos. Com Tomàs, Llull vol mostrar que la teologia posseeix una vertadera racionalitat i que la fe no exclou la intel·ligibilitat. Com Bonaventura, entén que tot saber ha d'orientar-se finalment cap a Déu i que el coneixement només assoleix la plenitud quan esdevé camí d'elevació, contemplació i retorn al Primer Principi. L'originalitat lul·liana consistirà, precisament, a articular aquesta doble exigència mitjançant l'*Ars*.

En aquest sentit, pot dir-se –amb la prudència històrica deguda– que en Llull conflueixen dues grans preocupacions del segle XIII: l'exigència de mostrar la intel·ligibilitat de la fe i la convicció que tot coneixement vertader ha d'orientar-se cap a Déu com a principi, mesura i fi. L'originalitat lul·liana consistirà a articular ambdues preocupacions mitjançant l'*ars*, com a via pròpia per a pensar la teologia alhora com a ciència i com a saviesa.

Des d'aquesta perspectiva es comprèn millor la importància de l'estudi de Jordi Gayà, «La ciencia teológica en cuanto aplicación del *ars*». La seva proposta permet entrar en el nucli d'aquesta originalitat: mostrar que l'*Ars* no s'afegeix exteriorment a la teologia, sinó que constitueix la manera específicament lul·liana d'ordenar-ne la intel·ligibilitat.

La pregunta que s'obre, llavors, és la següent: què significa exactament que en Ramon Llull la ciència teològica es constitueixi com a aplicació de l'*Ars*? Aquesta qüestió constitueix el pas natural vers l'anàlisi de l'article que hem de comentar i vers la comprensió del lloc propi de Llull dins l'horitzó teològic medieval.

3. La ciència teològica com a aplicació de l'*Ars*: lectura interna de l'article de Jordi Gayà

L'article de Jordi Gayà, «La ciencia teológica en cuanto aplicación del *ars*», constitueix una aportació especialment significativa per a comprendre el lloc de la teologia dins el projecte lul·lià.¹¹ No es tracta d'una qüestió secundària ni merament metodològica, com si l'aplicació de l'*Art* a la teologia fos només un cas més dins el conjunt de les ciències. Al contrari, l'estudi mostra que el problema afecta la identitat mateixa del pensament de Ramon Llull. En efecte, si l'*Ars* pretén garantir la unitat de totes les ciències, la teologia planteja una dificultat específica, perquè no es funda simplement en principis racionals particulars, sinó en els articles de fe, rebuts per revelació i transmesos per l'autoritat de la tradició. Per això, l'aplicació de l'*Art* a la ciència teològica suscita, en paraules de l'autor, «greus problemes» que no desemboquen en una discussió puntual, sinó que repercuteixen «en la identitat mateixa de tota l'obra lul·liana».¹²

Des de les primeres línies, l'article situa la qüestió en el marc de la preocupació lul·liana per la unitat de les ciències. Ramon Llull no contempla el saber com una multiplicitat fragmentària de disciplines autònomes, sinó com un conjunt ordenat que ha de trobar el seu principi d'unitat en l'*Art*. En un context acadèmic on la unitat de les ciències era objecte de debat creixent, Llull reivindica la primacia i la universalitat de l'*Ars*. Però aquesta pretensió resulta especialment delicada quan s'aplica a la teologia, perquè aquesta posseeix un estatut singular: té com a principis propis els articles de fe i recolza en la autoritat de la revelació i de la tradició. D'aquí que la comprensió de la ciència teològica exigeixi atendre qüestions específiques: la capacitat de l'home per a una ciència teològica, l'objecte propi de la dita ciència, els seus principis, l'autoritat que els sosté, les condicions de l'ensenyament teològic, els seus destinataris i la seva doble

11 Jordi Gayà Estelrich, «La ciencia teológica en cuanto aplicación del *ars*», a Rafael Ramis Barceló, ed., *Ramón Llull y los saberes universitarios*, Madrid, Editorial Síndesis, 2025, pàg. 235-253.

12 Ibid., pàg. 235-236.

dimensió contemplativa i pràctica.¹³

L'estructura de l'article és clara i deliberadament progressiva. A l'article s'anuncia que la seva exposició es desenvoluparà en tres moments: primer, la definició de teologia; segon, la teologia com a *applicatio* de l'*Art*; tercer, els límits de la dita aplicació.¹⁴ Aquesta estructura no és accidental. Respon al moviment intern de la qüestió. Abans de demanar com pot aplicar-se l'*Art* a la teologia, cal determinar què entén Llull per teologia. Després, una vegada mostrada la seva inserció en l'horitzó de l'*Art*, cal examinar els límits d'aquesta aplicació, especialment quan es tracta dels articles de fe.

3.1. La definició lul·liana de teologia

La primera passa de l'anàlisi consisteix a recollir les distintes definicions de teologia presents en Ramon Llull. El resultat no és una definició única i tancada, sinó una sèrie de models que mostren la riquesa i la complexitat del concepte. L'article distribueix aquestes definicions en tres grans grups.

El primer model defineix la teologia pel seu objecte, és a dir, pel seu *subiectum*. En aquest sentit, la teologia és ciència que parla de Déu. Llull ho formula en la *Doctrina pueril* amb una expressió senzilla: «Teologia es sciencia en parlar de Deu». La mateixa idea reapareix al *Liber principiorum theologiae*: «*Theologia est scientia de Deo loquens*», és a dir, «la teologia és ciència que parla de Déu»; i també a l'*Ars generalis ultima*: «*Theologia est scientia, in qua loquitur de Deo*», «la teologia és ciència en la qual es parla de Déu».¹⁵

Aquesta primera definició situa la teologia al nivell més elemental i, alho-

13 *Ibíd.*, pàg. 236-237. Gayà situa la qüestió en un context acadèmic que qüestionava la unitat de les ciències; assenyala que Llull reivindica la primacia i universalitat de l'*Art*, però que la teologia planteja dificultats particulars perquè els seus principis són els articles de fe, fundats en la revelació i la tradició.

14 *Ibíd.*, pàg. 237. Gayà anuncia explícitament que desenvoluparà la consideració de la ciència teològica com a aplicació de l'*Art* en tres punts: definició de teologia, teologia com a aplicació de l'*Art* i límits de l'aplicació.

15 *Ibíd.*, pàg. 237, núm. 2-4. Gayà remet respectivament a Ramon Llull, *Doctrina pueril*, 75, NEORL VII, pàg. 195; *Liber principiorum theologiae*, pròl., ROL XXXI, pàg. 16; *Ars generalis ultima*, X, 14, 80, ROL XIV, pàg. 357.

ra, més decisiu: la teologia té Déu com a objecte de discurs. No es defineix encara pel seu mètode ni per la seva relació amb l'*Art*, sinó per allò de què tracta. Gayà mostra així que, en Llull, la teologia conserva una determinació clàssica: és saber de Déu, discurs ordenat sobre Déu, ciència l'objecte principal de la qual és Déu.

El segon model defineix la teologia pel seu procediment. Aquí Gayà introdueix una distinció fonamental en Llull: la teologia pot ser considerada com a *argumentabilis* o com a *credibilis*. A la *Lectura Artis*, Llull distingeix entre una teologia que és ciència i una altra que no ho és en el mateix sentit: «*Illa, quae est scientia, est argumentabilis, et illa, quae non est scientia, est credibilis*», «aquella que és ciència és argumentable, i aquella que no és ciència és creïble». Aquesta distinció apareix també davall altres formulacions, com quan Llull distingeix entre teologia positiva i provadora, o entre teologia *positiva sive creditiva* i teologia *intellectiva sive argumentativa*.¹⁶

Aquest segon model és especialment rellevant perquè permet advertir que Llull no concep la teologia únicament com a recepció creient d'una veritat revelada. La teologia és també un discurs que pot argumentar-se. No s'abandona l'àmbit de la fe, però la fe pot ser acompanyada per raons. Aquí apareix una de les tensions fonamentals de tot el lul·lisme teològic: la relació entre allò creïble i allò que es pot argumentar, entre l'assentiment de fe i la intel·ligibilitat racional.

El tercer model és el més important per al propòsit de l'article, perquè defineix la teologia explícitament des del punt de vista de l'*Art*. Aquest model no es limita a afirmar que la teologia parla de Déu ni que pot procedir per argumentació. Afirma, més radicalment, que pot ser compresa en relació amb els principis i regles de l'*Ars*. L'autor en troba ja un precedent al

16 Ibid., pàg. 237, núm. 5-7. Gayà cita la *Lectura Artis*, VI, C, ROL XX, pàg. 393: «*Quaeritur: Vtrum theologia sit scientia? Et dicendum est, quod duplex est theologia, scilicet theologia, quae est scientia, et theologia, quae non est scientia. Illa, quae est scientia, est argumentabilis, et illa, quae non est scientia, est credibilis*»; i remet també al *Liber de modo naturali intelligendi*, VIII, ROL VI, pàg. 209, i al *Liber de ente absoluto*, pròl., ROL I, pàg. 153.

Llibre de contemplació en Déu, on Llull estableix una comparança significativa: així com qui estudia la naturalesa aconsegueix certesa a partir de les obres naturals, també el teòleg pot avançar en el coneixement de Déu a partir de les seves obres.¹⁷

La formulació més forta arriba quan es recorda el text de la *Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*. Aquí Llull afirma: «*Per ista octodecim principia generalia, miscendo unum principium cum alio et respiciendo significationem illius mixtionis, applicandoque illius mixtionis significationem ad propositum, sicut in Arte illa plenius traditur, veritas, quae quaeritur, invenitur*». Traduït literalment: «Per aquests devuit principis generals, mesclant-ne un amb l'altre i mirant la significació d'aquella barreja, i aplicant la significació d'aquella mescla al propòsit, com es transmet més plenament en aquella *Art*, es troba la veritat que se cerca».¹⁸

Aquesta citació és decisiva. Hi apareixen unitats diversos elements essencials: els principis generals, la mescla dels principis, la significació d'aquesta mescla, l'aplicació al propòsit cercat i la troballa de la veritat. La teologia, considerada des de l'*Art*, no consisteix simplement a repetir enunciats revelats, sinó a introduir-los en un procés d'intel·ligibilitat en què els principis generals de l'*Ars* permeten examinar, ordenar i esclarir el que se cerca.

L'expressió més contundent, com observa Gayà, apareix quan Llull parla explícitament de la possibilitat d'aplicar els principis i regles generals de l'*Art* als principis propis de la teologia, que són presentats com a subalternats a aquells principis generals. El text citat per Gayà diu: «*Deus est subiectum theologiae. Volumus autem ostendere, quo modo haec scientia est applicabilis ad theologiam, scilicet, principia et regulas huius scientiae, quae generalia sunt, applicare ad principia theologiae, quae subalternata sunt his generalibus principiis, ac propria ipsius theologiae*».

17 *Ibíd.*, pàg. 238, núm. 8. Gayà remet a Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Déu*, 173, 25, NEORL XXI, pàg. 32 seg.

18 *Ibíd.*, pàg. 238, núm. 9. Gayà cita Ramon Llull, *Disputatio eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, pròl., ROL XL, pàg. 54 seg.

Traduït literalment: «Déu és el subjecte de la teologia. Volem mostrar de quina manera aquesta ciència és aplicable a la teologia, ço és, aplicar els principis i regles d'aquesta ciència, que són generals, als principis de la teologia, que estan subalternats a aquests principis generals i són propis de la mateixa teologia».¹⁹

Aquest passatge permet comprendre amb precisió el sentit de l'aplicació. Aplicar l'*Art* a la teologia no significa substituir els principis propis de la teologia per uns altres d'aliens. Significa posar en relació els principis propis de la teologia amb els principis generals de l'*Art*. L'aplicació suposa, per tant, una operació d'articulació: el particular d'una ciència és dut a un pla d'universalitat des del qual pot ser examinat i ordenat.

En aquest punt s'introdueix també una dimensió finalística fonamental: l'*Art* serveix la primera intenció, que defineix la teologia dins el concepte unitari de les ciències. Per a això, cita el començament de l'*Ars compendiosa Dei*, on Llull afirma que l'*Art* ha estat feta perquè l'enteniment humà ascendeixi artificialment al coneixement diví i, per consegüent, a l'amor: «*ut intellectus humanus artificialiter ascendat in diuinam cognitionem et per consequens in amorem*». Traduït literalment: «perquè l'enteniment humà ascendeixi artificialment al coneixement diví i, per consegüent, a l'amor».²⁰ Aquest ascens no es dona sense la mediació de la gràcia i de la saviesa divina, però l'*Art* apareix com a instrument que permet a l'enteniment avançar cap a una major comprensió i, per això, cap a un major amor de Déu.

La finalitat de les ciències resta expressada també en el *Llibre d'intenció*, citat a l'article: «Sciencies son, fill, per entenció de conexer e amar Deu, e de conservar lo mon en bon estament. On per açó sapies, fill, que theologia es per ço que hom parle de Deu e es per la primera intenció, e totes les altres sciencies son per la segona».²¹ Aquí apareix amb claredat la

19 Ibid., pàg. 238, núm. 10. Gayà cita Ramon Llull, *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis*, VI, ROL XX, pàg. 388.

20 Ibid., pàg. 238, núm. 11. Gayà remet a Ramon Llull, *Ars compendiosa Dei*, pròl., ROL XIII, pàg. 17.

21 Ibid., pàg. 238, núm. 12. Gayà cita Ramon Llull, *Llibre d'intenció*, V, 19, NEORL XII,

superioritat de la teologia dins l'ordre dels sabers: pertany directament a la primera intenció, mentre que les altres ciències s'ordenen secundàriament a aquest fi.

3.2. La teologia com a *applicatio* de l'*Art*

El segon moment de l'article en qüestió aborda directament la qüestió de la teologia com a aplicació de l'*Art*. Aquí apareix una distinció fonamental entre *subordinatio* o *subalternatio* i *applicatio*. Gayà observa que Llull utilitza sovint el vocabulari de la subalternació per expressar la relació entre els principis de l'*Art* i els principis propis de les ciències. La idea general és que les ciències particulars posseeixen principis propis, però aquests poden restar subalternats als principis més universals de l'*Art*.²²

Al *Liber de fine*, Llull reconeix que aquesta relació constitueix el fonament de moltes de les seves obres dedicades a àmbits particulars del saber. Gayà recorda que Llull esmenta vint obres concretes «que poden anomenar-se arts especialíssimes, ja que els seus principis queden subalternats als principis de l'*Art general*».²³ Això mostra que l'aplicació de l'*Art* a les ciències no es una operació marginal, sinó una peça estructural del projecte lul·lià: l'*Art* funciona com a ciència general, mentre que les ciències particulars resten compreses com a determinacions o aplicacions especialíssimes.

Ara bé, aquesta subordinació no es realitza de manera uniforme ni abstracta. Gayà precisa que la universalitat dels principis de l'*Art* ha d'aplicar-se segons les condicions pròpies de cada objecte d'estudi. En la teoria de l'*Art*, aquestes condicions sorgeixen de la reflexió dels principis universals

pàg. 184.

22 *Ibid.*, pàg. 239. Gayà introdueix l'apartat «La Teología como aplicación del *Arte*» distingint la manera de la *subordinatio* i assenyalant que, als textos lul·lians, el concepte apareix majoritàriament com a *subalternatio*, encara que es pot fer extensible a *subordinatio*.

23 *Ibid.*, pàg. 239. Gayà remet al *Liber de fine* i assenjala que Llull esmenta vint obres que poden anomenar-se «arts especialíssimes», perquè llurs principis resten subalternats als principis de l'*Art general*.

de la figura A mitjançant la figura T.²⁴ D'aquesta manera, l'aplicació no consisteix a imposar des de fora un esquema indiferenciat, sinó a ordenar cada àmbit del saber segons el seu propi objecte i les seves pròpies condicions.

Aquesta precisió és important per a evitar una lectura simplista de la universalitat lul·liana. Llull no sembla que concebi l'*Art* com un motlle rígid que anul·la l'especificitat de les ciències, sinó com una estructura universal capaç de descendir als objectes particulars. L'aplicació suposa, per tant, un doble moviment: des dels principis generals cap als sabers particulars, i des de les condicions pròpies de cada ciència fins a la seva intel·ligibilitat més universal.

En aquest context l'autor introdueix una qüestió decisiva: la relació entre teologia i metafísica. El problema sorgeix perquè l'*Art* permet parlar de Déu des de principis universals, però no sempre resta clar si aquest discurs pertany pròpiament a la teologia o a una consideració metafísica de Déu. S'assenyala que Llull no dedica a aquesta qüestió una atenció comparable a la que rep en altres autors contemporanis, però la qüestió apareix de manera significativa en alguns textos.²⁵

Un dels quals és la *Metaphysica nova et compendiosa*, on Llull afirma: «*Quoniam quidem intellectus nihil generalius ente obiectare potest, idcirco huius scientiae conueniens subiectum est ens in quantum huiusmodi*». Traduït literalment: «Ja que l'enteniment no pot objectivar res més general que l'ens, per això el subjecte convenient d'aquesta ciència és l'ens en tant que si mateix».²⁶ Aquesta afirmació permet veure que, per Llull, la metafísica posseeix una universalitat pròpia fundada en l'ens com a objecte màximament general.

La conseqüència és rellevant per al nostre tema: si l'*Art* permet investigar

24 Ibid., pàg. 240-241.

25 Ibid., pàg. 241. Gayà introdueix aquí la qüestió de la relació entre teologia i metafísica en Llull.

26 Ibid., pàg. 241, núm. 19. Gayà cita Ramon Llull, *Metaphysica nova et compendiosa*, pròl., ROL VI, pàg. 10.

les propietats i condicions de l'ens mitjançant els seus principis i regles generals, llavors pot produir una consideració racional de Déu en tant que principi suprem o ésser necessari. Però això no coincideix necessàriament amb la teologia en sentit estricte. Aquí s'obre la pregunta que Gayà formula com a problema hermenèutic: l'*Art* ofereix simplement una reflexió metafísica sobre Déu o inclou també una demostració pròpiament teològica?

Aquesta pregunta travessa tot l'article. Si l'*Art* parla de Déu com a ésser necessari, bondat, grandesa, eternitat o poder, podríem trobar-nos davant una filosofia divina o una metafísica teològica. Però si l'*Art* s'aplica als articles de fe –Trinitat, Encarnació, creació, redempció–, aleshores entrem en el camp propi de la teologia. La dificultat rau a determinar com es relacionen ambdós nivells sense confondre'ls.

Gayà mostra que el concepte de subordinació no basta per a resoldre aquesta dificultat. A les obres posteriors a l'*Ars generalis ultima*, el concepte de subordinació no aclareix plenament els dubtes que sorgeixen sobre la relació entre *Art*, metafísica i teologia.²⁷ Per això es fa necessari atendre amb més precisió el concepte d'*applicatio*.

L'*applicatio*, especialment a l'*Ars generalis ultima*, posseeix un abast molt ample. Gayà assenyala que en aquesta obra Llull fa un ús extensiu, quasi omnicomprensiu, del concepte, encara que quan el relaciona amb les ciències particulars ho fa amb notable brevetat.²⁸ Això significa que l'aplicació no és un recurs secundari, sinó una operació fonamental de l'*Art*: l'*Art* no sols conté principis generals, sinó que ensenya d'aplicar-los a subjectes, qüestions i ciències concretes.

Així entesa, l'aplicació de l'*Art* a la teologia ha de prendre en consideració

27 *Ibid.*, pàg. 241. Gayà conclou que, a les obres posteriors a l'*Ars generalis ultima*, el concepte de subordinació no aclareix prou els dubtes plantejats sobre la relació entre *Art*, metafísica i teologia.

28 *Ibid.*, pàg. 236. Gayà assenyala que el concepte d'*applicatio* rep a l'*Ars generalis ultima* un ús extensiu, «omnicomprensiu», encara que la seva relació amb les ciències particulars sigui tractada breument.

tots els elements propis de la ciència teològica: la capacitat humana de conèixer teològicament, el seu objecte propi, els seus principis –els articles de fe–, l'autoritat sobre la qual recolzen aquests principis, la revelació i la tradició, les condicions de l'ensenyança teològica, els seus destinataris i la seva doble dimensió contemplativa i pràctica.²⁹ Gayà mostra així que l'aplicació de l'*Art* a la teologia exigeix molt més que una transposició formal de principis generals: obliga a pensar l'estatut específic de la teologia com a ciència fundada en la fe.

3.3. Els límits de l'*applicatio*

El tercer moment de l'article que consideram aborda el punt més delicat de tot el problema: els límits de l'aplicació de l'*Art* a la teologia. La qüestió no consisteix únicament a afirmar que l'*Art* pot aplicar-se a la ciència teològica, sinó a determinar fins on arriba aquesta aplicació i què no pot pretendre. Gayà recorda que el mateix Ramon Llull, per boca del clergue Pere, reconeix algunes de les objeccions més serioses contra el seu projecte. En el centre de la resposta lul·liana apareix la defensa que la fe pot ser acompanyada de proves racionals: *fidem esse probabilem*. Traduït literalment: «que la fe és probable», encara que en aquest context convé entendre *probabilis* en el sentit d'una fe que pot ser mostrada com racionalment defensable o susceptible de prova.³⁰

La dificultat de fons es formula així: si la teologia té com a principis propis els articles de fe, com pot procedir mitjançant una reducció a l'universal? O, dit d'una altra manera, com pot l'*Art*, els principis del qual són generals, aplicar-se a una ciència els principis de la qual procedeixen de la

29 Ibid., pàg. 236. Gayà enumera les qüestions específiques que cal tenir en compte en aplicar l'*Art* a la ciència teològica: capacitat humana, objecte propi, principis, autoritat, revelació, tradició, ensenyança, destinataris i caràcter contemplativopràctic.

30 Gayà Estelrich, «La ciencia teológica en cuanto aplicación del ars», pàg. 245. Gayà senyala que Llull, per boca del clergue Pere, reconeix objeccions contra l'aplicació de l'*Art* a la teologia i situa en el centre de la resposta la defensa que la fe pot ser acompanyada de proves racionals: *fidem esse probabilem*. Per al concepte, remet al *Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*, ROL VI, pàg. 328-340; ETL 18, pàg. 218-231.

revelació i no d'una evidència racional immediata? Gayà explica que l'objectiu de l'*applicatio* consisteix precisament a rebutjar la reclusió de cada ciència dins els límits dels seus principis particulars, mostrant la necessitat de remetre'ls a l'universal: *de universalibus*.³¹

En aquest punt, s'introdueix una distinció decisiva presa de Llull: Déu pot ser considerat com a objecte de la teologia de dues maneres, *absolute* i *determinate*. En el primer cas, Déu és considerat *absolute*, és a dir, «segons la seva simplicitat unitat i existència», parlant, per exemple, de la seva bondat «en abstracte, sense concretar-la en res, sinó pura i aïllada de qualsevol altre ésser», i sense haver de considerar-la en ordre a una finalitat determinada.³² Aquesta consideració de Déu no constitueix, segons Gayà, la teologia en sentit propi. S'acosta més a una consideració metafísica o filosòfica de Déu, en la mesura que el contempla sota l'horitzó de la unitat, l'existència i les propietats divines considerades en abstracte.³³

La teologia pròpiament dita apareix quan Déu és considerat *determinate*, ço és, sota una raó determinada i en relació amb els articles de fe.³⁴ La determinació teològica no consisteix a parlar de Déu de qualsevol manera, sinó a parlar de Déu segons allò que la fe en confessa: la seva vida trinitària, la seva acció creadora, l'Encarnació, la redempció, les seves obres i la seva ordenació de totes les coses envers el fi últim. En aquesta perspectiva, la teologia no es redueix a una doctrina general sobre l'ésser diví, sinó que es constitueix com a intel·ligència creient de Déu i de les seves obres.

31 Ibid., pàg. 245.

32 Ibid., pàg. 245-246. Gayà remet a Ramon Llull, *Disputatio Eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, q. 2, ROL XL, pàg. 67-69; ETL 23, pàg. 254-257. En aquest context explica la distinció entre considerar Déu *absolute* i *determinate*.

33 Ibid., pàg. 246-247.

34 Ibid., pàg. 246-247. La consideració *determinate* de Déu permet formular l'àmbit propi de la teologia, en tant que referida a Déu des d'una raó determinada i vinculada als articles de fe.

Aquesta distinció permet precisar la relació entre metafísica i teologia en Llull. Quan l'*Art* parla de Déu *absolute*, pot produir una reflexió altament racional sobre Déu com a principi, ésser necessari i plenitud de les dignitats. Però quan la qüestió es desplaça a Déu *determinate*, s'entra en l'àmbit propi dels articles de fe. Aquí l'aplicació de l'*Art* troba el límit més fort: no pot substituir la revelació ni convertir els misteris de la fe en simples conclusions deduïdes des de principis metafísics generals.³⁵

Gayà mostra que aquest límit no anul·la la funció de l'*Art*. Al contrari, la precisa. L'*Art* no produeix per si mateixa els articles de fe, però permet esclarir-ne la intel·ligibilitat, mostrar-ne la conveniència, defensar-ne la no-contradició i ordenar-ne discursivament l'exposició. L'aplicació de l'*Art* a la teologia no significa, per tant, absorció de la teologia per la metafísica, sinó articulació racional dels continguts revelats des d'una estructura universal de significació.³⁶

Aquest punt és essencial per a evitar una interpretació unilateral de les anomenades «raons necessàries» en Llull. Si s'entén malament el sentit de l'*applicatio*, es corre el risc de presentar Llull com si pretengués demostrar els misteris cristians al marge de la fe i de la revelació. Però la lectura de Gayà en permet una comprensió més matisada: les raons necessàries no substitueixen la fe, sinó que operen dins una racionalitat creient que cerca mostrar que els articles de fe no contradiuen els principis d'intel·ligibilitat que l'*Art* permet desplegar.³⁷

D'aquí que l'article distingeixi amb cura entre una ciència de Déu de caràcter metafísic o filosòfic i la teologia pròpiament dita. En el primer àmbit,

35 Ibid., pàg. 241. Gayà havia formulat prèviament la qüestió decisiva: si l'*Art* oferia una reflexió metafísica sobre Déu o incloïa també una demostració pròpiament teològica, assenyalant que no sembla que Llull s'hagi formulat directament aquesta pregunta.

36 Ibid., pàg. 246-247. La distinció entre Déu considerat *absolute* i *determinate* permet Gayà de precisar que l'*Art* no substitueix els principis revelats de la teologia, sinó que permet pensar-ne la intel·ligibilitat en relació amb els principis universals.

37 Ibid., pàg. 236. Gayà adverteix des de l'inici que l'aplicació de l'*Art* a la teologia planteja dificultats vinculades a les «raons necessàries» en l'exposició teològica, qüestió amplament debatuda en els estudis lul·lians.

l'*Art* pot considerar Déu com a ésser necessari i com a fonament universal de les propietats transcendents. En el segon, s'ha d'enfrontar als continguts determinats de la revelació. En aquest segon àmbit, l'aplicació de l'*Art* només és legítima si reconeix que els articles de fe tenen un origen propi i que la veritat dels quals no procedeix de l'*Art*, sinó de la revelació. L'*Art* no funda els articles; els pensa, els ordena i els defensa.³⁸

En conseqüència, la relació entre *Art* i teologia no es pot descriure com una subordinació simple. Tampoc com una separació absoluta. La teologia no resta reclosa en una positivitat purament extrínseca, però tampoc no queda dissolta en una metafísica general. Entre ambdues possibilitats, Gayà situa l'*applicatio* com a operació hermenèutica i argumentadora: l'*Art* permet que la teologia sigui pensada en continuïtat amb la universalitat dels principis, però sense perdre l'especificitat de la fe.

Aquest plantejament resulta decisiu per a comprendre l'originalitat de Ramon Llull dins el segle XIII. En ell, el problema medieval de la teologia com a ciència es reformula des de l'aplicació de l'*Art*: la teologia pot ser pensada racionalment, però només si l'*Ars* respecta el caràcter revelat dels seus principis.³⁹

Així, l'apartat final de l'article de Gayà permet comprendre que l'*applicatio* no és una simple tècnica de transferència entre ciències. És una operació molt més profunda: tradueix els continguts particulars d'una ciència a l'horitzó universal de l'*Art*, però ha de respectar la naturalesa pròpia del saber al qual s'aplica. Quan es tracta de la teologia, aquesta naturalesa pròpia és determinada pels articles de fe. Per això l'*Art* pot servir la teologia, però no ocupar-ne el lloc; pot il·luminar-ne els continguts, però no

38 *Ibíd.*, pàg. 246-247. El límit de l'aplicació es manifesta precisament en el fet que els articles de fe no procedeixen de l'*Art*, encara que puguin ser acompanyats de proves racionals i articulats des de la universalitat de llurs principis.

39 *Ibíd.*, pàg. 241-242 i 246-247. La lectura conjunta de la pregunta sobre metafísica i teologia i de la distinció *absolute/determinate* permet comprendre que l'*applicatio* ha d'operar de manera diferenciada segons que es tracti d'una consideració metafísica de Déu o de la teologia pròpiament dita.

substituir-ne l'origen revelat; pot argumentar-ne la conveniència, però no convertir el misteri en una evidència purament natural.

3.4. Valor hermenèutic d'aquesta lectura

Aquesta lectura té un valor hermenèutic decisiu perquè obliga a llegir Llull des de dins. No parteix d'una definició externa de ciència teològica per comprovar si el pensament lul·lià hi encaixa o no. Tampoc no redueix l'*Ars* a un mecanisme lògic separat de la teologia. El seu procediment consisteix de seguir el mateix llenguatge de Llull: definició, subalternació, aplicació, articles de fe, principis generals, principis propis, metafísica, teologia i límits de la demostració.

Des d'aquesta perspectiva, l'article ofereix una clau per a comprendre l'originalitat de Llull dins el segle XIII. A l'apartat anterior havíem vist que Tomàs d'Aquino entén la teologia com a ciència subalternada a la ciència divina, mentre que Bonaventura n'accentua el caràcter sapiencial i reductiu, orientat a reconduir totes les coses al Primer Principi. Llegit des d'aquesta clau interpretativa, Llull sembla que recull ambdues preocupacions, però les reconfigura des de l'*Ars*. Com Tomàs, vol mostrar que la teologia posseeix una vertadera intel·ligibilitat i no és una mera opinió religiosa. Com Bonaventura, entén que tot saber s'ha d'ordenar a Déu com a principi i fi. Però la seva aportació específica consisteix de pensar aquesta científicitat i aquesta orientació sapiencial mitjançant una estructura d'aplicació universal.

Per això, la teologia lul·liana no pot ser compresa només com a discurs sobre Déu, ni sols com a argumentació apologètica, ni només com a contemplació espiritual. És tot això, però articulat per l'*Ars*. En aquest punt, l'aportació de l'article ajuda a formular-ne amb precisió la tesi central: la ciència teològica, en Llull, és aplicació de l'Art en la mesura que els principis generals de l'*Ars* permeten ordenar, il·luminar i fer intel·ligibles els principis propis de la teologia, sense absorbir-los ni substituir-los.

Aquesta interpretació resulta especialment fecunda per al nostre propòsit, perquè permet comprendre l'homenatge a Jordi Gayà no com un simple reconeixement extern, sinó com a continuació del seu mètode. Aprendre a

llegir teològicament Ramon Llull significa aprendre a distingir els nivells del discurs lul·lià: metafísica, filosofia divina, teologia, fe, raó, aplicació i límit. I significa també reconèixer que l'Ars no opera com un mecanisme abstracte, sinó com una forma d'intel·ligibilitat orientada a Déu, al coneixement de la veritat i a la predicació. En aquest sentit, el seu article no sols interpreta una qüestió concreta de l'obra lul·liana; ofereix una via d'accés al nucli mateix del lul·lisme teològic.

4. Ramon Llull davant Tomàs i Bonaventura: una síntesi original des de l'Ars

A la llum d'aquesta lectura, pot formular-se amb més precisió la hipòtesi que orienta aquest treball: Ramon Llull no reproduïx sense més ni pus el model tomista de la teologia com a ciència ni la reducció bonaventurana dels sabers a la teologia, però recull i reconfigura des de l'Ars dues grans exigències medievals: la intel·ligibilitat racional de la fe i l'orientació sapiential de tot coneixement cap a Déu.

En Tomàs d'Aquino, com s'ha indicat, la teologia apareix sota la categoria de *sacra doctrina*. El seu caràcter científic no procedeix de l'evidència natural dels seus principis, sinó de la seva dependència respecte d'una ciència superior. Tomàs ho expressa de manera precisa: «*Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*». Traduït literalment: «La doctrina sagrada és ciència, perquè procedeix de principis coneguts per la llum d'una ciència superior, que certament és la ciència de Déu i dels benaurats».⁴⁰ La teologia és, per tant, ciència perquè rep els seus principis de Déu, encara que el teòleg no els posseeixi per evidència immediata, sinó per revelació i fe.

Aquesta formulació tomista permet entendre un dels grans problemes medievals: com pot ser ciència un saber que no parteix de principis evidents per a la raó natural. La resposta de Tomàs consisteix a situar la teologia

⁴⁰ Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2, corpus: «*Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*». Text llatí consultat a *Corpus Thomisticum*.

dins una relació de subordinació epistemològica: la *sacra doctrina* procedeix de principis revelats, però els desenvolupa racionalment. En aquest sentit, la fe no suprimeix la intel·ligència, sinó que li lliura els principis superiors des dels quals pot construir un saber ordenat. La teologia posseeix així una vertadera racionalitat, encara que el seu fonament últim no sigui la filosofia, sinó la revelació.

En Bonaventura, en canvi, l'accent es desplaça vers la condició sapiencial de la teologia. També aquí se n'afirma el caràcter de ciència, però aquesta científicitat està inseparablement unida a la seva capacitat de conduir tot coneixement cap a Déu. Al *Breviloquium*, Bonaventura afirma: «*Ipsa sola est scientia perfecta, quia incipit a primo, quod est primum principium, et pervenit ad ultimum, quod est praemium aeternum*». Traduït literalment: «Només ella és ciència perfecta, perquè comença pel primer, que és el primer principi, i arriba fins a l'últim, que és el premi etern».⁴¹ I immediatament hi afegeix: «*Ipsa etiam sola est sapientia perfecta*», és a dir, «també ella tota sola és saviesa perfecta».⁴²

La teologia bonaventurana no és, per tant, només ciència de proposicions revelades, sinó saviesa de retorn. Parteix de Déu com a Primer Principi i condueix cap a Déu com a fi últim. Aquesta dimensió es reforça en el *De reductione artium ad theologiam*, on Bonaventura sosté que tots els coneixements serveixen la teologia: «*Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae*». Traduït literalment: «resta clar també de quina manera tots els coneixements serveixen la teologia». I hi afegeix: «*Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus*». Traducció literal: «apareix clar també que ho és d'ample el camí il·luminatiu, i de quina manera en tota cosa que és sentida o coneguda hi batega interiorment el mateix Déu».⁴³

41 Bonaventura, *Breviloquium*, pars I, cap. I: «*Ipsa sola est scientia perfecta, quia incipit a primo, quod est primum principium, et pervenit ad ultimum, quod est praemium aeternum*».

42 Bonaventura, *Breviloquium*, pars I, cap. I: «*Ipsa etiam sola est sapientia perfecta*».

43 Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, n. 26: «*Patet etiam, quomodo om-*

A la llum d'aquests dos models, l'originalitat de Llull es pot comprendre amb més precisió. Com Tomàs, Llull vol mostrar que la teologia posseeix una intel·ligibilitat vertadera. No n'hi ha prou d'afirmar els articles de fe com a veritats cregudes; cal mostrar que la fe pot ser pensada, argumentada i defensada. D'aquí la importància de les distincions lul·lianes entre una teologia *credibilis* i una teologia *argumentabilis*, o entre una teologia *positiva sive creditiva* i una teologia *intellectiva sive argumentativa*, tal com Gayà ha subratllat en la seva lectura.⁴⁴ En Llull, la fe no queda fora de l'exercici racional, sinó que reclama una forma d'intel·ligència capaç de mostrar la seva coherència i la seva força de veritat.

Però, alhora, com Bonaventura, Llull entén que el saber no assoleix la plenitud si no s'ordena a Déu. La ciència no té una finalitat merament especulativa o autònoma. Està vinculada a la primera intenció: conèixer, estimar i servir Déu. En el *Llibre d'intenció*, citat per Gayà, Llull ho expressa amb una gran claredat: «Sciencies son, fill, per entenció de conèixer e amar Deu, e de conservar lo mon en bon estament. On per açó sapies, fill, que theologia es per ço que hom parle de Deu e es per la primera intenció, e totes les altres sciencies son per la segona».⁴⁵

Aquest text permet veure que, per Llull, la teologia ocupa el lloc central dins l'orde de les ciències, no sols perquè parla de Déu, sinó perquè realitza de manera directa la primera intenció. Les altres ciències no són menyspreades, però resten ordenades a un fi superior. La unitat del saber no es funda únicament en una estructura lògica, sinó en una orientació teleològica: tot coneixement ha de conduir al coneixement i amor de Déu. Aquí la proximitat amb l'horitzó bonaventurà resulta evident, encara que Llull l'articuli amb una forma pròpia.

La diferència decisiva es troba precisament en l'*Ars*. Llull no es limita a

nes cognitiones famulantur theologiae»; «Patet etiam, quam ampla sit via illuminativa, et quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus».

44 Gayà Estelrich, «La ciencia teológica en cuanto aplicación del *ars*», pàg. 237, núm. 5-7

45 Ibid., p. 238, n. 12. Gayà cita Ramon Llull, *Llibre d'intenció*, V, 19, NEORL XII, p. 184: «Sciencies son, fill, per entenció de conèixer e amar Deu...»

afirmar que la teologia és ciència perquè procedeix de principis revelats, ni sols que és saviesa perquè reconduïx totes les coses a Déu. La seva aportació pròpia consisteix a proposar un instrument universal capaç d'articular racionalment aquesta doble dimensió. L'*Ars* permet relacionar els principis generals amb els principis propis de cada ciència, i en el cas de la teologia, permet aplicar els principis i regles generals de l'*Art* als principis teològics, que són propis de la teologia i estan subalternats a aquells principis generals.⁴⁶

Aquí es comprèn millor la fecunditat de la hipòtesi: Llull pot ser llegit com una síntesi original entre la científicitat tomista i l'orientació sapiencial bonaventurana, però no perquè depengui sistemàticament d'ambdós ni perquè combini llurs doctrines de manera exterior. La síntesi es produeix en un altre nivell: en la manera com l'*Ars* permet pensar conjuntament la intel·ligibilitat racional de la fe i l'ordenació de tot saber a Déu. El tomista i el bonaventurà no apareixen en Llull com dues peces juxtaposades, sinó com dues exigències de l'horitzó medieval que ell reconfigura des del propi projecte.

Aquesta precisió és important. No convé afirmar que Llull sigui «tomista» en la seva comprensió de la teologia com a ciència, ni que sigui simplement «bonaventurà» en la seva reducció dels sabers a Déu. Llull posseeix un pensament propi, nascut de la seva experiència espiritual, del seu projecte missioner i de l'elaboració progressiva de l'*Art*. Tanmateix, podem dir que la seva ciència teològica respon a una doble preocupació característica del segle XIII: d'una banda, mostrar que la fe cristiana és intel·ligible i pot sostenir-se racionalment; de l'altra, mostrar que tot saber, si és vertader, remet finalment a Déu.

La lectura de Gayà resulta aquí decisiva perquè impedeix simplificar aquesta qüestió. L'aplicació de l'*Art* a la teologia no significa que l'*Art* produeixi els articles de fe, ni que la revelació quedi absorbida per una me-

46 Ibid., pàg. 238, n. 10. Gayà cita Ramon Llull, *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis*, VI, ROL XX, pàg. 388: «*Deus est subiectum theologiae. Volumus autem ostendere, quo modo haec scientia est applicabilis ad theologiam...*»

tafísica general. Però tampoc no significa que la teologia romanguí tancada en una pura positivitat no argumentable. L'*Art* se situa com a mediació: permet ordenar, esclarir i defensar racionalment els continguts de la fe, respectant-ne alhora l'origen revelat.⁴⁷ Per això, la ciència teològica lul·liana pot ser entesa com una forma pròpia de racionalitat creient.

Des d'aquesta perspectiva, Llull apareix com un pensador situat en el cor de les grans discussions teològiques del segle XIII, però no reclòs en cap de llurs solucions escolars. La seva originalitat consisteix a convertir el problema de la teologia com a ciència en el problema de l'aplicació de l'*Art*. Allà on Tomàs parla de subalternació a la ciència divina i Bonaventura de reducció dels sabers a la teologia, Llull proposa una estructura d'aplicació universal que vol fer visible l'articulació interna entre Déu, els principis, les criatures, l'enteniment i la fe. La teologia és ciència perquè pot ser pensada des de principis universals; és saviesa perquè s'ordena al coneixement i amor de Déu; i és lul·liana perquè aquesta doble dimensió es desplega mitjançant l'*Ars*.

D'aquesta manera, la intuïció d'una síntesi entre Tomàs i Bonaventura no s'ha d'entendre com una tesi de dependència històrica directa, sinó com una clau hermenèutica. Serveix per a situar Llull dins l'horitzó teològic medieval i, alhora, per a reconèixer-ne l'originalitat. En ell convergeixen l'exigència d'intel·ligibilitat de la fe i l'orientació final de tots els sabers envers Déus. Però aquesta convergència adopta una forma pròpia: la ciència teològica com a aplicació de l'*Art*. Justament en aquest punt, la lectura de Gayà ofereix una via privilegiada per aprendre de llegir teològicament Ramon Llull.

5. Vers una lectura teològica integral de Ramon Llull

La interpretació de la ciència teològica com a aplicació de l'*Ars* permet situar també algunes de les meves pròpies aportacions al lul·lisme. No es

47 Ibid., pàg. 235-236 i 239-241. Gayà presenta l'*applicatio* com a qüestió central de l'*Art* i mostra que la seva aplicació a la teologia planteja problemes greus, especialment per la relació entre principis generals de l'*Art* i principis propis de la ciència teològica.

tracta d'obrir una línia alternativa, sinó de perllongar, des d'altres angles, una intuïció fonamental: Llull ha de ser llegit des de la unitat interna del seu pensament teològic.

La investigació sobre el pensament transcendental lul·lià, l'obertura de l'home envers Déu, la dimensió sapiencial del cercle de la saviesa, l'articulació entre contemplació, conversió, llenguatge i missió, i, més recentment, la lectura de la cristologia lul·liana en diàleg amb la tradició franciscana, s'inscriuen en una mateixa convicció de fons: el pensament lul·lià només es comprèn adequadament quan s'atén l'articulació interna entre *Ars*, teologia, contemplació, missió i cristologia.⁴⁸

En el meu llibre *Ramon Llull y el pensamiento transcendental como vía de acceso a la trascendencia* vaig intentar mostrar que el pensament lul·lià no pot reduir-se a una tècnica lògica, a un procediment apològic o a una construcció combinatòria. L'*Ars* posseeix certament una dimensió formal, però aquesta formalitat no és buida ni autònoma; es funda en una estructura transcendental de la realitat. Els principis lul·lians no funcionen simplement com a peces d'un mecanisme argumentador, sinó com a condicions d'intel·ligibilitat d'allò real, en la mesura que remetien a les dignitats divines com a fonament últim de tot el que existeix.⁴⁹

Des d'aquesta perspectiva, el pensament transcendental lul·lià es pot entendre com un aprofundiment en l'estructura d'intel·ligibilitat que fa possible l'aplicació de l'Art. Si Gayà ha mostrat que la ciència teològica es comprèn com a aplicació de l'*Ars*, la meua investigació ha intentat subrat-

48 Per a una visió sintètica d'aquesta trajectòria, vegeu Joan Andreu Alcina, «Ramon Llull y la cristología franciscana de su tiempo: una mutua y fecunda relación», on s'esmenten, entre d'altres treballs, *Ramon Llull y el pensamiento transcendental como vía de acceso a la trascendencia*; «Diàleg interreligiós i obertura de l'home vers Déu: Dues derivades del caràcter transcendental del pensament de Ramon Llull»; «El cercle de la saviesa: Ramon Llull i la mística sapiencial»; «Contemplació, conversió, llenguatge i missió: quatre Claus per a comprendre la vida i el pensament de Ramon Llull»; i *Ramon Llull: Intèrpret de Déu*.

49 Joan Andreu Alcina, *Ramon Llull y el pensamiento transcendental como vía de acceso a la trascendencia*, Barcelona, Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya, 2012, Col·lectània Sant Pacià, núm. 101.

llar que aquesta aplicació pressuposa una estructura que travessa Déu, el món i l'enteniment humà. En Llull, conèixer no significa únicament ordenar conceptes, sinó descobrir la significació de les criatures en relació amb els principis divins.

Aquesta continuïtat es fa especialment clara quan es considera la funció de les dignitats divines. En la lectura de Gayà, els principis generals de l'*Art* permeten aplicar una estructura universal als principis propis de la teologia. En la lectura transcendental, aquests mateixos principis es comprenen com a mediacions entre l'orde creat i el misteri de Déu. Dit d'una altra manera, les dignitats no són només continguts teològics ni solament instruments lògics; són principis d'intel·ligibilitat que fan possible pensar la realitat com a petjada, manifestació i participació de l'ésser diví.⁵⁰

Aquesta línia permet d'evitar dues reduccions. D'una banda, evita reduir l'*Ars* a una lògica formal separada de la teologia. De l'altra, evita de reduir la teologia lul·liana a una simple repetició doctrinal dels articles de fe. Entre ambdós extrems, el pensament de Llull es desplega com una racionalitat teològica: parteix de Déu, llegeix la creació des de Déu i condueix l'enteniment novament cap a Déu. L'aplicació de l'*Art* a la teologia, en aquest sentit, no és sols un procediment metodològic, sinó una expressió de l'estructura mateixa del real tal com Llull l'entén.

Els meus treballs posteriors han cercat de desenvolupar algunes conseqüències d'aquesta intuïció. L'obertura de l'home envers Déu, el diàleg interreligiós, la mística sapiencial, la relació entre contemplació i missió, i la dimensió cristològica del pensament lul·lià no són temes juxtaposats, sinó derivacions d'una mateixa estructura teològica. Si l'enteniment humà és cridat a ascendir de les criatures cap a Déu, i si l'*Art* ofereix una manera d'ordenar aquesta ascensió, llavors la missió, la conversió i el diàleg no són afegits pràctics al sistema, sinó conseqüències internes del pensament

50 Aquesta interpretació se situa en continuïtat amb la lectura de Gayà sobre la funció dels principis generals de l'*Art* en l'aplicació a la teologia. Vegeu Gayà Estelrich, «La ciencia teológica en cuanto aplicación del *ars*», pàg. 238-241.

lul·lià.⁵¹

En aquest sentit, la teologia lul·liana no pot separar-se de la seva finalitat existencial i missionera. Llull no elabora l'*Ars* per produir una ciència abstracta, sinó per a servir la veritat, la conversió i l'amor de Déu. Aquí la línia de Gayà torna a ser decisiva: en mostrar que la teologia és aplicació de l'*Art*, permet comprendre que l'*Art* té una finalitat profundament teològica i no merament especulativa. La ciència teològica lul·liana no és coneixement separat de la vida; és saber orientat a transformar l'enteniment, la voluntat i l'acció.

La lectura cristològica desenvolupada recentment a l'article «Ramon Llull y la cristología franciscana de su tiempo: una mutua y fecunda relación» se situa també en aquesta continuïtat. Hi vaig intentar mostrar que la cristologia lul·liana no es pot comprendre únicament des de la soteriologia, sinó també des d'una perspectiva perfectiva i còsmica: Crist apareix com a mediador universal, com a centre de la creació i com a principi de recapitulació de totes les criatures. En aquest punt, la tradició franciscana –especialment Bonaventura i Escot– permet il·luminar la profunditat de la intuïció lul·liana.⁵²

Aquesta cristologia confirma i culmina la lectura teològica de l'*Ars*. Si les dignitats divines permeten pensar l'estructura transcendental de la realitat, Crist manifesta de manera concreta i personal el sentit últim d'aquesta estructura. En Ell, la creació no sols procedeix de Déu, sinó que s'orienta vers la plena recapitulació; i el pensament transcendental troba el seu cen-

51 Vegeu els treballs citats a la bibliografia de Joan Andreu Alcina, «Ramon Llull y la cristología franciscana de su tiempo», especialment «Diàleg interreligiós i obertura de l'home vers Déu», «El cercle de la saviesa» i «Contemplació, conversió, llenguatge i missió».

52 Joan Andreu Alcina, «Ramon Llull y la cristología franciscana de su tiempo: una mutua y fecunda relación», a Rafael Ramis Barceló, ed., *Ramón Llull y los saberes universitarios*, Madrid, Editorial Sínderesis, 2025, pàg. 255-276. El sumari del volum situa aquest article immediatament després de l'estudi de Jordi Gayà, la qual cosa afavoreix també una lectura de continuïtat temàtica entre la ciència teològica com a aplicació de l'*Art* i la cristologia lul·liana en diàleg amb la tradició franciscana.

tre, la seva mediació i la seva consumació cristològica. D'aquesta manera, la cristologia lul·liana no constitueix una línia separada respecte de la ciència teològica com a aplicació de l'*Ars*, sinó la seva culminació personal i teològica.⁵³

Aquesta orientació permet de reprendre amb més profunditat la hipòtesi formulada anteriorment: la síntesi lul·liana entre científicitat teològica i orientació sapiencial no s'exhaureix en el pla metodològic, sinó que assoleix el seu centre en Crist. Si l'*Ars* permet d'ordenar racionalment els principis de la teologia, Crist mostra la finalitat última d'aquesta ordenació: conduir l'enteniment i la voluntat cap a Déu.

En aquest sentit, continuar les línies de Gayà significa deixar que el seu mètode continuï produint fruits en una lectura transcendental, teològica i cristològica de Ramon Llull.

En definitiva, la fecunditat del magisteri de Jordi Gayà rau a haver mostrat que l'*Ars* no pot separar-se de la teologia. Des d'aquesta intuïció, la lectura transcendental i cristològica de Llull permet de continuar aprofundint en la mateixa direcció: l'*Art* no és sols un mètode, sinó una forma d'intel·ligibilitat orientada a Déu; la teologia no és sols discurs sobre Déu, sinó ciència aplicada des dels principis de l'*Art*; i Crist no és sols un article de fe entre d'altres, sinó el centre en el qual la creació, la raó i la revelació troben la unitat plena.

6. Conclusió: aprendre de llegir teològicament Ramon Llull

En aquest marc, Ramon Llull apareix com una figura profundament original. No reproduceix sense més ni pus el model tomista ni s'identifica simplement amb la reducció bonaventurana dels sabers a la teologia. La seva proposta consisteix a articular la ciència teològica des de l'*Ars*. Com a mostra l'article estudiat, l'aplicació de l'*Art* a la teologia planteja una

53 *Ibíd.*, pàg. 274-275. A la conclusió de l'article s'afirma que Ramon Llull desenvolupa una cristologia perfectiva destinada a l'exaltació de la creació com a gran teofania del Creador i realitzada en vista a l'Encarnació; Crist, mediador universal i primat de tota la creació, és entès com el gran transcendental capaç de recapitular tota la creació.

qüestió decisiva: de quina manera els principis generals de l'Art poden relacionar-se amb els principis propis de la ciència teològica, que són els articles de fe. Aquesta aplicació no substitueix la revelació ni converteix els misteris cristians en meres conclusions metafísiques; més aviat permet d'ordenar, esclarir i mostrar la intel·ligibilitat d'allò que la fe confessa.

Des d'aquesta perspectiva, la hipòtesi d'una síntesi original adquireix el sentit precís. Llull no depèn linealment de Tomàs ni de Bonaventura, però respon des de l'*Ars* a dues exigències decisives del segle XIII: pensar racionalment la fe i ordenar tot saber envers Déu. En aquesta articulació es palesa la singularitat de la seva ciència teològica.

La lectura interna de l'article analitzat ha permès precisar també els límits d'aquesta aplicació. L'*Art* no produeix els articles de fe ni ocupa el lloc de la revelació. La seva funció consisteix a mostrar que els continguts de la fe poden ser pensats racionalment, defensats davant la contradicció i ordenats dins una estructura de sentit. Per això, l'*applicatio* no s'ha d'entendre com una simple tècnica de transferència entre ciències, sinó com una operació teològica fonamental: permet que la fe sigui pensada sense perdre la condició de fe, i que la raó sigui elevada sense deixar de ser raó.

Les meves pròpies aportacions a l'estudi de Ramon Llull volen situar-se en continuïtat amb aquesta línia. La lectura del pensament transcendental lul·lià com a via d'accés a la transcendència, així com l'atenció a la dimensió cristològica del seu pensament, no pretenen obrir un camí estrany al d'aquest magisteri, sinó perllongar-ne algunes de les intuïcions principals. Si l'*Ars* és forma d'intel·ligibilitat teològica, aleshores les dignitats, els principis, les criatures, l'enteniment i Crist mateix han de ser llegits dins una arquitectura unitària orientada cap a Déu.

Per això, aquest treball ha volgut ser, abans de tot, un exercici de gratitud i de fidelitat hermenèutica. Gratitude envers el qui fou el director de la meua tesi doctoral i continua essent una presència viva en el meu camí acadèmic i humà. Fidelitat, perquè la millor manera d'homenatjar un mestre no consisteix només a recordar-ne l'obra, sinó a continuar aprenent de la seva

manera de llegir. Aprendre de llegir teològicament Ramon Llull significa reconèixer que en ell ciència, saviesa, contemplació, missió i cristologia no són dimensions separades, sinó moments d'una mateixa recerca de Déu. I en aquest aprenentatge, Jordi Gayà roman com a mestre, guia i company de camí intel·lectual.

7. Bibliografia

Andreu Alcina, Joan. *Ramon Llull y el pensamiento transcendental como vía de acceso a la trascendencia*. Barcelona: Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya, 2012, Col·lectània Sant Pacià, núm. 101.

Andreu Alcina, Joan. «Ramon Llull y la cristología franciscana de su tiempo: una mutua y fecunda relación», a Rafael Ramis Barceló, ed., *Ramón Llull y los saberes universitarios*. Madrid: Editorial Síndesis, 2025, pàg. 255-276.

Bonaventura. *Breviloquium*, a *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1891.

— *De reductione artium ad theologiam*, a *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. V. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1891.

Gayà Estelrich, Jordi. «La ciencia teológica en cuanto aplicación del *ars*», a Rafael Ramis Barceló, ed., *Ramón Llull y los saberes universitarios*. Madrid: Editorial Síndesis, 2025, pàg. 235-253.

Llull, Ramon. *Ars compendiosa Dei*, en *Raimundi Lulli Opera Latina*, XIII.

— *Ars generalis ultima*, en *Raimundi Lulli Opera Latina*, XIV.

— *Disputatio eremite et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, a *Raimundi Lulli Opera Latina*, XL.

— *Doctrina pueril*, a *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, VII.

— *Lectura Artis, quae intitulata est Brevis practica Tabulae generalis*, a *Raimundi Lulli Opera Latina*, XX.

— *Liber principiorum theologiae*, a *Raimundi Lulli Opera Latina*, XXXI.

— *Llibre d'intenció*, a *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, XII.

— *Metaphysica nova et compendiosa*, a *Raimundi Lulli Opera Latina*, VI.

Ramis Barceló, Rafael, ed. *Ramón Llull y los saberes universitarios*. Madrid: Editorial Síndéresis, 2025.

Tomàs d'Aquino. *Summa theologiae*, I, q. 1, aa. 1-2, a *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. IV: *Pars prima Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888.

Del Jesús sufi al Mahoma lul·lià: asimetries i equivalències entre Ibn 'arabī i Ramon Llull

Joan Andreu Alcina & Bartomeu Prohens Perelló

1.Introducció

La comparació entre Ibn 'Arabī i Ramon Llull obliga a situar-nos davant una qüestió decisiva: de quina manera una tradició religiosa pensa la mediació entre Déu i el món, entre l'etern i la història, entre l'Absolut i la criatura? Tant en el sufisme akbarià com en la teologia lul·liana, aquesta mediació no és una idea abstracta, sinó que es concentra en una figura personal. En Ibn 'Arabī, aquesta funció s'articula entorn de Muhammad, entès no sols com a profeta històric de l'islam, sinó com a expressió culminant de l'Home Perfecte. En Ramon Llull, aquesta mediació s'identifica amb Jesucrist, el Verb encarnat, en qui la humanitat arriba a la seva plenitud perquè és assumida per la persona eterna del Fill.

Aquesta intuïció constitueix el punt de partida del present estudi. No es tracta simplement de comparar dues figures religioses, Jesús i Mahoma, com si fossin personatges paral·lels dins dues tradicions distintes. La qüestió és més profunda: es tracta de comprendre com cada autor eleva teològicament la figura central de la seva pròpia tradició fins a convertir-la en clau de lectura de tota la realitat. En Ibn 'Arabī, Muhammad no és només el darrer profeta en l'ordre històric de la revelació islàmica; és també, en el pla metafísic, la Realitat Muhammadiana, principi de perfecció espiritual i forma plena de l'Home Perfecte. En Llull, Jesús no és només el mestre de Natzaret o el centre històric de la fe cristiana; és el Verb etern de Déu fet carn, aquell en qui la creació troba la seva finalitat, la seva elevació i la seva possibilitat de retorn al Creador.

Aquesta doble transfiguració teològica –Muhammad com a Home Perfecte i Jesucrist com a Verb encarnat– permet plantejar una comparació d'una gran fecunditat. En ambdós casos, la figura històrica és llegida des d'una profunditat anterior a la història. Muhammad remet a una realitat profètica primordial, present en el disseny diví abans de la seva manifestació

temporal. Jesucrist, en la teologia cristiana assumida per Llull, remet al Logos etern, present en Déu des de tota l'eternitat i encarnat en el temps per dur la creació a la seva plenitud. D'aquesta manera, tant Ibn 'Arabī com Llull elaboren una teologia de la mediació en què la història és sostinguda per una realitat arquetípica prèvia: la Realitat Muhammadiana en el primer cas, el Verb etern en el segon.

Ara bé, aquesta comparació no pot ser formulada com una identificació simple. Muhammad i Jesucrist no ocupen el mateix lloc ontològic dins les seves respectives tradicions. En Ibn 'Arabī, Muhammad continua essent criatura i profeta, encara que la seva realitat espiritual adquireixi una funció còsmica i arquetípica. En Llull, Jesucrist és la persona divina del Fill que assumeix una naturalesa humana creada en la unitat de la seva persona. La diferència és, per tant, radical: en el sistema islàmic d'Ibn 'Arabī, la mediació suprema es pensa des de la perfecció profètica i la manifestació dels Noms divins; en el sistema cristià de Llull, la mediació suprema es fonamenta en l'Encarnació del Verb i en la unió hipostàtica entre Déu i home.

Precisament per això, la categoria d'«equivalència homeomòrfica», formulada per Raimon Panikkar,¹ pot esdevenir un instrument hermenèutic especialment útil. No es tracta de dir que Muhammad i Jesucrist siguin equivalents en sentit material, doctrinal o ontològic. Es tracta de veure si, dins els seus respectius sistemes, exerceixen una funció estructural comparable: tots dos apareixen com a figures de plenitud, com a llocs privilegiats de manifestació divina, com a mediacions entre Déu i el món i com a models de realització de l'ésser humà. L'equivalència homeomòrfica no elimina la diferència, sinó que permet pensar-la amb més precisió: mostra semblances de funció sense dissoldre les divergències de fons.

1 Cf. Raimon Panikkar, *Sobre el diàleg intercultural*, Salamanca, San Esteban, 1990. S'empra aquí la categoria d'equivalència homeomòrfica en el sentit d'una correspondència funcional entre realitats que no són idèntiques ni reductibles entre si, però que ocupen llocs estructuralment comparables dins els seus respectius universos simbòlics i religiosos.

En aquest sentit, l'equivalència homeomòrfica no ha de ser entesa com una equivalència de continguts doctrinals, ni com una traducció directa d'una figura religiosa a una altra. El seu valor consisteix, més aviat, a permetre una comparació funcional entre realitats que ocupen llocs semblants dins universos simbòlics diferents. Així, la pregunta no és si Muhammad i Jesucrist «són el mateix», ni si la Realitat Muhammadiana pot ser identificada amb el Logos cristià, sinó quina funció exerceix cada figura dins la seva pròpia arquitectura teològica. Aquesta perspectiva permet evitar dos errors oposats: d'una banda, la confusió sincretista, que dissol les diferències irreductibles; de l'altra, la incomunicabilitat absoluta, que impedeix reconèixer correspondències reals entre tradicions. L'equivalència homeomòrfica obre, per tant, un espai de comparació crítica: mostra semblances estructurals sense convertir-les en identitats ontològiques.

El present estudi parteix, doncs, d'una hipòtesi central: en Ibn 'Arabī i en Ramon Llull trobam dues maneres distintes, però estructuralment comparables, de pensar la perfecció humana com a lloc de manifestació divina. En Ibn 'Arabī, aquesta perfecció s'expressa en la doctrina de l'Home Perfecte, culminada en Muhammad com a realitat profètica universal. En Llull, aquesta perfecció s'acompleix en Jesucrist, el Verb encarnat, en qui la humanitat creada assoleix la seva màxima dignitat perquè és unida personalment a Déu. La comparació entre ambdues figures permetrà veure'n no sols les semblances, sinó també les asimetries decisives entre una metafísica profètica islàmica i una cristologia encarnacionista cristiana.

Aquesta recerca es desenvoluparà en quatre moments. En primer lloc, s'analitzarà com Ibn 'Arabī interpreta Jesús, especialment en el *Fuṣūṣ al-ḥikam*, on apareix com a paraula de Déu, esperit de Déu i vivificador dels morts. En segon lloc, s'estudiarà com Ramon Llull interpreta Mahoma i quins límits imposa el seu marc apologetic cristià a una valoració positiva del profeta de l'islam. En tercer lloc, s'abordarà la funció interna de Muhammad en Ibn 'Arabī i de Jesucrist en Llull com a figures de mediació, plenitud i perfecció humana. Finalment, s'examinarà fins a quin punt la categoria d'equivalència homeomòrfica permet comprendre aquestes

correspondències sense anul·lar les diferències irreductibles entre ambdós sistemes.

Així, el propòsit no és reduir una tradició a l'altra, ni establir una falsa simetria entre islam i cristianisme. Es tracta, més aviat, de mostrar com dues grans arquitectures espirituals i teològiques pensen la relació entre Déu i l'home a través d'una figura medidora. Ibn ‘Arabī i Ramon Llull comparteixen la convicció que l'ésser humà només arriba a la seva plenitud quan esdevé transparència de Déu. Però divergeixen en la manera d'entendre aquesta transparència: per al místic sufí, es concentra en l'Home Perfecte com a mirall total dels Noms divins; per al pensador cristià, s'acompleix definitivament en el Verb encarnat, en qui Déu i l'home s'uneixen sense confusió. Aquesta tensió entre semblança estructural i diferència teològica constitueix el nucli del treball.

2. Jesús en Ibn ‘Arabī: Paraula, Esperit i forma humana vivificant

1 2.1. Jesús dins el marc profètic del *Fuṣūṣ al-ḥikam*

Ibn ‘Arabī dedica a Jesús el capítol XV del *Fuṣūṣ al-ḥikam*, sota el títol de la «saviesa profètica» present en la seva essència.² Aquesta ubicació ja és significativa. Jesús no és tractat simplement com una figura marginal dins la successió dels profetes, sinó com a portador d'una saviesa profètica pròpia, vinculada a la profecia, al buf espiritual i a la capacitat de vivificar. Ara bé, aquesta mateixa denominació marca també un límit fonamental: Jesús és contemplat des de la seva condició profètica. Per molt singular que sigui el seu naixement, per molt profunda que sigui la seva relació amb

2 Com a text de referència s'ha pres el capítol XV del *Fuṣūṣ al-ḥikam*, dedicat a Jesús, que Binyamin Abrahamov tradueix com «The bezel of the prophetic wisdom exists in the essence of Jesus». (En català aquest «exists» és tan superflu com en àrab!) En la traducció d'Abrahamov, aquest capítol comença a la pàgina 104 del volum anglès i remet internament a la paginació de l'edició àrab d'Abū l-‘Alā’ ‘Aḥḍī, concretament a les pàgines 138-142 del text àrab. Les citacions catalanes que apareixen en aquest apartat són traduccions nostres fetes a partir de la versió anglesa anotada d'Abrahamov, contrastades amb la indicació de paginació de l'edició àrab d'‘Aḥḍī.

El poema continua afirmant que l’esperit es troba «en una essència purificada de la Natura» i que Jesús era «un esperit de Déu i de cap altre».⁵ (Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ*, pàg. 138; Abrahamov, pàg. 104).

La formulació és decisiva. Ibn ‘Arabī no presenta Jesús com una simple criatura animada per un esperit, sinó com una realitat en la qual l’esperit constitueix el centre mateix de la seva identitat. Ara bé, aquest llenguatge no s’ha d’identificar sense més amb la cristologia cristiana. La seva singularitat és formulada dins el marc alcorànic: Jesús és presentat com a «paraula» (قَوْلٌ, *kalima*) i «esperit» (رُوحٌ, *rūḥ*) procedents de Déu, però continua essent servent —دَبْعٌ, *‘abd*, o esclau— i profeta.

En aquest punt, Ibn ‘Arabī parteix d’un fonament alcorànic clar. L’Alcorà presenta Jesús, fill de Maria, com a missatger de Déu, com a Paraula comunicada a Maria i com a esperit procedent d’Ell. Ibn ‘Arabī assumeix aquesta base i la desenvolupa en clau metafísica i mística: Jesús és interpretat com una figura en la qual la relació entre forma humana, paraula divina i esperit vivificant es fa particularment intensa.

2.2.2. Maria, Gabriel i la formació singular del cos de Jesús

Un dels elements més originals del capítol és la manera com Ibn ‘Arabī explica la constitució corporal de Jesús. Segons el text, Gabriel apareix a Maria sota forma humana i li transmet la paraula divina. Ibn ‘Arabī afirma: «Gabriel transmetia a Maria la paraula de Déu, tal com un missatger transmet la paraula de Déu a la seva comunitat».⁶ (Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*,

نبي ج سب اه وعدتة عي بطلا نم ةرهم تاذ يف جورلا نوكت 5
هريغ نم ال هللا نم جور

Literalment: «l’esperit es troba en una essència purificada de la natura» i «un esperit de Déu, no de cap altre». Cal corregir la forma رهم per رهم, d’acord amb l’edició d’‘Afīfī. El mot تاذلا designa l’essència o identitat pròpia de l’ens, no la subjectivitat en sentit modern. La formulació رهم نم ال هللا نم جور manté Jesús dins el marc alcorànic: és un esperit procedent de Déu, però no identificable amb Déu mateix.

لوسر 6

Literalment: «missatger». El terme àrab لوسر (*rasūl*) designa el missatger enviat

pàg. 139; Abrahamov, pàg. 105).

Aquesta frase és molt important perquè situa Gabriel com a mediador de la paraula: no actua per iniciativa pròpia, sinó com a transmissor del mandat diví.

A continuació, Ibn 'Arabī formula una de les afirmacions centrals del capítol: «el cos de Jesús fou creat de l'aigua real de Maria i de l'aigua imaginària de Gabriel».⁷ (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, pàg. 139; Abrahamov, pàg. 105).

I encara precisa: «el cos de Jesús estava compost d'aigua imaginada i d'aigua real». (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 139; Abrahamov, pàg. 105).

Aquesta expressió requereix una lectura acurada. L'«aigua real» remet a Maria, és a dir, a la dimensió corporal, maternal i humana de Jesús. L'«aigua imaginària» remet a Gabriel i al seu buf, és a dir, a una dimensió subtil, espiritual i imaginal.

Aquí és important evitar una lectura moderna i reductiva de la paraula «imaginària». En Ibn 'Arabī, l'imaginal no és simplement allò fals o fictici, sinó un nivell intermedi de realitat. El cos de Jesús, per tant, apareix com el resultat d'una articulació entre corporeïtat humana i mediació espiritual. Per això Jesús és plenament humà en la seva forma, però la seva forma humana porta inscrita una procedència espiritual excepcional.

per Déu; en alguns contextos també pot traduir-se per «profeta» o, en textos cristians, per «apòstol».

نم مرهوتم ءام نمو مريم نم ققحم ءام نم كسي ع مسج قلخف 7
ليربج

Literalment: «i fou creat el cos de Jesús d'una aigua real o verificada procedent de Maria i d'una aigua imaginada o imaginal procedent de Gabriel». L'expressió ءام ققحم (*mā' muḥaqqaq*) remet a una aigua real, efectiva o verificada; ءام مروتهم (*mā' mutawahham*) pot entendre's literalment com a «aigua imaginada». En el context sufi d'Ibn 'Arabī, però, aquesta dimensió imaginada no s'ha de reduir a allò fictici o il·lusori, sinó que s'inscriu en l'ordre imaginal, intermedi entre la corporeïtat material i la realitat espiritual.

Souad Hakim, en el seu estudi sobre Jesús segons Ibn 'Arabī, resumeix aquesta mateixa idea afirmant que Gabriel apareix a Maria com un home complet, li comunica que és missatger de Déu i «bufa» Jesús en ella; Jesús és així creat de l'aigua física de Maria i de l'aigua imaginària de Gabriel. Aquesta font secundària no substitueix el text del *Fuṣūṣ*, però ajuda a confirmar que la lectura central del passatge és precisament la relació entre el cos de Jesús i el seu origen espiritual.

3 2.3. Jesús com a Esperit diví i vivificador dels morts

La singularitat de Jesús no es limita al seu origen. Es manifesta també en la seva capacitat de vivificar. Ibn 'Arabī afirma amb tota claredat: «Jesús aparegué com aquell que vivificava els morts, perquè era un esperit diví». (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, pàg. 139; Abrahamov, pàg. 105).

Aquesta és una de les frases més fortes del capítol. El poder de donar vida no és presentat com un element accidental o secundari, sinó com a expressió directa de la naturalesa espiritual de Jesús.

Ara bé, Ibn 'Arabī introdueix immediatament una distinció essencial. La vivificació és atribuïda a Jesús, però la seva font última és Déu: «la vivificació pertanyia a Déu i el buf a Jesús, així com el buf pertanyia a Gabriel i la paraula a Déu».⁸ (Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, pàg. 139; Abrahamov, pàg. 105).

Aquesta frase estableix una estructura de mediació: Déu és l'origen de la vida; Gabriel és mediador del buf en la concepció; Jesús és mediador del buf en la vivificació dels morts.

ليربجل خفنللا ناك امك، يسى عل خفنللاو هلل ءايحإلا ناك و
هلل ةمركللاو

Literalment: «la vivificació pertanyia a Déu i el buf a Jesús, així com el buf pertanyia a Gabriel i la paraula a Déu» A la pàg. 140 Ibn 'Arabī desenvolupa aquesta distinció afirmant que la vivificació s'atribueix a Jesús d'una manera real en un aspecte i d'una manera imaginària en un altre. «Imaginària» s'ha d'entendre aquí en sentit imaginal, no fictici; remet a un ordre intermedi de realitat en la línia que Henry Corbin denomina mundus imaginalis. La vivificació es manifesta realment a través del buf de Jesús, però procedeix últimament de Déu.

Això permet entendre la doble atribució que Ibn ‘Arabī aplica a Jesús. D’una banda, Jesús realment vivifica, perquè el miracle apareix a través del seu buf. De l’altra, la vivificació no li pertany com a font absoluta, perquè l’acte de donar vida és pròpiament de Déu. Per això Ibn ‘Arabī pot dir que «la vivificació se li atribueix d’una manera real en un aspecte i d’una manera imaginària en un altre» (Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, pàg. 140; Abrahamov, pàg. 105).

Aquesta formulació és fonamental per a la nostra tesi general. Ibn ‘Arabī situa Jesús en una posició altíssima: és esperit diví, vivificador i paraula de Déu, figura en la qual s’uneixen forma humana i força espiritual. Però, al mateix temps, evita convertir-lo en font independent de vida. La seva «divinitat», si empram aquest terme amb extrema prudència, no és la divinitat del Verb encarnat en sentit cristià, sinó la manifestació d’una facultat divina a través d’una forma humana.

4 2.4. La perplexitat davant Jesús: forma humana i facultat divina

El text d’Ibn ‘Arabī és especialment interessant quan descriu l’efecte que Jesús produeix en l’espectador. Afirmar que «l’espectador quedava perplex, perquè veia una forma humana que posseïa una facultat divina». (Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, pàg. 141; Abrahamov, pàg. 106).

Aquesta perplexitat⁹ no és un simple detall psicològic, sinó una clau hermenèutica del capítol. Jesús desconcerta perquè no pot ser llegit només des d’una categoria única. Si hom mira la seva forma mortal, és fill de Maria. Si hom mira el seu origen espiritual, és relacionat amb Gabriel. Si hom mira la seva capacitat de vivificar els morts, remet a l’Esperit de Déu. Per això Ibn ‘Arabī pot concloure que Jesús és «una paraula de

⁹ *فري حلا* (*al-hayra*) pot traduir-se com a ‘perplexitat’ ‘desconcert’ o ‘confusió’. En el context d’Ibn ‘Arabī no designa simplement una incapacitat psicològica de comprendre, sinó una experiència espiritual i intel·lectual davant la Realitat divina, que desborda les categories ordinàries de la raó discursiva. La perplexitat apareix així com una forma superior de coneixement: no anul·la la comprensió, sinó que mostra el límit de tota pretensió de dominar conceptualment el misteri diví.

Déu, un esperit de Déu i un servent de Déu».¹⁰ (Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, p. 142; Abrahamov, pàg. 107).

La tríada és molt significativa: Jesús és elevat dins el llenguatge espiritual islàmic, però cap dels tres qualificatius permet identificar-lo amb Déu. És paraula procedent de Déu, esperit procedent de Déu i servent de Déu; però no és la Paraula eterna ni l’Esperit diví en sentit cristià. Aquesta lectura, a més, s’arrela directament en el llenguatge alcorànic sobre Jesús. Ibn ‘Arabī no inventa una figura aliena a l’islam, sinó que desplega metafísicament les categories que l’Alcorà ja aplica a Jesús: paraula procedent de Déu, esperit procedent d’Ell i servent sotmès a la seva voluntat.

Aquesta és, probablement, la clau més important per entendre la valoració positiva de Jesús en Ibn ‘Arabī. El mestre sufí no el redueix a un profeta més dins una simple successió històrica. El presenta com una figura de frontera: humà per la seva forma, espiritual pel seu origen, vivificador per la seva facultat i servent per la seva dependència radical de Déu. D’aquesta manera, Jesús és una figura privilegiada per pensar la relació entre Déu i el món, entre esperit i cos, entre el buf diví i la forma humana.

5 2.5. Una «alta jesulogia» sufí, no una cristologia cristiana

Des d’aquesta lectura, podem afirmar que Ibn ‘Arabī desenvolupa una autèntica «alta jesulogia» sufí. El terme és útil si s’empra amb precisió: no es tracta d’una cristologia cristiana, perquè Ibn ‘Arabī no afirma la filiació divina eterna de Jesús ni la unió hipostàtica entre la naturalesa divina i la naturalesa humana. Però tampoc no es tracta d’una valoració mínima o purament externa. Jesús ocupa en el *Fuṣūṣ* un lloc d’una densitat espiritual extraordinària.

هللا دب ع وهو هللا حور وهو هللا ةملك وهف 10.

Literalment: «ell és una paraula de Déu, un esperit de Déu i un servent —o esclau— de Déu» En àrab, els tres termes apareixen indeterminats: قلمك (kalima), حور (rūḥ) i دب ع (‘abd). Per això convé evitar la traducció «la Paraula», «l’Esperit» o «el Servent», que podria suggerir una identificació més forta amb les categories cristològiques cristianes. El terme ‘abd significa originàriament «esclau» o «servent», i expressa aquí la dependència radical de Jesús respecte de Déu.

Aquesta alta valoració es manifesta en quatre aspectes. Primer, Jesús té un origen singular: l'aigua real de Maria i l'aigua imaginària de Gabriel. Segon, és paraula i esperit de Déu dins el marc alcorànic. Tercer, és capaç de vivificar els morts perquè és un esperit diví. Quart, la seva figura genera perplexitat perquè uneix forma humana i facultat divina. En aquest sentit, investigacions recents com la de Javad Fakhkhar Toosi (2023) aprofundeixen precisament en aquesta paradoxa de la facultat divina present en la forma humana de Jesús, reforçant la tesi que ens trobam davant d'una lectura profundament teofànica.

Ara bé, la mateixa estructura que eleva Jesús també en marca el límit. Ibn 'Arabī pot reconèixer en Jesús una manifestació singularíssima de l'esperit i del poder vivificador de Déu, però no pot identificar-lo amb Déu encarnat. En aquest sentit, el text manté una tensió deliberada: afirma la presència d'una facultat divina en una forma humana, però preserva la distinció entre Déu com a origen de la vida i Jesús com a mediació del buf.

Aquesta tensió és especialment rellevant per a la comparació posterior amb Ramon Llull. En Ibn 'Arabī, Jesús pot ser integrat de manera altament positiva dins la metafísica profètica islàmica. És una figura reconeguda, elevada i reinterpretada. En Llull, en canvi, caldrà veure si Mahoma pot ser integrat d'una manera semblant dins la teologia cristiana lul·liana o si queda inevitablement situat en un marc apologètic i polèmic. Aquí apareix ja una primera asimetria decisiva: Ibn 'Arabī pot fer de Jesús una figura espiritualment central dins el seu sistema, mentre que Llull difícilment podrà atribuir a Mahoma una funció teològica positiva equiparable.

Aquesta asimetria no anul·la la possibilitat de l'equivalència homeomòrfica, sinó que la fa més interessant. Precisament perquè les figures no són equivalents en sentit doctrinal ni ontològic, caldrà preguntar quines funcions estructurals compleixen dins cada arquitectura teològica: Jesús en Ibn 'Arabī, Mahoma en Llull, Muhammad en Ibn 'Arabī i Crist en Llull. La qüestió no serà, per tant, si Jesús i Mahoma «són el mateix», sinó quina funció exerceixen com a figures de mediació entre Déu, el món i la plenitud humana.

3. Mahoma en Ramon Llull: el límit apologètic que impedeix reconèixer el profeta de l'islam

La manera com Ramon Llull presenta Mahoma s'ha d'entendre dins el conjunt del seu projecte apologètic i missioner. Llull no s'aproxima a l'islam com a simple fenomen religiós extern, sinó com a una realitat religiosa que ha de ser examinada, refutada i reconduïda a la veritat cristiana. Per això, la seva lectura de Mahoma no pot ser separada de la seva voluntat general de demostrar racionalment la fe davant jueus, sarraïns i gentils. A diferència d'Ibn 'Arabī, que pot integrar Jesús dins una metafísica profètica islàmica d'altíssima densitat espiritual, Llull contempla Mahoma des d'un marc polèmic i apologètic en el qual el profeta de l'islam no pot adquirir una funció positiva de mediació.

Aquesta perspectiva apareix amb claredat en el capítol 71 de la *Doctrina pueril*, titulat «De Mafumet». Llull hi presenta Mahoma no com a profeta autèntic, sinó com a fundador d'una llei errònia. El text afirma: «Mafumet fo home giliador qui feu un libre appellat Alcorà, lo qual dix Mafumet que li fo donat de Déu al poble dels sarraïns». ¹¹ Aquesta primera caracterització ja determina el sentit del capítol: Mahoma és presentat com aquell que atribueix a Déu un llibre que, segons Llull, no procedeix realment de Déu. La qüestió no és només històrica, sinó teològica: si l'Alcorà no és revelació vertadera, Mahoma no pot ser reconegut com a transmissor legítim de la paraula divina.

Ricardo da Costa ha estudiat precisament aquesta imatge de Mahoma en la filosofia de Llull. En el seu article «Mahoma fue un engañador que redactó un libro llamado Corán», mostra com la *Doctrina pueril* construeix una imatge fortament negativa del profeta de l'islam: mentider, enganyador i seductor, en coherència amb una part important de la polèmica cristiana medieval contra l'islam. ¹² L'aportació de Da Costa és rellevant perquè

11 Ramon Llull, *Doctrina pueril*, cap. 71, «De Mafumet», ROL 21, pàg. 125.

12 Ricardo da Costa, ««Mahoma fue un engañador que redactó un libro llamado Corán»: la imagen del Profeta en la filosofía de Ramón Llull (1232-1316)», *Notandum*, núm. 27, 2011, pàg. 19-35.

permet situar el capítol lul·lià dins un context més ampli: Llull no escriu una exposició neutral sobre l'islam, sinó una peça pedagògica i apologètica destinada a formar el seu fill en la fe cristiana i a prevenir-lo contra allò que considera una falsa revelació.

La crítica lul·liana no es limita a negar la missió profètica de Mahoma, sinó que intenta explicar l'èxit religiós i social de l'islam. En la *Doctrina pueril*, Mahoma apareix com aquell que obté adhesió mitjançant promeses adaptades als desigs humans, especialment a través d'una descripció sensible i material del paradís. Da Costa subratlla que Llull associa la difusió de l'islam a la capacitat de Mahoma d'atreure els seus seguidors amb promeses de plaers, riqueses i recompenses corporals.¹³ Així, la religió islàmica és llegida per Llull no com una revelació vertadera, sinó com una construcció que apel·la a la imaginació, al desig i a la recompensa sensible. El text de la *Doctrina pueril* confirma literalment aquesta estratègia d'atracció. Llull afirma que Mahoma «fenyés propheta» i que prometia als seus seguidors que «en paradís aurién paria de fembres e menjarien mantega e mel, e bourien vi e aygua e let, e que aurién bells palaus d'aur e d'argent e de peres precioses». La descripció és significativa perquè mostra que, per Llull, la força persuasiva de Mahoma no prové de la veritat revelada, sinó d'una promesa sensible capaç de mobilitzar el desig i la imaginació dels seus oients.¹⁴

El mateix capítol introdueix encara una altra dada rellevant: Llull distingeix entre els sarraïns simples, que haurien cregut Mahoma, i aquells altres «qui saben molt e han soptil engin e qui han elevat enteniment», dels quals diu que «no creen que Mafumet sia propheta». Aquesta observació reforça la lectura apologètica: als ulls de Llull, la religió de Mahoma no resisteix una

13 Cf. Ricardo da Costa, “«Mahoma fue un engañador...»” pàg. 22-23; Ramon Llull, *Doctrina pueril*, cap. 71, “De Mafumet”, ROL 21, pàg. 125-128.

14 Ramon Llull, *Doctrina pueril*, cap. 71, «De Mafumet», ROL 21, p. 126. El passatge diu que Mahoma «fenyés propheta» i prometia als sarraïns «paria de fembres», «mantega e mel», «vi e aygua e let» i «bells palaus d'aur e d'argent».

intel·ligència més subtil ni una demostració racional ben orientada.¹⁵

Aquesta lectura és fortament asimètrica respecte de la que Ibn 'Arabī fa de Jesús. Ibn 'Arabī pot reconèixer en Jesús una figura espiritual singularíssima: paraula de Déu, esperit de Déu, nascut de l'aigua de Maria i del buf de Gabriel, i vivificador dels morts per una facultat divina que remet sempre a Déu com a origen de la vida. Llull, en canvi, no pot reconèixer en Mahoma una funció anàloga. En la seva arquitectura teològica, la mediació definitiva entre Déu i el món ja està ocupada per Jesucrist, el Verb encarnat. Per això Mahoma no pot ser incorporat com a mediador, sinó només com a figura a refutar.

El *Llibre contra Anticrist* ajuda a entendre el rerefons espiritual d'aquesta polèmica. En el pròleg, Llull afirma que escriu per «destruir la error» i perquè hi hagi homes «sants, devots e savis» capaços de resistir les falses doctrines.¹⁶ L'error no és, per Llull, una simple equivocació intel·lectual, sinó una força que desvia els homes de la finalitat per a la qual han estat creats. Per això la missió cristiana ha de combatre'l no sols amb arguments, sinó també amb vida santa. El mateix pròleg formula aquesta exigència dient que cal oposar-se a Anticrist «ab rahons necessàries e ab sancta vida».¹⁷

Aquest marc permet matisar la duresa de la imatge lul·liana de Mahoma. Llull no cerca una descripció interna de la consciència islàmica, sinó una refutació orientada a la conversió. La seva polèmica forma part d'un projecte missioner que vol convèncer racionalment i existencialment. Tanmateix, aquest horitzó també explica el límit de la seva recepció de Mahoma: el profeta de l'islam no pot aparèixer com a portador d'una mediació positiva, perquè tota mediació legítima queda subordinada a Crist i a la veritat cristiana.

15 Ramon Llull, *Doctrina pueril*, cap. 71, «De Mafumet», ROL 21, pàg. 127. Llull afirma que alguns sarraïns «qui saben molt e han soptil engin e qui han elevat enteniment» no creuen que Mahoma sigui profeta.

16 Ramon Llull, *Llibre contra Anticrist*, pròleg, ROL 25, pàg. 119.

17 Ramon Llull, *Llibre contra Anticrist*, pròleg, ROL 25, pàg. 119.

Da Costa relaciona aquesta imatge negativa de Mahoma amb trets que Llull atribueix a l'Anticrist: falsedat, seducció, engany i desviació espiritual.¹⁸ Cal formular-ho amb prudència: no es tracta d'afirmar que Llull identifiqui simplement Mahoma amb l'Anticrist, sinó que la seva manera d'entendre la falsa profecia i l'error religiós comparteix un mateix horitzó escatològic i apologetic. En aquest esquema, les doctrines que no condueixen a Crist són avaluades en funció de la seva distància respecte de la veritat del Verb encarnat.

Aquesta constatació és decisiva per a la nostra comparació. Si en Ibn 'Arabī Jesús és una figura reconeguda, elevada i integrada dins el sistema profètic islàmic, en Llull Mahoma és una figura rebutjada i subordinada a la necessitat de la demostració cristiana. La comparació no pot partir, doncs, d'una reciprocitat simètrica. En el nivell de la recepció de l'altre, la diferència és clara: Ibn 'Arabī incorpora Jesús positivament; Llull refuta Mahoma. Aquesta asimetria no destrueix la comparació, sinó que n'assenyala el lloc adequat.

El nivell realment fecund no és la recepció creuada de Jesús i Mahoma, sinó la funció interna que la figura central de cada tradició exerceix dins el seu propi sistema. Llull no ofereix una «mahometologia» positiva, però sí una cristologia de màxima densitat ontològica. Ibn 'Arabī, per la seva banda, ofereix una alta jesulogia sufí, però la funció culminant de l'Home Perfecte correspon a Muhammad i a la Realitat Muhammadiana. Precisament per això, l'equivalència homeomòrfica no s'ha de cercar entre Jesús en Ibn 'Arabī i Mahoma en Llull, sinó entre Muhammad com a Home Perfecte en Ibn 'Arabī i la humanitat creada de Jesucrist com a criatura perfectíssima assumida pel Verb en Llull.

18 Cf. Ricardo da Costa, "«Mahoma fue un engañador...»" pàg. 23-24; Ramon Llull, *Llibre contra Anticrist*, ROL 25.

4. De Muhammad històric a la Realitat Muhammadiana: l'Home Perfecte en Ibn 'Arabī

La figura de Muhammad ocupa en Ibn 'Arabī un lloc que no pot ser reduït a la seva dimensió històrica com a profeta de l'islam. El Muhammad històric —el receptor de l'Alcorà, el segell dels profetes i el fundador de la comunitat islàmica— remet, en la metafísica akbariana, a una realitat més profunda: la Realitat Muhammadiana. Aquesta realitat no substitueix la seva existència històrica, sinó que la fonamenta i la projecta cap a un horitzó arquetípic. Muhammad no és només el darrer profeta en l'ordre cronològic de la revelació; és també la manifestació culminant de l'Home Perfecte, és a dir, de la criatura en què la perfecció humana arriba al seu grau màxim com a mirall dels Noms divins.¹⁹

Aquesta intuïció ja apareixia en l'estudi anterior sobre l'experiència mística en Ibn 'Arabī i Ramon Llull. Allà es presentava l'Home Perfecte com aquell que manifesta de manera finita les perfeccions dels Atributs i Noms de Déu, sense perdre mai el seu caràcter de criatura. Aquesta formulació continua essent vàlida, però cal precisar-la per evitar qualsevol lectura confusa: l'Home Perfecte no és l'Absolut en sentit identitari, sinó el lloc creat en què l'Absolut es manifesta de manera més plena. Dit d'una altra manera, l'Home Perfecte no és Déu, sinó la criatura que reflecteix amb més transparència la multiplicitat dels Noms divins.²⁰

En Ibn 'Arabī, el món sencer és teofania, manifestació dels Noms divins. Cada realitat creada manifesta algun aspecte de Déu, però cap criatura no recull de manera tan completa aquesta manifestació com l'ésser humà. El món és com un gran mirall de Déu; però l'home, i especialment l'Home Perfecte, és el mirall polit en què aquesta manifestació arriba a consciència.

19 Sobre la formulació inicial d'aquesta intuïció, vegeu Joan Andreu Alcina, «El lloc de l'experiència mística: l'Home Perfecte en Ibn 'Arabī i en Ramon Llull», ponència del V Col·loqui Internacional Lul·lià, Palma, 2023.

20 Joan Andreu Alcina, «El lloc de l'experiència mística...», apartat «L'home com a microcosmos segons Ibn 'Arabī». La formulació és aquí depurada per evitar una lectura que identifiqui Déu i l'Home Perfecte.

Per això l'home pot ser anomenat microcosmos: no perquè sigui simplement una petita part del món, sinó perquè concentra en si mateix l'estructura del cosmos. Aquesta funció de l'Home Perfecte com a eix de la metafísica akbariana ha estat analitzada per la recerca contemporània, especialment en els estudis clàssics de Toshihiko Izutsu (1997) sobre l'estructura dels conceptes sufis i en les investigacions de Masataka Takeshita (1987, 1983) al voltant de la gènesi i evolució d'aquesta teoria.

Aquesta idea té un fonament directe en el capítol d'Adam del *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ibn 'Arabī hi presenta el cosmos com una forma encara incompleta, «com un mirall no polit» i afirma que Adam és «el poliment d'aquell mirall i l'esperit d'aquella forma». La metàfora és decisiva: el món manifesta Déu, però necessita l'ésser humà com a lloc de consciència i de reflexió plena. Adam, i en sentit culminant l'Home Perfecte, no afegeix una realitat aliena al cosmos, sinó que en revela la funció més profunda: fer visible la manifestació divina en una forma creada capaç de conèixer.²¹

Aquesta doctrina té una importància decisiva per al nostre treball. L'Home Perfecte és el punt en què la creació esdevé capaç de reconèixer i reflectir la seva procedència divina. Sense l'home, el cosmos manifesta Déu d'una manera dispersa; en l'Home Perfecte, aquesta manifestació es concentra, s'ordena i es fa transparent. Així, l'Home Perfecte no és només una figura espiritual eminent, sinó una funció ontològica dins el conjunt de la realitat: és el lloc on el món pot esdevenir consciència de Déu.

Aquesta funció pot ser considerada en diversos nivells. En un primer sentit, l'Home Perfecte designa la vocació profunda de l'ésser humà: reflectir en el seu interior la totalitat dels Noms divins. En un segon sentit, designa aquells éssers humans que, per coneixement, santedat i realització espiritual, arriben a actualitzar aquesta possibilitat. En un tercer sentit, culminant, l'Home Perfecte remet a Muhammad, no sols com a individu

21 Ibn al- 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, cap. I, «The bezel of the divine wisdom exists in the essence of Adam»; Abrahamov, Ibn al-Arabī's *Fusus al-Hikam*, pàg. 17. Abrahamov tradueix que el cosmos era «like an unpolished mirror» i que Adam n'era el «polishing».

històric, sinó com a realitat espiritual i arquetípica. Muhammad representa la plenitud de la funció profètica i la forma més alta de realització humana dins l'ordre creat.²²

Convé distingir, tanmateix, els diferents nivells implicats en aquesta doctrina: Adam expressa la funció ontològica inicial de l'ésser humà com a poliment del mirall còsmic; l'Home Perfecte designa la vocació universal de la criatura humana a reflectir la totalitat dels Noms divins; Muhammad n'és la culminació profètica; i la Realitat Muhammadiana en constitueix el principi arquetípic, anterior a la seva manifestació històrica.

Aquí apareix el pas decisiu: de Muhammad històric a la Realitat Muhammadiana. La tradició akbariana llegeix Muhammad no únicament com el profeta que apareix al final de la història revelada, sinó com aquell que, en el pla metafísic, precedeix i fonamenta la mateixa profecia. La seva aparició històrica és final, però la seva realitat espiritual és primordial. Per això pot ser entès com a principi de la revelació i com a cim de la perfecció humana. El que històricament compareix al final, metafísicament és allò que sosté el conjunt del procés profètic.²³

Aquesta articulació entre anterioritat espiritual i manifestació històrica és fonamental. Muhammad és criatura, home i profeta; però, en tant que Realitat Muhammadiana, expressa la forma arquetípica de la perfecció humana. En ell, la humanitat arriba a ser mirall total de Déu dins l'ordre creat. Per això la seva figura pot funcionar com a eix de la mediació entre Déu i el món: no perquè sigui Déu, sinó perquè és la criatura en què la manifestació profètica de Déu arriba al seu màxim grau de plenitud.

Aquesta precisió és imprescindible per evitar una comparació errònia amb

22 Cf. Masataka Takeshita, «The Theory of the Perfect Man in Ibn 'Arabī's *Fuṣūṣ al-ḥikam*», Orient, 19, 1983, pàg. 87-102.

23 Cf. Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave. Ibn 'Arabī*, vol. I, Madrid, Siruela, 1997, pàg. 266-267; Joan Andreu Alcina, «El lloc de l'experiència mística...», apartat «La realitat de Mahoma o Muhammad».

la cristologia lul·liana. La Realitat Muhammadiana no pot ser identificada amb el Logos etern del cristianisme. El Logos, en Llull, és etern, diví i increat; Muhammad, fins i tot quan és pensat com a Home Perfecte, roman dins l'ordre creat i profètic. La seva funció és altíssima, però no és una encarnació de Déu. És la màxima manifestació creada de la perfecció humana, no una persona divina.

Ara bé, precisament aquesta distinció permet establir una comparació més rigorosa i més fecunda. No hem de comparar Muhammad amb el Verb increat, perquè això produiria una falsa equivalència. La comparació adequada s'ha de fer entre Muhammad com a Home Perfecte i la humanitat creada de Jesucrist en Ramon Llull. En ambdós casos trobam una realitat creada que ocupa el punt màxim de mediació entre Déu i el món. En Ibn 'Arabī, aquesta realitat és Muhammad com a Home Perfecte i plenitud de la profecia; en Llull, és la humanitat de Jesucrist, criatura perfectíssima assumida pel Verb etern.

Aquesta és una de les claus centrals del nostre estudi. Muhammad com a Home Perfecte i la humanitat creada de Crist no són equivalents en sentit ontològic ni doctrinal. Però sí que poden ser comparats homeomòrficament, perquè cadascun exerceix dins el seu sistema una funció estructural comparable: manifestar la màxima perfecció humana, concentrar la relació entre Déu i el món, i oferir una figura en què la realitat creada arriba al seu punt més alt de transparència divina. En Ibn 'Arabī, aquesta transparència és profètica i teofànica; en Llull, és cristològica i hipostàtica.

5. La humanitat creada de Jesucrist en Ramon Llull: la criatura perfectíssima assumida pel Verb

La comparació amb Ramon Llull exigeix distingir amb cura entre el Verb etern i la humanitat assumida pel Verb. En la cristologia lul·liana, Jesucrist no és simplement un home perfecte ni una criatura eminent. La seva persona és el Fill etern de Déu, el Logos diví i increat. Ara bé, aquest Verb etern assumeix una naturalesa humana real i creada. És aquesta humanitat creada de Jesucrist la que, en Llull, pot ser considerada la criatura més perfecta, el lloc on la creació arriba a la seva màxima dignitat i el punt en

què l'ordre creat és unit personalment a Déu.

Aquesta precisió és decisiva per al nostre treball. Quan deim que Jesucrist ocupa en Llull el lloc de mediació plena entre Déu i el món, no afirmam que la persona del Verb sigui creada. Allò creat és la humanitat assumida. Però aquesta humanitat, precisament perquè és assumida pel Verb, és la més perfecta de totes les criatures. Cap criatura no pot tenir una unió més alta amb Déu que aquella humanitat que subsisteix en la persona eterna del Fill.

L'estudi anterior ja apuntava aquesta doble dimensió de la cristologia lul·liana. D'una banda, Jesucrist és presentat com a Crist còsmic, principi de recapitulació i perfeccionament de la creació. De l'altra, la seva humanitat concreta és el lloc on l'home pot accedir a l'experiència de l'Absolut. Aquests dos aspectes no poden separar-se: sense el Verb etern, la humanitat de Jesús seria només una criatura excelsa; sense la humanitat assumida, el Verb no seria el lloc històric i creat en què la creació troba la seva plenitud.²⁴

En Ramon Llull, l'Encarnació no respon només a una necessitat redemptora derivada del pecat. Certament, Crist redimeix l'home i restaura la creació ferida; però l'Encarnació té també una dimensió ontològica més profunda. En Jesucrist, Déu duu la creació al seu màxim grau de perfecció. La humanitat de Crist no és únicament instrument de redempció, sinó també fi i perfecció de totes les criatures. Per això, en el *Llibre de sancta Maria*, Llull pot afirmar que per la humanitat de Jesucrist són la fi i la perfecció de totes les criatures.²⁵

Aquesta afirmació és central. La humanitat de Jesucrist no és una criatura

24 Joan Andreu Alcina, «El lloc de l'experiència mística...», apartat «La realitat de Jesucrist». L'article assenyala la relació inseparable entre cristologia còsmica i humanitat de Jesucrist en Llull.

25 Ramon Llull, *Llibre de sancta Maria*, ORL X, pàg. 165: «Per la humanitat de nostre Senyor Jesucrist és la fi i la perfecció de totes les creatures...». Citat a Joan Andreu Alcina, «El lloc de l'experiència mística...».

entre les altres. És la criatura en què totes les perfeccions creades troben el seu punt més alt, perquè en ella la bondat, la grandesa i les altres dignitats divines són participades d'una manera incomparable. La creació sencera pot ser reconduïda a Déu perquè hi ha una humanitat creada que ha estat assumida pel Verb etern. En aquest sentit, la humanitat de Crist és el centre ontològic de la creació.

El *Llibre dels articles de la fe* reforça aquesta intuïció quan Llull sosté que cada raó divina demana en el món una semblança tan gran que no pugui ser major.²⁶ Aquesta exigència de màxima semblança creada permet entendre la necessitat de l'Encarnació: si les dignitats divines han de trobar en el món una manifestació màxima, cal una criatura en què aquesta manifestació arribi al cim. Aquesta criatura és la humanitat de Jesucrist, perquè en ella la semblança amb Déu no queda només en l'ordre de la participació, sinó que és assumida en la unitat personal del Verb.

Llull expressa aquesta idea amb una força particular quan afirma que la naturalesa humana que Crist prengué és tan bona que no pot ser millor, tan gran en noblesa i virtut que no pot ser major, perquè subsisteix en un únic supòsit de dues naturaleses, divina i humana.²⁷ Aquesta formulació és especialment important per al nostre tema: la humanitat de Jesucrist és criatura, però criatura perfectíssima; realitat creada, però assumida per una persona increada; humanitat concreta, però elevada a una dignitat que cap altra criatura no pot superar.

Aquesta doctrina permet establir la correspondència amb Ibn 'Arabī sense confondre els sistemes. En Ibn 'Arabī, Muhammad com a Home Perfecte

26 Ramon Llull, *Llibre dels articles de la fe*, VIII, NEORL III, pàg. 50: «cascuna rahó divina requer en lo mon sa semblança que sia tant gran que major no puscha esser».

27 Ramon Llull, *Llibre dels articles de la fe*, VIII, NEORL III, pàg. 50. Llull afirma que la naturalesa humana assumida pel Fill és tan bona i tan gran que no pot ser major, perquè subsisteix en un únic supòsit de dues naturaleses, divina i humana.

és la criatura que reflecteix de manera suprema els Noms divins. En Llull, la humanitat de Jesucrist és la criatura més perfecta perquè és assumida pel Verb etern. En ambdós casos, la realitat creada ocupa el punt màxim de mediació entre Déu i el món. Però la diferència és radical: en Ibn 'Arabī, la mediació és profètica i teofànica; en Llull, és hipostàtica i encarnacional. Aquesta diferència marca el límit de l'equivalència homeomòrfica. Muhammad com a Home Perfecte i la humanitat de Crist poden ser comparats perquè tots dos expressen la plenitud de la mediació creada. Però no poden ser identificats. Muhammad roman sempre profeta i criatura; la humanitat de Crist és criatura, però subsisteix en la persona divina del Verb. Per això, la comparació no dissol la diferència, sinó que la fa més visible. Justament aquí la categoria de Panikkar esdevé fecunda: permet reconèixer semblances estructurals sense convertir-les en identitats doctrinals.

Des d'aquesta perspectiva, la nostra tesi pot formular-se amb més precisió. Ibn 'Arabī i Llull duen a terme, cadascun dins la seva pròpia arquitectura teològica, una elevació de la figura històrica central de la seva tradició. En Ibn 'Arabī, Muhammad és llegit des de la Realitat Muhammadiana i esdevé l'expressió plena de l'Home Perfecte. En Llull, Jesús és confessat com el Verb etern encarnat, i la seva humanitat creada esdevé la criatura perfectíssima en què tota la creació troba la seva fi. En tots dos casos, la figura històrica és projectada cap a una dimensió arquetípica i universal. Però el fonament d'aquesta projecció és diferent: en un cas, la perfecció profètica; en l'altre, la unió hipostàtica.

Això permet tornar a la qüestió inicial del nostre estudi. Si Ibn 'Arabī pot valorar Jesús amb una alta densitat espiritual, i si Llull no pot integrar Mahoma de manera positiva dins el seu sistema, la comparació no queda anul·lada. Al contrari, es desplaça cap al nivell més profund: no la recepció que cada autor fa de la figura de l'altre, sinó la funció que la figura central de cada tradició exerceix dins el seu propi sistema. En aquest nivell, Muhammad com a Home Perfecte i la humanitat creada de Jesucrist com a criatura assumida pel Verb poden ser llegits com dues formes de pensar la màxima relació possible entre Déu i l'home.

6. Conclusió

El recorregut realitzat permet afirmar que la comparació entre Ibn 'Arabī i Ramon Llull només és fecunda si evita dues simplificacions oposades: la identificació fàcil entre figures religioses diferents i la impossibilitat absoluta de tota comparació. Ni Muhammad i Jesucrist són equivalents en sentit doctrinal, ni les seves funcions dins l'islam sufi i la teologia cristiana poden ser considerades comunicables. Precisament aquí la categoria panikkariana d'equivalència homeomòrfica mostra la seva utilitat: permet reconèixer correspondències estructurals sense anul·lar les diferències ontològiques.

La primera constatació del treball ha estat una asimetria clara. Ibn 'Arabī pot incorporar Jesús dins el seu sistema amb una dignitat espiritual extraordinària: Jesús és paraula de Déu, esperit de Déu, nascut de l'aigua de Maria i del buf de Gabriel, i vivificador dels morts per una facultat divina que remet sempre a Déu com a origen de la vida. Llull, en canvi, no pot integrar Mahoma de manera positiva dins la seva arquitectura teològica. En la *Doctrina pueril*, Mahoma apareix com a fals profeta i fundador d'una llei errònia; i el rerefons del *Llibre contra Anticrist* permet entendre aquesta lectura dins un horitzó apologetic i missioner orientat a combatre l'error amb raons necessàries i vida santa.

Aquesta asimetria és decisiva perquè impedeix construir una falsa reciprocitat. No hi ha una equivalència directa entre el Jesús d'Ibn 'Arabī i el Mahoma de Llull. En el nivell de la recepció de la figura de l'altre, el contrast és evident: Ibn 'Arabī integra Jesús; Llull refuta Mahoma. Però aquesta diferència no destrueix la comparació, sinó que obliga a situar-la en un nivell més profund: el de la funció que la figura central de cada tradició exerceix dins el seu propi sistema.

En aquest segon nivell, la comparació esdevé molt més precisa. Muhammad, en Ibn 'Arabī, no resta reduït al profeta històric, sinó que és llegit des de la Realitat Muhammadiana i com a expressió culminant de l'Home Perfecte. Jesucrist, en Llull, no és només el mestre històric de Natzaret, sinó el Verb etern encarnat; però, per a la nostra comparació, és essencial recordar que la seva humanitat és creada i que aquesta humanitat creada és la criatura

perfectíssima, fi i perfecció de totes les criatures, perquè és assumida per la persona increada del Fill.

Aquesta és la clau més important del treball. La Realitat Muhammadiana no pot ser identificada amb el Logos cristià: el Logos és etern, diví i increat, mentre que Muhammad roman sempre dins l'ordre creat i profètic. La comparació rigorosa no passa, per tant, per equiparar Muhammad amb el Verb, sinó per comparar Muhammad com a Home Perfecte amb la humanitat creada de Crist com a criatura perfectíssima assumida pel Verb. En tots dos casos hi ha una realitat creada que ocupa el punt màxim de mediació entre Déu i el món; però el tipus de mediació és radicalment diferent: profètica i teofànica en Ibn 'Arabī, hipostàtica i encarnacional en Llull.

D'aquesta manera, l'equivalència homeomòrfica pot ser afirmada, però només en un sentit crític i limitat. Muhammad com a Home Perfecte i la humanitat creada de Jesucrist compleixen funcions estructuralment comparables: expressen la plenitud humana, concentren la relació entre Déu i la creació i permeten pensar la transparència del diví en l'ordre creat. Però aquesta correspondència funcional no elimina la diferència fonamental: en Ibn 'Arabī, l'Home Perfecte reflecteix els Noms divins com a mirall total de la manifestació divina; en Llull, la humanitat de Crist no sols reflecteix Déu, sinó que subsisteix personalment en el Verb etern.

Així, la comparació no condueix a una síntesi neutral entre sufisme i cristianisme, sinó a una comprensió més precisa de les seves diferències. Ibn 'Arabī mostra fins on pot arribar la perfecció humana dins una metafísica profètica: l'home com a mirall polit del cosmos i Muhammad com a culminació de l'Home Perfecte. Llull mostra fins on pot ser elevada la humanitat dins una cristologia encarnacionista: la naturalesa humana de Crist com a criatura perfectíssima assumida per Déu mateix. En ambdós casos, la figura històrica queda oberta a una dimensió arquetípica i universal; però aquesta obertura respon a lògiques teològiques irreductibles.

La principal aportació d'aquest estudi és, per tant, mostrar que la semblança funcional i la diferència ontològica no s'exclouen. Al contrari, només quan

es respecta la diferència és possible una comparació realment fecunda. Ibn ‘Arabī i Ramon Llull comparteixen la convicció que l’èsser humà arriba a la seva plenitud quan esdevé transparència de Déu. Però pensen aquesta transparència de manera radicalment distinta: per al mestre sufí, com a perfecció profètica i teofànica de l’Home Perfecte; per al pensador cristià, com a humanitat creada assumida hipostàticament pel Verb. En aquesta tensió entre proximitat i distància rau la força del diàleg entre tots dos sistemes.

7. Bibliografia

6 7.1. Fonts primàries

Alcorà, 3, 49; 4, 171; 5, 110.

IBN AL-‘ARABĪ, *Muhyī al-Dīn, Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Abū l-‘Alā’ ‘Afīfī, El Caire, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1946.

IBN AL-‘ARABĪ, *Muhyī al-Dīn, Ibn al-Arabi’s Fusus al-Hikam: An Annotated Translation of “The Bezels of Wisdom”*, trad. Binyamin Abrahamov, London/New York, Routledge, 2015.

LLULL, Ramon, *Doctrina pueril*, ed. Gret Schib, Barcelona, Barcino, 1972 (Els Nostres Clàssics, A, 104).

—*Llibre contra Anticrist*, ed. Josep Perarnau i Espelt, Arxiu de Textos Catalans Antics, núm. 9, 1990, p. 7-182.

—*Llibre de sancta Maria*, dins Obres de Ramon Llull, vol. X, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca, 1915.

—*Llibre dels articles de la fe. Llibre què deu hom creure de Déu. Llibre contra Anticrist*, NEORL III, Palma, Patronat Ramon Llull, 1996.

7 7.2. Bibliografia secundària

ANDREU ALCINA, Joan, «El lloc de l’experiència mística: l’Home Perfecte en Ibn ‘Arabī i en Ramon Llull», ponència presentada al V Col·loqui Internacional Lul·lià, Palma, 2023.

CHITTICK, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Albany, State University of New York Press,

1989.

CORBIN, Henry, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Barcelona, Destino, 1993.

COSTA, Ricardo da, “«Mahoma fue un engañador que redactó un libro llamado Corán»: la imagen del Profeta en la filosofía de Ramón Llull (1232-1316)”, *Notandum*, núm. 27, 2011, p. 19-35.

HAKIM, Souad, «Jesus according to Ibn Arabi», *Muhyiddin Ibn Arabi Society*, s. d.

IZUTSU, Toshihiko, *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave. Ibn 'Arabī*, vol. I, Madrid, Siruela, 1997.

PANIKKAR, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban, 1990.

TAKESHITA, Masataka, «The Theory of the Perfect Man in Ibn 'Arabī's *Fuṣūṣ al-ḥikam*», *Orient*, núm. 19, 1983, p. 87-102.

— *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987.

TOOSI, Javad Fakhkhar, «The Divinity of Jesus and Ibn 'Arabī: A Study Based on Jesus's Chapter in *Fuṣūṣ al-ḥikam*», *Religions*, vol. 14, núm. 11, 2023, article 1346.

***El príncep feliç* d'Oscar Wilde com a expressió d'una cristologia de l'excés**

Joan Andreu Alcina

1. Introducció: una bellesa que només es consuma quan s'entrega

El present article proposa una lectura teologicoliterària d'*El príncep feliç* d'Oscar Wilde des de la categoria de «cristologia de l'excés». Amb aquesta expressió es designa la revelació d'un Déu la forma d'estimar del qual no resta closa en la lògica del mèrit, del càlcul o de l'equivalència distributiva, sinó que es manifesta com a gratuïtat sobreabundant. No es tracta de proposar una categoria tancada o ja plenament sistematitzada, sinó d'emprar una clau interpretativa capaç d'anomenar allò que en Crist apareix com a desproporció amorosa: un amor que s'avança, es dona sense garantia de retorn i revela la seva veritat precisament on l'altre no pot tornar res. El conte permet reconèixer narrativament aquesta lògica: el Príncep passa de ser objecte d'admiració estètica a esdevenir subjecte de compassió; la gavina abandona progressivament el seu autocentrament i aprèn de configurar la seva identitat des de l'amor entès com a autodonació; i la bellesa acumulada de l'estàtua es transforma en misericòrdia concreta i compromesa per als pobres. Aquesta versió conserva íntegrament la narració de Wilde perquè un dels valors de l'article és permetre que el mateix relat desplegui la seva força literària suscitant de manera natural la interpretació teològica que s'ofereix.¹

L'expressió «cristologia de l'excés» anomena aquí un tret decisiu de la revelació cristiana: en Jesús de Natzaret es manifesta un Déu la forma d'estimar del qual no es deixa reduir a l'intercanvi proporcional o simètric. Déu no estima segons la mesura del que l'ésser humà pot tornar-li, ni respon simplement en proporció al mèrit acumulat. El seu amor precedeix,

1 Cf. José Serafín Béjar Bacas, «Para una teología de la misericordia», *Proyección: Teología y mundo actual*, núm. 261 (2016), pàg. 145-158, on formula l'excés misericordiós com a amor sostingut per la gratuïtat absoluta.

desborda i recrea. Per això, la relació amb Déu no es comprèn primàriament com a mèrit, salari o compensació, sinó com a donació excessiva: una autocomunicació divina que precedeix tota resposta humana i la fa possible.²

Aquest plantejament no elimina la conversió ni rebaixa la responsabilitat ètica. Al contrari, les situa en el lloc pròpiament evangèlic. La conversió no és la condició prèvia que obliga Déu a estimar; és la resposta agraïda de qui ha estat assolit primer per un amor que l'aixeca. La proposta de Jesús no comença dient «fes per a merèixer», sinó «rep per a poder viure d'una altra manera». La identitat creient, en l'arrel més profunda, no es conquereix: es rep gratuïtament.

Des d'aquest marc, *El príncep feliç* ofereix un camp especialment fecund. El conte narra el trànsit d'una bellesa exterior, admirada i socialment reconeguda, cap a una bellesa més fonda: la que es deixa ferir per la misèria i acaba despullant-se perquè d'altres visquin. El relat no és un tractat teològic, ni convé forçar-lo com si ho fos. El seu valor rau més tost en el fet que, sense abandonar la condició literària, deixa aparèixer una lògica profundament afí a l'Evangeli: la de l'amor que no es protegeix a si mateix, sinó que es deixa afectar pel sofriment i esdevé do. A més, la seva gramàtica narrativa –mirada, compassió, despullament, mediació, permanència i judici final– permet llegir-lo com una paràbola literària del do excessiu.

La hipòtesi d'aquest article pot formular-se així: allà on el relat presenta un amor que no es regeix per l'equivalència, sinó per l'entrega gratuïta, emergeix una lògica de l'excés que, llegida a la llum de Jesús, resulta teològicament eloqüent. No es tracta d'identificar de manera simple el Príncep amb Crist, ni de convertir cada detall del conte en al·legoria religiosa. Es tracta, més tost, de reconèixer una estructura: l'amor vertader no es limita a contemplar el dolor, sinó que l'assumeix; no conserva intacta la pròpia bellesa, sinó que la torna fecunda; no calcula el retorn, sinó que

2 Cf. Béjar Bacas, «Para una teología de la misericordia», pàg. 149: «La misericordia aparece desvelada como una ley de la sobreabundancia, que reclama la prioridad del recibir sobre el hacer».

s'entrega sense garanties. Aquesta lectura pot situar-se, a més, en diàleg amb una línia recent d'interpretació de l'obra de Wilde que ha subratllat la presència d'una estètica inseparable de l'ètica cristiana. Des d'aquesta perspectiva, la bellesa en Wilde no queda reduïda a l'ornament, al plaer formal o al refinament esteticista, sinó que assoleix la seva veritat quan s'orienta cap a l'amor, el sacrifici i la superació del propi interès.³

2. Jesús i la lògica del do: rebre abans que merèixer

Per a entendre la categoria d'«excés» convé partir de la imatge de Déu que Jesús revela. En l'horitzó bíblic, Joan Baptista compleix una funció decisiva: desperta, sacsa, crida a la conversió i prepara el cor per rebre el Messies. La seva predicació no ha de reduir-se a una religió de premis i càstigs. Joan no anuncia una mecànica freda d'equivalències; anuncia una crida profètica i vertadera. Tanmateix, en tota experiència religiosa existeix una temptació recurrent: traduir la conversió en lògica d'intercanvi, com si l'ésser humà pogués dir: «jo faig, llavors Déu respon».⁴ Per això, l'oposició no s'ha d'establir entre Joan i Jesús com si representassin dues imatges incompatibles de Déu, sinó entre una conversió entesa com a obertura al do i una conversió deformada en mecanisme de mèrit. Jesús reubica aquesta lògica des de dins. No nega la metànoia, però mostra que el Regne no arriba com a salari pels mèrits complits, sinó com a do que precedeix, cerca i refà. En termes filosòfics, aquesta prioritat del do pot dialogar amb la fenomenologia de la donació de Jean-Luc Marion, per qui hi ha fenòmens que no es deixen reduir a la mesura del subjecte que els rep, sinó que l'excedeixen i el reconfiguren. Aplicat amb prudència al terreny teològic, aquest marc permet comprendre que l'amor revelat en

3 Cf. Shey Pope-Mayell, *Towards an Ethical Aestheticism: Christianity, Christhood and Martyrdom in the Fiction of Oscar Wilde*, tesi de Master of Arts, Victoria University of Wellington, Wellington 2020, pàg. vii-viii. En el resum de la tesi se sosté que la ficció de Wilde és travessada per un interès comú en l'ètica cristiana i que la seva obra vincula la bellesa artística amb l'amor sacrificial, el martiri i l'abandó de si.

4 Cf. Mc 1,4-5. La predicació de Joan Baptista queda situada aquí com a crida profètica a la conversió i preparació del cor, no com una mecànica reductiva d'equivalències.

Crist no és un objecte disponible par al càlcul humà, sinó un esdeveniment que precedeix, satura i transforma l'existència. La paràbola dels obrers de la vinya (Mt 20,1-16) resulta decisiva: l'amo paga el mateix als darrers que als primers. Des d'una justícia merament distributiva, el gest sembla injust; des de la lògica de la gratuïtat, revela una bondat que desborda el càlcul. Déu no queda tancat en la nostra idea de proporcionalitat i mèrit.⁵ En Jesús, la gratuïtat no és només una doctrina: esdevé forma històrica. Ell s'acosta als impurs, s'asseu amb els pecadors, toca el leprós, mira els qui han estat reduïts a llur culpa o fracàs, i obre futur allà on els altres sols veien passat. El seu amor no espera que l'altre pugui demostrar que mereix ser estimat. La misericòrdia s'avança. Per això, en clau cristiana, obrar moralment neix d'una font nova: no s'actua per comprar Déu, sinó perquè s'ha rebut d'Ell una vida nova.⁶

Aquí es comprèn l'expressió «som el que rebem». El jo no neix només de l'esforç, de la voluntat o de l'autocontrol. Neix també –i de manera originària– de la mirada que el dignifica, del perdó que el restaura, de la filiació que no es compra. L'espiritualitat cristiana pot deformar-se quan inverteix l'ordre i diu: «si em convertesc prou, Déu m'estimarà». La lògica evangèlica diu el contrari: «Déu m'estima; per això puc convertir-me».

Des d'aquesta perspectiva, el pecat es pot entendre, sense negar-ne la dimensió objectiva de ruptura amb Déu i amb els germans, com a tancament davant el do que ens constitueix. Pecar és tancar-se a la receptivitat, viure com si hom hagués de justificar-se per les seves obres, negar-se a rebre la misericòrdia que funda una vida nova. La caritat esdevé aleshores criteri absolut. Sant Pau ho formula amb força a 1 Cor 13: fins i tot els actes aparentment heroics poden restar buits si no neixen de l'amor. L'excés cristià no és exhibició de generositat, sinó entrega nascuda d'una font

5 Cf. Mt 20,1-6. La paràbola dels obrers de la vinya permet advertir que la justícia del Regne no anul·la la justícia humana, però la desborda des de la gratuïtat de la bondat divina.

6 Cf. Mc 1,40-45; Mc 2,15-17; Lc 19,1-10. Les escenes evangèliques mostren una misericòrdia que pren la iniciativa, toca l'exclusió, comparteix taula amb pecadors i obre futur abans de qualsevol retorn proporcional.

rebuda.⁷

Serafin Béjar ho expressa amb precisió en afirmar que «només un amor excessiu, sostingut per l'absoluta gratuïtat, pot estimar la misèria, ja que aquesta no pot tornar res». La misèria no ofereix recompensa, prestigi ni reciprocitat garantida. Precisament per això revela la veritat de l'amor. Qui estima allà on no hi ha retorn calculable entra en la lògica de l'Evangelí: la lògica d'un Déu que dona abans, dona més i dona sense exigir equivalència.⁸ La figura de l'amor incondicional no expressa irracionalitat buida, sinó una existència descentrada per l'amor de Crist, fins al punt de semblar excessiva als ulls de la prudència mundana. La follia cristiana no és negació de la raó, sinó desbordament d'una raó tancada sobre el propi interès.⁹

3. Mètode de lectura: conservar la narració i comentar des de dins

L'opció metodològica d'aquest article és deliberada: conservar íntegrament la narració de Wilde i situar el comentari teològic al seu costat. La literatura no ha de quedar reduïda a pretext. Per això, el conte apareix complet, amb les pròpies cadència, ironia, tendresa i duresa social. El comentari no pretén substituir-lo, sinó acompanyar-lo, identificant els moviments narratius que fan visible la lògica del do: mirada, compassió, mediació, despullament, permanència, incomprensió i reconeixement final per part de Déu. Aquesta decisió metodològica implica acceptar que la interpretació teològica ha de néixer de la forma mateixa del relat: dels seus contrastos, de les seves ironies, dels seus desplaçaments simbòlics i del seu desenllaç. Només així la lectura cristològica pot mantenir-se com a analogia proporcionada i no com a al·legoria imposada. Aquesta opció metodològica es justifica també per la complexitat intertextual del conte. El relat no funciona únicament

7 Cf. 1 Cor 13,1-3. Pau situa la caritat com a criteri últim: àdhuc els gests més grans romanen buits si no neixen de l'amor.

8 Cf. Béjar Bacas, «Para una teología de la misericordia», 146: «Sólo un amor excesivo, sostenido por la absoluta gratuidad, puede amar la miseria, ya que ésta no puede devolver nada».

9 Cf. Andreu Alcina, Joan, *Ramon Llull, lo foll de Jesucrist*, col. Tornaveu 15, Lleonard Muntaner Editor, Palma 2026.

com una narració moral senzilla, sinó com una construcció literària en la qual conflueixen veus filosòfiques, religioses, socials i estètiques. Per això, la seva lectura exigeix respectar la densitat simbòlica del text: l'altura de l'estàtua, la ciutat situada davall, el moviment de la gavina, el contrast entre aparença i veritat, i la incomprensió final de les autoritats no són elements merament ornamentals, sinó peces d'una arquitectura narrativa acuradament construïda.¹⁰ Aquesta cautela metodològica resulta necessària perquè la lectura cristològica de Wilde ha d'evitar dos extrems: d'una banda, reduir el conte a una al·legoria religiosa tancada; de l'altra, ignorar la profunda presència de motius cristians en la seva imaginació literària. La interpretació aquí proposada es mou en aquest espai intermedi: no afirma que Wilde escrigui una cristologia explícita, però sí que el seu relat permet reconèixer una forma narrativa de bellesa ètica, on l'amor vertader es verifica en el despullament, la compassió i el lliurament.¹¹

El criteri hermenèutic serà senzill: primer deixar parlar el relat; després assenyalar-ne l'operació literària; finalment obrir el pont cristològic de manera proporcionada. Així s'evita imposar-ne una lectura exterior i es permet que sigui el mateix conte que mostri, des de l'interior, com la bellesa pot esdevenir misericòrdia i com la pèrdua de brillantor pot ser, paradoxalment, plenitud.

4. El príncep feliç com a expressió literària d'una cristologia de l'excés

A continuació, s'ofereix la narració completa de Wilde, acompanyada

10 Cf. Emmanuel Vernadakis, «Crosscut Voices and Broken Ideals in “The Happy Prince” by Oscar Wilde», *Leaves*, n.º 5, 2018, pàg. 1-3. Vernadakis interpreta el conte com una composició polifònica en què conflueixen veus filosòfiques, religioses, socials i estètiques. Subratlla, a més, que Wilde construeix una narració en dos nivells: el pla superior de l'estàtua i la gavina, i el pla inferior de la ciutat, els seus habitants i autoritats.

11 Cf. Pope-Mayell, *Towards an Ethical Aestheticism*, pàg. 13-16. En aquestes pàgines s'assenyala que una part de la crítica ha tendit a veure Wilde com a figura frívola, amoral o purament esteticista, la qual cosa ha dificultat reconèixer la base ètica i religiosa dels seus contes. L'autora defensa, al contrari, que la ficció de Wilde permet comprendre la unió entre estètica, cristianisme i vida moral.

d'una lectura teologicoliterària. Els fragments del conte es mantenen íntegrament tal com apareixen en el text de treball original; els comentaris cerquen de compactar-ne la interpretació i reforçar-ne el fil argumental.

4.1. La bellesa elevada: plenitud estètica i distància del dolor¹²

«L'estàtua del Príncep Felix s'alçava sobre una alta columna, des d'on es dominava tota la ciutat. Era daurada i estava recoberta per fines làmines d'or; els seus ulls eren dos brillants safirs i en el puny de l'espasa centellejava un enorme robí púrpura. El resplendor de l'or i les pedres precioses feien que els habitants de la ciutat admirassin el Príncep Felix més que qualsevol altra cosa. "Es tan bonic com un penell", comentava un dels regidors de la ciutat a qui li interessava cobrar reputació d'home de gust artístic; "clar que en realitat no és tan pràctic" afegia, perquè a l'ensem temia que el considerassin massa idealista, quelcom que, per descomptat, no era. "Per què no ets com el Príncep Felix?" li deia una mare afligida al seu fill petit que plorava perquè volia tenir la lluna. "El Príncep Felix no plora per res". "Molt em conhorta veure que qualcú en el món sigui completament feliç", remugava un home infortunat en contemplar la bella estàtua. "De veres sembla un àngel", comentaven entre ells els nens de l'orfenat quan sortien de la catedral, vestits amb brillants capes vermelles i guardapols blancs. "I com sabeu quin aspecte té un àngel?", els refutava el professor de matemàtiques, "Quan n'heu vist un?" "N'hem vists, senyor. Clar que n'hem vists!, en somnis!", li responien els infants, i el professor de matemàtiques arrufava el nas i adoptava l'aire més sever. Li semblava molt reprovable que els nins somiassin».

El començament presenta el Príncep en una plenitud encara exterior: altura, or, safirs, robí i admiració pública són símbols d'aquesta exterioritat. La ciutat el contempla com un objecte bell, com a ornament comú, fins i tot com a consol imaginari. Però encara ho hi ha relació vertadera amb ell. Ningú no demana què veu, què sent, què sap. La bellesa està associada al prestigi i a la lluentor.

12 El text que presentam és una traducció directa de l'edició anglesa titulada *Short stories* d'Oscar Wilde, Reading Classics, 1994 Cideb Editrice, Genoa.

Des de la cristologia de l'excés, aquest punt de partida és decisiu perquè prepara la inversió posterior. El relat no menysprea la bellesa, però mostrarà que la seva veritat no rau a conservar-se intacta, sinó a fer-se fecunda. La plenitud inicial del Príncep serà desbordada per una altra plenitud més profunda: la bellesa que accepta perdre lluentor per alleujar el sofriment. En aquest sentit, l'itinerari del Príncep permet superar una comprensió purament decorativa de la bellesa. L'estàtua comença essent admirada pel seu esplendor exterior, però el relat en desplaça progressivament el centre de gravetat: la verdadera bellesa no s'identifica amb la possessió d'or, safirs i robins, sinó amb la capacitat de convertir aquests signes de prestigi en vida per als altres. La bellesa deixa de ser contemplada com a possessió i passa a revelar-se com a do.¹³

4.2. La gavina: disig, afectivitat immadura i projecte propi

«Una nit arribà volant a la ciutat una petita gavina. Les seves companyes havien partit cap a Egipte sis setmanes abans, però ella havia quedat endarrerida, perquè estava enamorada d'un junc, el més bell de tots els joncs de la vora del riu. El trobà al començament de la primavera, quan voletejava damunt el riu darrere una gran papallona groga, i la talla esvelta del junc la captivà de tal manera, que es detingué per donar-li conversa. “Puc estimar-te?” li demanà la gavina, ja que no li agradava fer voltera. El junc li feu una ampla reverència. La gavina aleshores voletejà envoltant-lo, fregant l'aigua amb les ales i dibuixant solcs d'argent a la superfície. Era la manera de demostrar el seu amor. I així passà tot l'estiu. “És un enamorament ridícul”, comentaven les altres gavines; “aqueix junc és desoladorament buit, no té un cèntim i la seva família és terriblement nombrosa”. Efectivament tota la riba del riu era coberta de joncs. En arribar la tardor, les altres gavines

13 Cf. Pope-Mayell, *Towards an Ethical Aestheticism*, pàg. 18-19. En comentar *El príncep feliç*, l'autora sosté que el Príncep representa una figura cristològica de bellesa estètica, però que aquesta bellesa exterior resulta insuficient si no es transforma en compassió. El Príncep no queda definit finalment pels seus adorns materials, sinó per la qualitat interior de la seva simpatia i del seu amor envers els pobres.

emprengueren el vol, i llavors l'enamorada del jonc se sentí molt tota sola i començà a cansar-se del seu amant. "No diu res mai", pensà, "i deu ser prou infidel, perquè sempre coqueteja amb la brisa". I realment, cada vegada que corria un poc de vent, el jonc feia les seves reverències més gracioses. "A més és massa sedentari", pensà també la gavina; "i a mi m'agrada viatjar. Per això el qui m'estima haurà d'estimar també els viatges". "Vindràs amb mi?", li demanà a la fi un dia. Però el jonc negà amb el cap, estava molt aferrat a la seva llar. "Això vol dir que només has jugat amb els meus sentiments!", es queixà la gavina. "Jo me'n vaig a les piràmides d'Egipte. Adeu!" I així com ho deia, prengué el vol».

La gavina apareix centrada en el propi desig. El seu amor pel jonc no és fals, però sí immadur: neix de l'atracció, se sosté mentre confirma les seves expectatives i es trenca quan l'altre no encaixa en el seu projecte. El relat no demonitza el seu desig de viatjar ni la recerca de calor; mostra simplement una afectivitat encara dominada per la conveniència.

La conversió de la gavina consistirà precisament a passar del «què m'aporta l'altre» al «què necessita l'altre». En termes cristològics, l'excés no comença en un heroisme immediat, sinó en el desplaçament del centre: deixar de viure des de la pròpia utilitat per a entrar, a poc a poc, en la lògica del rostre que interpel·la.

4.3. La trobada casual: el do comença àdhuc en motivacions imperfectes i interessades

«Volà durant tot lo dia i, en fer-se fosc, arribà fins a la ciutat. "On podré dormir?", es demanà. "Esper que en aquesta ciutat hi hagi qualche alberg on pugui pernoctar". En aqueix mateix instant descobrí l'estàtua del Príncep Feliç damunt la seva columna. "M'hi refugiaré", pensà. "El lloc és bo i ben ventilat". I així, es col·locà entre els peus del Príncep Feliç. "Tenc una alcova d'or" es digué suaument la gavina mirant al voltant. De seguida es preparà per dormir».

La gavina arriba al Príncep cercant descans, no comunicació o relació intersubjectiva. La seva primera pregunta és pràctica: on pot dormir. Fins i tot anomena «alcova d'or» el lloc on es posa. L'encontre neix, per tant,

d'una motivació limitada i interessada. Però el relat suggereix que una transformació profunda pot començar precisament en una aproximació imperfecta i interessada.

Aquest detall és teològicament fecund: l'autodonació de Déu no espera que el subjecte arribi amb motivacions pures. Pot començar en la necessitat, en el cansament, en la recerca de refugi. Però no es limita a confirmar aquesta necessitat; la transforma. La gavina hi entra cercant refugi i acabarà romanent vora el Príncep i entregant-se per amor.¹⁴

4.4. Les llàgrimes: del monument útil al rostre que interpel·la

«Emperò quan encara no havia amagat el capet davall l'ala, li caigué damunt una gotota. “Quina cosa més curiosa!”, exclamà. “No hi ha niguls en el cel, les estrelles llueixen clares i brillants, i tanmateix plou. En realitat, aquest clima del nord d'Europa és espantós. Al jonc li agradava la pluja, però era de pur egoista”. En aquell mateix moment caigué una altra gota. “Però, de què serveix aquest monument si ni tan sols pot protegir-me de la pluja?”, digué. “Val més que me'n vagi a cercar un bon fúmeral”. I es preparà per tornar a prendre el vol. Però, abans que obrís les ales, una tercera gota li caigué damunt, i en mirar cap a dalt, la gavina veié.. Ah, que veié! Els ulls del Príncep Feliç estaven amarats de llàgrimes, i les llàgrimes li degotaven per les àuries galtes. I tan bell es veia el rostre del Príncep a la llum de la lluna, que la gavina s'omplí de compassió».

El primer gran gir ocorre quan la gavina descobreix que allò que semblava pluja són llàgrimes. Mentre interpreta les gotes com a molèstia, el Príncep continua essent per a ella un objecte funcional: un monument que hauria de protegir-la. Quan alça la mirada i veu el rostre plorant, el monument esdevé un tu.

Aquí neix la compassió. La bellesa del Príncep ja no és simple esplendor;

14 Cf. Jn 4,1-26 i Lc 19,1-10. En ambdós relats, l'encontre amb Jesús parteix de situacions vitals concretes i imperfectes, però desemboca en una transformació de la mirada i de la vida.

és bellesa traspassada pel dolor. En clau cristològica, el relat permet reconèixer una estructura profundament evangèlica: la veritat de l'amor no apareix quan es contempla la lluentor, sinó quan es descobreix el sofriment que l'amor ha deixat entrar en la seva mirada.

4.5. La mansió de la despreocupació: felicitat sense compassió

«Qui ets?», li demanà. Som el Príncep Feliç. “Però si ets el Príncep Feliç, per què plores? Quasi m’has remullat”. “Quan jo vivia, tenia un cor humà”, respongué l’estàtua, “però no sabia què eren les llàgrimes perquè vivia en la Mansió de la Despreocupació, on no està permesa l’entrada del dolor. Així, cada dia jugava en el jardí amb els meus companys, i al vespre ballàvem en el gran saló. Voltant el jardí del Palau s’alçava un mur molt alt, però no vaig tenir mai curiositat de conèixer què hi havia més enllà... Era tan bell tot el que m’envoltava! Els meus cortesans em deien el Príncep Feliç, i ho era de veres, si és que el plaer és igual que la ventura. Vaig viure així i així vaig morir. I ara que som mort, m’han posat tan amunt, tan alt que puc veure tota la lletgesa i tota la misèria de la meua ciutat, i, encara que el meu cor sigui ara de plom, l’únic que faig és plorar”. “Com?”, pensà la gavina, “no és or de llei?” Era una au molt ben educada i no feia mai cap comentari en veu alta sobre la gent».

La confessió del Príncep revela que la seva felicitat passada era una felicitat protegida i, en el fons, inautèntica. A la Mansió de la Despreocupació, no es permetia l’entrada del dolor. El mur del palau no sols separava espais; protegia una forma de vida incapaç de deixar-se interpel·lar. Per això la frase «si és que el plaer és igual que la ventura» obre una esquerda decisiva: tal volta aquella felicitat no era plenitud, sinó ignorància còmoda.

L’altura de l’estàtua n’inverteix el significat. Abans l’altura podia suggerir prestigi; ara significa lucidesa dolorosa. Des de dalt veu la misèria de la ciutat, i el seu cor de plom no expressa duresa, sinó pes: el pes moral de qui ja no pot viure com si el dolor aliè no existís. L’excés comença com a mirada ferida. En aquest punt, el relat organitza una tensió entre dos plans: a baix, la ciutat que jutja per utilitat, aparença i costum; a dalt, la mirada

que descobreix el sofriment i es deixa transformar per aquest.¹⁵

4.6. El primer do: el robí i la misericòrdia concreta

«“Allà baix” continuà parlant l'estàtua amb veu baixa i musical “... allà baix, a un carreró, hi ha una casa miserable, però amb una finestra oberta i dins la cambra hi ha una dona asseguda darrere una taula. Té el rostre demacrat i ple d'arrugues, i les mans, aspres i vermelles, estotgen moltes punxades, ja que és costurera. En aquest moment està brodant flors de la passió en un vestit de seda que lluirà la més bella de les dames de la reina en el proper ball de Palau. A un racó de l'habitació, ajagut al llit, hi ha el seu filllet malalt. L'infant té febre i demana taronges. Però la dona només li pot donar aigua del riu, i el nin plora. Gavina, gavina, gavineta... Fes-me un favor! Porta-li a la dona el robí del puny de la meva espasa, ho vols fer? Jo no em puc moure, ja ho veus... Tenc els peus enclavats en aquesta peanya”. “Els meus m'estan esperant a Egipte”, respongué la gavina. “Els meus amics ja deuen voletejar sobre el Nil, i deuen xerrar amb els grans lots nubis. I aviat aniran a la tomba del gran Rei, on hi ha el mateix faraó, en el seu taüt pintat, embolcallat amb benes grogues, i embalsamat amb espècies oloroses. Pel coll duu una cadena de jaspi verd, i les seves mans són com fulles seques”. “Gavina, gavina, gavineta”, digué el Príncep, “per què no romans una nit amb mi i ets la meva missatgera? El nin té tanta set, i sa mare, la costurera, està tan trista!” “És que no m'agraden gaire els nins”, respongué la gavina. “L'estiu passat, quan vivíem a la vora del riu, hi havia dos al·lots, fills del moliner, i eren tan mal educats que no es cansaven de tirar-me pedres. És clar que no encertaven mai! Les gavines volam massa bé, i a més jo pertany a una família cèlebre per la seva rapidesa; però, de totes maneres,

15 Cf. Vernadakis, «Crosscut Voices and Broken Ideals», pàg. 3-4. L'autor interpreta l'estructura del conte a partir de dos nivells d'acció: el pla superior, associat a la veritat, la compassió, l'altruisme i el sacrifici; i el pla inferior, vinculat a una societat utilitarista, superficial i marcada per la ceguesa davant la misèria. Aquesta lectura permet comprendre l'altura del Príncep no com a simple elevació física, sinó com a accés a una veritat que la ciutat no percep.

era una impertinència i una grosseria”. Però la mirada del Príncep Felix era tan trista, que finalment la gavina s’entendrí. “Ja fa molt de fred”, digué, “però romandré una nit amb tu i seré la teva missatgera”. “Gràcies, gavineta”, digué el Príncep. La gavina arrabassà llavors el gran robí de l’espasa del Príncep i, aguantant-lo en el bec, volà sobre les teulades. Passà vora la torre de la catedral, que tenia àngels de marbre blanc. Passà vora el Palau, on se sentia música de ball i una garrida al·lota sortí al balcó amb el seu promès. “Que maques són les estrelles”, digué el promès, “i que és de meravellós el poder de l’amor!”. “tant de bo que el meu vestit estigui enllestit per al ball de gala”, respongué ella. “Hi he fet brodar unes flors de la passió. Però les costureres són tan moianes!”. La gavina volà per damunt el riu i veié les llànties penjades en els pals dels vaixells. Passà per damunt el call dels jueus, on veié els vells mercaders fent llurs negocis i pesant monedes d’or en balances de coure. A la fi arribà a la pobra casa, i hi guaità per la finestra. El nin, al llit, s’agitava de febre, i la mare s’havia adormit de cansament. Llavors, la gavina entrà a l’habitació i deixà l’enorme robí damunt la taula, vora el didal de la costurera. Després voletejà dolçament entorn del nin malalt, ventant-li el front amb les ales. “Quin oratge tan delitós!”, murmurà el nin. “Dec estar més bé”. Llavors la gavina tornà al Príncep Felix i li contà el que havia fet. “Que és d’estrany!”, agregà, però ara quasi tenc calor i la veritat és que fa moltíssim de fred”. “És perquè has fet una obra d’amor”, li explicà el Príncep. La gavina es posà a pensar en aquelles paraules i aviat s’adormí. Sempre que pensava molt s’adormia».

La compassió del Príncep no queda en llàgrimes, sinó que es transforma en misericòrdia efectiva: una petició concreta per a dur el robí a la costurera i al seu fill malalt. Wilde evita parlar de «la pobresa» en abstracte. Presenta una dona concreta, unes mans ferides, un nin amb febre i una necessitat immediata. La misericòrdia vertadera no verbalitza tan sols idees generals, sinó que es deixa assolir per rostres concrets.

El robí inaugura el buidament del Príncep. Encara no entrega els ulls ni l’or, però ja comença a transformar la bellesa ornamental en donació efectiva. La gavina, per part seva, accepta només per una nit. El seu consentiment

és encara mesurat, però real. El conte mostra amb finesa que l'entrada en la lògica del do sol ser gradual: hom comença amb un petit compromís i acaba transformat per allò que ha acceptat d'estimar.

El contrast social del trajecte –el palau, la queixa banal de la jove, els mercaders i la casa miserable– permet parlar del pecat del món i de les estructures d'indiferència (en la línia de l'evangeli de sant Joan). Ningú no necessita declarar-se malvat perquè la injustícia existeixi; basta una suma de comoditats, cegueses i privilegis que fan normal l'inacceptable. El gest del Príncep no resol tota la injustícia, però introdueix una lògica alternativa: la del do que es fa càrrec de qualcú.¹⁶ Aquesta lògica alternativa contrasta amb el món inferior de la ciutat, on predominen la utilitat, el càlcul i la ceguesa social. El Príncep no actua des d'una reforma abstracta ni des d'una solució política global, sinó des d'una compassió concreta que transforma els seus propis béns en alleujament immediat. El lliurament del robí inaugura, per tant, una dinàmica en la qual la bellesa deixa de ser una possessió visible i esdevé mediació pràctica de misericòrdia.¹⁷

4.7. El segon do: els ulls i el do mal interpretat

«A trenc d'alba volà cap al riu per banyar-se. “Quin fenomen tan extraordinari!”, exclamà un professor d'ornitologia que passava pel pont. “Una gavina en l'hivern de ple!” I n'escrigué una llarga carta al diari de la ciutat. Tothom en parlà, potser perquè hi havia moltes paraules que no entenien. “Anit partiré cap a Egipte”, es deia la gavina i la idea la feia sentir-se molt contenta. Llavors visità tots els monuments públics de la ciutat i descansà una bona estona en el campanar de l'església. Els teuladers que la veien passar comentaven entre ells:

16 Cf. Jn 1,29. L'expressió «pecat del món» permet llegir la injustícia no sols com a suma de culpes individuals, sinó també com a realitat històrica que embolcalla i normalitza dinàmiques d'exclusió.

17 Cf. Vernadakis, «Crosscut Voices and Broken Ideals», pàg. 3-5. Vernadakis assenyala que el pla superior del conte promou valors com l'altruisme, la filantropia desinteressada, la compassió i el sacrifici, mentre que el pla inferior representa una societat utilitarista i superficial. Aquesta oposició ajuda a comprendre el lliurament del Príncep com una ruptura amb la lògica dominant de la ciutat.

“Quina estrangera tan distingida!”. Cosa que la feia feliç. A entrada de lluna tornà on era l’estàtua del Príncep. “Tens qualque encàrrec per a Egipte?”, li digué. “Partiré ara”. “Gavina, gavina, gavineta”, digué el Príncep, “no pots romandre amb mi una altra nit?” “Els meus m’esperen a Egipte”, respongué la gavina. “Demà, les meves amigues segurament volaran fins a la segona cascada del Nil. Allà, entre les canyes, dorm l’hipopòtam, i damunt una gran roca de granit s’alça el déu Mèmnon. Cada nit, ell mira les estrelles i quan brilla la de l’alba, llança un crit d’alegria. Després resta en silenci. A migdia, els lleons baixen a beure a la vorera del riu. Tenen els ulls verds, i els seus rugits són més forts que el renou de la cascada”. “Gavina, gavina, gavineta”, digué el Príncep, “allà baix, just a l’altra banda de la ciutat, hi ha un jove dins un porxo. Està recolzat damunt una taula plena de papers, i a la dreta, dins un tassó, té unes violetes que es mustien. Té els cabells llargs, castanys i arrissats, i els seus llavis són vermells com grans de magrana, i té els ulls amples i somiadors. Està entestat a acabar d’escriure una obra per al director del teatre, però té massa fred. No hi ha foc a la llar i la fam el té extenuat”. “Bé, romandré una altra nit amb tu”, digué la gavina, que tenia un bon cor de veres. “Li he de dur un altre robí?” “Ai, no en tenc més!”, es lamentà el Príncep. “Emperò, encara em queden els ulls. Són dos safirs raríssims, duts de l’Índia fa mil anys. Treu-me’n un i porta-l’hi. El vendrà a un argenter, comprarà pa i llenya i podrà acabar d’escriure la seva obra”. “Però, benvolgut príncep”, digué la gavina, “això, jo no ho puc fer». I es posà a plorar. “Gavina, gavina, gavineta”, li pregà el Príncep, “fes el favor de fer això que et deman”. Llavors la gavina arrabassà un dels ulls del Príncep i volà fins al porxo de l’escriptor. No era difícil entrar-hi, perquè hi havia un forat a la teulada i la gavina hi passà com una fletxa. El jove tenia el cap entre les mans, així que no sentí el soroll de les ales i quan a la fi alça els ulls, veu el bell safir damunt les violetes musties. “El públic deu haver començat a reconèixer-me?”, es digué. “Perquè aquesta pedra preciosa la deu haver enviada qualque admirador ric. Ara podré acabar la meva obra!”, i se’l notava molt content».

L'escena del jove escriptor aprofundeix el despullament. El robí era una riquesa valuosa però perifèrica; l'ull és visió, identitat, capacitat de mirar. Quan demana que li llevin un safir, el Príncep no entrega simplement quelcom que té: comença a donar-se a si mateix. La bellesa deixa de ser adorn per esdevenir pèrdua assumida per amor.¹⁸

La reacció de l'escriptor és molt significativa: rep el safir, però l'interpreta com a reconeixement del públic o com a regal d'un admirador ric. El do és eficaç, encara que sigui mal comprès. Aquesta és una clau forta de la cristologia de l'excés: el do incondicional no espera a ser correctament interpretat per a actuar. Primer sosté, primer salva, primer obre futur; només llavors, potser, serà comprès.

4.8. El tercer do, la ceguesa i la permanència

«L'endemà la gavina volà cap al port, es posà sobre el pal d'una gran nau i s'entretingué mirant els mariners que hissaven amb maromes unes enormes caixes del vaixell. "Me'n vaig a Egipte!", els cridà la gavina. Però no en va fer cas ningú. A entrada de lluna, la gavina tornà al Príncep Feliç.

"Venc a dir-te adeu", li digué.

"Gavina, gavina, gavineta", li digué el Príncep. "No romandràs amb mi una altra nit?"

"Ja és hivern de ple", respongué la gavina, "i molt aviat caurà la neu gelada. A Egipte, en canvi, el sol escalfa les palmeres verdes i els cocodrils, mig enfonyats dins el fang, miren a l'entorn indolents. Per aquests dies les meves companyes construeixen els nius al temple de Baalbeck, i els coloms rosats i blancs les miren mentre s'amanyaguen entre si. Benvolgut Príncep, t'he de deixar, però no t'oblidaré mai. La primavera que ve, et duré d'Egipte dues pedres bellíssimes per reemplaçar les que has regalat. El robí serà més vermell que una rosa vermella, i el safir serà blau com la mar pregona".

18 Cf. Flp 2,6-11. La kenosi s'empra aquí de manera analògica: bellesa que no s'aferra a si mateix, sinó que es lliura.

“Allà baix a la plaça”, digué el Príncep Felix, “hi ha una nineta que ven fòsfors i llumins. I li han caigut els fòsfors en el fang i s’han perdut. Son pare li pegarà si no duu doblers a ca seva i per això ara plora. No té sabates ni calces, i no duu capell. Treu-me l’altre ull i porta-l’hi, així son pare no li pegarà”.

“Passaré una altra nit amb tu”, digué la gavina, “però no et puc treure l’altre ull. Series un cec”.

“Gavina, gavina, gavineta”, li pregà el Príncep, “fes el que et deman, t’ho suplic”.

La gavina llavors tragué l’altre ull del Príncep i prengué el vol. Es posà damunt l’espatla de la nina i deixà caure la joia a les seves mans. “Quin tros de vidre més bell”, exclamà la nina, i corregué rient cap a ca seva.

Després la gavina tornà al Príncep. “Ara que ets cec”, li digué, “romandré per sempre amb tu”.

“No, gavineta”, digué el pobre Príncep. “Ara te n’has d’anar a Egipte”.

“Romandré per sempre amb tu”, repetí la gavina, adormint-se entre els peus de l’estàtua».

Amb la nina venedora de fòsfors apareix una altra forma de vulnerabilitat: la infància exposada a la por, al càstig i a la pobresa. El segon ull del Príncep esdevé un do per a qui ni tan sols el sap anomenar correctament: «un tros de vidre». De bell nou, el do no exigeix comprensió proporcional. Es lliura perquè el sofriment és real.

La resposta de la gavina marca la seva conversió decisiva: «Ara que ets cec, romandré per sempre amb tu». L’amor ja no es mesura per la utilitat ni pel propi projecte. La gavina renuncia a Egipte no perquè el viatge fos dolent, sinó perquè ha descobert una fidelitat més alta. La lògica de l’excés apareix aquí com a permanència: romandre amb qui ja no pot oferir lluentor, ni protecció ni recompensa. La transformació de la gavina pot llegir-se com el pas d’un amor centrat en el desig fins a un amor purificat per l’entrega. Al començament, apareix atreta per la bellesa, el viatge, la calor i la realització del seu propi projecte; ara, en canvi, aprèn que l’amor

més alt no consisteix a posseir el bell ni a cercar només allò que satisfà el propi desig, sinó a restar devora el qui ha quedat despullat. El seu encontre amb el Príncep no elimina la dimensió afectiva de l'amor, sinó que la reorienta: el desig de bellesa esdevé a poc a poc servei, fidelitat i acció misericordiosa. Així, la compassió inicial es transforma en comunió.¹⁹

4.9. Mirar la ciutat des dels ulls del Príncep

«L'endemà ella es posà a l'espatlla del Príncep per contar-li les coses que havia vist en els estranys països que visitava durant les seves migracions. Li descrigué els ibis vermells, que es posen en llargues fileres a la vora del Nil i pesquen peixos daurats amb els seus becs; li parlà de l'esfinx, que és tan vella com el món, i viu en el desert, i ho sap tot; li contà dels mercaders que caminen lentament devora els seus camells i duen a les mans rosaris d'ambre; li contà del Rei de les Muntanyes de la Lluna, que es negre com l'ebonita i adora un gran cristall; li referí sobre la gran serp verda que dorm en una palmera i vint sacerdots l'alimenten amb pastissos de mel; i li contà també dels pigmeus que naveguen damunt un gran llac en fulles amples i llises i que sempre estan en guerra amb les papallones.

“Estimada gavina”, digué el Príncep, “em contes coses meravelloses, però és més meravellós encara el que poden sofrir els homes. No hi ha misteri més gran que la misèria. Vola sobre la meua ciutat, i torna a contar-me tot el que vegis”.

Aleshores la gavina volà damunt la gran ciutat, i veu els rics que gaudien en els seus palaus superbs, mentre els captaires s'asseien a les portes. Volà pels carrerons ombrívols, i veu les cares pàl·lides dels infants que es moren de fam, mentre miren amb indiferència els carrers foscs. Davall els arcs d'un pont hi havia dos al·lots aferrats, un en els

19 Cf. Vernadakis, «Crosscut Voices and Broken Ideals», pàg. 4-6. L'autor interpreta el Príncep i la gavina com a figures de dues formes d'amor: el Príncep encarna l'amor gratuït i caritatiu envers els pobres, mentre que la gavina apareix inicialment vinculada al desig, la sensibilitat i l'atracció per la bellesa. El relat, segons aquesta lectura, no contraposa ambdues formes d'amor, sinó que fa que es fecundin mútuament.

braços de l'altre per entrar en calor. “Quina fam que tenim!”, deien. “Fora d'aquí!”, els cridà un guàrdia, i els al·lots s'hagueren d'aixecar i anar-se'n caminant davall la pluja.

Llavors la gavina tornà al Príncep, i li contà el que havia vist.

“La meva estàtua està recoberta d'or fi”, li indicà el Príncep; “treu-lo làmina per làmina, i porta'l als pobres. Els homes sempre creuen que l'or els podrà donar la felicitat”.

Així, làmina a làmina, la gavina va anar traient l'or, fins que el Príncep quedà obscur. I làmina a làmina va anar distribuint l'or fi entre els pobres, i els rostres d'alguns nins es tornaren vermells, i rient jugaren pels carrers de la ciutat. “Ara, ja tenim pa!”, cridaven».

Quan el Príncep resta cec, la gavina esdevé els seus ulls. Aquesta transmissió de la mirada és essencial, perquè introdueix en el relat una dimensió dinàmica que el Príncep, per si mateix, no pot realitzar. Ell hi veu, sofreix i desitja socórrer, però roman immòbil; la gavina, en canvi, es desplaça, travessa la ciutat i converteix la compassió en acció. El do necessita una mirada que descobreixi el dolor, però també unes ales que facin arribar la misericòrdia als llocs concrets on la vida és ferida.²⁰ La compassió no reparteix béns només: ensenya de mirar. La gavina, que al principi veia l'estàtua com a refugi útil, aprèn ara de mirar la ciutat des de la sensibilitat del Príncep. El seu vol damunt la ciutat revela una desigualtat brutal: rics als palaus, captaires a les portes, nins famolencs davall els ponts.

L'entrega de l'or consuma la kenosi narrativa. El Príncep queda obscur, però les cares d'alguns infants s'enrojolen. L'or que abans produïa admiració ara esdevé pa, joc i vida. La bellesa no desapareix: canvia de lloc. Per a la ciutat, l'estàtua és bella mentre està sencera, daurada i visible;

20 Cf. Vernadakis, «Crosscut Voices and Broken Ideals», pàg. 7-8. Vernadakis interpreta l'eix vertical de l'estàtua com a símbol d'estabilitat, tradició, identitat, amor caritatiu i ètica, mentre que el recorregut horitzontal de la gavina representa acció, diferència, moviment i obertura. Aquesta lectura permet comprendre la mediació de la gavina com l'encreuament entre contemplació compassiva i acció concreta.

per a la lògica profunda del relat, en canvi, la bellesa s'acompleix quan es fragmenta i circula com a vida compartida. La pèrdua de les làmines d'or no destrueix el sentit de l'estàtua, sinó que el realitza: el Príncep esdevé vertaderament el que proclama el seu nom quan el seu esplendor deixa d'estar concentrat en si mateix i passa a sostenir l'alegria dels pobres.²¹

4.10. La mort de la gavina i el cor trencat

«Arribà la neu, i després de la neu arribà el gel. Els carrers brillaven de gebre i semblaven rius d'argent. Els caramells, com a punyals, penjaven de les cases. Tothom es cobria amb pells i els nins duïen gorres vermelles i patinaven sobre el riu.

La petita gavina tenia més fred de cada vegada, però no volia abandonar el Príncep, l'estimava massa. Vivia de les engrunes del forner, i intentava entrar en calor batent les ales tot el temps.

Un capvespre comprengué que es moria, però encara tragué forces per volar fins a l'espatlla del Príncep. "Adeu, estimat Príncep!", li remugà a l'orella. "Em deixes besar-te la mà?"

"M'alegra que a la fi te'n vagis a Egipte, gavineta", li digué el Príncep. "Has passat aquí massa temps. Però no em besis la mà, besa'm els llavis perquè t'estim molt".

"No és a Egipte on me'n vaig", respongué la gavina. "Vaig a la casa de la mort. La mort és germana del son, no és ver?"

L'au besà el Príncep Feliç als llavis i caigué morta als seus peus».

La mort de la gavina duu la lògica de l'excés fins a l'extrem. No hi roman per un deure extern, sinó perquè l'estima. La seva permanència amb el Príncep ja no és funcional: és comunió, és fer-se un amb ell. Besa el Príncep als llavis i cau morta als seus peus. L'escena mostra que l'amor gratuït no és impossibilitat ni simple generositat moral; és exposició real,

21 Cf. Flp 2,6-8. La lògica del despullament no s'ha d'entendre com a menyspreu de la bellesa o de la vida, sinó com a transformació del que és posseït en servei fecund.

vulnerabilitat assumida, fidelitat fins al final.

«En aquell mateix instant se sentí un cruixit a l'interior de l'estàtua, un renou singular com si quelcom s'hagués trencat. El cas és que el cor de plom s'havia partit en dos. Certament feia un fred terrible. L'endemà, el batle es passejava per la plaça amb alguns dels regidors de la ciutat. En passar devora la columna, alçà els ulls per admirar l'estàtua. "Però, què és això!", s'exclamà. "El Príncep Felix sembla ara un captaire!"

"Completament!", reiteraren els regidors; i pujaren tots a examinar-lo.

"El robí de l'espasa li ha caigut, els ulls li han desaparegut i ja no és daurat", digué el batle. "En una paraula, s'ha transformat en un vertader captaire".

"Un vertader captaire!", repetiren els regidors.

"I hi ha un aucell mort als seus peus", continuà el batle. "Haurem de promulgar un decret municipal que prohibeixi als aucells venir aquí a morir-se". El secretari municipal en prengué nota deixant constància de la idea.

Llavors manaren tomar l'estàtua del Príncep Felix. "Com que ja no és bell, no serveix de res", explicà el professor d'Estètica de la Universitat.

Llavors fongueren l'estàtua, i el batle reuní el Consell per decidir què en farien del metall. "Podem", proposà, "fer una altra estàtua. La meua, per exemple".

"Clar, la meua", digué cadascun dels regidors. I es posaren a discutir. La darrera vegada que els vaig veure encara discutien.

"Quina cosa més rara!", digué l'encarregat de la foneria. "Aquest cor de plom no es vol fondre; l'haurem de tirar al fons." I el tiraren al fons, on també hi havia el cos de la gavina morta.

"Porta'm les dues coses més belles que trobis en aquesta ciutat", digué Déu a un dels seus àngels. I l'àngel li dugué el cor de plom i l'aucell mort.

"Has triat bé, somrigué Déu, "perquè en el jardí del Paradís aquest

aucellet cantarà eternament, i el Príncep Feliç em lloarà per sempre a la meua Àuria Ciutat”».

El cor de plom es trenca en dos. La ciutat només veu deteriorament, inutilitat i brutor: una estàtua desfeta i un aucell mort. El professor d'Estètica formula el judici mundà amb cruesa: «Com que ja no és bell, no serveix de res.» Però el final inverteix radicalment els criteris. Déu demana les dues coses més belles de la ciutat, i l'àngel li duu el cor de plom i el cos de la gavina.

Aquest desenllaç dona densitat cristològica al conte. La bellesa vertadera no coincideix amb allò intacte, brillant o socialment admirat. Per Déu, el més bell és el que ha estat trencat per amor i el que s'ha gastat en fidelitat. La ciutat rebutja precisament allò que el cel reconeix. La lògica de l'excés culmina com a judici: Déu veu bellesa on el món només veu pèrdua.²² Aquesta inversió final permet comprendre el desenllaç com una vertadera reeducació de la mirada. La ciutat judica des de criteris d'utilitat, aparença i conservació; Déu, en canvi, reconeix com a bell allò que ha estat gastat per amor. El cor de plom i el cos de la gavina no són deixalles inútils, sinó signes d'una bellesa consumada. Allò que per a la lògica social és fracàs, per a la mirada divina és plenitud.²³

5. Abast teològic de la lectura

En haver arribat a aquest punt, podem formular amb més precisió l'abast cristològic de la lectura. El Príncep no és Crist de manera directa ni completa. És una figura literària que, per analogia, permet reconèixer alguns trets de la lògica cristològica del do: la mirada que es deixa ferir, la compassió que es torna acció, el despullament que transforma la bellesa

22 Cf. Mt 25,31-46. L'escena final del judici permet comprendre que la mirada de Déu reconeix com a decisiu allò que el món sol descartar: l'amor concret al petit, al pobre i al vulnerable.

23 Cf. Pope-Mayell, *Towards an Ethical Aestheticism*, pàg. 20-21. L'autora interpreta la mort del Príncep i de la gavina com a culminació d'una forma de martiri estètic: ambdós perden la vida o la integritat exterior en nom de l'amor i reben finalment una recompensa divina. Aquesta lectura ajuda a comprendre el desenllaç del conte com a inversió dels criteris ordinaris de bellesa i utilitat.

en vida per a d'altres, la mediació humil, la incomprensió del món i el judici de Déu que reconeix com a bell el que la ciutat rebutja. Aquesta afirmació queda reforçada si s'atén a la presència, dins la crítica recent sobre Wilde, de lectures que reconeixen en la seva ficció una figura de Crist vinculada a la bellesa, a l'amor i al martiri. No es tracta d'afirmar una identificació plena entre el Príncep i Crist, sinó d'advertir que Wilde construeix personatges la bellesa dels quals es verifica en l'entrega i la veritat dels quals es manifesta en el sacrifici. Des d'aquí, la cristologia de l'excés proposada es pot comprendre com un aprofundiment teològic d'una intuïció ja present en la lògica literària del relat: la bellesa més alta no és la que es conserva intacta, sinó la que s'entrega fins que els ulls del món no la reconeixen.²⁴

La cristologia de l'excés apareix, en primer lloc, com a revelació d'una bellesa nova. En aquest punt, la lectura pot enriquir-se amb la noció marioniana de fenomen saturat: allò que es dona amb tal intensitat que excedeix la capacitat del subjecte per a dominar-ho conceptualment. Sense traslladar mecànicament aquesta categoria al conte, pot deduir-se que la bellesa final del Príncep i de la gavina opera de manera semblant: no es deixa mesurar pels criteris ordinaris d'utilitat, èxit o conservació, sinó que desborda la mirada comuna i exigeix una altra forma de reconeixement. La ciutat creu que el Príncep és bell quan està recobert d'or. Déu el reconeix bell quan ho ha perdut tot per amor. La bellesa cristològica no coincideix amb la perfecció intacta, sinó amb la plenitud lliurada. Crist no revela la glòria de Déu evitant la ferida, sinó travessant-la per amor. De manera anàloga, el conte mostra que la bellesa més alta no és la que roman protegida, sinó la que es fa misericòrdia.

24 Cf. Pope-Mayell, *Towards an Ethical Aestheticism*, pàg. vii-viii i 18-21. En el resum de la tesi s'afirma que Wilde desenvolupa en la seva ficció una imatge estètica de Crist, vinculada al martiri de la bellesa i al sacrifici de si mateix per amor. En el capítol dedicat a *El príncep feliç*, aquesta lectura es concreta en la interpretació del Príncep com a figura cristològica i de la gavina com a medidora de la seva compassió.

En segon lloc, l'excés apareix com a gratuïtat no corresposta. La costurera dorm, el jove escriptor interpreta malament el do, la nina anomena vidre el safir, la ciutat menysprea l'estàtua final. Ningú no torna proporcionalment el que ha rebut. I, tanmateix, el do no s'atura. Aquesta és una clau evangèlica central: Déu no espera la nostra perfecta comprensió per a estimar-nos. El do actua abans de ser interpretat, sosté abans de ser agraït, salva abans de ser reconegut.

En tercer lloc, l'excés apareix com a mediació. El Príncep necessita la gavina. Aquesta mediació permet formular una conseqüència teològica decisiva: la compassió no assoleix la plenitud mentre roman només com a mirada; cal que es faci camí, gest i servei. El Príncep veu el dolor, però ha de mester la gavina perquè el do arribi als pobres. De manera anàloga, la misericòrdia cristiana no és una idea abstracta ni una emoció interior, sinó una gràcia que demana mediacions concretes.²⁵ L'amor que ve des de dalt ha d'arribar a baix a través d'un missatger. Aquesta dimensió resulta molt suggestiva. El qui s'adhereix a Jesús no és l'origen del do, però pot esdevenir-ne mediador. L'Església no és mestressa de la gratuïtat de Jesucrist, sinó servidora de la seva circulació. Allà on hi ha un rostre ferit, la misericòrdia demana ales concretes: temps, presència, béns, paraula, defensa, cura.

En quart lloc, l'excés apareix com a permanència i fidelitat. La gavina no compleix només encàrrecs; aprèn de romandre. En un món de vincles provisionals i compromisos reversibles, la permanència i la fidelitat per amor és una forma radical de gratuïtat. Romandre al costat de qui ja no brilla, vora el cec, vora el pobre, vora el qui no pot tornar el favor, constitueix una de les expressions més clares de l'amor testimoni per Jesús.

25 Cf. Vernadakis, «Crosscut Voices and Broken Ideals», pàg. 7-8. L'autor descriu l'encontre entre el Príncep i la gavina mitjançant dos eixos simbòlics: l'eix vertical de l'estàtua, vinculat a estabilitat, identitat, tradició, amor caritatiu i ètica; i l'eix horitzontal de la gavina, associat a canvi, acció, diferència, desig i estètica. L'entrecreuament d'ambdós permet comprendre la fecunditat narrativa de la mediació.

Finalment, l'excés apareix com a judici. El conte acaba amb una mirada divina (lògica de Déu) que contradiu la mirada de la ciutat (lògica humana). Pels homes, el Príncep deteriorat i la gavina morta són inútils. Per Déu, són el més bell. Aquesta inversió permet comprendre el nucli de l'Evangeli: la creu, que per uns és escàndol i pels altres niciesa, revela la saviesa i la força de Déu. La glòria no sempre coincideix amb l'èxit visible; a vegades s'amaga en el que es trenca, es gasta i aparentment es perd.²⁶

6. Conclusió: l'amor que deixar de brillar per donar vida

El Príncep feliç pot llegir-se com una paràbola literària de la bellesa entregada. La seva força rau a narrar una transformació: la bellesa admirada esdevé misericòrdia; la gavina desitjosa de partir aprèn de romandre; l'or que decorava una estàtua esdevé pa per als pobres; i allò que la ciutat rebutja és reconegut per Déu com el més bell.

La cristologia de l'excés permet il·luminar aquest procés sense violentar el conte. En Jesús es revela un Déu que no estima segons la lògica de l'intercanvi, sinó segons la sobreabundància del do. Wilde, des de la literatura, mostra una estructura anàloga: l'amor vertader no calcula el seu retorn, no es conserva intacte, no es limita a sentir compassió, sinó que s'entrega de manera concreta i silenciosa. El Príncep no salva perquè brilla, sinó perquè es deixa despullar; la gavina no assoleix la veritat perquè arribi a Egipte, sinó perquè descobreix una fidelitat més pregonada que el seu propi viatge.

La conclusió teològica és clara: la bellesa cristiana no és la de l'ornament protegit, sinó la de l'amor que es buida perquè els altres visquin. L'excés de Déu no és sentimentalisme ni exageració retòrica. És *kenosi*, misericòrdia activa, gratuïtat que precedeix i permanència que no abandona. Per això, el cor de plom i l'aucell mort són les dues coses més belles de la ciutat: perquè s'hi ha fet visible una veritat que el món quasi mai no reconeix a temps, la veritat d'un amor que perd lluentor per donar vida. Wilde no ofereix una cristologia explícita, però el seu relat deixa ressonar literàriament una

26 Cf. 1 Cor 1,18-25. La paradoxa paulina de la creu il·lumina la inversió final del conte: el que sembla niciesa, pèrdua o fracàs pot revelar la saviesa de Déu.

veritat profundament cristològica: només la bellesa que es lliura fa part de la lògica de l'amor que salva. La força del conte resideix precisament en aquesta inversió: el que semblava perdut es revela com a compliment; el que semblava deteriorament es mostra com la forma més alta de bellesa; el que la ciutat interpreta com a inutilitat resta transfigurat, des de la lògica del relat, en signe d'una vida entregada. Per això, *El príncep feliç* no sols narra una història de compassió, sinó que educa la mirada per a reconèixer que la bellesa més vertadera pot aparèixer sota la forma del que és fragmentat, pobre i aparentment rebutjat. El Príncep i la gavina no són admirables perquè conservin l'esplendor, sinó perquè permeten que l'amor els desposseeixi. En aquesta pèrdua es revela la forma més fonda de bellesa: la que ja no necessita ser reconeguda per la ciutat perquè ha estat reconeguda per Déu.²⁷

7. Bibliografia

ANDREU ALCINA, Joan, Ramon Llull, lo foll de Jesucrist, col. Tornaveu 15, Lleonard Muntaner Editor, Palma 2026.

BÉJAR BACAS, José Serafin, «Para una teología de la misericordia», *Proyección: Teología y mundo actual* LXIII, n.º 261 (2016), 145-158.

—, «¿Está la teología “endeudada”? Consideraciones soteriológicas sobre el concepto de “deuda”», *Proyección: Teología y mundo actual* LXIII, 262 (2016), 259-270.

—, *Cinco razones para creer. Experiencias de la desproporción*, Sal Terrae, Santander 2013.

—, *Cristología y donación. Ha aparecido la gracia de Dios*, Sal Terrae, Santander 2024.

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

27 Cf. Vernadakis, «Crosscut Voices and Broken Ideals», pàg. 12-13. En la conclusió del seu estudi, Vernadakis subratlla que *El príncep feliç* proposa una realització de la identitat a través de la fragmentació i de la mediació de l'alteritat. Aquesta lectura resulta útil per a comprendre que el despullament del Príncep no equival a fracàs, sinó a compliment de la pròpia veritat narrativa.

FRANCESC, *Misericordiae vultus*. Butlla del Jubileu de la misericòrdia, 11 d'abril de 2015. Documents del Magisteri, Claret, Barcelona 2015.

KASPER, Walter, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2012.

MARION, Jean-Luc, *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós, Madrid 1993.

—, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid 2008.

—, *Dios sin el ser*, Ellago Ediciones, Castellón 2010.

MORENO, Miguel Ángel, «Jesucristo como fenómeno saturado. Un acercamiento fenomenológico al Evangelio de Juan desde el pensamiento de Jean-Luc Marion», *Perseitas* 10 (2022), 416-448.

POPE-MAYELL, Shey, *Towards an Ethical Aestheticism: Christianity, Christhood and Martyrdom in the Fiction of Oscar Wilde*, tesi de Master of Arts, Victoria University of Wellington, Wellington 2020.

VERNADAKIS, Emmanuel, «Crosscut Voices and Broken Ideals in “The Happy Prince” by Oscar Wilde», *Leaves*, núm. 5, Université Bordeaux Montaigne, 2018, DOI: 10.46608/leaves.vi5.288.

WILDE, Oscar, *Short Stories*, Reading Classics, Cideb Editrice, Genoa 1994.

Domingo de Soto, filósofo del derecho

Jaime Mercant Simó

Introducción

Bien sea por la leyenda negra antihispánica o por el *acomplejamiento colectivo* propio de los españoles, la realidad es que todavía no son valorados como merecen los teólogos, filósofos y juristas del Siglo de Oro español, tales como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Domingo Báñez, Luis de León o Domingo de Soto. Incluso en la Iglesia católica, a día de hoy, sigue existiendo un grave déficit en la formación sobre estos autores y un profundo desconocimiento de la llamada Escuela de Salamanca. Por otra parte, también encontramos algunos estudiosos del tema que terminan por realizar una interpretación forzada, artificiosa y extemporánea de los *Magni Hispani*. Al respecto, esta hermenéutica adolece de un cierto hegelianismo, al contemplar condescendentemente las enseñanzas escolásticas en su supuesta *falsedad*, como si, en ésta, estuviera implícita y virtualmente contenida la *verdad* del pensamiento ulterior de la modernidad –para Hegel, lo falso es un momento de la verdad–,¹ considerando la escolástica únicamente desde el historicismo, o sea, como un necesario eslabón de una cadena del proceso historicodialéctico.

Por el contrario, desde un análisis intelectualmente honesto, estamos convencidos de que todo autor del pasado, especialmente si estamos hablando de escolásticos, debe leerse y estudiarse en sus textos, contextos y principios. Solamente después de tener una exacta y real *fotografía* de este tipo de pensadores, o sea, en un segundo momento, pueden y deben aprovecharse sus doctrinas y principios para iluminar la problemática de la realidad presente. Así, pues, nos parece no sólo útil y conveniente, sino del todo perentorio, que la Iglesia católica vuelva a acudir a las enseñanzas de los escolásticos, especialmente la de santo Tomás de Aquino. En este

¹ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México: FCE, 1966, pp. 7-8.

sentido, también la tópicamente llamada Escuela de Salamanca ofrece, en concreto, un plantel de magníficos maestros que, siguiendo en mayor o menor medida al Santo Doctor, demuestran la *menesterosidad* de aplicar los principios tomistas, especialmente los iusnaturales, a la realidad compleja de su época, complejidad causada especialmente por la conquista de América y la calamidad de las herejías y de los cismas protestantes.

Concretamente, el objeto del presente estudio tratará acerca de Domingo de Soto, centrándonos en las grandes líneas iusfilosóficas y políticas que encontramos en su célebre tratado *De iustitia et iure*². Asimismo, procederemos a subrayar los aspectos doctrinales, de carácter iusnatural y tomista, existentes en esta obra sotiana, que estimamos podrían servir de causas ejemplares y, a la vez, de acicate intelectual para la Iglesia y el mundo ho-diernos. En este sentido, Domingo de Soto nos parece un autor sumamente atractivo, pues demuestra que, ante una realidad tan enmarañada como la que vive, tanto a nivel religioso como político, jurídico y económico, es posible, además de necesario, dar soluciones a los problemas actuales, partiendo del derecho y ley naturales, los cuales, no lo olvidemos, tienen a Dios por autor o causa eficiente.

1. «Quien conoce a Soto lo conoce todo»

Entre los próceres escolásticos y salmantinos del Siglo de Oro, destaca el dominico segoviano fray Domingo de Soto (1495-1560),³ que, aunque injustificadamente eclipsado por Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, en

2 Nuestra segunda tesis doctoral, esta vez en Derecho y Ciencias Sociales (Madrid: UNED, 27-11-2024), ha consistido precisamente en un análisis exhaustivo de la dimensión iusfilosófica de dicho tratado: Cf. Jaime Mercant Simó, *La filosofía jurídica de Domingo de Soto*, Salamanca: UPSA Ediciones, 2025. En nuestra tesis hemos subrayado, pues, los elementos filosóficos que encontramos en *De iustitia et iure*, a saber, la lógica, la antropología, la metafísica, la gnoseología, la ética o la política. En fin, con nuestra investigación, hemos intentado probar que *De iustitia et iure* es una obra que no es propia y exclusivamente teológica, sino, más bien, un tratado de *filosofía del derecho*, con un carácter específicamente iusnaturalista.

3 El estudio biográfico de obligada referencia, y aún no superado, es el siguiente: Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1961.

su tiempo fue considerado uno de los *primeros espadas*, como demuestran sus propios hitos; he aquí unas pocas muestras: junto con Francisco de Victoria, es cofundador de la Escuela de Salamanca; participa en el Concilio de Trento en calidad de perito teólogo; colabora activamente en el *Interim* de Augsburgo; a partir de su fecunda experiencia conciliar, se ve en la necesidad de publicar el primer tratado monográfico acerca de la naturaleza y la gracia (*De natura et gratia*), con un ánimo enérgicamente antiluterano; llega a ser confesor del emperador Carlos V; formula, sesenta años antes que Galileo, la aceleración constante de los cuerpos en caída libre (*motus uniformiter difformis*); es el encargado de redactar el *Sumario*, en el que expone formalmente las posturas encontradas de las célebres Juntas de Valladolid, entre fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda; defiende la *causa de los pobres* a partir del derecho natural; y es el primero en elaborar, dentro del género escolástico, un tratado jurídico de carácter autónomo y sistemático, a saber, *De iustitia et iure libri decem* (1553-1556), acerca de la ley, la justicia y el derecho.⁴ Así, pues, Soto, pese a ser un gran teólogo, también tiene la genial idea de realizar una obra jurídica de carácter filosófico. Por ende, con dicho tratado se convierte en un verdadero *filósofo del derecho*, aunque esta expresión sea posterior a él.⁵

4 Dominicus de Soto [Domingo de Soto], *De iustitia et iure libri decem*, Salamanca: Andrés de Portonaris, 1553 (primera edición); 1556 (segunda edición). A partir de ahora, en las referencias a esta obra, se pondrán al final, entre corchetes, las páginas correspondientes a la segunda edición.

5 En *De iustitia et iure*, hay muchos elementos teológicos, pero la teología no constituye el *nervio* de esta obra. Aquí Domingo de Soto está muy interesado en fundamentar filosóficamente la esencia de la ley, el derecho y la justicia. La teología le sirve, en todo caso, para *confirmar* lo que se ha demostrado por la sola luz natural de la razón, la cual, partiendo de la realidad de las cosas, puede captar el derecho natural, o sea, *lo naturalmente justo*. Podemos situar, pues, el *De iustitia et iure* dentro del género de la filosofía moral —él, en más de una ocasión, lo dice—, siendo específicamente un tratado de *filosofía del derecho*. El motivo de esta *novedad* sotiana la encontramos, a nuestro modo de ver, en su gnoseología o en su teoría del conocimiento iusnatural. Él quiere demostrar, sobre todo, que los preceptos de la ley natural pueden conocerse *por connaturalidad*, y aquí radica su *fuerza obligatoria*. Así, pues, todo hombre está obligado a su cumplimiento no porque lo haya revelado Dios mediante el Decálogo, por ejemplo, sino porque la razón natural es capaz de captar el *orden justo* que la realidad impone. En un segundo momento, la Reve-

Los anteriores ejemplos ilustran la gran talla de este dominico, que fue, efectivamente, reconocida en vida suya y no póstumamente, como ha ocurrido con otros autores de la historia del pensamiento. De hecho, prácticamente todas las obras de Soto fueron *best sellers* en el siglo XVI y tuvieron una gran influencia en multitud de autores. Aquí no nos estamos refiriendo solamente al tratado *De iustitia et iure*, sino también a otras obras, como las *Súmulas* o los *Comentarios al libro cuarto de las Sentencias*, ésta, por cierto, una de las fuentes teológicas del *Catecismo* tridentino de san Pío V. No sin razón, los coetáneos de este gran teólogo, filósofo y jurista decían de él, en referencia a la amplitud y completitud de su ciencia, *qui scit Sotum scit totum*, o sea, quien conoce a Soto lo conoce todo. En este sentido, de Domingo, tras su muerte en 1560, dice fray Luis de León –encargado de hacer el panegírico de la oración fúnebre– que, en tanto que varón óptimo y sapientísimo, el más sabio de su tiempo, no había nada que en teología o filosofía no fuera dominado por su ingenio.⁶

2. La autoridad del príncipe, ordenada al bien común

A propósito de lo que estamos diciendo, cabe subrayar que nuestro autor tiene una viva preocupación por el *justo orden político*, o sea, aquel que deriva, tanto por vía de determinación como por vía de consecuencia, de la ley natural. Dicho afán se ve claramente expresado en el propio tratado *De iustitia et iure* (*De la justicia y del derecho*) desde las primeras páginas, en la dedicatoria, para más señas, la cual está dirigida al infante don Carlos de Habsburgo, de infausta memoria.⁷ Sin embargo, cuando Soto publica el susodicho tratado en 1553, don Carlos es todavía un niño de apenas ocho años. En esta dedicatoria, tan sencilla como audaz, encontramos la *profundior intentio* de fray Domingo; éste advierte al Infante que, cuando sea

lación *confirma* lo que la luz de la razón ha podido conocer por ella misma.

6 Cf. Luyssi Legionensis [Luis de León], *Oración fúnebre a Domingo de Soto*, en Luyssi Legionensis y José María Becerra Hiraldo, *Obra mística de Fray Luis de León*, Granada: Servicio de Publicaciones, Campus Universitario de Cartuja, 1986, pp. 53-65 [p. 63].

7 Por el contrario, Schiller y Verdi nos lo han presentado, mediante sus sendos drama y ópera, como una víctima de su padre, Felipe II; nada más alejado de la realidad, como sabemos.

mayor y le toque reinar, deberá ser lo justo viviente (*iustum vivens*), como enseña Aristóteles (*dikaion émpsychon*),⁸ puesto que todo juez debe ser una especie de *justicia personificada*. No olvidemos que, en esa época, el príncipe de la república o *respublica* –entendido este término en su sentido más propio, como *comunidad política* o sociedad perfecta *per se sufficiens*– tiene la *mayoría de justicia* y, por lo tanto, goza de la *ratio supremi iudicis*; es decir, sólo él tiene o, mejor dicho, *es la summa imperii*.⁹

Sea como fuere, fray Domingo advierte a don Carlos que tendrá como misión, en tanto que príncipe de todos sus reinos, naciones y dominios, el compromiso de su fe cristiana, ésta no sólo privada, sino sobre todo pública. Además, deberá *desposarse* –dice de modo metafórico– con la hermosa virgen de la justicia, nacida del Cielo. Domingo de Soto, por lo que puede constatarse, pretende que el tratado juridicopolítico *De iustitia et iure* sea una verdadera instrucción para el príncipe don Carlos. Por esta razón, lo denomina Carolopedia, nombre inspirado en la Ciropedia de Jenofonte. En fin, lo que ante todo quiere nuestro autor es que este príncipe y cualquier gobernante, formados con los principios fundamentales de la ley, el derecho y la justicia, vean claramente la diferencia esencial existente entre un rey y un tirano, nombre –dice él– *execrabilísimo*, puesto que destruye la comunidad política, al dirigir todo el bien común hacia su provecho particular.¹⁰ No en balde, Soto, inspirado en santo Tomás, es claro con respecto a la resistencia al tirano (*ius resistendi*), poniendo las bases sobre las cuales autores aún más osados, como Suárez y Mariana, enseñarán ulteriormente acerca del tiranicidio, teoría que, aunque audaz, considera los necesarios presupuestos y condiciones prudenciales. Por lo tanto, la república, según el Maestro salmantino, tiene derecho a la *legítima defensa* en contra de aquel que destruye el bien común en provecho propio, y a *resistirle* en caso de que contravenga los derechos natural y divino.

8 Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* V, 4, 1132a21-22.

9 Cf. Dominicus de Soto, *De iustitia et iure*, lib. V, q. 4, art. 4 [p. 442].

10 Cf. Dominicus de Soto, *De iustitia et iure*, dedic. [p. 3].

3. El derecho natural o lo naturalmente justo

Con respecto al derecho natural, Domingo de Soto, mediante su excelente tratado *De iustitia et iure*, nos muestra una metodología en la que hace primar los principios iusnaturales, los cuales, en su obra, no tienen un carácter extrajurídico, sino todo lo contrario; constituyen la esencia del derecho. Para Soto, como para santo Tomás, el derecho, *ius* en latín, corresponde al *dikaion* griego, o sea, a *lo justo*, a la misma cosa justa (*ipsa res iusta*). Actualmente, se entiende el derecho desde el positivismo normativista, o sea, como el conjunto de leyes codificadas por el Estado; es lo que se llama *derecho objetivo*. También existe hoy otro derecho, el subjetivo, que tiene uno de sus orígenes en el voluntarismo de los nominalistas, y que es aquello por lo cual los ciudadanos luchan; es la *lucha por el derecho*, teorizada por el romanista Rudolf von Ihering.¹¹ Sea como fuere, el *ius* no es así para Domingo de Soto, situado en una clara línea aristotelicotomista de índole *realista*; para él, el *ius* o *iustum* está constituido *ex natura rerum*, es decir, a partir de la misma naturaleza de las cosas.¹²

Aunque el derecho o *ius* podría entenderse en sentido amplio y analógico, esto es, como ley, nuestro autor entiende propiamente este *ius* como *lo justo* (*iustum*); por ende, deben ser las leyes, y no a la inversa, las que se fundamenten en dicho *iustum*. Para el Segoviense, el derecho o la misma realidad justa es fundante; y la ley positiva de la república, fundada. Así pues, el derecho sotiano es un *derecho realista*, es un *ius in rebus*.¹³ Ciertamente que existen cosas que están mandadas porque son justas y cosas justas porque están mandadas,¹⁴ ahora bien, en Domingo vemos claro que incluso las cosas justas porque están mandadas se basan en el derecho, porque, según enseña nuestro autor, toda ley, para ser tal y no iniquidad, debe concordar con el derecho natural, o sea, con la misma cosa naturalmente justa, y derivar ontológicamente de la ley natural.

11 Cf. Rudolf von Ihering, *La lucha por el derecho*, Bogotá: Temis, 2015.

12 Cf. Dominicus de Soto, *De iustitia et iure*, lib. III, q. 1, art. 2 [p. 194].

13 Cf. Dominicus de Soto, *De iustitia et iure*, lib. III, q. 1, art. 1, [192].

14 Cf. Dominicus de Soto, *De iustitia et iure*, lib. III, q. 1, art. 2 [p. 195].

De hecho, la ley natural es fundamental para nuestro autor, tanto a nivel moral como político y jurídico. En esto, Soto es fiel a santo Tomás, según el cual existe una correspondencia entre el orden de las tendencias naturales (*ordo inclinationum naturalium*) y el orden de los preceptos de la ley natural (*ordo praeceptorum legis naturae*), y, por ende, a partir de aquéllas, pueden descubrirse éstos, pues ambos forman parte del mismo *ordo rationis* de la creación, del mismo *mundus intelligibilis* (*kósmos noētós*), habida cuenta de que no sólo es un *mundus sensibilis* (*kósmos aisthētós*).¹⁵ Por consiguiente, no pueden establecerse leyes, según el sentir tomista de fray Domingo, que contravengan las *tendencias naturales* del ser humano, tales como el deseo a mantener el ser vital (*desiderium ac ius servandi vitam*) o la de la conservación de la especie, o sea, mediante el *natural* acto sexual generativo. En este sentido, pues, debe haber una unidad de tendencia, de fin y de realización.

Según lo que acabamos de decir, la moral y doctrina jurídicas de Domingo de Soto son claramente teleológicas o finalistas, más que deontológicas, lo cual no quiere decir que él no dé la importancia debida al *cumplimiento* de la ley, sin embargo, lo hace en un segundo momento, porque, antes que la ley, existe el derecho o *lo justo natural*, sin olvidar que la causa final de toda ley es la ordenación al bien común, primeramente natural (la paz y tranquilidad de la república); posteriormente, sobrenatural (la beatitud eterna).¹⁶ De hecho, lo más importante, para fray Domingo, no es que el gobernante tenga más o menos poder —aunque éste está previamente limitado por los derechos natural y divino—, sino, más bien, que dicho poder esté *ordenado* al bien común. El *poder*, pues, primordialmente, según la concepción sotiana, es una cuestión de *orden*, no de *límites*, como podría interpretarse erróneamente desde categorías liberales o libertarias, hoy tan en boga, por cierto, pero extrañas *toto coelo* a nuestro jurista y a la Escuela de Salamanca en general.

15 Cf. Bernhard Bartmann, *Manuale di Teologia Dogmatica*, Milano: Edizioni Paoline, 1949, pp. 371-343.

16 Cf. Dominicus de Soto, *De iustitia et iure*, lib. I, q. 1, art. 2 [p. 11].

4. Defensor de la escolástica y promotor del tomismo

Cabe decir que todo el desarrollo de la doctrina juridicopolítica de fray Domingo viene precedida de una noble lucha por la *restauración tomista* en el ámbito escolástico; éste es, de hecho, el *Leitmotiv* de su actividad académica y sólo así debe entenderse la naturaleza del tratado *De iustitia et iure*. Sin embargo, nuestro autor se forma antes en la Universidad de París, en donde impera la corriente escolástica del nominalismo, en ese momento extendido por toda la Cristiandad; recordemos que el mismo Lutero recibe una formación nominalista, y ésta, de algún modo, sienta los presupuestos filosóficos de su herética pravedad. Por el contrario, Soto se da bien pronto cuenta, en París, de la perniciosidad de dicha corriente, produciéndose en él una suerte de *conversión al tomismo*, pese a que le quedará algún pequeño resabio nominalista en algunas cuestiones. Al respecto, es decisivo su encuentro con Francisco de Vitoria, concretamente en el parisino colegio universitario de Saint Jacques. En ese momento, el Maestro burgalés, a pesar de explicar en calidad de bachiller sentenciario, parece que ha reemplazado, como libro de texto, las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Suma de Teología* de santo Tomás.¹⁷ Sea como sea, Domingo de Soto mantiene, desde entonces, una posición enérgicamente antinominalista; él mismo, posteriormente, denominará a los nominales o terministas de esta manera tan áspera: *tempestas sophismatum, monstrorum turba* o *barathrum sophismatum*.¹⁸

Cuando Soto llega a ser, en el futuro, catedrático de vísperas en Salamanca (1532), junto con Vitoria –a la sazón catedrático de prima–, ambos hacen prevalecer, por la vía de los hechos consumados, la *Suma* por encima de las *Sentencias*, pese a contravenir las normas de los rígidos y desfasados Estatutos de la Universidad del Tormes. No obstante, el tomismo de nuestro autor se demuestra no sólo en las aulas, sino también en sus numerosas

17 Cf. Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1961, p. 20; Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000, pp. 320-321.

18 Cf. Guillermo Fraile, *Del humanismo a la Ilustración*, en Guillermo Fraile & Teófilo Urdániz, *Historia de la Filosofía*, Madrid: BAC, 2011, vol. III, pp. 417-418.

y exitosas publicaciones.

La lucha por la defensa de la escolástica en general y del tomismo en particular la realiza en contra del nominalismo, pero también del humanismo y del protestantismo. A propósito de esto, recordemos que Domingo de Soto llega a ser perito teólogo en el Concilio de Trento (1545-1547). Las labores conciliares le sirven a nuestro teólogo para defender eficazmente la teología escolástica ante la línea humanisticorrenacentista que mantienen algunos peritos y obispos, los cuales, queriendo potenciar el estudio de la Sagrada Escritura, proponen suprimir el sistema escolástico en la formación de los religiosos. Anteriormente, Vitoria critica a aquellos que pretenden hacer un *saltus* injustificado desde Homero a la teología, desarrollando ésta a partir de la gramática (*Erasmus ex grammatica fecit se theologum*).¹⁹

En la misma línea antierasmista se sitúa Soto en el Concilio, como demuestra en el prefacio de su obra *De natura et gratia* (1547), denunciando que son muchos los católicos –aquí se refiere a los humanistas y erasmistas– que, a la hora de elaborar una doctrina teológica, negligén los grandes maestros del cristianismo, centrándose excesivamente en el estudio de las lenguas. Este mal –sostiene Soto, dirigiéndose a los Padres conciliares– proviene del odio de los luteranos a la escolástica; éstos consideran a los teólogos escolásticos una peste pública (*publica perniciēs*), como en la fábula de Demóstenes, en las que los perros pastores también se hacen odiosos a los lobos. Por este motivo –dice–, este mal –la propagación de las ideas luteranas que desprecian la escolástica a favor de la fascinación lingüística– no podrá erradicarse hasta que se aplique en las universidades católicas un remedio público.²⁰ Con esto, Soto no quiere decir que el cultivo de las lenguas antiguas no sea útil para la comprensión de las Sagradas Escrituras –él mismo promocionará, en el último período de su vida, la

19 A esta cita se refiere Beltrán de Heredia, extrayéndola de un manuscrito de San Esteban de Salamanca, correspondiente a las *Lecturas sobre la Primera parte*, q. 42, art. 1 (cf. Franciscus de Vitoria [Francisco de Vitoria], *Comentarios inéditos a la Secunda Secundae de santo Tomás*, Edición preparada por Vicente Beltrán Heredia, Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934, vol. III, t. 1, p. XXXI).

20 Cf. Dominicus de Soto, *De natura et gratia*, lib. I, praef.

fundación de los colegios de Gramática y Trilingüe en Salamanca—,²¹ ni tampoco niega que sea necesario purificar la escolástica de los actuales sofismas y simplezas, propios del nominalismo. Sin embargo —sostiene—, la escolástica no debe destruirse; en todo caso, *reformarse*, del mismo modo que una sencilla dolencia en un ojo no merece su enucleación, cuando éste puede sanarlo el oftalmólogo con un colirio. Concluye nuestro autor que, si no se aplica una rápida y efectiva solución, empezarán a proliferar teólogos de nombre y muy pocos verdaderos.²² Como podemos observar, *nihil novum sub sole*.

Consideraciones finales

En fin, concluimos este modesto artículo reconociendo que no es únicamente la doctrina tomista de fray Domingo, con su claridad sistemática y pureza de líneas, la que nos ha entusiasmado, sino también su carácter o *ethos* personal. Su manifiesta erudición se ve desplegada admirablemente gracias a su ímpetu y viril gallardía, permitiéndole, de este modo, no amedrentarse ni ante el error ni ante el despotismo. A nuestro modo de ver, sería una verdadera gracia del Señor que, en estos tiempos cenagosos, surgieran algunos *sotos* que, con sus luminosas enseñanzas, hicieran *despertar* a los aletargados doctores y pastores para emprender una *cruzada intelectual* por el derecho natural —hoy es la batalla esencial— en un *artículus temporum* donde los poderes de este mundo han optado por marchar impudicamente a través de la *vía contranatural* de ideologías tan deletéreas y disolventes como la del wokismo.

21 Cf. Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto: Estudio biográfico documentado*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1961, pp. 317-331.

22 Cf. Dominicus de Soto, *De natura et gratia*, lib. I, praef.

ENGRUNES MÍSTIQUES

Martí Àvila i Serra

Al llarg de la història de les tradicions religioses d'arreu del món, la mística¹ ha estat present tostemps, en l'estructura del fet religiós, com a quelcom fonamental, que atrau, que suggereix, probablement perquè el seu llindar es mou entre el misteri i l'amagament, entre el silenci i el secret, essent un espai d'invisibilitat, de transcendència i de sacralitat d'un món que és qualitativament diferent. Parlar de mística, penetrar-hi, és certament enrevessat, ja que consisteix a escorcollar l'interior més íntim de l'experiència humana i tal interioritat, a causa precisament de la seva complexitat, és una realitat inabastable completament; fins i tot quan hom comunica allò que ha experimentat, viscut en pròpia pell, ho fa de manera parcial i insuficient. El fet és que el llenguatge, en part, «traeix» l'experiència, perquè aquesta no es pot transmetre íntegrament. Qui més qui menys sap que el llenguatge verbal crea camps significatius sobre la realitat, sobre allò que ens envolta, però també hi ha límits, puix que, a les realitats humanes que no es poden conceptualitzar totalment, només ens hi podem acostar de manera indirecta, mitjançant altres tipus de llenguatge com, per exemple, el símbol, el mite, l'analogia, el paral·lelisme, la metàfora, la poesia, etc. El llenguatge místic es troba segurament en aquesta línia, atès que al·ludeix una dimensió profunda de la realitat que, en definitiva, ens transcendeix. Des del moment que hom transmet la seva experiència espiritual, corre el risc de simplificar-la, de circumscriure-la dins unes categories mentals o conceptuals donades com a definitives. Ara bé, això no significa que no s'hagi de raonar, més aviat el que fa és evitar dogmatitzar-la, convertint-la així en un paupèrrim esquema que minimitza l'experiència de la transcendència. A desgrat de les contradiccions existents, paraula i experiència es necessiten mútuament, fins al punt que

¹ L'actual treball és fruit d'altres que he fet anteriorment; aquest, tan sols, els complementa. Martí ÀVILA: «Notes sobre la mística», a *Recerca*, núm. 31 i 32. Caputxins de Catalunya i Balears. Arenys de Mar: 2003-2004; ID., *El cristianisme. Història, espiritualitat, teologia, tradicions i festes*. Barcelona: 2016, 357-376.

sense paraules no hi ha pròpiament experiència.

Probablement, l'alè misteriós que embolcalla la mística no és altre que la necessitat d'interiorització, de fer silenci en si mateix, capbussar-se en l'interior, unir-se amb quelcom que no es pot definir o amb Algú, i que es troba més enllà de qualsevol exclusivisme i materialisme pragmàtic de caràcter espiritual o no. Parlar de mística és parlar d'oració,² que és un dels primers actes de l'actitud religiosa. Evagri Pòntic³ (345-399), en el seu

2 Etimològicament, prové del llatí *oratio*, 'discurs', 'expressió oral', nom tret de l'antic verb *orare*, que significa en principi quelcom que s'ha de formular amb el llenguatge. Ara bé, l'oració, en tot cas, no s'expressa únicament amb paraules, hi ha altres tipus de llenguatges, com els gestos, el ball, la música, etc. És, doncs, expressió d'un desig: comunicar-se amb la divinitat. Segons Friedrich Heiler (1892-1967), en el seu *Das Gebet* (1918), obra fonamental en l'estudi del fenomen religiós, tot i que moltes de les seves afirmacions són avui dia objecte de controvèrsia, esmenta que una de les idees fonamentals en el fet religiós és l'oració, que es troba al bell mig de la pietat popular de tots els pobles i de totes les cultures. En el seu tractat, Heiler mostra diversos tipus d'oració: primitiva, ritual, grega, filosòfica, mística i profètica, les dues últimes són considerades les més elevades.

3 Fou un dels grans pares del desert egipcià, deixeble de Macari i prolífer escriptor espiritual, essent el primer a formular la seva doctrina en forma de sentències, tot imitant la literatura gnòmica filosòfica. Home culte, doncs, que segueix el corrent de l'escola alexandrina, sobretot Climent i Orígenes. Per ell, és fonamental la vida contemplativa o gnòstica. La finalitat és assolir el coneixement (gnosi), i des d'aquí ser projectats a la contemplació del diví. En la seva espiritualitat tres paraules són claus: *fuge, tace, quiesce*, això és: fuig, calla i roman tranquil. Insisteix en la lluita contra aquells que divideixen i busquen trencar la unitat a l'interior de l'ésser humà, la unitat amb els altres i la unitat amb Déu. La finalitat de la pregària és l'*apatheia* (ἀπάθεια), entesa no tant com un estat d'impassibilitat, sinó com un estat no patològic de l'individu; l'*apatheia* és l'antídot contra les passions i concupiscències. És qüestió de mantenir controlats els pensaments i els desitjos que poden allunyar-nos de la veritable *hesychia* (ἡσυχία). Evagri insisteix en l'observació del cor com a camí que porta a la llum divina. La ment que vol elevar-se cap a Déu, primer ha de purificar-se de tot allò que no és Déu. El veritable hesicasta és qui, durant tot el dia, constantment, té com a única activitat, la d'exercitar-se en aquells mitjans que portin l'esperit cap a Déu. Per això cerca un estat constant de pregària, nua i sense distraccions. A aquest desig cal afegir-hi cinc qualitats fonamentals imprescindibles: silenci, pobresa, vigilància, humilitat i paciència. La salmòdia, l'oració, la lectura i el treball manual són el sedàs per on es filtrarà la vida de cada dia; Marcel VILLER, Karl RAHNER, *Ascetica e mistica nella Patristica. Un compendio della spiritualità*

compendi *Sobre l'oració*, estableix un paral·lelisme gairebé indissoluble entre teologia i oració: «Si ets teòleg, pregaràs veritablement, i si pregues veritablement, ets teòleg» (Pensament, 61).⁴ És així que tota autèntica teologia neix de l'oració, tot i que no s'esgota en aquesta. El coneixement que hom pot obtenir de la divinitat o de l'Absolut no té res a veure amb imatges o conceptes, sinó que és una experiència immediata i intuïtiva del diví que el transcendeix: «No representis en el teu interior la divinitat quan preguis, ni consentis que es presenti en el teu intel·lecte cap forma; més aviat corre immaterial cap a la immaterialitat i comprendràs» (Pensament, 67).⁵ Tal vegada el camí místic no és sinó el resultat d'una vida contemplativa, encarnació del lliurament total a una realitat metafísica i que rep diversos noms.

Sembla que la paraula que millor defineix aquesta experiència és, sens dubte, l'*amor*, quan aquest es mira en l'*altre*.⁶ Som pura indigència, mancança, perquè no hi ha cap sentiment tan profundament humà com la necessitat de rebre, de ser atesos, de reconèixer-nos en uns altres ulls; en definitiva, de sentir-nos estimats. En totes les religions, l'amor és un dels missatges principals, l'Amor que s'hauria d'escriure en majúscula, tot i que sovint la gent s'estima en minúscula, com quelcom que es fa.⁷ L'amor no és quelcom surpeflu, és el tema més important de la vida, en el qual només sabem xiuxiuejar unes pobres paraules que amb prou feines signifiquen

cristiana antica. Brescia: 1991, 103-114.

4 Evagrio PÓNTICO, *Obras espirituales*. Introducción y notas de José Ignacio GONZÁLEZ VILLANUEVA, OSB. Traducción de Juan Pablo RUBIO SADIA, OSB. Biblioteca de patristica, 28. Madrid: 1995, 248. Per Evagri, el simple fet de ser un batejat, ja significa que ets un teòleg.

5 Evagrio PÓNTICO, *Obras espirituales*, 250.

6 Efectivament, l'Amor és una de les notes distintives de la veritable mística, que la fa diferent de tota altra classe de teoria i pràctica transcendental. Per tant, la paraula Amor s'ha d'entendre en el seu sentit més pregon i ple, com l'expressió última de les tendències més vitals del jo cap a l'Absolut. Veg. Evelyn UNDERHILL, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: 2017, 103-105.

7 Veg. Miquel GALLART, *Preguntes sobre Déu, preguntes sobre l'home. L'home, llenguatge i ignorància. Recull de textos*. Edició a cura de Concepció HUERTA i Roser LORENZO. Barcelona: 1999, 49-55. És el comentari al llibre del Càntic dels Càntics.

res: «Mai la bellesa no es resol en moviment. Ni el desig en ganyotes i aldarulls. Tret del silenci, ¿què hi ha de més pròxim a la plenitud que l'amor? I bé que l'amor sempre es refugia en l'estricta i ardent intimitat i d'ella en treu la força que el fa créixer. No pas cansant els ulls amb foteses aprendrem de mirar, ans capbussant la mirada en la densa profunditat en què la quietud il·lumina secrets i esborra angoixes».⁸ En efecte, el més pròxim a la plenitud és l'amor.

Un dels llibres més universals sobre l'amor ha estat el *Càntic dels Càntics*,⁹ que pertany al grup dels *Escrits* (Ketuvim), de la Tanakh (Bíblia jueva), i que forma part dels cinc *rotlles* (les Meguil·lot), més aviat breus i de caràcter desigual, que constitueix el nucli de la lectura sinagoga al llarg de l'any litúrgic, especialment en el cicle pasqual. Narra el goig de la possessió

8 Paraules del poeta Miquel MARTÍ POL: «Primer llibre de Bloomsbury (1980-1981)», a *Nova antologia poètica*, a cura de Pere FARRÉS. Barcelona: 2002, 185.

9 Veg. *Cantar de los Cantares*. Traducció de fray LUIS DE LEÓN. Edició de Martí ÀVILA y Antonio BERNAT VISTARINI. Palma de Mallorca: 2002. La traducció del *Càntic dels Càntics* de fray Luis de León en llengua vernacle va ser, en aquells temps, un material potencialment perillós. No obstant això, el frare va voler satisfer el prec d'Isabel Osorio, monja del convent de Sancti Spiritu de Salamanca, fent la versió castellana del text bíblic. Les autoritats eclesiàstiques no veieren amb bons ulls el fet de difondre la Sagrada Escriptura en llengua vernacle. El text de fray Luis de León va sortir en el 1580. El Càntic és un breu llibre de tan sols 1.250 paraules hebrees que entrellacen un joliu tapís amorós. Efectivament, és un magnífic cant a l'amor humà en tota la seva densitat carnal, carregat d'un fort realisme que els més puritans considerarien desmesurat. Són diversos poemes antics que parlen d'amor, cantats a la posta del sol, al capvespre, sense un nexa lògic; idíl·liques escenes d'amor recollides per un autor (o autors) anònim que visqué a la Palestina del segle IV-III aC. L'autor, un poeta molt refinat, va fer un recull de cants d'amor ja existents, potser retocats i manipulats en la seva forma lingüística, fent una mena d'antologia. Alguns són molt antics i es veu que procedeixen de cultures extrabíbliques com l'egípcia i la mesopotàmica. El Càntic no és obra de Salomó, com ho suposa el títol (afegit posteriorment), però manté elements literaris de l'època d'or de la monarquia d'Israel. Va entrar en el cànon dels llibres de la Tanakh en el sínodo de Jàmnia l'any 90 dC, època molt tardana, la qual cosa indica la diversitat d'opinions que hi havia en la comunitat jueva sobre l'acceptació dels poemes. Conegudes, i gairebé sempre citades, són les paraules del rabí Aqiba davant la perplexitat de la majoria dels rabins durant el sínodo: «El món sencer no és digne del dia en què el Càntic dels Càntics fou regalat per Jahvè a Israel».

d'una parella de joves que, en despuntar la primavera, ens fan partícips de la grandesa del seu amor. El *Càntic*, eròtic i sagrat alhora, s'ha vist sotmès a infinitat de glosses interpretatives al llarg de la història de la teologia i de la mística tant jueva com cristiana.¹⁰ S'exalça l'amor que s'adorm en el repòs d'una abraçada i s'entreté en la bellesa dels mots. Els poemes s'han de contemplar en la seva total nuesa, lliure de tota disfressa censoradora, que són alhora eròtics i sagrats, que simbolitzen l'amor d'una parella i, al mateix temps, l'amor de Déu per la humanitat, i per això mateix, tant enamorats com místics es deleixen en els seus ritmes arquetípics. Qui no recorda la sensualitat de les imatges fabuloses del temple de Khajuraho a l'Índia, la importància inesperada de l'element femení! Com és possible

10 S'ha volgut reconèixer un sentit metafòric als poemes. A la pràctica, es parla d'amor humà, però el valor semàntic és l'amor entre Jahvè i Israel; perquè les expressions d'amor humà del Càntic no són altra cosa que imatges per a expressar l'amor de Déu cap al seu poble. L'exegesi hebrea el va relacionar clarament amb la literatura profètica, especialment Osees, atès que s'havia servit de l'amor matrimonial per expressar al·legòricament l'amor de Jahvè cap a Israel. En aquesta mateixa línia, el Càntic significarà la sol·licitud constant de Déu pel seu poble. Molts han estat els que han escrit sobre el Càntic dels Càntics i han fet la seva interpretació, fins al punt de desfigurar-ne el sentit original. En efecte, la interpretació al·legòrica és ben palesa i ha donat lloc, malauradament, a grans exageracions que feien perdre el seu horitzó concret. Certament, que no es pot excloure una lectura de tipus al·legòric, però això no ens permet defugir el seu sentit més primitiu. Des del segle XII el Càntic, després dels Salms, és l'obra bíblica de l'AT més llegida i comentada per jueus i cristians. Samuel ben Meir, Ibn Ezra, Mainòides, Josef ben Yehuda ibn Aquin, Yehuda Abravanel, fragments de la càbala i la seva obra més important, el Zohar, són alguns exponents de l'exegesi hebrea de caràcter individual; Orígenes, Jeroni, Gregori Magne, Gregori de Nissa, Bernat de Claravall, Guillem de Saint-Thierry, Ricard de sant Víctor, Teresa de Jesús, Joan de la Creu, Fray Juan de los Àngeles, Fray Luis de León, són altres des de la banda cristiana. Molts comentaristes, concretament els del vessant del cristianisme catòlic (els monjos), volgueren donar als poemes un tarannà més moralitzador, rebaixant el seu erotisme i l'essència de la seva fisonomia, com si fos quelcom pecaminós; o interpretacions massa espiritualitzades, com si tals poemes només poguessin abraçar un sentit espiritual, àdhuc amb al·legoritzacions massa dramàtiques, de rebuig total a tot allò que és afecte, carícia, bes, tocar l'altre, expressar sentiments; tot ha de ser adreçat a una experiència espiritual, com la de Bernat de Claravall, que va comparar les relacions dels dos joves a les relacions entre la Verge Maria i el cristià, o l'amor entre Déu i l'Església.

que un monjo pogués «alliberar-se» de les temptacions de la carn, envoltat de tanta nuesa i altivesa, i triomfar en la seva plenitud i en la seva bellesa? Khajuraho no fa altra cosa que lloar la dona i la sensualitat, i quelcom de semblant hi ha en el *Càntic*, principalment en una època en què la dona era esclava de l'home; per això, hom resta astorat davant la poesia dels poemes on ambdós, home i dona, s'estimen per igual, com l'oreig fresquívol d'un afecte que no exclou dificultats. Negar l'*eros*, el plaer i el cos, és negar la integritat de la persona.

Els cants són adreçats a la força de l'amor que es troba en el fonament de tot el que és creat. El cor posseeix evidentment la puixança que, trescant per la vall de la misèria, desemboca mitjançant la figura d'un únic interlocutor humà, en el mar de l'infinit. Ara bé, cada repressió d'amor, sigui declaració pia o moral, pura o santa, és una forma d'ultratjar Déu i, òbviament, una negació d'Ell. Vet ací que tota la bellesa del cel, tot el bé que hi ha en el món, tota la benedicció divina es recull en les persones que s'estimen. Cada persona que estima, veu l'altre com el més preciós treball del cel, com la millor imatge de la divinitat, la posta de sol en l'horitzó de l'eternitat que anticipa totes les beatituds del paradís. Els amants no cessen mai d'anomenar-se l'un a l'altre amb noms que la seva imaginació i el desig de repetició els suggereix, noms que emanen del nucli d'un amor viscut. Potser l'amor podria ser descrit simplement com una experiència que suscita la sensació de submergir-se plegats en una nova forma d'existència, on ja no hi ha més percepció, pensament o desig, que no sigui l'espai de l'experiència essencial d'unitat i lligam recíproc, talment com la fusió de dues cèl·lules a l'inici de la vida individual.

Tres eixos dominen el Càntic dels Càntics. Primer, l'argument inicial: certesa d'un amor que neix. Un amor està a punt de néixer, més ben dit, ja ha nascut, inesperat i trasbalsat. Sotadament sorgeix, sense cap mena de preàmbul, la protagonista del relat, que està bojament enamorada i assedegada de les carícies d'ell. Segon, l'acte d'entremig: separació i recerca en va. Els dos enamorats apareixen inexplicablement separats. Cadascú va pel seu cantó, se cerquen, a voltes, sense trobar-se, o bé trobant-se per després desaparèixer de nou. Durant la recerca penosa i estranya,

els versos dels poemes canvien de ritme i assumeixen la categoria de cants de lamentació; pren tons dramàtics, com els de la mateixa tragèdia grega. Tercer, el punt final: la trobada definitiva. Els dos enamorats, finalment, es retroben i s'uneixen definitivament. Cadascú porta l'altre en la mateixa carn i a l'íntim del propi ser com un senyal segellat al foc. A tot això, cal afegir el tema de la *germana petita* (Ct 8, 8-9), que sembla que no té res a veure amb la resta del llibre. Fa la impressió que el Càntic es clou –si és que es clou– amb un punt interrogatiu. Per tant, el conjunt del llibre es descabdella a través d'una sèrie de proverbis: de desvetllament (cf. Ct 2, 7; 3, 5; 8, 4); de presència i absència (1, 13; 2, 4-5); de moviment (2, 17; 4, 6); de possessió teu-meu (2, 16; 6, 3); d'abraçada (2, 6; 8, 3). L'estil és típic del lirisme semític: repeticions d'idees al voltant de certes paraules clau, paral·lelismes, moviments rítmics, consonàntics i vocàlics. Si són tres eixos que dominen tot el text, seran delimitats a través de cinc poemes que corresponen a aquests capítols i versets: 1, 5-2, 7; 2, 8-3, 5; 3, 6-5, 1; 5, 2-6, 3; 6, 4-8, 7. La pinzellada sapiencial es troba a les acaballes dels poemes: «L'amor és fort com la mort» (Ct 8, 5-7); potser aquest fragment és l'únic que cerca de provar l'abast de l'amor, però surt d'aquest àmbit: no se sap ben bé què significa l'amor, com tampoc no se sap què significa la mort, tan sols ho saben aquells que l'experimenten. Voler esbrinar l'enigma de l'amor humà és una activitat sapiencial. La porta roman oberta, l'aventura no fineix, atès que l'amor és recerca, tensió continuada cap a la unitat. Serà la dona a tota hora, l'etern poema que cada home intentarà comprendre: la dona li donarà els motius i sovint l'haurà de moure.

L'amor parla estimant. El tacte, la delicadesa, la cura de l'altre, la sol·licitud, la tendresa, la pau que endolceix l'esperit, la bellesa inefable, a voltes fins i tot el sofriment, són característiques de l'amor, que irradia arreu gratuïtat; és com adormir-se en el repòs d'una abraçada. Estimar és trobar la riquesa fora de nosaltres i és per això que l'amor és pobre i ensem amb l'única riquesa, perquè és una renúncia a la plenitud de l'ego, a la potència i al poder. Si no és així, com serem capaços de veure l'altre sense que hi hagi pèrdua? Si l'amor significa relació, és lògic que hi hagi també tensió, la que produeix l'energia en passar d'una persona a l'altra. L'àpex

de l'amor és pura gratuïtat que fomenta i suscita el bé de l'altre. Dante Alighieri va intuir aquesta realitat a la fi de la *Divina Comèdia* quan escriu que s'apropava a la força de l'Amor –en majúscula– que mou el sol i les estrelles: «Però un llamp va ferir la meva ment i el meu desig va veure el que volia. Mancà la fantasia en tal moment; però, a desig i a voluntat, novelles rutes marcà, fent-los rodar igualment, l'Amor que mou el sol i les estrelles» (Paradís, cant XXXIII, 140-145).¹¹

Ascendir cap a l'Amor, l'Altre, l'Absolut, no és possible sense pèrdua, sense una ruptura de nivell. «Benaurat –exulta Evagri Pòntic–, el qui penetra en el no-saber d'algunes fronteres»¹², tot i que no ignora que el qui ho faci trobarà obstacles que haurà de superar abans que no arribi a una plena experiència de Déu. Per la senda mística resten aquells vestits amb els quals cobrim el *jo* i que ens amaguen i desfiguren com una muralla difícil de traspasar. Amb altres paraules, per aconseguir l'experiència de l'*Altre* cal una profunda purificació del nostre món interior que obre pas a una nova dimensió existencial en la qual l'Absolut excel·leix per damunt de totes les realitats mundanes. En la història de la descripció de la mística, Plotí ha estat un exponent clàssic, ja que fixa la seva mirada en l'interior, en el *jo* pregon, que parla d'abandó i oblit del sensible: per ell, l'experiència mística és «introversió», «ens-tasis». Efectivament, Plotí, en la sisena *Ennèada*, exposa una estructura amb l'objectiu d'aconseguir la millor comprensió de si mateix. El món, l'univers, els orígens físics de la vida no eren la seva principal preocupació científica; la finalitat de les seves investigacions es concentrava en si mateix i en les profunditats de la *Psyché*. Amb tot, l'experiència mística de Plotí sembla excloure l'aspecte de «nit fosca», de «tenebres lluminoses», tan propis de l'experiència cristiana. Tampoc no defineix la seva vivència a través de la noció de fe, lloc de l'experiència cristiana sota la forma de nit.¹³ Malgrat les dificultats,

11 DANTE ALIGHIERI, *La Divina Comèdia*. Traducció i comentaris de JOSEP MARIA SEGARRA. Edició bilingüe. Barcelona: 1983, 1417.

12 Citat per ALOIS M. HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Madrid: 1999, 55.

13 Cf. Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: 1999, 119; podeu consultar també a Olivier LACOMBE: «Plotin», a *L'expérience du soi. Étude de*

que són més pròpies del cristianisme, Plotí obre la porta d'Occident cap a la reflexió més vívida sobre el fenomen místic, fins en aquell moment ignorat.

L'Amor, hem dit, és la forma més divina del finit, perquè és el desig infinit de l'abraçada eterna, l'ànima de la vida: dos cors, un sol batec. En l'Amor no hi ha lloc per a gaire raciocinis, abstraccions o idees. Aquestes arriben després, més tard, rere l'experiència, rere la comunicació existencial, rere el trobament íntim amb l'altre, car l'Amor és vida des de l'altre i per l'altre, com un repte, una provocació, l'exigència més torbadora que sobrevé quan s'ha donat mort a altres falsos amors. De quina forma, en quins termes, podríem parlar de Déu, si no en tinguéssim alguna experiència? Valgui com a exemple un fragment del poema *Bhagavad Gita* quan Krishna diu a Arjuna: «Ni amb els Vedes, ni amb una vida austera, ni amb almoines als pobres, ni amb ofrenes rituals, puc ser vist tal com tu m'has vist. Només amb amor, l'home em pot veure, em pot conèixer, i pot venir cap a mi» (Cant XI, 53-54).¹⁴

Parlar de mística és parlar de l'experiència profunda de l'*Altre* en la intimitat de la relació, de l'encontre, de la comunió íntima i essencial, l'experiència que possibilita el naixement d'una nova consciència. Entre les experiències paradigmàtiques que es narren a la Bíblia, potser podríem aturar-nos amb la de Jacob a la recerca de la llum divina (cf. Gn 32, 25-32). El text esmenta que Jacob, després de travessar el gual de Jaboc –aquí hi ha un joc de paraules entre Jaboc i Jacob– amb la seva família, es quedà sol: «Llavors un desconegut va lluitar amb ell fins a trenc d'alba. Veient que no podia vèncer Jacob, tot lluitant, li va donar un cop a l'articulació de la cuixa i la hi va desllorigar».¹⁵ La tradició mística, jueva i cristiana, ha relacionat aquest desconegut amb Déu. Per tant, podem destacar el següent: hi ha una lluita que s'inicia a plena nit i acaba a trenc d'alba; Jacob en surt malparat, coix d'una cama. Soledat, nit, ferida, són

mystique comparée. Clamecy: 1981, 51-84.

¹⁴ *Bhagavad Gita*. Prolèg de Joan MASCARÓ. Traducció al català d'Elisabet ABEYÀ, sobre la versió anglesa de Joan MASCARÓ. Palma de Mallorca: 1983, 110.

¹⁵ *La Bíblia*. Bíblia catalana, traducció interconfessional. Barcelona: 1993.

components habituals de l'experiència mística. L'entotsolament d'aquell que s'asseu a la vora del riu contemplant el crepuscle pot esdevenir una porta oberta per a acollir el *Desconegut*; aquell que, amb freqüència, tan sols és perceptible en la soledat i el silenci dens de la nit, quan tot dorm i la foscor és més gran. La nit, ambivalent, meravellosa i torbadora alhora, lloc d'iniciació, de superació de les pors i dels fantasmes nascuts de la imaginació. La nit despulla, empobreix l'iniciat, et posa a la intempèrie; hi ha lluita, evidentment, perquè sempre que es produeix un encontre, hi ha un estira-i-arronsa, inconscient, per l'afirmació del propi *jo* davant del *tu* que es manifesta i, en tal afirmació, alguna cosa es perd: el combat amb el *Desconegut*, fereix; posa el dit a la nafra que fa més mal, et despulla i et fa veure l'irrisori de la vida viscuda per inèrcia. Sí, del trobament amb el *Desconegut* sortim vençuts i coixos: és el senyal permanent de la debilitat, la visió de la nostra misèria. Hi ha ferida, certament, però es converteix en dolcesa quan la mirada amorosa del *Desconegut* travessa tot el teu ser. Ara, després de la nit, arriba l'alba i l'horitzó apareix de nou, i es revela totalment transparent, talment com si fos la primera vegada que es contempla. Una nova vida es posa dempeus. El Jacob ferit en la cuixa, que ha «estat tocat per Déu», apareix ara com a triomfador; s'ha vençut a si mateix mitjançant la trobada amb l'Altre; només li resta demanar la benedicció: «Digues-me, si et plau, el teu nom. Però ell va respondre: Per què em preguntes el meu nom? I el va beneir allà mateix. I Jacob va donar a aquell lloc el nom de Penuel, perquè deia: He vist Déu cara a cara i n'he sortit amb vida» (Gn 25, 30-31). La tradició mística ha entès l'experiència de Jacob com la inescrutable vivència de l'Altre, un misteri que està més enllà de tot llenguatge.

1. Rere una certa definició de la mística

El terme 'místic', no és d'un sol significat, atès que no existeix una mística ni tampoc la mística, sinó que existeixen multitud de místiques, tantes com visions hi ha en el món. A això cal afegir-hi que la mística no pertany a l'irracional, ni molt menys a l'afectiu. De fet, l'àmbit de l'experiència mística pertany a l'inefable, que es troba més enllà del pensament discursiu, fet que possibilita l'obertura de la ment a noves introspeccions i significats

de la realitat viscuda. El concepte 'mística', no és assimilable a afectivitat, psicologia, no té res a veure amb fenòmens d'ordre psicosomàtic, ni amb el sistema nerviós, ni amb l'hormonal, ni glandular, ni tampoc és una especialitat reservada a alguns excèntrics de la vida monacal.¹⁶ La veritat és que, la menció de la paraula 'mística', produeix, en moltes persones, cert desassossec, com quelcom que es desprèn de l'esotèric, ocult, cabalístic, paranormal o parapsíquic. Res més lluny. Fins i tot, dins l'àmbit específicament teològic, la seva menció –sovint a causa del seu desconeixement–, produeix certa sospita que només desapareix quan el pas del temps demostra la «salut» del místic. Malgrat la dificultat que hi ha d'oferir-ne una definició, podem avançar el següent: la mística pertany a l'ésser, a la persona, i és d'ordre espiritual. És el coneixement més profund del ser. L'origen de la confusió, de fet, es troba en l'etimologia de la paraula, susceptible de diverses interpretacions. Sense anar més lluny, l'adjectiu *místic* prové del verb grec *myein* (μύω), que significa 'tancar-se', 'clucar els ulls', 'tancar les ferides', 'tancar la boca', 'apaivagar una pena', 'un dolor'. Rere aquests sentits, s'amaga una raó amagada, semblant al misteri; aplicat a la persona, s'entendria que ha estat iniciada en els arcs o que s'esforça en la contemplació de Déu i les coses divines, les que assoleixen, per la contemplació, l'estat anomenat èxtasi.

Tot i la dificultat per explicar l'inexplicable... «Entréme donde no supe, y quedéme no sabiendo, toda ciencia trascendiendo...» (Juan de la Cruz, *Copilllas*), seria una falta greu comprendre la mística a través dels fenòmens classificats com a *paramístics* (èxtasi, visions, pèrdua de gravetat, estigmes, etc.), que, tot i que en alguns casos es donin, li són substancialment externs. Malgrat la diversitat d'expressions que hi ha per a definir l'experiència mística (pau que transcendeix l'enteniment, la consciència còsmica, el satori o el kenshō, el tao absolut, l'inconscient transcendental, l'experiència de plenitud, la consciència objectiva, la llum interior, etc.), totes estan relacionades amb un estat de consciència

16 Cf. Claire MYERS OWENS: «La experiencia mística: hechos y valores», a AADD: *La experiencia mística y los estados de la conciencia*. Barcelona: 1980, 142-143.

radicalment diferent de l'estat habitual.¹⁷ Fa referència a l'estat més elevat de la consciència, una mena d'intuïció autotransformadora, de la unió total amb l'infinit, que es troba més enllà de l'espai i del temps, experiència intemporal i d'eternitat, unitat il·limitada amb tot allò creat. Aquí el sentit, socialment condicionat, del *jo* acaba sent destruït per una nova definició del mateix i les tradicionals fronteres de l'*ego* es trenquen a mesura que transcendeix els límits del cos i es torna u, amb tot el que existeix, assolint la no-dualitat.

Els estudis de William James (1842-1910) sobre els estats de consciència mística i la seva relació amb l'experiència religiosa personal des d'una objectivitat possible, destaquen les notes següents: primera, la *inefabilitat*, és a dir, allò que sobrepassa tota capacitat de definir-la. La paraula resta curta i el sentiment, quan assoleix certs estats, és incomunicable. Sense oïda musical no es reconeix una simfonia; tan sols l'enamorat entén l'amor. Segona, la *qualitat noètica*, és la profunditat en la veritat, insondable per a l'intel·lecte discursiu; és il·luminació, revelació plena de significat, malgrat que es faci incompreensible la seva totalitat. Tercera, la *transitorietat*, l'experiència mística dura poc temps (potser mitja hora, una hora), per a tornar després a la llum de la consciència normal. La memòria la reproduïx de manera imperfecta, però la reconeix si torna a repetir-se. Quarta, la *passivitat*, malgrat alguns actes voluntaris (fixar l'atenció o fer determinades pràctiques corporals), la passivitat pot facilitar l'estat místic en qualsevol moment en què la voluntat és suspesa, talment com si un poder superior la dominés. D'aquestes quatre característiques, les dues primeres defineixen com a místic un determinat estat de consciència, mentre que les dues restants són irrellevants.¹⁸

17 Stanley Krippner identifica vint estats de consciència alterada (estat del son, adormit, rapt, hipnagògic, letàrgic, meditatiu, etc.). Entén l'estat de consciència alterat com un estat mental que pot ser reconegut subjectivament per un individu com «diferent», en funcions psicològiques, de l'estat «normal», de l'individu, de l'estat d'alerta i de vigília; veg. Stanley KRIPPNER: «Estados alterados de conciencia», a *La experiencia mística*, 23-37; també Roger W. WESCOTT: «Estados de conciencia», a *La experiencia mística*, 39-58.

18 James WILLIAM, *Les varietats de l'experiència religiosa. Estudi de la naturalesa humana*. Barcelona: 1985, 283-285. N'hi ha també traducció castellana, *Las variedades*

En la tradició cristiana, la paraula *mística*, en sentit estricte, no apareix ni en el Nou Testament ni en els Pares Apostòlics, tot i que alguns teòlegs, amb una comprensió més àmplia de la paraula i atenent-se a l'experiència sobre la qual descansen tals escrits i el coneixement pregon de Déu que se'n desprèn –especialment el corpus joànic i paulí–, ens permeten parlar d'una dimensió mística del cristianisme. Dins el vocabulari cristià, sorgeix cap al segle III i el seu sentit canvia al llarg del temps, adquirint significats diversos. El primer, fa referència al simbolisme religiós en general i s'utilitzà per exposar i explicar el significat espiritual de les Escripures en contraposició al sentit literal (l'escola alexandrina serà una de les capdavanteres en el mètode al·legòric). El segon ens remet al culte litúrgic i als seus diferents elements, en què sobresurt el sentit simbòlic i ocult del ritual cristià. L'últim ens condueix a les veritats inefables i amagades del cristianisme (sentit espiritual i teològic). Serà aquest darrer el que s'imposarà de manera convincent per davant dels altres. En el segle IV, els Pares Capadocis,¹⁹ introdueixen l'anomenada teologia apofàtica o negativa, que oscil·la a través de la paradoxa del coneixement-desconeixement de Déu, subratllant que l'experiència apofàtica i silenciosa de Déu no depèn ni d'imatges ni de visions. D'altra banda, fou Dionís l'Areopagita (segle V) qui introdueix el concepte de *teologia mística* en un tractat que porta el mateix nom, en el qual instrueix el seu deixeble, Timoteu, insistint en el silenci, el buit, en el no-res de l'experiència mística.²⁰ Ja els místics jueus entre els segles II-III remarquen l'abisme que hi ha entre Déu i l'ésser humà. Pel que fa a la validesa de la mística cristiana, s'ha discutit molt al llarg de la història, començant per les possibles influències externes, com la gnosi i el neoplatonisme, i continuant per la gran varietat de formes que ha anat assolint, fins al punt que ha fet difícil subratllar uns trets comuns que poguessin caracteritzar i donar unitat a formes tan diverses. Molts teòlegs han vist la mística com quelcom aliè a la història i en contradicció oberta

de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana. Barcelona: 1986.

19 S'anomenen així els tres grans homes que varen contribuir significativament al desenvolupament de la teologia cristiana dels primers segles del cristianisme. Foren Basili el Gran, Gregori de Nissa i Gregori Nazianzè.

20 Cf. Juan Martín VELASCO, *El fenómeno místico*, 19-20; 209-233.

a la tradició bíblica.

Baldament s'intueixi per on transita la mística, la seva definició és quasi impossible, el problema no és simplement metodològic, ans també sistemàtic. En les últimes dècades, dins l'àmbit de la teologia, més en concret el de l'espiritualitat, ha pres rellevància el concepte 'experiència' i els seus replecs psicològics. Karl Vladimir Truhlar ha estat un dels que més ha treballat per deixar palesa la importància que l'experiència té en els compendis d'espiritualitat i teologia mística. En el seu conegut estudi, *Conceptes fonamentals de la teologia espiritual*, desenvolupa l'element experiencial, humà i cristià de l'existència, que t'enlaira i et porta al descobriment de l'autoconsciència del ser; o sigui, l'experiència de l'Absolut, de Déu, de Crist a l'interior del ser, experiència directa i també passiva de la seva presència, tot i que s'ha d'excloure de la seva definició tot pensament sistemàtic i deductiu.²¹ N'hi ha prou amb la pura descripció, simple i sintètica, que en fan els místics. Joseph Maréchal prefereix parlar de «sentiment de presència» en comptes d'«experiència personal». De fet, malgrat que determinats estudiosos estiguessin d'acord amb ell, altres respondrien que la definició comporta no poques dificultats, especialment quan aquest «sentiment de presència» és emmarcat en un ideari generalitzat de tipus filosoficoteològic que distingeix entre 'sentiment' i 'coneixement', el primer dels quals pertany a la voluntat i, l'altre, a la intel·ligència. Els místics, en la seva descoberta, no fan cap diferència entre sentiment i coneixement, ja que ambdues facultats s'integren en un mateix dinamisme. Tot camina cap a la unitat. Malgrat la tendència a extralimitar-se en l'ús de la paraula 'experiència', no per això deixa de ser una de les expressions més aptes a l'hora d'encarar aquest fenomen. El perill és convertir la mística en un esdeveniment de laboratori, en voler verificar-la i estudiar-la com si es tractés de qualsevol altre fenomen, perquè l'experiència, és única, vital i irreplicable artificialment. Per moltes giravoltes i explicacions que se'n donin, no hi ha forma d'arribar a aprehendre-la del tot.

21 Cf. Albert DEBLAERE, «Témoignage mystique chrétien», a *Studia Missionalia* 20 (1977), 117-147.

Amb això, no es diu que s'hagi d'excloure el paper de la psicologia dins del fenomen místic, mentre que es coneixin els seus límits, perquè el seu origen es troba en el subconscient.²² Mentre que el místic creu real la seva unió amb Déu, el psicòleg la posa en «dubte», podria donar-se que, inconscientment, l'experiència tingué la seva font en la necessitat de sentir-se estimat i superar així, espiritualment, la soledat social. En aquest sentit, cal analitzar l'experiència mística des de les motivacions del subjecte. James-H. Leuba –un dels grans teòrics sobre les motivacions de les experiències místiques–, opina que rere el desig d'unió amb Déu s'amaga una necessitat subconscient que empeny el subjecte a anar més enllà. Leuba descriu cinc «necessitats» principals: tendència a l'afirmació de si mateix i la necessitat de sentir-se estimat; necessitat de ser el centre d'atenció i objecte de dedicació; necessitat, activa i passiva, de pau, harmonia de l'ànima o unitat; necessitat de satisfacció sensual i sexual; s'assenyala també que els místics es destaquen per la seva tenacitat en la recerca d'alguna d'aquestes motivacions. Pel que es veu, la necessitat sexual empeny fortament a la mística, potser perquè els seus representants no visqueren mai una vida sexual normal, tant en el celibat com en el matrimoni; així, gran nombre de fenòmens místics, es podrien explicar a través d'una funció sexual reprimida. En aquest sentit, Sigmund Freud qualifica de repressió l'experiència mística.

A la interpretació psicologista de les motivacions subconscients del misticisme, caldria afegir-n'hi una altra, clarament psicopatològica, a saber, que l'experiència mística, no tan sols neix de les necessitats reprimides, sinó que és senyal i manifestació d'una malaltia més general. Sembla que rere una experiència mística s'amagui una experiència neuròtica; tanmateix, no podem oblidar que una simple neurosi, per si mateixa, difícilment pot produir un geni religiós o artístic.²³

22 Veg. Hein BLOMMESTIJN: «Psicologia della mistica», a *La spiritualità come teologia*. Torino: 1993, 232-251; Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia mística y psicoanálisis*. Santander: 1999, 15-29; ID., *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico*. Madrid: 1991, 349-364.

23 L'artista, esmenta Evelyn Underhill, és un contemplatiu que ha après a expressar-se a si mateix i que parla del seu amor a través del color, la paraula i el so. El místic, en un

Els místics insisteixen en la unió i la reducció de totes les potències durant l'experiència mística, talment com ho havia afirmat Jean Gerson a finals del segle XIV mitjançant el «Cognitio experimentalis Dei»; en efecte, Gerson posa l'accent en el coneixement experimental de Déu –probablement influència de la psicologia aristotèlica–, com el més apte per a l'experiència de la unió mística, corregint la seva possible unilateralitat, i especificant que s'està parlant d'un coneixement que s'esdevé a través de l'experiència interior. Maréchal, en canvi, fill del segle XX, i hereu del racionalisme postkantian, posa l'accent en el sentiment per a subratllar amb fermesa el caràcter unitari de l'experiència. Lògicament, el context des del qual cadascú es manifesta és totalment heterogeni. Gerson viu la forta discussió de les diverses escoles teològiques que parlaven de la impossibilitat de conèixer Déu (el finit no pot incloure l'infinit), teoria que empeny el creient cap a un fideisme i a la renúncia del coneixement per assolir la unió íntima amb la divinitat a través de l'afecció pura i cega. En definitiva, desconfia dels místics que s'esmunyen en el pur sentiment, que pensen que només aconseguiran Déu a través de l'amputació d'una part de les seves facultats.

Per consegüent, parlar de mística és introduir-te en una experiència molt particular, en què l'objecte no pot ser definit, però sí comprès com a real, si bé totalment inaccessible, inefable i transcendent. Sant Pau l'expressa així: «Conec un home unit a Crist que, ara fa catorze anys, va ser endut fins al tercer cel. No em pregunteu si va ser amb el cos o només en esperit; sols Déu ho sap. No sé, doncs, si aquest home va ser endut amb el cos o en esperit, perquè tan sols ho sap Déu. El cert és que fou endut al paradís i va sentir-hi paraules inefables, que als humans no és permès de repetir» (2Co 12, 2-4). En realitat, assolir l'experiència il·luminativa no es fa pels camins normals, ni per l'accés a la realitat circumdant, ni tan sols s'identifica amb el coneixement connatural de la persona. És quelcom que ens és donat, indicible i d'una qualitat superior a qualsevol altra forma

aspecte de la seva naturalesa, és un artista d'una espècie exaltada i singular, que intenta expressar quelcom de la revelació que ha rebut, i que fa d'intermediari entre la realitat i l'espècie humana; veg. Evelyn UNDERHILL, *La práctica del misticismo*. Madrid: 2015, 32.

d'accés possible. Hem avançat que tal experiència és directa i passiva, dos conceptes complementaris, encara que cadascú tingui el seu significat propi. En el mateix instant que les nostres percepcions són conegudes, comparades, inventariades, relacionades, catalogades, podem dir que ja no són directes. Cada presa de consciència, de sentiments, d'emocions, són un intent de posar ordre; potser, només amb imatges que, en definitiva, acabaran expressant-se en llenguatge. És el cas de l'experiència interior.

Els místics de tots els temps s'avenen a definir l'experiència mística com a negativa i positiva. Negativa, perquè subratlla l'aspecte compost i múltiple del llenguatge interior, com aquell que constitueix el gran obstacle per a la contemplació. Positiva, perquè afirma que l'ànima és «tocada» directament; això significa que pronostica un camí contrari al de la presa de consciència natural. Els místics trien aquest «tactus» per a definir el que podríem descriure com a primer contacte. Les aptituds humanes, inferiors (sentits, emocions, imaginacions), o superiors (memòria, intel·ligència, voluntat), poden veure's empeses per la seva mateixa naturalesa a activitats diverses, successives, segons les lleis de l'espai i del temps, o poden estar sota l'influx fascinant del misteri que comporta tocar amb la mà quelcom en què els sentits, les emocions, la intel·ligència i la voluntat no formen sinó un únic dinamisme unificant i unificat.

En els primers trobaments, quasi esporàdics, diàfans o foscos, s'esdevé un procés de purificació anomenat «passiu». La persona haurà d'aprendre a viure interiorment despullada de tot llenguatge intel·lectual, imaginatiu i afectiu i prescindir, al mateix temps, del nivell material, natural de la vida diària. Precisament és una nota característica de la mística cristiana que la crida a la unió amb Déu és també compromís a la vida social. A l'islam, per exemple, la vocació mística dels sufís fou el resultat d'una rebel·lió interior de la consciència contra les injustícies socials de l'època. No existeix una mística abstracta à *l'état pur*, constantment fa referència a l'experiència humana, amb tot allò que conté de pensament, història i cultura concreta, sense que s'esgoti amb allò que el subjecte, per si mateix, proporciona.²⁴

24 Cf. Otger STEGGINK, «Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo,

Tocant a l'aspecte passiu de l'experiència mística, es ressalta, en primer lloc, allò que d'equívoc implica, perquè en el nostre llenguatge, 'passiu' o 'passivitat', assoleix una exactitud i concreció que no posseïa en el llenguatge dels místics; si l'utilitzem aquí és gràcies als drets adquirits durant segles de tradició i perquè, probablement, el desig de renovació terminològica pot conduir a ambigüitats i no pas a clarificacions. Així doncs, quan es parla de passivitat mística no significa inactivitat de les facultats humanes, ans tot al contrari, les facultats estan més actives que mai, però ja no és el subjecte que les controla, sinó que se sent dirigit i il·luminat per l'Altre, que ha pres el timó de la seva barca i totes les seves potencialitats, unificades en una energia simple, col·laboren amb ell, en un amor lliure i espontani. No hi ha anul·lació de la persona, el místic no és un autòmat, roman conscient al possible trasbals que produeix l'apropament a la divinitat, malgrat que no pugui controlar els efectes secundaris del que experimenta.

La passivitat provoca dinamisme en el més pregon del ser, assolint així el centre mateix; aquí, el místic experimenta la seducció del totalment Altre, fins al punt de fer caure tots els prototipus psicològics mitjançant els quals l'experiència religiosa s'expressa amb símbols psicosomàtics, com l'ascensió de l'ànima, que puja l'escala del santuari, o que arriba al cim. L'experiència mística de santa Teresa d'Àvila reemplaça aquesta mena d'alpinisme espiritual per altres paraules que parlen més aviat d'intimitat relacional i personal com, per exemple, la de l'Espòs, que introdueix l'ànima a les estances allunyades i secretes del palau interior. L'experiència que l'ànima rep passivament no té denominador comú amb l'espiritualitat ascètica que accentua l'esforç, la conquesta, l'ascesi d'aquells que volen pujar l'escala de la perfecció; en canvi, l'experiència mística no es basa en ensenyaments ni en drets que s'adquireixen mitjançant l'esforç personal, és manifestació interna, íntima d'alguna cosa que ve de l'exterior, és experiència infusa.

Precisament, el problema que es va trobar l'espiritualitat i la mística fou

metodo induttivo e interdisciplinarità», a *La spiritualità come teologia*, 296-310.

el pelagianisme i el quietisme; el primer, accentua la total autonomia del ser en el seu perfeccionament humà, minimitzant la necessitat i eficàcia de la gràcia divina; el segon, en canvi, insisteix en la total receptivitat humana en l'experiència de Déu. Si el primer se centra en l'esforç humà, el segon nega la necessitat de tal esforç que disciplina la seva vida. Són dues concepcions que, amb freqüència i al llarg de la història de l'espiritualitat, han estat portades fins al límit i que, per això, han hagut de ser matisades després de molts intents, combinacions i mescles més o menys acceptades. De fet, l'estat místic es produeix com a resultat de la gràcia i l'esforç conjunt de Déu i l'ésser humà; en definitiva, és el misteri de la vida: Déu i l'ésser es troben allà actuant, cadascú des del seu àmbit. Serà d'ençà del segle XVII que es començarà a confrontar una teologia anomenada ascètica i una teologia anomenada mística. La teologia ascètica d'aleshores tenia un caràcter més aviat pastoral i els temes principals eren la pràctica de la vida cristiana, els exercicis espirituals, i la manera de disciplinar el cos i la ment. Si això és així, és obvi que l'accent recaigués en l'esforç de la persona i no en el do de la gràcia. A més, semblava que la teologia era només escrita per a cèlibes, d'aquí que tots els altres estats de la vida es tenien en poca estima.

Entre «presència de Déu» o «presència divina», expressions que sovint s'utilitzen de manera indistinta, els místics prefereixen la primera. El goig i l'alegria del descobriment de Déu com a experiència mística és immanent i transcendent al mateix temps; és trobada d'essències, fusió d'éssers que, a pesar de la perfecta unitat, continuen diferents: l'Altre roman tothora transcendent i exigent, que incita a una lluita d'amor entre iguals, combat de reciprocitat del qual l'ésser humà sortirà perdent. Déu s'amaga sota diversos noms i, al mateix temps, el seu nom és únic: el de la Trinitat. Els especialistes de la mística cristiana insisteixen en l'aspecte trinitari com un dels punts cabdals del trobament amb el Déu personal amb què l'experiència mística assoleix la seva plenitud. Els místics descobreixen aquestes realitats mitjançant la vivència, l'experiència, la presència de Déu. Déu és més pròxim a l'experiència dels místics –diu Leonardo Boff–, que a les teories de doctors de qualsevol credo. Tots, en

el fons, tenim un no sé què de místics i un no sé què de doctors.²⁵

2. La dificultat del llenguatge místic

Un altre detall important, i que amb prou feines hem subratllat a bastament, és la que prové dels escrits dels místics. Des del moment en què l'adjectiu místic es converteix en substantiu, passa a referir-se al llenguatge escrit (segle XVII), a partir d'aquí la mística estarà formada, principalment, pel cos dels escrits mitjançant els quals els místics han formulat les seves experiències. La paraula crea un camp significatiu, obre l'univers del discurs, ofereix una singular perspectiva de la realitat. No existeix experiència pura anterior al llenguatge, i sense la presència d'algun tipus de llenguatge, l'experiència no és experiència humana, sinó quelcom perdut en el regne prehumà del no conscient. El llenguatge fa possible l'experiència, crea allò del qual s'està parlant i, en comunicar-ho, obre noves experiències, de tal manera que no existeix experiència sense llenguatge. Es pot dir que el llenguatge apareix després del «cop», quan el místic pren consciència reflexiva de la seva experiència i cerca trobar les paraules més adequades i la seva realització. Paraules que sorgeixen de la profunditat del ser i no preses de llibres o d'altres fonts externes. El poeta, diu Raïssa Maritain, es construeix rere l'experiència mística, és ell qui aconsegueix el pas de l'invisible a la visibilitat, de les imatges a la realitat sense imatges que, més tard, retornen amb paraules, sons, colors.²⁶ És el flux i reflux de la reflexió. Tot i que la poesia no doni resposta explícita a l'experiència del llenguatge místic, és sense cap mena de dubte, el mitjà formal d'expressió, amb els seus ritus i símbols, capaç d'abraçar el misteri de l'acte creatiu. La poesia allibera l'ésser humà de la seva timidesa i de l'aldarull de la quotidianitat, li dona ales per passar a l'altra riba, on es manifesta la realitat del pròxim. El camí cap a l'interior imagina el silenci de l'ànima, anar més enllà del món empíric i assolir un jo distès, per així escoltar la veu de les coses secretes. Alguns poetes, com Hölderlin, Novalis, Rimbaud, Blake, són protagonistes del renaixement d'una mística a través de la via

25 Leonardo BOFF, *Brasas bajo las cenizas. Historias anticotidianas del mundo y de Dios*. Valladolid: 1997, 9-10.

26 Citat a Pieter VAN DER MEER, *Tutto è amore*. Torino: 1963, 112-114.

de la immanència que, malgrat que no és reconeguda com a tal en el cor de la intuïció poètica, serveix d'aproximació. Hölderlin l'expressa amb aquest vers: «On ets, font de pensament?, tu que sempre t'allunyes quan ens apropem. On ets, llum?»²⁷ El contingut d'un poema mai no s'esgota, segurament, perquè l'expressió simbòlica fuig de conceptes i posicions integristes.

Ni l'experiència mística ni l'experiència poètica són coneixements procedents del món dels conceptes. La primera és una aprehensió furtiva de l'absolut, pas per la gràcia sobrenatural, en les profunditats de Déu; en canvi, el coneixement poètic és una via d'immanència cap a les fonts d'una altra creació, cap al ser substancial de l'ànima. El coneixement poètic vol «apoderar-se» amb naturalitat afectiva de la realitat de les coses, desvetllant la profunditat creativa del subjecte. Pot ser que aquí no hi hagi experiència mística, però pot oferir-nos una imatge, un signe de l'autèntic desvetllament de la il·lusió: la soledat dels camps o la quietud de la nit, harmonitzades amb el cant de les aus o el murmurí de les fonts, no són, potser, fruits saborosos de poesia? En la paraula escrita dels poetes místics no apareixen mai paraules fantasmes, paraules gastades, paraules usades; les paraules que estimen i fan servir són paraules que parlen, paraules originals, paraules que venen als llavis com si fossin pronunciades per primer cop. Perquè es mouen entre el silenci i la resposta, en permanent recreació del llenguatge. Si el llenguatge és abstracció del món sensible, això significa que el llenguatge pot ser un obstacle per a conèixer la veritat, tot i que la paraula faci referència a la veritat, no és la veritat. El llenguatge corre el risc de reduir la consciència i posar límits a la comprensió. Fins i tot el llenguatge simbòlic és menys que la realitat que representa; amb tot, el llenguatge no buida l'experiència del que s'ha viscut, tal vegada li lleva part de la seva força interior. Un exemple és el de l'emoció: per regla general, en la mística hi ha un destacat grau d'emotivitat, en què l'estat místic es troba més enllà de paraules escrites, és prou emocional i les categories conceptuals es dilueixen per la força de l'experiència mística (el pensament és dissolt enfront del sentiment i la raó s'enfronta a l'emoció, i

27 Citat a Ludovic GARCET: «Poésie et expérience du soi», a *L'expérience du soi*, 250.

es produeix la fusió entre intel·lecte i intuïció).

A desgrat de les múltiples limitacions que comporta el llenguatge, escrit o parlat, quan s'examina el llenguatge místic, no s'ha d'oblidar el punt de partença: la intensa experiència d'unió amb Déu viscuda per aquell que intenta posar paraules al que és inefable, ja que l'encant de les metàfores o l'harmonia de les rimes no basten per a introduir-nos en el «celler dels vins místics». No existeix una experiència pura anterior a tot llenguatge, perquè sense la presència d'algun tipus de llenguatge, l'experiència no és experiència humana, es perd en el regne del no conscient. Així, l'experiència mística –talment com tota experiència humana– exigeix, per existir com a tal, sortir de la consciència. La representació sensorial és una altra de les rèmores del camí místic. Els sentits no es troben al cent per cent en tot moment, puix que són sotmesos a una somnolència permanent, que fa més difícil la percepció de les coses. La mateixa cultura, sobretot quan aquesta ens determina socialment, pot enlluernar els sentits i construir un mur de repressió sensorial en la recerca d'un veritable coneixement que, generalment, roman en el nostre inconscient.

La mateixa biologia contribueix, a vegades, a la repressió sensorial. L'exemple més clar és el de la vista: l'ull és molt més que el procés de deixar passar la llum per la retina, que transmet al cervell per tal d'interpretar-la. El procés de la vista és un procés actiu en el qual alguns senyals i percepcions són bloquejats deliberadament o filtrats pel nervi òptic i el sistema d'activació reticular, de manera que d'altres poden ser atesos pel cervell. Si una persona permetés que tots els senyals que bombardegen els seus sentits arribessin a la seva consciència, seria incapaç de fixar la seva consciència en les tasques ordinàries importants per a poder viure.²⁸ Potser ha estat necessària aquesta mena de repressió per l'evolució de la mateixa vida. Però és més fàcil pensar que no estem preparats per assolir tal nivell de consciència superior, capaç d'entrar plenament en el món de

28 És el famós experiment de Warren McCullough de l'ull de granota. Mostrà que l'atenció visual de la granota tan sols es fixa en objectes en moviment de la mida d'un insecte mitjà, mentre que les altres percepcions visuals són habitualment reprimides. Quelcom de semblant passa amb la persona.

les capacitats sensorials sense, per una part, exagerar-les, ni per l'altra, inhibir-les.

Evidentment, hi ha moltes portes per a entrar en una mateixa habitació. Algunes han estat descobertes; altres, tot just desenvolupades. Nogensmenys, resta molt de camí per pervenir una veritable il·luminació de la consciència, que, segurament, mai no es podrà assolir del tot, però sí intuir, saber que hi és. Experiència mística, il·luminació, estat superior de la consciència, tant se val el nom, tots són vocables que s'encaminen a una nova percepció del misteri de la realitat personal i còsmica. El nom rai, el que importa, al capdavant, és el fet que tan aviat com s'ha entrat en contacte amb la realitat superior ja no es torna a ser el mateix d'abans, baldament es continuï tallant llenya i portant aigua, segons una dita de la tradició zen.

3. La via negativa de l'experiència mística

El teòleg alemany Karl Rahner havia dit que l'experiència de Déu es pot assolir a través de dos camins: la via anomenada *eminentiae* (experiències que es poden qualificar de positives, plenes de llum i de grandesa) i la via *negationes* (experiències que posen en relleu el buit, la foscor, l'amagat).²⁹ En principi poden semblar etapes diferents i successives d'un mateix camí, tot i que només són dos aspectes de la mateixa experiència. Amb la descripció de les dues vies hom s'apropa a la visió teològica de Dionís l'Areopagita, quan parla de via catafàtica i via apofàtica, subratllant que aquesta última és la més perfecta, la que condueix a la ignorància total; ambdues són

29 Karl RAHNER, *Experiencia del Espíritu*. Madrid: 1978, 43-44. Pel que fa als possibles camins per a arribar a l'experiència de Déu, Pierre Teilhard de Chardin subratlla les «vies del creixement», assenyalant que la passivitat constitueix la meitat de l'existència humana; és a dir, que tot quant en nosaltres no es realitza per definició, se sent. Si en la nostra experiència humana hi ha dues parts, activa i passiva, la primera ocupa el primer lloc, perquè és més agradable i perceptible. Però, en realitat, la segona és incommensurablement la més extensa i pregon, ja que acompanyen sense treva les nostres operacions conscients. És, en definitiva, «la nit de tot quant es troba en nosaltres i al voltant nostre, sense nosaltres i malgrat nosaltres», perquè l'experimentem; Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *El medio divino. Ensayo de vida interior*. Madrid: 1967, 52-53.54-71. N'hi ha també versió catalana.

descries en el seu tractat *Teologia mística*. Mentre que la primera treballa amb idees i conceptes, la segona és pura vacuïtat intel·lectual. Potser allò que es defineix com a mística té a veure amb l'absència del discurs conceptual, amb la inefabilitat de l'única experiència. Mai ningú no ha vist Déu. La seva estança és aquella llum inaccessible i, alhora, foscor impenetrable. Aquests són alguns dels temes emprats en la teologia apofàtica, fins al punt que condicionarà tota la literatura posterior. Abans que Dionís ens presentés la seva teologia negativa, els Pares Capadocis ja havien fet els primers passos cap a aquesta. Gregori de Nissa, per exemple, amb la *Vida de Moisès*, descriu l'experiència de Déu com la profunditat de la consciència de la foscor. Des de la bardissa ardent fins a la pujada al Sinaí, l'itinerari de Moisès va passar de la llum del núvol a la profunditat de la foscor, atès que com més a prop es trobava de Déu, més conscient era de la seva no-cognoscibilitat. Amb Dionís, la mística cristiana, fa un capgirament de cent vuitanta graus, però amb elements de la teologia neoplatònica de Plotí. D'ell hem heretat l'estructuració en tres fases del camí d'accés cap a Déu: via purgativa, via il·luminativa i via unitiva. Dionís entén la teologia com a saviesa, la més gran. En canvi, la paraula mística comprèn el misteri d'allò que està ocult, amagat, secret, inefable, que mai no pot expressar-se amb conceptes ni imatges clares i definides. Dionís, sense negar la teologia catafàtica o positiva, creu que la teologia negativa és la més adient per parlar de Déu, en el sentit que la primera és una via imperfecta en el coneixement de Déu; la segona, però, és considerada com l'única que convé, respecte a Déu, incognoscible per naturalesa. Si Déu és inabastable, llavors es trobarà més enllà de tot el que existeix. Per tant, per apropar-se a Ell cal negar tot el que és (allò que és inferior). Efectivament, negació rere negació, des dels graus inferiors fins als graus superiors, es refusa progressivament tot allò que pot ser conegut, fins al punt d'apropar-se al desconegut en les tenebres de la ignorància absoluta, i així atènyer el núvol del no-saber. La via d'ascensió és comparada amb l'experiència de Moisès quan va pujar a la muntanya del Sinaí. Un encontre que és, ensems, tenebra i desconeixement. Queda clar que la via apofàtica té per objecte el Déu absolutament incògnit. Ara bé, si hom s'ha d'alliberar de tot allò que és i de tot allò que no és, del subjecte, com també de l'objecte, aleshores

Déu ja no és representat com a objecte de contemplació, perquè ja no fa referència al coneixement, sinó a la unió. D'aquí que la teologia negativa és vista més com un camí cap a la unió amb Déu.

Probablement, la característica essencial de l'experiència mística de Dionís és la indivisió de l'ànima i les seves facultats, la unificació perfecta per sobre de l'espai i del temps. El coneixement de Déu adquirit en l'experiència mística s'ha de situar més enllà de tot coneixement humà i de les condicions espaciotemporals que el divideixen. L'experiència mística arrabassa –d'una manera provisional–, la intel·ligència, i la situa fora de les seves condicions ordinàries de concebre i pensar, i així accedeix a l'estat teopàtic. La teologia mística de Dionís té com a punt de partida una metodologia negativa, en què demana al místic que deixi de pensar, que deixi de raonar i que deixi de sentir per endinsar-se en la foscor extàtica que transcendeix el ser. Déu no pot ser abastat, cal entrar en el núvol de l'oblit per trobar-se en el misteri silenciós de Déu. Precisament, aquest coneixement constitueix l'àpex de l'experiència religiosa. Així mateix, ho palesa Dionís quan escriu a Timoteu, a qui va dedicar l'opuscle ja mencionat més amunt: «Tu, estimat Timoteu, exercita't sense cessar en les contemplacions místiques, abandona les sensacions, renuncia a les accions intel·lectuals, refusa tot allò que pertany al sensible i a l'intel·ligible, despulla't totalment del no-ser i enlaira't així, tant com puguis, fins a assolir la ignorància amb aquell que està més enllà de tota essència i saber. Perquè sortint de tu mateix, de manera irresistible i perfecta, és com t'enlairaràs en pur èxtasi fins a la llum tenebrosa de la divina essència, havent-ho abandonat tot i despullat del tot».³⁰ Aquí s'assenyala el buit i la foscor. L'únic que importa és la unió, la il·luminació, ja no calen paraules o conceptes, tan sols silenci, puix que l'experiència de Déu és sense parió, incomparable i inexpressable; tota ella és inefable i misteriosa. El místic, a través de la vacuitat, experimenta i sent Déu com a «llum tenebrosa», perquè aquest no-res, aquest buit, és, al capdavant, ple de Déu. La llum de Déu cega el místic, talment com va cegar Pau en el camí de Damasc. És

30 Citat per Vladimir LOSSKY, *Teologia mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: 1982, 186-190.

aquesta foscor de la llum de Déu que purifica l'interior de tot desordre, de tot afecte, de tot concepte i raonament, àdhuc, de la mateixa imatge de Déu..., per així assolir la «divina essència».

L'experiència de Déu en la teologia negativa és l'experiència oculta on cap possibilitat de comunicació humana no li és realment suficient. Els termes emprats són negatius, com la nit, per exemple, considerada com el despullament passiu que el místic ha de passar necessàriament per després sortir purificat en la fe il·luminada. És això, però no tan sols això. D'altres, prefereixen parlar de l'hivern; l'escola flamenca, per exemple. L'hivern és llarg, gris i més trist que la nit, i tot sembla aparentment mort, fins que despunta novament la primavera per descobrir, amb complaença, que l'hivern prepara una nova alba; l'hivern representa el temps del creixement ferm cap a l'interior. Però, reprenent el fil de l'experiència de la nit, no és la nit que purifica, sinó la llum; l'ésser humà s'adona de la seva foscor en contrast amb la llum. El coneixement de Déu és un no-saber per a la intel·ligència que vol posseir, puix que és do d'una fe il·luminada. El que proclamen els místics és la gratuïtat del do de la contemplació.³¹ Hivern, nit o núvol fosc, totes aquestes expressions subratllen la llunyania de l'experiència mística, de l'experiència de la vida normal, psicològicament governada pel subjecte.

Als místics renans els agradava parlar de «pobres d'esperit», car posaven en relleu el caràcter d'expropiació que hauria d'haver-hi en l'activitat humana, i, consegüentment, en la seva purificació. La concepció de «pobresa espiritual» pot incloure malentesos, en el sentit que ens duu cap a un vocabulari moralitzant, a descriure una teologia moral que pot ser qualificada de «mística de l'anorreament», que sovint és plena de grans excessos. De tota manera, esdevenir «pobres d'esperit», té els seus punts positius. Simplement, cal posar les coses –cadascuna– en el seu lloc i en el seu context. Per sufís, taoistes, budistes zen, el buit, la vacuïtat, la pobresa i la no-acció també són fonamentals. El sufisme, per exemple, usa el mot

31 Veg. Alois H. HAAS, *Visión en azul*, 56-61; també Karen ARMSTRONG, *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: 1995, 263.

Fana ('aniquilació', 'desintegració de l'ego'), que descriu una veritable mort espiritual; emperò, no n'hi ha prou de parlar d'aniquilació i de mort, ja que han de ser seguides d'una reintegració i d'una nova vida a un nivell totalment diferent. Aquesta reintegració és el que els sufis anomenen *Baqa* ('renovació'). En definitiva, els místics parlen de buit, de foscor, del no-res, tota una sèrie de paraules que suggereixen la total negativitat. Tanmateix, el buit i el no-res dels místics no són pobresa, sinó una indicible i misteriosa riquesa: el no-res és el tot; la foscor és la llum; el sofriment és el goig.³²

4. Alguns exemples d'experiència mística

Entre els segles XII-XIV van aparèixer un gran nombre d'escriptores, monges i laiques, que escrivien en llengua vernacla i sobresortien per la seva elevada espiritualitat. Les arts plàstiques es feren ressò d'aquest fet, i diversos artistes les representaren amb un llibre entre les mans, ensenyant, o assegudes, en un escriptori amb la ploma a la mà i a punt d'escriure en un pergamí. Aquestes escriptores posseïen una notable cultura literària i, compromeses com estaven en l'aventura espiritual, difongueren la seva experiència i la seva relació amb Déu, talment com elles la vivien, activament i apassionadament, sense deixar de costat el món al qual pertanyien. En aquest sentit, cal que ens aturem en el vocabulari que utilitzaven i en les metàfores místiques que empraven, fins al punt que van crear un nou tipus de llenguatge religiós, l'anomenat *Brautmystik*, misticisme, que s'expressava amb metàfores relacionades amb la «unió esponsal».

4.1 Margarida Porete

Una d'aquestes escriptores fou Margarida Porete, que s'inscriu en el grup de les beguines, moviment que es va escampar pels Països Baixos, part de França, la ribera del Ren alemany fins a les regions italianes. Al principi eren comunitats de dones laiques que per algun impediment (estar casades, per exemple) no podien accedir a la vida monàstica, però gaudien d'una vida de pietat modèlica, austera i rigorosa, lliurement assumida segons les

³² Veg. William JOHNSTON, *La música callada. La ciencia de la meditación*. Madrid: 1994, 101.

normes que elles mateixes es varen imposar (hi havia també una branca masculina, els begards). Aquestes comunitats desenvoluparen una gran activitat espiritual i un fort misticisme amorós i nupcial, palès en els escrits de moltes d'elles.³³

De Margarida Porete ens han arribat dues fonts: el seu llibre *Miroir des simples âmes*³⁴ (*L'espill de les ànimes simples*), que parla de la doctrina de l'amor místic, aparegut abans de l'any 1296, i les actes del procés d'inquisició que li van obrir, procés que, malauradament, la va conduir a la foguera l'any 1310, sota acusació d'heretgia en relació amb algunes afirmacions fetes en la seva obra, de les quals mai no va voler retractar-se, i es negà a declarar davant el tribunal eclesiàstic que la jutjava.³⁵ En realitat, no sabem gaire coses de la seva vida, tan sols allò que s'esmenta en les actes inquisitorials i alguna referència extreta de la seva obra. Envers l'any 1306 el seu llibre fou condemnat i cremat públicament en un acte de fe a Valenciennes per ordre del bisbe Guy de Colmieu, i va esdevenir una lectura prohibida sota pena d'excomunió. Ella no es va desdir de la seva obra i per això fou perseguida, empresonada i finalment conduïda davant el tribunal general de la Inquisició a París.

De tot l'enrenou que va provocar el procés inquisitorial, cal centrar-nos en

33 Édouard-Henri WÉBER: «Mistica, spiritualità e riforma nell'Europa del Nord», a *Storia della Teologia nel Medioevo. La teologia delle scuole*, 3. Casale de Monferrato: 1996, 721-728.

34 Podeu consultar l'interessant tesi d'Éloïde PINEL, *Poétique du Miroir des âmes simples de Marguerite Porete*. París: 2020. Arxiu <HAL Id: tel-03241657>. <<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-03241657>>. En català, el podeu consultar en la col·lecció Clàssics del Cristianisme, núm. 85, *L'espill de les ànimes simples*. Barcelona: 2001.

35 Veg. Romano GUARNIERE: «Il movimento de Libero Spirito. Testi e documenti», a *Archivio Italiano per la storia della pietà*, 4. Roma: 1965, 351-702; Ulrich HEID, «Studi su Margherita Porete e il suo *Miroir des simples Âmes*», a *Movimiento religioso e mistica femminile*. Milà: 1993, 219-247. Pel que fa a l'obra, podeu consultar l'estudi i traducció de Blanca GARÍ i Alicia PADRÓS-WOLF, *El espejo de las almas simples. Hermana Katrei*. Barcelona: 1995.

el seu escrit, que comença amb el discurs d'amor en què relata les proves per les quals ha de passar l'ànima –set graus de perfecció–, fins a assolir el cim de l'amor, que és la unió amb la divinitat. L'obra consta de 134 capítols, i el diàleg es desenvolupa entre personificacions al·legòriques: Déu, anomenat «Dama Amor» o «Amor», la raó o principi mediador temporal i l'ànima nua, que ben bé podria ser l'autora. És una mística d'estil cortès i galant, amb un vocabulari ple de conceptes positius-negatius i jocs d'apropaments i allunyaments, típics de la relació amorosa (*Loing-pres*).

La pietat afectiva de la mística té molt a veure amb l'amor cortès (*amour courtois*) dels trobadors, el *fin'amors*, que és en realitat el veritable ideal de la mística de Margarida Porete: coneixement de Déu mitjançant l'abraçada d'amor unificat, èxtasi de la mútua donació i lluny de l'afany de possessió egoista. Es pretén arribar a l'amor pur (capítols 9; 26 i 27), i aquí cal destacar el bellíssim diàleg entre Amor i Ànima (capítols 31-35). D'altra banda, l'autora afirma que, dins de la seva història, existeix el contacte proper amb Déu; un contacte i una experiència, en què voluntat i intel·lecte es troben totalment ordenats cap a Déu com si fos cap al seu fi perfecte. L'ascensió cap a Déu s'inicia amb el coneixement i la contemplació que hom té de si mateix. És el vol de l'àguila: «l'ànima és comparada amb una àguila volant cada vegada més i més alt, més alt que qualsevol altre ocell, amb l'únic desig de tocar l'Amor pur. Diu d'ella l'Amor: Mira amb tota claredat la bellesa del sol, el raig i la resplendor del raig que l'alimenta amb la medul·la de l'alt cedre» (capítol 2).

En el pròleg apareix un problema lingüístic i místic, descrit a través de la paraula *adniente* (*adnientissement*): «Vosaltres, actius i contemplatius, anorreats per l'amor veritable». En el llenguatge místic, el mot *anorreament* ('aniquilament') o *despreniment* significa reconèixer la teva pobresa, la nuesa del no-ser davant de l'experiència sublim de l'amor diví. L'ànima esdevé lliure quan aconsegueix alliberar-se de tot afecte material i ensemes espiritual. És la mort de tot coneixement i sentiment: «Aquell que tingués en si l'amor perfecte veuria morir en ell l'afectació a la vida de l'esperit per obra de la caritat» (capítol 4). Margarida Porete afirma que és des d'aquest anorreament com s'aconsegueix la veritable pau de l'amor

(capítol 5). Precisament, l'Amor ha despullat l'ànima per la humilitat, que no vol altra cosa que complir la voluntat divina, aquella que té com a nom, l'oblit (capítol 10). L'ànima despullada és, al mateix temps, l'ànima alliberada, dues paraules que per l'autora van juntes. Segurament que entendríem millor l'alliberament, des del seu contrari, l'esclavitud. En el diàleg *Miroir des simples âmes*, Amor respon a la raó dient que l'ànima, si no té cap desig, cap sentiment i ha aconseguit desempallegar-se de l'afecte de l'esperit, aleshores viu en la pau de la llibertat (capítol 24). És lliure qui entra en l'esfera de l'amor, deslligat de tot afecte; en canvi, és esclau aquell que roman aferrat als desigs, als sentiments i als afectes. Abans del seu alliberament, l'ànima té un fort vincle amb les virtuts, enteses com a esclavitud i voluntarisme. L'Amor, però, és una altra cosa, perquè invita l'ànima a acomiadar-se d'aquests lligams: «Aquesta ànima que posseeix tal amor podrà dir a les virtuts que ja han estat massa temps al seu servei: Virtuts, m'acomio de vosaltres per a sempre més. Tindrè el cor més lliure i més joiós» (capítol 6).

La ciència divina, segons Porete, ens arriba a través d'una relació immediata i directa de l'Amor. Pren com a exemple les ales d'un serafí —en té sis— per explicar això. Amb les dues superiors, l'àngel cobreix el rostre de Jesucrist i són la imatge descriptiva de l'ànima: com més gran sigui el coneixement de la bondat divina, més reconeix l'ànima la imperfecció d'aquest coneixement, ja que només pot ser compresa en la seva plenitud per ella mateixa. Amb les dues ales següents, el serafí es tapa els peus; és a dir, com més gran és el coneixement dels sofriments de Jesucrist, més s'adona del poc que sap d'aquests sofriments, que només pot ser comprès per ell mateix. Finalment, amb les dues ales restants, el serafí vola i se sosté tant dret com assegut; és a dir, com més coneix (l'ànima) que és amb aquestes dues que vola, si se sosté dret, és perquè mira constantment cap a Déu; si està assegut, és perquè roman en la voluntat de Déu (capítol 5). «Ara, aquells que us fixeu en aquest llibre, escolteu i penetreu bé en el veritable sentit de les coses que diu i repeteix: l'Ànima anorreada no té voluntat, ni pot tenir-la, ni pot voler tenir-la; en això compleix a la perfecció la voluntat divina» (capítol 12). L'ànima que, per amor, s'ha anul·lat en

Déu, ja no té voluntat pròpia ni desitja res més: «una ànima així no estima res més que Déu, ni estimarà res més per noble que fos que no sigui per Déu i perquè, ell així ho vol; estima Déu en totes les coses i totes les coses per amor a Déu, així, per aquest amor, es troba sola en el pur amor de Déu. Aquesta ànima té un coneixement tan clar que es reconeix no-res davant Déu i a Déu res en ella» (capítol 26). La terminologia mística del no-res, de la nul·litat, l'anorreament davant Déu, està present al llarg de tot el llibre, i només es comprèn des del buit del jo. La perfecció s'esdevindrà quan l'ànima habiti en el pur buit, sense cap pensament. Aquest pensament és el que, més tard, va donar pas a la mística renanoflamenca.

4.2 El núvol del no-saber

En el segle XIV, Anglaterra va viure una època daurada d'espiritualitat i mística, gràcies a la ploma d'autors com Richard Rolle de Hampole, Walter Hilton, Juliana de Norwich i l'anònim de *The Cloud of Unknowing* (*El núvol del no-saber*). Mentre que en el continent l'espiritualitat es trobava sota l'impuls dels ordes mendicants –dominics i franciscans–, els anglesos desenvoluparen una espiritualitat fonamentada principalment en la vida eremítica, una mica a l'estil dels pares del desert, com així es desprèn de l'*Ancrene Riwe* (Regla de les Anacoretes).³⁶

El *Núvol*³⁷ és hereu d'aquesta espiritualitat contemplativa que intenta fugir tant del pensament excessivament especulatiu com de l'escolàstic i, més endavant, del nominalisme. No se'n sap el nom de l'autor, tan sols es pot dir que era versat en teologia, amb clara dependència de l'apofatisme de Gregori de Nissa i Dionís l'Areopagita, i també de la teologia d'Agustí

36 ANONIMO DEL XIII SECOLO, *La regola delle romite*. Introduzione, traduzione dal testo critico, note di Maria Luisa MAGGIONI. Milà: 1989, 7-24.

37 Utilitzarem la versió moderna de William JOHNSTON, *La nube del no-saber y El libro de la Orientación particular*. Traducció de R. P. SANTIDRIÁN. Introducció de William JOHNSTON i presentació d'Ana Maria SCHLÜTER. Madrid: 1981; també *La nube del no-saber y otros tratados contemplativos*. Traducció, estudi i notes de Luis AVANTOS SWAN, San Lorenzo de El Escorial: 1989. N'hi ha, també, traducció catalana a *Clàssics del Cristianisme*, núm. 29.

d'Hipona. La finalitat d'aquest opuscle és aventurar el camí cap a la unió amb la divinitat mitjançant l'amor. El llibre parla de dos núvols: el núvol del no-saber (abandó del coneixement discursiu ordinari) i el núvol de l'oblit (oblit de les coses terrenes); ambdós afavoreixen el *silentium mysticum*. L'obra rebutja la conceptualització, atès que, per assolir Déu, el concepte, el pensament i fins i tot la imatge mateixa, han de ser sepultats sota el núvol de l'oblit. El nucli del camí és el despullament i l'abandó de tot concepte i desig, per la qual cosa l'ànima, alleugerida, pot enlairar-se cap a Déu i amagar-se en el núvol del no-saber (núvol del desconeixement). En els primers capítols apareixen les idees fonamentals, en els quals s'aniran desplegant en cercles concèntrics, a vegades, amb insistència excessiva.

Si volguéssim fer una crítica de l'obra, hauríem de fixar-nos com l'autor vol mostrar una imatge de Déu que és allunyada de la sensibilitat d'avui dia. Un Déu que demana, per un costat, l'oblit i l'alliberament de qualsevol afecte o vinculació humana i, per l'altre, manté la divisió clàssica entre vida activa i vida contemplativa, d'acord amb l'esquema evangèlic de Marta i Maria, tot insistint en la inferioritat de la vida activa i la superioritat de la vida contemplativa, tot i concedir un benvolent perdó per a aquells que no la poden comprendre, potser a causa de la seva ignorància. Malgrat l'aparent humilitat que pretén manifestar, el fet és que traspua una superioritat reprimida.

Talment, com hem dit més amunt, es rebutja conceptualitzar Déu. «Per tant, has de reprimir aquest fort impuls de la teva ment, que contínuament mira d'interposar-se quan et disposes a la contemplació cega» (capítol 9). Cal abandonar el pensament discursiu, colpejat pel núvol del no-saber: «Aleshores totes les altres coses es deixen de banda i s'obliden» (capítol 24). «Colpeja aquest sublim núvol del no-saber i després reposa» (capítol 26). Atènyer Déu passa pel buit de si mateix: «Vigila, doncs, que cap altra cosa no ocupi la teva ment o la teva voluntat, llevat de Déu» (capítol 43). És la mort del jo: «Destruïx, per tant, tot coneixement i sentiment de les criatures, però sobretot de tu mateix, perquè d'aquest coneixement i sentiment de tu mateix prové el coneixement i el sentiment de les altres criatures» (capítol 43). L'autor demana l'aniquilament del jo per tal que

neixi el «veritable» jo, el jo ontològic, el que es converteix en tu.

Dimoni i pecat són ben presents en el discurs de l'autor del *Núvol*, principalment a partir del capítol 45, en el qual descriu els enganys i els errors que cal evitar, i, en virtut del costum de l'època, no escatima descripcions físiques. Així, el dimoni és la còpia d'una gàrgola d'una catedral gòtica: «Tal com he sabut per alguns deixebles de nigromància que invoquen i interroguen els mals esperits, i també per algú a qui s'ha aparegut el dimoni en forma corporal, aquest sempre que s'apareix, amb una sola nariu, gran i ampla, que manté alçada intencionadament perquè se li pogués veure el cervell, que era foc de l'infern, perquè el dimoni no pot tenir cap altra mena de cervell» (capítol 55).

Molts dels fragments d'aquesta obra s'han de llegir com qui fa arqueologia, com succeeix també amb els místics renanoflamencs. Algunes coses perduren amb el temps, de les quals es pot extreure profit espiritual. En primer lloc, amb la pregària, com a invocació capaç de concentrar en ella mateixa tot el sentiment d'amor i indigència que tan freqüentment colpeja l'ésser humà (capítols 2 i 3). Trobem també la importància absoluta de l'impuls cap a Déu i el desig d'aconseguir-lo, amagat en la foscor del núvol del no-saber: «No l'abandonis, ans lliura-t'hi, fins que aconseguieixis la possessió d'aquest anhel. Al començament només hi ha foscor, com si fos un núvol del no-saber. No saps què és, excepte que sents en el teu cor un ferm propòsit d'anar nu cap a Déu» (capítol 3). Una altra particularitat, es troba en la frase curta, la paraula única, bé en la línia de la millor tradició hesicasta, àdhuc, en la síl·laba zen o en la repetició d'un mantra: «Si vols resumir aquest impuls en un mot per tal de copsar-lo millor, un mot d'una sola síl·laba, és preferible a un mot de dues, ja que un de més breu s'identifica més bé amb l'obra de l'esperit. Aquest mot és 'Déu' o 'Amor'. Escull el que vulguis, el que més t'agradi. Fixa fermament aquest mot en el teu cor i, passi el que passi, no deixis que se t'escapi, serà el teu escut i el teu dard, en la pau i en la guerra» (capítol 7). En altres capítols, l'autor insisteix en el mateix tema: «I, si empres un sol mot d'una sola síl·laba, crec que és millor que un de dues, i s'ajusta més a l'obra de l'esperit. Perquè un contemplatiu hauria de trobar-se en el punt més elevat i sublim

de l'esperit» (capítol 37; també els capítols 38-40).

Un punt, del qual no podem oblidar-nos, es troba en el capítol 41, en què diu: «Vigila per l'amor de Déu, tant com puguis, la malaltia, perquè tu mateix no siguis, en la mesura del possible, la causa de la teva pròpia feblesa». És a dir, cal evitar —mentre que sigui possible— la malaltia si es vol aconseguir la tranquil·litat de l'esperit. Aquesta recomanació té un especial significat en un temps en el qual abunden les malalties psicosomàtiques, malalties degudes a l'excés de treball, a l'estrès..., malalties que lleven la pau a qui les pateix i que, tantost, s'haurien pogut evitar. Hi hauria d'haver algun tipus de connexió entre vida-salut-oració: «Per tant, controla't, per l'amor de Déu, de manera prudent, tant pel que fa al cos com a l'ànima, i procura de conservar tant com puguis la teva salut».

El *Núvol* és una invitació a cercar Déu amb l'anhel d'aconseguir la plenitud. És una invitació a no mirar cap enrere, ans cap endavant, envers allò que hom no posseeix, però que anhela. La gran tasca que cal realitzar és l'oblit, tant en la foscor del núvol com en la mort del jo, ambdós camins de creixement espiritual, sense oblidar que l'horitzó de l'amor està present al llarg de tot el llibre, en el sentit que aquest 'Déu-amor' és només des de l'amor que pot ser besllumat: «incomprensible per mitjà del coneixement, però no per mitjà de l'amor» (capítol 4). «Perquè Déu pot ser estimat, però no pensat. Pot ser copsat i retingut per l'amor, però no pel pensament» (capítol 6). El consell és: amor desmesurat, relaxat i sense presses.

4.3 Dag Hammarskjöld

Dag Hammarskjöld (1905-1961), escriptor suec recordat en el món polític i social com a secretari de les Nacions Unides, labor que va realitzar des de 1953 fins a la seva mort, l'any 1961, a causa d'un accident aeri durant una missió de pau a l'antic Congo. Pòstumament se li va concedir el Premi Nobel de la Pau. El seu llegat espiritual és menys conegut que la seva tasca com a estadista. A les nostres mans ens ha arribat un diari de notes, *Fites*³⁸ (Vägmärken), que comprèn diversos anys, sense precisar

38 Veg. DAG HAMMARSKJÖLD, *Fites. Dietari espiritual d'un home d'acció*. Barcelona: 2020.

dates exactes: de 1925 a 1930, de 1940 a 1942, de 1945 a 1949 i de 1952 a 1961. En aquestes notes es ressalta la soledat i la centralitat del seu pensament religiós, dulcificat amb una poesia atractiva, a l'estil haiku japonès. Des d'un punt de vista superficial, la vida de Hammarskjöld pot semblar venturosa i plena d'èxits, ja que mai no va conèixer la pobresa ni la malaltia, i, com a ciutadà d'un país neutral, tampoco no va sofrir les privacions, els sofriments i els horrors que provocaren les dues grans guerres en gairebé totes les poblacions europees. Malgrat tot, va viure interiorment una angoixa espiritual considerable, angoixa causada en part per l'exigència que es va imposar d'anar lluny professionalment, exigència que li va procurar un caràcter agressiu, unit a un ego debilitat, per «un agulló a la carn», que l'empenyia a la impaciència davant d'aquell desig que, per a una gran majoria de persones, constitueix una de les més grans alegries que la vida terrena pugui oferir: un afecte apassionat i correspost o un matrimoni estable i feliç. Tot això va fer d'ell un personatge realment difícil, i fou mitjançant aquesta angoixa espiritual que va trobar la fe en Déu. Va ser un procés lent, però, un camí ple d'alts i baixos constants, fins que va assolir l'estabilitat. Dos temes ocupen el seu pensament: la convicció que ningú no pot fer correctament allò que està cridat a fer si no aconsegueix oblidar el seu ego i actuar com a instrument de Déu, i, en segon lloc, el fet de creure que el camí al qual havia estat cridat era un camí cap a la creu, és a dir, de sofriment i humiliació als ulls del món. El sacrifici de la mateixa vida. Les anotacions d'aquest diari són, en realitat, l'experiència d'un home abocat per complet a la vida social que conté la capacitat, rere una aparent mundanitat, de transmetre un pensament profund, espiritual i místic de la vida, encara que, això sí, de manera desigual pel que fa a la sistematologia. Les reflexions, experiències i vivències, àdhuc les poesies, ens obren la porta a l'interior d'un home sensible que cerca el camí de la interioritat. Per això, en llegir els seus pensaments, es beslluma en el misteri del trobament commovedor amb una realitat, amb quelcom o algú, que el sobrepassa. Són experiències que es troben lluny del narcisisme, car estan molt per sobre de l'ego. Així doncs, en aquestes anotacions hi ha dues línies mestres: la que parla de la soledat i la del descobriment de Déu. A través de la soledat, Hammarskjöld es descobreix a si mateix,

descobreix els altres i troba significat a la seva existència. El descobriment de Déu el portarà cap a fora, cap a l'inaudit, i l'empeny a abandonar-se a les seves mans. Fem ara un breu recorregut per les seves notes, una espècie d'aperitiu espiritual que pot il·lustrar la vivència del que, al llarg d'aquest escrit, hem anomenat experiència mística. «En l'extrema nuesa: l'Home». L'experiència de Hammar skjöld passa per un gran sentit de la responsabilitat, i les pàgines del seu diari són plenes de la preocupació per portar-la a bon port, així com la preocupació per complir rectament la tasca encomanada: «La fam és el meu lloc de naixement en la terra de les passions. Fam de comunió, fam de rectitud; comunió fonamental en la rectitud i rectitud assolida a través de la comunió. Només la vida pot respondre a les preguntes que ens fa la vida. Aquesta fam únicament és saciada quan dona forma a la vida de la meva individualitat, que resideix en els altres, una pedra en l'edifici de la rectitud. No sentir por de nosaltres mateixos, sinó viure la individualitat plenament, amb el fi del bé. Lliure i responsable. Així ha estat creat l'home, si s'enganya a si mateix, eternament li faltará allò que només ell hagués pogut aportar».

I, rere el deure, apareix la figura de Joan el Baptista, l'home que minva perquè un altre creixi, l'home que desapareix rere l'ombra del treball fet: «La tardor en les terres desèrtiques: la vida al final de si mateixa, àdhuc aniquilant la vida individual. Alta i diàfana la mirada, la quietud de l'instant, ja pròxim, de la fi; davant l'escamot d'afusellament hauria dit sí, aquesta nit..., no per cansament o com a desafiament, sinó per la lluminosa i harmoniosa confiança en la comunió amb el tot. Caminar així per la meva vida entre els homes...». Més endavant, continua: «El dolç vent de llevant, carregat amb la pluja de la tardor, el llapó roda per la llera del riu. Al llarg de la ribera, els bedolls esgrogueïts es mouen agitats per la tempesta. Primers trobaments amb el grandíols himne de l'aniquilament. No un himne d'aniquilament per aniquilament, no, un himne a pesar de l'aniquilament. Aquell inclinar-se que és, en si mateix, un himne». Tal vegada, això és viure al límit de l'inaudit. La bondat és així de simple, viure amb els altres, existir sense buscar-se mai a si mateix. És la humilitat que neix de la confiança que els altres han posat en tu. Hammar skjöld

parla en diverses ocasions d'aquest «límit de l'inaudit...», l'inaudit que és trobar-se en les mans de Déu, l'experiència que mai no s'aconsegueix explicar del tot, la inexpressable realitat que ens envolta: el misteri de la vida. «Va arribar empenyent, cap a una terra desconeguda. El terreny és dur, l'aire, més fred i agut. Les cordes de l'espera vibren mogudes pel vent, ni meta, desconeguda. Amb mil preguntes més arribaré fins a on la vida s'apaga..., simple, clara nota, en el silenci.» La vida transcorre a través de les aigües inquietes, nits sense estrelles, soledats buides, fugint sempre, tostamps esperant; sempre més lluny del sol al qual ens apropem, xocant constantment amb les contradiccions de la vida, aquesta vida on l'únic valor resideix en el seu contingut: vida pels altres. «La meua vida sense valor pels altres és pitjor que la mort. Per tant, en aquesta immensa soledat, serveix a tot el món... La incommensurable grandesa del que m'ha estat donat, la nul·litat d'allò que jo 'sacrifico'». Així defineix Hammar skjöld l'experiència mística: «Tothora: aquí i ara..., en aquella llibertat unificada amb la llunyania, en aquell silenci que neix de la quietud entre els homes. El misteri és perenne, realitat per a qui viu lliure de si mateix i del món, és realitat en una serena maduresa, en una atenció receptiva i condescendent». En «el nostre temps, el camí cap a la santedat passa necessàriament per l'acció». Amb aquestes paraules, allunya tota temptació de quietisme i d'una mística allunyada de la vida de cada dia. La vida mística no és fugida del món, sinó fugida cap al món amb plena consciència de la realitat. Místic és aquell que es lliura a la vida com el que estrena creació: «Cada matí, cal que el calze que és el nostre ésser s'ompli, que transporti i que torni a donar. I llavors s'ha de buidar del tot».

La fe de Hammar skjöld, la seva confiada fe, li fa demanar a Déu que tingui pietat dels seus esforços perquè amb l'amor, la fe, la rectitud i la humilitat pugui seguir-lo amb autodisciplina, fe, coratge i, finalment, trobar-lo en la quietud. «S'acosta la nit...», en el vent, en la llum..., en el petit i feliç, en Aquell, que és l'únic gran.

5. Algunes conclusions

Haviem dit al principi d'aquest escrit que la mística ha estat present tothora en l'estructura del fet religiós, com a quelcom fonamental, que atrau, que suggereix, car el seu lllindar es mou entre el misteri i l'amagament, entre el silenci i el secret, essent un espai d'imperceptibilitat, de transcendència i de sacralitat d'un món que és qualitativament diferent. En el fons, consisteix a penetrar en les seves profunditats, a escorcollar l'interior més íntim de l'experiència humana i que aquesta interioritat, tot i ser una realitat d'alguna manera inabastable, pugui aflorar en la pròpia vida, com un plus d'intimitat i coneixença. Les possibles excentricitats d'alguns místics no reafirmen la seva relació amb Déu, tot i que aquesta relació hi sigui. Ens apuntem, doncs, cap a una «mística d'ulls oberts i de misericòrdia», enfront d'una mística «d'ulls tancats i de pur èxtasi», una mística que diu, «misericòrdia vull i no pas ofrenes de víctimes». Es tracta d'adquirir l'aire, l'estil, el 'pneuma', aquella sensibilitat cap a allò que es va deixondint. És una mirada cap a *l'altre* —ja que la mística no està barallada amb el món—, des de la nuesa personal, el buit de si mateix, una mena de despreniment del *jo*, una mirada profunda i transparent. L'únic perill són les pseudomístiques que neguen i menyspreen el món. Aquí rau l'autenticitat o falsedat de la mística. Per això, el qui ha entrat en contacte amb una realitat superior, ja no torna a ser el mateix d'abans, baldament es continuï tallant llenya i portant aigua, com havia fet sempre. La plenitud es troba ara i aquí, però amagada.

Jesús i Nicodem: Jo 3,1-21

Francesc Ramis Darder
Cal que nasqueu de Dalt Jo 3,7

1.Situació de l'episodi en el conjunt de l'Evangelí

L'evangelí de Joan comença amb una *Introducció* solemne (Jo 1,1-51). El *Pròleg* obre els seus versos per subratllar la fondària espiritual de Jesús de Natzaret: *Al principi existia el qui és la Paraula [...] i la Paraula era Déu [...] El qui és la Paraula s'ha fet home i ha habitat entre nosaltres* (Jo 1,1-18); explicita com Déu s'ha fet humà en Jesús per a la salvació de la humanitat sencera. Tot seguit, després d'esbossar el ministeri de Joan Baptista, descriu l'ocasió en què Jesús cridà els seus cinc primers deixebles: *Andreu, l'altre, Pere, Felip i Natanael*; i també exposa cinc títols que dibuixen la identitat religiosa de Jesús: *Anyell de Déu, Rabí, Fill de Déu, Rei d'Israel i Fill de l'home* (Jo 1,19-51).

Conclou la *Introducció*, comença la *primera part* de l'evangelí: *el Llibre dels signes* (Jo 2,1 – 12,50). Jesús recorre el país dels jueus obrant nombrosos *signes*. Ara bé, no actua com els mags pagans que feien prodigis per enriquir-se i impressionar la gent. Actua per revelar-se com la *presència humana de Déu entre nosaltres* que cerca la salvació de la humanitat sencera, és a dir, omplir de sentit l'existència de l'home i obrir-li les portes de la vida eterna.

El primer signe de Jesús s'esdevingué a Canà de Galilea. Acompanyat de sa mare, Maria, i dels seus deixebles, assistí a unes noces. Durant el convit, s'acabà el vi; llavors, a instàncies de sa mare, transformà l'aigua en vi, així *manifestà la seva glòria i els seus deixebles van creure en ell* (Jo 2,1-12). Quan s'acostava la Pasqua dels jueus, acudí al temple de Jerusalem. Alarmat per la corrupció del santuari, advertí als venedors: *No convertiu en mercat la casa del meu Pare!*; i sentencià davant els jueus: *Destruïu aquest santuari, i en tres dies l'aixecaré* (Jo 2,13-22). La intenció de Jesús quan converteix l'aigua en vi rau a suscitar la fe dels seus deixebles (Jo 2,11); i quan parla *d'aixecar el santuari* també ho fa perquè els *deixebles creguin*

en l'Escriptura i en la paraula de Jesús (Jo 2,22).

L'actuació de Jesús no és un joc de màgia, sinó un *signe* per a encoratjar la fe dels deixebles; per això *mentre era a Jerusalem [...], molts, veient els signes prodigiosos que feia, van creure en el seu nom* (Jo 2,23). Entre aquests *molts*, l'evangelista n'apunta *Nicodem*; acostem-nos-hi.

2.Lectura: Jo 3,1-15

1 Hi havia un dels fariseus que es deia Nicodem. Era un dirigent dels jueus. 2 Aquest home va anar de nit a trobar Jesús i li digué:

—Rabí, sabem que ets un mestre enviat per Déu, perquè ningú no podria fer aquests senyals prodigiosos que tu fas si Déu no estigués amb ell.

3 Jesús li respongué:

—T'ho ben asseguro: ningú no pot veure el Regne de Déu si no neix de dalt.

4 Li diu Nicodem:

—Com pot néixer un home que ja és vell? És que pot entrar altra vegada a les entranyes de sa mare i tornar a néixer?

5 Jesús respongué:

—T'ho ben asseguro: ningú no pot entrar al Regne de Déu si no neix de l'aigua i de l'Esperit. 6 De la carn en neix carn, de l'Esperit en neix Esperit. 7 No t'estranyis que t'hagi dit: «Cal que nasqueu de dalt.» 8 El vent bufa allà on vol; en sents la remor, però no saps d'on ve ni on va. Així mateix passa amb el qui neix de l'Esperit.

9 Nicodem li replicà:

—Com pot ser tot això?

10 Jesús li respongué:

—I tu, que ets mestre d'Israel, no ho comprens? 11 Et ben asseguro que parlem d'allò que sabem i donam testimoni d'allò que hem vist, però vosaltres no admeteu el nostre testimoni. 12 Si no em creis quan us parl de les coses terrenals, com podreu creure'm quan us parli de les celestials? 13 Ningú

no ha pujat mai al cel, fora d'aquell qui n'ha baixat, el Fill de l'home. 14 I, així com Moisès va enlairar la serp en el desert, també el Fill de l'home ha de ser enlairat, 15 perquè tots els qui creuen tenguin en ell vida eterna.

3. Comentari

3.1. *Nicodem*

Encara que fos jueu, Nicodem duia un nom grec, quelcom freqüent entre les classes altes de Jerusalem. Les dues primeres síl·labes indiquen '*victòria*' i les dues darreres '*del poble*'; apurant-ne l'aspecte poètic, significa '*tant de bo que el poble assoleixi la victòria*'. Dins la cultura hebrea, el nom era molt més que un simple apel·latiu, definia l'espiritualitat, l'objectiu de la vida, o qualque qualitat de la persona (Gn 29,31 – 30,23). Per això el patronímic *Nicodem* expressa l'esperança, tan arrelada a l'ànima jueva, que el poble hebreu, oprimint aleshores pels romans, *assolís la victòria*, és a dir, la llibertat política i el goig religiós de l'adveniment del Messies, el salvador esperat.

Nicodem *era un dels fariseus*; el mot *fariseu* significa '*el qui se separa dels altres*', sobretot en l'aspecte religiós. Qui eren? A mitjan segle II aC, els jueus patiren la tirania de monarques orientals que profanaren la religió i la cultura hebrea. Els germans macabeus encapçalaren la rebel·lió contra l'opressió pagana; assoliren la victòria i conduïren el poble per la senda religiosa més estricta. Amb la intenció de mantenir el rigor, sorgí un grup que, amb el temps, donà lloc als *fariseus*, *separats* de l'altra gent, conreen la normativa religiosa amb una escrupolositat extrema (1 Mac 2,42). Durant el segle I, gaudien de gran prestigi entre el poble, tendien a creure's els més espirituals dels homes, explicaven la llei jueva, i n'exigien el compliment extern més estricte. Tanmateix, sovint descuraven la fondària de la fe, per això Jesús els recriminava: *Ai de vosaltres, fariseus, que pagau el delme de la menta, de la ruda [...] però deixau de banda la justícia i l'amor de Déu!* (Lc 11,42).

Nicodem és *un dirigent dels jueus*; com a fariseu, feia part del *Sanedri* (Jr 7,50), el Gran Consell d'Ancians, que ostentava la màxima autoritat religiosa i tenia certa competència en l'administració civil de Jerusalem.

Desitjava trobar-se amb Jesús, però, coneixedor de les disputes del *Mestre* amb els fariseus, no el pot veure de dia, podrien pensar que conspira, per això s'hi ha de presentar *de nit*, sense que ningú se'n pugui témer. Ara bé, com exposarem més endavant, la trobada personal amb Jesús, encara que fos de nit, encarrilarà la vida de Nicodem pel camí de l'Evangelí.

3.2. Ningú no pot veure el Regne de Déu si no neix de dalt

Quan Nicodem troba Jesús, l'anomena *Mestre*; apel·latiu que subratlla l'estima dels jueus envers els savis més experts de la Llei (Jo 1,38.49). En què consistia la Llei jueva? Déu havia assenyalat per boca de Moisès el cor de la Llei: *Sigueu sants, perquè jo, el Senyor, el vostre Déu, som sant* (Lv 19,2). Tant el jueu com el cristià cerquen la santedat quan donen testimoni eminent de l'amor de Déu amb la seva manera de pensar, parlar i actuar en qualsevol moment de la vida. Els *mestres* anaren entreteixint un conjunt de normes per ajudar els jueus a aconseguir la santedat en els afers de la vida ordinària; i això era la Llei, l'entramat de preceptes, elaborats pels savis, per encoratjar el poble cap a la santedat.

Ara bé, la instrucció dels mestres del temps de Jesús semblava emascarar el sentit sagrat de la Llei per a perdre's en la casuística més intricada. Vegem-ne un exemple. La Llei diu: *el dissabte és dia de repòs en honor del Senyor; no hi faràs cap treball* (Ex 20,8-11). L'objectiu de la norma és *honrar el Senyor*; però la majoria dels savis, en lloc de plantejar-se com l'havien d'honrar, discutien si en dissabte, dia de descans, *podien* fer la feina de *deslligar un bou o un ase per portar-lo a l'abeurador* (Lc 13,15). Les cavil·lacions sobre l'aplicació tan externa de la Llei, tan allunyada de l'horitzó de la santedat, inquietaven els mestres jueus.

Quan Nicodem contempla els *signes* de Jesús, reconeix que *Déu està amb ell*. Descobreix un *Mestre* insigne en el coneixement de la Llei, per això confessa: *ets un mestre enviat per Déu*. Com a membre del Sanedrí, percep que Jesús pot instruir-lo sobre l'aplicació de la Llei en els casos que tant preocupaven els fariseus. Jesús, en lloc d'exposar-li subtileses legals, li ofereix una sentència desconcertant: *T'ho ben asseguro: ningú no pot veure el Regne de Déu si no neix de dalt*.

Amb aquesta afirmació, Jesús declara que la vertadera missió del *mestre* de la Llei no consisteix en la resolució de minúcies sobre el bou o l'ase. Rau a apuntar a *dalt*, a tocar la profunditat de la Llei, la santedat, la clau que obre la porta del *regne de Déu*, en què consisteix el *regne de Déu*?

Com assenyala l'Escriptura, l'actuació de Jesús transparenta l'eclosió del *regne de Déu*; així ho manifestava davant els deixebles: *Si jo trec els dimonis pel poder de l'Esperit de Déu, és que ha arribat a vosaltres el regne de Déu* (Mt 12,28; Lc 17,21). Deia als seus amics: *a vosaltres Déu us dona a conèixer els designis secrets del seu regne* (Lc 8,10); experimentar el *regne de Déu* consisteix a posar Déu en el centre de la vida per orientar-la pel camí que porta a la santedat. Jesús engendrava el grup de deixebles, la comunitat que experimentava el *regne de Déu*, que tenia per divisa viure l'amor misericordiós i aspirava a trobar-se plenament amb Déu a la vida eterna. Així doncs, quan Jesús convida Nicodem a *néixer de dalt per a poder veure el regne de Déu* l'està exhortant a abraçar l'Evangeli per a esdevenir deixeble seu.

3.3. *Néixer de l'aigua i de l'Esperit*

L'expressió *néixer de dalt* també significa *néixer de bell nou*; per això, Nicodem demana: *Com pot néixer un home que ja és vell?* No entén que *néixer de bell nou* no al·ludeix el naixement físic, sinó la conversió personal; l'esforç per deixar de dirigir la mirada envers les minúcies legals sobre el bou o la somera, per fixar-la en el cor de la Llei: la recerca de la santedat.

Sorgeix una pregunta: Quina clau obre la porta de la santedat que introdueix en el *Regne de Déu*? La clau per entrar-hi no és a les nostres pròpies forces, sempre precàries; en aquest sentit, vegem què digué Déu als israelites quan pelegrinaven pel desert: *El Senyor [...] us ha escollit d'entre tots els pobles, no perquè fòssiu un poble més nombrós que els altres, quan de fet sou el més petit de tots, sinó perquè us estima* (Dt 7,7-8). També Jesús digué quelcom de semblant als seus deixebles: *No m'heu escollit vosaltres a mi; som jo qui us he escollit a vosaltres i us he confiat la missió d'anar per tot arreu i donar fruit, i un fruit que duri per sempre* (Jo 15,16).

Els coneixements de Nicodem sobre la llei jueva, per sòlids que fossin, no constitueixen per si mateixos la clau per entrar en el regne de Déu. La clau consisteix a acollir de cor la crida que Jesús ens dirigeix per amor per a transformar-nos en testimonis de l'Evangeli. Així ho certifica el NT: *L'amor consisteix en això: no som nosaltres qui ens hem avançat a estimar Déu; ell ens ha estimat primer i ha enviat el seu Fill com a víctima que expia els nostres pecats* (1 Jo 4,10). Quan l'ésser humà acull *el qui ens ha estimat primer*, troba la clau de la porta del regne de Déu; car el cristià no es forja amb les pròpies forces, *per descendència de sang [...], ni d'un voler humà, sinó de Déu mateix* (Jo 1,13), quan respon a la crida que el Senyor li adreça.

En el diàleg amb Nicodem, Jesús precisa la naturalesa d'aquesta clau: *Ningu no pot entrar al Regne de Déu si no neix de l'aigua i de l'Esperit*. Joan Baptista, després de batiar Jesús, ja ho havia anunciat als seus seguidors: *ell*, Jesús, és el qui batia amb l'Esperit Sant (Jo 1,33). Què significa ser batiat amb l'Esperit Sant?, dit d'una altra manera: Qui és l'home que *neix de l'Esperit*? Vegem-ho.

Després del baptisme, *l'Esperit va conduir Jesús al desert* on dejunà quaranta dies (Mt 4,1), però l'Esperit no és una força; el dia de Pentecosta, *l'Esperit es manifestà amb unes llengües com de foc* sobre els apòstols (Fets 2,3-4), però l'Esperit no és una energia. Encara que l'Esperit Sant es reveli mitjançant la força o el foc, no és una *cosa*, és una *persona*. On exposa el NT que l'Esperit és una *persona*?

El NT està escrit en llengua grega. El grec disposa de tres formes d'article: 'ο (*masculí*), 'η (*femení*), το (*neutre*), a diferència del català, en què les formes *lo/el* tant poden significar el masculí com el neutre (*tot lo dia, el que vulguis*), mentre que *la* és el femení (*la dona*). El mot grec 'esperit' correspon al gènere neutre (το πνεύμα). Doncs bé, el redactor de l'evangeli de Joan comprengué que el lector grec, quan el llegís, podria pensar que el vocable *esperit* corresponia a una *cosa*, potser força o energia, i no a una persona. Per això decidí, amb notable audàcia literària, alterar la gramàtica per referir-se a l'Esperit amb la forma masculina de l'article, alterant-ne la morfologia. Així escrigué: *el* (forma masculina) (Esperit) *que enviarà el*

Pare (Jo 14,26), o *quan ell* (’ε pronom també masculí), *Esperit, vengui* (Jo 16,8.13); d’aqueixa manera, el lector entenia que l’*Esperit* no és una *cosa*, sinó una *persona*.

L’*Esperit Sant* és la presència del mateix Déu en el nostre cor que ens fa exclamar: *Abba, Pare!* (Rm 8,15; Ga 4,6). Què significa? Jesús, *Fill de Déu*, mantenia una comunió íntima amb el *Pare* (Jn 7,33; 14,12; 17,22); per això, dins l’angoixa de Getsemaní, cridà: *Abba, Pare! [...] que no es faci el que jo vull, sinó el que tu vols* (Mc 14,36). L’AT parla de Déu amb el terme familiar de *pare del poble* (Dt 32,6; Is 63,16); però els jueus, en temps de Jesús, sentien tal angúnia enfront de la divinitat que vetaven dirigir-se a Déu com a *Pare* i fins i tot pronunciar la paraula *Déu*. Només el gran sacerdot, una volta en l’any i a la sala més recòndita del temple, gosava mig dir el mot *Déu*. En canvi, Jesús, com a *Fill únic del Pare* (Jo 1,14), parlava de Déu com *el seu pare* amb tal naturalitat que, com hem citat, l’anomenava *Abba* (Jo 5,18).

El mot arameu *abba* havia fet part del llenguatge infantil i significava *papà*. Ara bé, en època de Jesús, l’utilitzaven els adults per dirigir-se a llur pare quan la relació era profunda, basada en la confiança, el respecte, la responsabilitat i la tendresa mútua. Així doncs, quan Jesús encomia davant Nicodem qui *neix de l’Esperit*, el convida a obrir el cor a la presència de Déu dins la seva ànima perquè el pugui contemplar com a *Pare* amorós, tan aliè a la deïtat terrible del seu temps.

Jesús precisa les seves paraules: *ningú no pot entrar al regne de Déu si no neix de l’aigua i de l’Esperit*. L’esment de l’aigua vora l’*Esperit* evoca la comanda de Jesús als seus deixebles: *Anau, doncs, a tots els pobles i feït-los deixebles meus, batiant-los en el nom del Pare i del Fill i de l’Esperit Sant* (Mt 28,19). El baptisme ens insereix dins l’Església, cos de Crist, per a palpar la presència del Ressuscitat *dia rere dia* (Mt 28,20). Rebé el baptisme Nicodem? Ho comentarem més endavant.

3.4. *Com pot ser tot això?*

Sorprès de la resposta, Nicodem formula una pregunta, i Jesús li refereix un relat de l’AT (Nm 21,4-9). Quan els israelites alliberats de l’esclavitud

d'Egipte pelegrinaven pel desert cap a la terra promesa, remugaren contra el Senyor. Llavors, els envià serps verinoses que els delmaven. Regirats, suplicaren el socors diví. Moisès intercedí pel poble i Déu li ordenà: *Fe't una imatge d'aquestes serps i posa-la dalt d'un estendard. Tothom qui hagi estat picat, si la mira, salvarà la vida*. En haver estat picats, els israelites miraven la serp i restaven sans.

L'AT troba la plenitud en el NT; per això Jesús diu a Nicodem: *I, així com Moisès va enlairar la serp en el desert, també el Fill de l'home ha de ser enlairat, perquè tots els qui creuen tinguin en ell vida eterna*. Jesús utilitzava el títol *Fill de l'home* per explicar la seva pròpia identitat com a Messies (Jo 9,35-37); per quin motiu actuava així?

A inicis del segle I, els jueus anhelaven la irrupció del Messies. Esperaven qualcú poderós, *capaç de fer tornar les pedres en pa* (Mt 4,3); i de gestes enlluernadores, *tira't daltabaix del temple*, li indicà el dimoni a Jesús (Mt 4,6); i amb possessions immenses, *et donaré tot això (el món amb la seva glòria)*, li etzibà Satanàs (Mt 4,8-9). Sovint sorgien falsos messies engegats per l'ànsia de *poder, tenir i aparentar* (Fets 5,36-37). Jesús és el Messies esperat, però no actua des del *poder*; ni amb vestits *enlluernadors*, ni disposa de béns sens mida. En lloc del *poder*, procura el *servei*: *el Fill de l'home no ha vingut a ser servit, sinó a servir i a donar la seva vida com a rescat per tothom* (Mt 20,28); en lloc de gests espectaculars, tastà la *humilitat* de la menjadora de Betlem (Lc 2,1-7), i tocà la *humiliació* de la Creu del Gòlgota (Jo 19,17-19); ensenyà que la riquesa autèntica no rau a *posseir* sinó a *compartir*: *Fa més feliç donar que rebre* (Fets 20,35). Apurant el matis catequètic, diríem que Jesús, el Messies anhelat, decora el seu ministeri amb els pinzells del *Fill de l'home*: *humilitat, servei, afany de compartir*.

Ara bé, Jesús exercí les qualitats del Fill de l'home fins a *donar la seva vida com a rescat per tothom*. Amb intenció d'entendre la frase, recordem la figura del *Servent del Senyor* (Jo 1,51), dibuixat en el llibre d'Isaïes *com els anyells portats a matar [...] l'han sepultat entre els malfactors [...] viurà llargament*, eco de la resurrecció (Is 53,7 – 53,12). Apliquem a Jesús la imatge de l'*anyell* exposada a Isaïes. Jesús és el *Messies* que actua

com a *Fill de l'home* amb la radicalitat que l'identifica amb el *Servent del Senyor*, ja que, mitjançant la mort, com s'esdevenia amb els *anyells portats a matar*, i amb la seva resurrecció, també exposada en la figura de l'anyell que *viurà llargament*, Jesús *dona la seva vida en rescat per tothom*, és a dir, carrega sobre les espatles el pecat de la humanitat perquè el qui *cregui en ell* *tengui vida eterna*.

Tornem al relat de la serp de bronze. Sota la figura de l'*estendard* apareix la *creu* del Calvari. Darrere la serp enlairada, despunta la presència de Jesús crucificat; i al besllum de la locució *de dalt*, metàfora del cel, també hi aflora la imatge de la resurrecció (Jo 8,28; 12,28). Així com la visió de la serp guaria els israelites, l'adhesió al Crucificat i Ressuscitat comporta, com prefigurava l'*anyell portat a matar*, metàfora del *Servent del Senyor*, el perdó dels pecats i l'obertura de l'existència humana a la *vida eterna*. Valent-se del símbol de la serp, Jesús convida Nicodem a esdevenir deixeble del *Fill de l'home* (Jo 3,13) perquè pugui deixar les subtileses sobre el *bou* i l'*ase*, i orientar la seva vida vers la meta de la santedat (Lv 19,2).

3.5. *Què va ser de Nicodem?*

Els jueus celebraven a Jerusalem la Festa de les Tendes; deixaven llurs cases i durant set dies vivien en cabanes per recordar l'època que travessaren el desert cap a la terra promesa (Lv 23,40-44). Jesús peregrinà a Jerusalem per festejar la solemnitat. Quan els guàrdies ho veren, formalitzaren una denúncia davant els fariseus. Llavors, s'alçà Nicodem per defensar-lo: És que la nostra Llei permet de condemnar ningú sense haver-lo escoltat primer? (Jo 7,50). Després de la mort de Jesús, Josep d'Arimatea, deixeble seu, en sol·licità de Pilat el cadàver per donar-li sepultura; l'acompanyà Nicodem que portava *una mescla de mirra i àloe, que pesava unes cent lliures* (Jo 19,39). Tots dos amortallaren el cos amb benes amarades de mirra i àloe i l'enterraren segons el ritual jueu.

Nicodem apareix, doncs, com a deixeble de Jesús. L'episodi explicita: *ningú no pot entrar al regne de Déu si no neix de l'aigua i de l'Esperit* (Jo 3,5). L'*aigua* no al·ludeix el baptisme de Joan, sinó el baptisme cristià, que empelta el creient en la soca de l'Església, *cos de Crist*, per transformar-lo

del tot en deixeble del Ressuscitat (1 Cor 12,25). L'Església catòlica el venera com a sant i en celebra la festa el 3 d'agost; del segle V ençà, la tradició cristiana li atribueix la redacció d'un escrit apòcrif en dues seccions: *Història de la Passió i Davallament de Crist*.

4. A manera de síntesi

Nicodem era un fariseu, membre eminent del Sanedrí. Apassionat per l'estudi de la Llei, acudí a Jesús per rebre'n ensenyament. Jesús se li revelà com el vertader *Mestre*; car no s'entretenia en subtileses legals, sinó que anunciava un plantejament nou: *T'ho ben assegur: ningú no pot veure el Regne de Déu si no neix de dalt* (Jn 3,3). Néixer de dalt i *néixer de l'aigua i de l'Esperit* implica esdevenir deixeble de Jesús, el *Fill de l'home*, que, des de l'arbre de la creu, eco de la serp de bronze, esborra el pecat del món i obre a l'ésser humà les portes de la santedat que desemboca en la vida eterna. Abraçat a Jesús, Nicodem podrà contemplar, com tot cristià, membre de l'Església pel baptisme, la meta de la vida cristiana: *Sigueu sants, perquè jo, el Senyor, el vostre Déu, som sant* (Lv 19,2; Col 1,2).

«Donar la vida pels amics...»

Teodor Suau Puig

Introducció

M'ha comunicat el director de la revista *Comunicació* del nostre Centre d'Estudis que es preparava un numero homenatge pel professor i amic Mons. Jordi Gayà. Atès que fa més de seixanta anys que ens coneixem i que hem viscut plegats moltes coses, m'ha fet il·lusió col·laborar-hi per tal que el present article serveixi per a expressar el meu reconeixement a una vida dedicada a la tasca investigadora i docent. Tenim més o manco la mateixa edat; ell ha sabut ser molt més fidel que jo a la vocació a l'estudi, la investigació d'alçada i l'elaboració d'un pensament que em fa enveja i valor molt.

Darrerament me n'adon que ja estic una mica passat de moda en l'univers de la investigació: fa més de cinquanta anys que vaig donar per acabats els meus estudis a Roma i quan avui llegesc llibres de la meva especialitat –el món dels estudis bíblics– em sent trasbalsat: veig com tot allò que per a mi fou una gran novetat i que em va entusiasmar ara ja forma part de les coses del passat. No sé molt bé per on es mouen els actuals investigadors de la Sagrada Escriptura, amb els ordinadors i la IA, que nosaltres havíem de suplir amb hores de treball pacient. Em fan enveja. M'agradaria molt tornar a estudiar i asseure'm, altra volta, a aquells bancs del Pontifici Institut Bíblic, que ben segur ja no deuen ser els mateixos ni prop fer-s'hi. Però el temps és inexorable: «habent sua fata libella», cada cosa té el seu moment. I aquesta és una llei inexorable de la vida i de la mort. Tot té el seu final. Tal com té el seu principi. No és aquesta una afirmació gens pessimista. Som molt conscient que l'experiència és un grau. I que ara per a mi i per a tants altres companys és el temps de la contemplació, de compartir la recerca honesta del ser més enllà del fer. I és per aquest motiu que vull fer el meu homenatge a la persona de monsenyor Jordi Gayà. Perquè ell em recorda el que hem estat, el que som i el que encara esper que seguirem essent durant els anys que Déu ens regali. Record els nostres cursos de professors, cada un de la seva matèria; el temps dels diàlegs tan enriquidors

al marge de les escoles, sempre esperonats per la fidelitat a l'evangeli en un temps canviant i ple de reptes. Sobretot, record l'amistat que malgrat tot s'ha mantingut en el curs de les nostres respectives biografies. I és un motiu per donar gràcies a la vida i al Déu de la vida que ens ha preservat en la nostra fe, esperança i caritat. Per tot el que he dit i per tantes altres coses que em guardaré al tinter, he triat un tema per a l'article que enviaré a la revista que em digui a mi mateix més enllà de la seva vàlua científica i tècnica. El Nou Testament, concretament el missatge de Jesús, des de l'hermenèutica de la seva figura històrica, han ocupat el meu horitzó d'estudis de la Bíblia. I som un convençut que les paraules de Jesús sobre l'amor formen part del nucli de la seva bona nova per a la gent del seu temps i per a nosaltres avui. Per això he triat la frase que comentaré.

No tenc cap altra pretensió en aquesta meua aportació que col·laborar en el número dedicat a monsenyor Jordi Gayà, en l'esperança i el desig que serveixi com a expressió del meu agraïment reconeixedor de l'alta vàlua de la seva personalitat, com a professor del CETEM i de l'ISUCIR, del qual va ser director, com a investigador i divulgador de la figura del nostre Ramon Llull, sobretot, com a persona que sempre ha cercat un pensament obert, crític, capaç d'orientar l'acció transformadora de la realitat. Que pugui per molts d'anys el professor Jordi Gayà ajudar tanta gent en la recerca d'una forma de ser en el món lliure, valenta, sapiencial i eficaç.

Comentari sense pretensions a Jn 15,13

*«Ningú no té un amor més gran
que aquell que dona la vida
pels seus amics» (Jn 15, 13).*

El text forma part del llarg discurs de la Cena que conté la Segona Part del quart evangeli: Jn 13-17. Si s'admet la divisió tripartida de l'evangeli (Pròleg: 1,1-18; A. 1,19-12,50; B. 13,1-17,26; C. 18,1-21,29; Epíleg: 21,30-25), haurem d'estar d'acord que es troba en el centre literari del text de Joan, tal com ens ha arribat a nosaltres, prova evident de la importància que el darrer redactor li confereix. Llegim-lo, doncs, amb atenció.

No sé si hi pot haver paraules més belles dirigides als seus deixebles per

part d'Aquell a qui nosaltres tenim pel nostre Déu. I és que, certament, un home capaç de parlar així als seus amics, certament, pot ser el meu Déu! Perquè sap allò que diu i diu allò que sap, a mi em pot interessar més que qualsevol altra cosa.

En primer lloc, les paraules de Jesús ens obliguen a prendre consciència de l'horitzó des del qual són dites: el Déu-Pare, Amor sense límits. Un amor, per tant, que té un valor metafísic: no s'identifica amb un sentiment o un accident del ser o un element secundari en la construcció de la persona/subjecte. No. L'amor forma part de l'estructura del ser. Aquesta és una dimensió important de la nostra reflexió, perquè sovint és oblidada. Ens anam fent persones en la mesura que desplegam en el temps i en l'espai la nostra estructura essencial: allò que som. Vol dir que és possible destriar els elements que ens constitueixen com a tals persones humanes, dels quals es desprenen totes les virtualitats i totes les possibilitats que hi ha en nosaltres. Baruch Spinoza va dir fa temps que la felicitat consistia a realitzar ara i aquí –nosaltres diríem: en la forma de la pròpia biografia– allò que som; val a dir, la nostra estructura.

Doncs bé, l'amor forma part de l'estructura del ser. Vegem-ho.

En els orígens, en el Big-Bang, la força que empeny una energia contra l'altra i que acabarà per transformar-se en els elements de la taula periòdica, que es troben a la base de tota realitat, és un impuls de comunió, de recerca d'unitat, de contacte transformador. És una forma, la més original (perquè afecta els orígens) de l'amor. A partir d'aquesta experiència primordial, que nosaltres des de la perspectiva de la fe, anomenam creació, es pot dir que tot allò que és, és pols d'estels organitzat de les mil determinades maneres que l'evolució i la meravella de la vida ens permet contemplar encara avui. L'impuls essencial que es troba a la base d'aquesta organització és l'amor, que podem definir com la força que mou a la relació; a l'obertura, a la comunicació i a la comunió. Segons el grau qualitatiu d'aquesta força, compareixeran en el temps i l'espai els diferents sers que constitueixen el miracle de la vida en el món. L'amor roman adormit en la pedra; somnia en la flor; es desperta en l'animal en la forma de l'instint i sap que és amor en la persona humana... Si volguéssim seguir amb l'escala del ser encara més lluny, a redós del pensament medieval, aleshores diríem

que quan aquest amor arriba a la seva plenitud i no coneix cap límit ni del lloc ni de la història, aleshores, és Déu. Em sigui permesa una llicència poètica: Déu, la pedra que ha après a estimar sense límits!

Pel que fa a la persona humana i perquè és una estructura limitada pel temps i per l'espai, l'amor esdevé finalitat. Val a dir que allò que es troba com a possibilitat germinal en arribar aquí, a la terra, s'ha de portar a la seva plenitud, en el temps i en l'espai. La persona humana és, doncs, un projecte. Precisament es distingeix de la pedra, de la planta i de l'animal, pel fet que la seva estructura no és tancada ni fixada prèviament ni acabada ni determinada per la seva pròpia estructura: com diu Picco della Mirandola, la persona humana és l'única realitat que pot ser tot allò que vulgui ser.

Diu aquest autor a una de les seves més famosos obres, *Discurs sobre la dignitat humana*:

«O amor suprem de Déu Pare, oh suprema i admirable sort de l'home, a qui ha estat donat d'obtenir el que desitgi i de ser el que vulgui!

Les bèsties, en el moment de néixer, ja porten amb elles, des de l'úter de la seva mare, el que hauran de posseir en el futur. Els esperits superiors, des de l'inici o des de poc temps després, foren el que hauran de ser pels segles dels segles.

*En l'home, el Pare hi va introduir en el moment de néixer llavors de tota mena i gèrmens de tot tipus de vida. Creixeran aquelles que cadascú haurà cultivat i donaran els seus fruits en ell. Si són les vegetals, esdevindrà planta; si són les sensitives, esdevindrà una bèstia; si són les racionals, en resultarà un ésser celeste; si són les intel·lectuals, serà àngel i fill de Déu. I si insatisfet amb la sort de cap de les criatures, es retira al centre de la seva unitat i esdevé un únic esperit amb Déu, **en la foscor solitària del Pare**, el qui ha estat col·locat per damunt de tot serà superior a tot»¹.*

Segons aquest autor, a diferència del gra de blat, que només podrà arribar a ser blat, en determinades condicions del medi, o de la rosa que podrà posseir una bellesa corpenedora, però sempre i només serà rosa, o de l'animal

¹ G. Picco della Mirandola 1463-1494, *Discurs sobre la dignitat humana*.

que viurà la seva peripècia existencial determinat per l'instint i no en podrà sortir mai, la persona humana és un projecte obert i un procés en llibertat. El resultat final dependrà de moltes coses, les quals sens dubte no controlarà ni en podrà disposar; però si vol, podrà ser senyor del sentit que doni a la seva acció creadora en un acte de llibertat. Per nosaltres, creients, aquest és el significat de l'expressió bíblica «*creats a imatge i semblança de Déu*»: capaçs de conèixer i dir la realitat, de saber-la intuir, sentir i raonar; capaçs de fidelitat; capaçs de realitzar l'impuls de l'amor i obrir així espais per a la vida en el límit.

Si en el seu origen estructurador de la persona humana l'amor és impuls de ser, de comunicació, de comunió, no es podrà mai reduir al sentiment de simpatia, d'afectuositat o d'empatia envers algú, com avui pretenen algunes opinions pretesament científiques. És molt més que tot això. Confondre-ho suposa disminuir la capacitat transformadora i alliberadora de l'amor. Perquè el sentiment no és constant en nosaltres: desapareix quan la seva causa cessa d'influir-nos. Així, la sensació de fred que provoca la sensació de necessitar escalfor, quan puja la temperatura, ja no ens interessa: deixa de ser present en nosaltres. De la mateixa manera, quan trobam una persona agradable per a nosaltres, quan per la raó que sigui, deixi de manifestar-nos els seus encants, morirà el sentiment que ens genera. Reduir l'amor als sentiments que provoca és enganyós i perillós: no podem posar la causa última de l'amor en qualque cosa exterior a nosaltres, perquè no seria nostre. Seria resposta a un estímul i no realització d'un element que ens és propi. La diferència entre l'enamorament i l'amor proporciona una prova molt aclaridora del que estam dient. L'enamorament és l'estat inicial d'un moviment de dues persones, que els empeny una als braços de l'altra i els fa veure la realitat amb els ulls de l'altre/altra com si fossin absoluts. Així ho defineix el filòsof italià Francesco Alberoni en una obra titulada precisament així: *Innamoramento ed amore*, publicada el 1979. L'enamorament sens dubte és un moment d'intensitat, de totalitat, d'absolutesa, de gràcia, de novetat..., que voldriem etern..., però que passa. I passa precisament pel que hem dit: la seva causa és l'altre, no com a persona, sinó com a manifestació d'aspectes del seu ser que em captiven, per exemple, la bellesa, la simpatia, l'originalitat de plantejaments... Per això es parla tan sovint del llampec, del cop de fletxa com a origen de l'enamorament. I

el déu grec de l'amor és un àngel amb els ulls tapats... Que no deixa de ser un dels moments més interessants i humans del conjunt d'experiències que hom té en aquest món; però que si no es tracta amb especial esment, acaba per anar-se'n..., sovint sense saber ni tan sols per què ha partit. El secret és aquest: cal passar de l'enamorament a l'amor, per tal que la persona pugui experimentar el misteri de l'enamorament en la seva encisadora plenitud i copsar la bellesa de la seva arrel més fonda: l'amor real. Com? Posant l'accent del meu interès per l'altre/altra no en els seus accidents, sinó en el seu ser. Val a dir, en aquelles coses que formen part de la seva unicitat, de la seva especificitat i em poden proporcionar a mi la joia del salt vers el ser més enllà del fer, del tenir, del control, del poder...

Si l'amor no és un sentiment, ni es pot reduir a la sensació que l'amor provoca en mi, què és, doncs? Hem dit que l'amor és un moment de l'estructura humana, aquell que mou la persona en la direcció de l'obertura, de la relació, de la comunicació, de la comunió; aleshores, podem treure una primera conclusió: tota estructura es desplega en el temps i en l'espai per mitjà de l'acció. La persona humana, hem dit, és coneixement, llibertat/fidelitat i raó, a més d'impuls d'amor. Aleshores, l'acció que es desprèn de la seva especificitat serà una acció intencional (sap on vol anar i com arribar-hi), responsable (trobarà la resposta escaient als desafiaments que es presentin des del medi) i lliure (serà esforç per ser coherent amb la voluntat d'on sorgeix). Tenim doncs, un altre tret de la definició de l'amor: és una acció que realitza l'estructura de la persona humana com a relació, obertura, comunicació, comunió. Sempre en el límit, però somiant-se il·limitada.

Ens falta una última precisió per finalitzar la nostra primera aproximació a la naturalesa de l'amor: tota realitat és en la mesura que es relaciona. Ho hem contemplat en els primers instants del Big Bang. La realitat surt del no-res i s'endinsa en el continent inexplorat del ser per mitjà de la relació. La roca es relaciona amb l'aire, amb la terra, amb el sol i amb els qui la contemplen..., però no ho sap; la planta dialoga intensament amb la llum i pel miracle de la fotosíntesi treu una vida meravellosa de la llum, de la terra, de l'aigua..., però no ho sap; el peix és una planta que ha après l'art de la dansa i, dansant, aprèn també a viure, a defensar-se, a trobar-se íntimament amb un altre i procrear l'espècie..., tal vegada ha començat a saber-ho, a

la seva manera..., i així podem arribar a la persona humana. De totes les definicions que ha aportat l'art, la religió i la ciència sobre la persona, essent irreductibles l'una a l'altra ni tan sols en un intent esforçat de síntesi, tenen una cosa en comú totes elles: l'afirmació de la relació com a matriu de l'estructura humana. La persona és un ser en relació. Es fa i és fet a la vegada. Relació que es concreta en els moments que ja hem descrit i que formen l'estructura de la humanitat, singular i concreta. La persona, doncs, és allò que resta en el subjecte, a parir del substrat aportat per la genètica, fruit i resultat de la relació amb el medi (el jo, els altres, allò altre). Un jo en relació, doncs. El jo: el precipitat de la relació. Un subjecte construït des de la transformació del jo a través de la relació.

Naturalment, aquesta relació coneix diferents graus: no és la mateixa la que hom estableix amb la casa on viu que amb la mare; ni la d'aquesta amb l'amic o amb l'enamorat/da. I coneix, per tant, una plenitud: el do. Donar i donar-se és la realització plena de l'estructura humana, en l'estil de la frase tan ben dita de D. Miguel de Unamuno:

«Doy cuanto tengo dice el generoso; doy cuanto sé, dice el sabio; doy cuanto valgo dice el héroe; me doy a mí mismo dice el santo. Y tú di con él y al darte: doy conmigo el universo entero!»

El do, doncs, esdevé l'expressió més preuada de la manera de ser en el món de la persona humana. Cridada al do des de l'estructura que li és pròpia, la seva vida haurà de consistir per ser reeixida en l'aprenentatge i la realització del do com a manifestació de la seva essència. La vida en el do és l'expressió que defineix la felicitat de la persona humana mentre dura la seva peripècia en aquesta terra. És l'estructura que s'ha fet finalitat; és l'origen que marca la meta, és la realització en el temps i en l'espai del ser que li és propi. Gens debades, perquè en el seu més primordial origen, tot ser és també do: tot ser ha rebut la possibilitat, l'oportunitat, la virtualitat de ser; en conseqüència, d'arribar a ser allò que ja és en si, però que resta ocult, amagat en el temps i l'espai, i que sols per mitjà de l'esforç de viure arribarà a esdevenir allò que pot ser. Pas de la possibilitat a la plenitud, vet aquí una possible definició de tota realitat en el món; pas de l'oportunitat a la realització, per mitjà del do, vet aquí la definició de persona humana.

Podem concretar encara més. Podem cercar definir amb més precisió què volem dir quan parlem de l'amor. De la mateixa manera que ens hem preguntat per l'estructura de les coses per arribar a la de la persona, podem ara interrogar la persona per tal de saber què és l'amor, l'ànima del qual és el do.

D'acord amb el que ja hem dit fins aquí, podem arribar a una conclusió: l'amor és el resultat de quatre moments, íntimament relacionats, que el constitueixen com a acció creadora del do. Són aquests:

- coneixença
- respecte
- llibertat
- preocupació per la felicitat de l'altre.²

Aleshores, estam ja en condicions de proposar una definició de l'amor: és aquella acció eficaç en favor de la felicitat de l'altre que neix de les quatre actituds que tot just hem descrit. És una acció, per tant, que neix de la voluntat lliure del subjecte que estima. És una acció que realitza l'essència del propi subjecte, el do, i que es dirigeix a l'altre subjecte/persona per tal de possibilitar a l'altre que sigui més persona: que realitzi la seva essència. És, per tant, una acció intencional, responsable i lliure. I és una acció gratuïta, en tant que no depèn de l'actitud ni de la resposta ni de la conducta de l'altre, sinó de la pròpia llibertat de ser fidel a allò que ens constitueix com a sers personals en el món. És una acció que es dirigeix a l'altre com a tal altre, és a dir, com a persona també lliure i amb voluntat de ser. Des d'aquesta perspectiva, l'amor romp el cercle de ferro de la reciprocitat, que esdevé una gràcia, que l'altre em pot fer arribar o no, segons la seva llibertat, però que no serà condició per a la meua voluntat de seguir estimant. La reciprocitat és un concepte capitalista que posa l'accent del valor de les coses en el guany o el profit que es pot treure de cada relació, repetida fins a l'infinit, perquè és incapaç d'apaivagar l'instint de conservació que ens determina en última instància. Sols l'amor intens, tendre i gratuït és capaç de suscitar en l'altre el miracle d'una resposta a la mesura del do rebut: també intens, tendre i gratuït. I és aleshores, només aleshores, quan es tanca el cercle: el do troba la seva realització i la persona realitza la seva es-

2 Aquesta sistematització de l'estructura de l'amor és d'E. Fromm, *L'Art d'estimar*, Edic. 62, Barcelona 1966.

sència. És el moment de la felicitat possible, que ens obri a aquella felicitat somiada quan l'Amor serà tot en tots. Però ara, ara és el temps del desig, no de la plenitud. Així ho va entendre una monja benedictina, la Germana Regina Guberna, ja al cel, que a la pregunta d'un locutor que li demanà: «Vostè estima?» Ella va respondre: «Déu és amor; jo faig el que puc!».

Tornem, després d'aquesta llarga preparació, a les paraules de l'evangelí de Joan que volem comentar.

Sens dubte i per a mi, la frase més genial de tot el Nou Testament.

En primer lloc, allibera del mèrit, de l'obligació d'arribar a ser sant, d'haver de canar constantment amb la vara dels altres el valor de la pròpia vida, de la pròpia acció, del propi desig. Donar la vida (allò que es té, allò que hom pot, allò que hom és) pels amics és un plaer. Un gaudi. Una alegria. La més gran de les alegries. Vol dir, aleshores, que les coses no valen més pel que més costen, sinó pel grau de tendresa amb què estan fetes.

En segon lloc, Jesús valora per sobre de qualsevol altra cosa l'experiència de l'amistat. Que situa com a lloc privilegiat del salt a la fe. De fet, col·loca els amics al lloc de la Llei, de qualsevol llei amb pretensions de ser l'expressió de la voluntat de Déu. Només hi ha una voluntat de Déu, segons Jesús: tenir amics pels quals donar la vida. Quina finor d'anàlisi! Quin seny i quina capacitat d'encertar en el camí de la felicitat! Donar la vida pels amics. Vet aquí un programa possible, on hi entra de ple el tema de la reciprocitat.

En tercer lloc, Jesús posa en el do de la vida per amor el contingut de la proposta cristiana. Donar és el verb de l'amor. Sense esperar altra cosa que la sort de poder seguir donant. El tel que separa la voluntat de salvar els altres del desig de controlar-los segons els nostres interessos és molt subtil. Jesús convida a estar sempre alerta a aquest moviment gairebé inconscient de l'ànima. I fa del do de la vida per amor el criteri últim de verificació de la voluntat de ser deixeble de l'Amat.

Crec que podem acabar. Ens basta el que hem dit per a continuar la nostra contemplació de la paraula del Senyor. I que sigui Ell, més enllà i més ençà de la ciència, el qui ens ensenyi a ser persones en aquest món nostre tan complex, tan canviant.

La missió evangelitzadora entre raó i testimoni: Diàleg entre Ramon Llull i *Evangelii nuntiandi*

Bartomeu Villalonga Moyà

Introducció

La missió cristiana ha estat interpretada de formes diverses al llarg de la història, segons els contextos culturals i els paradigmes epistemològics dominants. En l'edat mitjana, Ramon Llull proposa una via original que combina apologètica i diàleg racional amb jueus i musulmans. En canvi, en el context postconciliar, *Evangelii nuntiandi* de Pau VI reformula l'evangelització en clau de testimoni i inculturació.

L'objectiu d'aquest article és establir un diàleg crític entre ambdues perspectives, identificant continuïtats, ruptures i possibilitats de síntesi. La hipòtesi de treball és que la racionalitat missionera de Ramon Llull i el paradigma testimonial d'*Evangelii nuntiandi* no constitueixen models incompatibles, sinó accents complementaris dins la tradició evangelitzadora cristiana. En un context marcat pel pluralisme cultural i religiós, aquesta complementarietat pot contribuir a una comprensió més integral de la missió, capaç d'articular intel·ligibilitat racional, credibilitat existencial i sensibilitat intercultural.

1. Estat de la qüestió

Tot i l'abundància d'estudis dedicats tant a Ramon Llull com a la teologia contemporània de l'evangelització, encara són escasses les investigacions que posen en relació ambdues perspectives. En particular, manca una anàlisi sistemàtica de la possible convergència entre la proposta apologètica lul·liana, centrada en la recerca de raons universals per a la fe,¹ i la comprensió de l'evangelització desenvolupada a *Evangelii nuntiandi*, que destaca el valor teològic del testimoni.² Aquesta absència és especialment

1 Paràfrasi fidel del programa lul·lià present al *Llibre del gentil i dels tres savis*; cf. A. Bonner, *Doctor Illuminatus*, pàg. 120-145.

2 Pau VI, *Evangelii nuntiandi*, núm. 41; vegeu també David J. Bosch, *Misión transforma-*

significativa si es considera que la teologia fonamental recent ha tendit a integrar les dimensions de veritat, racionalitat i credibilitat existencial, oferint un marc hermenèutic adequat per a una lectura renovada del pensament missioner de Llull. Així, l'estudi d'aquesta relació pot contribuir tant a la recepció contemporània de l'obra lul·liana com a una comprensió més rica dels fonaments de l'evangelització cristiana.³

2. Metodologia

Volem partir d'una metodologia comparativa i hermenèutica. Per això és necessari partir de textos fonamentals de Ramon Llull (*Ars magna*, *Llibre del gentil*) i del document *Evangelii nuntiandi*, analitzant-los segons tres categories:

1. concepció de la veritat,
2. mitjans de transmissió de la fe,
3. relació amb el context cultural.

3. Ramon Llull: racionalitat com a via missionera

Ramon Llull creia que la raó era una eina fonamental per anunciar la fe cristiana i dialogar amb persones d'altres religions. No volia convèncer només apel·lant a la Bíblia o a l'autoritat de l'Església, sinó utilitzant arguments que qualsevol persona pogués entendre. El seu projecte es fonamentava en la recerca de *rationes necessariae* que fessin la fe intel·ligible i discutible en un espai interreligiós.⁴ Volia trobar «raons necessàries», és a dir, arguments que, segons Llull, fossin tan sòlids que qualsevol persona racional els pogués acceptar. Volia en definitiva que la fe cristiana fos

dora. *Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991, pàg. 420-432.

3 Fins on arriba la personal revisió bibliogràfica, no he localitzat estudis monogràfics que analitzin específicament la relació entre la proposta missionera de Ramon Llull i la concepció de l'evangelització formulada a *Evangelii nuntiandi*, fet que m'ha duit a la present investigació.

4 Cf. Ramon Llull, *Ars Generalis Ultima*, ed. Alois Madre, *Raimundi Lulli Opera Latina*, t. XIV (Turnhout: Brepols, 1986), pàg. 21-149.

intel·ligible (que es pogués entendre) i discutible (que es pogués debatre racionalment) entre persones de religions diferents.

A la seva obra *Ars magna*, la combinatòria de principis divins (bondat, grandesa, eternitat, etc.), pretén establir un llenguatge universal capaç de generar demostracions compartibles. Per això combina atributs de Déu per construir una mena de sistema lògic que serveixi com a llenguatge universal. Perquè vol demostrar la fe cristiana amb arguments racionals que puguin entendre tant cristians com jueus i musulmans.

Aquesta opció metodològica apareix també en clau narrativa al *Llibre del gentil i dels tres savis*, on el debat evita apel·lacions decisives a l'autoritat revelada i es construeix sobre arguments accessibles als interlocutors. Més que imposar una veritat des de pressupòsits confessionals, Llull cerca un espai racional compartit des del qual la fe cristiana pugui ser presentada i examinada críticament. Dit en altres paraules, en el *Llibre del gentil i dels tres savis*, tres representants de religions diferents dialoguen amb una persona que no pertany a cap religió.

El més important és que es pot apreciar que ningú no diu simplement «això és veritat perquè Déu ho ha revelat», sinó que tots intenten convèncer mitjançant arguments. El text ens dirà que Llull no imposarà la fe; ja que crea un espai de diàleg on la fe cristiana es pot examinar racionalment.

Això podem dir que és totalment innovador al segle XIII. I aquesta actitud constitueix un dels aspectes més brillants del seu pensament missioner.

Crec que seria reductiu interpretar Llull com un simple racionalista. Podria semblar que Llull només confiàs en la raó. Però no és així. El seu pensament neix d'una experiència molt profunda de fe. Per Llull, la pregària, la contemplació, l'amor a Déu, la missió, i la intel·ligència formen una sola realitat.

Llull pensa que la racionalitat no és independent de la vida espiritual. És a dir, que la raó ajuda a explicar la fe, però la fe també neix de l'experiència de Déu. Per això es pot afirmar que l'origen mateix del seu projecte intel·lectual es troba en una profunda experiència religiosa que integra contemplació, conversió i zel apostòlic. La racionalitat lul·liana no és autò-

noma respecte de l'experiència espiritual, sinó que forma part d'una síntesi entre intel·ligència, amor i missió. Les demostracions de l'*Ars* neixen de la convicció que la veritat divina és alhora objecte de contemplació i de comunicació.

Llull creu que Déu ha creat el món amb un ordre. Per això els atributs de Déu es reflecteixen en la creació i la intel·ligència humana pot descobrir aquest ordre. Això ens possibilita parlar racionalment sobre Déu. En efecte, sosté que els principis divins són comuns i recognoscibles en la mesura que reflecteixen l'ordre de la realitat creada. Aquesta correspondència entre Déu, el món i la intel·ligència humana fonamenta la possibilitat d'un diàleg racional amb jueus i musulmans. El nucli demostratiu de l'*Ars* no és merament lògic, sinó ontològic i teològic: la coherència dels atributs divins permet mostrar la racionalitat interna dels principals misteris cristians. Això vol dir que Llull no fa només un joc de lògica. Ell pensa que la realitat mateixa està ordenada segons Déu (ontològic = relacionat amb l'ésser i la realitat) i per això la fe cristiana té una coherència interna que es pot mostrar racionalment (teològic = relacionat amb Déu).

Des d'una perspectiva contemporània, aquesta pretensió de necessitat ha estat objecte de debat. Diversos autors assenyalen que la fe no pot reduir-se a demostració sense perdre la seva dimensió de do i de misteri.⁵ Avui molts teòlegs diuen que la fe no es pot demostrar matemàticament i que sempre hi ha un element de misteri i de do de Déu. Aquests criticaran Llull perquè confia molt en la demostració racional.

Amb tot, la proposta lul·liana conserva una notable actualitat en la seva confiança en la capacitat del diàleg racional per obrir camins de comprensió entre tradicions religioses diferents. Llull creu fermament que el diàleg racional pot ajudar persones de religions diferents a comprendre's millor. I això és summament important.

Ramon Llull va desenvolupar una manera innovadora d'evangelitzar basada en la raó. En lloc d'imposar la fe a través de l'autoritat religiosa,

5 Cf. H. U. von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. I: *Seeing the Form*, Edinburgh: T&T Clark, 1982, pàg. 19-37.

cercava arguments universals que poguessin ser acceptats per cristians, jueus i musulmans. Tot i això, la seva confiança en la raó no significava que deixàs de banda la fe o l'experiència espiritual: per ell, la intel·ligència, l'amor a Déu i la missió anaven units. Per tant, per Ramon Llull, la raó és una eina per a dialogar i anunciar la fe, però sempre està unida a l'experiència espiritual. El seu objectiu no és imposar el cristianisme, sinó mostrar-ne la coherència mitjançant arguments compartibles amb persones d'altres religions.

4. *Evangelii nuntiandi*: el primat del testimoni

El gir de Pau VI a *Evangelii nuntiandi* es manifesta en el desplaçament metodològic des de la demostració cap a la credibilitat existencial. El text afirma que «l'home contemporani escolta més de bon grat els testimonis que els mestres, o si escolta els mestres és perquè són testimonis» (EN 41).⁶ La veritat cristiana apareix així inseparable de la forma concreta de vida dels qui la proclamen. El text diu que, per anunciar l'Evangeli, no n'hi ha prou d'explicar bé la doctrina. El més important és que la manera de viure dels cristians faci creïble allò que diuen. En altres paraules: les persones es convencen més pel que veuen que pel que senten.

Aquest principi no elimina la dimensió doctrinal, sinó que la reordena. El testimoni esdevé la condició de possibilitat de l'escolta de l'anunci. La fe és percebuda com a significativa no sols per la coherència dels seus continguts, sinó també per la coherència vital dels seus portadors. Abans es posava molt d'èmfasi a demostrar racionalment que la fe era certa. Sant Pau VI proposa un canvi en el document. Les persones no es deixen convèncer tant pels arguments com pel testimoni de vida. Per això afirma: «L'home contemporani escolta més de bon grat els testimonis que els mestres; o si escolta els mestres és perquè són testimonis.» En conseqüència la gent escolta qui viu allò que predica. El text no diu que la doctrina sigui poc important. El que diu és que primer cal que la persona sigui creïble, perquè després el seu missatge pugui ser escoltat. És a dir: la doctrina continua sent important; però només és convincent si va acompanyada d'una vida

6 Pau VI, *Evangelii nuntiandi*, núm. 41.

coherent.

A més, el document amplia la comprensió de l'evangelització més enllà de l'àmbit individual. Evangelitzar no consisteix només a convertir persones individualment. També significa portar els valors de l'Evangeli a la cultura, la societat, les institucions, les relacions humanes. Per això la missió de l'Església també tindrà una dimensió social i històrica. Per tant, seguint *Evangelii nuntiandi*, evangelitzar significarà transformar des de dins les persones, les cultures i les estructures socials, fent present la novetat de l'Evangeli en els diversos àmbits de la vida humana.⁷ D'aquesta manera, la missió adquireix una dimensió històrica i cultural molt més explícita que en els models missioners clàssics.

Tanmateix, el testimoni no substitueix l'anunci. Pau VI insisteix que no hi ha veritable evangelització si Jesucrist no és proclamat explícitament.⁸ Això significa que el testimoni no és suficient. Una persona pot donar exemple amb la seva vida, però això no substitueix parlar de Jesucrist. Segons sant Pau VI, cal viure l'Evangeli; però també cal anunciar explícitament qui és Jesucrist. Les dues coses van juntes. Vida i paraula constitueixen dimensions inseparables de la missió eclesial.

Finalment, aquesta dinàmica missionera és atribuïda primordialment a l'acció de l'Esperit Sant. Segons *Evangelii nuntiandi*, l'Esperit és l'agent principal de l'evangelització, aquell que suscita els testimonis, obre els cors a la recepció de l'Evangeli i garanteix la fecunditat de l'anunci. Així, la credibilitat cristiana no depèn exclusivament de l'esforç humà ni de l'eficàcia dels mètodes, sinó de la iniciativa divina que actua en la història. El text ens recordarà que l'èxit de l'evangelització no dependrà només de les capacitats humanes, sinó sobretot de l'Esperit Sant, que inspira els testimonis, prepara les persones perquè acullin el missatge i fa que l'anunci doni fruit. Per tant, els cristians hi col·laboren, però és Déu qui fa possible que l'evangelització sigui fecunda.

En definitiva, *Evangelii nuntiandi* defensa que la credibilitat del cristianis-

⁷ Ibíd., núm. 18.

⁸ Ibíd., núm. 22.

me neix de la unió entre una vida coherent, l'anunci explícit de Jesucrist i l'acció de l'Esperit Sant. El gran canvi que introdueix *Evangelii nuntiandi* és posar el testimoni de vida com la primera condició perquè l'anunci de la fe sigui escoltat i considerat creïble.

5. Inculturació i mediació cultural

Un dels punts de divergència més significatius entre Ramon Llull i *Evangelii nuntiandi* és la concepció de la cultura. Mentre Llull cerca principis universals transversals, el magisteri contemporani reconeix la cultura com a lloc teològic.

Ramon Llull pensava que existien principis universals, és a dir, veritats vàlides per a totes les persones, independentment de la seva cultura o religió. El seu objectiu era trobar aquests principis comuns per a poder dialogar amb tothom.

En canvi, *Evangelii nuntiandi* considera que cada cultura té un valor propi i que Déu també es pot manifestar i actuar dins de les diferents cultures. Per això diu que la cultura és un «lloc teològic». Com sabeu, en teologia, un lloc teològic és un espai o una realitat des d'on es pot conèixer millor Déu i reflexionar sobre la fe. Quan *Evangelii nuntiandi* diu que la cultura és un lloc teològic, vol dir que les cultures no són només un mitjà per transmetre la fe, sinó que també poden enriquir la comprensió del missatge cristià.

M'atrevesc a afirmar que Ramon Llull i *Evangelii nuntiandi* tenen una visió diferent de la cultura. Llull cercava veritats universals que fossin comunes a totes les persones, per damunt de les diferències culturals. En canvi, *Evangelii nuntiandi* dona molta importància a cada cultura concreta i afirma que la fe s'ha d'inculturar, és a dir, expressar-se dins cada cultura, perquè aquestes també poden ser un espai on Déu es manifesta i on es comprèn millor l'Evangeli. En definitiva: Llull partiria de les veritats universals compartides; *Evangelii nuntiandi* del valor de cada cultura com a espai on la fe es viu, s'expressa i es descobreix.

Ara bé, reduir Llull a un universalisme abstracte seria injust. La seva insistència en l'aprenentatge de llengües (àrab, per exemple) i en la

formació missionera indica una sensibilitat protoinculturadora.⁹ Com assenyala Anthony Bonner, el projecte lul·lià combina una estructura universal amb una pràctica missionera contextualitzada.¹⁰

Des d'aquesta perspectiva, la diferència amb *Evangelii nuntiandi* no és tant una oposició com un desplaçament d'accent: de la universalitat dels principis a la pluralitat de les mediacions culturals.¹¹

Des d'aquesta perspectiva, la preocupació lul·liana per l'aprenentatge de llengües i el coneixement de les tradicions religioses alienes pot ser interpretada com un precedent remot d'allò que la missionologia contemporània denomina inculturació.¹² Tot i que Llull no desenvolupa una teoria de la cultura comparable a la del magisteri posterior al Concili Vaticà II, sí que reconeix la necessitat que l'anunci cristià sigui comunicat dins l'horitzó lingüístic i intel·lectual dels seus interlocutors.¹³

6. Discussió: entre demostració i credibilitat

La tensió entre les perspectives de Ramon Llull i d'*Evangelii nuntiandi* pot expressar-se com la relació entre veritat demostrable i veritat testimoniable.¹⁴ Tanmateix, aquesta distinció no implica oposició, sinó complementarietat.

Llull recorda que la fe cristiana no pot renunciar a la seva pretensió de racionalitat. L'anunci de l'Evangelí aspira a ser intel·ligible i comunicable en l'espai públic, especialment en contextos de pluralisme religiós i cul-

9 Sobre la importància de l'estudi de les llengües en el projecte missioner de Llull, vegeu Ramon Llull, *Llibre de contemplació* i especialment les seves propostes de creació d'escoles de llengües per a missioners.

10 Cf. Anthony Bonner, *Doctor Illuminatus*, pàg. 250-270, on destaca la tensió creativa entre la pretensió universal de l'Art lul·lià i la seva aplicació concreta en el diàleg amb jueus i musulmans.

11 Cf. Pau VI. *Evangelii nuntiandi*, núm. 19-20, 63-64.

12 Joan Pau II. *Redemptoris misio*, núm. 52.

13 Cf. Anthony Bonner (ed.). *Doctor Illuminatus: A Ramon Llull Reader*. Princeton: Princeton University Press, 1993, introd. i textos missioners lul·lians, pàg. 120-145.

14 Cf. Paul Ricoeur. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, pàg. 7-28.

tural. La recerca d'un llenguatge compartit continua essent una exigència fonamental de qualsevol projecte missioner.

Per la seva banda, *Evangelii nuntiandi* posa de manifest que la veritat no és reconeguda únicament per la força dels arguments. La credibilitat de l'Evangelí depèn també de la seva encarnació històrica en comunitats i persones que en reflecteixin el contingut. El testimoni es converteix així en una forma de mediació de la veritat.

Aquesta complementarietat troba ressò en la teologia contemporània. Hans Urs von Balthasar ha subratllat que la veritat cristiana es manifesta com una forma que es mostra i atreu;¹⁵ Joseph Ratzinger ha insistit que la fe cristiana es fonamenta en la unitat entre fe i *logos*;¹⁶ i David J. Bosch ha defensat una concepció de la missió capaç d'integrar diversos paradigmes sense reduir-los a un model únic.¹⁷

Des d'aquesta perspectiva, la proposta lul·liana i la intuïció de Pau VI poden interpretar-se com dues dimensions d'una mateixa realitat missionera. L'evangelització contemporània necessita tant la capacitat de donar raó de l'esperança cristiana com la força d'un testimoni que faci visible aquesta esperança en la història. Una missió exclusivament argumentativa corre el risc de convertir la fe en ideologia; una missió exclusivament testimonial pot dificultar la seva comunicabilitat intel·lectual.

La síntesi entre racionalitat, testimoni i inculturació apareix així com una de les tasques centrals de la missionologia contemporània. En aquest sentit, el diàleg entre Ramon Llull i *Evangelii nuntiandi* no constitueix només un exercici històric, sinó una aportació significativa per a la reflexió missionera del segle XXI.

15 Cf. Hans Urs von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica I: La percepción de la forma*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1985, pàg. 19-37.

16 Cf. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*. Múnich: Kösel, 1968, pàg. 95-111.

17 Cf. David J. Bosch, *Misión transformadora. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991, pàg. 420-432.

7. Conclusions

L'anàlisi comparativa realitzada mostra que la distància històrica entre Ramon Llull i *Evangelii nuntiandi* no impedeix identificar una preocupació comuna: la comunicació creïble de la veritat cristiana en contextos de pluralitat religiosa i cultural.

Mentre que Llull posa l'accent en la possibilitat d'un diàleg racional fonamentat en principis universals, Pau VI destaca la força evangelitzadora del testimoni i la necessitat d'una inserció cultural de l'Evangelí. Ambdues perspectives responen a contextos diferents i utilitzen llenguatges teològics diversos, però comparteixen la convicció que la fe cristiana és comunicable i destinada a ser proposada, no imposada.

La reflexió contemporània sobre la missió suggereix que aquests dos enfocaments poden ser interpretats de manera complementària. L'evangelització requereix una racionalitat capaç de dialogar amb la cultura i, alhora, una forma de vida que faci visible el contingut de l'anunci. En aquest sentit, el diàleg entre Ramon Llull i *Evangelii nuntiandi* ofereix una aportació valuosa per a una missionologia del segle XXI, en la qual raó, testimoni i inculturació apareixen com a dimensions inseparables d'una mateixa tasca evangelitzadora.

La dona en el cristianisme

Elisa Rosselló Forteza

Introducció

Aquest article no pretén tenir un to reivindicatiu, no està ideat per fer una crida «a favor de...», o «en contra de...», ni molt manco. Tampoc no té el propòsit de convèncer, de fer política o adoctrinar. Aquest article neix des del descobriment i la investigació que sí que pretén ser honesta i acurada. El tema de la dona dins el cristianisme necessita una atenció urgent. No parlem del «problema de la dona», parlem d'un tema que, si es coneix i es comprèn, tal vegada sí que ens conduirà a un possible problema, i com a tal, a la seva possible solució. No es tracta ara de crear cap polèmica, la intencionalitat de l'article no apunta a la creació de bàndols, o de distanciaments dins l'Església, si més no, és més aviat tot el contrari.

Com podem apropar-nos al tema de la dona en relació amb el cristianisme d'avui? Doncs la resposta és que no podem iniciar aquest estudi si no tenim en compte tots els antecedents culturals que l'han influenciat. El tema de la dona travessa la nostra història i ens arriba impregnat d'aspectes ancestrals que d'una manera o una altra s'han anat filtrant fins arribar a nosaltres. A dia d'avui descobrim que l'Església, constituïda per persones, delega principalment en els homes els papers i rols més rellevants i representatius. Això contrasta amb la mirada de Jesús de Natzaret, que com sabem va tractar totes les persones amb respecte, amb dignitat, reconeixent-les. Aleshores ens hem de fer una gran pregunta... Si ens consideram cristians i seguim Crist, per què no som coherents? Per poder entendre què ens ha passat i arribats fins aquí, com podem encetar el tema que aquí ens interpel·la? Des del nostre punt de mira el tema de la dona dins el cristianisme sols pot ser tractat si partim des de 3 premisses:

- 1) Cal informació.
- 2) Cal esperit crític.
- 3) Cal capacitat de diàleg.

La informació és important, perquè una cosa és opinar, que és molt lícit en segons quins àmbits, i una altra és saber. Com bé va dir Sant Agustí, no podem estimar allò que no coneixem. Cal informar-se, perquè la història se'ns mostra a través dels fets, amb dades empíriques. Conèixer el desenvolupament d'aspectes del passat tan decisius com per exemple que les dones fins al segle XIX no tenien accés a l'educació, o que dins l'àmbit laboral no eren tractades de manera equitativa als homes, ens poden ajudar a entendre perquè avui en dia encara no hi ha igualtat del tot. Encara que pequem d'autoreferencialitat, val la pena afegir aquí una cita del llibre *Les dones i Mallorca. Una mirada crítica* a títol d'exemple per a fer-nos una idea de com arriba la preparació acadèmica a la nostra illa: «Des de 1842 existia a Palma l'Escola Normal Masculina de Mestres, però s'hi discriminava a les dones aspirants a mestres, ja que es prohibia la seva assistència a classe i només es podien examinar per lliure».¹ (Rosselló 2021, pàgina 43).

És important entendre que amb massa freqüència eren les mateixes mares les que transmetien els valors patriarcals a les filles, això ens pot ajudar a comprendre per què de vegades son les mateixes dones les que reforcem el masclisme. D'altra banda, la fal·làcia naturalista² vigent des d'Aristòtil que tant de mal ha fet, ja no se sosté. En el llibre *Las mentiras científicas sobre las mujeres*³ s'argumenta molt clarament que l'excusa de la diferència biològica entre homes i dones no demostra cap desigualtat a nivell de capacitat cognitiva i intel·lectual. Per exemple, el tòpic que els homes són millors en el raonament matemàtic no se sosté, no hi ha diferències en les «capacitats primàries» entre nins i nines. El desenvolupament dels conceptes numèrics naturals es construeix entre els 2 i els 4 anys. En aquest estudi s'explica que més que aspectes innats determinats pel sexe de la persona, allò que atorga els resultats té més a veure amb altres aspectes:

1 Elisa Rosselló Forteza. *Les dones i Mallorca una mirada crítica*. 2021. Documenta Balear. Mallorca.

2 Identifica una propietat moral amb una propietat natural, o l'haver de ser amb l'ésser.

3 S. García Dauder y Eulalia Pérez Sedeño, *Las mentiras científicas sobre las mujeres*. 2017. Los libros de la catarata. Madrid.

Finalmente, hay cuestiones culturales que parecen tener relevancia en esta clase de pruebas. Por ejemplo, hay países en los que no hay esa diferencia de género y, si se comparan los resultados entre países, tanto chicos como chicas de Japón y Singapur puntúan mucho más alto que los chicos estadounidenses y de otros países. En Islandia, por ejemplo, las chicas puntúan muchísimo más alto que los chicos en las pruebas matemáticas, como puede comprobarse en los distintos informes PISA. Dicho de otro modo, esas pruebas no miden algo innato e inmutable, sino algo sobre la enseñanza que han tenido los estudiantes (S. García Dauder y Eulalia Pérez Sedeño, 2017, página 40).

Un dels aspectes més decisius per entendre el perquè de la sedimentació històrica de la creença fixista de la desigualtat és la ignorància científica. El cos de la dona ha estat durant massa temps explicat pels homes... La creença falsa que la dona és inferior biològicament ha donat pas a la creença que també és inferior intel·lectualment i moralment. És el peix que es menja la coa: la dona no té accés a formació, motiu pel qual el resultat és l'aprovació d'un pensament únic que fomenta la idea de desigualtat que no és qüestionat ni sotmès a dubte. Així, amb massa freqüència la relació que té la dona amb ella mateixa passa pel filtre de la mirada i l'explicació aliena dels homes. D'aquesta manera, i en aquest sentit, les dones com bé deia Simone de Beauvoir, no neixen dones, arriben a ser-ho.⁴

D'altra banda, per entendre el tema de la dona en el cristianisme i en general en tots els àmbits, a més d'informació i estudi, cal tenir esperit crític. La nostra mirada no pot conformar-se amb allò que ens arriba sols des de l'aparença o la conveniència, volem anar més enllà. Un cop que ens informem i investiguem, a més a més, ens hem de fer preguntes. Tenir esperit crític és camí de llibertat, i és camí cap a la possible veritat. Pensar és necessari, criticar de manera argumentada, jugar net. No podem pretendre estar connectats a la realitat del segle XXI si no coneixem totes les seves propostes. El gran perill que ens guaita és la ignorància. Hem d'enxampar l'actualitat amb preparació, estar informats, informades i tenir esperit crí-

4 Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. 2025. Càtedra. Madrid.

tic, solament així estarem en condició de diàleg.

Enfront d'una realitat que ens ha arribat i que pot ser entesa com a llegat històric que es filtra en un degoteig invisible però ferm i que es transmet de generació en generació, entenem que el moment actual és fruit d'aquest desenvolupament, d'un progrés (o no), que s'ha anat transmetent fins a dia d'avui. Per fer front a tot plegat, podem partir de les nostres conviccions, però mai «des de» o «amb» imposicions. No podem pecar de dogmàtics, de dogmàtiques, no podem assentar-nos en les relíquies axiològiques d'un passat que ja no ens pertany. La mirada ha de ser pertinent. Per poder construir uns fonaments sòlids en una societat cansada, com afirma Bill Chung Han,⁵ solament ho podem fer si som capaços, capaces, d'acceptar la dignitat de tota persona humana i la consegüent pluralitat social... Tot plegat ens podrà conduir cap a un clima de diàleg en què puguem deconstruir mentalment i institucionalment allò que calgui, per a poder reconstruir-nos en un present orientat cap al regne de Déu, i en sentit filosòfic, cap a l'anelhada Pau perpètua de Kant.⁶ Fent al·lusió a Habermas i a la seva Teoria comunicativa,⁷ (tot i que ens movem en altres preocupacions), ens adonam que la capacitat de diàleg té un paper decisiu en l'organització social. Així doncs hem de tenir en compte el perill que esdevé quan el saber és instrumentalitzat, i és que el resultat és el consegüent abús de poder, un abús que no el legitima. En canvi, l'actitud de la raó comunicativa, ens impulsa cap a una possible entesa basada en el reconeixement intersubjectiu que substitueix la pretensió de poder per la pretensió de validesa i acords. En relació amb aquesta actitud, volem recordar també Hannah Arendt,⁸ per a qui el mal és «no pensar», i fer-ho com a capacitat dialògica no solament pressuposa reconèixer la pluralitat, sinó que també crea comunitat... El contrari a això pot esdevenir totalitarisme. Consideram oportú aplicar aquestes mirades o actituds en relació amb el tema que ens

5 Byung-Chul Han. *La societat del cansament*. 2015. Herder Editorial. Barcelona.

6 Kant. *La paz perpetua*. 2024. Fv editions,

7 HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. 1998. Taurus, Madrid.

8 Filòsofa alemanya d'origen jueu (1906-1975). Autora de llibres de gran rellevància com 'Els orígens del totalitarisme' o 'La banalitat del mal'.

ocupa, perquè la diversitat en l'Església és una realitat que si no se sosté dins un clima de diàleg obert pot esdevenir com un edifici desfasat que s'esbuc. Per a ser sòlid i actual, s'ha de mantenir gràcies a l'equilibri des de totes les seves dimensions, acceptar la diversitat i la pluralitat. Tota argumentació és oportuna si es dona en un diàleg respectuós.

Importa, doncs, informació de bones fonts, esperit crític, i en conseqüència capacitat de diàleg, tot sigui per combatre la ignorància. Ser ignorants ens empeny a acceptar sense qüestionar, a una submissió per manca de recursos, a una resignació que pot arribar a tolerar allò que no ha de ser tolerable. L'extrem de tot plegat i portat als límits pot esdevenir fins i tot injustícia. És important «descolonitzar el pensament», tinguem en compte que l'anomenada *injustícia epistèmica*⁹ és possiblement el focus original d'altres injustícies més sonores i menys invisibles. Saber dialogar és clau per saber què és allò que es vol comunicar, també rau a tenir capacitat d'escolta de l'alteritat, tant si hi estam d'acord com si no hi estam. El diàleg es basa en el respecte mutu, en el reconeixement de l'altre i en la capacitat d'arribar a consens. Per això, pensam que del tema de la dona en relació amb el cristianisme (i en relació a qualsevol àmbit), se n'ha de parlar. Uns dels motius pels quals les dones no han pogut participar en el relat de la seva pròpia història és perquè han estat invisibilitzades i en conseqüència silenciades. Una bona manera de començar a donar-los presència és parlar-ne de tot plegat, i sobretot i alhora: donar-los veu.

Recorregut cultural i històric del patriarcat

Hi ha desigualtat entre homes i dones en l'Església actual? Pensam que sí, que n'hi ha, i de fet qui va reconèixer això recentment va ser el nostre estimat papa Francesc, qui va començar a donar llocs de responsabilitat a dones dins l'Església i va recordar que la doctrina igualitària de Jesús va canviar la història. Ara bé, les desigualtats ocupen no solament l'àmbit religiós, sinó que inunden tot allò que ens envolta. Veiem doncs, des d'on ens plou tot plegat...

9 Miranda Fricker. *Injusticia epistèmica*. 2017. Herder. Barcelona.

Malgrat que Jesús no s'hi recolza, en els orígens, quines influències culturals arriben i prenen contacte amb la nostra? Sabem que la cultura occidental és el resultat d'ocupacions de diferents civilitzacions que han provocat un esdevenir axiològic en què s'han filtrat al llarg del temps diferents valors, com són ara els jueus, els hel·lènics o els romans... En relació amb això, Cristina Inogés, en el seu necessari llibre *Beguinas. Memoria herida*,¹⁰ ens explica de manera molt acurada que totes les religions i cultures han atorgat una mala imatge de la dona: «¿Qué y quién es Pandora y su “caja de desdichas” en la obra de Hesíodo, poeta del siglo VIII a.C? ¿O la propia Lilith en la mitología judía tan parecida a Eva?» (Inogés 2021, pàgina 39).

Així, els relats mítics de diferents cultures antigues responsabilitzen el gènere femení de totes les desgràcies de la humanitat, i ja sabem que els mites tenen una connotació pedagògica i moral molt potent. La filosofia occidental ha fonamentat aquest menyspreu de la dona des dels seus inicis, i en això coincideixen tots els pobles que ens han ocupat. En els orígens del pensament occidental hi trobam la filosofia que neix a Grècia, som els fills i filles d'aquell pas del mite al logos. La tradició racionalista fundada per Plató i la tradició empirista, fundada per Aristòtil, impulsaran el pensament occidental conformant l'epistemologia i la manera de relacionar-nos amb el món. Com bé afirma Luce Irigaray a *En el principio era ella*¹¹, «el logos» com a paraula anirà inundant el pensament occidental amb caire androgín atribuint i classificant la raó com allò masculí, en contrast amb la sensibilitat femenina, desacreditant-la, com tot allò que no s'adapta a aquest ordre o univers codificat. Quines conseqüències esdevenen al respecte? Veiem què en diu Aristòtil l'estagirita en el segle IV aC: «*I és que la femella és com un mascle mutilat, i les menstruacions són esperma, malgrat que no pur, ja que no els falta més que una cosa, el principi de l'ànima...*» ('La generació dels animals' 737a 27-30).

Per Aristòtil la dona és un «ésser incomplet», i ens deixa patent que, en

10 Cristina Inogés. *Beguinas. Memoria herida*. 2021. PPC, Madrid.

11 Luce Irigaray. *En el principio era ella*. 2016. Ediciones La llave. Londres.

general la cultura grega està assentada sobre una mirada patriarcal, de manera que a la dona «tancada al gineceu», se la delimita a l'àmbit de la vida privada, mentre que l'home s'ocupa de la vida pública, on es prenen les decisions importants com les polítiques, econòmiques, socials, culturals...

D'altra banda, en l'antiga cultura jueva la descendència era matrilineal, i la condició de jueu era transmesa través de la mare. Ara bé, la història del judaisme, com la de moltes altres cultures, ha estat marcada per la influència del patriarcat. Valgui com a exemple el fet que la dona no es casa: és casada, venuda i comprada, i parafrasejant el gran teòleg mallorquí, estimat i admirat, mossèn Teodor Suau *és una perfecta esclava en mans del seu marit, que anomena «amo», «mestre» i «senyor»*¹² (Suau, 2023. Pàgina 16). La tradició religiosa cultural jueva, amb les figures patriarcalcs com Abraham, Isaac i Jacob, i les lleis que afavoreixen els homes, ha reflectit un sistema social on des de sempre els homes també ocupen rols d'autoritat i poder.

Una altra cultura que també ens arriba filtrada a través del llenguatge i la tradició és la romana. El poble romà considerava la dona com un ésser subordinat a l'home, al *paterfamilias*.¹³ Tot i que les dones de classe alta podien tenir accés a algunes matèries acadèmiques, estaven obligades a triar un familiar home per a representar-les en assumptes de finances. Amelia Castresana en el seu llibre que porta per títol, ni més ni manco que *La imbecilidad del sexo femenino. Una historia de silencios y desigualdades*,¹⁴ deixa ben clar que a Roma el poder masculí és un, però es desdobla en dos escenaris distints: el de la sobirania militar i política i el de la sobirania familiar. D'aquesta manera: «*lo privado y lo público se coordinan así*

12 Teodor Suau. *Les dones a l'Evangeli de Marc*. 2023. Centre de Pastoral litúrgica. Col·lecció Emmaüs. Barcelona.

13 RAE: 1. Sustantivo masculino —procedente del latín *paterfamilias* (de la expresión con genitivo arcaico *pater familias* 'padre de familia')— que en la antigua Roma y, por extensión, hoy se usa para designar al 'jefe o cabeza de familia': «*El paterfamilias había tenido derecho de castigo sobre ellas y los niños hasta la muerte*» (Jmnz Lozano Agua ES 2008).

14 Amelia Castresana. *La imbecilidad del sexo femenino. Una historia de silencios y desigualdades*. 2019. Ed. Paso honroso y la autora. Salamanca.

en base a los supuestos que exige la violencia constituida como supuesto básico de la sociedad romana» (Castresana, 2019. Pàgina 36).

Les cultures jueva, grega i romana es filtren en la història com aigua de pluja que amara la terra. De manera indefugible, tot s'inunda de manera tan subtil com indesxifrabla, es normalitza, i no es qüestiona. L'ésser humà és com una esponja que absorbeix allò que l'envolta. Els valors es transmeten de generació en generació i són reforçats en major o menor mesura. La filosofia occidental és portadora d'aquests valors. Les idees han estat transmeses des d'una mirada androcèntrica heteropatriarcal, les dones pensadores de la nostra història han estat invisibilitzades. La filosofia ha estat en mans masculines des de l'antiguitat, passant per l'edat mitjana, el Renaixement i fins i tot en la il·lustració. De fet, arribats a l'època de les llums (segle XVIII), Rousseau amb el seu *Emilio o de la educació*,¹⁵ en el capítol V on ens parla de com cal educar les nines (*Sofia o la mujer*), afirma que *la dona està feta per agradar a l'home, és la seva raó de ser*; i aquesta és una llei de la naturalesa (Rousseau, 1990. Pàgina 565. Traducció pròpia).

Tots aquests precedents ens poden ajudar a entendre que, si la nostra cultura és el resultat d'una mirada clarament patriarcal, és evident que l'àmbit religiós també n'està influenciat. Ens podem fer la pregunta si és primer la religió allò que condiciona la cultura en general o bé és a l'inrevés, la cultura condiciona la religió... Pensam que en major o menor mesura ambdues van de la mà i es consoliden en una aliança invisible però real i determinant.

Jesús i les dones

Tot plegat ens porta al tema que aquí ens interpel·la: com es va comportar Jesús amb les dones en vida? Ens consta que malgrat els costums patriarcal de l'època, Jesús va rompre els esquemes de l'*statu quo* establert. En un context cultural en què la dona està en segon pla en relació amb l'home, Jesús no es comporta aplicant les normes socials del seu context històric,

¹⁵ Jean Jacques Rousseau. *Emilio o de la educació*. 1990. Alianza editorial. Madrid.

de manera que ell tracta tota persona, sigui qui sigui, amb dignitat. El cristianisme primitiu ens mostra i demostra que el Jesús històric va més enllà d'allò mundà, la seva conducta està orientada clarament cap a allò sagrat. No oblidem que la paraula «persona», en el sentit d'ésser digne, neix amb el cristianisme i aquesta és la base del que després, més enllà en el temps, impulsa el que ara entenem com a drets humans.

Jesús ens acosta un amor de Déu humà, transgressor, diferent. No ens parla d'un Déu que vigila, sinó d'un Déu que estima. Jesús se'ns acosta també a través de paràboles, i en el seu acostament descobrim una invitació a viure com Ell, a viure en el regne de Déu, un regne que si entra en el nostre cor, pot inundar els cors dels i les altres, el cor del món. El regne de Déu no funciona amb les mateixes normes mundanes, així per exemple, a la paràbola dels operaris de darrera hora,¹⁶ ell no atribueix denaris segons els mèrits, sinó que els tracta a cada un de manera personalitzada, pagant a cada un allò acordat. Jesús ens parla d'una altra concepció de la justícia, no atén la nostra lògica, la seva és una *Cristològica* que va més enllà, perquè en el seu regne els darrers poden acabar essent els primers, i viceversa.

Aleshores, què hi ha de les dones? Jesús es dirigeix a elles segons els canons patriarcal establerts? Té Jesús un tracte despectiu amb elles? O més aviat és tot el contrari? La nostra tesi i la raó de ser d'aquest article, roman en el fet que, precisament, el Jesús històric gràcies al qual tenim fe, va atorgar a la dona el lloc de dignitat que li correspon com a ésser humà. Aquest és un fet històric clau, transcendental, del tot rellevant i contrasta precisament, ja no solament amb la nostra cultura, sinó en general amb la majoria de totes les existents. La importància de tot plegat descansa en la raó que és un fet insòlit, únic, que com hem dit contrasta històricament amb tot i amb tots.

El gran teòleg i bon amic Teodor Suau, al seu preciós llibre *Les dones a l'Evangeli de Marc* (ja anomenat en línies anteriors), ens explica que Marc se n'adona que hi ha una cosa que impedeix la felicitat de les persones, i és tota idea equivocada de Déu. Enfront un Déu-llei, el cor endurit pot ocupar

¹⁶ Mateu 20, 1-15.

el lloc del seny i la realitat queda violentada. En canvi, la vertadera conversió arriba amb el Déu-amb-nosaltres.¹⁷ En temps de Jesús, la religió ho determinava tot, i per voluntat del Déu-llei, la dona a Israel era un ésser de segona categoria: «Cada dia l'Israelita és convidat a donar gràcies a Déu pel fet de no ser estranger ni dona ni ignorant. No necessita comentari» (Suau, 2023. Pàgina 16). Marc ens mostra que Jesús de Natzaret va trencar amb aquesta mirada, va rescatar les dones del grau de marginació intens que vivien, i els va donar lloc i dignitat. En el llibre esmentat es dediquen 7 capítols on es fa referència a 7 lectures de l'evangelí de Marc en què es fa referència a dones:

La sogra de Pere (Mc 1,29-31), la dona que patia hemorràgies (Mc 5, 25-34), la dona pagana (Mc 7, 24-30), la dona que dona tot el que té (Mc 12, 41-44), la dona que ungeix Jesús amb perfums (Mc 14, 3-9), les dones que han acompanyat Jesús al peu de la creu (Mc 15, 40-41), les dones de la tomba buida (Mc 16, 1-8).

Teodor Suau ens acosta a una interpretació sublim de cada una d'elles, valgui com a exemple el capítol dedicat a Mc 1,29-31 que porta per títol «La sogra de Pere: de la servitud al servei», en què recollim allò que es destaca, com és ara com Jesús crea contacte amb ella, la toca físicament, parla amb ella, li explica el que li passa, li explica que Déu no és el Déu-llei sinó el Déu-Abba, que el Pare estima sense posar condicions i que les coses poden ser d'una altra manera... Al nostre veure, tot és molt important d'aquest missatge de Jesús, però el més essencial i que dona sentit d'esperança és que les coses poden ser d'una altra manera...

El gran teòleg Hans Küng en el seu llibre *La mujer en el cristianismo*,¹⁸ posa per títol al primer capítol: *Jesús, amigo de las mujeres*. El nostre autor també hi explica que en l'època de Jesús les dones comptaven molt poc en la societat, car sempre havien d'anar acompanyades per un home, i segons l'historiador jueu Josef, les dones eren inferiors sota qualsevol aspecte. Les dones no tenien dret al divorci, l'home era l'únic que podia plantejar

¹⁷ (Mc 14,1-15,47).

¹⁸ Hans Küng. *La mujer en el cristianismo*. 2011. Mínima Trotta. Madrid.

acta de repudi. En canvi Jesús sempre les va tractar bé, amb naturalitat i Ell i els seus deixebles anaven en companyia de dones des de Galilea fins a Jerusalem. Fins i tot anomena els seus noms: «*Juana, Susana, María la madre de Santiago y Joset, Salomé y “muchas otras mujeres”, sobre todo María de Magdala*» (Küng, 2011, pàgina 14).

Küng explica que el nom «d'apòstol» no fa al·lusió solament als 12,¹⁹ sinó que els enviats en la fe en la resurrecció de Jesús formen un cercle més gran.²⁰ Les escriptures ens mostren com aquestes deixebles guardaren fidelitat al mestre fins a la mort, es varen mantenir al peu de la creu i varen tenir cura del sepulcre, mentre que els «dotze» van fugir i a més, un d'ells ja l'havia traït abans. Les dones no es van escapar, romangueren soles fins al final, així ens ho fan saber els 4 evangelis. Abans de tot plegat, homes i dones seguiren en vida Jesús, però allò que els unia era un ethos alternatiu, en paraules de Küng: «*Eran los que sin tener futuro alguno, se encontraron con una nueva esperanza. Eran los que, descartados y marginados, recibieron el regalo de una nueva comunidad*» (Küng, 2011, pàgina 17). En aquesta comunitat les relacions no eren de poder, sinó igualitàries. El fet que Jesús servís els deixebles a taula ja ho diu tot, i és que l'actitud d'exercir l'autoritat era substituïda per l'actitud de servei, servei que és expressió d'amor.

Al llibre *Y ellas fueron las primeras*²¹ del capellà i bon amic Bartomeu Català, se'ns explica i dona força allò que s'afirma al títol: «*Además fueron ellas las que, en los momentos de crisis, no abandonaron a Jesús, estuvieron a su lado hasta la muerte y la sepultura. Y fueron ellas las primeras que se convirtieron en los primeros apóstoles y comunicadores de la resurrección de Jesús*» (Català 2023. Pàgina 121).

Arribats fins aquí, volem destacar la figura de Maria Magdalena. Recordem primer l'Evangeli segons Joan 20:

19 Cf. Mc 3, 1-4.

20 Cf. 1 Cor 15, 5-7.

21 Bartomeu Català. *Y ellas fueron las primeras*. 2023. Disset edició. Palma.

Maria es va quedar plorant a fora, al costat mateix del sepulcre. Mentre plorava, s'ajupí per mirar dins el sepulcre i veié dos àngels vestits de blanc, asseguts al lloc on havia estat posat el cos de Jesús, l'un al cap i l'altre als peus. Ells li diuen:

—Dona, per què plores?

Ella els respon:

—S'han endut el meu Senyor i no sé on l'han posat.

Així que acabà de dir aquestes paraules, es girà enrere i veié Jesús allà dret, però no sabia que era ell.

Jesús li diu:

—Dona, per què plores? Qui busques?

Ella, pensant-se que era l'hortolà, li respon:

—Senyor, si te l'has emportat tu, digues-me on l'has posat, i jo mateixa me l'enduré.

Li diu Jesús:

—Maria!

Ella es gira i li diu en la llengua dels hebreus:

—Rabuní! —que vol dir «mestre».

Jesús li diu:

—Deixa'm, que encara no he pujat al Pare. Ves a trobar els meus germans i digues-los: “Pujo al meu Pare, que és el vostre Pare, al meu Déu, que és el vostre Déu.”

Maria Magdalena anà a trobar els deixebles i els anunciava: «He vist el Senyor.»

També els va explicar el que ell li havia dit.

Vet aquí uns dels eixos centrals en què podem entendre la importància del tema que aquí ens ocupa: el tema de les dones en el cristianisme. Sense cap

dubte aquestes han estat lligades a un oblit del tot injustificat. L'evangeli de Joan és clau per entendre com n'és d'important la dona en el cristianisme, en l'Església catòlica. Al nostre parer, val la pena transcriure la cita de Manuela Pedra del seu magnífic llibre que porta per títol *Rabbuní. La revelación inagotable*,²² en què afirma que l'evangeli de Joan centra la trobada pasqual en una sola dona, Maria Magdalena, i l'encàrrec de Jesús comença amb ella, és a dir, ella comença la missió de l'església:

El Evangelio de Juan centra todo el encuentro pascual alrededor de una sola mujer: María Magdalena. Lo presenta en una escena de una belleza y sublimidad de tanta densidad, que la convierte en una pieza maestra de la literatura religiosa. Cada imagen, cada palabra tiene su sentido y su trascendencia. Nada falta, ni tampoco está de más, en esta composición de un alto valor místico y teológico. Y esta escena bellísima culmina con el encargo de proclamar la presencia nueva de Jesús en el mundo. Ella y sus compañeras, según los sinópticos, no se alejaron de la tragedia y del dolor; por eso ahora son elegidas para anunciar el mensaje liberador de la pascua. Juan narra con gran habilidad poética, en esta primera aparición, el acontecimiento central de la fe y el encargo de Jesús resucitado que sitúa a María Magdalena en el corazón mismo de la misión de la Iglesia, haciendo de Magdalena el paradigma de la nueva comunidad que comienza a partir de la cruz.

(Pedra, 2010, pàgina 95).

Pagola en el seu preciós llibre *Jesús, aproximación histórica*²³ anomena Maria de Magdala com a «intèrpret autoritzada de Jesús» (Pagola, 2008. Pàgina 235), però el que més ens impressiona és que els deixebles no la van creure. Per a ella ja ha començat una vida nova a través del ressuscitat, tot i així, els altres «encara no la creuen». Benvolgut lector, benvolguda lectora, pensam que amb això es resumeix de manera simbòlica allò essencial que aquest article pretén transparentar. El que va haver de transitar

22 Manuela Pedra Pitar. *Rabbuní. La revelación inagotable*. 2010. Editorial edimurtra. Barcelona.

23 José Antonio Pagola. *Jesús, aproximación histórica*. 2008. PPC. Madrid.

Maria Magdalena, és a dir, aquell «no tenir-la en compte», aquell «no la varen creure», representa el que «la dona» ha hagut de transitar històricament dins l'àmbit del cristianisme. Pagola, en el llibre esmentat, explica que a partir del segle IV la imatge de Maria Magdalena va canviant, de fet Gregori de Nisa i Agustí d'Hipona diran que precisament ella va ser la primera a rebre la Gràcia de la resurrecció de Jesús, però perquè la dona fou la primera a introduir el pecat en el món. A partir d'aquest moment es confon la imatge d'aquesta dona que passarà a la història interpretant-se el passatge de Lluc (7,36-50) classificada com una «prostituta». L'església transmetrà així una llegenda de cada vegada més denigrant en què ens arribarà solament un aspecte negatiu de Maria Magdalena: que és una dona pecadora. Tomás Halík al seu brillant llibre *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*,²⁴ parla d'ella com «l'apòstol dels apòstols» i destaca que el relat de Maria Magdalena culmina en el moment en què Jesús l'anomena pel seu nom (Halík 2014. Pàgina 112). Volem deixar ben clar que considerem essencial rescatar i dignificar la persona que Jesús va triar per a ser la seva primera missatgera, no solament per la seva pròpia dignitat, sinó també per la de totes les dones que durant la història han patit discriminació i patiment solament pel fet de ser dones.

Com bé diu Celia Amorós *Qui té el poder és qui dona nom a les coses i a les persones*, per això entenem que durant massa temps, els relats han estat monopolitzats per una mirada androcentrista i heteropatriarcal que ha donat pas a una imatge de les dones en general, i d'algunes en particular, que no s'adequa a la realitat. Tot i que no volem abusar de l'autoreferencialitat, volem deixar clar allò que ja hem volgut deixar patent en una altra publicació: «El llenguatge és poder, ja que en ell hi trobem la signatura de les arrels de la cultura, del pensament i de la història» (Rosselló, 2021. Pàgina 14).

A més a més, en relació al fet com se'ns han transmès els relats sobre els principals personatges bíblics femenins, cal destacar aquí la importància com s'ha interpretat la imatge de Maria, la Mare de Déu. També

24 Tomás Halík. *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*. 2014. Herder. Barcelona.

volem destacar com ens ha arribat la imatge d'Eva en el Gènesi, criminalitzant-la... Ambdues, tot i que de manera diferent, han estat transmeses des d'una interpretació que descansa en un pensament únic. Ara bé, hi ha moltes maneres d'interpretar els textos, des del punt de vista hermenèutic, i tal vegada podem entendre el «sí» de Maria, més que com un acte d'obediència, com un acte de llibertat, i d'altra banda, el trencar la norma d'Eva, més que com l'encarnació del mal i la perdició humana, com un acte de curiositat, d'intel·ligència i progrés científic. Els relats tradicionals no ens han permès tenir una mirada més ampla o més oberta:

Maria representa la puresa, l'obediència, mentre que Eva és el model de dona rebel, indomable i causant de la dissort de l'home... Ambdues representen dos models de dona totalment oposats, una representa el bé com a model a seguir i l'altre representa el mal i la perdició. Ambdós models de dona instal·lats en la nostra educació han fet molt de mal en la vida de la dona, a qui no se l'ha deixat decidir per a ella mateixa qui és en realitat i qui vol ser. Les dones no som o Maria o Eva, nosaltres les dones, som éssers humans amb capacitat d'autodeterminació i amb personalitat pròpia. (Rosselló 2021. Pàgina 51).

Així doncs, volem obrir un camí de diàleg pacífic, obert a noves interpretacions, perquè aquestes siguin més integradores i inclusives, més madures i actualitzades.

Les dones en l'Església

En vida, en la comunitat de Jesús no hi ha càrrecs, de fet (com ja hem dit en línies anteriors), és ell mateix qui serveix a taula i fa saber que si un o una vol ser el primer, que es posi el darrer, que serveixi a taula (Mc 9, 35; 10, 43 par). Després de la mort i resurrecció de Jesús, com va continuar tot? Va perdurar el seu missatge de manera immediata? Pensam que sí, que hi va haver continuïtat i que en l'església primitiva estava latent la seva petjada. Tot i que no podem absolutitzar res, per por de tenir una mirada reduccionista, pensam que els primers cristians i cristianes mantenen, més o manco viu el record del seu criteri. Dins aquest marc no hi caben jerarquies de cap mena, precisament a això es va referir sant Pau ja en els orígens, en el

cristianisme primitiu:

*Tots vosaltres, per la fe, sou fills de Déu en Jesucrist: tots els qui heu estat batejats en Crist us heu revestit de Crist. Ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots sou un de sol en Jesucrist. I si vosaltres sou de Crist, també sou descendència d'Abraham, hereus de la promesa. Gàlates 3:26-29.*²⁵

Sobren les paraules, perquè la citació no pot ser més clara... Aquesta és una crida a la coherència. Les diferències per raó d'origen, situació social i de gènere ja no són excusa per a la desigualtat. Tal vegada es podria transparentar tot plegat d'una altra manera amb la dita atribuïda a Jesús de Natzaret en l'església primitiva: «*Has vist el proïsme? Has vist Déu*» (González Faus, 2006. Pàgina 15).

En l'església primitiva les dones sí que tenien un rol rellevant, de fet es té constància que algunes eren profetesses, i en els fets dels apòstols es parla de les 4 filles de Felip (Cf. Fets 21,9). D'altra banda, el fet que s'exigeix que les profetesses tenien l'obligació de portar «vel», corrobora que varen existir, tal com ho afirma Küng a partir de textos d'Elisabeth Schüssler Fiorenza:

Los textos Paulinos y los Hechos de los apóstoles nos hacen ver que hubo mujeres entre los misioneros y dirigentes más considerados del movimiento protocristiano. Fueron apóstoles y dirigentes como Pablo, y algunas fueron colaboradoras, predicadoras y competidoras en la lucha por el evangelio. Fundaron iglesias domésticas y, como patronas respetadas, emplearon su influjo para apoyar a otros/as misioneros/as y cristianos/as. (Küng, 2011, pàgina 23).

També hi havia dones diaques, no oblidem que l'origen de la paraula també ens deriva a la paraula «servir». Küng al llibre *La mujer en el cristianismo* ho explica així:

¿Estamos, pues, ante unos «ministerios eclesiales»? Estos diferentes servicios y vocaciones dentro de la iglesia entonces nadie los habría llamado

²⁵ BCI (Bíblia Catalana, Traducció Interconfessional).

así. Efectivamente, en el Nuevo Testamento, para referirse a las funciones dentro de la iglesia, se evitan, no sin razón, términos con que en la vida mundana se designa la realidad de un «cargo». ¿Por qué? ¿Porque expresan unas relaciones de poder que la comunidad cristiana no quería incorporar a su vida! En su lugar se acude a un término general diferente, un vocablo de la vida corriente, no religioso, y que suena a cosa de poco valor, incapaz de suscitar ninguna clase de asociación con autoridad, superior, poder o dignidad: el de diaconía, el de «servicio», que originalmente se refiere a servir la mesa. (Küng, 2011, página 20).

En l'església primitiva les dones també participen en l'anunci de l'Evangeli, i si aprofundim descobrim noms com per exemple el de Febe de Cèncrea, a qui Pau fa referència a *Romans 16: 1-2*, de manera que al final de la carta els expressa que la rebin en el Senyor, com és digne dels sants, i que l'ajudin en qualsevol cosa que necessiti d'ells; perquè ella n'ha ajudats molts, i a ell mateix. Junia va ser també una gran dona d'aquell temps que, malauradament, amb el pas dels segles i la pressió patriarcal ens ha arribat amb el nom masculí de «Junias».²⁶ En l'epístola, Sant Pau es refereix a aquesta dona com a «apòstol» (en el sentit de missatgera), com així ha estat esborrada en la història?

Sant Pau es va referir a moltes dones com a persones compromeses amb l'Evangeli, fundadores, missatgeres de la bona notícia... El cas de Prisca, per exemple, ens crida l'atenció, perquè aquesta sempre és anomenada no junt al seu marit Àquila, sinó davant seu, la qual cosa és del tot representativa i ens mostra un gran reconeixement.

En relació amb tot plegat i si tenim en compte els seus inicis, ens hem de fer la pregunta per què es va anar transformant la mirada en relació amb les dones oblidant el testimoni de Jesús i els inicis de l'església primitiva. Per intentar respondre aquesta qüestió, consideram essencial recordar, o almanco intentar entendre, què és l'església... Com bé sabem, l'origen

²⁶ Pareix que els primers textos en què s'anomena Junia com un home provenen de manuscrits del segle XII. Posteriorment l'autor que va descriure Junia com un home va ser Egidi Romà al segle XIII.

etimològic de la paraula té origen al grec *ekklesia*, que vol dir *assemblea de ciutadans lliures*, això és molt significatiu, i ens pot donar llum en relació amb els seus orígens en el ja anomenat «cristianisme primitiu». La paraula «assemblea» té un caràcter igualitari, inclusiu, plural i dialogant... L'església, aquest llegat de Déu al món, és un tresor constituït per tots i totes, però també és obra de Déu. Per què és important recordar això? Perquè pensam que, desgraciadament, l'ésser humà de vegades té tendència a fer-se déu a si mateix. Aquí rau un dels grans perills de l'església. Per a no perdre el rumb, cal destacar la figura mediadora de l'apòstol Pere, qui entre d'altres coses ens recorda que «*cal primer obeir Déu abans que els homes*» (Fets 5,29).

Eduardo Bonnín Aguiló, autor dels cursets de cristiandat, al seu llibre *Reflexiones II. En busca de uno mismo*,²⁷ recorda que Romano Guardini va afirmar que l'Església és la idea que va tenir Déu perquè la gent pogués viure en comunitat sense perdre la seva personalitat (Bonnín, 2014. Pàgina 53. Traducció pròpia). Per Bonnín és important recordar que els i les seglars, també som Església, i que estam tots i totes cridats a la santedat: «*viviendo la maravillosa aventura de la continua conversión*» (Bonnín, 2014. Pàgina 55). El moviment de Cursets de cristiandat, en paraules de Bonnín, no està pensat per aconseguir «persones d'església»: «*sinó una Iglesia de personas, que con firmeza, decisión y constancia, puedan dar testimonio del gozo y alegría con que se vive lo cristiano, cuando es vivido en espíritu y verdad*» (Bonnín, 2024. Pàgina 55).

L'Església, sempre és present en un món canviant. Com explica Hans Küng en el seu magnífic llibre que porta per títol precisament *La Iglesia*,²⁸ aquest concepte és determinat, entre d'altres factors, per la forma històrica que adopta en cada moment, però és important no confondre aquest aspecte dinàmic i viu amb el que és la seva essència. En paraules de Küng: «*Sólo si no se ve la esencia de la iglesia detrás o por encima sino dentro de la forma histórica, llegamos a intuir la Iglesia real*» (Küng 1967, pàgina

27 Eduardo Bonnín Aguiló. *Reflexiones II. En busca de uno mismo*. 2014. Fundació Eduardo Bonnín Aguiló. Palma de Mallorca.

28 Hans Küng, *La iglesia*. 1967. Editorial Herder. Barcelona.

16). Ambdós aspectes, essència i forma històrica, estan vinculats inevitablement, ara bé, per poder entendre la vertadera raó de ser de la seva existència cal no deixar mai de banda que, precisament, és en els seus orígens on l'essència està més clara, la qual cosa pot donar el criteri encertat per poder valorar de manera fidel el seu desenvolupament o l'orientació del seu rumb en el pas del temps. Tot i que la seva renovació és constant, hem de ser capaços de viure alhora l'essència de la paraula de Déu en connexió amb els signes dels temps. L'Evangeli, aquesta història d'amor viva, està sempre present en qualsevol època, malgrat les diferències contextuais de la història, el podem entendre sempre que la seva interpretació es faci des d'una mirada hermenèutica.²⁹ Gràcies a l'Església podem, no solament entendre, sinó, a més, podem fer vida l'Evangeli.

Per què és tan important recordar quin és el vertader significat de la paraula 'església'? Què té a veure això amb el tema que ens ocupa, és a dir, el tema de la dona? L'església, és llegat de Déu, però també és humana, l'església està formada per persones, som tots i totes, per tant és vulnerable, fràgil, i precisament per això, està en constant perill de ser sotmesa a tot allò extern que no forma part d'ella mateixa. Un dels grans perills amb què conviu és el de ser engolida per les normes i els valors mundans que precisament Jesús de Natzaret en vida va rebutjar. El gran perill és alimentar una església que, parafrasejant el teòleg José Ignacio González Faus,³⁰ substitueix la paraula «poder» on cal posar la paraula «servei». Els cristians i cristianes en general no podem deixar d'obviar que la nostra fragilitat humana està sotmesa al perill de deixar-se arrossegar pels cànons històrics, dels interessos o les modes del moment, oblidant-se del motiu original que la impulsa i la seva raó de ser.

Si ens endinsam dins la història del cristianisme descobrim com de manera progressiva, des de la primera comunitat que va seguir Jesús en vida, les dones han anat minvant la seva presència en aspectes que tenen a veure amb les preses de decisions. Ens adonam que, de manera progressiva,

29 Diccionari.cat: Art d'interpretar els texts per determinar-ne el significat.

30 José Ignacio González Faus. *Calidad cristiana*. 2006. *Sal Terrae*. Santander.

la institucionalització de l'església ha anat construint un discurs en què la dona va perdent representació i sobretot, va perdent veu. El patriarcat inunda tots els àmbits socials, i en conseqüència també ho fa en l'eclesial, tant l'àmbit laic com en el clerical. Aquesta fragilitat intrínseca de l'església esmentada en línies anteriors, aquest perill que pot ser l'abús de poder, aquest deixar-se arrossegar pel context, poden ser l'explicació del perquè de tot plegat.

L'estigma del gènere ha acompanyat la vida humana des de fa molt de temps. L'excusa de la diferència biològica, la diferència del cos, ha impulsat el poder justificar la invenció d'una desigualtat moral, cultural, social, econòmica, política... Tot això, al cap i a la fi, inunda també l'àmbit religiós. El gènere és un constructe social que ha servit de plataforma en un sistema que travessa la història occidental i desencadena no un aspecte concret o puntual, sinó un mal estructural i sistèmic que perpetra la desigualtat. La transmissió del mateix és també sistèmica, de manera que tot allò que envolta la vida humana es veu contextualitzat dins aquest paradigma tan normalitzat, que per això mateix, no es qüestiona ni es detecta: té lloc des del naixement i en el mateix contacte amb l'alteritat immediata en els cercles propers de la família, en les institucions educatives i acadèmiques, en el llenguatge, en els mitjans de comunicació, en l'àmbit artístic, en el món laboral... Tot està travessat per una mirada patriarcal ancestral, és alhora filtrada de manera tan subtil com inamovibles són les seves conseqüències i el seu pes social. Al capdavant la religió, no solament no n'escapa de tot plegat, sinó que també n'és promotora.

Ara bé, si ens documentam, descobrim que això no ha estat sempre així. Juan Martín Velasco en el seu llibre *Dios en la historia de las religiones*³¹ explica com ha estat la representació femenina de la divinitat des de la prehistòria. Ens recorda el testimoni de les estatuetes de les Venus fetes de pedra, os i marfil, trobades en una extensió geogràfica que abasta des del vessant francès dels Pirineus fins a Sibèria, prototips de les Venus de

31 Juan Martín Velasco. *Dios en la historia de las religiones*. 1985. Fundación Santa María. Madrid.

Willendorf, Lespugue i Sabiniano. En el món antic allò femení era venerat, i té molt a veure amb la valoració de la vida, la fecunditat i la Mare Terra. Tal com també ja va explicar Bachofen,³² el culte diví cap a la maternitat és anterior a la prioritització de la figura paterna que origina el «patriarcat». L'antropomorfisme de Déu té molt a veure amb la cultura de cada civilització, el seu estil de vida i la seva manera de sobreviure, i la consegüent organització social i política.

Pel que fa al cristianisme, descobrim algunes mirades que ens expliquen que la gran influència social del patriarcat també ens ha condicionat la nostra relació amb Déu, però que tot i així, amb coneixement de causa, aquesta mirada, també la podem deconstruir. Per exemple, ja al segle XIII comptam amb el testimoni d'una beguina anomenada Margarita Porete, una dona valenta i coherent que es va atrevir a desafiar la suposada masculinitat de Déu. La gran teòloga espanyola Cristina Inogés³³ ens explica que Porete en el seu llibre *El espejo de las almas simples*, parla de la «Dama Amor». Les beguines eren dones creients en un Déu-Amor que es dedicaven al servei del pròxim amb un gran compromís evangèlic, no acceptaven ser institucionalitzades pel poder masculí de l'església, i que vivien en llibertat per a no perdre la seva autonomia. Varen existir de manera oficial entre els segles XII i XIV pràcticament per tot Europa i es considera Hildegarda de Bingen com la seva precursora. Les beguines no demanaven res a canvi, el seu gran pecat va ser «pensar per elles mateixes» i en paraules de Cristina Inogés el gran perill al qual es van sotmetre va esdevenir pel següent: «*Tener capacidad intelectual suficiente muchas de ellas para tener iniciativas propias donde manifestaban todo su conocimiento y sobre todo, la capacidad de leer, interpretar y llegar a traducir una buena parte de las escrituras y hacerlas comprensibles a todos*» (Inogés, 2021. Pàgina 70).

Tornant el protagonisme a la valenta Margarita Porete qui va fer trontollar la suposada masculinitat de Déu, podem entendre perquè, malauradament,

32 J. J. Bachofen. *El matriarcado*. 1987. Ediciones Akal. Madrid.

33 Cristina Inogés. *Beguinas. Memoria herida*. 2021. PPC. Madrid.

va morir condemnada i cremada a la foguera. Aquest és un tema delicat al qual ens volem referir amb cura i respecte. Veiem doncs, quina és l'aportació del gran teòleg espanyol José Antonio Pagola³⁴ al respecte :

El hecho de que Jesús fuera varón, lo mismo que judío, etc., no es un dato de relevancia teológica. De hecho, el Dios que nos revela Jesús no es un Dios masculino, patriarcalizado, un Dios autosuficiente, todopoderoso, dominador. Al contrario, con su vida llena de ternura y de firmeza, de perdón y de justicia, de compasión y de exigencia, nos revela un Dios que trasciende lo masculino y lo femenino, un Dios amigo de la vida.

Por todo ello, no es legítimo basarse en la condición masculina de Jesús o en su revelación de Dios, para fundamentar el dominio del varón en ningún campo religioso, social o doméstico (Pagola, 2002).

Com veiem, gràcies a mirades intel·ligents com la de Pagola, ens adonam de la importància de tenir esperit crític per poder discernir entre l'enquistament dogmàtic de la història i la interpretació hermenèutica de les fonts. Si acceptam que el gènere és un constructe social, podem entendre que tot allò construït pot ser deconstruït. D'aquí la importància d'estar ben informats, ben informades, documentats, documentades, amb fonts fiables, la importància de tenir esperit crític i de tenir capacitat de diàleg.

Tot i així el recorregut històric de l'església catòlica, fins a dia d'avui, desemboca en una estructura jeràrquica on l'autoritat i representació màxima del clero és de dominació masculina, està per damunt els ordes consagrats femenins i el laïcat. Ara bé, precisament perquè valoram i estimam l'Església, val la pena recuperar el sentit original de tot plegat, val la pena recordar quins són els nostres orígens, val la pena no oblidar d'on venim i el seu perquè. Queda molt per fer. Si Jesús de Natzaret ens va regalar un testimoni igualitari, per què no el podem tenir present?

L'església en els signes del temps

L'església és transmissora, gràcies a ella podem rebre els sagraments, l'església és canal, és camí que ens pot ajudar, no solament a entendre o com-

34 PAGOLA, José Antonio, *Cristianismo y mujer*, Idatz, San Sebastián, 2002.

prendre l'Evangeli, sinó que ens pot ajudar a fer-lo vida, fer-lo present en el cor de la persona i a partir d'això, al cor del món. Hem de ser fidels a la paraula, però també hem de ser fidels a aquest present real i indefugible. En l'actualitat, hem d'interpretar els textos sagrats des d'una lectura propera sense perdre'n el sentit original. Discernir entre allò essencial i allò rellevant, i no confondre un aspecte amb l'altre. Els escenaris culturals obsolets s'emmarquen dins un context que no pot ser oblidat, són pista de partida essencial, però no han de ser absolutitzats o convertits en dogma. La nostra mirada ha de ser hermenèutica, ha de tenir perspectiva de gènere, ha de ser oberta, capaç de sintetitzar amb claredat el missatge ferm i alhora la tendresa amorosa de Déu.

El tema de la dona ha estat invisibilitzat, la dona ha estat esborrada, relegada a un segon pla en què a l'ombra de l'home solament hi és per a servir i per a la cura dels altres. Això darrer és del tot digne, és més, és l'actualització del què és estimar, és conseqüent en la fe en un Déu amor que s'encarna i dignifica tothom, en especial els i les més vulnerables. Ara bé, ser coherent és tasca de tota persona creient, no solament de les dones, la cura ha de ser intersubjectiva i recíproca entre persones. El tema de la dona esdevé un problema si no es tracta de front i se soluciona amb una mirada igualitària com la de Jesús de Natzaret, i si l'església no el treballa i hi va de front, corre el perill d'allunyar-se del món, de la gent, i del perquè de la seva pròpia existència.

En l'actualitat, al nostre veure, l'església pateix una crisi que al nostre parer, i en síntesi, és el resultat d'un excés de «cléricalisme». El papa Francesc en vida va encetar temes tan polèmics com el de la igualtat de les dones o el dels abusos sexuals per part del clergat... Que necessari tot! Va ser un valent, va ser coherent. La gran teòloga espanyola Cristina Inogés al seu llibre *No quiero ser sacerdote. Mujeres al borde de la Iglesia*,³⁵ treu a la llum el tema com un dels aspectes dels quals cal parlar, i aquest és la discriminació real existent, encara patent. Ella mateixa explica que se li va

35 Cristina Inogés. *No quiero ser sacerdote. Mujeres al borde de la Iglesia*. 2020. PPC. Madrid.

negar l'opció d'estudiar Teologia en la seva diòcesi:

Me sorprendió y no me sorprendió, más me dolió, porque era la primera vez que, por ser mujer, me veía rechazada por mi Iglesia, bien es verdad que personificada en unos pocos. Aquella situación me mostró, por si tenía alguna duda, los obstáculos a los que tendría que ir enfrentando y a no fiarme en exceso de las buenas maneras de algunas personas ni de los silencios de aquellos de quién esperaba, al menos, una palabra de ánimo. (Inogés, 2020. Pàgina 39).

Inogés parla de la «por» a la dona, por que les dones ens formem i estiguem a l'alçada. Entendre que hi ha dones formades ens dona pas a entendre que també hi ha dones «formadores», i això crea un cert recel entre el clergat. La por no deixa avançar, com bé deia Eduardo Bonnín Aguiló, autor dels Cursets de cristiandat,³⁶ la por paralitza: «*Cal fugir de les nostres pors, i anar cap a les nostres aspiracions*»³⁷ (Bonnín i Forteza. 2002. Pàgines 11-13. Traducció pròpia). La relació del Clergat amb les dones ha d'evolucionar, per possibilitar la inclusió de les dones amb complementarietat i reciprocitat, per poder passar a veure-les com a subjectes capaços de participació i d'aportació. La possibilitat de l'entrada de la dona al diaconat resta encara en *stand by*, i com podem suposar, això és així perquè amb massa freqüència es pensa que això seria la passa prèvia a l'entrada de la dona al presbiterat.

A dia d'avui, no podem donar l'esquena a una situació que mereix ser atesa, i és l'adaptació de l'església als signes del temps. La joventut reclama «un sentit» en un món superficial, deshumanitzat i massa dominat per valors bèl·lics, imperialistes i materialistes. La joventut té bona pipella per distingir la cosmètica espiritual de la intencionalitat autèntica. Sabem que Crist és la resposta, amb un Déu humà i proper, un Déu conciliador, un Déu llibertat, un Déu amor... Aquesta gran oportunitat que tenim no l'hem de desaproveitar. Val la pena parlar-ne, acostar un lèxic nou i proper, adaptat

36 Moviment laic d'Església nascut a Mallorca l'any 1944. S'ha estès als 5 continents.

37 Eduardo Bonnín, Francisco Forteza. *Evidencias olvidadas. Volviendo a las fuentes*. 2002. Libros libres. Saragossa.

als signes dels temps que alhora es fonamenta en la raó de ser i l'essència del cristianisme. Cal revisar per què hi ha poques vocacions, cal treure a la llum la urgent necessitat de revisar el paper del laïcat dins l'església. Pensam que el tema de la dona està molt vinculat a la relació existent entre la laïcitat i el clergat. Volem apostar per un *seglarisme* madur allunyat d'una tutela religiosa exagerada i desfasada. L'infantilisme al qual ha estat sotmès la dona, té molt a veure amb el paternalisme clerical dominant. El clericalisme, ajudat amb massa freqüència pels laics, ens ha conduït a un carreró sense sortida, del qual val la pena sortir-ne amb la mirada posada en la capacitat de diàleg. Parafrasejant Eugen Drewermann, hi ha massa «*contradiccions institucionalitzades*»³⁸ (Drewermann 1997. Pàgina 17. Traducció pròpia). N'hem de parlar, ho hem de treure a la llum, sense por, amb amor i respecte, però també, com hem dit al principi d'aquestes retxes, amb esperit crític, amb coneixement i informació que sigui alhora tan seriosa com fiable.

Importa la persona, molt més enllà del gènere. Com bé va dir Eduardo Bonín Aguiló en vida en innumerables ocasions: «*No hay almos y almas*»³⁹ (Suárez del Real Aguilera, 2010. Pàgina 45). Com diu Tomas Halík, «*no ens podem allunyar de Déu en nom de Déu*» (Halík 2014. Pàgina 62). Per poder comprendre això cal ser «radicals», no en sentit fonamentalista, sinó en el sentit d'anar a les arrels per no perdre el rumb. I on és aquest punt de partida? Com afirma José antonio Pagola en el seu preciós llibre *Jesús, una aproximación histórica*, qui està en l'origen de la nostra fe cristiana és Jesús, rescatant l'arrel, la nostra raó de ser, descobrim Jesús de Natzaret. La nostra trobada personal amb Ell i el seu missatge és un regal que no defuig una implicació que, lluny de moralismes imposats, ens impulsa cap a una vida conseqüent. La trobada personal amb Jesús no ens deixa indiferents enfront un abans que no tornarà mai. A través de Jesús ens acostam a un Déu amor. L'Evangeli, aquesta bona notícia, ens impulsa cap a un ideal de vida en què l'amor incondicional de Déu ens interpel·la irremeiablement,

38 Eugen Drewermann. *Dios inmediato*. 1997. Trotta. Madrid.

39 Eduardo Suárez del Real Aguilera. *Eduardo Bonín, un aprendiz de cristiano*. 2010. Ed. FEBA. Palma de Mallorca.

anhelam *el regne de Déu dins nosaltres* i anhelam *el regne de Déu entre nosaltres*. La figura de Jesús és per a nosaltres camí, veritat i vida... El nostre ideal com a cristians, com a cristianes, és que aquest camí, aquesta veritat, siguin vida, impulsin la nostra vida. Conèixer Déu és el que ens pot ajudar a entendre'ns a nosaltres mateixos, perquè com bé diu Romano Guardini: «*El hombre sabe quién es cuando se entiende desde Dios. Pero para ello debe saber quién es Dios, y solo puede hacerlo si asume el testimonio de sí mismo*»⁴⁰ (Guardini 1993. Pàgina 59). Déu se'ns comunica a través de Jesús, un Déu proper que en el seu infinit amor es fa humà. El millor testimoni és per a nosaltres l'exemple de com es va comportar Jesús en la seva vinguda al món. Com es va tractar a si mateix? Com va tractar totes les persones que s'hi creuaren en el camí? Com va tractar les dones? Sense cap dubte, va tractar totes les persones amb dignitat, independentment del seu estatus, origen o gènere. A les persones que patien físicament, emocionalment o per raó de discriminació social, les va tractar sanant-les, i aquesta és una sanació inevitable que esdevé quan el tracte que es dona i es retorna a la persona és la seva dignitat. Fem el mateix! No per obligació, sinó com un projecte il·lusionant fruit de la convicció i la llibertat. Tothom importa i tothom aporta. Perquè com deia Bonnín, quan arribi el futur, ja ens trobi allà. Recordem que Déu es va fer «humà», no estructura (Bonnín, 2014. Pàgina 123). Apostem per una església cristiana i humana, preguem perquè la nostra actitud sigui fruit de la gratitud de sentir-nos estimats i estimades per un Déu amor, un Déu amic. Apostem per una església viva. Apostem per una església inclusiva, igualitària, una església dialogant, tolerant, propera i adaptada als signes dels temps.

40 Romano Guardini. *Aceptarse a uno mismo. Solo quien sabe de Dios conoce al hombre*. 1993. Rialp. Madrid.

El previacrucis de Jesús, el Senyor, i les seves actituds

Ramon Lladó Rotger

Origen i presentació

He de començar dient que aquest article parteix tot ell de la base dels apunts d'un recés de Quaresma que se'm va demanar que predicàs als preveres i diaques de la Diòcesi de Mallorca, i per tant hi trobareu algunes referències explícites al ministeri ordenat, però crec que aquestes pàgines també poden ser ben profitoses per a qualsevol seguidor de Jesucrist. Perquè si bé cada vocació al seguiment del Senyor té aspectes específics, fonamentalment tots els batiats, des de la crismació que rebem en el Baptisme, participam del sacerdoci comú, del profetisme i de la reialesa de Crist. Tots som cridats a donar-ne testimoni amb paraules i amb la vida. I també, com ens ho recorda el gran Concili Vaticà II a la Constitució dogmàtica *Lumen Gentium*, tots els membres del Poble de Déu compartim l'anomenada «vocació universal a la santedat».¹ Essent com he dit, que a l'origen d'aquestes consideracions hi ha un recés, hi trobareu un llenguatge eminentment planer i col·loquial.

En el primer bloc, **el previacrucis de Jesús el Senyor**, es fa un recorregut per catorze estacions, com són també catorze les estacions del viacrucis tradicional. S'haurien de considerar, cada una en un clima de contemplació i de pregària, i meditar-les en íntima comunió amb el Senyor que, per amor a cada un i a tots, es va voler immersir en la peripècia humana per conduir-la, des de dins, al port segur de la salvació.

En el bloc segon, **les actituds de Jesús en el seu previacrucis**, en cada un dels deu apartats hi trobareu algunes consideracions que volen ésser punts de partida diversos, encara que a vegades no tinguin gaire connexió entre ells, per reflexionar-los i meditar-los com a guies per a la nostra vida cristiana en general i per a les nostres tasques pastorals i apostòliques en particular, sigui quina sigui la nostra vocació en l'Església: laical, religio-

1 CONCILI VATICÀ II, Constitució *Lumen Gentium* V, núm. 39-42.

sa, diaconal o presbiteral.

Justificació i motivació

Moltes vegades he vist escrit, i també ho he sentit a homilies, xerrades i conferències, allò que ja d'alguna manera deixà entendre el gran Blaise Pascal en la seva obra *Pensées*: que la Passió de Crist continua en els patiments de la Humanitat.² La meua intenció en les pàgines que segueixen és complementar aquest punt de vista amb un altre, fent veure que la Passió de Crist va començar molt abans del Dijous Sant a l'agonia de Getsemaní, i que el viacrucis de Jesús es va iniciar molt més prest que aquell que tengué lloc el Divendres Sant a la Via Dolorosa de Jerusalem. Vet aquí, doncs, el perquè del títol que encapçala aquest treball.

Al Breviari en català, el Divendres Sant, hi tenim un himne de Laudes que diu així:

***Quan el Verb fet infant a l'establia / arrencava a la carn el primer plor,
aquell plany era anunci i profecia / de la Pasqua de Crist encara en flor.***³

No és la meua intenció aturar-me en els més que suposats planys i llàgrimes de Jesús en la seva infantesa convulsa, quan hagué d'emigrar a Egipte amb Maria i Josep, perseguits per Herodes, ni en altres passatges dels primers anys de la seva estada en aquest món. Em centraré més aviat, això sí, sense cap pretensió de ser exhaustiu, en el període de la seva vida pública i del seu ministeri messiànic prenent com a punt de partida el baptisme que Jesús rebé de Joan, el Precursor, en el riu Jordà.

Dues premisses importantíssimes a tenir en compte

Per entendre bé l'abast de la qüestió que tractarem, no podem ni hem de perdre de vista, en cap moment, dues grans veritats: la crua realitat de l'Encarnació i la finíssima i exquisida sensibilitat humana de Jesús.

2 Cf. B. PASCAL, *Pensaments i opuscles*, Martorell 2021, núm. 347, 593, 709, etc.

3 LITÚRGIA DE LES HORES II, Barcelona 1978 pàg. 2177.

1. La crua realitat de l'Encarnació

L'Encarnació no va ser per Jesús, el Fill Unigènit de Déu, un joc de disfresses; no va ser un «fer com si...». Va ser una autèntica follia d'amor, que al Déu fet home, al nostre Salvador, li va passar una factura molt cara, altíssima, dolorosíssima, fins i tot cruel en alguns moments. La Carta als cristians hebreus afirma de manera contundent que Jesús: ***es va fer en tot igual que nosaltres llevat del pecat*** (Hb 4, 15). Després de l'Encarnació Jesús continuava essent vertaderament Déu, com diu Sant Pau: ***En Crist hi ha realment present tota la plenitud de la divinitat*** (Col 2, 9). Així també ho confessa la nostra fe. Però tot i ésser Déu, la carn que va assumir era exactament com la nostra, passible, sofridora i feble; amb totes les seves grandeses i amb totes les seves misèries. Per tant, per a Ell, per a Jesús, valien també, en un cert sentit, aquelles paraules precioses de sant Pau: ***Duim el tresor de la gràcia de Déu com a dins gerres de fang*** (2 Cor 4, 7). Jesús duia el tresor immens de la seva divinitat, dins la gerra fràgil, delicada i trencadissa de la seva humanitat, que era com la nostra.

2. Jesús tenia una sensibilitat humana finíssima, delicada, exquisida

Ho podem comprovar a molts d'indrets dels evangelis. Vegem-ne només alguns botons de mostra:

+ Jesús reclama l'atenció dels seus oients sobre el que succeeix amb els ocells del cel i amb els lliris del camp (Mt 6, 26-30).

+ Sent compassió i se li remouen les entranyes davant les multituds malmenades i desesperançades que eren ***com ovelles sense pastor*** (Mt 9, 36).

+ Plora i es commou davant el sepulcre de Llàtzer, el seu amic (Jo 11, 35).

+ Es fa càrrec del drama que viu la viuda de Naïm que duia el seu fill únic a enterrar (Lc 7, 13).

+ Percep i alaba el gest generosíssim de la viuda pobre que dona al temple les dues darreres monedetes que li quedaven per viure (Mc 12, 41-44).

D'aquesta sensibilitat exquisida de Jesús, en parla el papa Francesc a ***Di-lexit nos*** quan diu: ***Jesús s'emociona en moltes ocasions fins a arribar a***

*les llàgrimes.*⁴

El papa Francesc arriba a dir també, fins i tot, que aquesta sensibilitat delicadíssima de Jesús com a home, l'havia apresat segurament de Maria, sa Mare, que tot ho contemplava i ho conservava dins el seu cor (Lc 2, 19.51).⁵

La majoria dels humans solem tenir una sensibilitat més gruixada, no tan fina com la de Jesús, i tots sabem molt bé que com més fina és la pell del cos i del cor, més gran, més agut, més punyent i intens és el patiment i el dolor, tant físic com espiritual.

Amb una sensibilitat humana tan delicada com la de Jesús, el seu recorregut per les també catorze estacions que anirem desgranant i contemplant, ens permeten dir sense por d'equivocar-nos que la seva experiència pastoral va ser martirial, duríssima, desoladora i fins i tot en moltes ocasions cruel, humanament parlant.

I. Jesús temptat pel diable

Tot i que els evangelistes condensen les temptacions de Jesús i les col·loquen en un moment puntual (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-11), va ser tot al llarg de la seva vida pública que Jesús contínuament fou sol·licitat a exercir un messianisme desviat de la seva autèntica missió salvadora: per exemple, un messianisme reduccionista, només de pa material (Jo 6, 26); o un messianisme polític i triomfalista (Jo 6, 15; Mt 27,40); o un messianisme sense creu (Mt 16, 22-23); etc. D'aquí ve la seva insistència a demanar que guardassin l'anomenat secret messiànic. Ell efectivament era el Messies promès i esperat, però no encaixava amb les expectatives de molts dels qui l'esperaven. Mantenir-se ferm i feel a l'autèntica missió messiànica, enfront de tantes convidades a desviar-se del camí adequat, li degué suposar un patiment immens i continu, una lluita constant i sostinguda.

4 FRANCESC, Encíclica *Dilexit nos* (2024) núm. 44.

5 *Ibíd.*, núm. 42.

II. Jesús expulsat violentament del seu poble

De Natzalet en pot sortir res de bo? Són paraules de Natanael de Canà de Galilea, paraules que denoten un menyspreu ofensiu (Jo 1, 46).

El tragueren del poble i el dugueren cap a un precipici (Lc 4, 16-30). Foren els seus mateixos paisans els qui l'expulsaren de Natzalet.

El sorprenia que no volguessin creure (Mc 6, 1-6).

Si qualsevol incomprensió, qualsevol enfrontament i qualsevol expulsió són experiències doloroses, quan venen de part dels propis familiars, amics o veïns, fan encara molt més mal. Aquesta fou l'experiència que visqué Jesús entre els seus a Natzalet, el poble on havia crescut i on s'havia criat.

III. Jesús insultat, acusat, calumniat, contínuament assetjat

Els insults, els qualificatius i les acusacions que rebé contínuament Jesús foren gravíssims: *golafre, bevedor* (Mt 11, 16-19). *Blasfem* (Mc 2,7). *Fals profeta* (Mc 14, 65). *Treu els dimonis pel poder de Beelzebul, el rei dels dimonis* (Lc 11, 14-23, un dels anomenats pecats contra l'Esperit Sant). Etc.

A Jesús contínuament li plantejaven preguntes trampa, perquè contestàs el que contestàs, no tengués escapatòria possible, amb la mala intenció de després poder-lo acusar: S'ha de pagar el tribut al César? (Lc 20, 21). Ha de ser lapidada la dona adúltera? (Jo, 8). La llei del levirat i la fe en la vida eterna? (Lc 20,27).

L'assetjaven amb una oposició frontal, sistemàtica, constant: perquè perdonava els pecats, menjava amb pecadors, els seus deixebles no dejunaven, collien espigues en dissabte, perquè curava en dia de repòs, etc. (Mc 2). Degué ser extenuant i dolorosa per Jesús aquesta situació que es va estendre tot al llarg del seu ministeri.

Jesús es trobava sotmès a inacabables discussions, polèmiques i conflictes duríssims amb els jueus. Per fer-se'n una idea, basta llegir els evangelis de Sant Joan de les misses del darrer tram de la Quaresma, on la tensió de Jesús amb els jueus va in crescendo i fa veure que ja s'acostava i era ben a

prop el desenllaç dramàtic de la Creu.

IV. Jesús pateix i lamenta la ingratitude

Basta pensar en l'escena de la curació dels deu leprosos. Només un d'ells torna enrere per agrair el miracle. D'aquí neix la pregunta de Jesús: ***On són els altres nou?*** Queixa amarga. Decepció, desengany (Lc 18, 8). També ens podríem demanar: On eren el Divendres Sant, tants de malalts curats i tanta gent ajudada per Jesús, quan la multitud demanava cridant que el crucificassin?

V. Jesús perplex i dolgut: els seus pensen que ha perdut el seny

Quan els seus sentiren dir allò que feia, hi anaren per endur-se'l perquè deien que havia perdut el seny (Mc 3, 21). Es tracta, no dels enemics, no dels externs, sinó ***dels seus***. També aquesta degué ser una prova dolorosíssima per Jesús: veure com membres de la seva mateixa família, tenien d'Ell aquesta opinió tan negativa, pensant que no estava bé del cap, que havia perdut l'enteniment, fent allò que feia i dient allò que deia i predicava.

VI. Jesús incomprès pels seus més íntims, que, a més, desconfien d'Ell. La soledat de Jesús

Després dels repetits anuncis de la Passió que feu Jesús, els Apòstols es disputen els primers llocs (Mt 20, 20-28; Mc 9, 30-37; 10, 32-45). Un fet que degué ser per Jesús sorprenent, ofensiu, gairebé insultant. Que a Jesús no l'entenguessin les multituds que el seguien, ja devia ser ben dur d'acceptar. Però que els seus seguidors més íntims, que eren els Apòstols, manifestassin contínuament aquest grau d'incomprensió degué ser per a Ell molt difícil d'assumir, una constatació amarga que el degué fer patir enormement.

Després d'haver sentit el Sermó de la Muntanya on Jesús proclamà la no-violència, els dos germans Apòstols, Jaume i Joan, íntims entre els íntims a més del Senyor, li demanen que faci davallar foc del cel per consumir els samaritans perquè no volien rebre Jesús ja que s'encaminava a Jerusalem (Lc 9, 54).

Després d'haver presenciat i d'haver-se beneficiat de repetides multiplicacions dels pans i els peixos, els Apòstols passen ànsia i estan preocupats perquè no duen pa a la barca. I Jesús, dolgut, els ha de retreure: ***Encara no ho enteneu?*** (Mc 8, 21). Aquesta manca de confiança dels Apòstols en Jesús, segur que també li devia ser altament ofensiva i dolorosa.

VII. Jesús pateix per les divisions, rivalitats i altres pecats dels seus apòstols

Quan els altres deu sentiren tot això, s'indignaren contra els dos germans (Jaume i Joan) (Mt 20, 24; Mc 10,41). Aquesta indignació dels altres Apòstols per la pretensió dels dos germans Zebedeus, denota que ells també tenien l'ambició d'ocupar els primers llocs quan Jesús instauràs el seu Regne, un Regne que aleshores devien concebre en termes de poder, de domini i de prestigi. El Regne que predicava Jesús no tenia res a veure amb la idea que ells en tenien. Altra vegada Jesús pateix per la incomprensió d'ells, a més, per les seves rivalitats i divisions.

Gelosies, mentalitat exclusivista: ***N'hem vist un que treia dimonis [...] li hem impedit perquè no és dels nostres*** (Mc 9, 38-42). Aquesta mentalitat exclusivista dels Apòstols també devia ser per Jesús una font contínua de patiment.

Jo vos vaig elegir a tots dotze, però un de vosaltres és un calumniador. Parlava de Judes, fill de Simó Iscariot. Encara que era un dels dotze, l'havia de traïr (Jo 6, 70-71). La presència de Judes dins el cercle més íntim de Jesús, veure com pensava, com actuava, com procedia en moltes ocasions de manera tòxica, com diríem avui, degué fer patir molt i continuament Jesús.

La insistència de Jesús en pregar per la unitat a l'oració sacerdotal del Dijous Sant, després de la Cena, és un fet ben eloqüent, un fet que evidencia la forta preocupació del Senyor per la manca de concòrdia i d'harmonia que devia detectar en el col·legi apostòlic, i les enveges i rivalitats que Jesús percebia entre els seus membres.

VIII. Jesús abandonat per quasi tothom (crisi de Galilea)

Al començament de la vida pública de Jesús, els evangelistes coincideixen a constatar-ho, tant per la seva manera d'ensenyar amb autoritat, com pels seus miracles, la seva fama i la seva popularitat anaven creixent, i les multituds el seguien amb entusiasme. Però arribà un moment, que els entesos anomenen «crisi de Galilea», que la fama i la popularitat de Jesús cauen en picat. Moment que el quart evangeli situa just després del discurs del Pa de vida. *Llavors molts que fins aleshores havien seguit Jesús, després de sentir-lo, digueren: Aquest llenguatge és molt dur! Qui és capaç d'acceptar-lo?* (Jo 6, 60). I alguns versets més avall l'evangelista afegeix: *Després d'aquell moment, molts dels qui l'havien seguit fins aleshores l'abandonaren i ja no anaven més amb Ell* (Jo 6, 66). La sensació és la d'una gran deserció, la d'una immensa desbandada. Sembla que a Jesús només li queden els Dotze. Ell, possiblement desolat, encara és capaç de revestir-se de coratge i s'adreça als Apòstols per dir-los: *També vosaltres em voleu deixar? Simó Pere li respongué. Senyor, a qui aniríem? Vós teniu paraules de vida eterna, i nosaltres creim i sabem que Vós sou el Sant de Déu* (Jo 6, 67-69).

Sempre m'ha fet la impressió que les paraules que pronuncià Pere en nom dels Apòstols, es poden entendre d'aquesta manera: *Senyor, nosaltres tampoc no vos entenem, no és que quedem perquè vos entenguem més que aquells que se n'han anat, però en el fons intuïm (una intuïció que devia venir del Cel) que Vós, i només Vós, teniu paraules de vida eterna.*

Aquesta deserció massiva, aquest abandonament per part de tants de seguidors, aquesta *crisi de Galilea*, degué ser per Jesús, humanament parlant, un moment de profunda desolació, una situació dolorosíssima, una terrible profecia del que succeiria un poc més tard, quan s'hagué d'entregar tot sol i abandonat a la Passió i a la Creu.

IX. Jesús anuncia repetidament la seva passió

Aquests insistents anuncis de la Passió i de la Creu, (Mt 16, 21. 17, 22-23; Mc 8, 27-33. 9, 30-32; Lc 9, 18-22. 44-45) denoten que Jesús no perdia de vista aquest horitzó martirial. El tenia constantment present. Això li devia

reportar un patiment constant i continuat.

He de passar la prova d'un baptisme. Com em sent el cor oprimít fins que l'hauré passada (Lc 12, 49-50). L'angoixa mortal de Getsemaní ja era present en el dia a dia de la seva vida pública, tal com ho constata i en parla la Carta als cristians Hebreus: ***Ell, Jesús, durant la seva vida mortal, es va dirigir a Déu que el podia salvar de la mort [...] amb crits i amb llàgrimes*** (Hb 5, 7).

Saber-se abocat a una mort violenta, en la forma més denigrant i vergonyosa possible en aquells moments com era el suplici de la crucifixió, devia ser per Jesús, en el seu dia a dia, una font de d'angoixa i de dolor permanent, tant més quan les contínues disputes i conflictes amb les autoritats religioses, mestres de la Llei i fariseus, eren altres tants anuncis que presagiaven el seu terrible desenllaç final

X. Jesús, profeta de l'amor i de la pau, veu com aixeca odis i divisions

Jesús, el ***Príncep de pau***, el Profeta de l'amor, va anar comprovant dramàticament, dia a dia, com la seva persona i el seu missatge, sense que Ell ho volgués, anaven provocant tot el contrari de la pau i de l'amor que predicava i que havia vingut a portar al món. La seva persona i el seu missatge aixecaven arreu, i de manera continuada, odis, conflictes i divisions. Ben prest se'n degué témer que en Ell es feien veres les paraules profètiques de Simeó, quan Josep i Maria el presentaren en el temple de Jerusalem: ***Serà una senyera combatuda*** (Lc 2, 34).

A Jesús li degué ser molt difícil entendre i acceptar aquest dinamisme sorprenent i esfereïdor, diabòlic en definitiva. Que estimar engendri odis, que ser bondadosos, pacífics i pacificadors desvetli els instints més baixos i les forces més obscures del mal: violència, insults, calumnies, rebuig frontal, crítiques i acusacions gravíssimes. Segur que tot plegat el degué fer patir molt, fins a arribar a exclamar, no sense perplexitat: ***No us penseu que hagi vingut a dur la pau a la terra. No he vingut a dur la pau, sinó l'espasa. He vingut a desunir el fill i el pare, la filla i la mare, la nora i la sogra*** (Mt 10, 34-35; Lc 12, 51-53)

XI. Jesús traumatitzat per l'assassinat de Joan Baptista

Quan Jesús rebé la nova, se n'anà en barca a un lloc despoblat (Mt 14, 13). Els evangelistes no són abundosos en oferir detalls a l'hora de relatar aquest moment en què a Jesús li arriba la notícia de l'assassinat de Joan Baptista, però deixen entendre clarament que Jesús va quedar en *schok*, profundament commogut i impressionat. En primer lloc per l'estima que sentia pel Precursor i per la seva particular relació i parentiu amb ell. Però també perquè aquesta execució, ordenada per Herodes (que en algunes coses apreciava i admirava Joan), obria un clima i una onada de terror dins els quals necessàriament Jesús s'havia de sentir amenaçat de manera frontal i directa. La mort violenta del Baptista dibuixava davant la mirada humana de Jesús una imatge del tràgic destí que li esperava. Perquè tal com afirma la dita castellana: «*Cuando las barbas de tu vecino veas pelar, echa las tuyas a remojar*».

XII. Jesús plora davant Jerusalem perquè els seus fills i filles li han fet el buit

És commovedor, impressionant veure Jesús que es lamenta i fins i tot plora amb llàgrimes vives mentre ***té davant Ell i*** contempla la ciutat de Jerusalem. I mesclant l'amargor de les llàgrimes amb la de les paraules exclama: ***Jerusalem, Jerusalem, que mates els profetes i apedregues els qui et són enviats! Quantes vegades he volgut aplegar els teus fills com una lloca aplega els seus pollets davall les ales, però no ho has volgut*** (Lc 13, 34; 19, 41-44).

Les distintes paràboles dels convidats a noces que rebutgen la invitació neixen d'aquesta experiència dolorosíssima que experimenta Jesús: la de tenir la sensació, i més que la sensació, d'oferir quelque cosa que no interessa i és totalment rebutjada i menyspreada (Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24).

XIII. Jesús fa una pregunta inquietant sobre la fe

La fe és la resposta que Jesús vol suscitar i espera de les persones destinàries de tot el seu ministeri fet de paraules i obres, perquè sap que la fe, la confiança en Ell, l'adhesió a la seva persona, és una font abundosa de sentit i de felicitat, anhels arrelats en l'àmbit més íntim de l'***ésser humà. Jesús***

pretén suscitar la fe per això és especialment significativa i inquietant la pregunta que es fa, ja estant molt avançada la seva vida pública: Però quan el Fill de l'home vendrà, creis que trobarà fe a la Terra? (Lc 18, 8).

Aquesta pregunta punyent i enigmàtica, fa pensar que Jesús devia constatar, ja cap al final de la seva estada en aquest món, i havent desplegat gairebé tota la seva labor messiànica entre els homes, que la fe, més que anar estenent-se, es trobava en reculada. Aquesta constatació degué ser per Jesús una altra espina dolorosíssima clavada en la carn del seu cor ple de zel. Una vegada més, l'ombra fosca i espessa del fracàs es projectava, implacable, sobre la seva pretensió i voluntat salvadores.

XIV. Jesús sap que la seva mort és imminent

Jesús era lúcid respecte de les maquinacions que s'estaven fent contra Ell per matar-lo (Mt 21, 33-46; Mc 12, 1-12; Lc 20, 9-18). Fins i tot grups contraris entre ells, feien front comú per tramar la seva mort (Mc 3, 6). I Ell ho sabia, n'era prou conscient.

Però fins i tot es pot dir sense por d'equivocar-se que, ja des del principi del seu ministeri, veient Jesús les reaccions adverses que les seves paraules i els seus fets anaven provocant dins els estaments del poder, tant religiós com civil, el perfil dramàtic i inquietant de la Creu s'anava dibuixant, cada vegada amb trets més definits, dins l'horitzó del seu futur i de manera no gaire llunyana en el temps. Com hem dit més amunt, aquest horitzó fosc i amenaçador, segur que planava feixuc en el dia a dia de la seva vida i del seu ministeri.

Les actituds de Jesús en el seu previacrucis

Intentarem ara, en aquest bloc segon, esbrinar les actituds que veim que Jesús va adoptar i va viure dins el seu previacrucis. Una vegada més, sense voluntat de ser exhaustius, resumirem aquestes actituds en deu punts que poden ser paradigmàtics de la manera com hem de viure el nostre seguiment del Senyor: la nostra fe, la nostra vida cristiana i la tasca a tots encomanada de donar testimoni d'Ell i del seu Evangeli davant tothom.

1. Jesús no desisteix de la seva missió

* Jesús segueix predicant oportunament i inoportuna. Encara que no l'entenguin, no el creguin o no l'acceptin, no tira la tovallola. Defuig la lògica humana i aplica la categoria tan evangèlica de la discontinuïtat: esperar contra tota esperança i tornar bé per mal.

* Sembla que, en el seu ministeri, Jesús aplica a la fe allò que diu Sant Joan de la Creu sobre l'amor: *Donde no hay amor, pon amor y sacarás amor*,⁶ i en fa més o menys aquesta transposició: *Allà on no hi ha fe, sembla-hi fe i recolliràs fe*.

* Jesús sap molt bé allò que diu el salm 125: que toca sembrar amb llàgrimes per després collir amb cançons.

* Els samaritans no volen rebre Jesús, però fixem-nos que Ell no es desvia ni recula, segueix el seu camí cap a Jerusalem.

* La Carta als cristians hebreus ens ordena que fixem la nostra mirada en Jesús i que imitem la seva manera d'actuar, costi el que costi: *Tenguem la mirada fixa en Jesús, que ha obert el camí de la fe [...] En la vostra lluita [...], encara no vos hi heu enfrontat fins a vessar la sang* (Hb 12, 3-4).

* Nosaltres, els preveres i altres agents de pastoral d'avui, veient la manca de resposta i fins i tot l'oposició que troba el missatge, ens desanimam i deim: *No hi ha res a fer!* Desistim. En canvi els grans sants imiten Jesús també en aquest aspecte. Pensem per exemple en sant Carles de Foucauld que havent passat deu anys entre els tuaregs exclamava: *Deu anys i ni una conversió*, però seguia endavant amb el seu testimoni, amb la seva «predicació» silenciosa. Seva és aquella preciosa expressió: *Jesús és el Mestre de l'impossible*.⁷

2. Jesús viu la seva missió pregant i així és sostingut pel Pare

* A pesar de la seva agenda plena perquè la gent, a Jesús i als Apòstols, no

6 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Carta a la M. M^a. de la Encarnación a Vida, virtudes y muerte del santo padre Juan de la Cruz*, Madrid 1950, pàg. 1322

7 DOCAT, Madrid 2016, pàg. 23.

els deixaven temps ni per menjar (Mc 3, 20), Jesús no es deixa engolir per l'activisme i cerca temps per pregar. Passa nits senceres pregant, i aquesta pregària fa que se senti sostingut pel Pare del Cel en tots els moments del seu difícil ministeri (Mt 14, 23; Mc 1, 35; Lc 6, 12).

* Els quasi set anys que vaig ser formador del Seminari Major de Mallorca, solia dir amb freqüència als seminaristes que abans, dins una situació sociològica de cristiandat, ser capellà tenia un reconeixement social que sostenia exteriorment el prevere. Ara, que ser capellà té poca plausibilitat social, el prevere, o se sosté interiorment per la fe i la pregària, unit a Jesucrist, o no es podrà sostenir com a prevere. Això mateix podríem dir de la vocació cristiana en general, tal com ja ho afirmava el gran teòleg del segle passat el jesuïta Karl Rahner: ***El cristià del futur serà un místic, és a dir, una persona que ha experimentat alguna cosa, o no serà cristià.***⁸ Són paraules profètiques, aquestes. Avui ser cristià no té gaire bona premsa, i atesa la intempèrie ambiental a què estam sotmesos, la fidelitat en el seguiment de Jesucrist també ha de ser sostinguda des de dins per la comunió amb Ell, una comunió que s'alimenta especialment amb la fe, l'oració i els sagraments, entre els quals de manera singular l'Eucaristia celebrada amb els altres germans, seguidors del Senyor.

* Per tant, la fe i la pregària són la clau i el secret, avui més que mai, per mantenir la fidelitat a la vocació cristiana i sacerdotal, enmig de la intempèrie de la increença, del laïcisme, del secularisme imperants. Els vents que bufen avui no empenyen cap a l'Església com succeïa un temps, però això no ha d'ésser vist com una desgràcia. És el que hi ha. I és precisament aquí on el Senyor ens ha cridat a testimoniar l'Evangeli amb tota la nostra vida. Pensem que hi ha avui molts de cristians que han de viure la seva fe enmig d'una persecució cruenta. Una Església perseguida i uns cristians perseguits solen ésser una Església i uns cristians més autèntics.

3. Jesús viu el seu ministeri fent-se acompanyar pels apòstols

* Als Evangelis no hi trobam un Jesús tot sol, aïllat, autosuficient, tancat

8 K. RAHNER, *Escritos de Teología IV*, Madrid 1967, pàg. 25.

en Ell mateix, com si fos un «*llanero solitario*», sinó sempre un Jesús acompanyat, amb deixebles (alguns dels quals, els Apòstols, triats i cridats directament per Ell mateix). Els evangelis, en efecte, ens mostren un Jesús envoltat de seguidors i col·laboradors, perquè l'ajudin a dur endavant la seva missió, i perquè més tard, després de l'Ascensió, en prenguin el relleu.

* Jesús comença la seva tasca ministerial elegint els dotze Apòstols: ***En designà dotze perquè estiguessin amb Ell i per enviar-los a predicar la bona nova*** (Mc 3, 14). També es fa acompanyar per una multitud de deixebles, homes i dones.

* De tot això avui en diríem col·legialitat i sinodalitat, que són categories essencials tant per a la vivència de la fe com per a l'exercici del ministeri i de qualsevol activitat pastoral.

4. Jesús creu fermament i s'identifica amb el missatge que predica

* Vivim ***tiempos recios*** en expressió prou coneguda de santa Teresa de Jesús: increença, secularisme, indiferentisme, apostasia generalitzada (Benet XVI).⁹ Sovint ens toca viure la fe a la intempèrie. Dins un ambient així, la nostra fe en Jesucrist i en l'Evangelí és fàcil que s'erosioni, i fins i tot que la increença generalitzada i el secularisme ambiental se'ns contagiïn (ja fa anys que Oscar Cullman parlava de ***crisi de fe a les Esglésies***).¹⁰ Vaig sentir dir repetides vegades a Mons. Fernando Sebastián, bisbe per mi especialment lúcid, ja traspassat, que ***los que conviven con fumadores huelen a tabaco***.

* Potser no ens vengui de gust que l'escenari que estam cridats a evangelitzar com a preveres o com a agents de pastoral, sigui aquest i no un altre més propici. Però aquí valdria la pena invocar, si em permeteu la llicència, aquell acudit graciós d'una família que crida el metge perquè el pare no es troba bé. El doctor, després de fer-li una bona visita, diu als familiars:

9 Cf. BENET XVI, Discurs a la Cúria Romana (22-12-2005), i a molts d'altres indrets dels documents del seu pontificat.

10 Cf. O. CULLMAN, «Crise de foi?» ***Le Christ au Monde*** 17 (1972), pàg. 61-69.

Aquest malalt no m'agrada gens. I els familiars li responen: *Doncs, no en tenim d'altre.* Encara que no ens agradi haver de viure la nostra fe i haver de predicar l'Evangeli enmig d'un ambient hostil en molts d'aspectes, això és el que hi ha, amb dificultats evidents, però també amb moltes oportunitats que estam cridats a saber descobrir i treure'n profit.

* Els homes i dones d'avui, la gran majoria, no han llegit Friedrich Nietzsche, un dels pares de l'ateisme contemporani, però el pensament d'aquest filòsof forma part, vulguem o no, ho sapiguem o no, del nostre ADN col·lectiu. A la seva obra *Ecce homo*, Nietzsche defensa que per a ésser feliços és necessari que eliminem Déu de la pròpia vida.¹¹ Com a conseqüència d'aquest enfocament, molta gent d'avui viu immersa dins un terrible malentès: pensen que la fe, la Religió, el cristianisme en concret, és un pes, una càrrega feixuga, un destorb i un entrebanc que tanca el camí que duu a la felicitat i ens impedeix ser feliços. És quelcom dramàtic, si tenim en compte que la fe i el cristianisme són exactament el contrari. Ens ho diu el mateix Jesús: *Jo he vingut perquè les ovelles tinguin vida, i en tinguin a voler* (Jo 10, 10). I a la vegada proclama: *Us he dit tot això perquè la meua alegria sigui també la vostra, i la vostra alegria sigui completa* (Jo 15, 11).

* L'home d'avui, com deia ja sant Pau VI, no està interessat per la veritat¹² i a més viu còmodament instal·lat en el relativisme (Benet XVI),¹³ però sí que està interessat per trobar la felicitat, la cerca amb afany, i això és un autèntic *kairós* per a l'Església, ja que **Jesucrist i el seu Evangeli són la recepta perfecta** per a ésser feliç un mateix, per fer feliços els altres i per arreglar aquest món tan espenyat que està creant tantes víctimes físiques, psíquiques, morals i espirituals.

* Aquest convenciment és, i ha de ser cada vegada més, una idea força, per a l'evangelització. Val la pena evangelitzar, per tant. En això s'hi juga el bé de les persones, la seva realització plena, i a la vegada el bé de la mateixa

11 F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Madrid 2011.

12 Cf. PAU VI, Exhortació Apostòlica *Evangelii Nuntiandi* (1975).

13 Cf. BENET XVI, Encíclica *Charitas in Veritate* (2009).

societat. El papa Francesc de manera molt lúcida i valenta a la seva encíclica ***Fratelli Tutti*** diu que parlar de Déu dins unes societats secularitzades com les nostres és fer un clar i autèntic bé social.¹⁴

* Pens des de fa temps que, després del Concili Vaticà II, manquen bons teòlegs que elaborin una nova teologia de la missió. Abans, aquella màxima ***Extra Ecclesiam nulla salus*** o el text original ***...salus extra Ecclesiam non est*** de sant Cebrià de Cartago,¹⁵ era una idea motora que dugué per exemple un sant Francesc Xavier fins a les portes de la Xina per fer pujar, com més persones millor, dins la nau de l'Església. Avui sembla que fan falta formular raons potents, idees força que, partint dels nous plantejaments teològics conciliars, empenguin els creients en Crist a dur a terme amb ardor i amb impetu la nova evangelització i a la vegada l'evangelització nova, tan proclamada pels darrers successors de Pere.

* Els preveres i els altres agents de pastoral que estam cridats a evangelitzar, no podem oblidar que l'home, la persona humana, és per naturalesa un ésser religiós, en tant que està interessat a trobar resposta a les grans preguntes sobre l'existència que, més prest o més tard se li plantegen, i que només la Religió pot contestar de manera satisfactòria: D'on venim? Cap a on anam? Què hi ha després de la mort? Quin sentit té la vida? Quin sentit té el sofriment? Quin sentit té la mort? Què hi feim aquí en aquest món? Etc.

* Tot i que el tema mereixeria un tractament a part, encara que només sigui insinuar-ho, no podem deixar de tenir en compte allò que ha sabut recollir de manera magistral també la nostra cultura i en concret la literatura popular. Em referesc a la rondalla mallorquina per excel·lència, ***La flor romània***,¹⁶ de la qual se'n pot fer una interpretació teològica. En aquesta narració conegudíssima queda molt clar que els problemes d'aquest món, en aquest cas la ferida del rei, no tenen solució possible només amb els remeis

14 FRANCESC, Encíclica ***Fratelli Tutti*** (2020) núm. 247.

15 CEBRIÀ DE CARTAGO, ***La unitat de l'església catòlica i altres escrits***. Clàssics del cristianisme 54. Ed. proa. Barcelona 1995.

16 RONDAIES MALLORQUINES, TOM II, Palma de Mallorca 1979, pàg. 85-94.

d'aquest món. Per curar la ferida del rei, es necessitarà un remei transcendent (la flor romanial), tot i que aquesta transcendència sigui descrita a la rondalla en termes immanents, quasiimmanents o transimmanents, perquè la literatura popular, com en el seu moment la cultura i la literatura bíblica, en la narració de la creació del món (Gn 1-2) i en altres indrets, no coneix o defuig els conceptes abstractes. Això confirma el punt anterior, i ens fa veure clarament que la persona per naturalesa és un ésser religiós, obert a la transcendència, obert a Déu i capaç de Déu.

5. Jesús no rebaixa ni canvia el seu missatge per «vendre'l»

* Les temptacions, presents al llarg i ample de la vida pública de Jesús, eren convidades constants que l'incitaven a desviar-se de la seva autèntica missió messiànica. Una d'aquestes temptacions era la del reduccionisme: limitar-se o plegar-se a dir i a fer allò que la gent li demanava i per la qual cosa l'aplaudien. Un exemple el trobam en l'escena de la multiplicació dels pans i els peixos. Jesús se n'adona que el que la gent cerca en Ell és només el pa material: ***Jesús prengué la paraula i els digué: Vos ho ben assegur: vosaltres no em cercau perquè heu vist signes prodigiosos, sinó perquè heu menjat tant de pa com heu volgut*** (Jo 6, 26).

* Avui, aquesta temptació, consistiria per exemple, a reduir la fe a compromís social (perquè això vesteix i té acceptació i plausibilitat), convertint l'Església en una ONG humanitarista, i menystenint la seva dimensió religiosa, quan la dimensió religiosa és i ha d'ésser l'arrel més poderosa del missatge cristià, i de l'Església mateixa. Ho deixa entendre clarament el famós exegeta jesuïta Klemens Stock quan escriu: ***El hombre tiene una vida superior a la vida que depende del pan; consiste en su vínculo incondicionado y lleno de confianza en Dios.***¹⁷ Encara record molt bé una anècdota que vaig sentir contar al P. Pierre Agnès, SI, quan jo estudiava a Roma, a la Pontificia Universitat Gregoriana. Era referent a una família pobre d'un país d'Amèrica del Sud, que havien anat a la Parròquia catòlica a recollir la bossa setmanal d'aliments i digueren que tenien molta pressa

17 K. STOCK, *Jesús, bondad de Dios. Meditaciones sobre el Evangelio de San Lucas*, Madrid 2024, pàg. 80.

perquè *tenemos que asistir al culto, porque además de comida, necesitamos también alimento espiritual*. Una anècdota tremendament significativa i dramàtica a més no poder. Crec que sobren més comentaris. Una anècdota que ens convida i ens obliga com a Església a revisar moltes coses.

* Jesús imposa el famós *secret messiànic* perquè per molts en aquell moment, la idea del Messies anava estretament associada a la d'un líder polític que es faria amb el poder i que, posant-se al capdavant de les forces de resistència, alliberaria el poble oprimint de l'ocupació romana. És la temptació de fer les coses i de solucionar els problemes per la via del poder, de la força, de la violència i de la imposició.

* A Jesús contínuament li demanaven signes del Cel per tenir fe en Ell, i Ell no va cedir mai a aquest xantatge (Mt 12, 38-40). No fa mai miracles per exhibir-se com a Fill de Déu o com a Messies, i amb la finalitat que la gent cregui i tenguí fe en Ell. Sempre, en Jesús i en els Evangelis, sol donar-se la dinàmica inversa: Allà on troba fe, concedeix el miracle.

* A la llum de Jesús i de l'Evangelí, no ens hauria d'afectar tant la famosa **pressió dels nombres**. És bo que els evangelitzadors tinguem com a objectiu que a l'Església, els seguidors de Jesús, siguem molts i siguem bons. Tant de bo fos així sempre, i hem de seguir treballant perquè ho sigui. Però la quantitat, si es pot parlar així, no s'ha d'aconseguir a costa de sacrificar la qualitat. Fer-ho seria traïr Jesucrist i l'Evangelí.

* Sembla que Déu darrerament està sotmetent l'Església al que podríem anomenar una certa **operació Gedeó** (Si llegiu Jt 7, 1-22 veureu immediatament a què em vull referir). La reducció dels nombres, per exemple a les celebracions dominicals de l'Eucaristia o la caiguda de sol·licituds de baptismes o de primeres comunions o de confirmacions és ben dolorosa, però segur que l'Esperit Sant que duu el timó de l'Església, sap molt bé a on la vol conduir, amb tota aquesta poda preocupant, talment com Déu va concedir la victòria a Gedeó contra els madianites, només amb tres-cents homes, d'un exèrcit que inicialment era nombrosíssim.

* Joseph Ratzinger, essent encara professor de Teologia a Alemanya l'any 1969, quan es demanava com seria l'Església del futur, ja parlava d'una

Església minoritària, molt reduïda en nombre, manco influent des del punt de vista social i sense privilegis; una Església feta de comunitats petites a les quals es pertany per un acte personal de llibertat; unes comunitats que seran fars de llum per a les persones que cerquen Déu; una Església que en moltes coses haurà de tornar a començar com en els seus inicis.¹⁸ En aquesta mateixa direcció anaven les paraules que m'han contat que deia, també els anys seixanta, el que aleshores era bisbe de Mallorca, Mons. Rafael Álvarez Lara, que tenint encara plenes les esglésies solia repetir: *Cuando seamos doce, volveremos a empezar.*

6. Jesús viu en la seva persona la revolució de la bondat

* Jesús suscitava un gran atractiu perquè era una persona bondadosa, d'aquelles persones devora les quals hi fa bon estar. Tothom volia acostar-s'hi i estar a prop d'Ell, i l'empenyien per totes bandes. Tant és així que els evangelis, en distintes ocasions, ens diuen que no li quedà més remei que pujar a una barca, i des d'allà predicar a la gent (Mc 4, 1-2). El poble sol tenir bon olfacte i bona pipella, no és casualitat per tant que la nostra llengua, en el llenguatge més popular i més col·loquial, sol parlar, no de «Jesús» només, sinó quasi sempre del «BON Jesús». També és significatiu que el famós exegeta alemany Klemens Stock, exrector de l'Institut Bíblic de Roma, al seu estudi sobre l'evangelí de Sant Lluc li hagi posat per títol: *Jesús, bondad de Dios.*¹⁹

* Algú ha dit que en el nostre món, a vegades tan aspre, tan inhòspit, tan poc amable, tan cruel, manca instaurar-hi **la revolució de la bondat**. L'Església sencera, tots els cristians i concretament els preveres, hauríem de ser, entre la gent, avui més que mai, un reflex nítid del rostre bondados de Jesucrist i empènyer i potenciar aquesta tan necessària revolució de la bondat.

7. Jesús és compassiu, pacient, espera contra tota esperança

* Jesús davant la incomprensió, a vegades insultant i ofensiva dels seus

¹⁸ Cf. J. RATZINGER, *Fe y futuro*, Salamanca 1973, pàg. 75-76.

¹⁹ K. STOCK, o.c.

més íntims, els apòstols; davant les expectatives i peticions ambigües i poc correctes de la gent; davant les multituds malmenades i desesperançades, sent una immensa compassió i té una paciència admirable. Un botó de mostra preciós d'aquesta compassió i d'aquesta paciència el trobam a Mt 14, 13-14. Jesús acaba de rebre la notícia de l'assassinat de Joan Baptista, està en *shock*, i per digerir-la cerca un lloc tranquil per anar-hi amb la barca a descansar amb els apòstols. La gent endevina on anirà, i per terra se li avancen. Quan hi arriben troba una gentada que l'espera. A Jesús se li remouen les entranyes de compassió i es posa a instruir-los pacientment. Posa en pràctica aquell famós lema que tants de sants han viscut i que diu que ***com més gran és la misèria, major ha de ser la misericòrdia***. Nosaltres a vegades en situacions semblants reaccionam amb ràbia, amb mal humor, amb notable impaciència. Oblidam allò que ja deia Graham Green, el gran escriptor anglès: ***Si coneguéssim el vertader rerefons de totes les coses, tendríem compassió fins i tot de les estrelles***.²⁰

* Enfront de l'aparent infecunditat de la seva predicació, Jesús segueix predicant, ensenyant i actuant. Com diu sant Pau que va fer Abraham, el nostre pare en la fe. Jesús ***espera contra tota esperança*** (Rm 4, 18). A més, pastoralment parlant, per la seva paciència admirable, Jesús és l'encarnació perfecta de la profecia d'Isaïes: ***No trenca la canya esquarterada ni apaga la flama del ble que vacil·la*** (Is 42, 2).

* **La Carta a Diognet** diu que ***els cristians han de ser dins el món, allò que l'ànima és dins el cos***.²¹ Fent un paral·lelisme podríem dir que els preveres han d'ésser l'ànima dins el cos de les comunitats cristianes. En el Jubileu de 2025, el papa Francesc ens convidava a ésser ***pelegrins d'esperança***. Seria tristíssim que els pastors, cridats a ésser l'ànima de les comunitats cristianes, fóssim dins aquelles pelegrins desesperançats.

* Sant Pau ens convida a ésser pacients i constants amb alegria. (Col 1, 9-11). No a tenir paciència i constància només, sinó a viure aquestes virtuts

20 G. GREEN, ***El revés de la trama***, Barcelona 2020, pàg. 110.

21 CARTA A DIOGNETO. <https://www.vatican.va/spirit_20010522_diogneto_sp.html>.

amb alegria.

* La situació actual de l'Església ens preocupa, i a moments ens fa passar pena, senzillament perquè l'estimam. I és bo que sigui així. Però massa vegades trobam cristians, a vegades preveres, catequistes i agents de pastoral que estan massa instal·lats en el pessimisme, la negativitat i la desesperança. Es tracta d'obrir ben oberts els ulls de la fe, i la mirada de la fe ens farà veure que l'Església no és una empresa humana, sinó que és l'Esperit Sant qui en duu el timó, i Ell sap prou bé què vol fer i cap a on la vol conduir. Mirant l'Església amb fe, no hi ha lloc per al pessimisme i la manca d'esperança. He sentit contar que l'arquebisbe-bisbe Josep Miralles, que ho fou de Mallorca els anys difícils de la guerra civil, i que devia tenir preocupacions que li llevaven la son, quan cada vespre abans d'anar a dormir es treia el pectoral, ho feia dient aquestes paraules: *Au Pepet, a dormir!*, en el sentit que l'Esperit Sant mentre nosaltres dormim, segueix vetlant per l'Església i la segueix guiant i conduint.

* El filòsof i catedràtic Carlos Díaz Hernández en el seu llibre *La juventud a examen* diu que la manera d'ésser i de fer dels joves està molt polaritzada per dos conceptes que ell anomena d'aquesta manera: *el instinto y el instante*.²² Amb això vol dir que la cultura actual, de joves i no tan joves (avui es parla d'una certa adolescència col·lectiva), es caracteritza per la voluntat d'immediatesa en la satisfacció dels propis desitjos i apetències. D'aquesta manera queda notablement debilitada la paciència i la capacitat d'espera i de dilació.

* A *Spes non confundit*, el Papa Francesc referent a la paciència diu que *estam acostumats a voler-ho tot i tot d'una* i que avui *la paciència ha estat substituïda per la pressa* i conclou que *redescobrir la paciència fa molt de bé a un mateix i als altres*.²³

8. Jesús relativitza totalment l'èxit o el fracàs pastoral

22 Cf. C. DIAZ, *La juventud a examen*, Madrid 1982, pàg. 65-82.

23 FRANCESC, Butlla de convocatòria del jubileu ordinari de l'any 2025 *Spes non confundit* (2024) núm. 4.

* Quan els setanta-dos deixebles enviats per Jesús tornen entusiasmats de la missió que els havia confiat, Ell els diu: ***no us alegreu que els enemics (els dimonis) se sotmetin a vosaltres: alegrau-vos que els vostres noms estiguin escrits en el Cel*** (Lc 10, 20). Si sempre ha estat important no perdre de vista aquesta indicació del Senyor, crec que avui ho és més que mai, enmig d'una societat postcristiana com la que ens ha tocat viure, que, en alguns aspectes almenys, sembla com impermeable a l'Evangelí. Al llarg dels meus anys de formador en el Seminari Major de Mallorca, vaig repetir-ho moltes vegades als seminaristes, i val per a qualsevol agent de pastoral: Si és que es pot parlar així, tant si recollim «èxits» com si recollim «fracassos» en les nostres tasques d'apostolat, allò que és important que tinguem en compte és aquesta veritat tan preciosa que ens descobreix Jesús, part damunt dels resultats immediats de la missió: que els noms dels qui l'han duita a terme estan escrits en el Cel.

* Jesús, als qui envia en missió, no els promet èxits humans, gratificacions, aplaudiments per part de la gent. Més aviat s'encarrega, amb molt de realisme, d'advertir-los que trobaran dificultats, resistència, rebuig i oposició, com Ell mateix n'ha trobat. Moltes citacions evangèliques recullen aquestes advertències, aquesta espècie d'«avisos a navegants». N'aportam aquí només una d'aquestes advertències, ben eloqüent i explícita, treta del quart evangeli: ***Si el món vos odia, teniu present que m'ha odiat primer a mi que a vosaltres... Recordau allò que vos he dit: "El criat no és més important que el seu amo". Si m'han perseguit a mi també vos perseguiran a vosaltres*** (Jo 15, 18. 20). I una mica més enllà Jesús continua dient als Apòstols: ***Vos expulsaran de les sinagogues; més encara, ve un temps que els qui vos maten es pensaran que donen culte a Déu***. I conclou: ***Vos he dit tot això perquè, quan arribi aquell temps, recordeu que ja vos ho havia predit*** (Jo 16, 2. 4).

* La nostra missió de preveres, i tota missió de qualsevol agent de pastoral, ha de respectar i reproduir sempre la circularitat que veim a l'escena de l'enviament dels setanta-dos deixebles (Lc 10, 1-20): ha de partir de Jesús i ens ha de tornar a dur a Jesús. La pregària, la trobada amb el Senyor, ha de precedir, ha d'acompanyar i ha de coronar la missió. Acabi com acabi,

amb «èxit» o amb «fracàs», els noms dels que han estat enviats en missió i l'han duita a terme estan escrits en el Cel, i això és l'important, la resta és secundària.

9. Jesús celebra i glorifica Déu Pare pels brots de fe que va trobant

* No deixa de ser sorprenent i inquietant la pregunta que fa Jesús a l'evangelista de sant Lluc: ***Quan el Fill de l'home vendrà, creis que trobarà fe a la Terra?*** (Lc 8, 18). La pregunta denota que Jesús en el seu ministeri es degué trobar amb un escenari on en general la fe escassejava: era poca i feble. Però de la mateixa manera que moltes vegades es lamenta per la manca de fe, també s'alegra enormement quan troba persones amb una fe sòlida, i celebra igualment els brots verds de fe amb què es va trobant. Aleshores, ple de l'entusiasme de l'Esperit, en dona gràcies al seu Pare: ***Vos enaltesc, Pare, Senyor del Cel i de la Terra, perquè heu revelat als senzills aquests misteris que heu amagat als savis i entesos*** (Lc 10, 21).

* Admira la fe del centurió i de la dona sirofenícia i per aquesta fe els concedeix gustosament els miracles que li demanen (Mt 8, 5-13; Mt 15, 21-28).

* Nosaltres, encara que ens trobem immersos en una societat secularitzada en la qual Déu s'ha anat eclipsant progressivament, com li agradava dir a sant Joan Pau II, la societat de la increença i de l'indiferentisme, també ens anam trobant com Jesús amb persones que, desmarcant-se de l'ambient que els enrevolta, tenen una fe forta i robusta, i amb altres que estan en actitud de recerca ben obertes a abraçar la fe. A imatge i semblança de Jesús, també ens n'hem d'alegrar i ho hem de celebrar donant-ne gràcies a Déu. En aquest àmbit concret que ens ocupa, també són ben aplicables les paraules del gran convers al catolicisme G. K. Chesterton: ***Aquest món no morirà mai de fam per manca de meravelles, sinó només per manca d'admiració.***²⁴ Procurem no perdre mai aquesta capacitat d'admiració, i amb aquesta descobriquem i celebrem, donant-ne gràcies a Déu, tants de testimonis de fe en Jesucrist, que l'Esperit Sant suscita, i que ens anam

24 G. K. CHESTERTON, *Enormes minucias*, Sevilla 2011, pàg. 5.

trobant en el nostre caminar per la vida.

10. Compartir les dificultats pastorals de l'evangelització amb Jesucrist Pastor és un privilegi, no una desgràcia

* Pels primers cristians morir com Jesucrist, màrtirs, era un autèntic honor, un privilegi, l'ideal. Volien imitar Jesucrist, no amb la manera de viure només, sinó també amb la forma de morir. Recordem la set de martiri que sant Ignasi d'Antioquia manifesta en les seves cartes, i també la del nostre beat Ramon Llull. De la mateixa manera podríem dir que patir com Jesucrist i amb Ell, en la nostra tasca pastoral, per la seva mateixa causa, la causa de l'Evangeli, ho hauríem de considerar no una desgràcia, sinó una gràcia immensa i un privilegi.

* També hauríem de tenir en compte que si a aquell jove ric, que Jesús va convidar a seguir-lo, tot i que no va acceptar la seva invitació, Jesús se'l va mirar amb afecte (Mc 10, 21), amb molt més afecte ens deu mirar a nosaltres que, amb defectes i pecats, un dia li vàrem dir sí a seguir-lo en el ministeri sacerdotal o en qualsevol altra tasca evangelitzadora i avui seguim essent-li feels. No és un privilegi immens comptar amb aquesta mirada afectuosa de Jesús, sobre la nostra persona i tota la nostra vida?

* Dins el meu primer any d'ordenació sacerdotal, l'aleshores prior del Santuari de Lluc, el P. Ramon Ballester Vives MSSCC, al Cel sia!, em va convidar perquè predicàs exercicis espirituals als Blavets. Jo, inexpert en la matèria perquè no havia predicat mai exercicis, ingènuament li vaig demanar: Què els he de dir als Blavets? I record molt bé la seva resposta: Parla'ls de la bellesa del ministeri: la bellesa de poder consagrar l'Eucaristia, de predicar la Paraula de Déu, de poder perdonar els pecats en la confessió, d'acompanyar les famílies en moments molt importants, batiant els infants, donant-los la primera comunió, fent catequesi, celebrant els funerals pels seus difunts, visitant els malalts, casant els novius, etc. Em va impactar enormement l'expressió: «La bellesa del ministeri». Em va impactar i em va sorprendre, perquè en aquells moments, principis dels anys vuitanta, acabats els estudis i essent prediaca, començava a assistir a reunions de capellans on s'hi respirava un clima marcadament negatiu.

En moltes ocasions s'hi escoltaven queixes i lamentacions per haver de celebrar tantes misses i altres sagraments. I perquè deien –amb no poca raó en molts de casos– que la gent vivia i demanava aquests sagraments amb unes motivacions molt ambigües i amb una fe ben feble o a vegades fins i tot nul·la. Segur que era de manera inconscient, i fins i tot potser es feia amb bona voluntat, però, de fet, a molts de moments de la reunió, quedaven desqualificades aquelles coses que llavors, cadascú en tornar a la seva parròquia, hauria de continuar fent. En aquest sentit, algunes d'aquelles trobades de preveres crec que eren poc saludables i fins i tot contraproductives perquè, insistesc, sense un bri de mala voluntat i sense tenir-ne gaire consciència, de fet, enverinaven l'aire que després, en tornar a casa, cada un dels preveres hauria de seguir respirant necessàriament. L'altra cara de la qüestió, la bellesa del ministeri, no s'entreveia gairebé per enlloc. El bon Jesús no va prometre mai un ministeri fàcil, més aviat tot el contrari. Per això hem de ser capaços, de descobrir i de percebre, mesclada amb la duresa, la bellesa paradoxal de la Creu, de la de Crist, i de la nostra. El beat Ramon Llull, el *fill major de nostra raça*, ho sabia fer. Sabia veure la bellesa de la vida cristiana i de la tasca evangelitzadora, en la duresa i també sabia traduir la duresa en bellesa, tal com ho canta l'himne:

*Era el món tot sense noses / per al seu zel ardorós: / les espines eren roses, / i els romeguers llits d'amors: / cap frontera no el detura / ni cap mar ni tempestat.*²⁵

El seguiment de Jesús, sigui en el sacerdoci o en qualsevol altra modalitat de la vida cristiana, es juga sempre en aquesta dinàmica paradoxal: bellesa en la duresa i duresa en la bellesa.

* No fa gaire ho comentava amb un jove i una al·lota amics meus. Després de quaranta-cinc anys de ministeri, els deia que, els que hem estat cridats a seguir Jesucrist en el sacerdoci com a preveres, som uns autèntics privilegiats. La nostra tasca ministerial ens permet contactar amb situacions de persones i de famílies d'una manera fonda i especialíssima perquè ens toca

25 LITÚRGIA DE LES HORES IV, Barcelona 1977, Propi de les diòcesis de Mallorca, Menorca i Eivissa, pàg. 29*.

acompanyar les realitats antropològiques i existencials més contrastades. Des d'aquella persona malalta que es troba en els seus darrers moments de vida i demana assistència espiritual, fins aquell matrimoni jove que acaba de tenir el primer infant i sol·licita batiar-lo. Des d'aquella família que acompanya, plena de goig, el fill o la filla a rebre la primera comunió o la Confirmació, fins a aquella altra família que, en un mar de llàgrimes, ha de dir adeu a un fill jove, mort d'accident, o a una padrineta carregada d'anys i envoltada de veneració i d'afecte. El fet de ser preveres ens fa amb molta freqüència confidents, dins i fora del confessionari, de persones que necessiten compartir amb algú de plena confiança allò que estan vivint: allò que els pesa, allò que els turmenta, allò que els amarga l'existència. A quants de drames de quantes persones hi tenim un accés més que directe! També, per altra banda, tot i que no sigui tan freqüent, molts tenen necessitat de compartir allò que els és un motiu de goig i d'alegria. I no parlem de l'àmbit específic del sagrament de la Penitència. Quina grandesa: essent nosaltres pobres pecadors com som, tenir l'encàrrec de perdonar els pecats dels altres en nom de Crist i sabent que ho hem de fer a imatge i semblança del Bon Pastor que cerca l'ovella perduda i del Pare misericordiós que acull el fill que ha tornat. Quina grandesa, de manera totalment immerescuda i gratuïta, poder i haver de parlar de Déu als homes i als homes de Déu! Tot plegat un autèntic privilegi.

A manera de conclusió

Només fer nostres les bellíssimes paraules del papa sant Lleó el Gran a l'oració col·lecta de la missa de la Passió del Senyor del Diumenge del Ram, que diu així:

Déu omnipotent i etern, vós, per donar-nos un model d'humilitat, heu volgut que el nostre Salvador es fes home i que morís en la creu; feis-nos aprendre la lliçó dels seus sofriments per a poder participar en la seva resurrecció.²⁶

Doncs, que el Senyor ens concedeixi la gràcia d'***aprendre la lliçó*** dels seus sofriments.

26 MISSAL ROMÀ 2a edició, Barcelona 1990 pàg. 208.

Claus metodològiques per a l'educació en la fe

Eugeni Rodríguez Adrover

1. Personalitzar la fe

El professor Juan de Dios Martín Velasco, en el seu manual *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, defensa la idea que **la fe s'ha de personalitzar**; avui no n'hi ha prou amb el que s'ha rebut i transmès dels pares i mestres, és necessari tenir «acompanyants de la fe». La fe cristiana és, cada vegada més, fruit d'una decisió lliure i personal, ja que «el que fins fa poc era suficient mantenir, avui dia s'ha de voler i sostenir».¹

La personalització com a mètode parteix d'una visió integral i integradora de l'humà i de l'espiritual. Avui necessitam un model de personalització on la persona assumeixi el seu procés de maduració des de dins, en veritat i autenticitat.

La personalització de la fe **no es redueix a l'acompanyament personal**, perquè cadascú ha de respondre per si mateix davant la seva consciència, davant els altres i davant Déu; per tant, es tracta d'un procés gradual i per etapes on els moments de més avanç es donen a través de ruptures o crisis.

2. Acompanyar la fe

El concepte de **l'acompanyament personalitzat en la fe** amb els infants, adolescents, joves i adults avui més que mai és vital; es necessita acompanyar la fe i ajudar a madurar com a persones² en l'ambient eclesial. És en la interrelació humana on es viu l'experiència cristiana, però «no pot acontentar-se ni quedar-se en la simple maduració de la personalitat humana, ja que inclou com a element nuclear la formació de la consciència moral, l'experiència de pregària, el sentit comunitari de la

1 Cf. ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CATEQUETAS, *Hacia un nuevo paradigma de la iniciación cristiana hoy*, PPC, Madrid, 2009, 56

2 Cf. I. MORELL, *La responsabilité d'accompagnement*, a «Lumen Vitae» vol. LXVIII, 3 (2013) 327-337

fe i el discerniment vocacional».³

És una tasca noble la d'acompanyar en el caminar d'un infant que creix com a persona; es tracta **d'una contribució al despertar a la vida i de la fe**, mitjançant l'educació que afecta la vida espiritual de l'infant, tan oblidada. La meta final és aconseguir que aquesta aventura en la qual es viatja acompanyat d'altres, propers i llunyans, arribi a assolir el lloc segur d'una autonomia espiritual i aconseguir la preparació adequada per començar un Procés d'Iniciació Cristiana.

L'acte catequètic implica una relació personal, una escolta, un caminar cap a la trobada cara a cara, com en els deixebles d'Emmaús, fins a trobar el Senyor. Avui dia es demana l'experiència del qui acompanya i la seva força com a testimoni, el seu exercici com a mediador, un treball de «**maièutica**», de naixement i aprofundiment davant del qui espera ser ajudat, una tasca «propedèutica» per preparar, capacitar i oferir instruments de creixement, i sobretot una funció «hermenèutica» per ajudar a interpretar i rellegir la vida des de Jesús i l'Evangeli.⁴

Han sorgit multitud de tècniques per personalitzar l'acompanyament a les persones. Viviane Launer defineix el *coaching*⁵ com la tècnica que cerca desenvolupar el potencial de les persones per aconseguir canvis coherents i profunds. Es desprèn d'aquesta definició que el *coaching* treballa amb el potencial de les persones, amb la seva energia, amb la seva font de motivació i creixement. L'espiritualitat és una font d'energia interior que mou les persones a aconseguir grans reptes.

Alguns han reconvertit aquesta tècnica en la versió «coaching espiritual», aquesta s'utilitza per a l'acompanyament i el creixement personal de tota la comunitat educativa. El *coach* o entrenador és el que actua com a «despertador». És l'acompanyant que ajuda a desaprendre l'acompanyat i el porta a una nova visió del que viu, li obre els ulls a una nova revelació, desperta la seva consciència i l'obre al que és nou i immens. El *coach*

3 J. SASTRE GARCÍA, *El acompañamiento espiritual*, San Pablo, Madrid, 1993, 58

4 Cf. ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CATEQUETAS, ob. cit., 59-60

5 Cf. V. LAUNER, *Coaching, un camino hacia nuestros éxitos*, Pirámide, Barcelona, 2007

llança la persona perquè s'obri a les preguntes bàsiques de la seva pròpia existència.

3. La necessitat de les experiències espirituals

La persona humana és cercadora d'experiències; crear situacions d'aprenentatge que contribueixin a aquesta cerca és contribuir a una catequesi amb una experiència transformadora.

L'impacte de les noves experiències de primer anunci i comunitat. En el context actual, aquesta cerca de sentit i d'obertura al «Tu» ha trobat un canal d'impacte profund a través de mètodes d'anunci kerygmàtic i noves realitats eclesials que connecten directament amb el llenguatge de les noves generacions i dels allunyats de la fe:

- **Els recessos de Bartimeu, Effetà i Emmaús:** Són mètodes estructurats com a experiències de cap de setmana (adaptats cronològicament a adolescents, joves i adults, respectivament) que cerquen desmuntar les barreres intel·lectuals a través d'un fort impacte testimonial, la fraternitat i l'acompanyament personalitzat. Esdevenen autèntiques experiències transformadores on es facilita la trobada personal i directa amb l'amor de Déu, obrint camins de maduració en la fe des de l'emoció i la veritat compartida.
- **Els grups d'Hakuna:** Responen a la necessitat de donar continuïtat a aquesta experiència espiritual mitjançant la vida comunitària i l'oració compartida (les *Hores Santes*). Hakuna integra l'expressió artística, especialment la música, i un estil de vida proper i joïós com a llenguatge i via per expressar el misteri de Déu, ajudant els joves a descobrir que la fe es pot viure amb naturalitat i passió en el seu propi món i dia a dia.

En aquest sentit l'àmbit espiritual pertany a l'àrea de l'experiència i no al món de les creences intel·lectuals. L'experiència humana és el camí per arribar al coneixement d'un mateix, a la trobada amb Déu i a la veritat de les coses.

Les principals **experiències humanes en el procés de la maduració de la fe són**: la recerca de sentit, l'obertura al tu i al «Tu», la transformació de la realitat, la consciència històrica, i les pròpies limitacions i possibilitats.

El sentit de la vida es va construint a través de tres processos successius i simultanis: **l'adaptació a la realitat** que s'imposa; **l'autodescoberta de possibilitats**; i **la comprovació amb el que existeix** per canviar i millorar la realitat.

El Directori General de Catequesi en el número 116 assenyala que «la relació del missatge cristià amb l'experiència humana no és purament metodològica, sinó que brota de la finalitat mateixa de la catequesi, que cerca la comunió de la persona humana amb Jesucrist» (DGC 116). I continua: «la catequesi, en presentar el missatge cristià, s'ha de preocupar per orientar l'atenció dels homes cap a les seves experiències de major importància, tant personals com socials, essent tasca seva plantejar, a la llum de l'Evangeli, els interrogants que en broten, de manera que s'estimuli el just desig de transformar la pròpia conducta» (DGC 116).

La psicologia ens parla de dos tipus d'experiències, les «**cristal·litzants**» i les «paralitzants». Les primeres són fites en la història personal que encenen l'espurna d'una intel·ligència i inicien el seu desenvolupament cap a la maduresa. Són com a gallets neurals.

Trobam exemples d'aquest tipus en personatges famosos pels seus talents. Albert Einstein va explicar com el fet de veure una brúixola magnètica quan tenia quatre anys el va motivar per voler esbrinar els misteris que l'envoltaven activant la seva genialitat. D'altra banda, les «experiències paralitzants» es refereixen a aquelles vivències que bloquegen el desenvolupament d'una intel·ligència, estan plenes d'emocions negatives, capaces de frenar el normal desenvolupament de les intel·ligències. Sensacions de por, vergonya, culpa o odi impedeixen créixer intel·lectualment. Del que es tracta és d'activar aquest interruptor que encén l'espurna de la Intel·ligència Espiritual; i, sobretot, que nosaltres no siguem un obstacle en el camí de

cada catequitzat.⁶

Juan de Dios Martín Velasco assenyala en la segona part de l'obra *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea* la importància que ha de tenir en l'àmbit religiós l'experiència humana i la connexió de les experiències religioses amb les experiències humanes fonamentals. L'experiència estètica i la capacitat d'emoció davant l'espectacle de les coses.⁷

En la via mística i monàstica, sant Bernat de Claravall s'expressa de la següent manera: «La raó només comprèn el que abans s'ha experimentat⁸» o, segons l'expressió de Rupert de Deutz, «només val el saber derivat d'una íntima experiència personal»⁹.

4. La iniciació a l'experiència de l'esperit

Un dels reptes és educar l'esperit perquè permet a la persona poder situar-se a si mateixa respecte al cosmos: origen i destí final, i als trets existencials de la condició humana, el significat de la vida, de l'existència, de la mort i les experiències profundes d'amor.¹⁰ L'àmbit espiritual ocupa un lloc nuclear i fonamental; aquesta dimensió és la que dona al tot el caràcter de la personalitat i de l'autèntica individualitat, que fa que tots els estrats estiguin penetrats per aquest caràcter.

En aquesta tasca d'educar l'esperit no hem de caure en un error comú: educar la dimensió espiritual no significa exactament educar la dimensió religiosa; és imprescindible diferenciar-les. La **dimensió religiosa** té la seva referència en una tradició concreta, en la nostra cultura, la cristiana.

6 Cf. I. GÓMEZ VILLALBA, *Educación de la Inteligencia espiritual. Recursos para clase de religión*, Khaf, Madrid, 2014, 56-57

7 Cf. J. M. VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Sal Terrae, Santander 2002.

8 K. BERGER, *¿Qué es la espiritualidad bíblica?* Fuentes de la mística cristiana, Sal Terrae, Santander, 2001, 11-12

9 Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Testigos de la experiencia de la fe*, Narcea, Madrid, 2001.

10 Cf. M. J. FIGUEROA INÍGUEZ, *Desarrollar las Inteligencias Múltiples en clase de Religión (y segunda parte)*, a «Religión y escuela» 225 (Diciembre 2012) 24.

La **dimensió espiritual** ha de despertar les preguntes que la dimensió religiosa s'encarregarà de respondre posteriorment. La dimensió espiritual és el primer pas; la dimensió religiosa, el segon.

Carmen Pellicer relata d'aquesta manera el concepte de la dimensió espiritual en l'educació: «El repte fonamental de l'educació de l'esperit és tornar a provocar en cadascun dels infants aquesta inquietud espiritual, aquesta insatisfacció davant l'existència, aquesta recerca que sí que és universal, més enllà de cada resposta concreta, i que fa possibles les experiències de sentit, les experiències de Déu, en el cas d'una resposta religiosa (experiència de descoberta i relació amb el Déu Pare de Jesús de Natzaret, en la tradició cristiana)».¹¹

Els infants i adolescents miren les coses des d'una perspectiva diferent de la manera com ho fan els adults, i provoquen que aquests mirin les coses des d'un altre angle. Són especialistes a no donar res per definitivament aclarit. Utilitzen el seu potencial de creativitat tenint simplement els peus a terra. El diàleg amb ells implica una virtut d'empatia, i cal tractar-los com a interlocutors vàlids i com a persones en plenitud de facultats per poder aprofundir en la seva vida espiritual.

Educar l'espiritualitat dels infants i adolescents constitueix un repte de primer ordre per als adults. L'infant, en néixer, està desproveït de prejudicis i de ressentiments històrics. Ja existeix la vida i l'activitat espiritual, però encara no ha estat pensada, criticada, qüestionada i analitzada. Vet aquí tres factors fonamentals que incideixen al llarg del seu creixement:

- **El primer factor** és la maduració estructural derivada dels processos biològics de cada individu, els processos evolutius naturals, i l'herència rebuda dels pares. Aquests tres factors condicionen el creixement, i sobre aquests intervenen d'una manera o una altra les primeres experiències de la persona en formació. Aquests processos en les primeres etapes de vida es produiran en la família i

¹¹ Cf. la conferència de Carmen Pellicer, *Y tu padre que ve en lo escondido*, en les Jornadas de Pastoral Educativa de 2004 de FERE.

condicionaran la personalitat de l'infant.

- **El segon factor** són les transmissions educatives que es donen al llarg de l'etapa de creixement de l'infant. Molts d'aquests factors són voluntaris i altres involuntaris, i es desenvolupen en els àmbits on l'infant es mou: la influència de l'escola amb els seus objectius, fins, continguts, clima i relacions; en la societat amb la influència del món simbòlic de la publicitat i els mitjans de comunicació; en la família amb les manifestacions en ritus, celebracions, regles, normes i conductes; les estructures socials i psicològiques en els models d'identificació, en les modes i en les relacions humanes.
- **El tercer factor** en l'educació són les experiències, les vivències que ens permeten provar i descobrir les coses i adquirir un saber sobre aquelles. En l'educació de la Intel·ligència Espiritual els educadors tenen el deure de provocar experiències diferents que suposin una alternativa al que l'infant va descobrir per factors externs. Les experiències personals suposen un canvi significatiu en el creixement i comportament de l'infant i adolescent que està en fase de maduració.

Cada persona, infant, adolescent, jove o adult és una novetat en la història, és un ésser únic i irrepetible, amb una missió determinada en el món, que només es pot arribar a conèixer si s'endinsa en el seu ésser i és capaç d'escoltar la veu interior. El catedràtic en pedagogia i psicologia de l'evolució Fritz Oser afirma que tota persona en algun moment de la seva vida es fa alguna pregunta sobre el sentit de la seva vida.

5. L'experiència de trobada amb Déu

Les experiències són la base del cristianisme. Gustavo Gutiérrez, pare de la teologia de l'alliberació, afirma que per a creure un primer ha de contemplar Déu i després practicar-lo. **No hi ha creença si abans no s'ha tingut experiència de Déu.** Vulgarment es podria afirmar que un no pot encomanar la grip si no la té; la fe va pels mateixos camins: a algú que no ha experimentat la fe li serà molt difícil encomanar-la o transmetre-la. El papa Pau VI afirmava en l'exhortació apostòlica *Evangelii Nuntiandi*: «en

el fons, hi ha una altra forma de comunicar l'Evangelí que no sigui la de transmetre a un altre la pròpia experiència de fe?» (EN 46).

La periodista María Ángeles López escrivia en un article sobre l'experiència d'un reconegut teòleg: «Un teòleg em reconeixia la perplexitat que li va produir adonar-se que feia tota la vida que reflexionava i escrivia sobre Déu i, tanmateix, en ser preguntat per mi per a un reportatge sobre la seva pròpia experiència de fe, se sentia incapaç de contar-la, de trobar les paraules apropiades per fer-ho, i sentia un enorme pudor.»¹²

El capítol tercer de l'encíclica *Lumen Fidei* es titula: *Us transmeto allò que he rebut*, en referència a la Carta de Sant Pau (1Cor 15,3). En l'apartat 46 afirma que en l'experiència de la fe, la pregària i els manaments, el cristià aprèn a compartir la mateixa experiència espiritual de Crist i comença a veure-hi amb els ulls de Crist.

L'exsacerdot i teòleg Enrique Martínez Lozano escriu: «L'acollida de Jesús en nosaltres pertany al cor de l'experiència cristiana, i no és sinó conseqüència del misteri de l'encarnació: al Déu cristià se l'acull en el mateix viure; a Déu l'acceptam o el rebutjam quan anam acceptant o rebutjant el misteri que som cadascun de nosaltres.»¹³

Jesús de Natzaret va tenir una trobada amb si mateix en descobrir que el seu valor com a persona li era donat pel fet de ser Fill, estimat i predilecte de Déu,¹⁴ i des d'aquí va prendre opcions personals molt valentes. Jesús no va deixar res escrit, però tota la seva obra es va construir a base de trobades amb l'altre: trobades amb els seus deixebles, la trobada amb Nicodem, amb la Samaritana, amb el cec de naixement, amb Zaqueu, amb Marta i Maria, etc., i sobretot va tenir una trobada personal de relació amb Déu, motiu que el va alimentar durant tota la seva vida per poder anunciar la bona notícia del Regne.

12 M. A. LÓPEZ ROMERO, *Cómo transmitimos: los lenguajes de la fe*, a J. SASTRE, ET AL., «La fe perpleja. ¿Qué creer?, ¿Qué decir?» Tirant lo Blanch, València, 2010, 82

13 Cf. E. MARTÍNEZ LOZANO, *El gozo de ser persona. Plenitud humana transparencia de Dios*, Narcea, Madrid, 2009, 60

14 Mt 3, 17, Mc 1, 11, Lc 3, 22.

El citat teòleg Enrique Lozano segueix dient que la persona realitzada i amb una Intel·ligència Espiritual formada «és la persona dòcil a Déu, i a Déu se'l troba, acull i respon en la vida».¹⁵

I el papa Benet XVI i Francesc no es van cansar de repetir la importància de la trobada personal amb Déu: «No es comença a ser cristià per una decisió ètica o una gran idea, sinó per la trobada amb un esdeveniment, amb una Persona, que dona un nou horitzó a la vida i, amb això, una orientació definitiva»¹⁶ (EG 7).

Per trobar-se amb Déu es necessita una vertadera experiència que toqui el cor, però aquesta trobada amb un mateix exigeix que la persona es trobi amb ella mateixa, i per a això necessitam la col·laboració necessària entre la psicologia i l'espiritualitat.

Juan Antonio Pagola deia això en una conferència: «El que és prioritari en aquests moments no és transmetre doctrina, predicar moral o sostenir una pràctica religiosa, sinó fer possible l'experiència originària dels primers deixebles que van acollir el Fill del Déu viu encarnat en Jesucrist.»¹⁷

Els pares de l'Església parlaven de la fe com a «sensació de Déu». Per què puc dir que «som creient»? S'és creient quan s'experimenta Déu en la pròpia vida i en el profund d'un mateix, com la Presència més íntima que ens habita. Abraham Maslow definia les experiències religioses com a «experiències cim»: un estat d'unitat amb característiques místiques; una experiència en la qual el temps tendeix a esvair-se i el sentiment que aclapara fa semblar que totes les necessitats es troben satisfetes.

Una de les claus de la iniciació a l'experiència espiritual en la iniciació a la Intel·ligència Espiritual dels infants, joves i adults es basa en l'experiència de relació que poden tenir amb Déu. «Deixau que els infants venguin a mi i no els ho impediui, perquè el Regne de Déu és d'aquells que són com

¹⁵ Cf. E. MARTÍNEZ LOZANO, ob. cit., 60

¹⁶ FRANCESC, *Evangelii Gaudium*, PPC, Madrid, 2014, 33, i a la carta encíclica de BENET XVI *Deus caritas est* (25 desembre 2005).

¹⁷ Fragment pronunciat per J. A. Pagola en una taula redona a les Conversaciones PPC de 2014.

ells. Us assegurem que qui no acull el regne de Déu com l'acull un infant, no hi entrarà» (Mc 10, 14-15). La Iniciació Cristiana dels infants i joves consisteix a preparar una trobada amb algú, i aquest algú és Déu. Però per a això necessitem despertar la vida espiritual i el desig de transcendència. En la catequesi infantil és el que s'anomena el despertar religiós.

Per despertar aquest sentiment religiós necessitem un triple vessant, és a dir, tenir en compte tres dimensions: la **dimensió de Déu**, la **dimensió d'un mateix** i la **dimensió del proïsme**.

El primer vessant consisteix en el fet que la persona desenvolupi una imatge de Déu com a **pare que l'estima**; el segon vessant consisteix a desenvolupar una imatge de si mateix com a **fill estimat per Déu**; i el tercer vessant està en relació amb els altres com a **membres d'un mateix Pare** i germans entre tots.

La **dimensió referida a «Déu»** inclou una part de coneixement de la Història Sagrada i la contemplació de Déu com a creador del món, i posteriorment el desenvolupament d'uns hàbits de relació amb Ell, a través de la pregària aprenent a resar, donant gràcies i demanant, en definitiva, aprendre a sentir-lo com a pare proper, que sempre està a l'espera.

- El segon vèrtex o **dimensió pertany a l'àmbit d'«un mateix»**, la tasca consisteix a desenvolupar una imatge d'un mateix com a fill de Déu, estimant-se a si mateix i sabent-se estimat per Ell. La necessitat de desenvolupar hàbits de relació amb un mateix, aprenent a conèixer les pròpies emocions i aprenent a cuidar-se.
- El tercer vèrtex pertany a la **dimensió del «proïsme»** i té a veure amb el desenvolupament d'una imatge dels altres com a fills de Déu, amb la possibilitat de conèixer els altres, i reconèixer els valors dels altres. Inclou el desenvolupament d'hàbits de relació amb els altres, despregant valors de relació, de cura, i de respecte cap a l'altre.

Una de les claus per a la iniciació dels infants i joves a l'experiència cristiana és l'amor. **Els infants i joves s'han de sentir estimats per poder estimar**, i el procés és molt senzill: en primer lloc ha d'aprendre a ser estimat, aprendre a estimar-se a si mateix, a estimar el proïsme i des d'aquestes experiències obrir-se a la relació de Déu.

Per tant, els processos educatius no han de ser adoctrinament sinó oferta d'amor. La primera implicació per a treballar el despertar espiritual i religiós està en els pares i el seu entorn més proper. En aquesta línia s'ha donat poc valor a l'etapa de 0 a 7 anys, tot i sabent que és el moment crucial de la formació del cervell i del despertar espiritual.

6. L'experiència de Déu en l'entorn familiar

S'han de cuidar els moments en l'entorn familiar i proposar una educació que atengui aquesta etapa. Les claus de la iniciació en família tenen tres dimensions fonamentals:

- **La dimensió de l'amor:** L'infant ha de rebre afecte i amor dels progenitors. Aquest amor rebut serà el principi per a construir-se com a persona.
- **La dimensió de la confiança:** L'infant necessita obtenir experiències de confiança, perquè s'hi sustentará la seva vida i la seva fe.
- **La dimensió de la família** com a eix fonamental de la transmissió de la fe, valorar i reconèixer la família. El Vaticà II va definir la família com a «Església domèstica», i és el lloc on l'infant pot trobar suport en els moments més importants de la seva vida.

7. Les experiències de Déu en la iniciació a la Intel·ligència Espiritual

La iniciació a la Intel·ligència Espiritual ha d'il·luminar la vida dels infants, per això les experiències humanes dels nins, nines i adolescents per a descobrir Déu són una peça molt important. José Montero, en l'obra *Cómo anunciar el mensaje del Señor, hoy*,¹⁸ ens presenta tres tipus d'experiències:

- **Les experiències viscudes:** Coneixent el medi on es desenvolupa la vida de l'infant, s'ha de partir d'experiències viscudes per ell mateix: l'alegria, l'amor, la dificultat per realitzar alguna cosa, el desig de créixer, de ser estimat, de ser lliure, de crear, d'estar amb els altres, les experiències familiars, les experiències viscudes a l'escola, el

18 Cf. J. MONTERO VIVES, *Cómo anunciar el mensaje del Señor, hoy*, Publicaciones CEP-PAM, Granada, 1974.

desig d'aprendre, el de descobrir coses noves, el de col·leccionar, etc. La idea és que s'acostumin a veure Déu en tot, i descobrir que l'Evangeli il·lumina tota la seva vida. Es facilita la connexió entre l'ésser humà i la Paraula de Déu.

- **Les experiències evocades:** Sovint els infants, immersos en un ambient concret, no presten atenció a molts dels esdeveniments que viuen. Per això és necessari evocar experiències passades. A través del diàleg s'obre una oportunitat per parlar sobre situacions o esdeveniments succeïts.
- **Les experiències provocades:** L'horitzó de l'infant és molt petit i les seves experiències s'esgoten molt ràpidament. Per això, moltes vegades cal provocar experiències noves. L'educació o el joc poden ser una bona eina per a aquestes experiències.

L'educació en la Intel·ligència Espiritual ha d'oferir experiències de salvació als infants que cerquen. El teòleg i professor Juan Pablo García afirma que «cal, en l'exercici de la catequesi, narrar i comunicar experiències de gent salvada. Però no poden ser només experiències del passat o experiències d'altres llocs, d'altres regions. Cal presentar experiències observables, constatables aquí i ara, en el context immediat de la pròpia comunitat, del propi ambient de vida, i tots podem recordar experiències viscudes o conegudes en les quals –de veritat– hem pogut constatar i assaborir moments concrets de salvació, d'alliberació, de plenitud».¹⁹

I en un altre sentit, el psiquiatre i escriptor Viktor Frankl assenyala que «l'educació hauria d'impulsar en els joves **un procés de descoberta del sentit**. L'educació no pot donar sentit. El sentit no pot ser donat perquè el sentit s'ha de descobrir; nosaltres no podem “prescriure” cap sentit. Però tampoc no es tracta d'això; ja estaria bé que renunciàssim a bloquejar el procés de descoberta del sentit».²⁰

L'acte d'educació en la Fe s'ha de convertir en una experiència

19 J. P. GARCÍA MAESTRO, *Hablar de la «salvación» en la catequesis de hoy*, ob. cit., 28

20 V. FRANKL, *El hombre doliente*, ob. cit., 20

transformadora, orientada al despertar de l'infant, i a descobrir-li el desig d'aprendre, en una actitud d'obertura i cerca. En aquest sentit es pot arribar a la trobada amb Jesús i culminar amb l'acollida transformadora i compartida del seu missatge. Però per a això és important que el catequista o educador hagi viscut aquesta experiència, perquè ningú no ensenya el que no sap, ningú no pot fer experimentar el que no ha experimentat.

8. La necessitat d'un nou llenguatge

La necessitat de l'Església de canviar el llenguatge actual i respondre millor a la salvació cristiana és una de les tasques més urgents que ha de realitzar l'educació de la Intel·ligència Espiritual.

El 1965 ja ho assenyalava el Concili Vaticà II: «És propi de tot el Poble de Déu, però principalment dels pastors i dels teòlegs, auscultar, discernir i interpretar, amb l'ajuda de l'Esperit Sant, les múltiples veus del nostre temps i valorar-les a la llum de la paraula divina, a fi que la Veritat revelada pugui ser més ben percebuda, més ben entesa i expressada de manera més adequada» (GS 44).

Joan Pau II a l'exhortació apostòlica *Catechesi Tradendae* deia: «La catequesi té necessitat de renovar-se contínuament [...] en la recerca d'un llenguatge adaptat» (CT 17).

I la Conferència Episcopal Espanyola en el document sobre la *Catechesis de la Comunidad* afirmava: «El llenguatge propi de la fe avui s'adreça a l'home d'avui que, per força, ha de sortir a la seva trobada, des del llenguatge del seu propi món, de la seva pròpia experiència [...] La difícil tasca de la catequesi consisteix justament a fer parlar avui el llenguatge d'una tradició» (CC 145).

Cal procurar un canvi de llenguatge en l'educació de la Fe. Assenyalem algunes claus que hi poden ajudar:²¹

- **Recuperar la naturalitat de Jesús:** en el vocabulari, en la sintaxi, en els gestos, en les formes.

21 M. A. LÓPEZ ROMERO, *Cómo transmitimos: los lenguajes de la fe*, a art. cit., 380-387.

- **Jugar amb la imaginació de l'infant, adolescent o jove.**
- **Parlar a l'infant, adolescent i jove d'avui, amb les seves pròpies inquietuds,** com a persona demòcrata, madura i igual a tots els éssers humans.
- **Parlar amb transparència, credibilitat i sentit de l'humor.**
- En el sistema educatiu, i per contagi en les sessions de catequesi, s'està oblidant la **necessitat de memoritzar, repetir i classificar**, i aquests tres elements eliminats de l'actual metodologia educacional tornen a ser fonamentals per a l'adquisició del llenguatge. La repetició permet conèixer coses noves, basar el que és nou en el que ja se sap i, aleshores, la repetició resulta crucial.

Conclusió: cap a un nou paradigma en l'educació en la fe

Com a síntesi, ens plantejam la urgència de passar d'un model de simple transmissió teòrica o adoctrinament a un model basat en l'**experiència viva, l'acompanyament personalitzat i la llibertat interior**. En el context actual, la fe ja no se sosté per inèrcia social; ha de ser el fruit d'una elecció lliure, madurada i profundament personalitzada.

Podem resumir les claus d'aquest decàleg metodològic en quatre eixos fonamentals:

1.L'acompanyament com a clau del creixement: L'acte catequètic no és unidireccional, sinó un camí compartit (a l'estil dels deixebles d'Emmaús) on l'educador actua com a mediador, intèrpret de la vida i activador de la consciència moral i de l'autonomia espiritual de l'infant o jove.

2.La primacia de l'experiència davant de la creença intel·lectual: El camí cap a Déu s'inicia des de la mateixa experiència humana. Per això, és deure de la comunitat educadora connectar amb les vivències del dia a dia de l'alumne, evocar la seva història personal i, molt especialment, **provocar noves experiències significatives** –com es fa avui dia a través de recessos de primer anunci (Bartimeu, Efetà, Emmaús) o d'espais

de comunitat i oració jove (Hakuna)— que actuïn com a interruptors positius en el seu desenvolupament espiritual.

3. **L'educació de l'esperit i el despertar religiós en l'entorn:** Abans d'educar la dimensió religiosa (vinculada a una tradició concreta), cal despertar la inquietud espiritual i la recerca de sentit universal. Aquesta tasca comença de manera crucial en els primers set anys de vida en l'**entorn familiar** —com a Església domèstica— a través d'hàbits basats en tres dimensions indestruïbles: l'amor rebut, la confiança bàsica i la capacitat d'obrir-se a la relació amb un Déu Pare, amb un mateix i amb el proïsme.

4. **La urgència d'un nou llenguatge:** Finalment, l'Església i els seus educadors tenen el repte inajornable de connectar amb el món contemporani. Això implica recuperar la naturalitat de Jesús, parlar amb transparència i credibilitat, jugar amb la imaginació i respectar els nins i joves com a interlocutors vàlids, sense oblidar la importància de recuperar elements pedagògics clau (com la repetició) per a la fixació d'aquest nou llenguatge de la fe.

En definitiva, educar en la fe avui significa **oferir amor i no dogmes**, generant espais on cada persona es descobreixi única, estimada per Déu i capaç d'escoltar la seva pròpia veu interior per transformar la realitat. Ningú no pot fer experimentar allò que abans no ha viscut en la pròpia pell: el futur de la transmissió de la fe depèn de la veritat i la força testimonial dels seus acompanyants.

El bisbe Pedro Rubio Benedicto y Herrero (1778-1794) regula els Beneficis de la parròquia d'Inca 11.05.1785

Pere Fiol i Tornila

Antigament la propietat estava dividida entre el domini útil i el domini directe. El primer facultava l'explotació de la terra i era obligat a pagar un cens al Senyor que en tenia el domini directe. D'aquest domini directe en sortien els diferents delmes que s'havien d'anar pagant.

Hi havia poca moneda, tot es pagava o cobrava en producte, normalment blat, animals, oli, vi..., tot es podia taxar en moneda i x lliures corresponien a x quarteres de blat, x mesures d'oli...

És amb el fruit d'una peça de terra que es podia fundar un Benefici i el qui ho aconseguia rebia el nom de Beneficiat. Aquest sistema ha perdurat segles dins l'Església. A Mallorca podem dir que va desaparèixer, o que es va veure radicalment transformat, en el Concordat entre la Santa Seu i la Reina Isabel II el 16.03.1851.

És evident que tant les peces de terra que alimentaven els Beneficis, com el producte que se'n treia, amb els anys, experimentaren múltiples canvis i un d'aquests canvis és el que presentam en aquest estudi. Cal dir que l'actual Dret Canònic (1983) encara en parla: *«En les regions on encara hi ha beneficis en sentit propi, pertoca a la conferència Episcopal, segons les normes establertes d'acord amb la Seu Apostòlica i aprovades per ella, regular el règim d'aquests beneficis, de tal manera que les rendes i, fins i tot en la mesura de les possibilitats, el dot mateix del benefici, passin gradualment a la institució de què tracta el c. 1274& 1.»*¹

Aquesta desaparició, per altra part, és conseqüència de les transformacions que hi va haver en el segle XVIII. Amb el canvi de dinastia dels Àustries als Borbons la influència francesa va ser molt grossa, se suprimiren duanes interiors, la gent anava deixant el centre peninsular per anar a viure a les

¹ Codi de Dret Canònic. Publicacions PAM 1983, Cànon 1272.

perifèries. El Regnat de Carles III (1759-1788) es caracteritza per l'expansió, els preus i salaris es mouen molt, es va rompent el règim feudal que hi havia al camp i el règim gremial que hi havia a les ciutats. La noblesa s'afebleix i la burgesia i les classes mitjanes influents creixen, per afegitó s'allibera el comerç amb Amèrica i Cadis i Barcelona seran els llocs de major riquesa d'una perifèria que atreu poderosament pagesos i artesans de tot arreu.²

A Mallorca, en el segle XVIII, es viu de ple una economia agrària: productes agrícoles i ramaderia és el que hi ha, però molts anys aquesta producció no basta per alimentar tota la població. Sols l'oli era l'únic producte exportable. El creixement demogràfic és el típic d'una societat agrària: el 0,5 i l'1,5 % i un poble mal alimentat és la terra més ben preparada perquè malalties, pestes i epidèmies s'hi assentin molt bé. L'any 1746, a Mallorca, hi havia 119.614 habitants i el 1797 eren 140.699.³

L'economia parroquial estava fonamentada sobre aquests tres eixos:

1r. Propietats administrades pel Rector i que havia de compartir amb els Vicaris. A cada Vicari li havia de donar una quantitat estipulada pel Sr. Bisbe.

2n. Entrades Adventícies. Diners que arribaven en l'avinentsa d'un enterament, matrimoni...

3r. Benefici que tenia cada Beneficiat. Cada prevere també podia tenir l'estipendi de la Missa i les distribucions per la participació en certs actes de culte.

En el llibre de Visites Pastorals del bisbe Atanasi Esterrija i Tranajauregui (1711-1721) que es guarda a l'Arxiu diocesà, al foli 359 hi ha aquest document:

*Llistat de les estimes de Rectories y quarts de este Regne de Mallorca
1721*

2 VVAA. *Introducción a la Historia de España*. Editorial Teide. Barcelona 1972, pàg. 439.

3 VVAA. *Història de Mallorca*, volum II, pàg. 126-143.

Hi surten 40 parròquies. Les present de major a menor (econòmicament):

1. Manacor 1.743 lliures, 9 sous
2. Llucmajor 955
3. Porreres 761 lliures, 5 sous
4. Sineu 756 lliures, 16 sous
5. Santa Creu 750
6. Algaida 745
7. Calvià 665
8. Esporles 662 lliures, 19 sous
9. Menorca 623
10. Santa Margalida 611 lliures, 6 sous
11. Binissalem 611
12. Petra 604
13. Maó 573
14. Montuïri 570
15. Valldemossa 547 lliures, 10 sous
16. Santanyí 528 lliures, 2 sous, 6 diners
17. Sa Pobla 525 lliures, 4 sous
18. Alaró 534
19. Sóller 520
20. Campos 506 lliures, 9 sous
21. Selva 497 lliures, 16 sous
22. Muro 440 lliures, 19 sous
23. Felanitx 437 lliures, 5 sous
24. Sant Joan 430 lliures, 3 sous
25. Inca 422
26. Puigpunyent 420

27. Bunyola 394 lliures, 6 sous
28. Sencelles 380 lliures, 10 sous
29. Escorca 360
30. Artà 341 lliures, 8 sous, 6 diners
31. Alcúdia 312 lliures, 18 sous
32. Santa Maria 257
33. Andratx 212 lliures, 6 sous
34. Alaior 192
35. Marratxí 177 lliures, 12 sous
36. Santa Eulàlia 170
37. Sant Jaume 150
38. Campanet 139 lliures, 5 sous
39. Vicaria perpètua de Santa Creu 116 lliures, 8 sous
40. Sant Miquel 109 lliures

Estim de los quars

1. Lluçmajor 326 lliures
2. Felanitx 316
3. Porreres 270
4. Petra 246
5. Santa Margalida 240
6. Sóller 230
7. Montuïri 220
8. Binissalem 210
9. Alcúdia 139
10. Sant Jaume 100
11. Campanet 65

Hi surten 3 parròquies de Menorca. Pens que Menorca vol dir Ciutadella, Maó i Alaior.

A Palma hi manca Sant Nicolau, i a la part forana, Sant Llorenç, que deu estar inclosa a Manacor, i Pollença, que era administrada pels Hospitalers.

Santa Creu surt dues vegades, una com a Parròquia i l'altra com a Vicaria perpètua de Santa Creu, ja que el Rector era el Prior de la Cartoixa de Valldemossa qui hi tenia un Vicari perpetu, fins que el bisbe Benet Panyelles i Escardó (1730-1743) l'alliberà de la Cartoixa i hi posà un Rector propi.

El Quart, segons el Diccionari Alcover-Moll és «una Capellania parroquial agregada a una Canongia per augmentar el producte o renda d'aquesta». Alcover ens diu que les Rectories unides a Canongies eren 8 (els vuit quarts) i les Canongies eren 22, de manera que hi havia 14 canonges que no tenien el benefici del quart. Es veu que això varià, ja que aquí surten 11 parròquies que pagaven Quarts. També anomenaven «quart» al que posteriorment es dirà «fuga», o sigui quan un funeral o un matrimoni se celebrava fora de la pròpia parròquia, s'havia de pagar al Rector propi.⁴

Edicte del bisbe Pedro Rubio Benedicto i Herrero sobre regulació de Beneficis 1785

[1r]

Nos Don Pedro Rubio Benedicto y Herrero por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Mallorca, del Consejo de Su Majestad etc.

Haviendo visto y tenido presentes varias Reales Cartas ordenes que se remitieron a Nuestros Reverendos Antecesores para la unión, supresión y formación de nuevo Plan de Beneficios de esta Diócesis, los Edictos que para este efecto publicaron el Ilmo. Sr. Don Francisco Garrido de la Vega de buena memoria, y el Ilmo. Sr. Don Juan Díaz de la Guerra, Obispo actual de Sigüenza, y el encargo que se Nos hizo por la Real Cámara en 31 de Julio de 1784 para que procediéramos à la formación de este nuevo plan, remitiéndolo para que S.M. se dignare dar su Real aprobación, lo

4 Alcover-Moll. DCVB, volum IX, pàg. 20-21.

formamos y remitimos à S.M. con fecha de 8 de Enero de 1782.

La Corona en vista de lo que expuso el Fiscal, y conformándose con su parecer, aprobó Nuestro Plan, y para ponerlo en execución, expedimos un Edicto en 18 de Marzo de 1784 publicado en veinte y cinco de dichos Mes y Año, en él y por él convocamos y citamos à todos y qualesquiera Patronos de Beneficios que tuviesen alguna renta, y no ascendiese à la de 32 libras exortándoles à que procurasen dotarlos, aumentando su congrua hasta la dicha cantidad, señalándoles para este efecto el término de seis meses en el qual sus pretensiones serían admitidas por Nuestra Secretaría de Cámara, con apercibimiento de que pasado este término, procederíamos à formalizar la unión de los dichos Beneficios incongruos que conservasen algún remanente de su dotación, y à la supresión y extinción de los que se hallasen totalmente indotados.

En efecto, habiendo ya pasado mas de seis Meses desde que expiró el término prefijado en el referido Edicto //

[1v]

Hemos determinado principiar la execución de este nuevo Plan para la Iglesia Parroquial de Inca en la forma siguiente.

Usando de nuestras facultades nativas y arreglándonos à la Bula Apostólicae Ministerii; extinguimos y suprimimos los Beneficios de Patronato Laical totalmente indotados que son todos los de la mencionada Parroquia, a excepción de los siguientes que unimos.

Primeramente unimos el Beneficio fundado en el Altar Mayor que actualmente posee Don Gabriel Reura Pbro. con la Capellanía vacante por muerte de Don Antonio Domenech Pbro. Después de la vacante de este Beneficio quedava obligado su obtentor à cumplir todos sus cargos, así reales, como personales, y los de la mencionada Capellanía, à excepción del de enseñar, dentro la Población de la misma Villa.

2º Unimos el Beneficio fundado en el Altar de San Vicente que posee Don Martín Cifre Pbro. en el Beneficio fundado en el Altar de San Juan que posee el Dr. Don Martín Llopis Pbro. y con el Beneficio fundado en el Altar

de Corpus Christi que posee Don Josef Fabregues Pbro. suprimiendo los cargos pecuniarios de este último.

Según el sorteo que se ejecutó día 5 de Abril del corriente Año ante Nos, Nuestro Secretario de Cámara, Don Melchor Portell y Don Juan Garcías Pbro. Familiares Nuestros, quando llegue el caso de quedar vacantes estos tres Beneficios, tendrán Derecho de presentar, por alternativa en la primera vacante, los Patronos del Beneficio que posee Don Martín Cifre, en las segundas los Patronos del Beneficio que posee el Dr. Martín Llopis, y en la tercera, los Patronos del Beneficio que posee Don Josef Fabregues.

3º Unimos el Beneficio fundado en el Altar de San Antonio, que posee Don Miguel Siquier Pbro. con el Beneficio fundado en el Altar Mayor que posee el Dr. Don Gaspar Marcel Pbro, //

[2r]

Quando queden vacantes estos dos Beneficios tendrán Derecho de presentar, según el mencionado Sorteo, por alternativa en la primera vacante, los Patronos del Beneficio que posee Don Miguel Siquier, y en la segunda los Patronos del Beneficio que posee el Dr. Don Gaspar Marcel.

4º Unimos el Beneficio fundado en el Altar Mayor que posee Don Sebastián Bennasser Pbro. con el Beneficio que posee Don Francisco Roca, y suprimimos los cargos pecuniarios de este último.

Quando queden vacantes estos dos Beneficios, tendrán Derecho de presentar por alternativa, según el mencionado Sorteo, en la primera vacante los Patronos del Beneficio que posee Don Sebastián Bennasser, y en las segundas los Patronos del Beneficio que posee Don Francisco Roca.

5º Unimos el Beneficio que posee Don Matheo Ferrer Pbro. con el Beneficio que fundó en el Altar Mayor, vacante por muerte de Don Bartolomé Sales, suprimiendo los cargos pecuniarios de el primero de estos dos Beneficios, en cuja primera vacante tendrán Derecho de presentar su Patronos del Beneficio vacante por muerte de Don Bartolomé Sales.

6º Unimos el Beneficio que posee Don Melchor Bover Pbro. con el Beneficio fundado en el Altar de San Jayme, vacante por muerte de Don

Juan Fullana, suprimiendo los cargos pecuniarios del primero de estos dos Beneficios, en cui primera vacante tendrán Derecho de presentar sus Patronos, según el mencionado Sorteo, y en la segunda los Patronos del Beneficio vacante por muerte de Don Juan Fullana.

7º Unimos los siguientes Beneficios: el Beneficio fundado en el Altar de San Juan Bautista que posee Don Miguel Aloy Pbro. El Beneficio fundado en el Altar Mayor, vacante por muerte del Dr. Don Jayme Puigserver. El Beneficio fundado en el Altar Mayor vacante //

[2v]

por renuncia de Don Juan Buades. El Beneficio fundado en el Altar de San Juan, vacante por muerte de Don Bernardo Moragues. El Beneficio fundado en el Altar de San Jorge, que posee Don Christoval Bennaser. El Beneficio fundado en el Altar de Santa Margarita que posee Don Juan Jorge Font Pbro. y el Beneficio fundado en el mismo Altar de Santa Margarita, que posee Don Juan Buades Pbro. y suprimimos los cargos pecuniarios de este último.

Quando queden vacantes todos estos Beneficios tendrán Derecho de presentar en la primera vacante, según el mencionado Sorteo, los Patronos del Beneficio que posee Don Miguel Aloy; en la segunda los Patronos del Beneficio vacante por muerte del Dr. Don Jayme Puigserver; en la tercera los Patronos del Beneficio vacante por renuncia de Don Juan Buades; en la quarta los Patronos del Beneficio vacante por muerte de Don Bernardo Moragues; en la quinta los Patronos del Beneficio que posee Don Christoval Bennaser; en la sexta los Patronos del Beneficio que posee Don Juan Jorge Font; en la séptima los Patronos del Beneficio que posee Don Juan Buades.

La provisión de los Beneficios unidos no se hará hasta que quede vacante el último de ellos, de forma que si son tres los que se unen, aunque haia uno ó dos vacantes, no se proveerá el nuevo Beneficio hasta que haia vacado también el tercero; y mientras tanto cuidará el Ecónomo de cobrar la renta de las vacantes.

Aplicamos a los Aniversarios de la mencionada Parroquia la corta ren-

ta de los Beneficios que suprimimos por no ser equivalente à los cargos pecuniarios de los mismos Beneficios, teniendo desde ahora su efecto la supresión de los Beneficios vacantes, y la de los que actualmente no están vacantes luego que lo estén.

Suprimimos igualmente todos los Beneficios de Patronato //

[3r]

Eclesiástico á excepción de los siguientes. El Beneficio fundado en el Altar de San Josef vacante por muerte del Dr. Don Francisco Oliver. El Beneficio fundado en el Altar Mayor que actualmente posee Don Guillermo Seguí. El Beneficio fundado en el Altar Mayor vacante por muerte del Dr. Don Bartholomé Danús, que unimos con el Beneficio fundado en el Altar de San Blas, que actualmente posee el Dr. Don Jayme Carbonell.

El primero de estos Beneficios es congruo; el segundo y el que resultará del tercero y cuarto, que unimos aunque incongruo, se proveerán para que la mencionada Parroquia quede con un competente número de operarios, y para que los que los obtuvieren, tengan la congrua suficiente, deberán ser ordenados, ó ordenarse con título de Patrimonio.

Todos los Beneficiados de Patronato Eclesiástico estarán obligados á habilitarse de Confesores, y exercer este Ministerio con la debida frecuencia, los de Patronato Laical á instruirse en el castellano, y unos y otros á auxiliar á los moribundos por el turno que señalará el Rector; Siendo él, y su Vicario los primeros, y á residir perennemente en su Parroquia, y para este efecto, todos los Beneficios serán incompatibles con Rectoría, Canongia, Dignidad Eclesiástica y con cualquier otro Beneficio de la misma ó distinta Iglesia.

Estos Beneficios, que resultan de todos los unidos de la mencionada Parroquia, y los tres congruos uno Eclesiástico vacante por muerte del Dr. Don Francisco Oliver, y dos de Patronato Laical; el primero fundado en el Altar de San Nicolás, que actualmente posee el Dr. Don Juan Siquier; y el segundo fundado en el Altar del Rosario, que actualmente posee Don Antonio Danús componen el número de doce, que es el que juzgamos suficiente para que esta //

[3v]

Iglesia quede asistida. Para todo lo qual mediante Nuestra autoridad damos este Nuestro Decreto; Y para que llegue á noticia de todos los interesados, mandamos que se publique en la Iglesia Parroquial de Inca, y después se guarde en el Archivo de la misma Iglesia. Palma once de Mayo de 1785.

Pedro, Obispo de Mallorca = Por mandado de S.I. mi Señor = Dr. Don Bartolomé Rullan, Secretario.

Concuerta con su Original que para en esta Secretaria de Cámara de mi cargo; y para que conste, doy el presente firmado y sellado en Palma, y Palacio Episcopal de Mallorca â 18 de Mayo de 1785.

Dr. Don Bartolome Rullan (rúbrica)

Hi ha el segell del Sr. Bisbe en cera.

Dia 22 de Mayo, dia de la SSma. Trinidad del año 1785 el abajo firmado, Rector de la Iglesia Parroquial de la Villa de Inca, ha publicado en la misma Parroquial Iglesia del Ofertorio de la Missa Mayor el presente Decreto de unión y supresión de Beneficios, de que son testigos el Dr. Juan Siquier, Diácono, y el Rdo. Melchor Bover Pro. ambos Beneficiados en dicha Parroquial Iglesia, de que doy fee.

Dr. Pedro Joseph Lull, Rector de Inca

Qui era el bisbe Pedro Rubio Benedicto y Herrero?

Pedro Rubio Benedicto y Herrero (1725-1795)

Bisbe de Mallorca (1778-1794)

Nascut a la vila de Santa María del Campo (Conca), va créixer en aquelles terres i estudià en son Seminari. Ordenat prevere, allà exercí el ministeri sacerdotal fins que determinà participar en unes oposicions a Rectoria que s'havien convocat a Madrid. Aconseguí la parròquia de Santiago y San Joan Baptista, no llunyana de la plaça d'Orient. Aviat fou conegut com a «pare dels pobres» i «pico de oro» per l'eloqüència dels seus sermons i

pel zel pastoral que hi posava.

Les complicacions i el malviure que provocà el pontificat del bisbe Juan Díaz de la Guerra (1772-1777) varen fer que el rei Carles III (1759-1788), cansat de rebre queixes, cercàs un bisbe que posàs pau a Mallorca, i va pensar en aquest bon Rector. Així ho va fer saber ell, per carta de dia 25.11.1777 al nostre Capítol, i una vegada confirmada l'elecció pel Papa Pius VI (1775-1799) i ordenat a Madrid dia 10.05.1778, arribava a Mallorca en el mes de juliol i el dia de sant Jaume començava el seu ministeri episcopal.

Aconseguí posar pau a Mallorca. Anant contra les normes del Rei, tan fermament imposades per son antecessor, feia predicar en mallorquí, com també ensenyar-hi la Doctrina.

Davant la precària situació que vivien molts de capellans beneficiats, per la inflació econòmica que hi havia, va restaurar el sistema Beneficial fent que, almanco, cada beneficiat tingués 32 lliures cada any, presentant a Madrid el projecte dia 08.01.1782, que fou guardat a l'Arxiu parroquial d'Inca.

Va fer dues Visites Pastorals, que a Inca foren el 09.04.1780 i el 25.05.1787. Coneixent la situació dels pobres i malalts, **bé treballà pels malalts de l'Hospital General i per les nines educades a la Criança i a les Minyones** i trobà manera, ajudat pels bons amics madrilenys, d'establir **la Inclusa**, per atendre els infants nascuts fora de matrimoni.

Aprofità el curt domini espanyol que hi hagué a Menorca el 1782 i hi va fer una Visita Pastoral on confirmà 12.763 menorquins.

Amb goig va viure la Beatificació de Catalina Tomàs (1792) gràcies a les múltiples gestions que va fer el futur cardenal Despuig.

Potencià el grup d'intel·lectuals que es reunien a la casa del clergue Bonaventura Serra i Ferragut (1728-1784), a les quals també hi participava Fra Miquel de Petra, que era el seu confés, i que és coneguda com a Societat Econòmica Mallorquina d'Amics del País.

A les acaballes de 1793 es va saber que havia estat nomenat bisbe de Jaén, res no feia pensar que als 67 anys el canviarien. Dia 06.03.1794 fou acomi-

adat al Port per anar a Alacant i a Jaén, on finiria dia 27.05.1795.

ACLARIMENTS

Notem la incidència de l'autoritat reial en la vida econòmica de les parròquies: *Reales cartas ordenes*. Els bisbes anteriors ja hi havien treballat, ara ell ha redactat la reforma per a la «**Unión y Supresión de Beneficios**», l'ha enviada al Rei dia 08.01.1782. Ha estat aprovada el 1784 i dia 11.05.1785 ell la posa en pràctica.

Es fonamenta en la Butlla Apostòlica *Apostolici Ministerii*, petició directa del rei Felip V al Papa, fou promulgada pel papa Innocenci XIII (1721-1724) i ratificada pel papa Benet XIII (1724-1730), que ha de ser vista ben de ple en el pla reformista que la Corona Borbònica espanyola volia posar i que trobà un gran aliat en el cardenal Lluís Belluga i Moncada (1662-1743) CO, que bé treballà per les reformes borbòniques a Espanya.

Es dona un període de sis mesos per a l'aplicació del Decret.

Dia 05.04.1785, a la Cúria, es feu un sorteig i es comença un cicle rotatiu perquè els fundadors del Benefici puguin presentar candidats.

Per a la unificació s'ha d'esperar que els Beneficis quedin vacants, mentre tant el Rector tindrà cura tant de cobrar el que pertoca, com que s'apliquin els sufragis en llur moment.

Es determina que a la parròquia d'Inca, pel seu bon funcionament, hi ha d'haver 12 Beneficiats.

Cada beneficiat ha de cobrar 32 lliures anuals.

El Mestre de Gramàtica del puig de Santa Magdalena ha de ser un Beneficiat, Aquesta Escola de Gramàtica ja existia en el segle XVI, Sabem que el mestre del Puig Bartomeu Far va fer una impressió de la Gramàtica de Pastrana, a València l'any 1533, l'historiador Joan Binimelis (1538-1616) ens diu que en sortien excel·lents estudiants. Hi havia al·lots de tota la contrada per després poder passar a la Universitat. Dia 19.10.1640 la Universitat d'Inca travessava un mal moment i demanà al Gran i General Consell una ajuda perquè les edificacions ho necessitaven. La parròquia hi tenia un

eclesiàstic que hi ensenyava Gramàtica. Dia 27.10.1779 moria Mn. Antoni Domènech que era el Mestre del Puig i es vol que un dels Beneficis fundats per Joan Ot Trobat el pugui tenir un eclesiàstic que visqui a Inca i faci escola a Inca i així podrà atendre també la vida parroquial.

Aquests 12 nous Beneficiats s'han de preparar per poder ser confessors, **s'han d'instruir en la llengua castellana** i han d'atendre pastoralment els moribunds.

Aquest edicte s'ha de fer públic i n'ha de ser guardada una còpia a l'Arxiu parroquial.

Com han recreat la conquesta de Mallorca pel rei en Jaume, de 1229, els sermons commemoratius pronunciats al llarg dels anys?

Josep Amengual i Batle MSSCC

Introducció

Aquest treball analitza els sermons del Dia de la Conquesta de Mallorca (1229) des del segle XVII fins al XXI, centrant-se en la seva dimensió historicoideològica. Es mostra com aquests sermons han reinterpretat la Conquesta per adaptar-la als contextos polítics i culturals, des del providencialisme barroc, passant pel mite fundacional romàntic i el nacionalcatolicisme, fins a les relectures contemporànies crítiques.

Encetam el nostre atansament a la sèrie de sermons predicats dia 31 de desembre de cada any, prop de la porta Pintada, i, darrerament a la Seu de Mallorca. És una forma de mostrar que institucionalment, des de l'època de la incipient Renaixença ha interessat, i durant més d'un segle l'Ajuntament de Palma ha editat aquests sermons. La data que precedeix la referència és la data de la predicació. Prendrem en compte que els sermons pronunciats que no comentam és a causa que, després de diversos intents, ha estat impossible conèixer-los. A tots els predicadors quedam ben agraïts per la seva col·laboració.

Sermons, editats o assequibles, per ordre cronològic

1.1644, *La conquista de Mallorca. Sermó del Standard any 1644.*¹

2.1850, Predicador anònim: *Et facta est salus magna in Ysrael in die illa. En aquel día consiguió su salvación el pueblo de Dios*, (1Mc 4, 25). Arxiu Capítular de Mallorca-18775.

3.1863, BIBILONI, Gerónimo, *Discurso cívico-religioso que por encargo de la M.I. municipalidad de Palma pronunció... Gerónimo Bibiloni... en la Catedral Iglesia de esta ciudad el 31 de diciembre de 1863, en conmemoración de la*

1 Antoni QUINTANA I TORRES - ROSA M. CALAFAT, *La pervivència del rei En Jaume*, Pere DE MONTANER, (pròl.), Palma: Edicions Documenta Balear, 1992, 185-187.

conquista de Mallorca. Se imprime con aprobación del Reverendo diocesano a instancias y despensas del Ayuntamiento, Palma: Impr. de Pedro José Gelabert 1864. Descripció 20 p.: il.; 22 cm.

4. 1890, [COSTA I LLOBERA, Miguel], D. M. C. y Ll., *Sermón predicado en el aniversario de la conquista de esta ciudad de Palma, el 31 de diciembre de 1890*, [S.l. s.n.], [Palma]: Tip. del Comercio 1891, 24 p.; 24 cm.

5.1892, BARCELÓ Y BAUZÁ, Juan, *Discurso pronunciado en la Catedral de Mallorca por Coadjutor de Santa Cruz, en el aniversario de la conquista de esta ciudad de Palma, el día 31 de diciembre de 1892*, Palma de Mallorca: Impr. de Vda. e hijos de P. J. Gelabert 1893. 16 p.; 24 cm.

6.1893, MATAS, Bernardo, *Sermón predicado en el aniversario de la conquista de esta ciudad de Palma, el 31 de diciembre de 1893*, [S.l. s.n.], Palma: 1894, (Tip. de Bartolomé Rotger) 22 p.; 21 cm.

7.1894, VALLE RUIZ, Restituto DEL, *Sermón predicado en el aniversario de la conquista de esta ciudad de Palma el 31 de diciembre de 1894*, [Agustino] Palma: Ajuntament, 1895, 32 p., 22 cm.

8.1895, VIÑAS, Tomás, *Aniversario de la conquista de la ciudad de Palma por el rey D. Jaime I de Aragón: sermón predicado en la Catedral Basílica en 31 de diciembre de 1895. De las Escuelas Pías*. Palma: Ajuntament Bartolomé Rotger 1896, 47 p. 22 cm.

9.1896, VAL, Honorato DEL, *Sermón predicado en el aniversario de la conquista de esta ciudad de Palma el 31 de diciembre de 1896*, [Agustino], Palma: Ajuntament Bartolomé Rotger [1897]. 30 p., 22 cm.

10.1897, MIRALLES Y SBERT, José, *La conquista de Mallorca y la civilización: sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral en el aniversario de la conquista de esta ciudad de Palma el día 31 de Diciembre de 1897*, Palma: Ajuntament, 1898, 24 p., 22 cm.

11.1904, ALCOVER, Antoni M., *Sermó de la conquista de Mallorca que predicà dia 31 de desembre de 1904 en la festa que'n celebra la Seu mallorquina a despeses de l'Escm. Ajuntament de Palma*, [S.l. s.n.], Ciutat de Mallorca Estampa d'en Joseph Tous: 1905. 44 p.; 22 cm. Estudiad i reeditat M. Magdalena GELABERT MIRÓ, *Estudi del Sermó de La Conquista de Mallorca. D'Antoni Maria Alcover*; Manacor: 2008. El text del sermó a p. 69-117.

12.1910, MIRALLES Y SBERT, José, *Justificación de la conquista de Mallorca: sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral el día 31 de Diciembre de 1910 en el aniversario de la conquista de esta ciudad de Palma*, Palma: Imprenta de J. Tous, 1911, 18 p. 22 cm.

- 13.1920, CAIMARI, Andreu, *Sermó de la Conquesta de Mallorca*, Palma de Mallorca: Ajuntament Establiment Tipogràfic de En Jusep Tous 1921, 18 p. 27 cm.
- 14.1924, TRUYOLS Y PONT, Antoni, *Sermón predicado en la Santa iglesia Catedral Basílica en el aniversario de la conquista de Mallorca el día 31 de diciembre de 1924, Ecónomo de la parroquia de San Miguel de Palma*, Palma: Impr. de José Tous 1925, 16 p.; 24 cm,
- 15.1928, HERRERO, Valentín, *Sermón de la reconquista predicado en la S. I. Catedral el 31 de diciembre de 1928*, Palma de Mallorca: Establ. Tip. de José Tous 1929. 19 p.; 28 cm.
- 16.1937, GARAU PLANAS, Antonio, *Sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral Basílica en el aniversario de la conquista de Mallorca el 31 de diciembre de 1937, 2º A.[ño] T.[riunfal] sobre el tema "España una". (Síntesis històrica), [...] Doctor en Sagrada Teología. Vicario de la Parroquia de Sta. Eulalia de Palma*. Palma: Ayuntamiento La Esperanza [1938], 35 p., 22 cm.
- 17.1938, HERRERO, Valentín, *Sermón de la reconquista predicado en la Santa Iglesia Catedral Basílica de Mallorca el 31 de diciembre de 1938, III A.T., en la fiesta costeada por el Excelentísimo Ayuntamiento de esta Ciudad*. [S.l. s.n., 1939], [Palma] Impr. La Esperanza: 23 p.; 20 cm.
- 18.1940, GAYÀ RIERA, Sebastián, *En torno a la Hispanidad. Sermón pronunciado en la S.I.C.B. con motivo del aniversario de la Conquista de Mallorca, el día 31 de diciembre de 1940*, Palma de Mallorca: Ajuntament Guasp 1941, 13 p. + 1 full, 22 cm.
- 19.1944, QUETGLAS PRATS, Juan, *Sermón predicado en la fiesta aniversaria de la Reconquista de Mallorca el día 31 de Diciembre de 1944 en la Catedral Basílica de Mallorca*, Palma de Mallorca: Ajuntament Imp. Independencia [1945], 12 p., 22 cm.
- 20.1955, TORRES GOST, Bartomeu, *Sermón del aniversario de la conquista predicado por encargo del Excmo. Ayuntamiento de Palma de Mallorca en la Catedral Basílica el 31 de diciembre de 1955*, Palma: Ayuntamiento [1956], 12 p.; 22 cm.
- 21.1977, LLOMPART MORAGUES, Gabriel, *Sermó de l'Estandard*, a *Boletín de información municipal*, [Palma de Mallorca]: 1977, 3-6; 27 cm. [Separata de: *Boletín de Información Municipal*, Palma de Mallorca, 1977].
- 22.1981, AMENGUAL I BATLE, Josep, «El camí de Crist, camí de l'Església de Mallorca», *Lluc* 62 (1982) 10-12; reproduït a *Poble– Església local. Vint anys de postconcili a Mallorca*, (Lucus 1), Publicacions del Santuari de Lluc: 1985, 123-132.

23. 1991, XAMENA FIOL, Pere, «El caràcter religiós de la conquesta. Sermó predicat a la Seu, dia 31 de desembre de 1991, per [...]», *El Mirall*, núm. 51 (gener 1992) 16-19.
24. 1993, SUAUI I PUIG, Teodor, «Contemplem, agraïts, la lliçó dels segles», *El Mirall*, núm. 66 (gener 1994) 16-18.
25. 1994, FIOL TORNILA, Pere, «Hospitals i escoles: parròquies i evangelització». *El Mirall*, núm. 71 (gener 1995) 26-30.
26. 1995, CANO OLEO, Antoni R., «El Sermó de la conquesta, un camí ple de vicissituds», *El Mirall*, núm. 77 (gener-març, 1996) 14-16.
27. 1996, DARDER BROTAT, Joan, «Sermó de la Conquesta/ Festa de l'Estendard» [31-12-1996], *Lluc*, 77/núm. 795-796 (1996-1997) 49-51.
28. 1997, BAUZÀ BAUZÀ, Joan, «Festa de 31 de desembre a la Seu de Mallorca 1997». Inèdit. Permís per a usar-lo, 13-01-2016.
29. 2000, GENOVARD ORELL, Andreu, «[Sermó de la Conquesta]». Inèdit.
30. 2007, SEGUÍ TROBAT, Gabriel, «Sermó de la Conquesta», *Lluc: revista de cultura i d'idees*, 86/núm 862 (2008) 27-30, = «Sermó de la Conquesta. La Seu de Mallorca. Festa de l'Estendard. 31 de desembre de 2007», *El Mirall: revista cultural*, Núm 185 (2008) 30-33.
31. 2009, MESTRE BALLE, Bernat, C.R., *Pregó de Setmana Santa*, Bunyola: Parròquia de Sant Mateu 2008, 185 × 124 mm.²
32. 2010, BERNAT I SALAS, Nadal, «Sermó de la Conquesta a la Festa de l'Estendard 2010», *45Anys Cap Vermell*, 05-01-2011.
33. 2011, FIOL TORNILA, Pere, «Sermó en el dia de la Conquesta, 31.12.2001». Inèdit = *Sermó en el dia de la Conquesta, a la seu catedral de Mallorca*, (Extracte per BUELE, Cecil), *Sóc un rodamón*, dilluns, 2 de gener del 2012.
34. 2013, VERA DÍAZ, Antoni, «Festa de l'Estendard. 1Jn, Jn 2, 18-25/Jn 1,1-18», 31-12-2013. Inèdit.

2 Per segona vegada, avui, 11 de febrer 2026, el P. B. Mestre em confirma que el contingut d'aquest pregó de Setmana Santa de 2008 és idèntic al que va predicar a la Seu dia 31 de desembre de 2009, tret de les referències a la respectiva celebració, i m'autoritza a publicar-ho. Vull agrair al Sr. Domingo Mateu Conti haver-me proporcionat un exemplar de l'edició d'aquest pregó.

35. 2014, DOLS SALAS, Antoni, «Sermó de l'Estendard a la Seu», *45Anys Cap Vermell*, 02-01-2015.

Altres Fonts

BINIMELIS, Juan, *Nueva historia de la Isla de Mallorca y de Otras Islas a ella adyacentes*, compuesta por el Dr..., Sacerdote. Natural de Mallorca, dirigida a los Ilustres Señores Jurados del Reino de Mallorca. Año 1593.

DAMETO, Juan, *La Historia general del Reyno Balearico*, Mallorca: en casa de Gabriel Guasp, 1632.

JANER MANILA, Gabriel, «Conquestes, reconquestes i sermons. (En el set-centè aniversari de la mort del Rei en Jaume I, el Conqueridor)», *Lluc: revista de cultura i d'idees*, 56/Núm. 665 (Desembre 1976) 293-298.

JAUME I, BERNAT DESCLOT, RAMON MUNTANER, PERE III, *Les quatre grans cròniques*, Revisió del text, pròleg i notes per SOLDEVILA, Ferran, (ed.), (Biblioteca Perenne, 26), Barcelona: Selecta 1971.

LLOMPART MORAGUES, G., «Cortejos luctuosos y patrióticos en la Mallorca Medieval», dins *BSAL*, 33 (1968) 314-331.

PERE MARSILI, *Petrus Marsilii Opera omnia. Chronice illustrissimi regis Aragonum domini Iacobi uictorissimi principis, una cum Littera cuidam apostate Ordinis Fratrum Minorum, prius uocato frater Andreas, postea uero, factus Sarracenus, uocabatur Abdalla*, BIOSCA I BAS, Antoni, (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, (CCCM 273), Turnhout: Brepols 2015.

RIBER, Llorens, *Sermó pronunciat en l'Església Catedral p'el VII centenari del naixement del rey En Jaume*. Palma de Mallorca, Tip. Lit. de Amengual y Montaner, 1908, 32 p. 18 cm.

VILLANUEVA, Jaime, *Viage literario a las Iglesias de España*, 21 i 22: *Viage á Mallorca*, Madrid: Real Academia de la Historia 1851 i 1852, 321 i 367 pp.

Bibliografia

ALOMAR I CANYELLES, Antoni Ignasi, *L'Estendard, la festa Nacional mes antiga d'Europa* (s. XIII-XXI), Palma: Documenta Balear 1998.

—, «La festa Nacional mes antiga d'Europa», *Sus, Balears!*, 9, 223-231; Debat: 232-249.

BIOSCA I BAS, Antoni, «Las anotaciones del “Sermó de la Conquesta” en el Ms. 40 del Arxiu del Regne de Mallorca», *Miscelánea medieval murciana*, ISSN 0210-4903, Vol. 35, 2011, p. 51-65.

GELABERT MIRÓ, M. Magdalena, *Estudi del Sermó de La Conquista de Mallorca. D'Antoni Maria Alcover*, Manacor: 2008.

GRANELL SALES, Francesc, «La (re)construcció visual i retòrica de Jaume I a la Festa de l'Estendard de Mallorca durant l'època foral», *SCRIPTA, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm. 9 (juny 2017) 194-207.

GRAU, E. D., «Joan Binimelis i la seva Historia de Mallorca», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: revista d'estudis històrics*, 49 (1993) 485-496.

HERRERO SALGADO, Félix, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas [Instituto Miguel de Cervantes de Filología Hispánica], 1971, 742 p.

LLOMPART MORAGUES, Gabriel, «La fiesta de la conquista: día oficial de acción de gracias de la ciudad de Palma», Separata de: *Revista Lluc*; núm. 46, 1966, Palma de Mallorca: [S.n.], 1966 (Impr. Sagrados Corazones). 12 p.; 24 cm.

LLOMPART, Gabriel, *Pregó de la Festa de l'Estendard*, Ajuntament de Palma: 1987, 22 p. 24 cm.

LLOMPART MORAGUES, Gabriel, «Drapeau. Banderas, abanderados y bandereros en el Reino de Mallorca», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: revista d'estudis històrics*, 68 (2012) 283-299.

PLA, Juan, «Debate- “El «Cristo» vernáculo de mossén Amengual”», *El*

Día de Baleares, 5 Enero 1982, p. 3.

PONS FÀBREGUES, Benito, *La bandera de la Ciudad de Mallorca: dictamen emitido por orden del Excmo. Ayuntamiento de Palma por el cronista de la Ciudad y Reino de Mallorca Benito Pons Fábregues*, Palma de Mallorca: [s.n.], 1907 (Palma de Mallorca: Est. tipográfico de Francisco Soler Prats), 91 p. [4] p. de làm.; 28 cm.: Apèndixs.

QUINTANA I TORRES, Antoni - CALAFAT, Rosa M., *La pervivència del rei En Jaume*, DE MONTANER, Pere (pròl.), Palma: Edicions Documenta Balear, 1992, 194 p.

QUINTANA I TORRES, Antoni, «La ciutat i la Festa de l'Estendard, un espai i un temps per a la socialització», dins *Espai i temps d'oci a la història: XI Jornades d'estudis històrics locals: Palma, del 14 al 17 de desembre de 1992*, Barceló Crespí, Maria- Sureda Garcia, Bernat, Palma: Institut d'Estudis Baleàrics, 1993, 417-438.

QUINTANA I TORRES, Antoni, *La Festa de l'Estendard. Cultura i cerimonial a Mallorca (segles XIV-XX)*, Catarroja-Barcelona: Afers 1998.

ROSSELLÓ VAQUER, Ramon, *La bandera, l'escut*, Mallorca: 1981.

La Conquesta de Mallorca de 1229 i les institucions polítiques, administratives i econòmiques del nou Regne

La conquesta de Mallorca de l'any 1229, per part de Jaume I, comte de Barcelona, constitueix un dels episodis cabdals de l'expansió territorial de la Corona d'Aragó i un moment fundacional per a la història de les Illes Balears.

Recordarem que la societat feudal es veié amb capacitat d'emprendre una expedició militar contra el valiat musulmà de Mallorca, amb finalitat comercial, i, com a empresa medieval, tingué interessos polítics, econòmics i religiosos, que difícilment podríem marginar.

El pretext per a intervenir militarment sobre Mallorca va ser per segona vegada el típic dels poders imperials, acusar de pirateria els mallorquins. Ho havien fet els romans l'any 123 aC. Ara el rei en Jaume denunciava que unes naus catalanes havien estat atacades. Així reuní els magnats de Catalunya, mentre els aragonesos no s'interessaven per la causa, i decidiren intervenir militarment en una expedició concebuda com una croada contra l'Islam, que tingué alhora una clara dimensió política i econòmica, i donà origen a la formació d'un nou regne cristià, integrat en la Corona, dotat d'una personalitat institucional pròpia, dependent directament del monarca, tot i que afeblit perquè no fou dotat mai de corts pròpies, ni amb veu i vot en altres instàncies.

L'expedició conquistadora sortí del port de Salou, a finals de setembre de 1229, amb un exèrcit compost per cavallers, almogàvers i mariners, principalment catalans, aragonesos i occitans, amb altres de països diversos. Arribats a Mallorca, per Santa Ponça, s'acostaren a *Madina Mayurqa*, venceren en la batalla de Portopí, i després d'un llarg setge, la ciutat capitulà dia 31 de desembre de 1229. La resistència musulmana a les zones muntanyoses, tant a la serra de Tramuntana com en les contrades d'Artà, durà fins a 1231, any en què l'illa fou totalment sotmesa. La crueltat de la repressió sobre dels musulmans mallorquins fou sense parió. En part l'explicaríem per la proximitat dels almohades de Menorca, i dels que a ponent eren a València.

Ramon Muntaner (Peralada, 1265 - Eivissa, 1336), vers 1325-1332, va compondre la seva *Crònica*, en la qual parla de l'origen de la celebració anual de la conquesta:

E plau-me açò que els pobladors de Mallorca ordonaren: que tots anys, lo jorn de Sent Silvestre e de Santa Coloma, que fou presa Mallorca per lo dit senyor rei, se fa professó general en la ciutat ab la senyera del dit senyor rei. E aquell dia pregam per sa ànima, e totes les misses que es canten en aquell dia per ànima del dit senyor rei [...].³

Observem com el cronista centra la celebració en la conquesta de Mallorca pel rei en Jaume, en la seva senyera, i en la pregària per la seva ànima, com si d'un llegat testamentari del monarca es tractàs. Era una exigència de la religiositat d'aquells segles, i fins i tot dels temps moderns. El sermó encara no és esmentat en el *Liber gestorum* de fra Pere Marsili, de 1314. Creiem que la primera vegada que consta documentalment és per l'any 1444, en la primera consuetud dels Jurats de Mallorca, o llibre que ordena una celebració o altres actes oficials.⁴ Tenim constància de diverses despeses per a fer la processó, destinades a mariners, etc., per l'any 1410. Com també consten els pagaments a trompadors i joglars d'Alaró, Robines (actual Binissalem), Inca, com també als bastaixos per transportar materials per fer bancs a la plaça de Santa Eulàlia, etc.⁵ No oblidem que la festa de

3 RAMON MUNTANER, *Crònica*, cap. 28, dins JAUME I, BERNAT DESCLOT, RAMON MUNTANER, PERE III, *Les quatre grans cròniques*, Revisió del text, pròleg i notes per Ferran SOLDEVILA, (ed.), (Biblioteca Perenne, 26), Barcelona: Selecta 1971, 690-691.

4 J. MUNTANER, «La primera consuetud de los jurados de Mallorca», *BSAL*, 32 (1964) 274. Precisem que aquesta consuetud, redactada notarialment per Julià Pisà, fa constar com prenen possessió els Jurats, amb jurament sobre l'altar de Santa Eulàlia, i ordena el que han de celebrar per a Nadal i Sant Esteve, pàg. 273. i Seguidament dona les pautes per a la festa de l'Estendard. A més, regula la celebració del Dijous Sant i del Dia de l'Àngel del Regne, és a dir, del diumenge següent a Pasqua, i recomana que el predicador, en aquest diumenge, sigui el mateix que havia predicat dia de l'Estendard, «per lo afany que ha del Standart». Reprodueix el fragment de la consuetud que ens afecta, Antoni Ignasi ALOMAR I CANYELLES, *L'Estendard, la festa Nacional mes antiga d'Europa (s. XIII-XXI)*, Palma: Documenta Balear 1998, pàg. 86-87.

5 LLOMPART, «Cortejos luctuosos y patrióticos», 322-323.

l'Estendard no era exclusiva de la Ciutat, ans implicava, com era antigament possible, les viles foranes. Era la festa de Mallorca.

Tal vegada la consuetud de la Seu de començaments del segle XVI sigui la guia més completa d'aquesta celebració, i ja va ser usada pel P. Gaspar Munar Oliver, com a cloenda d'una sèrie d'onze articles sobre la «Reconquesta de Mallorca. XI Recordança gloriosa», publicats entre gener i desembre de 1929, a la revista *Lluch*, 9/núm. 110 (1929) 210-213, com a commemoració del VII Centenari de la Conquesta. Aquest article segueix molt de prop la susdita consuetud, que havia publicat Jaume Villanueva aproximadament un segle abans.⁶ Va ser probablement la primera difusió dels orígens de la celebració ben documentada. Una nova edició de la Consuetud de principis del segle XVI la devem a Gabriel Llompart, que la tragué per l'any 1971.⁷

Recollim que els rectors en sortir el sol havien de fer tocar la campana major, celebrar la missa, els religiosos havien de sortir amb l'hàbit posat, per unir-se als que formaven la processó amb creu alçada, etc.⁸ Al final de la processó hi anava l'abat de la Real, detall poc pres en compte, acompanyat per un diaca, tots vestits amb els seus ornaments. Seguien els nins, i després compareixia el sotsdiaca, perquè finalment entrava el bisbe amb capa pluvial i el bàcul. També s'hi ajuntaven els tradicionals dotze preveres vestits amb capa. Es cantava la lletania dels sants, i altres himnes. Seguien

6 Jaime VILLANUEVA, *Viage literario a las Iglesias de España*, 21, *Viage á Mallorca*, Madrid: Real Academia de la Historia 1851, pàg. 253-256, «Apéndice VII, *Procesión in die Sancti Silvestri*. El va transcriure com a apèndix, Benito PONS FÁBREGUES, *La bandera de la Ciudad de Mallorca: dictamen emitido por orden del Excmo. Ayuntamiento de Palma por el cronista de la Ciudad y Reino de Mallorca Benito Pons Fábregues*, Palma de Mallorca: [s.n.], 1907, pàg. 83-88, amb la col·laboració de l'Arxiver de la Seu, Mn. Josep Miralles.

7 La va transcriure G. LLOMPART, «Cortejos luctuosos y patrióticos en la Mallorca Medieval», dins *BSAL*, 33 (1968) 323-326, Arxiu Capítular de Mallorca, *Consuetud* (s. cvi), f. 24v.. La podem llegir a ALOMAR I CANYELLES, *L'Estendard*, pàg. 87-91, amb la versió catalana a pàg. 91-95, traducció que publicà Antoni QUINTANA I MARÍ, «La ciutat i la Festa de l'Estendard, un espai i un temps per a la socialització», *Espai i temps d'oci a la història: XI Jornades d'estudis històrics locals: Palma, del 14 al 17 de desembre de 1992*, Maria BARCELÓ CRESPI - BERNAT SUREDA GARCIA, (coords.), 1993, 228-431. Per no allargar les notes, nosaltres citarem la Consuetud segons Llompart.

8 ALOMAR I CANYELLES, *L'Estendard*, pàg. 38-40.

els frares, els canonges i, al final el bisbe.⁹

Afegeix una informació ocasional, segons la qual l'any 1355 hi va assistir el provincial dels dominicans d'Aragó, fra Nicolau Rosell, que més tard seria nomenat cardenal.¹⁰ L'itinerari era ben previst, i la primera desfilada anava de la Seu fins a la porta de Sant Antoni,¹¹ on hi ha un lloc alt, entorn del qual es congregava la multitud per escoltar el sermó sobre la conquesta, *fiat sermo de modo captione terre*.¹²

Acabat el sermó els dotze cantadors entonaven la *Salve*, i seguien altres himnes i oracions resades pel bisbe, fins que s'emprenia el camí cap a la porta Pintada, al nord-oest de la Ciutat, que també és coneguda com la porta de l'Esvaïdor, de Santa Margalida, per la proximitat del convent d'aquest nom, i de la Conquesta, al final del carrer de Sant Miquel, i quan l'Estendard Reial havia estat elevat sobre la porta, el bisbe entonava el *Te Deum*, d'acció de gràcies, i començava el retorn a la Seu, fent una aturada a l'església de Sant Miquel, en la qual un prevere celebrava la missa amb les oracions de Sant Silvestre i de Santa Coloma. Tot i que hi havia una tradició sobre la protecció de la Mare de Déu, i que en aquesta església s'hi havia col·locat la seva imatge, en aquesta estació que s'hi feia, en la processó, no hi ha referències a cap imatge de Maria. Una volta que el celebrant havia fet la consagració del pa i del vi, la processó seguia cap a la seva destinació, travessant el carrer de l'Argenteria, i passava davant el Castell Reial, on, agenollats els dotze cantadors, entonaven una altra vegada la *Salve*, seguida pel verset *Post partum*, entonat per dos infants. El bisbe conclouia amb l'oració i, girat cap al poble donava la benedicció. Es retirava a la sagristia i cadascú retornava al seu domicili.¹³

Les nostres fonts: Els sermons de la Conquesta

9 LLOMPART, «Cortejos luctuosos y patrióticos», 324-325.

10 LLOMPART, «Cortejos luctuosos y patrióticos», 325. QUINTANA I MARÍ, «La ciutat i la Festa de l'Estendard», 430.

11 ALOMAR I CANYELLES, *L'Estendard*, pàg. 41-42.

12 LLOMPART, «Cortejos luctuosos y patrióticos», 326.

13 LLOMPART, «Cortejos luctuosos y patrióticos», 326.

Com correspon al nostre títol, ens informarem a partir dels sermons pronunciats a vora la porta Pintada o, posteriorment, a la Seu de Mallorca, com tot just hem llegit.

Diguem que començaren a ser predicats a finals del segle XIII, i que, vers 1314 els predicadors disposaren del Llibre II de la Crònica que el dominicà fra Pere Marsili acabava de compondre, per informar aquells oradors sobre els esdeveniments de la conquesta, que entraven en l'oblit. De fet, aquest sermó per a la gent era la font de la informació sobre la conquesta, com ho va manifestar un personatge estrany, interrogat per la Inquisició, per l'any 1645, sobre quants anys feia que Mallorca era cristiana, i respongué que es remetia a la data que havia dit el predicador del sermó de l'Estendard.¹⁴

Veient les pàgines de l'edició d'aquest sermó hom comprova que va durar hores.¹⁵

També Joan Binimelis, per 1612, va prohibir que per preparar el sermó de dia 31 de desembre hom tragués la seva història de Mallorca, inèdita, dipositada a la Casa dels Jurats.¹⁶

Sembla que entre els segles XVIII i XIX la celebració va decaure, com ens ho dona a entendre la documentació municipal de 1828.¹⁷

14 ALOMAR I CANYELLES, *L'Estendard*, pàg. 44, que pren la informació de Ramon ROSSELLÓ VAQUER, *La bandera, l'escut*, Mallorca: 1981, 27.

15 QUINTANA I TORRES, *La Festa de l'Estendard*, 74-75, comenta aquesta durada, que, d'altra banda, no era exclusiva d'aquesta celebració. Tinguem present que els sermons no solament eren una manera de celebrar, sinó que havien d'ensenyar, d'informar, d'exhortar i, no mancaven els que adulaven, i també n'hi havia que reprenien i fustigaven. D'altra banda, el sermó també era un dels entreteniments d'aquells temps. Tots aquests serveis, bona part de suplència, oferts a la societat medieval i moderna, són una invitació als historiadors a pouar-hi molta informació, que no es trobarà a altres fonts.

16 JUAN BINIMELIS, *Nueva historia de la Isla de Mallorca y de Otras Islas a ella adyacentes*, compuesta por el Dr..., Sacerdote. Natural de Mallorca, dirigida a los Ilustres Señores Jurados del Reino de Mallorca. Año 1593.

17 Benito PONS FÁBREGUES, *La bandera de la Ciudad de Mallorca: dictamen emitido por orden del Excmo. Ayuntamiento de Palma por el cronista de la Ciudad y Reino de Mallorca Benito Pons Fábregues*, Palma de Mallorca: [s.n.], 1907, pàg. 70.

El lloc del sermó era a una esplanada, que es deia el Pedró o Peiró.¹⁸ Es tractava d'una taula de pedra, que hi havia davant les esglésies de la Garrotxa (Ripollès), i a altres indrets de Catalunya, en la qual s'hi cantaven els evangelis i es beneïa el terme. Però a Mallorca aquest peiró, que primer hi havia entre la meitat de la Seu, en construcció, i l'Almudaina, es va traslladar a la porta de Sant Antoni.¹⁹

Els predicadors

Hem de precisar que podem distingir tres etapes al llarg de la història de quasi vuit segles, pel que fa als predicadors:

La primera, que cobreix els segles des del xiv i arriba fins a 1836, durant la qual els predicadors degueren ser frares, car tret de les homilies a una missa dominical o de festa de guardar, que les predicaven el rector o vicari, i ben determinadament per la norma del concili de Trento (1545-1563), la resta de predicacions corria a compte dels frares.

Amb la supressió dels ordes religiosos masculins de 1836, les coses canviaren, de manera que començaren a predicar més els preveres seculars. De fet, però, el primer sermó editat que coneixem és precisament del molt conegut framenor exclaustat Jeroni Bibiloni, l'any 1863.

Per tant, el 1836, comença una nova etapa, durant la qual són preveres seculars els predicadors, fins que, a finals del segle xix, a poc a poc torna a ser autoritzat el retorn dels ordes religiosos, i veiem com dos frares agustinians castellans predicaren el 31 de desembre, en la celebració de la diada de la Conquesta de Mallorca. Posteriorment hi ha hagut altres religiosos que han pronunciat el sermó d'aquesta diada.

Aquesta tercera forma ha durat fins al segon decenni del segle xxi, quan el bisbe, celebrant de la missa del dia 31 de desembre, també pronuncia l'homilia, com és normal, encara que no estrictament necessari. Així, l'any 2015, comença una nova època d'aquesta predicació.

18 ALOMAR I CANYELLES, *L'Estendard*, pàg. 43.

19 ALOMAR I CANYELLES, *L'Estendard*, pàg. 77, nota 89.

Quant a l'anterior, farem unes referències molt sumàries, a partir d'unes informacions que els amics Mn. Antoni Dolç Salas i l'arxiver del Capítol de la Seu, Sr. Rafel Morro, ens han recollit i transmès, atenció que els agraïm de cor.²⁰

El primer sermó del qual hi ha constància és el de 1850, dins la Dècada Moderada, durant la qual es va signar el Concordat de dia 16 de març de 1851. No ens consta que directament hi hagués cap relació entre el sermó i aquest acord. Coneixem el que edità l'Ajuntament de Palma, l'any 1863, de Mn. Jeroni Bibiloni.

Tot i aquesta constància, el llistat de la Seu segueix amb el sermó de 1894, publicat, obra del P. Restituto del Valle, que esmentarem, en canvi el d'aleshores oratorià de Sant Felip Neri, P. Josep Auba, de 1901, no consta en els seus sermons publicats.²¹ Tampoc no foren editats els següents, de Mn. Bernat Matas (1902) i de Mn. Pere Martí (1904). Després Mn. A. M. Alcover, de 1904, editat, com veurem, no ho foren els de Mn. Mateu Rotger (1905), el del P. Gregorio de Be[rpre] (1907), el del mercedari Francesc Ferrer (1908), però sí que edità l'Ajuntament el de Mn. Josep Miralles de 1910. Desconeixem, en canvi, el de Mn. Llorenç Riber (1911), i els de 1912 i 1914, de Mn. Joan Amengual i Mn. Joan Enseñat, respectivament. La llista salta fins a 1989, amb el sermó de fra Bartomeu Pastor, TOR, que no hem pogut consultar. Per la nostra banda direm que Mn. Antoni M. Alcover, organitzador del VII Centenari de la Conquesta,²² en temps de seu vacant, va encomanar el sermó de dia 31 de desembre al canonge Antoni Sancho.²³ El P. Gaspar Munar Oliver, aleshores d'uns 30

20 El llistat ha estat extret de la Crònica, ACM-18775 (334/2), 18861 (337/12); 18906 (334/15).

21 José AUBA, C.O., *Sermones panegíricos predicados en distintas iglesias de Palma de Mallorca*, Palma : [S.n.] Tip. La Esperanza 1916.

22 Francesc de Borja MOLL CASASNOVAS, *Un home de combat (Mossèn Alcover)*, Mallorca: Moll ³1996, pàg. 274-276.

23 Vegeu *La Almudaina*, any 54, núm. 16240, dimeces 4 de gener de 1230, pàg. 2, escriu que dia 28 a la Seu, *ocupó la Sagrada Catedral el orador de S.M. M.I. señor Antonio Sancho*. Una mostra de la mentalitat del temps en què s'esllanguia la dictadura del general Miguel Primo de Rivera, ja dimitit, la podem copsar del comentari que fa sobre el discurs

anys, degué predicar l'any anterior, tot i que no en tenim total seguretat. Creiem que la nostra memòria no confon aquest esdeveniment amb un altre de semblant.²⁴

L'edició dels sermons

Com tants d'elements d'aquesta predicació, nosaltres coneixem unes escadusseres informacions que abasten solament 31 sermons editats, 19 a càrrec de l'Ajuntament de Palma, un altre publicat pels historiadors Antoni Quintana i Torres i Rosa Calafat,²⁵ tres foren inclosos en revistes, un a *Lluc* (1981, 1996 i 2008), cinc en la revista *El Mirall* (1991, 1993, 1995, 1996, 2007), aquest darrer també fou imprès a *Lluc* (2008). Comptem encara que dos (2010 i 2014) foren publicats per mitjans informàtics, *Cap Vermell*, butlletí de l'Obra Cultural Balear de Capdepera (des de 1980), (2010 i 2014), mentre el de 2009, en termes generals, l'edità la parròquia de Bunyola. Gràcies als seus autors, disposam, a més, del text de quatre sermons inèdits.

de Mn. Alcover a la sala d'actes de la Diputació, quan recordava que va dir que mai es va dir de *ningún Rey de España ni fuera de España que hiciera la galantería de conquistar un Reino para regalarlo a otro Rey*. Es referia al regne de Múrcia, conquerit pel rei en Jaume i donat al rei Alfons X de Castella,

24 El P. Munar contava que Mn. Antoni M. Alcover, en seu episcopal vacant, i comissionat per organitzar la celebració centenària, el va convidar a predicar el sermó del VII Centenari de la Conquesta. Ell va respondre que estava carregat de feina, circumstància ben certa. Però el degà de la Seu li va contestar: «Mai de la vida no encomani res a un desenfeinat. Tampoc li farà el que li haurà demanat». Així que creiem que Munar, director de la revista *Lluch*, que creava la Biblioteca de la Real, degué ser el predicador del sermó del VII centenari. De fet el P. Munar en el número de gener de la revista *Lluch*, 9 (1929) 10-14, començava una sèrie d'articles «Reconquista de Mallorca», culminava en el núm. de desembre, pàg. 210-213, «Reconquista de Mallorca. XI. Recordança gloriosa». Probablement aquesta publicació va induir Mn. Alcover a fer l'encàrrec esmentat, i, tal vegada, en aquestes pàgines darreres hi tenim bona part del contingut del sermó predicat. Es va centrar en la figura del rei en Jaume, en l'alliberament dels musulmans i la vinguda del cristianisme, alhora que descrivia la celebració segons una consuetud de la seu de principis del segle XVI. Les referències a la història es basen en les cròniques clàssiques.

25 Antoni QUINTANA I TORRES - Rosa M. CALAFAT, *La pervivència del rei En Jaume*, Pere DE MONTANER, (pròl.), Palma: Edicions Documenta Balear, 1992, 117-180.

Precisarem una mica més les referències cronològiques, tor assenyalant que el primer sermó editat, que coneixem, és el de 1644, als tres segles i mig d'aquesta predicació, i que ha estat editat a la darrerria del segle xx, per Quintana i Calafat, com ho hem apuntat.

El primer sermó publicat, una volta predicat, és el de 1863, obra del franciscà exclaustat Jeroni Bibiloni, força conegut com a predicador, autor de diverses obres de sociopolítica avançada, com *Cristianos socialistas*, i actiu polític. Almenys des d'aquesta data, l'edició dels sermons correu a càrrec de l'Ajuntament de Palma, de manera que dels deu que hauríem de conèixer del darrer decenni del segle XIX, en trobam 8 d'impresos, als quals n'hi afegim 11, del segle xx, car hem d'exceptuar el de Josep Amengual i Batle, que fou editat per la revista *Lluc*, pel gener de 1982. Sobre els restants, ja n'hem parlat.

Gabriel Janer Manila, en el VII Centenari de la mort del rei en Jaume va presentar un resum comentat de dotze d'aquests sermons,²⁶ apreciació que, en línies generals, ens sembla assumible i Quintana assenyala el seu lloc i la seva funció.

La llengua de la predicació

Quant a la llengua de la predicació, suposam que els anteriors a la reial Cèdula de 1768 foren predicats en català. Pel que direm de seguida, des de 1773 degueren ser predicats en castellà, fins que l'any 1904 Mn. Alcover va rompre aquest costum, predicant-lo en català. L'any 1920 també el pronuncià en aquest idioma Mn. Andreu Caimari, aleshores encara fidel a la tradició reiniciada per Mn. Alcover, emparat pel bisbe Pere Joan Campins, que no era més que la catolicitat de Pentecostes, que no és una norma sinó un element constitutiu del cristianisme, que ja no es replega a un poble, com el judaisme, sinó que, com diu Pau, Crist ha esbucat el mur, i ha abraçat tota la humanitat. Aquesta expressió és teològica; però, no ho perdem de vista, aquí també l'entenem en el seu sentit directament historiogràfic.

26 Gabriel JANER MANILA, «Conquestes, reconquestes i sermons. (En el setè aniversari de la mort del Rei en Jaume I, el Conqueridor)», *Lluc: revista de cultura i d'idees*, 56/núm. 665 (Desembre, 1976) 293-298.

No cal ser creient per entendre-la.

Mn. Antoni M. Alcover no solament va rompre una tradició secular de predicar en castellà a la Seu, per manament de Carles IV (III), sinó que ho va justificar.

En efecte, com que la conquesta va implantar un nou poble, fet que assegura qualche predicador, que s'expressà en castellà, consideram que paga la pena reproduir una nota que Mn. Alcover va posar abans del text del seu sermó de 1904, conscient que retornava a la normalitat d'un poble que era igual als altres, i no condemnat, com ho va declarar el Decret de Nova Planta, i les constitucions democràtiques espanyoles i franceses, i ja no en parlem de les persecucions practicades per les dictadures de Primo de Rivera i de Francisco Franco, ambdues posteriors a Alcover, que s'havia expressat així:

Aquest sermó ofereix de particular la circumstància de que'l predicaren en mallorquí a la Seu de Mallorca, aont desde l'any 1773 no sabem que n'hi hagesssen fet cap altre en tal idioma, fora d'un que n'hi ha cada any el Divenres Sant dematinada. De l'any 1773 ens tots els altres sermons s'hi fan en castellà perquè axí hu posaren llavò per donar gust an-el rey En Carles III, que dia 23 de juny de l'any 1768 havia donat un Real Decret per uniformar les llengos d'Espanya y introduir per tot la castellana. Fins a n-aquest Reial Decret a la Seu de Mallorca havien predicat sempre en mallorquí.²⁷

27 Antoni M. ALCOVER, *Sermó de la conquesta de Mallorca que predicà dia 31 de desembre de 1904 en la festa que'n celebra la Seu mallorquina a despeses de l'Escm. Ajuntament de Palma*, [S.l. s.n.], Ciutat de Mallorca Estampa d'en Joseph Tous: 1905 [3], abans de la numeració de pàgines. L'ha estudiat i reeditat M. Magdalena GELABERT MIRÓ, *Estudi del Sermó de La Conquesta de Mallorca. D'Antoni Maria Alcover*, Manacor: 2008.

Sobre la reial cèdula esmentada, vegeu cf. G. LLOMPART, *La real cèdula de 1768 sobre la difusió del castellano y su repercusión en la diócesis de Mallorca*, a *BSAL* 33 (1965) 357379. El text de la RC es troba a les pàg. 365-367. Josep AMENGUAL I BATLE, *Nova documentació sobre la imposició del castellà a l'ensenyament del Catecisme, a la Seu de Mallorca. Maig 1773 Gener 1779*, a *Fontes Rerum Balearium* (Nova etapa), 1 (1990) 187211; Josep AMENGUAL I BATLE, *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política (1572-1962)*, Mallorca: Institut d'Estudis Baleàrics ²2002, 141-147.

Les reaccions unes foren hostils, i d'altres ben favorables, i com escriví Francesc de B. Moll, tothom va admirar el contingut d'aquell sermó.²⁸

Tanmateix, l'únic sermó en català que coneixem fins al concili Vaticà II (1962-1965), és l'esmentat de Mn. Andreu Caimari, de l'any 1920, el qual ens sorprèn amb la manifestació del seu delit «de poder accedir a parlar en nostra llengua *lo pus bell catalanesch del món*».²⁹ L'altra predicació, que ens és coneguda, és la de 1981, tot i que no excloem que altres sermons fossin predicats en la llengua dels conquistadors. La nostra inicial recerca bibliogràfica encara no ens ha permès trobar cap altra predicació en català, fora de les esmentades, sobretot, recurrent als registres de la Seu.

Quant a la resta d'aquestes predicacions solament podem comprovar que, entre les que coneixem que foren editades fins a 1955, totes ho foren en castellà.

Els sermons posteriors a 1981, tots han estat pronunciats en català, i, a més, solen al·ludir a aquesta llengua no solament com a instrument de comunicació, sinó ben clarament com a expressió que identifica el poble mallorquí, sorgit amb la conquesta de dia 31 de desembre de 1229.

1. El ritual commemoratiu: Els inicis mostren una visió providencialista, inspirada en Marsili

Des de l'edat mitjana, la commemoració de la Conquesta va adoptar caràcter litúrgic i cívic, especialment a la Catedral de Mallorca. Els actes incloïen sermons, processons i altres celebracions que reforçaven la presència de la monarquia aragonesa i la fe cristiana com a marc legitimador del domini sobre l'illa. A partir del segle XVII, aquests sermons es van institucionalitzar, amb un guió i un repertori temàtic fix que reflectia la doctrina providencialista i el missatge moral i cívic del moment.

Pel seu influx secular, car va servir de text inspirador dels sermons durant

28 Francesc de Borja, MOLL CASASNOVAS, *Un home de combat (Mossèn Alcover)*, Mallorca: Moll ³1996, pàg. 122.

29 Andreu CAIMARI, *Sermó de la Conquesta de Mallorca*, Palma de Mallorca: Ajuntament Establiment Tipogràfic de En Jusep Tous 1921, 5.

almenys quasi un segle i mig, esmentam el dominicà fra Pere Marsili, el qual, vers l'any 1314, redactà la seva crònica, i el Llibre II, que narra la conquesta de Mallorca, ha estat molt consultat pels predicadors. Dos exemplars eren a la Biblioteca del convent de Sant Domingo de la ciutat de Mallorca.³⁰

Fra Marsili es queixava ja que Rodrigo de Toledo en la seva crònica solament fa una referència molt breu a la conquesta de Mallorca.³¹

El Ms 40, ARM (Arxiu del Regne de Mallorca), conté notes dels noms dels predicadors, d'entre 1505 i 1634. En total són 74 noms.³² Durant aquests 130 anys tots els predicadors eren frares. Així no hi consta cap jesuïta, com tampoc cap prevere secular.

Totes les notes sobre els sermons foren en català o llatí, tret la del que era prior del Sant Esperit de Lleida, que el feu en castellà.³³ A més, es fa constatar que eren teòlegs.³⁴

De la mateixa manera, consta que la majoria dels oradors eren mallorquins.³⁵ Les observacions en la majoria són en llatí i poques en català.

2. Segles XVII–XVIII: sermons barrocs i providencialisme triomfalista

Durant el període barroc, els sermons del Dia de la Conquesta suposam que destacaven la dimensió divinament ordenada de l'esdeveniment. Jaume I apareix com a agent escollit per Déu per portar la fe cristiana a Madi-

30 Antoni BIOSCA I BAS, «Las anotaciones del “Sermó de la Conquesta” en el Ms. 40 del Arxiu del Regne de Mallorca», *Miscelánea medieval murciana*, 35 (2011) 55.

31 PERE MARSILI, *Petrus Marsilii Opera omnia. Chronice illustrissimi regis Aragonum domini Iacobi uictorissimi principis, una cum Littera cuidam apostate Ordinis Fratrum Minorum, prius uocato frater Andreas, postea uero, factus Sarracenus, uocabatur Abdalla*, Antoni BIOSCA I BAS, (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 273), Turnhout: Brepols 2015, pàg. 4, que correspon al pròleg. BIOSCA I BAS, «Las anotaciones del “Sermó de la Conquesta”», 54.

32 BIOSCA I BAS, «Las anotaciones del “Sermó de la Conquesta”», pàg. 56, i els noms a 64-65.

33 BIOSCA I BAS, «Las anotaciones del “Sermó de la Conquesta”», 61.

34 BIOSCA I BAS, «Las anotaciones del “Sermó de la Conquesta”», 62.

35 BIOSCA I BAS, «Las anotaciones del “Sermó de la Conquesta”», 63.

na Mayurqa, subratllant el caràcter de croada santa i els miracles que van precedir la victòria.

Els elements centrals d'aquests sermons devien incloure unes referències a la legitimitat providencial de la Conquesta. D'aquí que se celebràs la victòria com a triomf de la fe, tot i que no devien disposar de dades sobre la cristianització de la població musulmana, car no consta que fos un objectiu moral i espiritual.

Aquest model va influir en tota la retòrica oficial de la Catedral i de les parròquies principals, establint un patró que perduraria fins al segle XIX.

El sermó de 1644, fou pronunciat en temps de la guerra de Catalunya, abans del setge de Barcelona, de 15 mesos, que acabà l'any 1652. Els qualificatius de victoriós, gloriós, invencible, just, savi, clement,³⁶ que el predicador atribueix al rei, devien ser més pensats com a desitjos, que com a reflex del que passava. De fet, hi hagué mallorquins que participaren en aquest assetjament. El predicador va insistir quasi exclusivament en l'aportació dels eclesiàstics a la conquesta. Sembla que va parlar en uns temps de tensió entre les autoritats civils i el Capítol de la Seu.³⁷

3. Segle XIX: el patriotisme romàntic i el mite fundacional del regne de Mallorca.

Prendrem algunes dades dels sermons que consideram més significatius.

Començarem pel primer dels sermons que coneixem, en manuscrit, de bona cal·ligrafia, del predicador en el 621è aniversari de la conquesta, que correspongué a l'any 1850, l'any anterior al Concordat amb la Santa Seu signat pel govern de Juan Bravo Murillo, al llarg de la dècada moderada (1844-1854), que seguí els governs desamortitzadors iniciats per Juan de Dios Álvarez Méndez Mendizábal.

El predicador s'inspirà en el primer llibre dels Macabeus, 4,25, quan els jueus celebraren la gran victòria contra els idòlatres, va ser un gran dia,

36 QUINTANA I TORRES, *La Festa de l'Estendard*, 176.

37 ALOMAR I CANYELLES, *L'Estendard*, pàg. 41.

que fou consagrat a Déu. L'orador, fruit de la manca de memòria històrica de les illes Balears, recordava la depravació dels visigots que, fins i tot, haurien cridat els musulmans arribats a l'Atlàntic. Informat tal vegada per la lectura de la que aleshores era recent reedició (1841) de la història de Joan Dameto. Reitera la col·laboració de Pisa, Gènova, Aragó i Catalunya, mostrant com l'empresa era marcada pel rei d'Aragó, sota les quatre barres del qual entrava el nou regne, conquerit per guerrers que provenen de les terres des de l'Ebre al Rin. Mallorca tantes vegades invicta, finalment caigué, i esdevingué la gesta que completà la defensa d'Espanya.

El predicador cantà glòries als pares de la pàtria, i mira més els compatriotes, més que als súbdits del rei.

La celebració d'aquella victòria serví al predicador per a mostrar als fidels el gran exemple dels soldats; però ara no calen espases ni llances, sinó bones obres al servei de Déu, Senyor. Cal que caigui la irreligió, car si el Senyor no construeix la casa, endebades treballen els picapedrers, com diu el salm 126. D'aquesta manera entrava en la part parenètica de la seva intervenció, que reflectia una pau per als catòlics, com ho escatim de la seva conclusió:

De esta manera la sabia Autoridad que nos dirige podrá ser tutelar sin ser violenta, y la seguridad pública podrá igualmente hermanarse con la libertad racional de todos los individuos que componen la sociedad, y la patria vendrá a ser verdadera imagen de la Celestial Jerusalén.

Si aquest primer sermó que coneixem de l'època liberal reflecteix la sortida de l'Antic Règim, i s'adreça a catòlics ciutadans, mostrant que s'acabi la irreligió, el sermó següent elogia la religiositat dels mallorquins. Passant a un altre aspecte de la commemoració, ni un ni l'altre encara no mostra influxos de la Renaixença, ni beslluma cap signe d'identitat com a poble, sigui de caire cultural, com la llengua, o politicosocial, com serien formes de govern, o mitjans de comunicació, d'escola amb fesomia pròpia. Ni fins i tot el beat Ramon Llull o la beata Catalina Tomàs es recordaven, mentre els referents eren més tost manllevats de la literatura castellana.

El segon sermó que coneixem anterior a la restauració borbònica és el de

1863, de l'exclaustrat Jeroni Bibiloni, conegut per la seva ideologia liberal i entusiasta del socialisme utòpic, pronunciat l'any 1863.³⁸ Volia donar testimoni públic de la religiositat mallorquina i del seu patriotisme.³⁹ Com per als predicadors del segle XIX, per a Mn. Bibiloni els mites patriòtics comencen amb el nom de *fiero Pelayo*, i acaba amb el nom de Jovellanos. Sense descobrir cap pont, després de l'exordi, emprèn la seva exposició recordant la sortida dels valents soldats del port de Salou, per arribar a Santa Ponça, per a expulsar per a sempre els musulmans, *malhadada raza de envilecidos esclavos del islamismo*.⁴⁰ Així comença el que voldria que fos una sèrie de biografies de mallorquins plens de virtuts cristianes, començant pel màrtir Ramon Llull.⁴¹ La resta és un resum de la campanya de Jaume I.

Amb el romanticisme i la Renaixença, els sermons del Dia de la Conquesta van incorporar una dimensió identitària i patriòtica. Amb el sermó següent veurem que quelcom canviava.

Mn. Miquel Costa i Llobera: una visió que besllumava el pluralisme religiós

Ho podem copsar en Miquel Costa i Llobera, l'any 1890, que tot just tornava ordenat de prevere a Roma. No es indiferent aquesta circumstància. L'exordi al seu sermó s'inspira en una doctrina estesa aleshores sobre la confessionalitat de l'Estat. No basta que siguin creients les persones, sinó que també ho ha de ser l'Estat. Pren inspiració en el fet que les nacions que sorgiren després de la fragmentació de l'Imperi Roma foren beneïdes per l'Església. L'esperit catòlic es va compenetrar amb el ver patriotisme.⁴² Si

38 Gerónimo BIBILONI, *Discurso cívico-religioso que por encargo de la M.I. municipalidad de Palma pronunció... Gerónimo Bibiloni... en la Catedral Iglesia de esta ciudad el 31 de diciembre de 1863, en conmemoración de la conquista de Mallorca. Se imprime con aprobación del Reverendo diocesano a instancias y despendas del Ayuntamiento*, Palma: Impr. de Pedro José Gelabert 1864.

39 BIBILONI, *Discurso cívico-religioso*, 5.

40 BIBILONI, *Discurso cívico-religioso*, 8.

41 BIBILONI, *Discurso cívico-religioso*, 9.

42 [Miguel COSTA Y LLOBERA], D. M. C. y LL, *Sermón predicado en el aniversario de la*

la societat no té ànima, en tenen les persones.⁴³ Aquest és el discurs de Costa i Llobera, característic de l'època, sobretot en cercles ja secularitzats, com ja devia estar-hi més la Itàlia alliberada del regnat dels papes. Ara bé, nosaltres diríem que Costa i Llobera suposa que l'ànima que ha d'executar els pressupòsits confessionals ha de ser el primer ministre de l'Estat. Però no està garantit que aquest governant sigui catòlic.

Costa, com tots, suposa que Mallorca havia estat visigoda, i va ser alliberada per una guerra santa de la reconquesta de Jaume I,

*Caballero de Cristo [...] como un enviado de la madre España. El entusiasmo religioso centuplico los bríos de aquellos héroes; y muchos pudieron distinguir [...] a San Jorge, el ideal de los caballeros.*⁴⁴

Aquests antecedents donaren la porta oberta a liquidar la Mallorca anterior, per fundar-ne una nova:

*La Mallorca anterior a tan feliz jornada era ciertamente el mismo punto geográfico sobre la faz del globo, pero no la misma patria de nuestros corazones. Nuestra patria data de aquel día en que volvió esta tierra al legítimo reinado del Redentor Cristo Jesús.*⁴⁵

Mn. Costa descriu els beneficis salvadors del cristianisme, incloent la mateixa catedral.

També esmenta els béns patrimonials i culturals de palaus, universitat, etc., de Mallorca i el sorgiment del missioner, i *primogénito de sus grandes hombres, Ramon Llull*,⁴⁶ així com la que aleshores era la beata Catalina Tomàs, i fra Juníper Serra.⁴⁷

Les ressonàncies del canvi d'època retornen en el tombant de la peça

conquista de esta ciudad de Palma, el 31 de diciembre de 1890, [S.l. s.n.], [Palma]: Tip. del Comercio 1891, 6-8.

43 [COSTA Y LLOBERA], *Sermón predicado en el aniversario de la conquista*, 10.

44 [COSTA Y LLOBERA], *Sermón predicado en el aniversario de la conquista*, 12-14, 15.

45 [COSTA Y LLOBERA], *Sermón predicado en el aniversario de la conquista*, 16.

46 [COSTA Y LLOBERA], *Sermón predicado en el aniversario de la conquista*, 18-19.

47 [COSTA Y LLOBERA], *Sermón predicado en el aniversario de la conquista*, 19.

oratòria, quan hi ha una panoràmica del final de segle.

Compara els béns de la conquesta cristiana, i beslluma l'immediat futur, que es belluga en un *todavía*.

Primerament agraeix que en la literatura encara no hi havia entrat la blasfèmia,⁴⁸ i els pensadors defensaven el cristianisme, la cultura seguia la filiació cristiana.⁴⁹

Tot i les seves tendències vers l'integrisme, hem de manifestar que Miquel Costa i Llobera fa un plantejament que ja surt de la Cristiandat, i beslluma Mallorca, alliberada de l'Islam, que és a les portes de la societat pluralista, i fins i tot amb situacions d'ateisme, plantejament vàlid en el segle XXI, tot i que la confessionalitat de l'Estat ja no sigui possible.

A títol informatiu indicam que dos dels sermons del darrer decenni del segle XIX foren predicats per sengles frares agustins castellans, i són plenament espanyolistes, que representen la mentalitat unitària de la historiografia estatal. Ara, en prescindirem.

Aquest període destaca per l'*ús de la Conquesta com a símbol de la unitat i singularitat mallorquina*. La celebració de Jaume I com a model de virtut cívica i política. La incorporació de la història local i la cultura pròpia dins els sermons, connectant passat i present, com a fruit de la Renaixença.

El to dels sermons romàntics tendeix a ser més narratiu i llegidor, amb menys èmfasi en la providència divina i més en la construcció d'una memòria.

4. Temps moderns: Miralles: Justificació de la conquesta; acció de gràcies

Avancem que Josep Miralles es va documentar, per a la història dels musulmans, començant per l'obra d'Àlvar Campaner, d'A. Lecoy de la Marche, etc., i, el més interessant és que coneixia l'existència de l'historiador musulmà, contemporani de la conquesta, Ibn Amīra Al-Mahzūmī, l'obra

48 [COSTA Y LLOBERA], *Sermón predicado en el aniversario de la conquista*, 19.

49 [COSTA Y LLOBERA], *Sermón predicado en el aniversario de la conquista*, 19-20

del qual ha estat trobada a Tinduf, i traduïda al català.⁵⁰

Quant a l'enfocament del predicador, direm que començava dibuixant un negatiu estat de Mallorca en el segle XIII, que vivia sota l'*ominoso yugo almohade*,⁵¹ propi d'una societat regida per l'Alcorà, que conté un precepte de fer la guerra.⁵² Aquest poder musulmà, al llarg dels segles, va ser agressiu amb els cristians, que a Lepanto va ser aturat.⁵³

Abans dels almohades, els almoràvits havien conquistat el Marroc, on el seu règim esdevingué intolerable.⁵⁴

Les coses així vistes, Miralles recordava que si feia tretze anys havia parlat de la tasca civilitzadora que havia engegat la conquesta de 1229, en l'exordi del sermó de 1910 es dedicaria a justificar el dret dels cristians de conquerir Mallorca.⁵⁵

En aquest sentit justificava les croades com a guerres defensives, com també considerava així les resistències de molts cristians, en molts països on dominen els musulmans. Considerava aquelles guerres com a santes, tot recordant les campanyes de Sant Bernat.⁵⁶

De fet, per aquelles saons, tant musulmans com cristians capturaven esclaus en els països oposats. Com a justificació de la conquesta, Miralles prengué nota de la Crònica de Bernat Desclot, el qual narra com durant la campanya de Jaume I quan ja Abu Yayà anava perdent el valiat, les seves hosts fins i tot crucificaren captius cristians. Tal vegada sigui un recurs

50 IBN AMĪRA AL-MAHĠZŪMĪ, *Kitab_Tarih_Mayurqa. Crònica àrab de la Conquesta de Mallorca*, MUHAMMAD BEN MA'MAR, (ed.), Nicolau ROSER NEBOT - Guillem ROSSELLÓ BORDOY, (trad.), Palma: Presidència de les Illes Balears - Universitat de les Illes Balears 2008.

51 JOSÉ MIRALLES Y SBERT, *Justificación de la conquista de Mallorca: sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral el día 31 de Diciembre de 1910 en el aniversario de la conquista de esta ciudad de Palma*, Palma: Imprenta de J. Tous, 1911, 6.

52 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 9.

53 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 7.

54 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 10.

55 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 8.

56 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 11.

literari, per mostrar la crueltat dels enemics.⁵⁷

Amb tot, llegim com justifica la conquesta amb recursos a diversos tipus de dret, el natural, l'internacional i el públic eclesiàstic. Al·ludeix la captura de mariners cristians per part de l'emir mallorquí, i les amenaces que pogueren rebre missatgers cristians, com a accions que justificaren la conquesta de Jaume I.⁵⁸

Miralles acaba afirmant que en l'empresa del rei en Jaume no hi ha cap de les causes que segons sant Agustí fan il·lícita una guerra.⁵⁹ A més, precisa que el cristianisme condemna les guerres ofensives.⁶⁰ En aquest plantejament dialèctic, mostra com el cristianisme ha estat perseguit, i malgrat aquests patiments i morts el cristianisme ha de cercar la pau. Tanmateix la humanitat té un vici d'origen, que també reconeix la sociologia. Aleshores, cal vigilar per preservar la pàtria, i cal desviure's per defensar-la. I, atès que l'any 1229 Déu va donar a Mallorca

*Dios verdadero, Civilización sólida y Patria firme y amantísima, agradezcámosle ahora, de todas veras, el triple beneficio otorgado.*⁶¹

Així acaba el sermó que volgué justificar la guerra de conquesta de Mallorca. Una anàlisi més aprofundida ens permetria discernir si la pàtria a la qual recorregué Miralles era Mallorca o Espanya, o se sobreentén que eren ambdues. Es tractava d'una croada, no d'interessos d'Estat. Ara bé, proclamava el predicador que el cristianisme abomina la imposició de la fe per la força, i la guerra defensiva es justifica en darrer extrem.

Mn. Josep Miralles acaba el sermó tot reconeixent i agraint que Déu hagués elegit Mallorca com a seva, dia 31 de desembre de 1229. I demana la seva benedicció, que la regís en la pau i temor de Déu, i que l'aixecàs a la seva grandesa.

57 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 13.

58 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 13.

59 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 15.

60 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 16.

61 MIRALLES Y SBERT, *Justificación*, 17.

5. Des de 1922-1975: l'ús nacionalcatòlic i la lectura franquista

El sermó en català de Mn. Caimari al cap d'uns anys i mesos ja no es podia repetir, per la dictadura de Miguel Primo de Rivera, hostil a la llengua catalana. De Mn. Valentín Herrero coneixem dos sermons, el d'aquest temps, 1928, i el predicat deu anys més tard, al començament de la dictadura sagrant (1938) de l'altre general, Francisco Franco, precedit pel de Mn. Antoni Garau Planas (1937), que l'havia centrat en la unitat d'Espanya. Posteriorment s'alçà el de contingut bel·licós, de Mn. Sebastià Gayà (1940), i el de Mn. Bartomeu Torres Gost (1955). Durant la dictadura franquista, els sermons van assumir un caràcter nacionalcatòlic, aspecte que té una certa explicació. Les seves característiques principals foren: a) Una lectura moralitzadora i instructiva, amb Jaume I com a model. b) Interpretació de la Conquesta com a acció civilitzadora i redemptora. c) Se subratlla la unitat nacional i la legitimitat de l'ordre establert. Aquest tercer punt és una deducció arbitrària d'una certa historiografia i de la ideologia polititzada dels predicadors, que recalaven la situació de fet, però que no necessàriament deriva de 1229. Contra el que alguns suposaven, el rei en Jaume no era el precursor ni l'oposat a la unitat d'Espanya.

6. Des del Concili Vaticà II (1962-1965) a l'any 2014: Relectures contemporànies de la celebració de l'aniversari de la conquesta catalana de 1229

D'entrada reconeixem que la nostra informació es molt fragmentària, car entre el darrer sermó de l'època franquista, de l'any 1955, al primer que coneixem imprès, després del concili Vaticà II (1962-1965), passaren 22 anys. El va pronunciar, en castellà, el P. Gabriel Llompart Moragues, teatí, gran historiador i coneixedor sense parió dels costums, festes i celebracions de Mallorca, així com editor de molta documentació medieval, i d'alguns estudis sobre la festa de l'Estendard, al qual el bisbe Teodor Úbeda va confiar el sermó de dia 31 de desembre de 1977. Tot i que al·ludeix els textos bíblics de la celebració, no acaba de ser una homilia. Se centra en la figura de Jaume I, no sant con els seus contemporanis, sant Ferran III de Castella i Lleó i sant Lluís IX de França; però ressalta la pietat del rei conquistador, la seva fe i fidelitat. Precisa més encara quan recorda que

l'estendard és la presència simbòlica del rei, per la qual cosa Jaume I cada any entra simbòlicament a la ciutat que va conquerir. La festa és una crida a la fe cristiana i a la fidelitat del poble creient.

Comptant amb els textos coneguts, direm que, almenys a partir dels anys 1980, hi ha un canvi d'enfocament molt important, que consisteix en el fet que el sermó que ens ocupa, de ser una peça oratòria religiosa, es transforma en vera homilia, ja que s'inspira en les lectures bíbliques que s'han proclamat, i condueix a la celebració eucarística. Evidentment, com pertoca, hi ha una referència expressa i més o menys detallada a una bona informació presa de les Grans Cròniques sobre els esdeveniments de 1229. La projecció dels passatges bíblics sobre aquesta memòria, intenta il·luminar el moment actual dels creients, hereus dels conqueridors, i estendre el missatge de pau i de llibertat en la convivència a tots els ciutadans.

A més, amb la recuperació democràtica i la consciència historiogràfica moderna, aquesta predicació ha adoptat un to més crític i reflexiu. No manca qui demanà perdó als musulmans vençuts (1981), i qui va reclamar respecte per la nova immigració (1997), alhora que es recorda com el 31 de desembre de 1229 naixia un nou poble, de cultura cristiana, de llengua catalana, poc respectada. Fets que sol·liciten la construcció de la memòria històrica com a eina per a la convivència i la reconciliació, i la necessitat de llegir la història sense biaixos nacionalistes ni ideològics, quan aquest poble s'afanya, en igualtat amb els altres, a configurar el seu futur condret.

Després del concili Vaticà II, la repetida expressió de Costa, «Siau qui sou», serveix per a projectar un poble vigorós de cultura cristiana, amada de llibertat per a tots els ciutadans. És un missatge que, per la seva reiteració, palesa la fragilitat d'un poble sense Estat, com és el mallorquí, sempre amenaçat per l'Estat espanyol, que, sobretot des de 1715, ha importat de l'estranger i ha imposat una concepció centralista de la història i una educació d'esquena a la pròpia història i al territori. El producte han estat nombrosos ciutadans, entre ells polítics acomplexats o envejosos d'altres pobles, que practiquen l'autoodi, en lloc d'afanyar-se per aprofitar les immenses oportunitats que tenim, en tots sentits. D'aquí que la plena democràcia, que arriba a ser governada segons la igualtat dels pobles, amb

Estat o sense, és un gran desig, més que una realitat.

La festa de la Conquesta de Mallorca va carregada de la força dels símbols. Hi va incidir Mn. Darder (1996), mentre convidava els cristians a sumar-se a una empresa comuna. L'ocasió era propícia, ja que el bisbe Teodor Úbeda acabava de convocar el sínode diocesà de 1998-1999, ja en una societat plural. És el sínode postconciliar encara vigent.

Mn. Joan Bauzà (1997) va subratllar l'encarnació de Jesucrist en un poble, com s'havia proclamat anteriorment (1981), amb la seva llengua i cultura, i amb una doble convidada. Una a tenir un esperit crític, i l'altra o obrir-nos a la diversitat, per la comunió en la pau, el treball, no per la imposició. S'imposa la memòria, l'estimació, el sentit crític i la solidaritat.

L'any 2000 es tancava per Mn. Andreu Genovard amb una memòria històrica documentada, per invitar Mallorca a consolidar-se com a poble, com a gran família, tot acompanyada vers l'esdevenidor per la fortalesa dels talaiots, i conrear la llengua com a signe identitari, en la senda del rei en Jaume, del beat Ramon Llull i de santa Catalina Tomàs.

Tot arrancant del «Siau qui sou» de Costa i Llobera, el P. Gabriel Seguí Trobat, l'any 2007, recordava com el nou poble mallorquí naixia cristià, i que la celebració es realitza en un lloc en el qual els musulmans havien pregat el seu Déu, tot convidant-los a unir-se amb els cristians, per demanar perdó per les violències comeses. A més, esguardant l'esdevenidor, amb el beat Ramon Llull convidà a demanar la gràcia que l'Església pugui anunciar l'Evangeli en llibertat, essent poble, acostant-se al poble, als explotats, a les dones maltractades, als infants. Aquesta diada cívica, pels cristians també és un jorn d'acostament a la memòria del Redemptor.

L'any 2009, el P. Bernat Mestre, teatí, va insistir en el sentit de la «festa i motius de la de l'Estendard».⁶²

El 781è aniversari de la conquesta per Mn. Nadal Bernat Salas condueix a la memòria de la fundació del poble de Mallorca dins els pobles que s'em-

⁶² *Predicadors del Sermó de la Conquesta*, ACM-18775 (334/2). ACM-18861 (337/12). ACM-18906 (334/15). Rafel MORRO, (extret per...), [20-11-2025], per a l'any 2009.

paren en les quatre barres. Així, el 2010, aquell record és per a projectar Mallorca cap al futur, des d'una Mallorca encastada privilegiadament a Europa, i, seguint l'impuls de Ramon Llull, emprendre el diàleg amb el món. L'Església a Mallorca brindarà generosament l'Evangeli, tot mostrant la bellesa de l'infant Jesús.

L'any 2011 Mn. Pere Fiol Tornila pronunciava per tercera vegada el sermó de la Conquesta, que havia posat final a 237 anys de la també sagnat conquesta cordovesa de l'any 911. Com ho somniava Ramon Llull, aquells nous mallorquins crearen hospitals a la Ciutat i a la Part Forana, els mercedaris i trinitaris rescataven captius, i el seguit d'ajudes als empestats, atesos al llarg dels segles, arribà a moltes persones. En els nostres dies Càritas ha sortit a l'encontre de milers de persones.

Tanmateix, el poble mallorquí «petit i minoritari», solidari amb els pobres, es troba davant reptes vitals, davant mesures hostils d'alguns governants illencs contra la llengua catalana, contra la cultura centenària, i manipuladores de la història.

Aquest sermó provocà reaccions que recordaven les seguides multes de les homilies dels temps del franquisme. En realitat, aquest sermó dedica el 75% als pobres, i les més breus referències a l'arraconament de la llengua catalana foren comprovables públicament, documentalment, mentre les declaracions sobre els drets humans són manifestes, i el concili Vaticà II declara expressament que l'atac a la llengua, i altres, va contra el pla de Déu (Constitució *Gaudium et spes*, 29). No just això, ans demana que l'Església arreli i promogui els valors de cada poble (Constitució *Lumen Gentium*, 13).

El predicador és fal·lible; però ha d'obeir més l'Evangeli i els concilis, que no altres autoritats, o altres opinions. A més, en aquesta homilia, difícilment surt una observació que no puguem contrastar amb els documents, tant constitutius del cristianisme, com dels verificables, per a bastir la història del servei als pobres de Mallorca. D'aquí que hom es preguntí quin tipus de catòlics són aquests que es permeten atacar Mallorca, en el dia 31 de desembre, arraconant la llengua de Jaume I, del beat Ramon Llull, de

santa Catalina Tomàs, de sant Juníper Serra, esmentat pel predicador, i que nosaltres també recordam com a promotor de catecismes en les llengües dels indis. Aquells missioners eren ben catòlics, perquè entengueren que Pentecostes no és una ornamentació literària, sinó un esdeveniment fundacional d'una Església que, davant la salvació que Déu ofereix, iguala tots els pobles, i no admet cap domini d'uns sobre els altres, en cap dimensió. Mn. Antoni Vera Díaz, en la seva homilia de dia 31 de desembre de 2013, va recordar la conquesta de 1229, però amb l'objectiu de projectar el futur de Mallorca. D'aquí que mostrà gran estima a la identitat del nostre poble, de les seves tradicions, tot comprovant com la nostra societat està fragmentada, car la pèrdua de valors ha rebaixat l'esperança, especialment la de milers de persones que es troben en el llindar de la pobresa.

Feia una crida a fer renéixer un optimisme teològic, per veure el nostre món amb els ulls de Déu. I descobrir les oportunitats que ens ofereix el futur.

Per aquí podem fer una Església que sigui signe d'esperança, davant el nostre món, contemplat en viu, de manera que no tolerem les injustícies. Així, amb una esperança inconformista i solidària, emprendrem nous serveis al món, i l'anunci de l'Església esdevindrà bona notícia.

Així arribam al darrer sermó que podem comentar, el de Mn. Antoni Jesús Dols Salas, de 2014. Després d'un llarg i documentat comentari a l'evangel·li de Sant Joan, 1,1: «En el principi existia la Paraula», que esdevingué camí i llum, per a tota persona, i habità entre nosaltres, el predicador declarava que per a Mallorca, el Nadal com a poble va ser el 31 de desembre de 1229.

En efecte, amb els soldats viatjaren bisbes i altres ministres catòlics, que organitzaren els començaments d'una nova Església enmig de la mar. Amb aquests començaments portaren la llengua catalana, plenament articulada amb un dels primers mallorquins nascuts en el nou poble.

7. Comparació temàtica i evolució

Si comparam les diferents etapes, es poden identificar tres línies principals:

La religiosa: del providencialisme barroc, en els segles XIX-XX, va passar a una concepció propera a la Cristiandat, és a dir, a identificar Mallorca amb el catolicisme. D'aquí, certs predicadors durant la dictadura del general Francisco Franco, arribaren al nacionalcatolicisme, amb un canvi gradual cap a la reflexió històrica crítica.

La política: legitimació del poder monàrquic i de l'ordre establert, posteriorment adaptada a discursos patriòtics i nacionalistes, fins a la crítica contemporània.

La identitària: de la construcció d'una memòria col·lectiva cristiana, a l'ús de la conquesta com a mite fundacional, fins a la reinterpretació inclusiva i pluralista de la història.

Anotarem que, atenent els sermons que treballam, no va ser fins l'any 1904, amb la intervenció de Mn. Antoni M. Alcover, que va manifestar-se clarament la memòria de la conquesta, quan recollí l'aportació de la Renaixença, que considerava la llengua catalana com a símbol de la identitat mallorquina, per la qual cosa ell la tornà a introduir en aquest sermó a la Seu, després de més d'un segle i mig que la monarquia borbònica i el bisbe del temps l'haguessin expulsada.

I, en el postconcili, almenys des de 1981, aquest sermó ha tornat a ser predicat en català, i pastoralment l'ha reivindicat com a llengua del poble, que és el continuador d'aquells que el començaren en la conquesta de 1229, el qual, en democràcia no ha vist plenament promoguts els seus drets jurídics, socials, culturals i econòmics. El canvi en positiu, quant a la legislació, ha estat molt gran; però del tot insuficient, atès el fenomen humà de la emigració i el poder de l'Estat, castellanitzat, com l'exèrcit, forces d'ordre públic, empreses, etc. A Mallorca la llengua catalana mai no és una imposició, com no ho és l'àrab a la Meca, o el castellà a Valladolid. No hi ha més drets de la llengua pròpia en aquests llocs que a Mallorca. Altra cosa, per a la predicació, és la manca de sentit pastoral. Aquesta manca pot ser greu, però no general, si hom no té present que l'anunci

de l'evangeli, per a un cristià, ha de superar tots els reptes, per arribar a tothom, començant, diríem, pels immigrants. Que queda molt de camí a recórrer ho palesa la reiteració de la referència a la llengua en els sermons, de persones tan diverses. És una reclamació que a Castella, Andalusia, etc., seria sobrera, i que a Mallorca mostra que hi ha una discriminació. És el que no va entendre el comentarista de l'homilia de dia 31 de desembre de 1981. Probablement l'autor volia obrir una disputa en el periòdic.⁶³ Certament, no era gens encoratjador tractar de drets dels pobles en aquell fòrum, i ben difícilment en algun altre. No volem ser excloents; però aleshores no sabem exactament qui era implicat en el colp del 23 de febrer, encara ple d'enigmes. Sembla que l'autor de l'escrit sabia més coses. Tanmateix el seu suggeriment de recórrer a altres persones sobre les opinions que s'exposaren en el sermó és inútil. Qui predica es deu a l'Evangeli i, en tot cas, ha de respectar la doctrina de l'Església, suficientment justificada en el sermó. II, encara, en democràcia, no vigia el perseguidor franquisme, que el periodista deixava transpirar.

Així, els sermons actuen com un instrument de construcció ideològica, adaptant la memòria històrica de la Conquesta a cada context social i polític, construcció que l'esdeveniment de Pentecostes i els concilis de Trento i del Vaticà II, així com tots els sínodes mallorquins demanen, per fer un poble condret, com els altres, sense cap pretensió de sortir a colonitzar i exportar la pròpia llengua. Mai no es pot prohibir una llengua, car és com si hom la suprimís. Pentecostes universalitza, fa més catòlic, mentre perseguir una llengua és anticristià, perquè esborra part de la creació divina. Més que prohibir cal aprendre llegües. En catòlic vol dir viure més la riquesa de Déu infinit. És més greu fer desaparèixer un idioma que permetre que desaparegui el ferreret o les sargantanes a la riba de baix la Seu. El territori per a una llengua és definitiu, i no admet invasions.

63 Juan PLA, «Debate. "El «Cristo» vernáculo de mossén Amengual"», *El Día de Baleares*, 5 Enero 1982, pàg. 3.

8. *Conclusions*

Avançarem aquestes conclusions, algunes de les quals no tenen un antecedent en les pàgines anteriors, tot i que pensam refer amb temps la seqüència dels sermons, que solament l'hem encetada.

Començarem dient que l'estudi dels sermons del Dia de la Conquesta revela com un fet històric pot ser reinterpretat al llarg dels segles segons les necessitats ideològiques i socials de cada etapa de la història, i segons la ideologia política del moment, fins que amb la llibertat democràtica del quart darrer del segle xx, i del primer del segle xxi, es manifesta més la possibilitat de fer una interpretació més ajustada a la documentació disponible.

Una segona conclusió ens duria a reconèixer com aquests tipus de sermons clares vegades varen inspirar-se en les Escriptures, especialment en l'Evangeli, inspiració que és més que citar-lo espesses vegades, però ja anostrat per la ideologia política que justifica la conquesta o la unitat d'Espanya, per referir-nos a dos fets predicats. Però cap dels dos brollen de les Escriptures cristianes.

Encara podem afegir que, atesa la manca d'escolarització de Mallorca en català, els bisbes, les autoritats i la gent que assistia al sermó, quan el predicador, com Miralles, Alcover, Caimari, citaven les cròniques de la Conquesta podien assabentar-se que existia una llengua, la catalana, que havia produït una literatura històrica de prestigi. Fora del sermó de l'Estendard era molt difícil sentir-ne parlar. En temps del franquisme se citen menys vegades les cròniques, i sempre en castellà.

Crida l'atenció que els predicadors clares vegades es refereixen al comte de Barcelona, i recorden més el rei d'Aragó, el qual, com a rei, poques naus tenia, i els aragonesos en les Corts no volgueren participar en l'empresa naval de la conquesta de Mallorca. Probablement aquests silencis són causats perquè s'inspiraven en la lectura de la història de Joan Dameto.

També direm que els predicadors de la festa de l'Estendard rarament parlen dels reis propis de Mallorca, si és que els esmenten qualche vegada. Dameto en parla; però probablement els predicadors volien concentrar-se

en la celebració de dia 31 de desembre.

Tenint present com durant el segle XIX es va configurar la concepció de ciutadà lliure, deixant de considerar-se i definir-se com a súbdit del rei, la concepció de pàtria i de patriotisme que sorgí va ser l'espanyola. La pàtria era Espanya. Ja ho vam indicar en una altra avinentesa. Així, Mn. Antoni M. Alcover, l'any 1904, encetava el seu sermó enunciant que les Balears sempre han estat vora Espanya,⁶⁴ tot recordant com els romans ja les inclogueren en la seva divisió provincial, tot oblidant que les províncies no depenien d'una autoritat espanyola, perquè Espanya políticament no existia.

Tanmateix la concepció de Mn. Alcover era prou clara, sobre una Mallorca amb personalitat pròpia, de cultura i, fins i tot, d'ètnia provinent de Catalunya. No endebades va anteposar la nota que hem transcrit, on declarava que després de 114 anys ell trencava el costum de predicar en castellà a la Seu, i en un apèndix dedicava 9 pàgines a mostrar com molts llinatges mallorquins eren un reflex del nom de poblacions catalanes, i tres pàgines més a presentar com noms de lloc mallorquins corresponien a altres tants de llocs de Catalunya.⁶⁵

En una línia molt diferent, i allunyada de la història de Mallorca, encara que es fonamentava en la unitat d'Espanya, s'expressà Mn. Antoni Garau l'any 1937. Aquest doctor en teologia partia d'un pressupost teòric, segons el qual Espanya, en temps dels visigots arribà a la unitat religiosa, que és la causa de la unitat política d'Espanya. Doncs bé, cal dir que la unitat en temps de Recared va consistir en la que aconseguí una minoria de la població, rebesnets d'immigrants, la importància dels quals provenia del fet que tenien el poder polític. Ara bé, aquesta unitat només va ser real, amb el temps. Però la realitat més forta és que les Illes Balears mai no van ser visigodes, sinó vàndales i en temps del III concili de Toledo (589) feia més de mig segle, 55 anys, que eren bizantines, per tant, l'Espanya que suposa

64 Antoni M. ALCOVER, *Sermó de la conquesta de Mallorca que predicà dia 31 de desembre de 1904 en la festa que'n celebra la Seu mallorquina a despeses de l'Escm. Ajuntament de Palma*, [S.l. s.n.], Ciutat de Mallorca Estampa d'en Joseph Tous: 1905, 8.

65 ALCOVER, *Sermó de la conquesta de Mallorca*, pàg. 30-39 i 39-41, respectivament.

Garau mai no va incloure les Illes Balears, no formaven cap unitat amb la Península.

Finalment, una altra interpretació purament ideològica va ser la que va presentar Mn. Sebastià Gayà, l'any 1944, quan va encastar Jaume I com a fautor de la Hispanitat. Entre les seves referències no hi manca l'obra clàssica de Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*. El predicador presenta Ferran III de Castella en paral·lel amb Jaume I. En el discurs, segons expressions anacròniques, el rei conquistador esdevé *el Caudillo de Dios*.⁶⁶ Consta històricament que aquest personatge quan es va alçar no era especialment devot, i no hi ha cap indicatiu que Déu el cridàs i l'enviàs, com ho demana el discerniment per a reconèixer els profetes.

Gayà recordà que de Barcelona va enviar les naus que portaren la fe cristiana a Mallorca, l'any 1229, però la Barcelona de 1936 va enviar les naus que dugueren el caos, tot referint-se expressament al desembarcament en el port de Manacor.⁶⁷

La Conquesta de Mallorca, presentada inicialment com una empresa providencial, es va convertir en símbol patriòtic i, finalment, en objecte de revisió crítica, tot rebutjant la guerra, per optar per la pau. Aquesta evolució mostra la capacitat dels discursos religiosos de configurar la memòria històrica i la identitat col·lectiva, així com la importància de l'anàlisi historicoideològica per comprendre'n les funcions socials. Aquesta visió no és un judici sobre l'acció dels conquistadors, sinó una comprensió de la diferència de les mentalitats, la medieval i la contemporània.

Finalment apuntarem diverses evolucions importants:

Els sermons dels darrer mig segle han traslladat la centralitat de la figura del rei en Jaume al poble, que progressivament inclou els immigrants. En altres paraules, diríem que hom va movent-se del regne vers les persones, vers el poble.

66 Sebastián GAYÀ RIERA, *En torno a la Hispanidad. Sermón pronunciado en la S.I.C.B. con motivo del aniversario de la Conquista de Mallorca, el día 31 de diciembre de 1940*, Palma de Mallorca: Ajuntament Guasp 1941, 12.

67 GAYÀ RIERA, *En torno a la Hispanidad*, 12.

En una jornada en la qual ens giram cap al passat, els predicadors llancen l'esguard vers l'esdevenidor.

Quant al fet religiós, hom incideix menys en la religió que es difon, i es mou per la fe en Jesucrist que envia.

Tanmateix, no podem perdre de vista que els sermons apunten amb preferència a un cristianisme més social que teologal, més impulsat per la caritat que per la fe, tot i que surten clarament de la fe.

Jordi Cervera i Valls (ed.), *I habità entre nosaltres* (Jn 1,14), Centre de Pastoral Litúrgica: Barcelona, 2025, 444 pàg.

El volum constitueix una obra col·lectiva de biblistes catalans amb ocasió del centenari de la publicació del primer volum de la *Bíblia de Montserrat* (1926) i de la *Bíblia de Fundació Bíblica Catalana* (1928). El pròleg relata la història que desembocà en la traducció, publicació i difusió de les edicions bíbliques esmentades; figura escrit en català i anglès. A continuació, apareixen quinze treballs estructurats en cinc seccions, a saber: Jornada catalana d'estudis joànics (Alegre, Cortès), Joan i crítica textual (Read-Heimerdinger, Rius/Cané), Joan i Escriptura (Solé, Pérez, Puig, Borrell), Joan i Tradició Jueva (Cervera, Boixareu), Joan teologia i hermenèutica (Folcrà, Puigdollers, Latorre, Fontbona, Pou/Guzmán). Cadascun dels articles, en català, conté al final un ample resum en anglès; tots presenten notes erudites a peu de pàgina i un aparat bibliogràfic ample i actualitzat.

Xavier Alegre Santamaría, *La figura de Jesús a l'Apocalipsi. Relació de l'Apocalipsi de Joan amb la cristologia del Quart evangeli*, 39-80. El profeta Joan, autor de l'Apocalipsi, mostra la seva profunda sintonia teològica amb l'evangelista Joan, escrivint una obra que conté la revelació de Jesucrist que ha rebut del Pare, exposant, en llenguatge judaic, i valent-se de multitud de títols sobre Jesús, la cristologia que destaca la unitat íntima i única entre el Fill (Jesús) i el Pare.

Enric Cortès i Minguella, *L'expressió 'dolors messiànics' al llarg de la literatura jueva (A propòsit de Jn 16,21)*, 81-159. Comenta l'expressió hebrea *dolors messiànics* en la literatura jueva des dels textos talmúdics fins als autors moderns, sosté que els dits *dolors* al·ludeixen principalment els sofriments del poble d'Israel durant l'època messiànica i no un Messies de caràcter personal.

Jenny Read-Heimerdingen, *La nineta dels seus ulls: El sentit de 'monogenés' (únic) en el Pròleg de Joan*, 163-182. Al llarg de l'evangeli, Joan, valent-se de tradicions jueves distintes del text hebreu o grec de l'Escriptura, no utilitza el terme *monogenés* en el sentit habitual d'únic, sinó en el sentit d'únic en *el seu gènere*.

Josep Rius-Camps – Pere Cané-Gombau, *La força de la variant o gegonen en auto zoe estin* (Jn 1,3C-4a), menysvalorada per la crítica textual, 183-210. Quan se n'observen les variants textuals, Jn 1,3c-4a presenta dues possibles lectures; però, apel·lant a la interpretació dels Pares dels primers segles, pot determinar-se que el *Codex Bezae* ofereix la teologia prenicena: l'estadi més primigeni del text.

Maria Claustre Solé i Auguets, *Ecos del Deuteronomi en el Quart Evangel·li*, 211-234. Al llarg de l'evangel·li, Jesús cita Dt com a cor de la Torà, mentre l'evangelista Joan presenta Jesús com la Paraula eterna de Déu. Dt recull les darreres paraules de Moisès, que orienten la història d'Israel, mentre que el quart evangel·li, en una perspectiva universal, es refereix al *Logos* com a origen del món.

Mar Pérez i Díaz, *Les dues multiplicacions dels pans i l'Eucaristia de l'evangel·li de Marc: Fonament del capítol 6 de l'evangel·li de Joan?*, 235-258. Segons l'opinió de nombrosos comentaristes, l'autor de l'evangel·li de Joan coneixia el de Marc; en aquest sentit, l'episodi de la multiplicació dels pans constitueix un eco de Marc en el quart evangel·li.

Armand Puig i Tàrrach, *Les escenes de Jesús davant el Gran sacerdot i davant Pilat en els evangelis de Marc i Joan*, 259-274. En referència a l'actuació dels dirigents jueus durant la condemna de Jesús, Marc i Joan presenten moltes afinitats, sense que pugui parlar-se d'un esquema idèntic; ara bé, ambdós relats de la passió pivoten sobre la decisió de Pilat de condemnar Jesús al suplici de la creu.

Agustí Borrell i Viader, *El cos com a temple en Joan i Pau. A propòsit de Jn 2,21 i 1 Co 6,19*. 275-292. Joan parla del cos de Jesús com el nou santuari, lloc de la presència divina; mentre Pau situa en el cos dels creients la noció del temple, afirmant que són temples de l'Esperit Sant. Així s'esdevé una presència de Déu en el món, des del temple material (AT), al cos de Jesús (Joan), fins a assolir el cos dels creients (Pau).

Jordi Cervera i Valls, *La perícopa de la Festa de les Tendes (Jn 7,1 – 10,21)*, 295-324. La perícopa Jn 7,1 – 10,21 presenta importants declaracions cristològiques en boca de Jesús que utilitzen metàfores referents a

l'aigua i la llum (Jn 7,37-38; 8,12; 9,5); totes tenen la particularitat de proclamar-se durant la celebració de la festa de Sukkot, que confereix context i contingut teològic a les afirmacions.

Rosa M. Boixareu i Vilaplana, *L'Home bo en el Testament de Benjamí: L'incentiu ètic de Josep com a referent universal. Apunts de semblances joàniques*, 325-344. El conjunt de semblances joàniques apropen la sensibilitat de Josep, l'home bo, a la imatge de Jesús recollida en el quart evangeli, car Josep adopta un estil de vida que l'emparella amb qui té la seva heretat en el Senyor.

Bernat Folcrà Zuluaga, *'Rebeu l'Esperit Sant' (Jn 20,19-23). Do del Pare i del Fill per a la Missió de l'Església i el perdó dels pecats*, 347-364. Explora el punt de vista del quart evangeli respecte de l'anomenada *Pentecosta de Joan* (Jn 20,19-23); destaca que els deixebles acullen el do de l'Esperit Sant, manifestat mitjançant el gest de l'alè del Senyor ressuscitat, per continuar la missió de Jesús i viure l'experiència del perdó.

Rodolf Puigdollers i Noblom, *La comunitat de germans, nucli primitiu de l'Evangeli Joànic*, 365- 383. Ofereix una hipòtesi sobre la primitiva comunitat que bateja sota la primera redacció del quart evangeli. La comunitat presentava una profunda experiència fraterna, basada en la fe en Jesús com el Fill de Déu; més endavant, la comunitat patí una greu crisi, però, un cop superada, començà l'obertura envers d'altres comunitats, representades per Pere, sense perdre per això la pròpia identitat.

Jordi Latorre Castillo, *La vida nova del ressuscitat en la resurrecció de Llàtzer. Lectura de Jn 11 en el seu context litúrgic*, 385-402. Proposa un exercici pràctic d'exegesi bíblicolitúrgica de Jn 11 proclamat el cinquè diumenge de Quaresma del Cicle A.

Jaume Fontbona i Missé, *La síntesi cristològica i eclesiològica de la 1 Jn*, 403-423. La figura de Jesús configura l'existència de la comunitat joànica contra uns adversaris, els anticrists i fills del diable; desdenyen l'actuació de Jesús i rebutgen ésser-ne deixebles. L'autor de la Carta certifica que la confessió de fe només pot exercir-se estimant com Déu estima *en i com* Jesucrist, fins a l'extrem; alhora que apunta que la cristologia no es pot

deslligar de l'eclesiologia.

Antoni Pou-Muntaner – Mario Guzmán Sescosse, *L'infantament de la dona celestial (Ap 12,1-18). Diàleg entre exegesi i psicologia analítica*, 425-444. Constitueix un experiment interdisciplinari entre l'exegesi bíblica i la psicologia analítica sobre Ap 12,1-18, on la dona celestial que infanta el Messies és interpretada tant des de la perspectiva teològica tradicional (símbol del Poble de Déu i de l'Església), com des de la psicologia de Jung (representació del procés d'individuació personal), amb intenció de mostrar la correspondència entre la història de salvació comunitària i el desenvolupament espiritual de cada persona.

El volum, fruit de la investigació interdisciplinària, constitueix una aportació nova i important sobre els estudis joànics. Les aportacions enfilades des de la perspectiva textual, l'òptica jueva, la situació de les primeres comunitats cristianes, l'enfocament patristic, la psicologia, l'aspecte bibliogràfic, juntament amb el vessant exegetíc i teològic fan del llibre una aportació significativa als estudis joànics. Només resta felicitar l'*Associació Bíblica de Catalunya*, ànima del llibre ressenyat, per la seva aportació a la investigació bíblica.

Francesc Ramis Darder

Gabriel Amengual Coll, *El sujeto y su proceso de formación en san Juan de la Cruz*, FONTE. Grupo editorial: Burgos 2026, 313 pàg.

En el bell mig del doble jubileu de sant Joan de la Creu pel tercer centenari de la seva canonització (1726) i pel primer de la seva declaració com a doctor de l'Església (1926), havia de venir una aportació no per poc corrent menys necessària i era l'aportació filosòfica en què s'estudià el gran doctor de la mística.

I aquesta és l'obra del doctor Gabriel Amengual, professor recordat per molts que n'hem estat deixebles tant a la Universitat de les Illes Balears com al Centre d'Estudis Teològics de Mallorca. La seva mestria i les seves especials i específiques inquietuds intel·lectuals, que han dirigit la seva labor investigadora, es veuen clarament i singularment reflectides en el llibre que presentam.

En efecte, el doctor Amengual s'ha fixat sempre d'una manera molt especial en la Modernitat i en ses grans figures filosòfiques, també en diàleg amb la tradició cristiana filosòfica i teològica. Ho tenim representat en aquest llibre en tres grans temes.

Primer, la gran centralitat del subjecte en l'antropologia de sant Joan de la Creu, que el fa característicament modern, en el sentit que és el gran punt de partida per al coneixement de Déu, invertint una llarga tradició de mística medieval, les *escales*, que partien de les coses creades per arribar al Creador, quan el nostre sant proposa conèixer les criatures des de Déu.

També en la connexió de les potències de l'ànima segons la filosofia clàssica amb les virtuts teològals i el gran paper de la voluntat corresponent a la caritat. L'amor és la gran meta santjoanista que ha de realitzar el nou subjecte, o renovellat, que aspira a la unió amb Déu i hi arriba, lluny en això del voluntarisme modern com a expressió impositiva de poder.

I fins el buidament de si mateix necessari per a entrar en les vies que hi condueixen, en el qual és particularment important la purificació de la memòria per acollir l'esperança només en Déu i la seva obra dins l'ànima.

Subjecte i voluntat, doncs, principis fonamentals de la Modernitat, que en

el nostre Sant no desemboquen, és clar, en versions naturalistes, immanentistes, o nihilistes, de competència o de sospita envers Déu, sinó que fan l'«home nou» paulí vertaderament transparent i configurat amb Jesucrist per l'obra transformadora de l'Esperit Sant, que duu l'ànima, un dels grans noms del subjecte en l'obra santjoanista, com exposa molt bé l'autor, a la vida pròpiament trinitària, la que hostatja la Trinitat en el seu propi dinamisme.

També resulta molt útil la consideració de la tradició agustiniana en el Sant, quan la tradició de l'Orde n'havia destacat sobretot la inspiració tomista. El propi procés de conversió descrit per sant Agustí pot presentar, com destaca l'autor, algunes analogies amb els estadis del nostre Sant, si bé el punt de partida és distint, ja que en ell es tracta més de la transformació des d'un punt de partida ja cristià.

És obvi que la importància donada al subjecte ha de comportar necessàriament la descripció d'un intricat procés psicològic, aspecte també profundament modern, prou ben assenyalat i explicat per l'autor del llibre que presentam. L'experiència del nostre Sant com a director espiritual, la seva intel·ligència penetrant i la seva agudíssima capacitat observadora el dugueren a ser un mestre consumat en aquest aspecte: tracta dels pecats capitals en versió espiritual, hipocresia amb els confessors o directors, manca d'experiència, visió o perspicàcia en aquests, etc.). Aquí i allà de la seva obra, tant en els grans tractats expositius (*Subida*, *Cántico*, *Llama*, etc.), com en les obres menors d'*Avisos*, *Cauteles*, *Dichos*, epistolari i d'altres que se n'han conservat ens ho acrediten.

En aquest sentit, no em resistesc a mostrar-ne un eco que ho prova més que a bastament, encara que sigui com a contrapunt un tant sarcàstic. Es tracta d'una obra que tingué un relatiu èxit al llarg del segle XIX, ja impresa, sense data i amb dificultats, al segle XVIII. És *La virtud al uso y mística a la moda* d'un tal Fulgencio Afán de Ribera. Conegué diverses reimpressions al soscaire de les revolucions polítiques liberals. La primera sembla que fou en el bullici de la Mallorca dels anys de la primera revolució (1813, Guasp), i ha arribat a la nostra Biblioteca Diocesana mesclada amb altres papers directament polítics. Vol ésser una paròdia satírica dels falsos mís-

tics i denúncia de la hipocresia religiosa en forma epistolar de consells d'un pare al seu fill.

I doncs bé, moltes de les conductes que hi són denunciades són les que el nostre Sant presenta i tipifica en les obres esmentades, com bé nota el llibre que presentam. I arriba a advertir el suposat pare al suposat fill que no s'acosti a les comunitats de carmelites descalços perquè seria descobert en les seves magarrufes. L'autor ha estat identificat per alguns com un pseudònim del conegut jesuïta P. José Francisco de Isla, ja que recorda el seu famós *Fray Gerundio*, i també amb d'altres. Però, podria ser un carmelita descalç? O un membre del que llavors era el Venerable Orde Tercer de la Mare de Déu del Carme i Santa Teresa? M'ho planteig i deman per l'esmentat comentari.

En qualsevol cas, sí que és prou significativa de tot el que hem exposat i corrobora l'interès, encara que sigui indirecte, en el període de màximes convulsions d'introducció de la Modernitat en tots els seus vessants, pel nostre Pare i Doctor Místic, en el sentit que destaca l'autor que avui ens ocupa: el professor doctor Gabriel Amengual, canonge emèrit de l'il·lustríssim Capítol de Mallorca.

Santiago M. Amer Pol

Juan Caramuel Lobkowitz. *Metapolítica*. Edición bilingüe latín-español de José Manuel Díaz Martín, Europäische Profile 74. Edition Reichenberger: Kassel 2025, 246 pàg.

José Manuel Díaz Martín ha tret a llum aquesta obra inèdita del conegut autor de projecció realment europea, ja que, a més de la seva ascendència familiar espanyola (nasqué a Madrid l'any 1606), luxemburguesa i flamenca i bohèmia, realitzà un periple pel continent en l'exercici del seu ministeri episcopal, al qual arribà des del monacat cistercenc. Després de passar per Praga com a vicari general, fou bisbe coadjutor de Magúncia, després passà a Itàlia, on finalment fou bisbe de Vigevano (a la Llombardia), on morí l'any 1682.

El seu periple vital, doncs, és prou representatiu del *cursus honorum* d'un personatge important a la part europea de la Monarquia hispànica o als territoris que hi estaven relacionats per la familiaritat dinàstica dels Habsburgs, començant per la seva formació a les universitats d'Alcalà, Salamanca i Lovaina, i s'inscriu de ple en l'esforç pel finançament de la fe catòlica en aquells territoris en paral·lel al conflicte de la guerra dels trenta anys i el seu desenllaç, tan determinant per a la història posterior d'Europa en termes religiosos i d'idees filosòfiques i polítiques.

José Manuel Díaz ha tingut el mèrit de rescatar dels arxius episcopals de la seva darrera seu a Vigevano el manuscrit d'una obra que, tot just pel que hem apuntat, havia d'ésser força interessant, la *Metapolítica, hoc est, tractatus de republica philosophice consideranda*, és a dir, l'intent de fundar des de la metafísica la justificació de l'existència de les diferents *repúbliques*, de llurs formes i institucions, i del gran problema contemporani en tants d'altres autors molt més cèlebres: el fonament de la sobirania i els límits del sobirà, persona física o jurídica, o, més ben dit, òrgan unipersonal, col·legiat o assembleari.

S'imposava la traducció de l'original llatí, que ha dut a terme curosament el mateix José Manuel i també un estudi preliminar o introductori que situàs l'obra en el conjunt de la producció de l'autor, que ha fet també amb rigor i extensió el nostre company. A més d'incloure-hi tot l'aparat biblio-

gràfic i de fonts de l'autor.

El més destacat que en surt, ja que s'ha datat entorn de 1649, és la relació, no sols amb la filosofia escolàstica i la seva continuïtat i continuació, sinó amb les obres dels novells filòsofs i també tractadistes polítics, singularment Hobbes i el seu *Leviatan*.

Algunes de les idees que presenta són particulars i representen l'esforç per il·luminar els problemes del seu temps, com la crítica al capteniment de les potències catòliques davant la pau de Westfalia, preocupades per problemes més tost materials. Profundament arrelat en el seu context, són molt interessants els exemples que treu de l'entramat polisinodial de la Monarquia hispànica amb l'acumulació de drets dinàstics, sobirania, ordenaments legals i realitats nacionals diverses, que descansen finalment en la persona d'un mateix príncep o monarca. D'aquí en treu els fonaments més ben sòlidament argumentats del cos de la república i les seves propietats essencials i existencials.

La qüestió de les formes polítiques és un altre dels temes d'interès. A partir, naturalment, de la classificació aristotèlica, descriu que les monarquies contemporànies no presenten ja una forma pura, sinó que estan temperades per l'aristocràcia o la democràcia, sistema que prefereix clarament, ja que, com diu, la monarquia té el greu inconvenient dels conflictes successoris que necessàriament s'han de produir, i l'aristocràcia el problema de definir quins són realment els millors. La democràcia, en canvi, representa un bon contrapès quan s'hi temperen mútuament i pacíficament grans i petits, els més baixos i els més alts. A més, s'hi pot premiar la virtut, estímul que desapareix a les monarquies, el cap de les quals no en depèn en absolut. En definitiva, emperò, i com succeeix realment, la combinació d'elements de cada forma sol ésser el resultat més pràctic, consagrat pels usos i costums, i la pròpia iniciativa social, que veu útil en la llibertat de mercat, per exemple. Admira el model republicà helvètic, descrit per obres contemporànies que sembla que té en compte.

En definitiva, una obra prou representativa de la intel·lectualitat hispànica del moment, en què es conjuguen la fonamentació escolàstica amb l'ober-

tura prudent als nous temps i tendències i la llibertat personal de l'autor basada en un ample coneixement i extensa erudició desplegada per qüestions necessàries i no únicament per fer-ne gala.

Agraïm a José Manuel Díaz Martín que n'hagi ampliat més encara el panorama disponible, posant a l'abast general tan important i significatiu document.

Santiago M. Amer Pol

José Luis Cuenca (ed.), *Mesopotamia desde Cuba. Textos cuneiformes del Museo Nacional de Bellas Artes de Cuba*, Verbo Divino: Estella 2026, 222 pàg.

L'Institut Bíblic i Oriental ofereix, sota la direcció editorial de José Luis Blesa Cuenca, una obra rica en contingut històric, cultural i religiós del món mesopotàmic, alhora que tradueix i comenta textos cuneïformes del Museo Nacional de Bellas Artes de Cuba.

José Luis Blesa obre l'estudi amb el panorama històric: primeres comunitats agràries (6000-4000 aC), primeres ciutats (4000-2900 aC), Sumèria (2900-2300 aC), Acad i Ur (2300-2000 aC) i Babilònia (2000-1600 aC), (pàg. 11-37). Tot seguit, el mateix autor s'endinsa en la dinàmica del *poder i la política a Mesopotàmia* (pàg. 39-53).

José Antonio Argüello Zavala aborda el tema de l'agricultura a Mesopotàmia durant el primer mil·lenni (pàg. 55-70). Silvia Nicolás Alonso estudia la cura dels animals; n'atén la classificació zoològica, administració estatal, el bestiar oví i el de treball (pàg. 71-85). Pedro Blanco Rubio i Ana María Pérez Cubillo analitzen l'origen i el desenvolupament de l'escriptura, l'evolució de la capacitat de comptar i l'agrimensura (pàg. 87-108). Alfonso Vives Cuesta i Silvia Nicolás Alonso aborden el dret, la medicina i l'art culinari de Mesopotàmia (pàg. 109-124). José Antonio Castro Lodeiro i José Luis Sánchez Abarrio reflexionen sobre la religió mesopotàmica (pàg. 125-138). Ernesto Cavada de la Guardia enfoca el capítol sobre *Relieve funerario de Palmira del Museo Nacional de Bellas Artes. Epitafio y epílogo al antiguo Oriente en la Colección Condes de Lagunillas* (pàg. 139-157). Els articles al·ludeixen els textos cuneïformes del Museu i presenten un interessant elenc bibliogràfic.

La secció final ofereix el llistat, transcripció i traducció dels *Textos cuneiformes del Museo Nacional de Bellas Artes*; cada text apareix dibuixat en caràcters cuneïformes i transcrit en grafia llatina. Culmina l'estudi el *vocabulario* de la terminologia mesopotàmica citada al llibre; bibliografia per cadascun dels textos; col·lecció fotogràfica dels textos estudiats i mapes de l'àrea mesopotàmica (pàg. 159-222).

A parer nostre, constitueix una obra valuosa per tres raons concomitants. En primer lloc, analitza amb profunditat i rigor històric la vàlua cultural dels textos conservats a l'esmentat Museo de Bellas Artes. En segon terme, els articles constitueixen un plantejament excel·lent de la societat mesopotàmica (història, agricultura, ramaderia, dret, medicina, cuina, idiosincràsia, religió); molt útil per a qui desitgi endinsar-se en el coneixement de l'Orient Antic. Finalment, l'aparat bibliogràfic, ben triat, permet al lector interessat aprofundir en l'estudi, mentre que les fotografies, els dibuixos i mapes l'acosten a la realitat del món mesopotàmic. Excel·lent aportació de l'Institut Bíblic i Oriental.

Francesc Ramis Darder
Universitat de les Illes Balears

1a PÀGINA

RECORREGUT ACADÈMIC DE MONS. JORDI GAYÀ ESTELRICH

Joan Andreu Alcina

APRENDRE A LLEGIR TEOLÒGICAMENT RAMON LLULL: EN DIÀLEG AMB JORDI GAYÀ ESTELRICH

Joan Andreu Alcina & Bartomeu Prohens Perelló

DEL JESÚS SUFÍ AL MAHOMA LUL·LIÀ: ASIMETRIES IEQUIVALÈNCIES ENTRE IBN 'ARABÍ I RAMON LLULL

Joan Andreu Alcina

EL PRÍncep FELIÇ D'OSCAR WILDE COM A EXPRESSIÓ D'UNA CRISTOLOGIA DE L'EXCÉS

Jaime Mercant Simó

DOMINGO DE SOTO, FILÓSOFO DEL DERECHO

Martí Àvila i Serra

ENGRUNES MÍSTIQUES

Francesc Ramis Darder

JESÚS I NICODEM: Jo 3,1-21

Teodor Suau Puig

«DONAR LA VIDA PELS AMICS...»

Bartomeu Villalonga Moyà

LA MISSIÓ EVANGELITZADORA ENTRE RAÓ I TESTIMONI: DIÀLEG ENTRE RAMON LLULL I EVANGELII NUNTIANDI

Elisa Rosselló Forteza

LA DONA EN EL CRISTIANISME

Ramon Lladó Rotger

EL PREVIACRUCIS DE JESÚS, EL SENYOR, I LES SEVES ACTITUDS

Eugeni Rodríguez Adrover

CLAUS METODOLÒGIQUES PER A L'EDUCACIÓ EN LA FE

Pere Fiol i Tornila

EL BISBE PEDRO RUBIO BENEDICTO Y HERRERO (1778-1794) REGULA ELS BENEFICIS DE LA PARRÒQUIA D'INCA 11.05.1785

Josep Amengual i Batle MSSCC

COM HAN RECREAT LA CONQUESTA DE MALLORCA PEL REI EN JAUME, DE 1229, ELS SERMONS
COMMEMORATIUS PRONUNCIATS AL LLARG DELS ANYS?

Recensions



**CENTRE D'ESTUDIS TEOLÒGICS
DE MALLORCA**