

quaderns

**«JA HI VAIG, SENYOR»
CONTEMPLATIUS EN LA RELACIÓ**



174

José Ignacio González Faus

**«JA HI VAIG, SENYOR»
CONTEMPLATIUS EN LA RELACIÓ**

José Ignacio González Faus

1. CONTEMPLACIÓ CRISTIANA I CONTEMPLACIÓ “RELIGIOSA”	3
2. INICIACIÓ A LA CONTEMPLACIÓ I AL MISTERI	8
3. ORIENTACIONS PRÀCTIQUES	14
CONCLUSIÓ	28
NOTES	30
QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ	32

Els companys d'Ignasi de Loiola deien que havia sigut un «contemplatiu en l'acció». Això no escurça les hores d'oració que tenia el sant. Però marca un desplaçament de la contemplació: des de la pura inactivitat a l'acció humana.

I el camp principal de l'acció humana és precisament la relació. El tracte amb les coses i amb la naturalesa, la investigació, l'art... poden reclamar atenció; però a una ànima contemplativa li obren fàcilment finestres cap al misteri del "més-enllà". En canvi, la relació interhumana dificulta molt més aquesta obertura: no tan sols per l'egoisme propi i aliè, sinó pel misteri, la complexitat i les diferències dels éssers humans. També per la velocitat o intranscendència que acompanya moltes de les nostres relacions.

Tot això fa plausible l'intent de prolongar el lema ignasià (contemplatiu en l'acció), cap a aquell cim de ser "contemplatiu en la relació", on potser es troben els tresors més grans d'una vida configurada per la fe i el seguiment de Jesucrist.

José I. González Faus és responsable de l'Àrea Teològica de Cristianisme i Justícia.

INTERNET: www.cristianismeijusticia.net • Dibuix de la portada: Roger Torres • Imprès en paper i cartolina ecològics • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • Tel: 93 317 23 38 • Fax: 93 317 10 94 • info@fespinal.com • Imprimeix: Edicions Rondas, S.L. • ISSN: 0214-6495 • ISBN: 84-9730-267-2 • Depòsit legal: B-20.492-2011 • Juny 2011

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades procedeixen del nostre arxiu històric pertanyent al nostre fitxer de nom BDGACIJ, inscrit amb el codi 2061280639. Per exercitar els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició poden dirigir-se al carrer Roger de Llúria, 13, de Barcelona.

1. CONTEMPLACIÓ CRISTIANA I CONTEMPLACIÓ "RELIGIOSA"

Situar la contemplació en el si de la mateixa relació interhumana és molt propi del cristianisme. Aquest aspecte s'oblida massa sovint, quan s'intenta encaixar i fer brollar la fe cristiana de la religiositat general de l'ésser humà. Que una cosa sigui molt específicament cristiana no significa de cap manera que sigui menys humana sinó a l'inrevés: és *el més profundament humà* (i, per tant, perceptible també des de fora del cristianisme). Però sí que significa allò que D. Bonhoeffer repetia en les seves cartes des de la presó: «el Déu que es revela en Jesucrist posa de cap per avall tot allò que l'home "religiós" esperaria de Déu».

1.1. Fonamentació teològica

Precisament per això, la nostra afirmació sobre aquesta especificitat de la contemplació cristiana necessita una demostració basada en els mateixos textos cristians. Començarem per aquí. I per fer-ho, fixem-nos en els trets següents que apunten tots en una mateixa direcció.

a) Infinitat de teòlegs moderns han repetit fins a cansar-se que Jesús va par-

lar molt poc de Déu i molt del Regnat de Déu; que no va parlar de «buscar primer Déu» sinó de «buscar primer el Regnat de Déu i la seva justícia»; ni va parlar de convertir-se a Déu sinó de preparar-se per a entrar al Regne de Déu (o convertir-se per a possibilitar la seva arribada). Podem desenvolupar aquestes dades, avui indiscutibles, una mica més.

b) Jesús, efectivament, no dóna lliçons de teologia ni d'espiritualitat, no revela atributs de l'ésser de Déu (la in-

vocació *Abbà* no revela un atribut diví, sinó una forma de relacionar-se amb Déu). Jesús, simplement, anuncia l'amor increïble de Déu als homes, que el capítol 15 de Lluc arriba a comparar amb el que són els diners per als éssers humans: la veritable alegria de Déu es dona quan es recupera "un sol" dels perduts (com l'home ric sent més alegria per la recuperació del milió que havia perdut, que pels altres nou milions que estan segurs). En correspondència amb això, Jesús s'estremeix de joia si veu que els menystinguts per les societats humanes comprenen els misteris de Déu millor que els savis i poderosos de la terra.

c) Jesús admira la naturalesa: evoca la bellesa dels lliris i la llibertat dels ocells, sap de la cura i l'estima que necessita una vinya o una figuera, i se sorprèn davant del poder de la vida per a fer que la llavor creixi per si sola mentre el pagès dorm. Però, a l'hora de posar-nos en contacte amb Déu, Jesús no ens invita a donar gràcies ni a quedar absorts davant el misteri de l'univers (tot i que això es pugui donar per descomptat). L'oració que ensenya ens invita a demanar l'arribada del Regnat de Déu, que és el triomf d'allò plenament humà: suport suficient per a tots i reconciliació entre les persones, la justícia i la pau, en una paraula.

De la mateixa manera que Jesús, sant Agustí vessava sensibilitat davant la bellesa de la naturalesa, però, a l'hora de buscar-hi Déu, sentia com una veu que li deia: «busca per damunt de nosaltres»¹. I és que, si la bellesa natural pot *suggerir* Déu, la història *manifesta* la voluntat de Déu. I la història és el tei-

xit de totes les nostres *relacions* humanes.

I aquest ensenyament del Natzarè rep una explicitació esplendorosa rere la seva Resurrecció, recapituladora de tot l'univers (Ef 1,14). Vegem altres exemples d'això.

d) El capítol 3 de la Carta als Efesis conté un cant de sorpresa de l'autor, que sembla reflectir una profunda experiència personal de Pau,² sobresaltat davant la revelació que tots els homes som fills d'una mateixa família: *tots sense excepció*. I que això només és la conseqüència que s'ha revelat el Misteri que ho sosté tot i ho sobrepassa tot, que està actuant en tot i constitueix «la saviesa més eminent»: l'amor de Déu fet visible en Jesucrist. Des d'aquesta revelació, les relacions humanes queden transformades: "crificades", divinitzades. I aquesta transformació ha d'afectar necessàriament la nostra manera d'enfocar-les. De manera que el fet de ser «contemplatius en la relació» va en paral·lel amb «la intel·ligència del misteri de Crist» (Ef 3,4).

e) Per la mateixa raó, les primeres comunitats cristianes van encunyar la fórmula "en Crist", o "en el Senyor", que servia per a caracteritzar totes les relacions humanes (parella, família, esclavitud...), inserint-les en una espècie d'atmosfera nova que les transforma: «hi ha germans, fills, inspectors i amics en el Senyor, hi ha salutacions, alegries, exhortacions... en el Senyor, la pertinença mútua home-dona és en el Senyor...»³. Aquest viure o estar "en Crist" és el que fonamenta una contemplació en les relacions humanes.

f) I així s'entén l'anècdota de la primera tradició cristiana sobre l'apòstol Joan: quan en els seus últims anys, quasi centenari i sent l'últim testimoni viu de Jesús, se li demanava amb ànsia que expliqués coses del Mestre, Joan es limitava a repetir: «estimeu-vos els uns als altres, estimeu-vos els uns als altres...» I davant la queixa que sempre deia el mateix, i la curiositat per saber més, l'apòstol Joan replicava: «és que *allà* hi és *tot*, i amb això n'hi ha prou». Gran veritat perquè *allà* hi ha la fe-esperança-caritat; *allà* hi ha Déu, Crist, l'Església i el millor de l'home.

1.2. Conseqüències

Totes aquestes dades marquen una diferència en la manera de concebre la vivència de la fe (o la relació amb Déu) des d'una religiositat general, o des del cristianisme que segueix Jesús perquè creu en ell com a Revelació de Déu. Per tant, marquen també una diferència fonamental entre el cristianisme i la idea genèrica de religió, a l'hora de concebre la dimensió orant i contemplativa. Per al primer, la relació amb les persones i l'amor fratern no poden quedar exclosos de la relació amb Déu. I per això, tampoc no poden quedar fora de l'oració i la contemplació cristianes.

Tant de bo això ajudi a comprendre que tot el que hem dit no és un "reduccionisme", sinó un camí molt més difícil que el de la religiositat general (fora que es vulgui acusar el Mestre de reduccionista...). Per això es pot sospitar que l'acusació de reduccionisme o bé és una excusa interessada per a dispensar d'anar a Déu per allò que Jesús deno-

minava «la porta estreta»; o bé qui la fórmula no ha copsat la transformació teològica profunda de les relacions humanes dins del cristianisme, que hem exposat en l'apartat anterior.

Té, doncs, plena raó Egede van Broeckhoven, (jesuïta obrer belga mort en accident de treball a trenta-quatre anys), quan escrivia en el seu diari: «es dóna una oració contemplativa falsa que es desenvolupa al marge de la vida, i una oració contemplativa verdadera que la domina»; «es troba Déu quan es deixa tot *per aquest món*»⁴.

I aquesta "transformació cristiana" ha d'afectar la nostra forma d'enfocar les relacions humanes, precisament perquè és una revelació que topa amb la més elemental de les nostres experiències: la gran dificultat i àrdua tasca que que suposen moltes vegades aquestes relacions. És conegut el comentari del bondadós Joan de la Creu, al seu retorn a Castella des de Jaén, quan, treballant al camp i recollint cigrons, comentava: «És més bonic grapejar aquestes criatures mortes que ser grapejat per les vives»⁵. A això cal afegir-hi que avui potser vivim una època històrica d'especial deteriorament de les relacions humanes i de constants desavinences en tots els camps. Creixen els racismes i els nacionalismes excloents, creixen les diferències de classes, les cultures prefereixen topar en comptes de trobar-se, fracassen les parelles i augmenta la violència de gènere, els partits polítics prefereixen mirar-se com a totalitats i no com a "partits"; i l'autisme cultural que respirem ens indueix a mirar els altres com a simples objectes o estímuls, però no com a subjectes de dignitat absoluta...

Creients o no creients, tots hauríem de fer un esforç per engrèixar les junctures de la nostra convivència, si no volem lliscar per un pendent que podria acabar en una catàstrofe sense precedents, com si no n'hi hagués prou amb totes les catàstrofes que hem anat provocant al llarg de la història. Aquestes línies, sobretot en la seva primera part, es dirigeixen principalment a cristians. Però aspiren a ser d'alguna utilitat també per a qui no tingui la sort enorme i immerescuda de la fe, o per a aquells buscadors per als quals segurament val la dita de Pascal: «No em buscaries si no m'haguessis trobat».

1.3. Necessitat de recuperar el millor cristianisme

Al llarg de la història, s'ha produït aquí un enfosquiment del missatge cristià, malgrat que no s'hagi perdut mai de l'horitzó la importància d'allò que el Nou Testament anomena sorprenentment «manament *nou*». En aquesta deformació hi va tenir un paper innegable l'hel·lenització del cristianisme. Que va ser una tasca necessària i una epopeia admirable, però que, com totes les aculturacions, acostuma a pagar un preu que només es percep amb claredat quan mor la cultura en la qual estava encarnada la fe.

Per exemple, d'alguns pares del desert s'expliquen anècdotes que anaven "tan embeguts en Déu" que ni tan sols responien a la salutació si algú s'encreuava amb ells. Més tard, Tomàs de Kempis, en un llibre superclàssic de l'espiritualitat catòlica i ple de valors innegables, escriu un apotegma famós:

«Sempre que he estat entre els homes n'he sortit menys home que no era»⁶. El més greu d'aquesta frase (que segons alguns no és de Kempis sinó de Sèneca) no és allò que afirma, sinó que només afirmi això.

1.3.1. Una antropologia més cristiana

En canvi, els textos bíblics i l'home Jesús no parlen mai així, malgrat que són plenament conscients dels perills incomptables que envolten les relacions humanes. Però creuen també (aquí hi ha un element molt més de fe que d'argumentació racional) que els éssers humans i les seves relacions (lliures i fraternes) són precisament el que Déu estima més, fins al punt d'haver-los donat "el seu propi Fill". I saben que a totes les metes grans s'hi arriba per camins costeruts o a través de portes estretes.

Si aquest neoplatonisme en el qual va entrar el cristianisme veia només el negatiu de l'ésser humà, buscant la perfecció humana en la fugida dels homes, Jesús sap que "l'impur" és una imatge de Déu que no ha de ser rebutjada sinó restaurada, que el malalt no s'ha de quedar a la cuneta sinó que ha de ser reintegrat a la comitiva, i que fins i tot al lladre opressor, com Zaqueu, se li ha de donar una oportunitat... A la tercera part reprendrem aquestes figures. Ara n'hi ha prou amb assegurar que, en aquesta mena de consells de la tradició ascètica, es deixa sentir més la presència de l'estoïcisme que la presència de Jesús.

D'altra banda, l'afany per buscar la contemplació cristiana en la mateixa relació humana pot ser molt més coherent

amb l'antropologia moderna, que insisteix en el fet que l'ésser humà (i l'ésser en general) queda molt més ben definit com a *relació* que com a simple *substància*: la visió evolutiva del món —en la biologia i en la filosofia i teologia que en brollen— va conceptuant «la realitat com un procés interdependent i relacional». Tota la realitat és ontològicament relacional i, naturalment, molt més la realitat personal, en pàl·lida analogia amb l'ésser de Déu, en què la persona es defineix com a relació.⁸ La «imatge i semblança de Déu» que defineix l'home (Gn 1,26ss) està relacionada, entre altres trets, amb la consistència i la densitat de l'aspecte relacional en la definició de la persona.

1.3.2. Una teologia més cristiana

I no tan sols és més coherent amb l'antropologia, sinó també amb la teologia: si Déu és “Comunió Absoluta” i no merament “l'ésser absolut” (i aquest és un dels significats més primaris del dogma de la Trinitat), submergir-se en Déu, com a forma privilegiada de contemplació, no és merament submergir-se en un misteri metafísic, sinó envoltar-se en

una atmosfera de relació, en un misteri interpersonal en el qual la persona es defineix com a relació: donació i unió.

Tot això converteix el nostre ésser humà en “una tasca relacional”: com ensenya la psicoanàlisi, som “éssers separats” des del nostre naixement. Aquesta separació, que queda segellada en tallar el cordó umbilical, és l'arrel de la nostra inescapable capacitat de desig que ens converteix en éssers anhelants a l'encaç d'aquesta fusió total que supera la nostra separació: primer amb el pit matern, després amb tot allò que ens duem a la boca, més tard amb la gelosia, els protagonismes, les possessivitats, la recerca d'una fusió sexual absoluta... «*siempre buscando al todo entre la niebla*», si val la paròdia d'un vers de Machado.⁹ Fins que no aprenem que aquesta totalitat desitjada és impossible i que el nostre créixer com a persones consisteix a posar al seu lloc l'alteritat i aprendre a relacionar-nos-hi.¹⁰

Establerta així la centralitat i la importància teòrica del nostre tema, intentarem ara apropar-nos-hi en una espècie d'introducció o de guia experiencial (mistagògica).

2. INICIACIÓ A LA CONTEMPLACIÓ I AL MISTERI

Segons acabem de veure, la fe cristiana pren molt seriosament que l'ésser humà és imatge de Déu: molt més que la bellesa de la naturalesa, la immensitat del mar i el desert, el misteri ocult del cel estrellat o tots aquells “flaixos” que sembla que ens parlin de Déu. I aquesta seriositat no s'esquerda, sinó que més aviat s'incrementa, tot i que es tracti de «la teva imatge entelada per la culpa» com canten els cristians o, de vegades, molt més que entelada, destrossada i feta miques. Aquesta fractura pot crear dificultats al nostre propòsit. Però...

2.1. El misteri humà i el Misteri diví

Si les coses són així, el cristià s'ha d'anar habituant de mica en mica a mirar cada persona que li surt al pas en la vida com un membre de Crist i un fill de Déu “igual que jo”: tant si es tracta d'un amic com d'un desconegut, un captaire, un banquer, un terrorista, un parent, un monarca, un enemic, un ateu o un bisbe. Ser cristià és acostumar-se a mirar així a tots, com a primer qualificatiu. I convertir aquesta mirada en un factor

decisiu de la meva conducta envers cada persona.

Només des d'aquí es pot arribar amb fonament a allò que cada persona té d'únic i d'irrepetible, més enllà dels seus condicionaments de cultura, classe social, família, història mèdica o evolució personal... Si no ho recordo malament, Jacques Leclercq va escriure anys enre, parlant de l'amor humà: «qui diu de debò ‘t'estimo’ diu una cosa *completament nova*, encara que, abans d'ell, hagin dit això mateix milions de perso-

nes».¹¹ L'animal mascle que copula amb la femella no fa res completament nou o inèdit. I aquesta perenne novetat de la persona humana, que és reflex d'allò que abans hem dit i font de la seva dignitat sacrosanta, serveix per a tots els homes i dones, no solament per als de la pròpia família, pàtria, religió o raça.

Però arribar fins aquí, aconseguir aquesta mirada i aquesta posició, no és gens fàcil, és com un horitzó que no s'assoleix mai. Això no obstant, i tot i que l'horitzó no s'assoleixi mai, caminar en aquesta direcció duu la vida humana cap a paratges desconeguts i sorprenents.

El veritable objecte d'allò que la tradició va anomenar «ascètica»¹² és la capacitació de la voluntat i la sensibilitat humanes per a aquesta forma de veure i de situar-se en el món. L'ascètica cristiana no és un esforç dedicat a la pròpia cirurgia estètica, sinó una capacitació per a descobrir la insospitada riquesa i el tresor amagat que hi pot haver en les relacions humanes. Per allà van transitant les nostres relacions en una espècie de marató interminable, des de "l'home (o dona)-objecte" a "l'home (o dona)-misteri". I així s'entén l'observació d'Egide van Broeckhoven: «El despreniment més profund només té sentit com una etapa cap a l'afecció més profunda»¹³.

El cristià escomet aquest esforç ascètic des de la profunda convicció i experiència de la seva incapacitat. Però comptant amb el fet que el seu treball, petit i dur, dirigit per allò que la fe cristiana anomena «l'Alè (l'esperit) de Déu», el pot dur a unes metes insospitades i gratificants.

En aquest esforç confiat se li aniran recol·locant i enriquint moltes de les dimensions presents en tota relació, contradictòries tantes vegades en una primera experiència, però capaces de ser harmonitzades conforme maduren les persones.

Com a únic exemple vegem la sorprenent dualitat entre les dues formes més belles de relació i les més espontàniament contemplatives: l'amistat i l'amor. L'amor anhela sempre més fusió i percep que s'ha quedat a mitges en omplir el seu anhel; mentre que en l'amistat, el gest més "pobre" i més senzill obre un rerefons immens d'unió. Allà percep l'ésser humà que amistat i amor, els dos cims de tota relació humana, no són simplement contraris: ambdós són, sí, parcials i tenen els seus camps i els seus moments pel que fa a la materialitat de la relació; però són harmònics, i sumen més que resten, en allò que és l'element formal de la relació. Per això, ambdós poden parlar de Déu i remetre-hi.

Per això també, res d'allò que hem dit en aquest apartat no vol pas dir que ser contemplatiu en la relació no necessiti estones i hores de soledat i contemplació *personal*. L'únic que significa és que aquesta oració personal hauria de ser en bona mesura una escola i una preparació per a aquesta altra *contemplació* més difícil, i que no brolla espontàniament. Els altres han de ser matèria de la meva oració moltes vegades, matèria que empalma amb aquell ensenyament d'un vell mestre de l'esperit: pregar no és mirar Déu, sinó «mirar el món amb els ulls de Déu».

2.2. Del Déu albirat al Déu revelat

En la vida humana hi ha experiències que suggereixen transcendència o, almenys, conviden a anar més a fons buscant alguna cosa més. Són experiències de bellesa i gratuïtat, d'immensitat en el desert o davant el mar, de grandesa als cims de les muntanyes, o de profunditat en una relació humana, de plenitud o pau (en la música), d'amor (sensació de fusió juntament amb la del plaer)...

En realitat totes aquestes experiències brollen de la mateixa vivència de l'ésser, i de la consciència de ser que es percep tan real com infundada: «*Asombro de ser: ¡cantar!*», exclamava Jorge Guillén,¹⁴ d'una manera tan sòbria com trinitària: el ser, la consciència sorpresa de ser (el Logos) i la joia de ser (el cant).¹⁵

Tots aquests indicis de transcendència es troben a la base de moltes actituds religioses, i sovint s'ha parlat del “sentiment oceànic” com a base de la recerca de Déu, molt més que la por, que només sap forjar ídols.

Doncs bé, allò específic del cristianisme en l'àmbit de les *actituds* (no precisament dels *continguts*) se situa en la invitació a escoltar com Déu respon a aquests indicis de transcendència: «allò que entreveus és més al teu abast del que et penses, però és allà on no ho busques. És en els pobres i malalts... buit de si i aclaparat». De manera que si l'específic de l'*eros* religiós brolla del «busca més amunt» que creia sentir Agustí, l'específic de l'*eros* cristià seria un «busca més avall». Aquesta conversió de l'*eros* religiós és imperativa per a un cristià; i aquí cal evocar una frase de la tradició

ignasiana: «Déu és més gran que allò que hi ha de més gran; tanmateix, es deixa trobar en la realitat més petita»¹⁶. Com també s'entén des d'aquí el lema que va aglutinar tota l'experiència creient descoberta per Etty Hillesum: «ajudar Déu»¹⁷. Ajudar Déu a no morir en mi (quan el va acollir en el seu rostre desfigurat), i a néixer o créixer (o re-néixer) en els altres.

La sorprenent paradoxa cristiana està aquí: adorar Déu esdevé ajudar Déu, i ajudar el germà esdevé adorar Déu. A més d'Etty Hillesum, Dietrich Bonhoeffer i altres testimonis cristians del segle passat van testificar de mil maneres diferents aquesta paradoxa, que sembla donar contingut a allò que Jesús recomanava a la samaritana: adorar Déu, no aquí o allà, sinó «en Esperit i en veritat» (Jn 4,23)... perquè Déu és esperit. Per això els qui l'adoren han de fer-ho en Esperit i en veritat.

Curiosament, els testimonis esmentats testifiquen que aquesta actitud acaba convertint-se en quelcom que caldria designar com a “experiència de resurrecció”. En testimonis de capellans obrers, o de molts missioners (de vegades màrtirs) del Tercer i Quart Món, és freqüent aquesta experiència de resurrecció en la mort, a la qual Mons. Romero va al·ludir una vegada en una entrevista: «Si em maten ressuscitaré en el meu poble». No es tractava aquí de negar la resurrecció futura, sinó d'anticipar-la en aquesta resurrecció de Crist que s'actualitza quasi sacramentalment en tota humanitat oprimida, maltractada o menystinguda que s'allibera i s'humanitza.

Per això, per a una mística autèntica que ens faci contemplatius en la relació, és important recordar que el cristianisme no és una religió de mort, ni tampoc una religió de resurrecció. És *una fe de resurrecció en la mort*. I en aquest procés, la mort no és pròpiament buscada sinó sobrevinguda, com va passar a Jesús. I la resurrecció tampoc no és buscada sinó regalada i (en tot cas) esperada. També com va passar a Jesús.

Finalment, en aquest pas del Déu tot just albirat al Déu revelat, l'ésser humà acaba descobrint la seva pròpia impotència. Aquesta impotència pròpia el remet d'una altra manera a Déu, el qual, Infinit, Immanipulable i Inobjectivable com és, no deixa de ser per això la seva Roca, el seu Castell inexpugnable i el seu Refugi, com canten els salms infinitat de vegades.

2.3. Del Déu revelat a la realitat rebel

Per no sortir-nos de la paradoxa cristiana, és precisament aquesta total referència a Déu la que duu el creient a posar tots els mitjans humans al seu abast (en anàlisi, discerniment, entrenament i paciència) per rebre l'ajuda de Déu, «que ens enriqueix amb la seva pobresa», ens fa créixer amb la seva debilitat i està amb nosaltres en el seu abandó.¹⁸

Això ens obligarà a afegir a aquestes reflexions una tercera part, per buscar camins pràctics i pautes d'acció i creixement en aquell programa de ser contemplatius en la relació. Com ja he dit, aquesta última part pot ser útil també per al no creient que, malgrat el que

ell formula com a falta de fe, endevina potser alguna cosa de veritat i de bellesa en el que hem anat exposant, i desitja o busca també una certa mística de les relacions humanes.

Però, en aquesta última part del nostre recorregut, l'autor del Quadern haurà d'anar desapareixent, empetitint-se o abaixant la veu cada vegada més, perquè no hi ha receptes prefabricades i cadascú ha d'acabar sent el seu propi mestre, aprenent d'ell mateix i trobant el seu propi camí. En un llenguatge que vol ser general ja no hi cap afirmar sinó suggerir, no imposar sinó orientar, ni exposar sistemes o construccions teològiques, sinó només condensar o processar experiències humanes.

És això el que intentarem exposar tan bé com puguem en la propera part. Abans, per suplir la manca de receptes concretes, anirà bé, a manera de transició, emmarcar les pàgines que segueixen en una reflexió sobre l'amor, que sembla ser el marc i el cim de totes les relacions humanes, cap on apunten totes elles.

2.4. De la realitat a l'amor «que és de Déu»

D'una manera general podem definir l'amor com *l'entrega d'un mateix, feta des de la més absoluta llibertat, per fer créixer l'altra part*. Aquesta entrega seria com el cim de tot un procés general de “voler el bé de l'altre”, que culmina en les formes més particularitzades (amor de parella, amiatat...), per a les quals podem mantenir la definició donada, però parlant ara d'entrega *mútua*.

Partir d'aquesta definició permet posar en relleu les deficiències o deformacions de l'amor, tan freqüents entre nosaltres, i que trobarem també en moltes altres relacions.

a) Comencem per la segona de les característiques descrites: la llibertat en l'entrega. Moltes vegades succeeix que l'entrega no es fa “des de la més plena llibertat”, sinó per engany, seducció, falsa necessitat... La llibertat acostuma a tenir mil falsificacions entre els humans, sense que això signifiqui abdicar-la, sinó al contrari, buscar-la cada vegada d'una manera més autèntica.

b) Aquesta falta d'autèntica llibertat en l'entrega acostuma a desfigurar-ne la meta, que era el bé de l'altra part: un es pot entregar no per fer créixer l'altre, sinó per aconseguir la rendició de l'altre. O es pot entregar, però passar després factures pel propi do, comptabilitzar les respostes, etc.

c) I per aquests dos desviaments es falsifica el substantiu que defineix l'amor: l'entrega. Si la font i la meta del do estan falsejades, l'entrega pot ser simulada, calculada, inferior a la mesura justa, etc.

I parlo expressament de “mesura justa” perquè, naturalment, no en tota relació humana s'exigeix una entrega plena i absoluta, cosa del tot impossible. Només en determinades relacions (de parella o familiars o d'amistat íntima) l'entrega podrà aspirar a diverses formes de plenitud. En molts altres casos, l'amor al proïsme serà simplement el desig llibèrrim del seu creixement; desig que podrà requerir fins i tot determinats graus o gestos d'entrega, o es limitarà,

per les circumstàncies que sigui, a mantenir-se en actituds de respecte profund.

En qualsevol cas, i prescindint ara de les mil concrecions pràctiques possibles, aquesta última forma d'amor (el desig desinteressat del bé de l'altre) subministra una base per a l'enfocament contemplatiu de la relació. I aquesta base coincideix amb la fórmula clàssica d'alguns místics: «Estimar Déu en tots i tots en Déu».

Estimar Déu en el proïsme és estimar el millor d'ell, present o latent, estimar la presència de l'Esperit de Déu en ell, que és el més íntim i el més profundament seu. Estimar l'altre en Déu és estimar-lo com Déu l'estima: per ajudar-lo a donar el millor de si mateix, perquè faci rendir aquell capital de la seva filiació divina, sinònim de llibertat i fraternitat.

2.4.1. Possible objecció

Desapareix així un fals dilema que sentim plantejar de vegades: «Si s'estima el proïsme per Déu, no se l'estima per si mateix, amb la qual cosa aquell amor queda devaluat». Qui afirma això segueix pensant Déu i l'home d'una manera competitiva i no des d'una relació «possibilitant i impel·lent» (X. Zubiri). Per això no ha comprès que, precisament *estimar l'altre per Déu, és la manera més intensa d'estimar-lo per si mateix*, perquè res no hi ha més profundament ni més valuosament seu que la presència de Déu en ell. A l'inrevés del que succeeix en l'experiència —més imperfecta— dels nostres amors humans, estimar l'altre per Déu i estimar-lo per si mateix no són magnituds inversament

proporcionals, sinó que creixen ambdues en la mateixa proporció. I quan això no sigui així (quan Déu sigui l'únic ressort en la nostra relació amb l'altre), podem sospitar que no hem arribat encara a estimar, sinó a "suportar" (o potser perdonar) pacíficament l'altre. Cosa que no serà infreqüent en la trama de les nostres relacions.

Aquí es torna a insinuar la gran dificultat que aquest tema ens planteja a la pràctica. Tot això, per diàfan i verdaer que pugui semblar, serveix de poc, perquè, en la realitat, es troba amb una infinitat de llastos i de xocs, derivats de les limitacions, pròpies i dels altres, de les deformacions presents en uns i altres, o de circumstàncies o moments poc compatibles amb el temps de la relació.

Efectivament, el que hem intentat descriure era un model més que una realitat. I un model del qual la més mínima dosi de lucidesa ens farà veure fins a quin punt quedem lluny, com quan Jesús deia «sigueu misericordiosos¹⁹ com ho és el vostre Pare celestial». D'aquí que un punt de partida imprescindible per a ser contemplatiu en la relació és la pregària que demana constantment al Senyor això tan fàcil de dir, tan aparentment proper i tantes vegades distant de nosaltres: «ensenya'm a estimar: fes que aprengui a estimar com Tu estimes». No es pot concebre vida cristiana on aquesta forma de pregària no si-

gui insistentment i quotidianament present.

Cadascú de nosaltres té una varietat destacada de registres i de tecles. I els altres constitueixen per a nosaltres, malgrat tantes semblances i trets comuns o universals, un immens calidoscopi de colors mòbils que no podem fixar ni generalitzar totalment. Per això, l'aprenentatge de l'amor ens obliga també al rigor i l'anàlisi, precisament per la responsabilitat més gran de l'amor en l'ésser humà. Els bons sentiments i la bona voluntat són necessaris i imprescindibles, però no n'hi ha prou, ja que l'amor implica una donació personal; i la persona és més que voluntat i sentiments, és també intel·ligència i capacitat de copsar el que és real. Passió i rigor donen el millor de si quan estan agermanats, però poden córrer riscos greus si estan divorciats.

En aquest punt es fa necessari seguir amb un petit catàleg: una anàlisi d'*actituds pròpies* a buscar, i de *variants humanes* que podrem trobar. Això ens durà a preguntar-nos com mira Déu les persones amb qui tracto, i d'aquí aprendre com nosaltres les hem de mirar primer, i tractar-les després.

Així podem passar a la tercera part abans anunciada, recordant de nou que aquí no hi valen receptes mecàniques sinó només orientacions, i cadascú haurà de dur a terme aquestes anàlisis pel seu compte.

3. ORIENTACIONS PRÀCTIQUES

En l'àmbit creient ja hem apuntat que l'actitud a buscar en les relacions humanes és aquella que descrivia sant Ignasi: «Déu en totes les coses estimant i totes en Déu».

Però difícilment aconseguirem aquesta actitud si no cultivem una forma de mirar *tota la realitat*. Una forma de mirar en la qual s'amaga una profunda teologia dialèctica.

a) Per una banda, un clar “pan-en-teisme”: aquesta paraula (que no hem de confondre amb el panteisme) significa que *totes les coses estan i subsisteixen en Déu* i, per això, no el poden abastar. Per això també, Déu no és un simple interlocutor, per privilegiat que l'imaginem.

b) I, ahora, si se'm permet l'expressió, un clar “teo-en-pasisme”, que s'acostuma a oblidar quan s'explica el panteisme: *Déu és en totes les coses*

(*Theos en pasi*), fins i tot en les més petites i en el seu fons més profund. Per això es pot convertir en interlocutor privilegiat per als éssers personals.

Déu és més una espècie de mar, o d'atmosfera, que un simple interlocutor. Tot i això ens hi podem adreçar, i hem de fer-ho, com a un interlocutor. Retrobem així, i expliquem una mica més, l'axioma abans esmentat sobre Déu: el més gran no el pot abastar, i pot cabre en el més petit.

Aquesta manera general de treure el cap al món s'ha de fomentar en l'oració personal, superant així la visió de Déu com a individu particular (limitat, per tant, malgrat la seva grandesa). Tot i que

pugui, i hagi de ser invocat, Déu no és interlocutor particular sinó l'interlocutor-oceànic o l'oceà interlocutor.

3.1. Actituds de fons

Aquesta visió global de la realitat es desdobla quan ens apropem als altres éssers humans, en altres actituds que podem qualificar com a respecte, somriure, proximitat igualitària i capacitat d'escoltar.

3.1.1. *Respecte*

En primer lloc, el profund respecte que ens ha d'inspirar la sacralitat de la persona, com una forma d'obertura als altres, que englobi totes les nostres reaccions posteriors.

Quan entrem a una església, no per raons de curiositat o de turisme, ens predisposem amb una actitud de respecte davant el clima tranquil i silencios que ens invita a la contemplació. Doncs bé, això tan senzill i que tantes vegades devem haver procurat fer mecànicament, hauria d'incrementar-se amb cada persona que ens trobem, i que és un veritable “temple de Déu”. Joan Crisòstom i altres Pares de l'Església discutien de vegades als seus fidels amb aquest argument: «us preocupeu per vestir amb un domàs les parets de l'església o les imatges de Crist i després, en sortir, trobeu un veritable temple i un rostre de Crist Viu que està nu al carrer... i passeu de llarg».

Però no tan sols els Pares de l'Església. E. Lévinas es va fer famós per les seves profundes reflexions sobre “el rostre”: de totes les realitats a les quals

accedeixen els nostres sentits, el rostre és l'única que no és un simple “fenomen” (un simple objecte),²⁰ sinó una *interpel·lació*, una crida al respecte, a l'ajuda, a la comunió... I el rostre és el més distintiu de la persona.

Podrà ser que, en la pràctica, aquesta interpel·lació sigui enganyosa (per això l'amor està obligat a ser intel·ligent), però aquesta possible deformació no invalida la qualitat suprema del rostre: és l'únic objecte que no em permet ser subjecte, sinó que em crida a ser interlocutor i germà.²¹ En el rostre hi ha una espècie d'“infinitud” que m'impedeix atrapar-lo i que destrossa la meua pretensió de “totalitat”. Per això, la contemplació davant del rostre transcendeix la mera *constatació* que proporciona el sentit de la vista, i es converteix en *crida* que demana escolta: «Si sentiu la seva veu no endureu el cor», resava el salmista.²²

Aquesta és la veritat-arrel del nostre univers relacional, que hauríem d'activar i recordar cada matí –quasi com qui connecta el telèfon mòbil en despertar-se– per a demanar a Déu aquesta actitud de respecte quasi religiós, amb cada “imatge de Déu” que ens trobem al llarg del dia.

I des d'aquesta font brolla una doble variant en la qual s'hauria de desplegar el respecte que reclama el rostre.

3.1.2. *Acollida*

Si abans parlàvem del “rostre” com a expressió de la interpel·lació de l'altre, ara cal afegir-hi que el somriure és el rostre de l'acollida i expressió d'un encontre humà.

L'encontre amb cada persona que ens sobrevé al llarg del dia és encontre amb Crist o amb un «vicari de Crist»²³. Com a encontre amb algú que estimem, ens ha de produir alegria i somriure. I el regal del somriure incuba un tarannà ben humorat.

Tots hem experimentat fins a quin punt el bon humor és oli en les relacions humanes, fins a quin punt un somriure càlid ens pot canviar, fins a quin punt les persones, quan estem de bon humor, traiem el millor de nosaltres mateixos davant dels altres. Fa anys vaig fer referència al somriure, com a possible forma moderna de santedat, si no estigués tan falsejada per tots els somriures artificials i poc sincers, assajats en mil càstings o davant de mil miralls, simplement per vendre i explotar més l'altre. Tot això és una pena, però és també una prova del poder del somriure.

El contemplatiu en la relació s'hauria de preparar per a ser persona d'acollida somrient i ben humorada. Per això, la pregària quotidiana del cristià no hauria d'oblidar mai aquesta doble petició: una actitud general de respecte davant dels temples de l'Esperit amb els quals em trobaré aquell dia, i una disposició de somriure acollidor davant dels Cristos que m'aniran sortint a l'encontre. De sant Alonso Rodríguez, porter durant uns quants anys al col·legi dels jesuïtes de Mallorca, ha quedat la resposta que li brollava, fos on fos, cada vegada que sentia trucar a la porta: «Ja hi vaig, Senyor!», encara que s'hagués d'arrossegat fins a la porteria amb uns peus carregats pels anys i unes claus pesades per l'escassa tecnologia de l'època.

Al respecte i l'acollida s'hi sumará una tercera petició, que hauria d'amarar també la pregària i la contemplació del cristià: una actitud de proximitat fraterna davant de tots els germans (per fills de Déu) que trobaré en el meu camí cada dia.

3.1.3. Igualtat fraterna

D'una manera ràpida, i gairebé de passada, sant Pau aconsellava als seus cristians «considerar els altres superiors a vosaltres mateixos» (Fl 2,3), i hi afegia que això seria tenir «els mateixos sentiments que tingué Jesucrist».

Si el consell sembla excessiu, ajudarà pensar que, proposant-nos això, amb prou feines aconseguirem mirar-los com a iguals! És com la bala de l'acudit, que ha d'apuntar una mica més amunt del blanc, perquè tendeix cap avall en la seva trajectòria, a causa de la llei de la gravetat (i el caporal que explicava això als soldats hi afegia que, tot i que no hi hagués llei de la gravetat, la bala tendiria a caure igualment «pel seu propi pes»). Potser és aquest nostre propi pes el que sant Pau tenia davant dels ulls quan donava aquest consell. I l'oblit d'aquest consell paulí pot donar raó del fracàs, o èxit escàs, de dos ideals de la Modernitat (igualtat i fraternitat) l'astènia dels quals ha contribuït a falsificar, de vegades monstruosament, el crit de la llibertat.

A partir d'aquest consell paulí, i usant esbiaixadament l'argot freudià, podríem dir que els altres constitueixen el nostre “super-ego”, no en sentit psicoanalític d'exigència orgullosa, sinó en sentit de resposta a la crida del rostre

que abans hem vist. I que Déu ve a ser l'«*Id*» suprem (i amb majúscules), tampoc en el sentit freudià d'exterioritat al propi ego, sinó en el sentit de l'objectivitat total, el “verdader tot” enfront de les nostres subjectivitats parcials i minúscules que són “falsos tots”.

Respecte profund, somriure acollidor i fraternitat igualitària haurien de compondre la pàgina inicial de la nostra obertura a la relació interhumana. Una entrada plenament cristiana i humana. Aquesta actitud global s'haurà de modelar i teixir després de formes molt diverses, segons la varietat inacabable de persones, psicologies i situacions, i d'acord amb la necessitat de l'anàlisi i la intel·ligència, també per a l'amor.

Perquè abordar contemplativament les nostres relacions humanes implica una doble convicció: *la profunda immanència de Déu en la seva Transcendència*, però també *l'autonomia de la realitat*, que demana a aquestes actituds globals una “aculturació” en cada persona particular i en cada relació concreta. Perquè el que existeix no són homes ni persones en general, sinó tal i tal altre en particular. I així, hi haurà persones a les quals un somriure pugui desarmar i predisposar per a una bona relació; però n'hi ha d'altres (o hi ha moments en la vida d'una persona) sorrudament malhumorades, a les quals un somriure pot irritar més i que potser ens tornaran una mirada crítica i despectiva de la nostra senzillesa.

3.1.4. Capacitat d'escolta

D'aquestes tres actituds en brolla una quarta, que em sembla fonamental per a

unes relacions ancorades en la contemplació: la capacitat d'escolta. No em refereixo amb aquest títol a escoltar aquell que ens necessita i ve a demanar-nos orientació o consol. Això pot resultar més senzill, tot i que, de vegades, l'interlocutor pugui ser pesat.

Però ara em refereixo a la capacitat per a escoltar *aquell que ens desarma*, que trenca les nostres seguretats. La qual cosa alguna vegada podrà ser «obra del mal esperit» (com deien els clàssics de l'espiritualitat), però altres vegades podrà ser un truc a la nostra porta del Déu que ens busca.

Quan pot succeir això últim? Quan l'escolta sembli un atemptat a la nostra seguretat, i la por ens faci tancar les oïdes davant tota possibilitat de prestar atenció. Acostumo a dir que la necessitat de seguretat és una de les temptacions més grans de la fe, que la converteix en pura superstició o en fonamentalisme. Perquè, com va escriure fa anys R. Bultmann, «la fe cristiana consisteix a trobar la seguretat allà on no es pot pas veure»²⁴.

Hi ha persones, o etapes de la vida, en les quals la necessitat de seguretat pot ser tal que hi sacrificuem la intel·ligència, la capacitat de raciocini i la capacitat d'escolta. Davant d'allò que ens pot amenaçar tenim respostes prefabricades de manual, o de catecisme, que preferim ràpidament sense haver arribat a comprendre l'altre. Aquest és un tret característic de tots aquells grups o moviments tancats sobre ells mateixos i amb tendència a la secta. Donem respostes prefabricades a cada pregunta sense haver-nos deixat penetrar per ella, ni en-

cara menys per allò que transmet de la situació del nostre interlocutor.

Per a fer-ho gràfic amb un exemple, evocaré la pel·lícula bosniana *Al camí*, precisament perquè, ja que es refereix a un fonamentalisme islàmic i no cristià, podem mirar-la amb més objectivitat i sense que ens amenaci d'entrada. La directora, tanmateix, deixa clar que ella no ha volgut criticar l'islam sinó reflectir alguna cosa de la psicologia humana i de la religió en general. I aquesta cosa és la següent: el protagonista, acabat de sortir de la catàstrofe de la guerra, ha perdut el sentit de la vida. En aquest context busca sortida en l'alcohol i només aconsegueix perdre la feina. És en aquest moment quan cau en mans d'un grup musulmà: la fe dels companys li retorna pau, seguretat, confiança... i l'allibera de l'alcohol. Que això impliqui transgir amb alguns costums que abans hauria menyspreat (com el rostre cobert de les dones, etc.) li importa molt poc al costat de la seguretat recobrada. Però aquesta obstinació en la seva pròpia seguretat acaba tornant-lo incapaç d'escoltar i comprendre la seva parella (amb qui al començament de la pel·lícula mantenia una relació bonica). Per a cada explicació d'ella té una resposta preparada que treu com d'un dipòsit i repeteix mecànicament, i ell es queda tranquil, però ella, desesperada. Fins que la relació de la parella es trenca. És el preu de no haver sabut escoltar. I aquesta incapacitat per a escoltar l'ha creada el blindatge en la seva pròpia seguretat.

Es veu de seguida que això no és exclusiu del món musulmà. En el camp catòlic també es donen (i de vegades en-

tre bisbes), fonamentalismes dolorosos que sacrifiquen tota la comprensió del món que els envolta a l'ídol de la seva pròpia seguretat. Per aquesta idolatria, el fonamentalisme duu o a la secta i al gueto, o a la violència agressiva que busca eliminar l'altre. Els qui reaccionen així no s'han plantejat mai que aquell interlocutor molest és també una criatura volguda per Déu, que també ell té les seves recerques i les seves preguntes; i, en no saber-ho veure, s'incapaciten per a l'escolta i la comprensió. Una relació més contemplativa els hauria portat a posar la confiança en Déu per damunt de la seva pròpia seguretat i a no confondre aquesta amb aquella. Mentre que la seva por els ha incapacitat per a la relació i per al creixement que podrien haver conquerit si haguessin invertit els talents de la seva seguretat en comptes d'amagar-los sota terra. Com l'apòstol Pere, s'han enfonsat en percebre que estaven caminant sobre les aigües i que això els feia perdre seguretat. I mereixerien el mateix retret que l'apòstol: «homes de poca fe».

En canvi, si haguessin invertit curosament el talent, haurien collit un dels capitals humans més difícils i més valuosos: la capacitat de conjugar la màxima fidelitat a les pròpies conviccions amb la màxima capacitat d'acollida d'allò diferent, i d'igualtat fraterna.

I després d'aquestes quatre actituds generals, és hora de passar per fi a l'anàlisi abans anunciada de la varietat de relacions humanes, una anàlisi, com ja he dit, sense pretensions ni exhaustivitat. Només podrem apuntar alguns exemples aclarint que, tot i que parlem dels altres (objectivant-los), la dificultat

resideix més aviat en les diferents sensibilitats i reaccions que brollen *en nosaltres* davant de cada tipus de persones.

3.2. Varietat de persones

3.2.1. «És amb vosaltres i no el coneixeu»²⁵. *Les víctimes*

El text entre cometes el cantaven fa temps els cristians a les celebracions, i és una pena que hagi passat a un segon pla en les nostres litúrgies. Se'ns hi descriu una actitud contemplativa davant les víctimes del sistema: veure-hi Crist que «clama per la boca del famolenc» o del que «està pres, està malalt, està nu». Sentir i escoltar el clam de Déu en ells.

Invertint la revelació inicial del primer relat bíblic («He vist l'opressió del meu poble a Egipte i he sentit com clama per culpa dels seus explotadors. Conec els seus sofriments; per això he baixat a alliberar-lo»: Ex 3,7.8), ara se'ns demana a nosaltres que escoltem el clam del nostre Déu i ens afanyem a alliberar-lo. Aquesta inversió és fruit de tota l'obra de Déu en la història, amb la «recapitulació de totes les coses en Crist que és la Seva Paraula» (Ef 1,14), i amb l'abocament «del seu Esperit sobre tot-hom» (Fets 2,17). Per ella, quan Ignacio Ellacuría percep les masses maltractades del Salvador com la personificació actual del Servent de Jahvè (d'Isaïes 53), o quan les defineix com a «poble crucificat», o quan l'assemblea episcopal de Puebla parla de «rostres de Crist» per designar una variada llista de víctimes de la nostra societat (dones, joves a l'atur, immigrants...), ens estan propo-sant una veritable actitud contemplativa

en la nostra manera de relacionar-nos amb ells.

És incompreensible que encara molts que es diuen cristians sentin que es persegueix Déu quan es crema un edifici religiós o es critica una institució eclesiàstica (que, en definitiva, són “obra de mans humanes”) i no sentin això mateix quan es maltracta i s'assassina un fill de Déu. Per fortuna, aquesta mentalitat ha anat canviant durant els darrers anys, i l'actitud que aquí es proposa ha anat prenent cos o, almenys, tornant-se comprensible. Però subsisteix el perill que aquest només es doni a uns nivells notionals, teòrics; i que només escoltem un clamor genèric de “famolencs, pobres o malalts...” que són només paraules abstractes. La força contemplativa i el valor del cant esmentat, s'intensifiquen i es radicalitzen quan aquests abstractes prenen un rostre concret i un nom individual: quan deixen de ser “el” pobre o “el” parat, i passen a ser tal persona o tal altra.

Això no obstant, i tot i que quedi molt per fer, donem per fet aquest punt (pobres i víctimes, malalts, forasters, enemistats... potser desconeguts però la realitat dels quals és innegable i im-mensa), i passem a un altre tipus d'exemples: coneguts, companys o amics, amors, mestres, sants... Què veure, i com, en cada un d'ells?

Analitzem alguns exemples.

3.2.2. «No ha estat per cap pecat, ni d'ell ni dels seus pares» (Jn 9,3). *Els malalts*

Una mirada autènticament contemplativa em durà a fixar-me més en el mal re-

al del malalt que en possibles defectes seus que m'alliberarien de respondre al seu dolor. Davant dels malalts hem d'eliminar tot judici. És indubtable que, sota la nostra mirada, hi ha malalts bons i dolents, i que la malaltia pot fer que els humans es tornin egoistes o maniàtics. Però és cert també, cristològicament parlant, que la seva malaltia els dona com un dret davant de nosaltres els sans: el dret a no ser jutjats ni condemnats, tot i que de vegades pel seu propi bé, hagin de ser conduïts, amb l'amabilitat més gran possible.

És enriquidor, a més, contemplar la tendresa i la paciència que de vegades inspiren aquests malalts, per la seva desemparança, a persones que tracten amb ells (infermeres, cuidadors, metges, etc.), i que treuen davant d'ells els seus millors tresors personals sense gairebé cap esforç, i sense necessitat d'una referència explícita al Crist. I, a més, és possible que –tal com s'acostuma a dir que «els pobres ens evangelitzen»– la immersió en el món de la malaltia es converteixi per a nosaltres amb el temps en un factor de conversió, o de canvi de moltes de les nostres maneres deformes de veure les coses: per què ell i no jo? És la verdadera pregunta contemplativa que inverteix la reacció espontània del nostre *ego*: què he fet jo per a merèixer això?

3.2.3. «Somrient, m'adreceu la paraula». *Relacions gratificants*

Si hi ha algun tòpic carregat de veritat és que tota la felicitat que cap en aquest món està en unes relacions humanes de qualitat, acompanyants i unificadores.

Precisament per això, en la nostra obsessió per conquerir aquesta meta, les persones tendim a matar «la gallina dels ous d'or», i ens podem tornar egoistes i espatllar la relació.

Per això, quan la vida ens doni aquests regals, hem d'aprendre a assaborir tot allò gratificant que proporciona la relació personal en amor, amistat, etc., i valorar-la no com un mèrit o conquesta pròpia, sinó com la més profunda *experiència de gratuïtat*. Tota relació gratificant és un regal que hem d'agrair i que ens obliga a donar més perquè hem rebut més. Precisament en viure aquestes experiències esplèndides com dons gratuïts i no com mèrits propis resulten infinitament més gratificants i menys amenaçades. I ens obren cap a aquells (tantíssims i tantíssimes) als quals la vida ha negat fins i tot unes monedes d'estima.

Sembla obligat evocar aquí el misteri de l'atracció sexual amb tot el que té d'experiència d'alteritat, de promesa i de sorpresa (cf. Gn 2,23ss). Viure-la així genera a la vegada respecte, sorpresa i sensació d'indignitat. I parlo de l'atracció sexual *global*, no merament de l'atracció *corporal* (diferent, tot i que gairebé inseparable de l'altra), la qual pot dur a una reducció genital de la sexualitat i, pel seu caràcter pulsional, pot tornar opaca la sexualitat i convertir la comunió en possessió, l'alteritat en domini i el misteri de l'alteritat en objecte de consum.²⁶ El gratificant d'aquesta atracció potser està en el fet que és un pàl·lid esbós del mateix Déu l'ésser del qual és donar-se (Pare), perdre's en aquella entrega (Paraula) i recuperar el seu ésser plenificat en ella (Esperit).

3.2.4. «Per què em feixes?» (Jn 18,23). *Les ofenses*

Tots suportem en la vida moments o experiències d'humiliació o de no sentir-nos ben tractats. No sempre és possible calibrar-hi el grau veritable d'ofensa. I tots tendim a jutjar *la intenció* de l'altre per *la reacció* que provoca en mi. Tal judici és equivocacat en la majoria dels casos. Per això, molts mestres de la vida interior recomanen el camí de no respondre a la desautorització patida, i no pensar que, quan responc, ho faig “només per defensar la veritat” i no per quedar en bon lloc. A la llarga, molts han experimentat que, d'aquella actitud de no vindicar, n'acaba brollant una pau que resulta acceptadora de l'altre i ens pot remetre a l'últim misteri d'un Déu *semper maior* (sempre més gran).

Així es pot comprendre també per què Ignasi de Loiola s'entesta a demanar en la pregària «humiliacions i ofenses». No es tracta d'un masoquisme morbós que es complau en la pròpia ferida (el mateix Ignasi va treballar per esclarir la veritat quan estava en joc un bé més gran, de l'Església o de l'Evangelí). Es tracta d'un camí difícil cap a la màxima llibertat interior, que segueix la dialèctica de Joan de la Creu: «Per a arribar a tenir-ho tot has d'anar per on no tens res». I que compta amb l'exemple i el destí de Jesús, que seguim com a força i suport en aquelles hores dures.

3.2.5. «Com cantar el càntic del Senyor en terra estranya?» (Sl 137,4). *Els dolents*

Malgrat tot, els malvats existeixen; la maldat és com una amenaça “genètica”

que ens afecta tots. I en algun moment de la vida podem ensopegar amb els grans pocavergonyes que poblen el planeta o, almenys, amb les seves obres.

Aquest és el punt en què resulta més impossible donar judicis generals, perquè passa com davant del càncer: cal dilucidar en cada cas si són només cèl·lules neoplàsiques, si és ja un tumor maligne, de quina mida i gravetat, si afecta o no els ganglis, si hi ha altres metastasis...

Em limitaré a exposar només el procés ideal, evocant l'escena de Zaqueu que narra Lluc: un perfecte brètol que s'ha fet riquíssim i que es beneficia d'una estructura piramidal gràcies a la qual les ires que ha de desfermar cauen més sobre els seus subordinats que sobre ell. ¿No és un paradigma repetit infinitat de vegades al llarg de la història humana? Però en aquell home quedava encara una escletxa entreoberta: és potser l'únic cas que expliquen els Evangelis en el qual algun dels enemics de Jesús s'apropa a ell per curiositat i no amb una agressivitat que pretén «sorprendre Jesús en alguna paraula comprometedora» (Mt 22,15). I aquesta escletxa es convertirà en la seva salvació.

Jesús es comporta davant d'ell com un contemplatiu en la relació. Sap que «també aquest home és fill d'Abraham» i que «el Fill de l'home ha vingut a buscar i salvar allò que s'havia perdut» (Lc 19,9.10). Zaqueu troba així una acollida que no hauria sospitat mai; i això el canvia fins a uns extrems que, a qualsevol de la seva casta, li semblarien impensables. Perquè també Déu pateix en el malvat i, en un cert sentit, més encara que en la víctima. Per això «no m'a-

grada la mort del malvat. El que jo vull és que abandoni el seu mal camí i que visqui» (Ez 33,11).

Aquest és un cas ideal que no servirà per a tots, però hauria d'orientar-los: perquè des d'ell s'obre una panoràmica que il·lumina molts aspectes de la justícia humana. Per exemple, els nostres afanys de justícia busquen massa sovint una satisfacció pròpia pel càstig de l'altre, la qual cosa, tant si es vol com si no, apropa massa la justícia a la venjança. El càstig no ha de ser per a la pròpia satisfacció sinó perquè cal apartar els perills públics que podrien seguir danyant més gent. I a més, la justícia verdadera i plena no és tant el càstig com la transformació i rehabilitació del criminal: aquesta és la gran diferència entre la justícia humana i la justícia de Déu, com explicava K. Barth comentant la carta als Romans. I és el que s'ha proposat en moltes declaracions teòriques sobre les nostres presons que després, per la inèrcia de les coses, es van quedar en paper mullat.

3.2.6. «Les debilitats del *proïsme*»

Sense arribar ni de bon tros a aquestes cotes de maldat, en totes les nostres relacions hi ha persones difícils: persones que només saben parlar d'elles mateixes i de les seves batalletes o els seus èxits, criatures amb un mal geni ràpid i insultant que justifiquen per “dir només la veritat” (confonent la veritat amb la seva pròpia adrenalina); o que, allà on tenen una mica d'autoritat, tracten els altres amb prepotència (confonent novament la seva duresa amb la seva responsabilitat...).

Aquests són els casos més difícils per al nostre tema. Difícilment podrem reaccionar contemplativament davant d'ells, si abans no hem pensat en ells davant del Senyor. I podem pensar coses d'aquest tipus: a) amb seguretat, és més gran el mal que ells suporten per ser així, que el mal que em poden fer a mi (i més com menys s'adonin de com arriben a ser d'insuportables); b) si el mateix mal em posa malalt a mi i no a d'altres, és senyal que la meua pròpia salut espiritual no és del tot bona, i c) nosaltres desconeixem la lluita secreta de molts éssers humans amb ells mateixos, i si la coneguéssim, això ens tornaria més comprensius. En qualsevol cas, són també persones de les quals es pot treure un monstre o una petita obra d'art, tot i que aquesta no estigui construïda amb marbre de Carrara sinó amb pedra barata.

3.2.7. «*Acolliu-vos els uns als altres, tal com el Crist us ha acollit*» (Rm 15,7). *Els contactes quotidians*

Els exemples anteriors tenen tots pinzellades intenses i extremes: blanques o negres. Però la majoria de les nostres relacions s'assemblen més a una paleta de pintor amb una gamma infinita de grisos, els quals constitueixen els nostres contactes quotidians, domèstics, passatgers unes vegades i més prolongats unes altres, però no intensos ni primordials en general.

Segons la meua opinió, qui miri tot ésser humà d'acord amb el consell paullí que intitula aquest apartat, procurarà sincerament aquestes dues coses: mostrar-se davant de qualsevol persona ins-

pirant confiança, no com a competidor o dominador. I, a més, no atendre davant de tot els defectes de l'altre (com a mesura de sentir-me superior a ell), ni els punts dèbils (que em permetrien treure'n profit), sinó més aviat mirar el germà com una pila de possibilitats, unes ja en joc, unes altres a mig activar, unes altres potser quasi inèdites, amb les quals Déu treballa i vol treballar a través de mi.

L'esforç per ser així de contemplatiu en la relació ajudaria a dues coses: a) evitar el "peccat original" que tendim a introduir en totes les nostres relacions: o mirar només els trets bons de l'interlocutor, per a acabar "enamorant-nos" d'un ésser que no existeix en la realitat, sinó sols en la ficció que ens hem construït; o mirar només els defectes de l'altre per acabar negant "el pa i la sal" a qui potser no és més que un pobre infeliç com tots nosaltres, amb els seus aspectes positius que han quedat filtrats per la nostra mirada. Aquesta forma de "peccat original" esterilitza d'entrada moltes de les nostres relacions, perquè no hem mirat l'altre "amb els ulls de Déu", sinó amb la nostra miopia no reconeguda.

I b) ens ajudaria, a més, no solament a edificar la relació sobre la veritat, sinó, a més, a construir unes relacions fluides i suaus. La verdadera contemplació és aquella que ens treu del nostre ego. Aplicant això a les relacions humanes quotidianes, ens duria a no parlar massa, acaparant sempre la paraula i, quan parlem, a fer que no sigui el nostre jo el tema de la conversa. Conscientment o inconscientment, el 90% de les vegades que els éssers humans parlen

d'ells mateixos és per a justificar-se. I aquesta necessitat de reconeixement sovint duu a prendre la paraula als altres, o a reivindicar protagonismes quan sentim que l'altra part ocupa un espai "nostre" («jo també ho he vist, això»; «jo també hi vaig ser»...: sempre el «jo també»). La relació humana va molt millor quan procurem dir allò que pot ser útil o agradable a l'altre, no allò que em reforça a mi... Però aclarim-ho: tot això val sempre que es faci des de l'espontaneïtat, no des d'un fals imperatiu moral o legal, que ens tornaria muts, o retrets, o artificials. I aquesta espontaneïtat només s'adquireix canviant els nostres registres interiors.

Res d'això no significa ingenuïtat: Jesús deia ben clar que, a més de senzills com els coloms, hem de ser astuts com les serps. Aquest consell multiplica la seva importància en un sistema econòmic pervers, muntat sobre l'imperatiu categòric del màxim benefici, que duu a fer front a l'altre com algú a qui enganyar o explotar, i a voler vincular després el nostre benefici econòmic amb la nostra necessitat d'afecte, la qual cosa és el pitjor camí per a aconseguir-ho.

3.2.8. *En conclusió*

«Qui no vulgui el 'nostre', no vol el 'Pare'» (sant Joan d'Àvila comentant el *Parenostre*).

Hi caben altres exemples, però la seva enumeració seria quasi interminable. Diguem només com a resum que hauríem de fer front a cada relació humana amb aquest tipus de preguntes: què de l'altre és regal de Déu per a mi; què espera Déu de l'altre; quines empaties són

possibles (amb el seu dolor, amb el seu amor...); què puc perdonar i de què he de ser perdonat... Preguntes com aquestes han de ser portades a la nostra oració –o la nostra meditació– de cada dia.

En una paraula, preguntar-se davant de cada interlocutor (personal o social) com el tractaria Déu, per procurar tractar-lo jo de la mateixa manera. Però a més, desitjar i procurar que en l'interlocutor es mostri al màxim aquella imatge de Déu que, a la vegada, el constitueix i està destrossada o borrosa en ell, com en tots nosaltres.

Hem traçat així una espècie de pinzellades actitudinals que es poden resumir totes en dues: buscar Déu en l'altre (amb la qual cosa Déu serà més crida o interpel·lació que "objecte"), i mirar l'altre des de Déu (com un camp de possibilitats obertes més que com a objecte tancat). En això consisteix ser contemplatius en la relació. Ara podem enumerar algunes fonts (o terrenys) que poden cultivar i regar aquestes actituds.

3.3. Invocar Déu com a mare

Dirigir-se a Déu en femení pot ser, per a nosaltres, barons, un accés fàcil a l'alteritat de Déu. Però en la maternitat de Déu hi ha quelcom encara més profund.

En efecte, una de les preguntes més torturadores o una de les necessitats més fondes de l'ésser humà (donada la nostra necessitat de reconeixement), és poder dir que la nostra vida ha sigut volguda i desitjada per algú, i no ha estat un mer producte de l'atzar o d'una combinació casual de partícules, semblant a

les combinacions que fan els núvols al cel i que de vegades tenen la forma d'alguna figura que dura poc. Tot ésser humà vol, i necessita saber, que la seva vida és alguna cosa més que això. I la psicologia sap com és de difícil reeixir com a persona amb capacitat per a la relació, en el cas d'aquells que creuen no haver interessat mai ningú, ja des dels seus orígens.

Precisament per això, la saviesa popular ha convertit l'expressió «fill de puta» en l'insult i l'ofensa més grans que podem infligir a una altra persona, la que sorgeix amb més força quan estem, o ens sentim, necessitats de venjança. És com dir a l'altre que la seva vida és un simple producte de l'atzar, que no val res per a ningú i que mai no hi va haver una voluntat que ell existís.²⁷ Doncs bé, davant d'aquest dilema crucial per a tot ésser humà: si dec la meua existència a un mer atzar que no se sosté o a una voluntat expressa que jo existís, la primera paraula de la bona notícia cristiana exclou el primer membre del dilema i n'assegura el segon. Invocar Déu com a mare té aleshores uns tons d'agraïda confiança en l'acollida que hem rebut ja abans de ser. Uns tons que donen fermesa i dignitat a la nostra consciència de ser, i ens capaciten per a la relació.

A més, el recurs a Déu com a mare obre els nostres ulls a un Déu que és (com la mare en la família) el prototipus de la reconciliació i d'una mirada més contemplativa sobre tots els seus membres. En efecte, la mare tracta de posar pau, suavitza relacions esquerdades («tingues en compte que el teu germà...»; «recorda que el teu pare...»).

Invocar Déu com a mare pot ser aleshores una forma senzilla de predisposar-nos a unes relacions més reconciliades. La frase de Joan d'Àvila que acabem de citar («si no hi ha 'el nostre' no hi ha 'Pare'»), guanya intensitat si ens convencem que si Déu no és mare de tots, tampoc no ho és meva.

Des d'aquesta òptica (i aprofitant que el seu autor declara expressament no parlar com a Papa sinó com a teòleg, i accepta que els col·legues li ho discuteixin), voldria expressar la meua estranyesa per la rotunditat amb què J. Ratzinger, en el seu llibre sobre Jesús, nega que puguem dirigir-nos a Déu com a Mare argumentant que, en la Bíblia, «Mare mai no és un títol de Déu», que les invocacions només parlen a Déu com a Pare i que la referència materna només s'usa en imatges descriptives.²⁸ Temo que Ratzinger hagi tret de context aquí el llenguatge bíblic, caient en la genial formulació de Xavier Alegre: «un text sense context es converteix en un pretext». La Bíblia fuig de la invocació femenina de Déu perquè, en aquell àmbit històric, les “deesses” només exercien en contextos de prostitució sagrada o d'adoració de la fertilitat.²⁹ Naturalment, ambdós contextos eren inadmissibles per al sentit jueu del monoteisme i de la transcendència de Déu. Però aquests contextos no són avui els nostres.

Resumint, la dona marca l'ésser humà molt més que l'home en una cosa decisiva que pot ser pàl·lida analogia de la nostra relació amb Déu: *deure-li l'ésser*. Per això també pot ser més fàcilment aglutinadora i unificadora de tots els germans. Encarar-se amb cada un dels

tipus descrits en l'apartat anterior, com amb un germà (perquè és fill de la meua mateixa Mare), ajudarà a canviar els ulls amb què el mirem.

3.4. Guardar-ho tot en el cor

Però aquestes actituds no s'improvisen. S'han d'anar caldejant quotidianament en aquell “bany maria” de la nostra pregària. I l'expressió bany maria ha estat intencionada perquè ens permet un salt líric verbal inesperat.

Newman, en el seu escrit sobre el desenvolupament del dogma, deia amb una certa ingenuïtat que Maria de Nazaret hauria de ser model per als teòlegs, perquè gairebé l'única cosa que l'Evangeli ens en diu és que «guardava tot això en el seu cor i ho meditava». Aquesta hauria de ser, segons Newman, l'actitud del teòleg, i jo crec que la de tot cristià, a l'hora de relacionar-se amb els seus germans.

I encara es pot afegir que l'evangelista aplica aquesta frase a Maria en dos moments contraposats (Lc 2,20.51): el primer, d'alegria i positivitat, en la visita dels pastors durant la nit fosca de l'establia. El segon, de tristesa i negativitat, quan han perdut el nen (tot i que té també la petita llum positiva de la reacció dels doctors davant aquell vaillet). Aquest saber guardar, meditar, assimilar i convertir en substància pròpia el millor, el prometedor i el positiu que aflori en cada relació, digerint i eliminant el negatiu sense convertir-lo en el tret únic (moltes vegades obsessiu) dels nostres records, em sembla un exercici indispensable per a arribar a ser contemplatiu en la relació.

3.5. Pensar pacíficament en la mort cada dia

La nostra època escriu, ven i disserta molt sobre la felicitat. I és que la nostra felicitat sembla estar molt vinculada a la qualitat de les nostres relacions humanes. En aquest context es fa comprensible una nova paradoxa: el pensament, freqüent i reposat, sobre la mort, ajuda molt a no perdre o malbaratar la poca felicitat que aquí es pot tenir (i que prové d'aquelles experiències al·ludides de pau i de sentit). Per aquestes raons:

Primer, perquè ens pot impedir cometre bogeries que només ens faran més infeliços, i encara que fos veritat l'apoteagma del Zaratrusta de Nietzsche, «tot plaer demana eternitat», és bo saber que nosaltres no la hi podem demanar. Segon, perquè ens avisa per a invertir de la millor manera possible el capital de vida que se'ns va acabant. Però, sobretot (tercer), perquè es pot pensar en la mort apostant que no és derrota sinó meta, no és comiat sinó trobada, ni motiu de dol sinó de confiança. Com va versificar intuïtivament Leopoldo Panero: «*te miro y pienso en las cosas / que no se acaban jamás / porque Dios las ha mirado / y no las puede olvidar... / Una noche cerraremos/nuestros ojos. Lo demás / es del viento y de la espuma / pero el amor vivirá*»³⁰.

Per a això últim és molt recomanable no perdre la relació amb els éssers estimats que ja se'n van anar, o la seva presència absent. Maldar perquè no se'ns quedin a la cuneta de la història, sinó confiar que han arribat allà on ens esperen; recordar tot allò que la seva vida tingués d'exemplar i d'entranhable

per a nosaltres i (sense deixar córrer la imaginació en diàlegs amb ells o en portar-los flors i altres coses que no necessiten, o en visites a cementiris on no són i on hauríem d'escollar la veu de l'àngel en els Evangelis: «Per què busqueu el viu entre els morts?»), en comptes de tots aquells intents vans, evocar-los davant del misteri de Déu com a intercessors nostres i apostar per la possibilitat (la seguretat per a un creient) del nostre rencontre transformat amb ells. De manera que no serà veritat allò dels temps «que alegres van passar i no tornaran», sinó a l'inrevés: tornaran, però alliberats de tot el que hi havia de fals, i carregats amb tot l'amor que en ells vam saber posar.

Aquesta memòria esperançada ens permet imaginar l'ésser estimat i perdut (esposa, pares, germans, amics...), en aquella “porció de Déu” (valgui l'expressió) en la qual ara viu i en la qual es converteix per a nosaltres (igual que Déu) en una “presència absent”. Saber que ara són allò que ja en el segle II definia sant Ireneu com a «carn resplendent» que ha vençut l'opacitat de la nostra carn. Carn resplendent com *el Pare* perquè està «posseïda per l'Esperit de Déu», que la configura a *la Paraula* de Déu. I per tot això són aquella «carn oblidada d'ella mateixa» que es torna «resplendent».³¹

Els éssers estimats perduts han passat a formar part de la Trinitat divina que, en tancar-se el temps, deixa de ser Trinitat per a convertir-se en “multiplicitat divina” en aquella espècie de panteïsmes que la Bíblia descriu com a «Déu tot en totes les coses». Allà, la relació

que brollava del nostre ser “éssers separats” es converteix en relació “subsistent” com les persones divines, culminant la trajectòria de la nostra creaturitat en la plena “imatge i semblança divina”. Aquesta meta que és la nostra veritat ha d’il·luminar avui totes les nostres relacions en la dimensió creatural, convertint-les en un petit sacrament o senyal del nostre ser tots en Déu (amb una paraula tècnica en teologia: de la nostra “circuminsessió” en Déu). Així ens obrim, sorpresos i silenciosos, a l’últim

misteri del cristianisme, que és el misteri de la “comunió dels sants” (o millor: “del Sant”).

Viure això facilita molt la relació que anem teixint amb els encara vius. Pot evitar això que tantes vegades succeeix, que en morir una persona estimada sentim remordiments per no haver-la tractat millor o aprofitat més mentre estava amb nosaltres. Ja que ens animarà a mirar i tractar totes les persones com les voldríem haver tractat quan morin elles o nosaltres.

En un resum molt ràpid, diguem que hem vist les arrels que té a les fonts cristianes la crida a ser «contemplatiu en la relació». Hem emmarcat aquests resultats en els contextos de la religiositat en general i de la idea general de Déu, que queden com “girats de cap per avall”. Des de les meves primeres passes teològiques sostinc que el cristianisme és un horitzontalisme que es funda no en la substitució de Déu per l’home, sinó en la sustentació de l’home per Déu.

Hem descobert també la riquesa humana del nostre tema: una riquesa accessible a tots, tot i que brolli d’unes arrels que són cristianes: les de l’ésser humà com a «imatge de Déu» i com a «recapitulat en Crist». I hem mirat d’entreveure com aquesta difícil meta podria ser escalada des de la nostra quotidianitat vulgar i precipitada.

Podem ara tancar aquestes reflexions representant l’al·lusió anterior a una de les modes més grans de la nostra hora: el nostre paisatge històric és ple de recerques de la felicitat, de receptes sobre ella i de *best sellers* que deuen l’èxit només al fet d’abordar aquest tema.

Sobre aquesta moda tan nostra, una mica ridícula, segons la meva opinió, he fet en altres moments aquestes observacions:

a) És un símptoma clar de com ens sentim d’infeliços, tot i que després un respecte humà, que ens imposa també l’ambient, ens obligui a declarar-nos feliços a l’hora de les enquestes.

b) La felicitat és una d’aquelles dimensions humanes que només es troba (en la mesura que això sigui possible) precisament quan no es busca.

c) La felicitat no pertany a aquesta dimensió nostra, si no és de forma “sacramental”. Aquí no existeix ni l’orgasme perenne ni l’èxtasi etern. Sí que existeixen, en canvi, experiències de pau i de sentit, i indicis de plenitud que ens poden remetre a un més enllà que semblen anticipar. I

potser el més ric d'aquests indicis sigui aquest: que, en una experiència profunda de comunió, es dona, paradoxalment, l'afirmació més gran d'un mateix. Però ara es tracta d'una autoafirmació "per afegitó", no pretesa, ni tan sols assaborida egoïstament com a tal: simplement rebuda en percebre que no necessitem més.

d) En aquesta vida, la felicitat que sigui possible ha de coexistir amb una certa aflicció ineliminable, veient quants i com pateixen en el moment que jo em trobo bé. Perquè, en una ciutat afectada per la pesta, o som tots feliços o no ho puc ser jo. És la gran pregunta que ens va deixar Albert Camus.

Doncs bé, en aquest context, podem concloure amb la tesi (o, si no, amb la sospita) que ser veritablement «contemplatiu en la relació» pot resultar una de les fonts més segures d'aquesta relativa felicitat que és el destí de la nostra dimensió temporal.

1. «Quaere super nos», *Confessions*, 10,9.
2. Autors que defensaven l'autoria immediata (v. Schlier) recorrien precisament a aquesta al·lusió a experiències personals. Avui es creu que Efesis no fou escrita per Pau. Però acceptant això per raons de llenguatge i presència estilística (que és com distingir un text de Delibes d'un altre de García Márquez...), és molt probable que aquestes cartes, anomenades deuteropaulines, recullin ensenyaments directes de Pau que no van ser donats per escrit i que després van ser transcrits per algun deixeble que els va donar forma epistolar i els va barrejar amb altres pàgines pròpies. L'innegable és que en aquest text algú parla d'una manera molt directa i personal. Però deixo la qüestió als especialistes en la Bíblia.
3. José I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Santander, Sal Terrae, 1994, pàg. 278.
4. Egide VAN BROECKHOVEN, *Diario de la amistad*, XXVI, 32:367 i XXV, 85:536 (les xifres indiquen: quadern, número del comentari i pàgina). El diari ha estat traduït, amb un excel·lent introducció, per J. M. RAMBLA (*Dios, la amistad y los pobres*; Santander, Sal Terrae, 2009). Egide aclareix que va a la fàbrica no per adquirir més coneixements sinó per «entrar en la vida de la gent: a partir d'una actitud contemplativa, trobar-me amb ells amb l'esperança que així trobin Déu en mi» (XII, 20:160). Per això escriu que, per a ell, «el salt a aquest medi és com el salt a la cartoixa o a la trapa» (XXVI, 50:375); i que «en aquest mitjà... descristianitzat, dur fins a esgotar i embrutir, és on trobo el meu medi de vida contemplativa» (XXII: 154).
5. Vegeu l'anècdota a J. M. JAVIERRE, *Juan de la Cruz. Un caso limite*, Salamanca, Sigueme, 1991, pàg. 1062. Una resposta similar la va donar a una religiosa que es lamentava que l'haguessin desterrat a La Peñuela: «Filla, entre les pedres em trobo millor que entre els homes» (a G. BRENAN, *San Juan de la Cruz*, Barcelona, Plaza&Janés, 1974, pàg. 93: «els homes» sembla ser una al·lusió discreta a N. Doria i la seva camarilla).
6. T. KEMPIS, *La imitació de Crist*, Barcelona, Proa, 1992 (Clàssics del Cristianisme, 31), pàg. 6 (llibre 1, capítol 20, núm. 6).
7. Sèneca, *Ad Lucilium*, Epist 1,7.
8. Vegeu, per exemple, D. EDWARDS, *El Dios de la evolución*, Santander, Sal Terrae, 2006, pàg. 34-35.
9. El vers original d'Antonio Machado diu: «Siempre buscando a Dios entre la niebla» i és del poema *Era una tarde cenicienta y mustia*.
10. Vegeu per a tot això: C. DOMÍNGUEZ, *Los registros del deseo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, sobretot els capítols 4 i 5.
11. Jacques LECLERQ, *El matrimonio cristiano*, Madrid, ed. Patmos, 1952³.
12. Del verb grec *askeō*, que significa modelar.
13. BROECKHOVEN, *Diario...*, XIII, 2a part, 7.
14. En el poema «*El cielo que es azul*» de *Cántico...* Això no impedeix, però, que el poeta sigui també conscient que «este mundo del hombre está mal hecho».
15. Una triada sorprenentment similar a l'altre esquema trinitari de l'hinduisme: «*sat-cit-ananda*»: ésser, consciència d'ésser i alegria d'ésser.
16. *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*.
17. Vegeu el seu diari, Etty HILLESUM, *Una vida conmovionada*, Barcelona, Anthropos, 2007; i el meu comentari: *Etty Hillesum. Una vida que interpela*, Santander, Sal Terrae, 2008, en què s'analitza l'expressió «ajudar Déu».
18. La frase entre cometes és una citació bíblica de 2Cor 8,9. Les altres són expressions de D. Bonhoeffer.

19. «Perfectes», segons la versió de Mateu 5,48.
20. En l'argot filosòfic, fenomen és allò que apareix davant nostre (del verb grec *phainomai*: aparèixer), al marge de la realitat que tingui això que ens apareix.
21. Per la data en què redacto aquesta pàgina, resulta inevitable evocar aquesta gran falsificació del valor del rostre, que es dona a les cares retocades, subtilment mentideres i refistolades dels cartells de les nostres campanyes electorals (i de quasi tota la publicitat). Ja no hi queda «ni rastre del rostre»: el rostre ha perdut la interpel·lació o l'ha degradat en manipulació i objectivació de qui mira. Són símptomes del grau d'autenticitat d'una democràcia. I, malgrat tot, o potser per això, ni en èpoques de crisi econòmica seriosa no es deixa d'invertir-hi.
22. Cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.
23. L'expressió «vicaris de Crist» (que després malauradament es van reservar per a ells els papes) designava en la primera edat mitjana l'encontre amb algú diferent, principalment amb els pobres.
24. R. BULTMANN, *Jesus Christ and mythology*, Londres, 1966, pàg. 39-41.
25. La cançó era en castellà i feia: «Con vosotros está y no lo conocéis».
26. Escric aquestes línies l'any del centenari del gran poeta que va ser Luis Rosales. Per això m'atreveixo a citar aquests versos seus, precisament perquè no provenen de cap autoritat eclesiàstica cèlibe: «y sabes que el orgasmo es un autismo / que tienen el amado y el amante / y sientes su terror participante / que te hace resbalar hacia ti mismo. / Doy todo lo que tengo y lo que soy / y de mi propia entrega desconfío / quizá no he dado nunca nada mío». *Poesía reunida*, Barcelona, Seix Barral, 1983, pàg. 85.
27. I això malgrat que l'insult és intolerablement masclista, i, amb una mica més de sensibilitat, s'hauria hagut de formular com a «fill de client de prostituta». En aquest cas sí que la vida que sorgeixi no serà de cap manera volguda. Al mateix apunten expressions com les d'«un fill d'Ogino» (per una errada d'aquest mètode), o d'un preservatiu en mal estat.
28. Vegeu pàg. 132-133 de l'edició catalana.
29. Al primer punt es va referir expressament Ratzinger en la seva primera encíclica.
30. Leopoldo PANERO, *Escrito a cada instante*, Madrid, 1963, 142-43. Igualment, en català, el magnífic llibre de M. MARTÍ POL, *Llibre d'absències*, Barcelona, ed. Empúries, 1997, sobre tot la «Lletra a Dolors» (pàg. 23).
31. *Adv. Haer.* IV, 20, 2 i V, 9, 3. En un altre moment diu que la persona humana ha de deixar de ser creatura per a convertir-se en «faiçó» («progenies», que és el mateix terme que Ireneu aplica al Fill de Déu).

QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

Aquest quadern convida a prestar més atenció a la qualitat que a la quantitat de les nostres relacions personals. Convida a anar més enllà, tant del cercle íntim com del cercle ampli d'“amics, coneguts i saludats” que poblen les nostres xarxes socials. Convida a una reflexió meditada sobre la manera amb què tractem els altres, considerant aquesta qüestió com una qüestió vital, veritable termòmetre de la qualitat de la nostra fe i de la nostra relació amb Déu. Aquestes preguntes poden ajudar, personalment o en grup, a treure més fruit d'aquest text.

1. Triarem algun paràgraf per comentar, compartir i enriquir amb experiències personals. Per exemple, un text com el que segueix:

«Avui potser vivim una època històrica d'especial deteriorament de les relacions humanes i de constants desavinences en tots els camps. Creixen els racismes i els nacionalismes excoents, creixen les diferències de classes, les cultures prefereixen topar en comptes de trobar-se, fracassen les parelles i augmenta la violència de gènere, els partits polítics prefereixen mirar-se com a totalitats i no com a “partits”; i l'autisme cultural que respirem ens indueix a mirar els altres com a simples objectes o estímuls, però no com a subjectes de dignitat absoluta...

Creients o no creients, tots hauríem de fer un esforç per engeixinar les juntures de la nostra convivència, si no volem lliscar per un pendent que podria acabar en una catàstrofe sense precedents, com si no n'hi hagués prou amb totes les catàstrofes que hem anat provocant al llarg de la història.» (*Contemplatius en la relació*, pàg. 5-6)

- 2. Ser contemplatiu en la relació ens ajudarà apropar-nos als altres éssers humans des del respecte, el somriure, l'acollida, la capacitat d'escolta i altres actituds noves. Fins a quin punt experimentem això com a cert, o bé com un ideal inabastable?**
- 3. Fes un repàs de les persones amb qui et relaciones. Quin grup dels que el quadern enumera predomina més? Quin grup està totalment absent?**
- 4. En la relació amb els altres, quin sentiment és el que predomina (la irritació, la necessitat, l'alegria, la disponibilitat...)? Des d'on vius aquestes relacions (des de la fe, des de l'humanisme...)?**