CARTA ENCÍCLICA
‘SPE SALVI’
DEL SUMME PONTÍFEX
BENET XVI
ALS BISBES,
ALS PREVERES I DIAQUES,
A LES PERSONES CONSAGRADES,
I A TOTS ELS FIDELS LAICS,
SOBRE L’ESPERANÇA CRISTIANA

Introducció

1. «SPE SALVI facti sumus» ‘en esperança hem estat salvats’, diu sant Pau als romans i també a nosaltres (cf. Rm 8,24). Segons la fe cristiana, la «redempció», la salvació, no és simplement una dada de fet. Se’ns ofereix la salvació en el sentit que se’ns ha donat l’esperança, una esperança fiable, gràcies a la qual podem afrontar el nostre present: el present, encara que sigui un present fatigós, es pot viure i acceptar si porta a una meta, si podem estar segurs d’aquesta meta i si aquesta meta és tan gran que justifiqui l’esforç del camí. Ara bé, se’ns planteja immediatament la pregunta següent: però, de quina mena ha de ser aquesta esperança per a poder justificar l’afirmació que a partir d’ella, i simplement perquè hi ha esperança, som redimits per ella? I, de quin tipus de certesa es tracta?

La fe és esperança

2. Abans d’ocupar-nos d’aquestes preguntes que ens hem fet, i que avui són percebudes d’una manera particularment intensa, hem d’escoltar encara amb una mica més d’atenció el testimoni de la Bíblia sobre l’esperança. En efecte, *esperança* és una paraula central de la fe bíblica, fins al punt que en molts passatges les paraules *fe* i *esperança* semblen intercanviables. Així, la Carta als Hebreus uneix estretament la «plenitud de la fe» (cf. 10,22) amb la «indefectible esperança que professem» (cf. 10,23). També, quan la Primera Carta de Pere exhorta els cristians a estar sempre a punt per a donar una resposta sobre el logos —el sentit i la raó— de la seva esperança (cf. 3,15), *esperança* equival a *fe*. El fet d’haver rebut com a do una esperança fiable va ser determinant per a la consciència dels primers cristians, com es posa de manifest també quan l’existència cristiana es compara amb la vida anterior a la fe o amb la situació dels seguidors d’altres religions. Pau recorda als efesis que abans de la seva trobada amb Crist no tenien en el món «ni esperança ni Déu» (cf. Ef 2,12). Naturalment, ell sabia que havien tingut déus, que havien tingut una religió, però els seus déus s’havien demostrat incerts i dels seus mites contradictoris no sorgia cap esperança. Malgrat els déus, estaven «sense Déu» i, per consegüent, es trobaven en un món fosc, davant un futur ple d’ombres. «In nihilo ab nihilo quam cito recidimus» ‘en el no-res, del no-res, que aviat que recaiem’,[1] diu un epitafi d’aquella època, paraules en què apareix sense ambigüitats el mateix a què Pau es referia. En el mateix sentit, els diu als de Tessalònica: «No us entristiu com fan els altres, els qui no tenen esperança» (1Te 4,13). En

[1] Cf. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. VI, n. 26003.

aquest cas apareix també com a element distintiu dels cristians el fet que tenen un futur: no és que coneguin els detalls del que els espera, però saben que la seva vida, en conjunt, no acaba en el buit. Només quan el futur és cert com a realitat positiva, es fa suportable també el present. D'aquesta manera, podem dir ara: el cristianisme no era només una «bona notícia», una comunicació de continguts desconeguts fins aquell moment. En el nostre llenguatge es diria: el missatge cristià no era només *informatiu*, sinó *performatiu*. Això significa que l'evangeli no és només una comunicació de coses que es poden saber, sinó una comunicació que comporta fets i canvia la vida. La porta fosca del temps, del futur, ha estat oberta de bat a bat. Qui té esperança viu d'una altra manera; se li ha donat una vida nova.

3. Però ara es planteja la pregunta: En què consisteix aquesta esperança que, com a esperança, és *redempció*? Doncs bé, el nucli de la resposta es dóna en el passatge abans citat de la Carta als Efesis: abans de la trobada amb Crist, els efesis estaven sense esperança, perquè estaven en el món «sense Déu». Arribar a conèixer Déu, el Déu veritable, això és el que significa rebre esperança. Per a nosaltres, que vivim des de sempre amb el concepte cristià de Déu i que ens hi hem acostumat, tenir esperança, que prové de la trobada real amb aquest Déu, resulta ja gairebé imperceptible. L'exemple d'una santa del nostre temps pot, en certa manera, ajudar-nos a entendre què significa trobar per primera vegada i realment aquest Déu. Em refereixo a l'africana Josefina Bakhita, canonitzada pel papa Joan Pau II. Va néixer aproximadament el 1869 —ni ella mateixa no sabia la data exacta— al Dārfūr (Sudan). Quan tenia nou anys va ser segrestada per traficants d'esclaus, apallissada i venuda cinc vegades en els mercats del Sudan. Va acabar com a esclava al servei de la mare i la dona d'un general, on cada dia era assotada fins sagnar. Com a conseqüència d'això li van quedar 144 cicatrius per a la resta de la vida. Per fi, el 1882 va ser comprada per un mercader italià per al cònsol italià Callisto Legnani, que, davant l'avanç dels mahdistes, va tornar a Itàlia. Aquí, després dels terribles «amos» dels quals havia estat propietat fins aquell moment, Bakhita va arribar a conèixer un «amo» totalment diferent —que va anomenar *Paron* en el dialecte venecià que ara havia après—, el Déu viu, el Déu de Jesucrist. Fins aquell moment només havia conegut amos que la menyspreaven i maltractaven o, en el millor dels casos, la consideraven una esclava útil. Ara, al contrari, sentia a dir que hi havia un «Paron» per sobre de tots els amos, el Senyor de tots els senyors, i que aquest Senyor era bo, la bondat en persona. Es va assabentar que aquest Senyor també la coneixia, que l'havia creat també a ella; més encara, que l'estimava. També ella era estimada, i precisament pel «Paron» suprem, davant el qual tots els altres no són més que mísers servents. Ella era coneguda i estimada, i era esperada. I encara més: aquest Amo havia afrontat personalment el destí de ser maltractat i ara l'esperava «a la dreta de Déu Pare». En aquest moment va tenir *esperança*; no sols la petita esperança de trobar amos menys cruels, sinó la gran esperança: jo sóc definitivament estimada, passi el que passi; aquest gran Amor m'espera. Per això la meva vida és bonica. A través del coneixement d'aquesta esperança va ser «redimida», ja no se sentia esclava, sinó filla lliure de Déu. Va entendre el que Pau volia dir quan va recordar als efesis que abans estaven en el món sense esperança i sense Déu; sense esperança perquè estaven sense Déu. Així, quan se la va voler tornar al Sudan, Bakhita s'hi va negar; no estava disposada a deixar que la separessin novament del seu «Paron». El 9 de gener de 1890 va rebre el baptisme, la confirmació i la primera comunió de mans del Patriarca de Venècia. El 8 de desembre de 1896 va fer els vots a Verona, a la Congregació de les Germanes Canosianes, i des de

llavors —junt amb les seves feines a la sagristia i a la porteria del claustre— va intentar, sobretot, en diversos viatges per Itàlia, exhortar a la missió: sentia el deure estendre l'alliberament que havia rebut gràcies a la trobada amb el Déu de Jesucrist; que l'havien de rebre d'altres, el nombre més gran possible de persones. L'esperança que en ella havia nascut i que l'havia «redimit» no podia guardar-se-la per a ella sola; aquesta esperança havia d'arribar a molts, arribar a tots.

El concepte d'esperança basada en la fe
en el Nou Testament i en l'Església primitiva

4. Abans d'abordar la qüestió sobre si la trobada amb el Déu que ens ha mostrat el seu rostre en Crist, i que ha obert el seu Cor, és per a nosaltres no sols informatiu, sinó també performatiu, és a dir, si pot transformar la nostra vida fins a fer-nos sentir redimits per l'esperança que aquesta trobada expressa, tornem novament a l'Església primitiva. És fàcil adonar-se que l'experiència de la petita esclava africana Bakhita va ser també l'experiència de moltes persones maltractades i condemnades a l'esclavitud en l'època del cristianisme naixent. El cristianisme no portava un missatge sociorevolucionari com el d'Espàrtac, que, amb lluites cruentes, va fracassar. Jesús no era Espàrtac, no era un combatent per un alliberament polític com Barrabàs o Bar-Kokebà. El que Jesús havia portat, havent mort ell mateix a la creu, era una cosa totalment diferent: la trobada amb el Senyor de tots els senyors, la trobada amb el Déu viu, i, així, la trobada amb una esperança més forta que els patiments de l'esclavitud, i que per això transforma des de dins la vida i el món. La novetat del que va passar apareix amb la màxima claredat a la Carta de sant Pau a Filemó. Es tracta d'una carta molt personal, que Pau escriu a la presó i que l'envia, per mitjà de l'esclau fugitiu, Onèsim, precisament al seu amo, Filemó. Sí, Pau torna l'esclau al seu amo, de qui havia fugit, i no ho fa manant, sinó suplicant: «Et faig una súplica a favor d'Onèsim, el meu fill, que he engendrat en la fe estant a la presó. […] Te'l torno a enviar, com si t'enviés el meu propi cor. […] Qui sap si Onèsim es va separar un moment de tu perquè ara el recobris per sempre! I no ja com un esclau, sinó molt més que això: com un germà estimat» (Fl 1,10-16). Els homes, que, segons el seu estat civil es relacionen entre ells com a amos i esclaus, com a membres de l'única Església s'han convertit en germans i germanes els uns dels altres: així s'anomenaven mútuament els cristians. Havien estat regenerats pel baptisme, omplerts del mateix Esperit, i rebien plegats, els uns al costat dels altres, el cos del Senyor. Encara que les estructures externes continuessin igual, això canviava la societat des de dins. Quan la Carta als Hebreus diu que els cristians són estrangers i forasters a la terra, i que busquen una pàtria futura (cf. He 11,13-16; Fl 3,20), no remet simplement a una perspectiva futura, sinó que fa referència a una cosa ben diferent: la societat del moment és reconeguda pels cristians com una societat impròpia; ells pertanyen a una societat nova, vers la qual ja estan caminant i que, en la seva peregrinació, els és anticipada.

5. Hem d'afegir encara un altre punt de vista. La Primera Carta als Corintis (1,18-31) ens mostra que una gran part dels primers cristians pertanyia a les classes socials baixes, i, precisament per això, estava preparada per a l'experiència de la nova esperança, com ho hem vist en l'exemple de Bakhita. Això no obstant, va haver-hi també des del principi conversions dins les classes socials aristocràtiques i cultes. Precisament perquè aquestes també vivien en el món «sense esperança i sense Déu». El mite havia perdut la seva credibilitat; la religió d'Estat romana havia quedat reduïda a simple cerimònia, que es

complia escrupolosament, però ja reduïda només a una «religió política». El racionalisme filosòfic havia relegat els déus a l'àmbit de l'irreal. El diví es veia de diverses formes en les forces còsmiques, però no existia un Déu a qui es pogués resar. Pau explica de manera absolutament apropiada la problemàtica essencial d'aquell moment sobre la religió quan contraposa a la vida «segons Crist» una vida sota el domini dels «poders del món» (cf. Col 2,8). En aquesta perspectiva, hi ha un text de sant Gregori Nazianzè que pot ser molt il·luminador. Diu que en el mateix moment en què els Mags, guiats per l'estrella, van adorar el nou rei, Crist, va arribar la fi per a l'astrologia, perquè des de llavors les estrelles giren segons l'òrbita establerta per Crist.[2] En efecte, en aquesta escena s'ha invertit la concepció del món d'aquell moment, que, de manera diferent, també avui ha ressorgit novament. No són els elements del cosmos, la lleis de la matèria, el que en definitiva governa el món i l'home, sinó que és un Déu personal que governa les estrelles, és a dir, l'univers; l'última instància no són les lleis de la matèria i de l'evolució, sinó la raó, la voluntat, l'amor: una Persona. I si coneixem aquesta Persona, i ella a nosaltres, llavors l'inexorable poder dels elements materials ja no és l'última instància; ja no som esclaus de l'univers i de les seves lleis, ara som lliures. En l'antiguitat, aquesta presa de consciència va determinar els esperits sincers que estaven en procés de recerca. El cel no està buit. La vida no és el simple producte de les lleis i de la casualitat de la matèria, sinó que en tot, i al mateix temps per sobre de tot, hi ha una voluntat personal, hi ha un Esperit que en Jesús s'ha revelat com a Amor.[3]

6. Els sarcòfags dels primers temps del cristianisme mostren visiblement aquesta concepció, en presència de la mort, davant la qual és inevitable preguntar-se pel sentit de la vida. En els antics sarcòfags s'interpreta la figura de Crist mitjançant dues imatges: la del filòsof i la del pastor. En general, per filosofia no s'entenia en aquell temps una difícil disciplina acadèmica, com ocorre avui. El filòsof era més aviat el qui sabia ensenyar l'art essencial: l'art de ser home de manera recta, l'art de viure i morir. Certament, ja des de feia temps els homes s'havien adonat que gran part dels qui es presentaven com a filòsofs, com a mestres de vida, no eren més que xarlatans que amb les seves paraules volien guanyar diners, mentre que no tenien res a dir sobre la vida veritable. Això feia que se cerqués amb més afany encara l'autèntic filòsof, aquell que sabés indicar veritablement el camí de la vida. Cap a finals del segle III trobem per primera vegada a Roma, en el sarcòfag d'un nen i en el context de la resurrecció de Llàtzer, la figura de Crist com el vertader filòsof, que té l'Evangeli en una mà i a l'altra el bastó de caminant propi del filòsof. Amb aquest bastó venç la mort; l'Evangeli porta la veritat que els filòsofs itinerants havien cercat en va. En aquesta imatge, que després perdurarà en l'art dels sarcòfags durant molt de temps, es mostra clarament el que tant les persones cultes com les senzilles trobaven en Crist: ell ens diu qui és en realitat l'home i què ha de fer per a ser veritablement home. Ell ens indica el camí, i aquest camí és la veritat. Ell mateix és ambdues coses, i per això és també la vida que tots anhelem. Ell indica també el camí més enllà de la mort; només qui és capaç de fer tot això és un veritable mestre de vida. El mateix pot veure's en la imatge del pastor. Com ocorria per a la representació del filòsof, també per a la representació de la figura del pastor l'Església primitiva podia referir-se a models ja existents en l'art romà. En aquest, el pastor expressava generalment el somni d'una vida serena i senzilla, de la qual tenia nostàlgia la

[2] Cf. *Poemes dogmàtics*, V, 53-64: PG 37, 428-429.

[3] Cf. *Catecisme de l'Església catòlica*, n. 1817-1821.

gent immersa en la confusió de la ciutat. Però ara la imatge era contemplada en un nou escenari que li donava un contingut més profund: «El Senyor és el meu pastor: no em manca res. […] Ni que passi per la vall tenebrosa, no tinc por de cap mal. Tu, Senyor, ets vora meu» (Sl 23 [22],1-4). El veritable pastor és aquell que coneix també el camí que passa per la vall de la mort; aquell que fins i tot pel camí de l'última soledat, en el qual ningú no em pot acompanyar, va amb mi guiant-me per travessar-lo: ell mateix ha recorregut aquest camí, ha baixat al regne de la mort, l'ha vençut, i ha tornat per acompanyar-nos ara i donar-nos la certesa que, amb ell, es troba sempre un pas obert. Saber que hi ha aquell que m'acompanya fins i tot en la mort, i que amb la seva «vara i el seu bastó em dóna confiança», de manera que «no té por de cap mal» (cf. Sl 22,4), era la nova *esperança* que brollava en la vida dels creients.

7. Hem de tornar un cop més al Nou Testament. En el capítol onzè de la Carta als Hebreus (v. 1) es troba una mena de definició de la fe que uneix estretament aquesta virtut amb l'esperança. Des de la Reforma, s'ha entaulat entre els exegetes una discussió sobre la paraula central d'aquesta frase, en la qual sembla que avui s'està obrint un camí cap a una interpretació comuna. Deixo de moment sense traduir aquesta paraula central. La frase diu: «La fe és *hypostasis* del que s'espera i prova del que no es veu». Per als Pares i per als teòlegs de l'edat mitjana estava clar que la paraula grega *hypostasis* s'havia de traduir al llatí amb el terme *substantia*. Per tant, la traducció llatina del text elaborada a l'Església antiga, diu així: «Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium», 'la fe és la *substància* del que s'espera; prova del que no es veu'. Tomàs d'Aquino,[4] fent ús de la terminologia de la tradició filosòfica en què es trobava, explica això de la següent manera: la fe és un *habitus*, és a dir, una constant disposició de l'ànim, gràcies a la qual comença en nosaltres la vida eterna, i la raó se sent inclinada a acceptar el que ella mateixa no veu. Així doncs, el concepte de *substància* queda modificat en el sentit que per la fe, de manera incipient, podríem dir «en germen» —per tant segons la *substància*— ja estan presents en nosaltres les realitats que s'esperen: el tot, la vida veritable. I precisament perquè la realitat mateixa ja és present, aquesta presència del que vindrà genera també certesa: aquesta «realitat» que ha de venir no és visible encara en el món extern (no «apareix»), però pel fet que, com a realitat inicial i dinàmica, la portem dins nostre, en neix ja ara una certa percepció. A Luter, que no tenia gaire simpatia per la Carta als Hebreus en si mateixa, el concepte de *substància* no li deia res en el context de la seva concepció de la fe. Per això va entendre el terme hipòstasi/substància no en sentit objectiu (de realitat present en nosaltres), sinó en el sentit subjectiu, com a expressió d'una actitud interior, i, per consegüent, va haver de comprendre naturalment també el terme *argumentum* com una disposició del subjecte. Aquesta interpretació s'ha difós també en l'exegesi catòlica en el segle XX —almenys a Alemanya— de tal manera que la traducció ecumènica del Nou Testament en alemany, aprovada pels bisbes, diu: «Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht» 'fe és: estar ferms en el que s'espera, estar convençuts del que no es veu'. En si mateix, això no és erroni, però no és el sentit del text, perquè el terme grec usat (*elenchos*) no té el valor subjectiu de *convicció*, sinó el significat objectiu de *prova*. Per això, l'exegesi protestant recent ha arribat amb raó a un convenciment diferent: «Ara ja no es pot posar en dubte que

[4] *Summa Theologiæ*, IIa-IIæ, q. 4, a. 1.

aquesta interpretació protestant, que s'ha fet clàssica, és insostenible.»[5] La fe no és només una tendència de la persona cap al que ha de venir, i que està encara totalment absent; la fe ens dóna alguna cosa. Ens dóna ja ara quelcom de la realitat esperada, i aquesta realitat present constitueix per a nosaltres una «prova» del que encara no es veu, atreu el futur dins el present, de manera que el futur ja no és el pur *encara-no*. El fet que aquest futur existeixi canvia el present; el qual està marcat per la realitat futura, i així les realitats futures repercuteixen en les presents i les presents en les futures.

8. Aquesta explicació agafa més força encara, i es connecta amb la vida concreta, si considerem el verset 34 del capítol 10 de la Carta als Hebreus, que, des del punt de vista lingüístic i de contingut, està relacionat amb aquesta definició d'una fe impregnada d'esperança i que al mateix temps la prepara. Aquí, l'autor parla als creients que han patit l'experiència de la persecució i els diu: «Vau compartir els sofriments dels presos i vau acceptar amb goig que us espoliessin dels vostres béns (*hyparchonton* - vg.: *bonorum*), sabent que posseïu altres béns millors, que duren per sempre (*hyparxin* - vg: s*ubstantiam*)». *Hyparchonta* són les propietats, la qual cosa, en la vida terrenal, constitueix el fonament, la base, la «substància» amb què es compta per a la vida. Aquesta «substància», la seguretat normal per a la vida, l'han presa als cristians durant la persecució. Ho han suportat perquè després de tot consideraven irrellevant aquesta substància material. Podien deixar-la perquè havien trobat una «base» millor per a la seva existència, una base que perdura i que ningú no pot prendre. No es pot deixar de veure la relació que hi ha entre aquestes dues espècies de «substància», entre fonament o base material i l'afirmació de la fe com a «base», com a «substància» que perdura. La fe atorga a la vida una base nova, un nou fonament sobre el qual l'home pot recolzar-se, de tal manera que precisament el fonament habitual, la confiança en la renda material, queda relativitzat. Es crea una nova llibertat davant aquest fonament de la vida que només aparentment és capaç de sostenir-la, encara que amb això no es nega certament el seu sentit normal. Aquesta nova llibertat, la consciència de la nova «substància» que se'ns ha donat, s'ha posat de manifest no sols en el martiri, en el qual les persones s'han oposat a la prepotència de la ideologia i dels seus òrgans polítics, renovant el món amb la seva mort. També s'ha manifestat sobretot en les grans renúncies, des dels monjos de l'antiguitat fins a Francesc d'Assís i les persones del nostre temps que, als instituts i moviments religiosos moderns, ho han deixat tot per amor a Crist per portar als homes la fe i l'amor de Crist, per ajudar les persones que pateixen en el cos i en l'ànima. En aquests casos s'ha comprovat que la nova «substància» és realment «substància»; de l'esperança d'aquestes persones tocades per Crist ha brollat esperança per a altres que vivien en la foscor i sense esperança. En ells s'ha demostrat que aquesta nova vida posseeix realment «substància», i és una «substància» que suscita vida per als altres. Per a nosaltres, que contemplem aquestes figures, la seva vida i el seu comportament són de fet una «prova» que les realitats futures, la promesa de Crist, no és només una realitat esperada sinó una vertadera presència: ell és realment el «filòsof» i el «pastor» que ens indica què és i on és la vida.

9. Per entendre més profundament aquesta reflexió sobre les dues espècies de substàncies *hypostasis* i *hyparchonta* i sobre els dos tipus de vida expressats amb elles, encara hem de reflexionar breument sobre dues paraules relatives a aquest argument, que es troben en el

[5] H. Köster: *ThWNT* VIII (1969), 585.

capítol 10 de la Carta als Hebreus. Es tracta de les paraules *hypomone* (10,36) i *hypostole* (10,39). *Hypomone* es tradueix normalment per 'paciència', 'perseverança', 'constància'. El creient necessita saber esperar suportant pacientment les proves per poder «aconseguir el que ell [Déu] ha promès» (cf. 10,36). En la religiositat de l'antic judaisme, aquesta paraula es va usar expressament per a designar l'espera de Déu característica d'Israel: el seu perseverar en la fidelitat a Déu basant-se en la certesa de l'Aliança, enmig d'un món que contradiu Déu. Així, la paraula indica una esperança viscuda, una existència basada en la certesa de l'esperança. En el Nou Testament, aquesta espera de Déu, aquest estar de part de Déu, pren un nou significat: Déu s'ha manifestat en Crist. Ens ha comunicat ja la «substància» de les realitats futures i, d'aquesta manera, l'espera de Déu adquireix una nova certesa. S'esperen les realitats futures a partir d'un present ja lliurat. És l'espera, davant la presència de Crist, amb Crist present, que el seu cos es completi, amb vista a la seva arribada definitiva. En canvi, amb *hypostole* s'expressa el retreure's de qui no s'arrisca a dir obertament i amb franquesa la veritat potser perillosa. Aquest amagar-se davant els homes per esperit de temor davant seu porta a la «perdició» (cf. He 10,39). La Segona Carta a Timoteu, al contrari, caracteritza l'actitud de fons del cristià amb una bonica expressió: «Déu no ens ha donat un esperit de covardia, sinó un esperit de fortalesa, d'amor i de seny» (1,7).

La vida eterna: què és?

10. Fins ara hem parlat de la fe i de l'esperança en el Nou Testament i en els inicis del cristianisme; però sempre s'ha tingut també clar que no sols parlem del passat; tota la reflexió fa referència a la vida i a la mort en general i, per tant, també té a veure amb nosaltres aquí i ara. Això no obstant, és el moment de preguntar-nos ara de manera explícita: la fe cristiana és també per a nosaltres ara una esperança que transforma i sosté la nostra vida? És per a nosaltres *performativa*, un missatge que plasma de manera nova la vida mateixa, o és ja només *informació* que, mentrestant, hem deixat arraconada i ens sembla superada per informacions més recents? En la recerca d'una resposta voldria partir de la forma clàssica del diàleg amb què el ritu del baptisme expressava l'acollida del nounat en la comunitat dels creients i el seu renaixement en Crist. El prevere preguntava sobretot als pares quin nom havien elegit per al nen, i continuava després amb la pregunta: «Què demaneu a l'Església?» Es responia: «La fe.» I «Què et dóna la fe?» «La vida eterna.» Segons aquest diàleg, els pares cercaven per al nen l'entrada a la fe, la comunió amb els creients, perquè veien en la fe la clau per a «la vida eterna». En efecte, ahir, com avui, en el baptisme, quan un es converteix en cristià, es tracta d'això: no és només un acte de socialització dins la comunitat ni només d'acollida a l'Església. Els pares esperen quelcom més per al batejand: esperen que la fe, de la qual forma part el cos de l'Església i els seus sagraments, li doni la vida, la vida eterna. La fe és la substància de l'esperança. Però llavors sorgeix la qüestió: De debò volem això: viure eternament? Potser moltes persones rebutgen avui la fe simplement perquè la vida eterna no els sembla una cosa desitjable. No volen de cap manera la vida eterna, sinó la present, i per això la fe en la vida eterna els sembla més aviat un obstacle. Continuar vivint per sempre —sense fi— sembla més una condemna que un do. Certament, es voldria ajornar la mort al més possible. Però viure sempre, sense un terme, seria, al cap i a la fi, avorrit i al final insuportable. Això és el que diu precisament, per exemple, el pare de l'Església Ambròs en el sermó fúnebre pel seu germà difunt Sàtir: «És veritat que la mort no formava part de la nostra naturalesa, sinó que es va introduir en

ella; Déu no va instituir la mort des del principi, sinó que ens la va donar com un remei […]. En efecte, la vida de l'home, condemnada per culpa del pecat a un dur treball i a un patiment intolerable, va començar a ser digna de llàstima: era necessari donar fi a aquests mals, de manera que la mort restituís el que la vida havia perdut. La immortalitat, en efecte, és més una càrrega que un bé, si no entra en joc la gràcia.»[6] I Ambròs ja havia dit poc abans: «No hem de deplorar la mort, ja que és causa de salvació.»[7]

11. Sigui el que sigui el que sant Ambròs va voler dir exactament amb aquestes paraules, és cert que l'eliminació de la mort, així com també el seu ajornament gairebé il·limitat, posaria la terra i la humanitat en una condició impossible i no comportaria cap benefici per a l'individu. Òbviament, hi ha una contradicció en la nostra actitud, que fa referència a un contrast interior de la nostra existència. D'una banda, no volem morir; els que ens estimen, sobretot, no volen que morim. D'altra banda, malgrat això, tampoc volem continuar existint il·limitadament, i tampoc la terra ha estat creada amb aquesta perspectiva. Llavors, què és realment el que volem? Aquesta paradoxa de la nostra actitud suscita una pregunta més profunda: Què és realment la *vida*? I què significa veritablement *eternitat*? Hi ha moments en què de sobte percebem quelcom: sí, això seria precisament la veritable *vida*, així hauria de ser. En contrast amb això, el que normalment anomenem *vida*, en veritat no ho és. Agustí, en la seva extensa carta sobre la pregària dirigida a Proba, una vídua romana acomodada i mare de tres cònsols, va escriure una vegada: «En el fons només volem una cosa, la *vida benaurada*, la vida que simplement és vida, simplement *felicitat*. Al cap i a la fi, en la pregària no demanem altra cosa. No ens encaminem cap a res més, es tracta només d'això.» Però després Agustí diu també: «Pensant-ho bé, no sabem gens el que volem, el que voldríem concretament. Desconeixem del tot aquesta realitat; fins i tot en aquells moments en què ens sembla tocar-la amb la mà no l'aconseguim realment.» «No sabem demanar el que ens convé», reconeix amb una expressió de sant Pau (Rm 8,26). L'únic que sabem és que no és això. Malgrat tot, en aquest no-saber sabem que aquesta realitat ha d'existir. «Així, perquè, hi ha en nosaltres, per dir-ho d'alguna manera, una sàvia ignorància (*docta ignorantia*)», escriu. No sabem el que volem realment; no coneixem aquesta «vida veritable» i, no obstant això, sabem que ha d'existir alguna cosa que no coneixem i cap a la qual ens sentim impulsats.[8]

12. Penso que Agustí descriu en aquest passatge, de manera molt precisa i sempre vàlida, la situació essencial de l'home, la situació d'on provenen totes les seves contradiccions i esperances. D'alguna manera volem la vida mateixa, la vertadera, la que no es vegi afectada ni tan sols per la mort; però, al mateix temps, no coneixem això cap al que ens sentim impulsats. No podem deixar de tendir-hi, i això no obstant sabem que tot el que podem experimentar o realitzar no és el que desitgem. Aquesta «realitat» desconeguda és la vertadera *esperança* que ens empeny i, al mateix temps, el seu desconeixement és la causa de totes les desesperacions, així com també de tots els impulsos positius o destructius cap al món autèntic i l'autèntic home. L'expressió *vida eterna* tracta de donar un nom a aquesta desconeguda realitat coneguda. És per necessitat una expressió insuficient que crea confusió. En efecte, *etern* suscita en nosaltres la idea del que és interminable, i això ens fa

---

6 *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47: a *CSEL* 73, 274.

7 *Ibid*., II, 46: a *CSEL* 73, 273.

8 Cf. *Ep*. 130 *Ad Probam* 14,25-15,28: a *CSEL* 44, 68-73.

por; *vida* ens fa pensar en la vida que coneixem, que estimem i que no volem perdre, però que alhora és ben sovint més fatiga que satisfacció, de manera que, mentre d'una banda la desitgem, per una altra no la volem. Només podem provar de sortir amb el nostre pensament de la temporalitat a què estem subjectes i augurar d'alguna manera que l'eternitat no sigui un continu succeir-se de dies del calendari, sinó com un moment ple de satisfacció, en el qual la totalitat ens abraça i nosaltres abracem la totalitat. Seria el moment del submergir-se en l'oceà de l'amor infinit, en el qual el *tempo* —l'abans i el després— ja no existeix. Podem únicament provar de pensar que aquest moment és la vida en sentit ple, submergir-se sempre novament en la immensitat del ser, alhora que estem desbordats simplement per l'alegria. A l'Evangeli de Joan, Jesús ho expressa així: «El vostre cor s'alegrarà quan us tornaré a veure. I la vostra alegria, ningú no us la prendrà» (16,22). Hem de pensar en aquesta línia si volem entendre l'objectiu de l'esperança cristiana, què és el que esperem de la fe, del nostre ser amb Crist.[9]

És individualista l'esperança cristiana?

13. Al llarg de la seva història, els cristians han provat de traduir en figures representables aquest saber que no sap, recorrent a imatges del «cel» que sempre resulten llunyanes del que, precisament per això, només coneixem negativament, a través d'un no-coneixement. En el decurs dels segles, tots aquests intents de representació de l'esperança han impulsat moltes persones a viure tenint com a base la fe i, com a conseqüència, a abandonar els seus *hyparchonta*, les substàncies materials per a la seva existència. L'autor de la Carta als Hebreus, en el capítol 11, ha traçat una mena d'història dels que viuen en l'esperança i del seu estar en camí, una història que des d'Abel arriba fins a l'època de l'autor. En els temps moderns s'ha desencadenat una crítica cada cop més dura contra aquest tipus d'esperança: consistiria en pur individualisme, que hauria abandonat el món a la seva misèria i s'hauria emparat en una salvació eterna exclusivament privada. Henri de Lubac, a la introducció a la seva obra fonamental *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme*, ha recollit alguns testimonis característics d'aquesta mena, un dels quals és digne d'esment: «He trobat l'alegria? No. […] He trobat la meva alegria. I això és quelcom terriblement diferent. […] L'alegria de Jesús pot ser personal. Pot pertànyer a una única persona, i aquesta se salva. Està en pau […], ara i per sempre, però ella sola. Aquesta soledat de l'alegria no la pertorba. Al contrari: ella és precisament l'escollida! En la seva benaurança travessa feliçment les batalles amb una rosa a la mà.»[10]

14. Pel que fa a això, de Lubac ha pogut demostrar, basant-se en la teologia dels Pares en tota la seva amplitud, que la salvació sempre ha estat considerada com una realitat comunitària. La mateixa Carta als Hebreus parla d'una *ciutat* (cf. 11,10.16; 12,22; 13,14), i, per tant, d'una salvació comunitària. Els Pares, coherentment, entenen el pecat com la destrucció de la unitat del gènere humà, com una ruptura i divisió. Babel, el lloc de la confusió de les llengües i de la separació, es mostra com una expressió del que és el pecat a la seva arrel. Per això, la *redempció* es presenta precisament com el restabliment de la unitat on ens trobem novament junts en una unió que es reflecteix en la comunitat mundial

---

[9] Cf. *Catecisme de l'Església catòlica*, n. 1025.

[10] Jean Giono, *Els vraies richesses* (1936), Préface, Paris 1992, p. 18-20; cf. Henri de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme,* París 1983, p. VII.

dels creients. No cal que ens ocupem aquí de tots els textos en què apareix l'aspecte comunitari de l'esperança. Seguim amb la *Carta a Proba*, en la qual Agustí intenta explicar una mica aquesta desconeguda realitat coneguda que anem cercant. El punt de partença és simplement l'expressió *vida benaurada* [feliç]. Després cita el Salm 144 [143],15: «Feliç el poble que té el Senyor per Déu!» I continua: «Perquè puguem formar part d'aquest poble i arribar […] a viure amb Déu eternament, ''Tota la teva exhortació ha de conduir a l'amor que neix d'un cor net, d'una consciència recta i d'una fe sincera'' (1Tm 1,5).»[11] Aquesta vida veritable, cap a la qual procurem dirigir-nos sempre novament, comporta estar units existencialment en un «poble», i això només pot realitzar-se per a cada persona dins aquest «nosaltres». Precisament per això pressuposa deixar d'estar tancats en el propi «jo», perquè només l'obertura a aquest subjecte universal obre també la mirada cap a la font de l'alegria, cap a l'amor mateix, cap a Déu.

15. Aquesta concepció de la *vida benaurada* orientada cap a la comunitat, es refereix a quelcom que està certament més enllà del món present, però precisament per això té relació també amb l'edificació del món, de maneres molt diferents segons el context històric i les possibilitats que aquest ofereix o exclou. En el temps d'Agustí, quan la irrupció de nous pobles amenaçava la cohesió del món, en la qual hi havia una certa garantia de dret i de vida en una comunitat jurídica, es tractava d'enfortir els fonaments veritablement bàsics d'aquesta comunitat de vida i de pau per a poder sobreviure en aquell món canviant. Però intentem fixar-nos, posem per cas, en un moment de l'edat mitjana, sota certs aspectes emblemàtics. En la consciència comuna, els monestirs apareixien com llocs per fugir del món (*contemptus mundi*) i eludir així la responsabilitat respecte al món cercant la salvació privada. Bernat de Claravall, que amb el seu orde reformat va portar una multitud de joves als monestirs, tenia una visió molt diferent del tema. Per a ell, els monjos tenen una tasca en relació amb tota l'Església i, per consegüent, també respecte al món. I, amb moltes imatges, il·lustra la responsabilitat dels monjos amb tot l'organisme de l'Església; més encara, amb la humanitat; els aplica les paraules del Pseudo-Rufí: «El gènere humà subsisteix gràcies a uns pocs; si ells desapareguessin, el món finiria.»[12] Els contemplatius —*contemplantes*— han de convertir-se en treballadors agrícoles —*laborantes*—, ens diu. La noblesa del treball, que el cristianisme ha heretat del judaisme, havia aparegut ja en les regles monàstiques d'Agustí i de Benet. Bernat presenta novament aquest concepte. Els joves aristòcrates que acudien als seus monestirs havien de sotmetre's al treball manual. De fet, Bernat diu explícitament que tampoc el monestir pot restablir el Paradís, però sosté que, com a lloc de cultiu pràctic i espiritual, ha de preparar el nou Paradís. Una parcel·la de bosc silvestre es fa fèrtil precisament quan es talen els arbres de la supèrbia, s'extirpa el que creix en l'ànima de manera salvatge i així es prepara el terreny on pot créixer pa per al cos i per a l'ànima.[13] ¿Que no hem tingut l'oportunitat, potser, de comprovar novament, precisament en el moment de la història actual, que allí on les ànimes es fan esquerpes no es pot aconseguir cap estructuració positiva del món?

---

[11] *Ep*. 130 *Ad Probam* 13, 24: a *CSEL* 44, 67.

[12] *Sententiae*, III, 118: a *CCL* 6/2, 215.

[13] Cf. *ibid*., III, 71: a *CCL* 6/2,107-108.

La transformació de la fe-esperança cristiana en el temps moderns

16. ¿Com ha pogut desenvolupar-se la idea que el missatge de Jesús és estrictament individualista i adreçat només a l'individu? ¿Com s'ha arribat a interpretar la *salvació de l'ànima* com una fugida de la responsabilitat pel que fa a les coses en el seu conjunt i, per consegüent, a considerar el programa del cristianisme com una recerca egoista de la salvació que es nega a servir els altres? Per trobar una resposta a aquesta qüestió hem de fixar-nos en els elements fonamentals de l'època moderna. Aquests es veuen amb particular claredat en Francis Bacon. És indiscutible que —gràcies al descobriment d'Amèrica i a les noves conquestes de la tècnica que han permès aquest desenvolupament— ha sorgit una nova època. Però, en què es basa aquest canvi d'època? Es basa en la nova correlació entre experiment i mètode, que fa l'home capaç d'aconseguir una interpretació de la naturalesa conforme a les seves lleis i aconseguir així, finalment, «la victòria de l'art sobre la natura» (*victoria cursus artis super naturam*).[14] La novetat —segons la visió de Bacon— consisteix en una nova correlació entre ciència i praxi. D'això es fa després una aplicació en clau teològica: aquesta nova correlació entre ciència i praxi significaria que es restabliria el domini sobre la creació, que Déu havia donat a l'home i que es va perdre a causa del pecat original.[15]

17. Qui llegeix aquestes afirmacions, i reflexiona amb atenció, reconeix en elles un pas desconcertant: fins aquell moment, la recuperació del que l'home havia perdut en ser expulsat del paradís terrenal s'esperava de la fe en Jesucrist, i aquí es veia la «redempció». Ara, aquesta redempció, el restabliment del paradís perdut, ja no s'espera de la fe, sinó de la correlació a penes descoberta entre ciència i praxi. Amb això no és que es negui la fe, però queda desplaçada a un altre nivell —el de les realitats exclusivament privades i ultramundanes— alhora que resulta d'alguna manera irrellevant per al món. Aquesta visió programàtica ha determinat el procés dels temps moderns i influeix també en la crisi actual de la fe que, en els seus aspectes concrets, és sobretot una crisi de l'esperança cristiana. Per això, en Bacon l'esperança rep també una nova forma. Ara s'anomena: *fe en el progrés*. En efecte, per a Bacon està clar que els descobriments i les invencions a penes iniciades són només un començament; que gràcies a la sinergia entre ciència i praxi vindran descobriments totalment nous, sorgirà un món totalment nou, el regne de l'home.[16] Segons això, ell mateix va traçar un esbós de les invencions previsibles, incloent-hi l'aeroplà i el submarí. Durant el desenvolupament ulterior de la ideologia del progrés, l'alegria pels visibles avenços de les potencialitats humanes és una confirmació constant de la fe en el progrés com a tal.

18. Al mateix temps, hi ha dues categories que ocupen cada cop més el centre de la idea de progrés: raó i llibertat. El progrés és sobretot un progrés del domini creixent de la raó, i aquesta raó és considerada òbviament un poder del bé i per al bé. El progrés és la superació de totes les dependències, és progrés cap a la llibertat perfecta. També la llibertat és considerada només com una promesa, en la qual l'home arriba a la seva plenitud. En ambdós conceptes —llibertat i raó— hi ha un aspecte polític. En efecte, s'espera el regne de la raó com la nova condició de la humanitat que arriba a ser totalment lliure. Això no

[14] *Novum organum* I, 117.

[15] Cf. *ibid*., I, 129.

[16] Cf. *New Atlantis*.

obstant, les condicions polítiques d'aquest regne de la raó i de la llibertat, en un primer moment, apareixen poc definides. La raó i la llibertat semblen garantir per si mateixes, en virtut de la seva bondat intrínseca, una nova comunitat humana perfecta. Però en ambdós conceptes clau, *raó* i *llibertat*, el pensament està sempre, tàcitament, en contrast també amb els vincles de la fe i de l'Església, així com amb els vincles dels ordenaments estatals del moment. Ambdós conceptes porten en si mateixos, doncs, un potencial revolucionari d'enorme força explosiva.

19. Hem de fixar-nos breument en les dues etapes essencials de la concreció política d'aquesta esperança, perquè són de gran importància per al camí de l'esperança cristiana, per a la seva comprensió i la seva persistència. Hi ha, en primer lloc, la Revolució francesa com l'intent d'instaurar el domini de la raó i de la llibertat, ara també de manera políticament real. L'Europa de la Il·lustració, en un primer moment, ha contemplat fascinada aquests esdeveniments, però davant la seva evolució ha hagut de reflexionar després de manera nova sobre la raó i la llibertat. Per a les dues fases de la recepció del que va ocórrer a França, són significatius dos escrits d'Immanuel Kant, en els quals reflexiona sobre aquests esdeveniments. El 1792 escriu l'obra: *Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* ('La victòria del principi bo sobre el dolent i la constitució d'un regne de Déu sobre la terra'). En ella diu: «El pas gradual de la fe eclesiàstica al domini exclusiu de la pura fe religiosa constitueix l'acostament del regne de Déu.»[17] Ens diu també que les revolucions poden accelerar els temps d'aquest pas de la fe eclesiàstica a la fe racional. El *regne de Déu* del qual havia parlat Jesús, rep aquí una nova definició i assumeix també una nova presència; existeix, per dir-ho d'alguna manera, una nova «espera immediata»: el *regne de Déu* arriba allí on la *fe eclesiàstica* és superada i reemplaçada per la *fe religiosa*, és a dir per la simple fe racional. El 1795, a la seva obra *Das Ende aller Dinge* ('El final de totes les coses'), apareix una imatge diferent. Ara Kant pren en consideració la possibilitat que, juntament amb el final natural de totes les coses, se'n produeixi també un de contrari a la naturalesa, pervers. Pel que fa a això, escriu: «Si arribés un dia en què el cristianisme no fos ja digne d'amor, el pensament dominant dels homes hauria de convertir-se en un rebuig i una oposició contra ell; i l'anticrist […] inauguraria el seu règim, encara que breu (fonamentat presumiblement en la por i l'egoisme). A continuació, això no obstant, ja que el cristianisme, malgrat haver estat destinat a ser la religió universal, no hauria estat ajudat de fet pel destí a ser-ho, podria ocórrer, sota l'aspecte moral, el final (pervers) de totes les coses.»[18]

20. En el s. XVIII no va faltar la fe en el progrés com una nova forma de l'esperança humana i es va continuar considerant la raó i la llibertat com l'estrella-guia que s'havia de seguir en el camí de l'esperança. Això no obstant, l'avanç cada cop més ràpid del desenvolupament tècnic i la industrialització que comportava van crear molt aviat una situació social completament nova: es va formar la classe dels treballadors de la indústria i l'anomenat *proletariat industrial*, les terribles condicions de vida de la qual va il·lustrar de manera esglaiadora Friedrich Engels el 1845. Per al lector devia ser clar: això no pot continuar, és necessari un canvi. Però el canvi suposaria la convulsió i l'abatiment de tota l'estructura de la societat burgesa. Després de la revolució burgesa de 1789 havia arribat

[17] A *Werke* IV: W. Weischedel, ed. (1956), 777.

[18] I. Kant, *Das Ende aller Dinge*: a *Werke* VI, W. Weischedel, ed. (1964), 190.

l'hora d'una nova revolució, la proletària: el progrés no podia avançar simplement de manera lineal a petits passos. Feia falta el salt revolucionari. Karl Marx va recollir aquesta crida del moment i, amb vigor de llenguatge i pensament, va mirar de canalitzar aquest nou i, com ell pensava, definitiu gran pas de la història cap a la salvació, cap allò que Kant havia qualificat com el *regne de Déu*. En haver desaparegut la veritat del més enllà, es tractaria ara d'establir la veritat del més ençà. La crítica del cel es transforma en la crítica de la terra; la crítica de la teologia en la crítica de la política. El progrés cap al millor, cap al més definitivament bo, ja no ve simplement de la ciència, sinó de la política; d'una política pensada científicament, que sap reconèixer l'estructura de la història i de la societat, i així indica el camí cap a la revolució, cap al canvi de totes les coses. Amb precisió puntual, encara que de manera unilateral i parcial, Marx ha descrit la situació del seu temps i ha il·lustrat amb gran capacitat analítica els camins cap a la revolució, i no sols teòricament: amb el partit comunista, nascut del manifest de 1848, va donar inici també concretament a la revolució. La seva promesa, gràcies a l'agudesa de les seves anàlisis i a la clara indicació dels instruments per al canvi radical, va fascinar i fascina encara avui novament. Després, la revolució es va implantar també, de manera més radical, a Rússia.

21. Però amb la seva victòria es va posar de manifest també l'error fonamental de Marx. Ell va indicar amb exactitud com aconseguir el canvi total de la situació. Però no va dir com s'hauria de procedir després. Suposava simplement que, amb l'expropiació de la classe dominant, amb la caiguda del poder polític i amb la socialització dels mitjans de producció, s'establiria la Nova Jerusalem. En efecte, llavors s'anul·larien totes les contradiccions, per fi l'home i el món veurien clar en si mateixos. Llavors tot podria procedir per si mateix pel camí recte, perquè tot pertanyeria a tots i tots voldrien el millor els uns per als altres. Així, després de l'èxit de la revolució, Lenin va poder adonar-se que en els escrits del mestre no hi havia cap indicació sobre com procedir. Havia parlat certament de la fase intermèdia de la dictadura del proletariat com d'una necessitat que, malgrat això, en un segon moment es demostraria caduca per si mateixa. Aquesta *fase intermèdia* la coneixem molt bé i també sabem quin ha estat el seu desenvolupament posterior: en comptes d'infantar un món sa, ha deixat al seu darrere una destrucció desoladora. L'error de Marx no consisteix només a no haver ideat els ordenaments necessaris per al nou món, en el qual, en efecte, ja no serien necessaris. Que no digui res d'això és una conseqüència lògica del seu plantejament. El seu error és més al fons. Ha oblidat que l'home és sempre home. Ha oblidat l'home i ha oblidat la seva llibertat. Ha oblidat que la llibertat és sempre llibertat, fins i tot per al mal. Va creure que, un cop solucionada l'economia, tot quedaria solucionat. El seu veritable error és el materialisme: en efecte, l'home no és només el producte de condicions econòmiques i no és possible guarir-lo només des de fora, creant condicions econòmiques favorables.

22. Així, doncs, ens trobem novament davant la pregunta: Què podem esperar? És necessària una autocrítica de l'edat moderna en diàleg amb el cristianisme i amb la seva concepció de l'esperança. En aquest diàleg, els cristians, en el context dels seus coneixements i experiències, han d'aprendre també novament en què consisteix realment la seva esperança, què han d'oferir al món i què és, al contrari, el que no poden oferir-li. És necessari que en l'autocrítica de l'edat moderna conflueixi també una autocrítica del cristianisme modern, que ha d'aprendre sempre a comprendre's a si mateix a partir de les seves arrels. Sobre això només es pot intentar fer aquí alguna observació. En primer lloc cal preguntar-se: Què significa realment *progrés*; què és el que promet i què és el que no

promet? Ja en el segle XIX hi havia una crítica a la fe en el progrés. En el segle XX, Theodor W. Adorno va expressar de manera dràstica la incertesa de la fe en el progrés: el progrés, vist de prop, seria el progrés que va de la fona a la superbomba. Ara bé, aquest és de fet un aspecte del progrés que no s'ha de dissimular. Dit d'una altra manera: l'ambigüitat del progrés resulta evident. Indubtablement, ofereix noves possibilitats per al bé, però també obre possibilitats abismals per al mal, possibilitats que abans no existien. Tots nosaltres hem estat testimonis de com el progrés, en mans equivocades, pot convertir-se, i s'ha convertit de fet, en un progrés terrible en el mal. Si el progrés tècnic no es correspon amb un progrés en la formació ètica de l'home, amb el creixement de l'home interior (cf. Ef 3,16; 2Co 4,16), no és un progrés sinó una amenaça per a l'home i per al món.

23. Pel que fa als dos grans temes, *raó* i *llibertat*, aquí només es poden assenyalar les qüestions que hi estan relacionades. Certament, la raó és el gran do de Déu a l'home, i la victòria de la raó sobre la irracionalitat és també un objectiu de la fe cristiana. Però, quan domina realment la raó? Potser quan s'ha apartat de Déu? Quan s'ha fet cega per a Déu? La raó del poder i del fer és ja tota la raó? Si el progrés, per a ser progrés, necessita el creixement moral de la humanitat, llavors la raó del poder i del fer ha de ser integrada amb la mateixa urgència mitjançant l'obertura de la raó a les forces salvadores de la fe, al discerniment entre el bé i el mal. Només d'aquesta manera es converteix en una raó realment humana. Només es torna humana si és capaç d'indicar el camí a la voluntat, i això només ho pot fer si mira més enllà de si mateixa. En cas contrari, la situació de l'home, en el desequilibri entre la capacitat material, d'una banda, i la falta de judici del cor, per una altra, es converteix en una amenaça per a si mateix i per a la creació. Per això, parlant de llibertat, s'ha de recordar que la llibertat humana requereix que concorrin diverses llibertats. Però això no es pot aconseguir si no està determinat per un criteri de mesura comú i intrínsec, que és fonament i meta de la nostra llibertat. Diguem-ho ara de manera molt senzilla: l'home necessita Déu, sinó queda sense esperança. Vist el desenvolupament de l'edat moderna, l'afirmació de sant Pau citada al principi (Ef 2,12) es demostra molt realistament i simplement vertadera. Per tant, no hi ha dubte que un *regne de Déu* instaurat sense Déu —un regne, doncs, només de l'home— desemboca inevitablement en «el final pervers» de totes les coses descrit per Kant: ho hem vist i ho continuem veient sempre una vegada i una altra. Però tampoc hi ha dubte que perquè Déu entri realment en les coses humanes no n'hi ha prou que nosaltres pensem en ell, sinó que cal que ell mateix vingui al nostre encontre i ens parli. Per això la raó necessita la fe per arribar a ser totalment ella mateixa: raó i fe es necessiten mútuament per a realitzar la seva vertadera naturalesa i missió.

La veritable fisonomia de l'esperança cristiana

24. Preguntem-nos ara novament: què podem esperar? I què és el que no podem esperar? En primer lloc hem de constatar que un progrés acumulatiu només és possible des del punt de vista material. Aquí, en el coneixement progressiu de les estructures de la matèria, i en relació amb els invents cada dia més avançats, hi ha clarament una continuïtat del progrés cap a un domini cada cop més gran de la natura. En canvi, en l'àmbit de la consciència ètica i de la decisió moral, no hi ha una possibilitat semblant d'increment, pel simple fet que la llibertat de l'ésser humà és sempre nova i ha de prendre sempre de nou les seves decisions. No estan mai ja preses per a nosaltres per part d'altres; si fos així, ja no seríem lliures. La

llibertat pressuposa que en les decisions fonamentals cada home, cada generació, tingui un nou inici. És veritat que les noves generacions poden construir a partir dels coneixements i experiències dels qui els han precedit, així com aprofitar-se del tresor moral de tota la humanitat. Però també poden rebutjar-lo, ja que no pot tenir la mateixa evidència que els invents materials. El tresor moral de la humanitat no està disponible com ho estan en canvi els instruments que s'usen; existeix com a invitació a la llibertat i com a possibilitat per a ella. Però això significa que:

a) L'estat recte de les coses humanes, el benestar moral del món, mai no pot garantir-se només a través d'estructures, per molt vàlides que siguin. Aquestes estructures no sols són importants, sinó necessàries; això no obstant, no poden ni han de deixar al marge la llibertat de l'home. Fins i tot les millors estructures funcionen únicament quan en una comunitat hi ha unes conviccions vives capaces de motivar els homes per a una adhesió lliure a l'ordenament comunitari. La llibertat necessita una convicció; i una convicció no existeix per ella mateixa, sinó que ha de ser conquerida comunitàriament sempre novament.

b) Ja que l'home continua sent sempre lliure i la seva llibertat és també sempre fràgil, mai no existirà en aquest món el regne del bé definitivament consolidat. Qui promet un món millor que duraria irrevocablement per sempre, fa una falsa promesa, perquè ignora la llibertat humana. La llibertat ha de ser conquerida per al bé una vegada i una altra. La lliure adhesió al bé mai no existeix simplement per si mateixa. Si hi hagués estructures que establissin de manera definitiva una determinada —bona— condició del món, es negaria la llibertat de l'home, i per això, al cap i a la fi, de cap manera no serien estructures bones.

25. Una conseqüència del que s'ha dit és que la recerca, sempre nova i fatigosa, de rectes ordenaments per a les realitats humanes és una tasca de cada generació; mai no és una tasca que es pugui donar simplement per conclosa. Això no obstant, cada generació ha d'oferir també la seva aportació per establir ordenaments convincents de llibertat i de bé, que ajudin a la generació successiva, com a orientació per a l'ús correcte de la llibertat humana, i donin també així, sempre dins els límits humans, una certa garantia també per al futur. Amb altres paraules: les bones estructures ajuden, però per si mateixes no basten. L'home mai no pot ser redimit només des de l'exterior. Francis Bacon i els seguidors del corrent de pensament de l'edat moderna inspirada en ell, es van equivocar en considerar que l'home seria redimit per mitjà de la ciència. Amb una expectativa així es demana massa a la ciència; aquesta espècie d'esperança és fal·laç. La ciència pot contribuir molt a la humanització del món i de la humanitat. Però també pot destruir l'home i el món si no està orientada per forces externes a ella mateixa. D'altra banda, hem de constatar també que el cristianisme modern, davant els èxits de la ciència en la progressiva estructuració del món, s'ha concentrat en gran part només sobre l'individu i la seva salvació. Amb això ha reduït l'horitzó de la seva esperança i no ha reconegut tampoc suficientment la grandesa de la seva comesa, si bé és important el que ha continuat fent per a la formació de l'home i l'atenció dels febles i dels que pateixen.

26. No és la ciència el que redimeix l'home. L'home és redimit per l'amor. Això és vàlid fins i tot en l'àmbit purament intramundà. Quan un experimenta un gran amor en la seva vida, es tracta d'un moment de *redempció* que dóna un nou sentit a la seva existència. Però

molt aviat s'adona també que l'amor que se li ha donat, per ell mateix, no soluciona el problema de la seva vida. És un amor fràgil. Pot ser destruït per la mort. L'ésser humà necessita un amor incondicionat. Necessita aquesta certesa que li fa dir: «Ni la mort ni la vida, ni els àngels ni les potències, ni el present ni el futur, ni els poders, ni el món de dalt ni el de sota, ni res de l'univers creat no ens podrà separar de l'amor de Déu que s'ha manifestat en Jesucrist, Senyor nostre» (Rm 8,38-39). Si hi ha aquest amor absolut amb la seva certesa absoluta, llavors —només llavors— l'home és «redimit», passi el que passi en el seu cas particular. Això és el que s'ha d'entendre quan diem que Jesucrist ens ha «redimit». Per mitjà d'ell estem segurs de Déu, d'un Déu que no és una llunyana causa primera del món, perquè el seu Fill unigènit s'ha fet home i cadascú pot dir d'ell: «Visc gràcies a la fe en el Fill de Déu, que em va estimar i es va entregar ell mateix per mi» (Ga 2,20).

27. En aquest sentit, és veritat que qui no coneix Déu, encara que tingui moltes esperances, en el fons està sense esperança, sense la gran esperança que sosté tota la vida (cf. Ef 2,12). La vertadera, la gran esperança de l'home que resisteix malgrat totes les desil·lusions, només pot ser Déu, el Déu que ens ha estimat i que ens continua estimant «fins a l'extrem», «fins al compliment total» (cf. Jn 13,1; 19,30). Qui ha estat tocat per l'amor comença a intuir què és el que seria pròpiament *vida*. Comença a intuir què vol dir la paraula *esperança* que hem trobat en el ritu del baptisme: de la fe s'espera la *vida eterna*, la vida veritable que, totalment i sense amenaces, és senzillament vida en tota la seva plenitud. Jesús, que va dir d'ell mateix que havia vingut perquè nosaltres tinguem vida i en tinguem en plenitud, en abundància (cf. Jn 10,10), ens va explicar també què significa *vida*: «La vida eterna és que et coneguin a tu, l'únic Déu veritable, i aquell que tu has enviat, Jesucrist» (Jn 17,3). La vida en el seu vertader sentit no la té un només per a ell mateix, ni tampoc només per ell mateix: és una relació. I tota la vida és relació amb qui és la font de la vida. Si estem en relació amb aquell que no mor, que és la Vida mateixa i l'Amor mateix, llavors estem en la vida. Llavors «vivim».

28. Però ara sorgeix la pregunta: d'aquesta manera, no hem recaigut potser en l'individualisme de la salvació? En l'esperança només per a mi que, a més, precisament per això, no és una esperança vertadera perquè oblida i descuida els altres? No. La relació amb Déu s'estableix a través de la comunió amb Jesús, perquè només i únicament amb les nostres forces no la podem aconseguir. En canvi, la relació amb Jesús és una relació amb aquell que es va entregar a si mateix en rescat per tots nosaltres (cf. 1Tm 2,6). Estar en comunió amb Jesucrist ens fa participar en el seu ser «per a tots», fa que aquesta sigui la nostra manera de ser. Ens compromet en favor dels altres, però només estant en comunió amb ell podem realment arribar a ser per als altres, per a tots. Voldria citar en aquest context el gran doctor grec de l'Església, sant Màxim el Confessor (†662), el qual exhorta primer a no anteposar res al coneixement i a l'amor de Déu, però passa de seguida a aplicacions molt pràctiques: «Qui estima Déu no pot guardar per a si els diners, sinó que els reparteix ''segons Déu'' […], a imitació de Déu, sense cap discriminació.»[19] De l'amor a Déu es deriva la participació en la justícia i en la bondat de Déu vers els altres; estimar Déu requereix la llibertat interior respecte a tot el que es posseeix i totes les coses materials:

[19] Capítols sobre la caritat, a *Centúria* 1, cap 1: PG 90, 965.

l'amor de Déu es manifesta en la responsabilitat per l'altre.[20] En la vida de sant Agustí podem observar de manera commovedora la relació entre amor de Déu i responsabilitat amb els homes. Després de la seva conversió a la fe cristiana va voler, junt amb alguns amics d'idees afins, portar una vida que estigués dedicada totalment a la paraula de Déu i a les coses eternes. Va voler realitzar amb valors cristians l'ideal de la vida contemplativa descrit en la gran filosofia grega, elegint d'aquesta manera «la millor part» (Lc 10,42). Però les coses van ser d'una altra manera. Mentre participava en la missa dominical, a la ciutat portuària d'Hipona, va ser cridat a banda pel bisbe, fora de la multitud, i obligat a deixar-se ordenar per a exercir el ministeri sacerdotal en aquella ciutat. Fixant-se retrospectivament en aquell moment, escriu en les seves *Confessions*: «Aterrit pels meus pecats i pel pes enorme de les meves misèries, havia meditat en el meu cor i decidit fugir a la soledat. Mes tu m'ho vas prohibir i em vas tranquil·litzar, dient: "Ell [Crist] ha mort per tots perquè els qui viuen ja no visquin per a ells mateixos, sinó per a aquell qui ha mort i ressuscitat per tots ells" (cf. 2Co 5,15).»[21] Crist va morir per tots. Viure per a ell significa deixar-se modelar en el seu «ser-per a».

29. Això va suposar per a Agustí una vida totalment nova. Així va descriure una vegada la seva vida quotidiana: «Corregir els indisciplinats, confortar els pusil·lànimes, sostenir els febles, refutar els adversaris, guardar-se dels insidiosos, instruir els ignorants, estimular els indolents, aplacar els busca-raons, moderar els ambiciosos, animar els descoratjats, calmar els contendents, ajudar els pobres, alliberar els oprimits, mostrar aprovació als bons, tolerar els dolents i [pobre de mi!] estimar a tots.»[22] «És l'Evangeli el que m'espanta»,[23] aquest temor saludable que ens impedeix viure per a nosaltres mateixos i que ens impulsa a transmetre la nostra esperança comuna. De fet, aquesta era precisament la intenció d'Agustí en la difícil situació de l'imperi romà, que amenaçava també l'Àfrica romana i que, al final de la vida d'Agustí, va arribar a destruir-la; va voler transmetre esperança, l'esperança que li venia de la fe i que, en total contrast amb el seu caràcter introvertit, el va fer capaç de participar decididament i amb totes les seves forces en l'edificació de la ciutat. En el mateix capítol de les *Confessions*, en el qual acabem de veure el motiu decisiu del seu compromís «per a tots», diu també: Crist «intercedeix per nosaltres; si no fos així es desesperaria. Perquè moltes i grans són les meves malalties; sí, són moltes i grans, encara que més gran és la teva medecina. De no haver-se, el teu Verb, fet carn i habitat entre nosaltres, hauríem pogut jutjar-lo apartat de la naturalesa humana i desesperar de nosaltres».[24] Gràcies a la seva esperança, Agustí es va dedicar a la gent senzilla i a la seva ciutat; va renunciar a la seva noblesa espiritual i va predicar i va actuar de manera senzilla per a la gent senzilla.

30. Resumim el que fins ara ha aflorat en el desenvolupament de les nostres reflexions. Al llarg de la seva existència, l'home té moltes esperances, més grans o més petites, diferents segons els períodes de la seva vida. A vegades pot semblar que una d'aquestes esperances l'omple totalment i que no en necessita cap altra. En la joventut pot ser l'esperança de l'amor gran i satisfactori; l'esperança d'una certa posició en la professió, d'un o altre èxit

---

[20] Cf. *ibid*.: a *PG* 90, 962-966.

[21] *Conf*. X 43, 70: a *CSEL* 33, 279.

[22] *Sermo* 340, 3: a *PL* 38, 1484; cf. F. van der Meer, *Agustín pastor de almas*, Madrid (1965), 351.

[23] *Sermo* 339, 4: a *PL* 38, 1481.

[24] *Conf*. X, 43, 69: a *CSEL* 33, 279.

determinant per a la resta de la seva vida. Això no obstant, quan aquestes esperances es compleixen, es veu clarament que això, en realitat, no ho era tot. Està clar que l'home necessita una esperança que vagi més enllà. És evident que només pot acontentar-se amb quelcom infinit, quelcom que serà sempre més del que mai podrà aconseguir. En aquest sentit, l'època moderna ha desenvolupat l'esperança de la instauració d'un món perfecte que semblava poder-se aconseguir gràcies als coneixements de la ciència i a una política fundada científicament. Així, l'esperança bíblica del regne de Déu ha estat reemplaçada per l'esperança del regne de l'home, per l'esperança d'un món millor que seria el vertader *regne de Déu*. Aquesta esperança semblava ser finalment l'esperança gran i realista, la que l'home necessita. Aquesta seria capaç de mobilitzar —per algun temps— totes les energies de l'home; aquest gran objectiu semblava merèixer tota mena d'esforços. Però al llarg del temps es va veure clarament que aquesta esperança es va allunyant cada cop més. Per damunt de tot es va prendre consciència que aquesta era potser una esperança per als homes del demà, però no una esperança per a mi. I encara que el *per a tots* formi part de la gran esperança —no puc certament arribar a ser feliç contra o sense els altres—, és veritat que una esperança que no es refereixi a mi personalment, ni tan sols és una veritable esperança. També va resultar evident que aquesta era una esperança contra la llibertat, perquè la situació de les realitats humanes depèn en cada generació de la lliure decisió dels homes que pertanyen a ella. Si, a causa de les condicions i de les estructures, se'ls privés d'aquesta llibertat, el món, al cap i a la fi, no seria bo, perquè un món sense llibertat no seria en absolut un món bo. Així, encara que sigui necessari un interès constant per a millorar el món, el món millor del demà no pot ser el contingut propi i suficient de la nostra esperança. Pel que fa a això es planteja sempre la pregunta: Quan és *millor* el món? Què és el que el fa bo? Segons quin criteri es pot valorar si és bo? I per quines vies es pot aconseguir aquesta *bondat*?

31. Més encara: nosaltres necessitem tenir esperances —més grans o més petites—, que dia a dia ens mantinguin en camí. Però sense la gran esperança, que ha de superar tota la resta, aquelles no basten. Aquesta gran esperança només pot ser Déu, que abraça l'univers i que ens pot proposar i donar el que per nosaltres mateixos no podem aconseguir. El fet de ser agraciat per un do forma part de l'esperança. Déu és el fonament de l'esperança; però no qualsevol déu, sinó el Déu que té un rostre humà i que ens ha estimat fins a l'extrem, a cadascú en particular i a la humanitat en el seu conjunt. El seu regne no és un més enllà imaginari, situat en un futur que mai no arriba; el seu regne està present allí on ell és estimat i on el seu amor ens aconsegueix. Només el seu amor ens dóna la possibilitat de perseverar cada dia amb tota sobrietat, sense perdre l'impuls de l'esperança, en un món que per la seva naturalesa és imperfecte. I, al mateix temps, el seu amor és per a nosaltres la garantia que hi ha allò que només arribem a intuir vagament i que, això no obstant, esperem en el més íntim del nostre ser: la vida que és «realment» vida. Procurarem concretar més aquesta idea en l'última part, fixant la nostra atenció en alguns «llocs» d'aprenentatge i exercici pràctic de l'esperança.

«Llocs» d'aprenentatge i de l'exercici de l'esperança

I. *La pregària com a escola de l'esperança*

32. Un lloc primer i essencial d'aprenentatge de l'esperança és la pregària. Quan ja ningú no m'escolta, Déu encara ho fa. Quan ja no puc parlar amb ningú, ni invocar ningú, sempre

puc parlar amb Déu. Si ja no hi ha ningú que pugui ajudar-me —quan es tracta d'una necessitat o d'una expectativa que supera la capacitat humana d'esperar—, ell pot ajudar-me.[25] Si em veig relegat a l'extrema soledat…; qui resa mai no està totalment sol. Dels seus tretze anys de presó, nou dels quals en aïllament, l'inoblidable cardenal Nguyen Van Thuan ens ha deixat un preciós opuscle: *Pregàries d'esperança*. Durant tretze anys a la presó, en una situació de desesperació aparentment total, l'escolta de Déu, poder-li parlar, va ser per a ell una força creixent d'esperança, que després del seu alliberament li va permetre ser per als homes de tot el món un testimoni de l'esperança, aquesta gran esperança que no s'apaga ni tan sols en les nits de la soledat.

33. Agustí va il·lustrar de manera molt bonica la relació íntima entre oració i esperança en una homilia sobre la Primera Carta de Sant Joan. Ell defineix la pregària com un exercici del desig. L'home ha estat creat per a una gran realitat, per a Déu mateix, per a ser omplert per ell. Però el seu cor és massa petit per a la gran realitat que se li lliura. Ha de ser eixamplat. «Déu, retardant [el seu do], eixampla el desig; amb el desig, eixampla l'ànima i, eixamplant-la, la fa capaç [del seu do].» Agustí es refereix a sant Pau, el qual diu d'ell mateix que viu llançat cap allò que hi ha al davant (cf. Fl 3,13). Després empra una imatge molt bonica per descriure aquest procés d'eixamplament i preparació del cor humà. «Imagina't que Déu vol omplir-te de mel [símbol de la tendresa i la bondat de Déu]; si estàs ple de vinagre, on posaràs la mel?» El got, és a dir el cor, ha de ser primer eixamplat i després purificat: alliberat del vinagre i del seu sabor. Això requereix esforç, és dolorós, però només així s'aconsegueix la capacitació per al que estem destinats.[26] Encara que Agustí parla directament només de la receptivitat amb Déu, es veu clarament que amb aquest esforç per alliberar-se del vinagre i del seu sabor, l'home no sols es fa lliure per a Déu, sinó que s'obre també als altres. En efecte, només convertint-nos en fills de Déu podem estar amb el nostre Pare comú. Resar no significa sortir de la història i retirar-se al racó privat de la pròpia felicitat. La manera apropiada de pregar és un procés de purificació interior que ens fa capaços per a Déu i, precisament per això, capaços també per als altres. En la pregària, l'home ha d'aprendre què és el que veritablement pot demanar a Déu, què és digne de Déu. Ha d'aprendre que no pot resar contra l'altre. Ha d'aprendre que no pot demanar coses superficials i banals que desitja en aquest moment, la petita esperança equivocada que l'allunya de Déu. Ha de purificar els seus desitjos i les seves esperances. Ha d'alliberar-se de les mentides ocultes amb què s'enganya a ell mateix: Déu les escruta, i la confrontació amb Déu obliga l'home a reconèixer-les també. «Qui s'adona d'una falta involuntària? Disculpa allò que em passa inadvertit!», prega el salmista (19[18],13). No reconèixer la culpa, la il·lusió d'innocència, no em justifica ni em salva, perquè l'ofuscació de la consciència, la incapacitat de reconèixer en mi el mal com a tal, és culpa meva. Si Déu no existeix, llavors potser he de refugiar-me en aquestes mentides, perquè no hi ha ningú que pugui perdonar-me, ningú que sigui el veritable criteri. En canvi, la trobada amb Déu desperta la meva consciència perquè aquesta ja no m'ofereixi més una autojustificació, ni sigui un simple reflex de mi mateix i dels contemporanis que em condicionen, sinó que es transformi en capacitat per a escoltar el Bé mateix.

[25] Cf. *Catecisme de l'Església catòlica*, n. 2657.

[26] Cf. *In 1 Joannis* 4,6: a *PL* 35, 2008s.

34. Per tal que la pregària produeixi aquesta força purificadora ha de ser, d'una banda, molt personal, una confrontació del meu jo amb Déu, amb el Déu viu. Però, per una altra, ha d'estar guiada i il·luminada una vegada i una altra per les grans pregàries de l'Església i dels sants, per la pregària litúrgica, en la qual el Senyor ens ensenya constantment a resar correctament. El cardenal Nguyen Van Thuan explica en el seu llibre d'exercicis espirituals com en la seva vida va haver-hi llargs períodes d'incapacitat per resar i com ell es va aferrar a les paraules de la pregària de l'Església: el parenostre, l'avemaria i les oracions de la litúrgia.[27] En l'oració hi ha d'haver sempre aquesta interrelació entre pregària pública i pregària personal. Així podem parlar a Déu, i així Déu ens parla a nosaltres. D'aquesta manera es realitzen en nosaltres les purificacions, a través de les quals arribem a ser capaços de Déu i adients per al servei als homes. Així ens fem capaços de la gran esperança i ens convertim en ministres de l'esperança per als altres: l'esperança en sentit cristià és sempre esperança per als altres. I és esperança activa, amb la qual lluitem perquè les coses no acabin en un «final pervers». És també esperança activa en el sentit que mantenim el món obert a Déu. Només així roman també com a esperança veritablement humana.

II. *L'actuar i el sofrir com a «llocs» d'aprenentatge de l'esperança*

35. Tota actuació seriosa i recta de l'home és esperança en acte. Ho és per damunt de tot en el sentit que així mirem de portar endavant les nostres esperances, més grans o més petites: solucionar aquesta o aquella altra comesa important per a l'esdevenidor de la nostra vida; col·laborar amb el nostre esforç perquè el món arribi a ser una mica més lluminós i humà, i perquè s'obrin així també les portes cap al futur. Però l'esforç quotidià per continuar la nostra vida i pel futur de tots ens cansa o es converteix en fanatisme si no està il·luminat per la llum d'aquella esperança més gran que no pot ser destruïda ni tan sols per frustracions petites ni pel fracàs dels esdeveniments d'importància històrica. Si no podem esperar més del que és efectivament possible en cada moment i del que podem esperar que les autoritats polítiques i econòmiques ens ofereixin, la nostra vida es veu abocada molt aviat a quedar sense esperança. És important, malgrat això, saber que jo encara puc esperar, encara que aparentment ja no tingui res més per esperar per a la meva vida o per al moment històric que estic vivint. Només la gran esperança-certesa que, malgrat totes les frustracions, la meva vida personal i la història en el seu conjunt estan custodiades pel poder indestructible de l'Amor, gràcies al qual tenen per a ell sentit i importància; només una esperança així pot en aquest cas donar encara ànim per actuar i continuar. Certament, no «podem construir» el regne de Déu amb les nostres forces, el que construïm és sempre regne de l'home amb tots els límits propis de la naturalesa humana. El regne de Déu és un do, i precisament per això és gran i bonic, i constitueix la resposta a l'esperança. I no podem —per emprar la terminologia clàssica— «merèixer» el cel amb les nostres obres. Aquest és sempre més que no pas mereixem, de la mateixa manera que ser estimats mai no és quelcom «merescut», sinó que sempre és un do. Això no obstant, fins i tot sent plenament conscients de la «plusvàlua» del cel, continua sent sempre veritat que el nostre obrar no és indiferent davant Déu i, per tant, tampoc és indiferent per al desplegament de la història. Podem obrir-nos nosaltres mateixos i obrir el món perquè hi entri Déu: la veritat, l'amor i el bé. És el que han fet els sants que, com a «col·laboradors de Déu», han contribuït a la salvació del món (cf. 1Co 3,9; 1Te 3,2). Podem alliberar la nostra vida i el

[27] Cf. *Testigos de esperanza*, Ciudad Nueva 2000, 135s.

món de les intoxicacions i contaminacions que podrien destruir el present i el futur. Podem descobrir i tenir netes les fonts de la creació, i així, junt amb la creació que ens precedeix com a do, fer el que és just, tenint en compte les seves exigències i la seva finalitat. Això continua tenint sentit encara que en aparença no tinguem èxit o ens vegem impotents davant la superioritat de forces hostils. Així, d'una banda, del nostre obrar brolla esperança per a nosaltres i per als altres; però al mateix temps, el que ens dóna ànims i orienta la nostra activitat, tant en els moments bons com en els dolents, és la gran esperança fundada en les promeses de Déu.

36. Igual que l'obrar, també el sofriment forma part de l'existència humana. Aquest es deriva, d'una banda, de la nostra finitud, i, d'una altra, de la gran quantitat de culpes acumulades al llarg de la història, i creix de manera imparable també en el present. Convé certament fer tot el que es pugui per a disminuir el sofriment; impedir en la mesura que es pugui el patiment dels innocents; alleujar els dolors i ajudar a superar les malalties psíquiques. Tots aquests són deures tant de la justícia com de l'amor i formen part de les exigències fonamentals de l'existència cristiana i de tota vida realment humana. En la lluita contra el dolor físic s'han fet grans progressos, encara que en les últimes dècades ha augmentat el patiment dels innocents i també les malalties psíquiques. És cert que hem de fer tot el que es pugui per superar el patiment, però extirpar-lo del món per complet no és a les nostres mans, simplement perquè no podem desprendre'ns de la nostra limitació, i perquè cap de nosaltres no és capaç d'eliminar el poder del mal, de la culpa, que —ho veiem— és una font contínua de patiment. Això només podria fer-ho Déu: i només un Déu que, fent-se home, entrés personalment en la història i hi sofrís. Nosaltres sabem que aquest Déu existeix i que, per tant, aquest poder que «treu el pecat del món» (Jn 1,29) és present en el món. Amb la fe en l'existència d'aquest poder ha sorgit en la història l'esperança de la salvació del món. Però es tracta precisament d'esperança i no tant de compliment; esperança que ens dóna el valor per posar-nos de la part del bé encara que sembli que ja no hi ha esperança, i conscients, a més, que, veient el desenvolupament de la història tal com es manifesta externament, el poder de la culpa roman com una presència terrible, fins i tot per al futur.

37. Tornem al nostre tema. Podem intentar limitar el sofriment, lluitar contra ell, però no podem suprimir-lo. Precisament quan els homes, intentant evitar tota malaltia, proven d'allunyar-se de tot el que podria significar aflicció, quan volen estalviar-se la fatiga i el dolor de la veritat, de l'amor i del bé, cauen en una vida buida en què potser ja no hi ha el dolor, però en la qual la fosca sensació de la falta de sentit i de la soledat és molt més gran encara. El que guareix l'home no és esquivar el sofriment i fugir davant el dolor, sinó la capacitat d'acceptar la tribulació, madurar en ella i trobar-hi un sentit mitjançant la unió amb Crist, que ha sofert amb amor infinit. En aquest context, voldria citar algunes frases d'una carta del màrtir vietnamita Pau Le-Bao-Thin (†1857) en les quals ressalta aquesta transformació del patiment mitjançant la força de l'esperança que prové de la fe. «Jo, Pau, empresonat pel nom de Crist, us vull explicar les tribulacions a què em veig submergit cada dia, perquè, enfervorits en l'amor de Déu, lloeu amb mi el Senyor, perquè és eterna la seva misericòrdia (cf. Sl 136 [135]). Aquesta presó és un veritable infern: als cruels suplicis de tota mena, com ara grillons, cadenes de ferro i lligams, cal afegir-hi l'odi, les venjances, les calúmnies, paraules indecents, baralles, actes perversos, juraments injustos, malediccions i, finalment, angoixes i tristesa. Però Déu, que en un altre temps va alliberar els tres joves del

forn de foc, és sempre amb mi i em lliura de les tribulacions i les converteix en dolçor, perquè és eterna la seva misericòrdia. Enmig d'aquests turments, que aterririen a qualsevol, per la gràcia de Déu estic ple de goig i alegria, perquè no estic sol, sinó que Crist és amb mi […]. Com resistir aquest espectacle, veient cada dia com els emperadors, els mandarins i els seus cortesans blasfemen el teu sant nom, Senyor, que seus sobre els querubins i serafins? (cf. Sl 80 [79],2). Mira, la teva creu és trepitjada pels pagans! On és la teva glòria? En veure tot això, prefereixo, encès en el teu amor, morir esquarterat, en testimoni del teu amor. Mostra, Senyor, el teu poder, salva'm i dóna'm el teu suport, perquè la força es manifesti en la meva debilitat i sigui glorificada davant els gentils […]. Estimats germans, en escoltar tot això, plens d'alegria, heu de donar gràcies incessants a Déu, de qui procedeix tot bé; beneïu amb mi el Senyor, perquè és eterna la seva misericòrdia […]. Us escric tot això perquè s'uneixin la vostra fe i la meva. Enmig d'aquesta tempestat tiro l'àncora fins al tron de Déu, esperança viva del meu cor.»[28] Aquesta és una carta «des de l'infern». S'hi expressa tot l'horror d'un camp de concentració en el qual, als turments per part dels tirans, s'afegeix el desencadenament del mal en les víctimes mateixes que, d'aquesta manera, es converteixen fins i tot en nous instruments de la crueltat dels torturadors. És una carta des de l'«infern», però en ella es fa realitat l'exclamació del Salm: «Si pujava dalt al cel, hi ets present, si m'ajeia als inferns, també t'hi trobo. […] ¿Diré, doncs, que m'amaguin les tenebres i tingui per llum la negra nit? Per a tu no són fosques les tenebres i la nit és tan clara com el dia» (Sl 139 [138],8-12; cf. Sl 23[22],4). Crist ha baixat a l'«infern» i així és a prop de qui hi ha estat llançat, transformant per mitjà seu les tenebres en llum. El patiment i els turments són terribles i gairebé insuportables. Això no obstant, ha sorgit l'estrella de l'esperança, l'àncora del cor arriba fins el tron de Déu. No es deslliga el mal de l'home, sinó que venç la llum: el patiment —sense deixar de ser patiment— es converteix, malgrat tot, en cant de lloança.

38. La grandesa de la humanitat està determinada essencialment per la seva relació amb el sofriment i amb el qui sofreix. Això és vàlid tant per a l'individu com per a la societat. Una societat que no aconsegueix acceptar els qui pateixen i no és capaç de contribuir mitjançant la compassió a fer que el patiment sigui compartit i suportat també interiorment, és una societat cruel i inhumana. Al seu torn, la societat no pot acceptar els qui pateixen i donar-los suport en la seva malaltia si els individus mateixos no són capaços de fer-ho, i, en definitiva, l'individu no pot acceptar el patiment de l'altre si no aconsegueix trobar personalment en el sofriment un sentit, un camí de purificació i maduració, un camí d'esperança. En efecte, acceptar l'altre que pateix significa assumir d'alguna forma el seu patiment, de manera que aquest arribi a ser també meu. Però precisament perquè ara s'ha convertit en patiment compartit, en el qual s'esdevé la presència d'un altre, aquest sofriment queda traspassat per la llum de l'amor. La paraula llatina *consolatio*, 'consolació', ho expressa de manera molt bonica, suggerint un *ser-amb* en la soledat, que llavors ja no és soledat. Però també la capacitat d'acceptar el patiment per amor del bé, de la veritat i de la justícia, és constitutiva de la grandesa de la humanitat perquè, en definitiva, quan el meu benestar, la meva incolumitat, és més important que la veritat i la justícia, llavors preval el domini del més fort, i regnen la violència i la mentida. La veritat i la justícia han d'estar per sobre de la meva comoditat i incolumitat física, si no la meva vida es converteix en mentida. I també el *sí* a l'amor és font de sofriment, perquè l'amor exigeix

[28] Breviari Romà, Ofici de Lectura, 24 de novembre.

sempre noves renúncies del meu jo, en les quals em deixo modelar i ferir. En efecte, no pot haver-hi amor sense aquesta renúncia també dolorosa per a mi, d'altra manera es converteix en pur egoisme i, amb això, s'anul·la a si mateix com a amor.

39. Patir amb l'altre, pels altres; patir per amor de la veritat i de la justícia; patir a causa de l'amor i a fi de convertir-se en una persona que estima realment, són elements fonamentals d'humanitat, la pèrdua de la qual destruiria l'home mateix. Però un cop més sorgeix la pregunta: som capaços d'això? L'altre és tan important perquè, per ell, jo em converteixi en una persona que pateix? És tan important per a mi la veritat per compensar el patiment? És tan gran la promesa de l'amor que justifiqui el do de mi mateix? En la història de la humanitat, la fe cristiana té precisament el mèrit d'haver suscitat en l'home, de manera nova i més profunda, la capacitat d'aquestes maneres de patir que són decisives per a la seva humanitat. La fe cristiana ens ha ensenyat que veritat, justícia i amor no són simplement ideals, sinó realitats d'enorme densitat. En efecte, ens ha ensenyat que Déu —la Veritat i l'Amor en persona— ha volgut patir per nosaltres i amb nosaltres. Bernat de Claravall va encunyar la meravellosa expressió: «Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis»,[29] 'Déu no pot patir, però pot compadir'. L'home té un valor tan gran per a Déu que es va fer home per poder *com-patir* ell mateix amb l'home, de manera molt real, en carn i sang, com ens ho manifesta el relat de la Passió de Jesús. Per això, en cada pena humana hi ha entrat un que comparteix el sofrir i el patir; d'aquí es difon en cada patiment la *con-solatio*, el consol de l'amor participat de Déu, i així apareix l'estrella de l'esperança. Certament, en les nostres penes i proves menors sempre necessitem també les nostres grans o petites esperances: una visita afable, el guariment de les ferides internes i externes, la solució positiva d'una crisi, etc. També aquests tipus d'esperança poden ser suficients en les proves més o menys petites. Però en les proves veritablement greus, en les quals he de prendre la decisió definitiva d'anteposar la veritat al benestar, a la carrera, a la possessió, és necessària la veritable certesa, la gran esperança de què hem parlat. Per això necessitem també testimonis, màrtirs, que s'han entregat totalment, perquè ens ho demostrin dia a dia. Els necessitem en les petites alternatives de la vida quotidiana, per preferir el bé a la comoditat, sabent que precisament així vivim realment la vida. Diguem-ho un cop més: la capacitat de patir per amor de la veritat és un criteri d'humanitat. Això no obstant, aquesta capacitat de patir depèn del tipus i de la grandesa de l'esperança que portem dins i sobre la qual ens basem. Els sants van poder recórrer el gran camí de ser homes de la mateixa manera que Crist el va recórrer abans que nosaltres, perquè estaven replets de la gran esperança.

40. Voldria afegir encara una petita observació sobre els esdeveniments de cada dia que no és del tot insignificant. La idea de poder oferir les petites dificultats quotidianes, que ens afligeixen una vegada i una altra com punxades més o menys molestes, donant-los així un sentit, eren part d'una forma de devoció encara molt difosa fins no fa gaire temps, encara que avui potser és menys practicada. En aquesta devoció hi havia sens dubte coses exagerades i fins i tot podria ser que malsanes, però convé preguntar-se si potser no comportava d'alguna manera alguna cosa essencial que pogués ser-nos d'ajuda. Què vol dir *oferir*? Aquestes persones estaven convençudes de poder incloure les seves petites dificultats en el gran com-patir de Crist, que així entraven a formar part d'alguna manera en

[29] *Sermons in Cant*. *Serm*. 26,5: a *PL* 183, 906.

el tresor de compassió que necessita el gènere humà. D'aquesta manera, les petites contrarietats diàries podrien trobar també un sentit i contribuir a fomentar el bé i l'amor entre els homes. Potser ens haurem de preguntar realment si això no podria tornar a ser una perspectiva sensata també per a nosaltres.

III. *El Judici com a «lloc» d'aprenentatge i exercici de l'esperança*

41. La part central del gran Credo de l'Església, que tracta del misteri de Crist des del seu naixement etern del Pare i el naixement temporal de la Mare de Déu, per seguir amb la creu i la resurrecció i arribar fins al seu retorn, es conclou amb les paraules: «i tornarà gloriós a judicar els vius i els morts». Ja des dels primers temps, la perspectiva del Judici ha influït en els cristians, també en la seva vida diària, com a criteri per a ordenar la vida present, com una crida a la seva consciència i, al mateix temps, com una esperança en la justícia de Déu. La fe en Crist mai no ha mirat només endarrere ni només amunt, sinó sempre endavant, cap a l'hora de la justícia que el Senyor havia preanunciat repetidament. Aquest mirar endavant ha donat la importància que té el present per al cristianisme. En la configuració dels edificis sagrats cristians, que volia fer visible l'amplitud històrica i còsmica de la fe en Crist, es va fer habitual representar a la part oriental el Senyor que torna com a rei —imatge de l'esperança—, mentre que a la part occidental hi havia el Judici final com a imatge de la responsabilitat respecte a la nostra vida, una representació que mirava i acompanyava els fidels justament en el seu retorn a la quotidianitat. En el desenvolupament de la iconografia, però, s'ha donat després cada cop més relleu a l'aspecte amenaçador i lúgubre del Judici, que òbviament fascinava els artistes més que no pas l'esplendor de l'esperança, que quedava ben sovint excessivament ocult sota l'amenaça.

42. En l'època moderna, la idea del Judici final s'ha esvaït: la fe cristiana s'entén i orienta sobretot cap a la salvació personal de l'ànima; la reflexió sobre la història universal, en canvi, està dominada en gran part per la idea del progrés. Però el contingut fonamental de l'espera del Judici no és que hagi simplement desaparegut, sinó que ara assumeix una forma totalment diferent. L'ateisme dels segles XIX i XX, per les seves arrels i finalitat, és un moralisme, una protesta contra les injustícies del món i de la història universal. Un món en què hi ha tanta injustícia, tant de patiment dels innocents i tant de cinisme del poder, no pot ser obra d'un Déu bo. El Déu que tingués la responsabilitat d'un món així no seria un Déu just i menys encara un Déu bo. Cal contestar aquest Déu precisament en nom de la moral. I ja que no hi ha un Déu que creï justícia, sembla que ara és l'home mateix qui està cridat a establir-la. Ara bé, si davant el sofriment d'aquest món és comprensible la protesta contra Déu, la pretensió que la humanitat pugui i hagi de fer el que cap Déu no fa ni és capaç de fer, és presumptuosament i intrínsecament falsa. Si d'aquesta premissa s'han derivat les més grans crueltats i violacions de la justícia, no és fruit de la casualitat, sinó que es fonamenta en la falsedat intrínseca d'aquesta pretensió. Un món que ha de crear la seva justícia per si mateix és un món sense esperança. Ningú ni res no respon del patiment dels segles. Ningú ni res no garanteix que el cinisme del poder —sota qualsevol seductor revestiment ideològic que es presenti— no continuï maneflejant en el món. Així, els grans pensadors de l'escola de Frankfurt, Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, han criticat tant l'ateisme com el teisme. Horkheimer ha exclòs radicalment que pugui trobar-se algun succedani immanent de Déu, però rebutjant al mateix temps també la imatge del Déu bo i just. En una radicalització extrema de la prohibició veterotestamentària de les imatges, ell

parla de la «nostàlgia del totalment Altre», que roman inaccessible: un crit del desig adreçat a la història universal. També Adorno s'ha cenyit decididament a aquesta renúncia a tota imatge i, per tant, exclou també la «imatge» del Déu que estima. Això no obstant, sempre ha subratllat també aquesta dialèctica «negativa» i ha afirmat que la justícia, una veritable justícia, requeriria un món «en el qual no sols seria suprimit el patiment present, sinó també revocat el que és irrevocablement passat».[30] Però això significaria —expressat en símbols positius i, per tant, per a ell inapropiats— que no pot haver-hi justícia sense resurrecció dels morts. Però una perspectiva així comportaria «la resurrecció de la carn, quelcom que és totalment aliè a l'idealisme, al regne de l'esperit absolut».[31]

43. També el cristianisme pot i ha d'aprendre sempre novament de la rigorosa renúncia a tota imatge, que és part del primer manament de Déu (cf. Ex 20,4). La veritat de la teologia negativa va ser ressaltada pel IV Concili del Laterà, el qual va declarar explícitament que, per gran que sigui la semblança que apareix entre el Creador i la criatura, sempre és més gran la dissemblança entre ells.[32] Per al creient, però, la renúncia a tota imatge no pot arribar fins a l'extrem d'haver-se de detenir, com voldrien Horkheimer i Adorno, en el no a ambdues tesis, el teisme i l'ateisme. Déu mateix s'ha donat una *imatge*: el Crist que s'ha fet home. En ell, el Crucificat, es porta a l'extrem la negació de les falses imatges de Déu. Ara Déu revela el seu rostre precisament en la figura de qui pateix i comparteix la condició de l'home abandonat per Déu, agafant-la ell mateix. Aquest innocent que pateix s'ha convertit en esperança-certesa: Déu existeix, i Déu sap crear la justícia d'una manera que nosaltres no som capaços de concebre-la i que, això no obstant, podem intuir en la fe. Sí, hi ha la resurrecció de la carn.[33] Hi ha una justícia.[34] Hi ha la *revocació* del patiment passat, la reparació que restableix el dret. Per això la fe en el Judici final és per damunt de tot i sobretot esperança, aquesta esperança la necessitat de la qual s'ha fet evident precisament en les convulsions dels últims segles. Estic convençut que la qüestió de la justícia és l'argument essencial o, en tot cas, l'argument més fort en favor de la fe en la vida eterna. La necessitat merament individual d'una satisfacció plena que se'ns nega en aquesta vida, de la immortalitat de l'amor que esperem, és certament un motiu important per creure que l'home estigui fet per a l'eternitat; però només en relació amb el reconeixement que la injustícia de la història no pot ser l'última paraula en absolut, arriba a ser plenament convincent la necessitat del retorn de Crist i de la vida nova.

44. La protesta contra Déu en nom de la justícia no val. Un món sense Déu és un món sense esperança (cf. Ef 2,12). Només Déu pot crear justícia. I la fe ens dóna aquesta certesa: ell ho fa. La imatge del Judici final no és en primer lloc una imatge terrorífica, sinó una imatge d'esperança; potser la imatge decisiva per a nosaltres de l'esperança. Però no és potser també una imatge que fa por? Jo diria: és una imatge que exigeix la responsabilitat. Una imatge, per tant, d'aquesta por a què es refereix sant Hilari quan diu que tota la nostra por està relacionada amb l'amor.[35] Déu és justícia i crea justícia. Aquest és el nostre consol i la

---

[30] *Negative Dialektik* (1966), Tercera part, III, 11: a *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Frankfurt/Main, 1973, 395.

[31] *Ibid*., Segona part, 207.

[32] Cf. DS, 806.

[33] Cf. *Catecisme de l'Església catòlica*, n. 988-1004.

[34] Cf. *ibid*., n. 1004.

[35] Cf. *Tractatus super Psalmos*, *Ps*. 127,1-3: a *CSEL* 22, 628-630.

nostra esperança. Però en la seva justícia hi ha també la gràcia. Això ho descobrim girant la mirada cap al Crist crucificat i ressuscitat. Ambdues —justícia i gràcia— han de ser vistes en la seva justa relació interior. La gràcia no exclou la justícia. No converteix la injustícia en dret. No és un drap que ho esborra tot, de manera que tot el que s'ha fet a la terra acabi tenint sempre el mateix valor. Contra aquest tipus de cel i de gràcia ha protestat amb raó, per exemple, Dostoëvskij a la seva novel·la *Els germans Karamazov*. Al final els malvats, al banquet etern, no s'asseuran indistintament a la taula al costat de les víctimes, com si no hagués passat res. Pel que fa a aquest tema voldria citar un text de Plató que expressa un pressentiment del judici just, que en gran part és vertader i profitós també per al cristià. Encara que amb imatges mitològiques, però que expressen de manera inequívoca la veritat, diu que al final les ànimes estaran despullades davant el jutge. Ara ja no compta el que van ser un cop en la història, sinó només el que són de debò. «Ara [el jutge] té potser davant seu l'ànima d'un rei […] o algun altre rei o dominador, i no veu res de sa en ella. La troba flagel·lada i plena de cicatrius causades pel perjuri i la injustícia […] i tot és tortuós, ple de mentida i supèrbia, i res no és recte, perquè ha crescut sense veritat. I veu com l'ànima, a causa de l'arbitrarietat, la disbauxa, l'arrogància i la desconsideració en l'actuar, està carregada d'excessos i d'infàmia. Davant un espectacle així, l'envia de seguida a la presó, on patirà els càstigs merescuts […]. Però a vegades veu davant seu una ànima diferent, una que ha anat portant una vida piadosa i sincera […], se'n complau i l'envia a l'illa dels benaurats.»[36] A la paràbola del ric epuló i el pobre Llàtzer (cf. Lc 16,19-31), Jesús ha presentat com a advertència la imatge d'una ànima similar, arruïnada per l'arrogància i l'opulència, que ha cavat ella mateixa una fossa infranquejable entre ell i el pobre: la fossa del seu lliurament als plaers materials, la fossa de l'oblit de l'altre i de la incapacitat d'estimar, que es transforma ara en una set ardent i ja irremeiable. Hem de notar aquí que, en aquesta paràbola, Jesús no parla del destí definitiu després del Judici universal, sinó que es refereix a una de les concepcions del judaisme antic, és a dir, la d'una condició intermèdia entre mort i resurrecció, un estat en què falta encara la sentència última.

45. Aquesta visió de l'antic judaisme de la condició intermèdia inclou la idea que les ànimes no es troben simplement en una mena de recinte provisional, sinó que pateixen ja un càstig, com ho demostra la paràbola del ric epuló, o que, al contrari, ja gaudeixen de formes provisionals de benaurança. I, en fi, tampoc falta la idea que en aquest estat es puguin donar també purificacions i curacions, amb les quals l'ànima madura per a la comunió amb Déu. L'Església primitiva va assumir aquestes concepcions, de les quals després s'ha desenvolupat gradualment a l'Església occidental la doctrina del purgatori. No ens cal examinar aquí el complicat procés històric d'aquest desenvolupament; ens preguntem només de què es tracta realment. L'opció de vida de l'home es fa en definitiva amb la mort; aquesta vida seva és davant el Jutge. La seva opció, que s'ha forjat en el transcurs de tota la vida, pot tenir diferents formes. Pot haver-hi persones que han destruït totalment en si mateixes el desig de la veritat i la disponibilitat per a l'amor; persones en les quals tot s'ha convertit en mentida; persones que han viscut per a l'odi i que han trepitjat en elles mateixes l'amor. Aquesta és una perspectiva terrible, però en alguns casos de la nostra pròpia història podem distingir amb horror figures d'aquest tipus. En individus així no hi hauria ja res remeiable i la destrucció del bé seria irrevocable: això és el que s'indica amb

[36] *Gorgias* 525a-526c.

la paraula infern.[37] D'altra banda, pot haver-hi persones puríssimes, que s'han deixat impregnar completament per Déu i, per consegüent, estan totalment obertes al proïsme; persones la comunió de les quals amb Déu orienta ja des d'ara tot el seu ésser, i el seu caminar cap a Déu els porta només a culminar el que ja són.[38]

46. Això no obstant, segons la nostra experiència, ni una cosa ni l'altra no són el cas normal de l'existència humana. En gran part dels homes —ho hem de suposar— queda en el més profund del seu ésser una última obertura interior a la veritat, a l'amor, a Déu. Però en les opcions concretes de la vida, aquesta obertura s'ha entelat amb nous compromisos amb el mal; hi ha molta brutícia que va posant-se damunt de la puresa, de la qual, però, queda la set, i, malgrat tot, rebrota un cop més des del fons de la immundícia i és present en l'ànima. Què passa amb aquestes persones quan compareixen davant el Jutge? Tota la brutícia que han acumulat en la seva vida, es convertirà de sobte en irrellevant? O, quina altra cosa podria passar? Sant Pau, a la Primera Carta als Corintis, ens dóna una idea de l'efecte divers del judici de Déu sobre l'home, segons les seves condicions. Ho fa amb imatges que volen expressar d'alguna manera l'invisible, sense que puguem traduir aquestes imatges en conceptes, simplement perquè no podem guaitar en el que hi ha més enllà de la mort ni en tenim cap experiència. Pau diu sobre l'existència cristiana, en primer lloc, que aquesta està construïda sobre un fonament comú: Jesucrist. Aquest és un fonament que resisteix. Si hem romàs ferms sobre aquest fonament i hem construït sobre ell la nostra vida, sabem que aquest fonament no se'ns pot treure ni tan sols en la mort. I continua: «Sobre aquest fonament es pot construir amb or, amb plata, amb pedres precioses, o bé amb fusta, amb herba seca o amb palla, i ja es veurà què val l'obra de cadascú: el dia del Judici la posarà en evidència, perquè es manifestarà acompanyat de foc, i el foc comprovarà el valor de cada obra. Si l'obra resisteix, el qui l'ha construïda en rebrà la recompensa, mentre que, si crema, en sofrirà la pèrdua, tot i que ell se salvarà, però com qui s'escapa just del foc» (3,12-15). En tot cas, en aquest text es mostra amb nitidesa que la salvació dels homes pot tenir diverses formes; que algunes de les obres construïdes poden consumir-se totalment; que per salvar-se és necessari travessar el «foc» en primera persona per arribar a ser definitivament capaços de Déu i poder prendre part en la taula del banquet nupcial etern.

47. Alguns teòlegs recents pensen que el foc que crema, i que alhora salva, és Crist mateix, el Jutge i Salvador. La trobada amb ell és l'acte decisiu del Judici. Davant la seva mirada, tota falsedat es desfà. És la trobada amb ell el que, cremant-nos, ens transforma i ens allibera per arribar a ser veritablement nosaltres mateixos. En aquest moment, tot el que s'ha construït durant la vida pot manifestar-se com palla seca, vàcua fanfarroneria, i enfonsar-se. Però en el dolor d'aquesta trobada, en la qual l'impur i malsà del nostre ésser se'ns presenta amb tota claredat, hi ha la salvació. La seva mirada, el toc del seu cor, ens guareix a través d'una transformació, certament dolorosa, «com a través del foc». Però és un dolor benaurat, en el qual el poder sant del seu amor ens penetra com una flama, permetent-nos ser per fi totalment nosaltres mateixos i, amb això, totalment de Déu. Així s'entén també amb tota claredat la compenetració entre justícia i gràcia: la nostra manera de viure no és irrellevant, però la nostra immundícia no ens embruta eternament, almenys si romanem orientats cap a Crist, cap a la veritat i l'amor. Al cap i a la fi, aquesta brutícia ha

[37] Cf. *Catecisme de l'Església catòlica*, n. 1033-1037.

[38] Cf. *ibid*., n. 1023-1029.

estat ja cremada en la Passió de Crist. En el moment del Judici experimentem i acollim aquest predomini del seu amor sobre tot el mal en el món i en nosaltres. El dolor de l'amor es converteix en la nostra salvació i la nostra alegria. Està clar que no podem calcular amb les mesures cronomètriques d'aquest món la «durada» d'aquest foc que transforma. El «moment» transformador d'aquesta trobada és fora de l'abast del cronometratge terrenal. És temps del cor, temps del «pas» a la comunió amb Déu en el cos de Crist.[39] El Judici de Déu és esperança, tant perquè és justícia com perquè és gràcia. Si fos només gràcia que converteix en irrellevant tot el que és terrenal, Déu continuaria devent-nos encara la resposta a la pregunta sobre la justícia, una pregunta decisiva per a nosaltres davant la història i davant Déu mateix. Si fos pura justícia, podria ser al final només un motiu de temor per a tots nosaltres. L'encarnació de Déu en Crist ha unit l'un amb l'altra —judici i gràcia— de tal manera que la justícia s'estableix amb fermesa: tots nosaltres esperem la nostra salvació «amb temor i respecte» (Fl 2,12). Malgrat això, la gràcia ens permet a tots esperar i encaminar-nos plens de confiança cap a la trobada amb el Jutge, que coneixem com el nostre «advocat», *parakletos* (cf. 1Jn 2,1).

48. Sobre aquest punt cal esmentar encara un aspecte, perquè és important per a la praxi de l'esperança cristiana. El judaisme antic pensa també que es pot ajudar els difunts en la seva condició intermèdia per mitjà de la pregària (cf. per exemple 2Ma 12,38-45: segle I aC.). La praxi respectiva ha estat adoptada pels cristians amb molta naturalitat i és comú tant a l'Església oriental com a l'occidental. L'Orient no coneix un patiment purificador i expiatori de les ànimes en el «més enllà», però coneix certament diversos graus de benaurança, com també de patiment en la condició intermèdia. No obstant això, es pot donar a les ànimes dels difunts «consol i alleujament» per mitjà de l'eucaristia, la pregària i l'almoina. Que l'amor pugui arribar fins al més enllà, que sigui possible un donar i rebre recíproc, en el qual estem units els uns amb els altres amb vincles d'afecte més enllà del confí de la mort, ha estat una convicció fonamental del cristianisme de tots els segles i continua sent també avui una experiència consoladora. ¿Qui no sent la necessitat de fer arribar als seus éssers estimats que ja se'n van anar un signe de bondat, de gratitud o també de petició de perdó? Ara ens podríem fer una pregunta més: si el *purgatori* és simplement ser purificat mitjançant el foc en la trobada amb el Senyor, Jutge i Salvador, com pot intervenir una tercera persona, per més que sigui propera a l'altra? Quan plantegem una qüestió similar, hauríem d'adonar-nos que cap ésser humà és una mònada tancada en si mateixa. Les nostres existències estan en profunda comunió entre elles, entrellaçades les unes amb les altres a través de múltiples interaccions. Ningú no viu sol. Ningú no peca sol. Ningú no se salva sol. En la meva vida entra contínuament la dels altres: en el que penso, dic, m'ocupo o faig. I a la inversa, la meva vida entra en la vida dels altres, tant en el bé com en el mal. Així, la meva intercessió de cap manera no és quelcom aliè per a l'altre, quelcom extern, ni tan sols després de la mort. En l'entramat de l'ésser, la meva gratitud amb ell, la meva pregària per ell, pot significar una petita etapa de la seva purificació. I amb això no cal convertir el temps terrenal en el temps de Déu: en la comunió de les ànimes queda superat el simple temps terrenal. Mai no és massa tard per a tocar el cor de l'altre, i mai no és inútil. Així s'aclareix encara més un element important del concepte cristià d'esperança. La nostra esperança és sempre i essencialment també esperança per als altres;

[39] Cf. *ibid*., n. 1030-1032.

només així és realment esperança també per a mi.[40] Com a cristians, mai no hauríem de preguntar-nos només: Com puc salvar-me jo mateix? Hauríem de preguntar-nos també: Què puc fer perquè d'altres se salvin i perquè sorgeixi també per a ells l'estrella de l'esperança? Llavors hauré fet el màxim també per la meva salvació personal.

Maria, estrella de l'esperança

49. Amb un himne del segle VIII-IX, per tant de fa més de mil anys, l'Església saluda Maria, la Mare de Déu, com «estrella del mar»: *Ave maris stella*. La vida humana és un camí. Cap a quina meta? Com trobem el rumb? La vida és com un viatge pel mar de la història, sovint fosc i borrascós, un viatge en què escodrinyem els astres que ens indiquen la ruta. Les veritables estrelles de la nostra vida són les persones que han sabut viure rectament. Elles són llums d'esperança. Jesucrist és certament la llum per antonomàsia, el sol que brilla sobre totes les tenebres de la història. Però per arribar fins a ell necessitem també llums properes, persones que donen llum reflectint la llum de Crist, oferint així orientació per a la nostra travessia. I qui millor que Maria podria ser per a nosaltres estrella d'esperança, ella que amb el seu *sí* va obrir la porta del nostre món a Déu mateix; ella que es va convertir a l'Arca vivent de l'Aliança, en la qual Déu es va fer carn, es va fer un de nosaltres, va plantar la seva tenda entre nosaltres (cf. Jn 1,14)?

50. Així, doncs, la invoquem: Santa Maria, tu vas ser una d'aquelles ànimes humils i grans a Israel que, com Simeó, va esperar «que Israel seria consolat» (Lc 2,25) i va esperar, com Anna, «que Jerusalem seria alliberada» (Lc 2,38). Tu vas viure en contacte íntim amb les Sagrades Escriptures d'Israel, que parlaven de l'esperança, de la promesa feta a Abraham i a la seva descendència (cf. Lc 1,54-55). Així comprenem el sant temor que et va sobrevenir quan l'àngel de Déu va entrar a la teva habitació i et va dir que donaries a llum a aquell que era l'esperança d'Israel i l'esperança del món. Per tu, pel teu sí, l'esperança de mil·lennis havia de fer-se realitat, entrar en aquest món i la seva història. Tu t'has inclinat davant la grandesa d'aquesta missió i has dit sí: «Sóc l'esclava del Senyor: que es compleixin en mi les teves paraules» (Lc 1,38). Quan plena de santa alegria vas anar de pressa per les muntanyes de Judea a visitar la teva parenta Elisabet, et vas convertir en la imatge de la futura Església que, en el seu si, porta l'esperança del món per les muntanyes de la història. Però junt amb l'alegria que, en el teu Magníficat, amb les paraules i el cant, has difòs en els segles, coneixies també les afirmacions fosques dels profetes sobre el patiment del servent de Déu en aquest món. Sobre el seu naixement a l'establia de Betlem va lluir la resplendor dels àngels que van portar la bona nova als pastors, però al mateix temps es va fer de sobres palpable la pobresa de Déu en aquest món. L'ancià Simeó et va parlar de l'espasa que traspassaria el teu cor (cf. Lc 2,35), del signe de contradicció que el teu Fill seria en aquest món. Quan va començar després l'activitat pública de Jesús, et vas haver de quedar de banda perquè pogués créixer la nova família que ell havia vingut a instituir i que es desenvoluparia amb l'aportació dels qui haguessin escoltat i complert la seva paraula (cf. Lc 11,27s). Malgrat tota la grandesa i l'alegria dels primers passos de l'activitat de Jesús, ja a la sinagoga de Natzaret vas experimentar la veritat d'aquella paraula sobre el «signe de contradicció» (cf. Lc 4,28s). Així has vist el poder creixent de l'hostilitat i el rebuig que progressivament es va anar creant al voltant de Jesús fins l'hora de la creu, on vas veure

[40] Cf. *ibid*., n. 1032.

morir com un fracassat, exposat a l'escarni, entre els delinqüents, el Salvador del món, l'hereu de David, el Fill de Déu. Vas rebre llavors la paraula: «Dona, aquí tens el teu fill» (Jn 19,26). Des de la creu vas rebre una nova missió. A partir de la creu et vas convertir en mare d'una manera nova: mare de tots els qui volen creure en el teu Fill Jesús i seguir-lo. L'espasa del dolor va traspassar el teu cor. Havia mort l'esperança? S'havia quedat el món definitivament sense llum, la vida sense meta? Probablement hauràs escoltat novament en el teu interior en aquella hora la paraula de l'àngel, amb la qual va respondre al teu temor en el moment de l'anunciació: «No tinguis por, Maria» (Lc 1,30). Quantes vegades el Senyor, el teu Fill, va dir el mateix als seus deixebles: no tingueu por! La nit del Gòlgota, vas sentir una vegada més aquestes paraules en el teu cor. Als seus deixebles, abans de l'hora de la traïció, els va dir: «Tingueu confiança: jo he vençut el món» (Jn 16,33). «Que els vostres cors s'asserenin i no temin» (Jn 14,27). «No tinguis por, Maria.» A l'hora de Natzaret l'àngel també et va dir: «El seu regnat no tindrà fi» (Lc 1,33). Potser havia acabat abans de començar? No, al costat de la creu, segons les paraules de Jesús mateix, et vas convertir en mare dels creients. Amb aquesta fe, que en la foscor del Dissabte Sant va ser també certesa de l'esperança, t'has anat a trobar amb el matí de Pasqua. L'alegria de la resurrecció ha commogut el teu cor i t'ha unit de manera nova als deixebles, destinats a convertir-se en família de Jesús mitjançant la fe. Així, vas ser amb la comunitat dels creients que els dies després de l'Ascensió pregaven unànimes tot esperant el do de l'Esperit Sant (cf. Ac 1,14) que van rebre el dia de Pentecosta. El *regne* de Jesús era diferent de com se l'havien imaginat els homes. Aquest *regne* va començar en aquella hora i ja mai no tindria fi. Per això tu restes amb els deixebles com a mare seva, com a Mare de l'esperança. Santa Maria, Mare de Déu, Mare nostra, ensenya'ns a creure, esperar i estimar amb tu. Indica'ns el camí cap al seu regne. Estrella del mar, brilla sobre nosaltres i guia'ns en el nostre camí.

Roma, a prop de Sant Pere, el 30 de novembre, festa de l'Apòstol sant Andreu, de l'any 2007, tercer del meu pontificat

Introducció 00
La fe és esperança 00
El concepte d'esperança basada en la fe en el Nou Testament i en l'Església primitiva..... 00
La vida eterna: què és? 00
És individualista l'esperança cristiana? 00
La transformació de la fe-esperança cristiana en els temps moderns..... 00
La veritable fisonomia de l'esperança cristiana..... 00
«Llocs» d'aprenentatge i d'exercici de l'esperança..... 00
I. La pregària com a escola de l'esperança..... 00
II. L'actuar i el sofrir com a «llocs» d'aprenentatge de l'esperança 00
III. El Judici com a «lloc» d'aprenentage i exercici de l'esperança 00
Maria, estrella de l'esperança 00