

ISCREB (Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona)

**JESÚS EN LES RELIGIONS,
COM ELEMENT PEL DIÀLEG INTERRELIGIÓS.**

Tesina

Màster en Diàleg Interreligiós, Ecumènic i Cultural.

Professor Director: Jaume Flaquer

Alumne: Xavier Padilla

2018

CONTINGUT	Pàgina
INTRODUCCIÓ: UN CRISTIANISME INTERPELLAT E INTERPELLADOR.	3
CAPÍTOL 1. LA FE CRISTIANA: JESÚS INAUGURA EL REGNE DE DÉU.	7
CAPÍTOL 2. EL JUDAISME: LA ESPERA DEL MESSIES CONTINUA.	20
CAPÍTOL 3. L'ISLAM: EN PRESENÇA DEL DÉU ÚNIC I MISERICORDIÓS.	29
CAPÍTOL 4. L'HINDUISME: LA NO-DUALITAT SER - DIVINITAT.	41
CAPÍTOL 5. EL BUDISME: LA COMPASSIÓ ÉS POSSIBLE.	52
CONCLUSIONS: LA METABOLITZACIÓ DEL DIÀLEG I EL NO RESOLT PROBLEMA DE LA UNITAT	67
BIBLIOGRAFIA	83
INDEX	85

A les meves netes jueves, Noa, Míriam i Tàlia i als meus nets cristians Pau, Mar i Clara, que algun dia es preguntaran per aquestes coses. Als seus pares Jaume i Raneat i Francesc i Mónica, al meu fill Marc i a la meva esposa Dolors, als meus amics i familiars que ja s'ho han preguntat.

INTRODUCCIÓ: UN CRISTIANISME INTERPEL·LAT E INTERPEL·LADOR.

Les religions són camins a través dels quals l'home s'obre al més enllà a partir d'una comprensió benèfica del que s'intueix com a definitiu i no obstant resta ocult a la seva mirada.

Ninguna d'elles és perfecte, però per mitjà d'elles, la perfecció de Déu, se les arregla per portar pau i benedicció al cor de l'home, perdut en mig de la immensitat, les contrarietats i les pròpies contradiccions.

En elles, la confusió per la indeterminació de la vida queda pacificada per l'experiència de benedicció que es converteix en invitació a desprendre's en favor dels altres.

Les seves realitzacions sempre queden curtes, quan no són directament contradictòries en relació a la transformació albirada, el que corrobora la immensitat de la metamorfosi a la que, malgrat tot, volen restar fidels. El gran risc de totes elles és confondre els dons i la misericòrdia rebudes amb un privilegi que permet sotmetre els altres a la veritat descoberta.

Un sol mantra Vèdic, un sol verset de la Torà, un sol sutra de Buda, una sola perícopa de l'Evangeli, una sola aleia de l'Alcorà, és suficient per alimentar espiritualment tota una vida, si tan sols per un moment ressona en el cor i l'il·lumina.

Es tracta de textos críptics i genèrics. La veritat que contenen no està en exhibició, ha de ser ella mateixa la que aparegui on no hi era, per mostrar la seva primacia i el poder de rendir-ho tot a l'amor que en ella s'expressa.

La saviesa que comuniquen és universal, pot ser compresa per tots els homes, siguin o no religiosos. Un cristià pot estremir-se sentint la crida a la pregària del muetzí. Un no creient pot commocionar-se participant en una cerimònia litúrgica de qualsevol religió. Un budista pot sentir com textos de l'evangeli ressonen en el seu interior.

El jesuïta Juan Masiá Clavel, missioner al Japó, explica que en els seus encontres amb budistes, preguntava si coneixien alguns dels texts de l'evangeli com el que diu «jo he vingut perquè que tingueu vida» o «la meva pau us dono; no com la dona el món», sense citar el seu origen, i els budistes responien que els repetien a l'entonar el *Sutra del Loto*.¹

Hi ha un cert punt, però, en el que l'encontre interreligiós s'atura. El budista no pot obrir la Bíblia i llegir: «Al principi, Déu va crear el cel i la terra» (Gn 1,1) sense pensar que la seva experiència és la de trobar-se davant d'una realitat increada i eterna, motiu pel qual la fe en un Déu creador li és aliena. Un musulmà no pot llegir el fragment de la carta de Sant Pau als Hebreus que diu: «Déu ha enviat als nostres cors l'Esperit del seu Fill, que crida “Abbà Pare!”» (He 4, 4-6), sense pensar que entre els 99 noms amb els que el profeta Muhammad anomena Al·là no hi és el de Pare. I tots plegats no poden llegir la afirmació de Sant Pau segons la qual «hi ha un sol Déu; hi ha també un sol mitjancer entre Déu i les homes, l'home Jesucrist» (1 Tm 2, 5), sense creure que es tracta d'una exageració cristiana.

Hi han obstacles que impedeixen entrar en les religions, per més que totes elles siguin portadores d'un missatge de bé per tots els homes. Alguns són deguts a les visions cosmològiques des de les quals és mira el món. D'altres apareixen com a conseqüència de la diversitat de llenguatges amb els que s'expressa el contacte amb la realitat desconeguda. D'altres són més profunds i provenen d'aspectes que s'han fet centrals en una tradició religiosa concreta, però que no poden ser compartits. El mateix passat de les religions sovint és un obstacle perquè l'experiència religiosa que tot home és capaç de sentir, pugui sintonitzar amb les institucions que l'han deformat.

Aquest treball, vol partir d'aquest punt en el que l'encontre entre les religions s'atura, per entendre els motius, vol mirar amb misericòrdia les imperfeccions de les religions i vol acostar-se a l'experiència que en elles batega. No aposta per un pluralisme religiós que en ares a la unitat fa abstracció dels punts que separen. Això és una mutilació que les religions no poden consentir. És preferible un enfoc basat en la historicitat de les religions. Facilita veure el seu origen com a resposta a problemes que demanen solució, i al mateix temps, comprendre els motius que forcen la seva evolució.

¹ CLAVEL, J.M. sj, - SUZUKI, K. *Escuchar al Dharma y vivir en el Espíritu*, [en línia] <<https://es.scribd.com/document/232805212/masia-dialogo-budista-cristiano-pdf>> [Consulta: 12-6-2018].

El treball procura establir el diàleg a partir de la fe cristiana. Es pren la unicitat de Jesús com a eix vertebrador del treball, no sols per la centralitat que té dins de la religió cristiana, sinó també per aquests altres motius:

- A excepció de l'islam (que, d'altra banda, neix com a revelació definitiva de la veritat judeo-cristiana), l'experiència cristiana és posterior a totes les altres grans religions (el judaisme, l'hinduisme, el budisme...) i per tant, és just preguntar-se quina és la novetat que aporta respecte al que ja hi havia.
- La figura de Jesús és l'única que es presenta com a encarnació de l'únic Déu, com a Déu en una singularitat humana concreta. Necessàriament aquesta manifestació ha de tenir quelcom a dir sobre la manera d'articular el bé universal que totes les religions propugnen des de la seva singularitat històrica.

Ha passat el temps (encara que segurament no per tothom) en el que la divisió religiosa era interpretada com obra del maligne. Ha passat el temps en el que el diàleg interreligiós tenia per finalitat demostrar els errors dels demés a partir de la pròpia veritat religiosa. Però, Déu ha volgut que tota veritat religiosa sigui inassequible, indemostrable, regal immerescut (no irracional) a la capacitat humana de creure. El temps de la globalització comporta també l'evidència dels límits de qualsevol projecte universalitzador. Sobre la base d'aquests límits, l'encontre és possible. En ell, les religions poden realitzar el bé al que aspiren, despendre's de la capa de poder adherida per protegir la seva feblesa.

El primer capítol d'aquest treball, es dedica a presentar la fe cristiana en la persona de Jesús a partir dels diferents títols cristològics amb els que s'expressa en els evangelis. L'objectiu és acostar a l'experiència de misericòrdia viscuda en el cristianisme. Cada un dels capítols següents es dedica a entrar en diàleg amb les altres grans religions, en concret, amb el judaisme, l'islam, l'hinduisme i el budisme per comprendre els motius pels quals aquestes no poden creure en Jesús.

L'objectiu no és fer una descripció fenomenològica d'aquestes religions, sinó tractar de comprendre què és el que està en joc en allò que les diferencia. En cada capítol s'alternen plantejaments cristians en contrast amb els propis d'altres religions. Aquest diàleg interpel·la el cristianisme amb els motius pels quals la seva fe no és universalment acceptada i permet indagar sobre la naturalesa d'aquests motius. També permet identificar aspectes de les altres religions amb els que el cristianisme se sent identificat (amb els corresponents matisos), els

quals hem volgut ressaltar portant-los al títol de cada un dels capítols. Per mitjà d'aquest diàleg, el cristianisme també interpel·la les altres religions descobrint en elles la presència de l'Esperit de Jesús, que tot i les limitacions filosòfiques amb que s'expressen, diposita en elles llavors de Crist que les converteixen en llocs de salvació.

Finalment, el capítol de conclusions es dedica a presentar com el context de pluralisme religiós obre nous dilemes teològics que cada una de les religions haurà de respondre des del seu interior. En concret, aquest treball es centra en la descripció de com l'Església ha tingut de reinterpretar el seu paper com a mitjancera de la salvació interpel·lada per la persistència de la divisió i l'ambigüitat de la història després de Crist. L'acollida de les altres religions es converteix en el centre d'aquesta nova situació. La divisió té quelcom de positiu. Acceptada la possibilitat de salvació fora de l'Església, el problema es trasllada a un altre nivell: com construir la unitat des de la parcialitat, si el vincle amb la totalitat és desconegut? La teologia dels fragments de Christian Duquoc és aquí de gran ajut per comprendre la situació.

CAPITOL 1. LA FE CRISTIANA: JESÚS INAUGURA EL REGNE DE DÉU.

Els homes estimen i volen estimar, i no necessàriament coneixen Déu ni semblen necessitar-ho. L'amor humà és imperfecte, parcial i volàtil. Totes les religions miren de fer front, per diferents camins, a aquesta frustració del desig d'amor, suscitant consol, compassió i voluntat de superació.

Hi ha una relació no evident entre l'amor a Déu, l'amor als altres i l'amor a un mateix. El *shema* d'Israel proposa fer de l'amor a Déu (Dt 6,5) el centre de la vida humana. El Levític ensenya que la tensió entre un mateix i els altres es resol en l'amor als altres com a un mateix (Lv 19,18). Quedava per mostrar, de forma humana, que és l'amor de Déu el que alimenta l'amor a Déu i als altres. La fe cristiana va descobrir que encara que l'amor humà no sigui perfecte, Déu estima l'home, i el seu amor el perfecciona per poder estimar com Déu estima. Jesús va dir: «estimeu els altres com jo us he estimat» (Jn 13, 34). Els tres amors quedaven units per l'amor de Déu fet home.

El judaisme ja creia que la creació s'inscrivía dins d'un disseny comunicatiu per part de Déu, que és amor. L'amor és, llavors, etern. Calia que l'amor etern és fes humà, i que d'aquesta manera, tot l'amor humà quedés inscrit en l'eternitat de l'amor de Déu. Això és el que el cristianisme creu que va esdevenir en la persona de Jesús. Aquesta convicció va aparèixer històricament a partir de l'experiència de misericòrdia amb la que els coetanis de Jesús es van sentir tractats per aquest home.

1.1. Jesús, Salvador del món.

Van considerar que Jesús era salvador perquè per mitjà d'Ell, es van sentir incorporats de forma decisiva a la benvolença de Déu. Jesús va aparèixer com quelcom «propi» de Déu —el seu Fill— (Gal 4,4; Rm 8,3), enviat a la terra per anunciar la proximitat del seu Regne (Mc 1,15). En Ell, Déu estava compartint la condició vulnerable i vulnerada de l'home. Va entregar la seva vida com aliment per a la vida de molts, convidant a superar la distància introduïda pel pecat amb el perdó de les faltes, tal com Ell va fer. Va ressuscitar després de mort inaugurant la possibilitat de la vida humana en plena comunió amb Déu. L'Esperit Sant l'ha convertit en sobirà del món (Rm 1,4) i la humanitat sencera ha quedat instal·lada en l'espera del seu retorn (1 Tes 1,10), per veure com és restaurada (Ef 1, 10; Col 1, 20) en l'amor de Déu (1 Co 15, 28).

Parafraçant el relat de Sant Pau en la carta als Filipencs (2, 6-9), en Jesús, la màxima grandària s'ha fet la mínima petitesa, sense perdre, per això, la seva igualtat amb Déu.

L'home no podria haver estat incorporat en «allò que és Màxim» si Jesús, que ve d'«allò que és Màxim», no s'hagués abaixat fins «allò que és mínim», desposseint-se de tot reflex diví, per fer, d'aquesta manera, «allò mínim» igual a «allò Màxim». El retràs del desenllaç recapitulador dóna idea del caràcter dinàmic —no estàtic— del procés de la salvació i de la autenticitat amb la que es planteja.

1.2. Com neix aquesta fe?

L'esdeveniment decisiu a partir del qual arrenca aquesta confessió de fe és l'experiència de la resurrecció de Jesús. Ignacio González Faus, a qui seguirem en aquest capítol, en el seu llibre *La humanidad nueva*², ho expressa d'aquesta manera:

Va ser l'experiència de la Resurrecció la que pròpiament va portar els apòstols al coneixement de la identitat de Jesús amb Déu, i de la pertinença intrínseca de l'home Jesús a la Realitat mateixa de l'Únic Jahvé. (González Faus, 1984, 167).

Aquesta confessió de fe arrenca des del mateix moment de la mort i resurrecció de Jesús, en el que els apòstols es veuen en la obligació de respondre la pregunta sobre «qui va ser aquest home?». De tal manera, que quan aquesta predicació és, no gaire més tard, posada per escrit, trobem que ja està plenament desenvolupada en forma d'himnes i títols cristològics.

En Jesús, els seus deixebles van trobar una persona que, arrelada en Déu, va voler transparentar la seva estimació il·limitada pels homes. Proclamar la seva divinitat equivalia a anunciar l'amor incondicional de Déu pels homes i la realització del seu pla salvífic gràcies al lligam de solidaritat que Jesús va establir amb el gènere humà. La fe en la persona de Jesús tallava d'arrel qualsevol temptació de construir una fe en un Crist abstracte, desvinculat de la seva persona històrica i concreta.

1.3. La maduració de la opció de fe des del dolor.

Confessar la divinitat d'un home fracassat era gairebé quelcom temerari. Implicava haver fet una profunda digestió de la realitat. Anunciava la extrema solidaritat de Déu amb el dolor humà. Déu fa seu tot el sofriment humà, inclosa la mort, per tal que l'home no quedi retingut

² GONZALEZ FAUS, José Ignacio, *La humanidad nueva, Ensayo de cristología*, Santander: Sal Terrae, 1984. Capítols V, VI i VII.

en ella. La glòria de Déu no és un estat de llunyania, sinó un excés de proximitat, consol i perdó envers l'home.

Per aquest motiu, si la predicació cristiana de Jesús ha estat en algun moment altiva, és perquè ha oblidat un manament incòmode: que «el criat no és més important que el seu amo» (Jn 13, 16). La Cristiandat no ha pogut escapar, en certs moments, d'una lectura arrogant de la figura de Jesús, quan el seu missatge és justament el d'una proximitat de Déu contrària a tota prepotència. I això ha tingut les seves conseqüències en forma de testimonis anticristians donats des de la pròpia església. Aquesta realitat contradictòria humilia qualsevol pretensió exemplificant, però no per això deixa de ser la realitat a la qual s'adreça Jesús per aixecar-la de nou, cada cop que, vençuda i derrotada, necessita ser restaurada i tornada a la vida.

1.4. Jesús, l'únic mitjancer de la redempció.

El fet de situar la confiança no en un "mitjancer" "intermedi" entre Déu i els homes, sinó en un home concret, «l'home Jesucrist», té les seves conseqüències pràctiques. El que està en joc és si Déu, a qui ningú ha vist, és accessible per l'home en les seves relacions humanes o no; si la relació amb Déu es juga únicament en una dimensió vertical o el terreny decisiu del seu encontre és la dimensió horitzontal. Del que se'n deriva la destrucció de totes les altres instàncies mediadores que, al costat del propi home queden desautoritzades com insuficients, per revelar, en canvi, la identificació de Jesús amb tots els homes pels quals es fa la seva suficiència salvadora. Qui passa a ser el nou i «únic mitjancer» (1 Tm 2,5) no és un home qualsevol. És aquell Jesús, que ha estat rebutjat, a qui cal estar unit per donar fruit (Jn 15,1-8). És d'un fracassat de qui es predicarà que «la salvació no es troba en ningú més, perquè sota el cel, Déu no ha donat als homes cap altre nom que pugui salvar-nos» (Ac 4,12).

I justament per la dimensió horitzontal que adquireix la relació amb Déu, la salvació passarà a ser considerada com una reconciliació de totes les relacions humanes fallides. Jesús va demostrar que tenia una clara consciència de la seva missió reunificadora del que ara està separat i trencat quan va dir: «encara tinc altres ovelles, que no són d'aquest ramat. També les he de conduir jo, i faran cas de la meua veu. Llavors hi haurà un sol ramat i un sol pastor» (Jn 10, 17).

1.5. Jesús, l'Home Nou.

A partir de Jesús, la vida en el més enllà va quedar íntimament lligada a la vida en el més ençà. Quan considerant la resurrecció de Jesucrist, Sant Pau es pregunta pel cos dels ressuscitats, ho fa per denunciar la insensatesa d'aquesta qüestió. El rellevant, per ell, és adonar-se'n que el que «sembres no arriba a tenir vida si abans no mor» (1 Co 15,36). La mort no ha de ser entesa com un automatisme biològic fatal, sinó com una entrega en favor de la vida dels altres. Si es considera d'aquesta manera, Jesús ressuscitat passa a ser la planta que, crescuda i desenvolupada, «revela» el que la llavor —l'home— està cridat a ser, amb el cos que Déu no deixa ni deixarà mai de donar-li. L'important és que l'accés a Déu no consisteix en una conquesta de la transcendència, sinó en l'establiment d'unes relacions humanes en les que mor *l'home vell*, això és, l'home que viu tancat sobre sí mateix, despreocupat de la comunió, i neix l'*Home Nou*, animat per l'Esperit, que Jesús encarna com a primícia extensible a la resta del gènere humà. Units a Jesús, l'*home vell* es transforma en *Home Nou*, el ser individual es converteix en comunitari, i així passa a ser consubstancial al Pare, el que permet realitzar la comunitat fraterna desitjada per Déu.

Després de la resurrecció, Jesús manté, gràcies al seu nou cos espiritual, una relació especial amb tot el cosmos, que supera la limitació del seu cos individual. Ja no és un tu limitat, sinó ple i vivificant, perquè la seva carn està oblidada de si mateixa (*caro oblida sui*, dirà Ireneu, en *Adversus Haereses* V, 9,2). (González Faus, 1984, 308).

El paper que la novetat de Jesús juga en aquesta transformació queda explicat per Ignacio González Faus d'aquesta manera:

La forma de ser de Jesús ha incorporat a la seva pròpia ontologia el que per a nosaltres sols és una exigència ètica d'actuar que experimentem com a contrària al nostre ser (González Faus, 1984, 308).

Una transformació que, tot i passar per la mort de l'*home vell*, no és tributària de la mort, sinó de la gràcia i l'Esperit de Déu vessats sobre els vius abans de la seva mort. Quan creient que el retorn de Jesús anava a ser imminent, Sant Pau va dir: «no tots morirem, però tots serem transformats» (1 Co 5,51), posava l'accent en aquest aspecte.

L'*Home Nou*, que és Crist ressuscitat, no anul·la res del que abans, malgrat la seva finitud, era bo, sinó que ho supera i ho porta a la plenitud:

fins i tot allò que aleshores resplendia gloriosament, ara ja no resplendeix, davant aquesta glòria incomparable. Ja que, per gloriós que fos allò que era passatger, molt més ho serà allò que dura per sempre (2 Co 3, 10-11).

Gràcies a la unió amb l'*Home Nou*, Jesús porta l'esser humà a la plenitud de les dues dimensions que li són inherents: la filiació de Déu i la fraternitat humana, que en l'home vell encara estan sotmeses al mal i l'ambigüitat.

1.6. Jesús, el Messies.

La relació del poble jueu amb Déu forja una esperança de salvació històrica que, entesa de diverses maneres, dóna lloc a l'espera d'un Messies —l'*ungit* de Déu—, que alliberarà la humanitat de la violència i portarà la pau i la justícia.

Jesús va obligar a callar als que el confessaven com a Messies (Mc 8, 30; Mt 16, 20; Lc 9, 21). Aquesta petició de silenci per guardar el que s'anomena *el secret messiànic*, s'interpreta com una necessitat d'alliberar la seva missió de malentesos. Per això, resulta ben xocant que el títol de Messies —*Christós* en grec— estigui tan present en el Nou Testament, (des del Llibre dels Fets fins al darrer dels evangelis, escrit «perquè cregueu que Jesús és el Messies» (Jn, 20, 31)), que ha quedat no sols unit a Jesús, sinó als seus seguidors com l'apel·latiu que els identifica: cristians. Com veurem al parlar del Judaisme, Jesús va ser acusat per les autoritats religioses de blasfem i fals profeta. En aquest context, predicar el títol de Messies es convertia en una provocació perillosa i conflictiva.

La crítica moderna de les doctrines abstractes, metafísiques o a-històriques, amb les que en el passat s'ha parlat de la transcendència de Déu, ens permet recuperar, amb ulls actuals, la significació d'un Messies que no es presenta amb poder, sinó com un servidor que acull i recupera el que és divers, sense aixafar-ho. Ens referim a la crítica que, per exemple, podem trobar en un agnòstic com Joan Carles Mèlich, en el seu llibre *La lectura com a pregària*,³ en el que es pot llegir el següent:

la metafísica ofereix un consol basat en principis absoluts i transcendents, més enllà de l'espai i del temps, de les situacions i de les relacions. La metafísica és l'expressió de la vulnerabilitat de la vida, però el més pervers és que destrueix la fragilitat de l'existència [...] allò que dóna a l'èsser humà la seva humanitat no és una essència metafísica sinó la relació amb l'altre (99)

el totalitarisme és la pretensió d'haver arribat al final de trajecte i, per tant, d'haver copsat el sentit. És l'intent de reduir el sentit al significat (20)

el Tot és cruel (81); la crueltat és la destrucció del singular, del nom propi, en favor de la categoria i el concepte (97); molt pitjor que l'absència de sentit és el sentit únic (101).

³ MÈLICH, Joan-Carles, *La lectura com a pregària, Fragments filosòfics I*, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2015.

A la llum de la denuncia del totalitarisme metafísic, l'aproximació relacional d'una persona com Jesús pren tot el seu valor, doncs Ell entén la Llei com una concreció particular de la Llei més amplia de l'Amor. L'alliberament que ell proposa no consisteix ni en un sotmetiment forçat a la Llei, o a la Idea, ni en un menyspreu d'aquesta. Per això podrà dir que ha vingut a dur el compliment de la Llei a la seva plenitud, perquè mogut per l'amor la radicalitza portant-la més enllà del que està manat per ella. I al mateix temps els seus seguidors podran deixar constància de la llibertat que els va procurar: «Per a ser lliures ens alliberà Crist» (Ga 5,1), dirà Sant Pau, doncs, no es pot parlar d'estimació si no s'actua des de la llibertat. Cap home pot predicar el compliment de la Llei sense que la seva vida particular entri en contradicció amb el que predica. Calia que la Llei quedés, llavors, com quelcom donat per Déu, però impossible, que només prediquen els hipòcrites? O calia donar la força per complir-la? Jesús és l'home que fa que la Llei no quedi relegada al nivell de l'idealisme, ni de la pedra que ofega, perquè tradueix l'estimació amb la que està escrita en preocupació per cada situació concreta. Sant Pau dedicarà les seves cartes a explicar que Jesús dóna l'Esperit per complir-la. Jesús serà considerat Messies perquè és vist com *ungit* per l'Esperit per portar la vida a tots els «servidors de l'Esperit» (2 Co 3, 7-8).

1.7. Jesús, el Senyor.

Creure en Déu vol dir que tot el demás deixa de ser un ídol al qual sotmetre's i pel qual barallar-se. Només Déu és el Senyor. El judaisme reservava el títol de Senyor, *Kyrios* en grec, exclusivament per a Jahvé (Adonai). I sorprenentment els deixebles de Jesús comencen a considerar-lo a Ell, com a Senyor. Ho fan a partir del moment de la seva resurrecció i exaltació (Ac 2, 22-35). Això resulta blasfem pels que els escolten.

Els deixebles són ben conscients que Jesús s'ha fet obedient a la sobirania de Déu, fins a la mort, perquè per Ell, Déu no és un ídol pel qual barallar-se, sinó un Pare en el que confiar inclús en la més desesperada de les situacions. Això els porta a comprendre que amb aquesta visibilització extrema del que és viure d'acord amb la seva voluntat, Déu mateix està donant a conèixer l'enormitat del seu amor, està omplint l'«absència» que comporta la seva transcendència. Per això podran creure a Jesús quan els diu que qui l'ha vist a Ell ha vist el Pare (Jn 14, 9). Jesús els dirà que estimar Déu és estimar el germà (1 Jn 4, 20). Si estimant als germans s'està estimant a Déu, vol dir, que Jesús, que s'ha identificat amb els germans (Mt

25), és Déu amb els homes. Jesús va ser equiparat a Déu, sense substituir-lo com a Senyor, sinó entenent-lo com la seva única manifestació en el món: igual com hi ha «un sol Déu, el Pare», hi ha «un sol Senyor, Jesucrist» (1 Co 8,6).

La Eucaristia és el lloc on neix aquesta percepció de Jesús com a Senyor:

La Eucaristia sembla crear tot el vocabulari que gira entorn del títol de Senyor (sopar del Senyor, calze del Senyor, anunci de la mort del Senyor...). Ella degué ser, en l'inici, el lloc més propi, o el més freqüent, al menys, del títol de Senyor (González Faus, 1984, 267).

És en aquest context comunitari, en el que el cos de Jesús es fa pa de vida per tothom, en el que es pot viure no tan sols l'esperança escatològica del seu retorn, sinó també on es pot experimentar la seva presència real i actual, com a vincle d'unitat.

La confessió de sobirania de Jesús té conseqüències religioses i polítiques. Qüestiona l'autoritat de qualsevol altre sobirania, respecte a la qual, queda afirmada la llibertat del cristià. En particular, respecte de les divinitats gregues, en relació a les quals, Ignacio González Faus diu el següent:

acceptaven la multiplicitat de *Kyrioi* i tractaven de fer lloc per tots [...] [els cristians, però, confessen que] Jesús no és un senyor més entre molts altres, ni tan sols un senyor superior a d'altres subordinats, però que segueixen sent senyors; sinó que és l'únic Senyor. [...] Amb això, la qüestió de la *unicitat de la sobirania de Jesús* es fa ara una qüestió exactament tan decisiva i tan absoluta com la qüestió del monoteisme per un jueu (González Faus, 1984, 270-271).

Aviat aquesta confessió es convertirà en motiu del martiri de molts cristians, no per negar la obediència als emperadors romans, sinó per negar-se a sotmetre's a la seva sobirania.

Per Antoni Català, S.J., la sobirania de Jesús representa una *subversió de les estructures jeràrquiques des de dins*, tal com queda reflectida en la escena del lavatori dels peus (Jn 13,13-14), en la que Jesús es fa servidor dels homes. Dient, en un altre moment, que el servidor no és més que l'amo, també deixa ben clar quin és l'exemple a seguir, de manera que Sant Pau arribarà a demanar: «amb tota humilitat considereu els altres superiors a vosaltres mateixos» (Fl 2,3).

Les conseqüències de la sobirania de Jesús s'expandeixen al conjunt de la vida cristiana, de manera que tota ella, sigui individual o comunitària, queda orientada, en les seves decisions, judicis i sentiments, a acomodar-se al judici i sentiments de qui en tot moment es fa defensor dels vulnerables, doncs, «tant si vivim com si morim som del Senyor» (Rm 14,8). La totalitat

de la vida i de les relacions passen a desenvolupar-se «en el Senyor», en una nova atmosfera que substitueix l'atmosfera habitual en la que predomina la manca de rectitud, l'ambigüitat i la fredor. La presència del Senyor s'expandeix per tota la vida, però com bé assenyala Pagola quan, en el seu llibre *Jesús*, comenta el passatge d'Emmaús,⁴ aquesta presència amagada del Senyor, només es reconeix en el gest amb el que parteix el pa i ens el dóna com aliment, veritable encontre personal i comunitari amb el ressuscitat.

1.8. Jesús, Fill de l'home.

Segons la primitiva comunitat, aquesta va ser l'expressió que Jesús va emprar amb més freqüència per referir-se a ell mateix. En arameu *bar nasha*, fill de l'home, significa simplement home, ser humà. Però, la trajectòria de Jesús l'emparenta amb l'home d'origen celestial que s'apareix a Daniel per profetitzar la salvació del seu poble, després de moltes tribulacions (Da 10-12), que pel seu aspecte humà és anomenat Fill de l'home. I en aquest sentit, l'assignació a Jesús d'aquest títol també és cristològica.

1.9. Jesús, la Paraula

Israel fa experiència de la voluntat comunicativa de Déu. La seva Paraula, inspirada a profetes i autors diversos, queda recollida en la Torà. Quan Israel comprèn que aquesta voluntat comunicativa de Déu està en la base de la seva decisió creadora, situa la Paraula en el mateix origen del món, amb poder per crear i vivificar el que Déu vol. Un origen en el que Déu crea l'home a imatge i semblança seva. En Moisès, la Paraula es fa alliberadora de l'esclavitud d'Egipte. La Paraula es va personalitzant. En el profeta Isaïes, ja la trobem distingida de Déu, enviada per Ell per fecundar la terra (Is 55,10). Al llibre de la Saviesa, també la trobem amb un dinamisme propi, capaç d'il·luminar la vida humana.

Pels seus deixebles, Jesús encarna el màxim de receptivitat humana a la Paraula de Déu i per tant qui possibilita al màxim la seva comunicació. La seva Paraula anuncia el Regne de Déu i fa que esdevingui realitat en el món. Al igual que en l'Antic Testament, la paraula de Jesús purifica (Jn 15,3), vivifica (Jn 5,24), jutja (Jn 12,48) i sosté (Jn 8,31). La seva Paraula es manté sempre viva i relativitza qualsevol altre paraula que, un cop emesa, queda petrificada i morta, si no és revivificada pel mateix Esperit amb el que va ser pronunciada.

⁴ PAGOLA, José Antonio, *JESÚS, Aproximació històrica*, Barcelona: Claret, 2010, 589-590.

Moisès va ser mitjancer de la Paraula de Déu, però Jesús és el nou Moisès que realitza plenament la voluntat de Déu expressada en la Torà, doncs, Ell encarna l'Esperit amb el que va ser pronunciada. La Torà és la paraula objectivada, però com a tal, no està exempta del perill de ser cosificada i traïda. La Llei pot ser fàcilment utilitzada sense tenir en compte la estimació per l'home, en les seves circumstàncies, per la qual ha estat pronunciada. Només la encarnació de Déu pot mostrar la seva misericòrdia fent-se càrrec de totes aquestes circumstàncies, d'acord amb el sentit amb el que ha estat pronunciada la Llei. Si Jesús és Déu, l'home té la certesa d'haver estat perdonat per Déu, i pot atrevir-se a demanar perdó i a perdonar. Portant la misericòrdia de Déu a les relacions humanes, Jesús fa de la Llei un manament «suau» i «lleuger».

La paraula per antonomàsia de Jesús és: «estimeu-vos els uns als altres com jo us he estimat». Però, aquest manament d'estimació no és un dur *imperatiu categòric* (com diria Kant), finalment impossible de complir, o un mer bon exemple, com considera la teologia liberal, sinó un incentiu a recomençar sempre de nou sense perdre l'esperança en el bon final.

1.10. Jesús, Fill de Déu.

La paternitat no sempre comporta una connotació positiva. I és perquè, sovint, la figura paterna, acontentada amb ser mera *autoritat*, ha degenerat en autoritarisme. En el procés d'emancipació personal, la rebel·lió contra la dominació pren, com a primer camp de batalla, la relació pare-fill, que no sempre és capaç d'evocar estimació, sinó, moltes vegades, tan sols autoritat i dependència. Una víctima singular d'aquesta confrontació és la imatge de Déu, com a Pare.

Per contra, la paternitat de Déu evocada per Jesús consisteix, sobretot, en la *donació* de sí del Pare i en la *equiparació* a sí del Fill. La confessió de Déu com a Pare de Jesús, equival a l'alliberació de tota altra autoritat per poder obeir la voluntat d'estimació als homes per part de Déu, tal com Jesús l'ha feta visible. Gràcies a Jesús la humanitat pot entendre què vol dir ser imatge de Déu. Sense Ell, el disseny d'estimació de Déu encara estaria a la espera d'una referència efectiva.

Els seguidors de Jesús el veuen assegut a la dreta del Pare, i juntament amb el Pare i l'Esperit, adorat i glorificat, perquè l'*autoria* de Déu no ha engendrat *autoritat* sinó *igualtat*. Gràcies a la igualació de Jesús amb Déu, la humanitat queda vinculada efectivament amb Déu.

Una vinculació que Déu no podia possibilitar en abstracte, sinó que calia establir de manera ben concreta, per mitjà d'un home concret. Joan-Carles Mèlich, des dels seus postulats antimetafísics, es refereix a l'anomenat «principi d'immanència», com la necessitat de mediació humana de tot do diví, en aquests termes:

Si hi hagués alguna cosa més enllà del món, del temps, de l'espai, de la història i del cos, només es podria conèixer des del món, des del temps, des de l'espai, des de la història i des del cos (105).

Sols aquesta mediació, responent a la separació entre Déu i l'home, des de l'amor de Déu, és capaç de produir vinculació. Sense aquesta mediació, aquesta vinculació, presentida i cercada per totes les religions, lluita per ser concebuda amb construccions ideològiques idealistes, que consagren la divisió entre la perfecció divina i la realitat emanada, o panteistes que no són capaces de veure la separació, i per tant, s'incapaciten per la seva superació. Contra la pretensió metafísica que situa Déu «en el més enllà» s'aixeca la modernitat per dir «aquest Déu llunyà, si existeix, és prescindible, perquè no ens afecta». Contra la confusió panteista que porta a dir «tot és Déu» s'aixeca l'ateisme modern per dir «res és Déu». La esperança religiosa queda frustrada. El cristianisme creu que només la irrupció de Déu en la història ha permès realitzar la vinculació.

Gràcies a la Filiació de Jesús, la filiació humana de Déu, que els emperadors feien fraudulentament seva en exclusiva, s'ha expandit —segons ha visibilitat el baptisme cristià— a tot el gènere humà. No com una realitat ja posseïda per la naturalesa humana, ni com una forma de participar estàticament de Déu, sinó com un procés essencialment dinàmic, per mitjà del qual, Déu prodiga la seva misericòrdia de forma universal. Així és com l'home, que per haver estat creat contingent, tenia tots els dubtes sobre el seu ésser, ha estat inserit en el que és allò Absolut; sense deixar de ser fragment i particular, gràcies a que l'Absolut s'ha convertit en perdó, porta, camí, pastor, pa i llum, la particularitat humana pot trobar el camí cap a la fraternitat universal volguda per Déu.

La necessitat de prendre una decisió sobre el que implica la Filiació de Jesús queda expressada per Ignacio González Faus, en forma de disjuntiva, d'aquesta manera:

Si Jesús no és realment el Fill de Déu, el problema de la «transcendència» de l'home (que es manifesta també en la impossibilitat de la comunitat i de la llibertat) no ha tingut resposta històrica. Mentre que si Jesús és el Fill de Déu, això vol dir que aquest problema ha tingut una resposta històrica que confirma que la «transcendència» de l'home no és una mera passió inútil. (González Faus, 1984, 343-344).

Els cristians es pronunciaren sobre aquesta disjuntiva des del primer moment, molt abans del posterior desenvolupament dogmàtic conciliar que es produirà al llarg dels quatre primers segles, utilitzant els conceptes filosòfics grecs. El nou testament és el testimoni.

1.11. Jesús, el Primogènit.

Per la seva relació única amb Déu, Jesús és l'Únic Fill de Déu, però no per guardar gelosament la seva filiació, sinó per convertir-se en el Primogènit. Jesús és primogènit perquè precedeix tots aquells que Déu «ha destinat a ser imatge del seu Fill, que així ha estat el primer d'una multitud de germans» (Rm 8, 29).

L'himne de la carta als Colossencs (Col 1, 12-20), que descriu aquesta relació entre creació i redempció, permet distingir, segons González Faus, una doble primogenitura: una com a preexistència de Jesús en l'àmbit de la creació, i l'altra en l'àmbit de la Plenitud. Quan aquest himne parla de Jesús com l'«engendrat abans de tota la creació», es refereix a Ell com la «Imatge del Déu invisible»; en canvi, quan parla d'Ell com «el primogènit dels que retornen d'entre els morts» es refereix a Ell com a «Origen».

El primer tipus de primogenitura significa que Jesús és al principi, com a Principi de donació divina, identificat amb la Paraula, el que porta Sant Pau a dir «Ell existeix abans que tot» (Col 1, 17)). Ignacio González Faus ho explica d'aquesta manera:

des de tota la eternitat, el Fill intratrinitari no és sols el Fill, sinó el pla diví de que hi hagi molts «fills en el Fill», el que inclou a Jesús com a pas primer i fonamental de la seva realització. (González Faus, 1984, 291).

El segon tipus de primogenitura es refereix a que Jesús és la causa constitutiva, l'origen, de la Redempció, perquè en Ell, com a *Home Nou*, s'ha acomplert el projecte diví sobre la creació, que és la inserció en Crist de tota la creació.

1.12. Jesús, Recapitulador de tota la creació.

En mans de Déu, la creació veu el seu Alfa i Omega en el seu disseny amorós. Jesús no és només l'Alfa de la creació, i el mitjancer de la redempció. És també l'Omega d'aquest disseny, que ha previst la recapitulació de totes les coses en Crist, com a salut definitiva d'un món, que com diu el jesuïta Masiá Clavel, és vulnerable i vulnerat, reconciliable i reconciliat.

El pròleg de la carta als Efesis (1, 3-14) parla d'aquesta recapitulació en termes de caiguda de murs i unificació del que està dividit i enfrontat.

La perspectiva unificadora és delicada, doncs sempre corre el risc de degenerar en colonització. Una societat oberta és, essencialment, plural. La parcialitat de cada fragment porta a perseguir la unitat convertint la pròpia particularitat en norma. Els intents unitaris sovint generen divisió. I la divisió genera dolor perquè s'identifica amb el fracàs de la veritat de la que cadascú es sent portador. S'admet que la societat pugui ser plural de partida però s'entén que hauria de deixar de ser-ho d'arribada. Cap particularisme està mancat de part de raó, però justament perquè no aborda la solució des de la *plena* raó, fracassa en la seva pretensió recapituladora.

No és aquesta la aproximació que fa Jesús al problema de la recapitulació. Ser singular no equival, per Ell, a ser prescindible (Ell va a buscar l'ovella perduda). La Llei que ha d'unir es fa humana. No aplica la llei sense misericòrdia (l'home no s'ha fet pel dissabte, sinó el dissabte per l'home). I tampoc la ignora ni la relativitza en interès propi (doneu al Cèsar el que és del Cèsar).

La resposta de Jesús al problema de la divisió passa per la pràctica d'un amor il·limitat i personal per cadascú en concret, universal perquè no es deté davant de cap frontera. Sotmetent-se a la mort, renuncia a tota imposició personal, en la confiança que aquest excés de desposseïció és l'únic que encaixa amb el canvi ontològic que necessita l'home per inserir-se en Déu. En Jesús, cada «jo» troba resposta a la seva necessitat de ser reconegut íntegrament en la seva singularitat, amb un amor ple, indivís, incondicional, sense fissures. El que s'oposa a aquest reconeixement és la prepotència, limitació i gelosia, que es resisteix a considerar estimables als altres pels seus defectes o diferències.

La universalitat d'aquest amor xoca amb la resistència humana a estimar de manera semblant. Seguir Jesús és confrontar-se amb els propis sentiments de menysteniment pels altres i sanarlos amb el seu perdó. Creure en la recapitulació vol dir creure que aquesta dinàmica és possible. Creure que Jesús és el veritable recopilador, és creure que Ell és causa suficient d'aquest procés, gràcies al qual, el futur reintegrador troba fonament.

1.13. Jesús, l'Església i les religions.

En el context d'aquest horitzó recapitulador, la Carta als Efesis fa una referència a l'Església que mereix una reflexió en l'àmbit del diàleg interreligiós: «Déu ho ha posat tot sota els seus peus [els de Crist], i a ell, cap de tot, l'ha fet cap de l'Església, que és el seu cos, la plenitud d'aquell qui omple totes les coses» (Ef 1, 22-23). Jesús és cap de tot, no només de l'Església, d'altre manera no podria ser el recapitulador universal. Ara bé, amb ella té una relació especial, en tant que és el seu cos. L'Església és la plenitud de Jesús, diu la perícopa, però és Jesús qui vivifica i plenifica totes les coses. La primera conclusió, és que si l'Església és plenitud, no ho és per mèrit propi. La segona, és que l'Església només és Església, cos de Crist, en la mesura que el món es cristifica; a la espera de la plena recapitulació, la seva plenitud només és una anticipació, una consciència, un testimoni de la presència amagada de Jesús que treballa pel Regne de Déu. La plenitud de l'Església comporta l'afirmació del que és diferent com a valor absolut. L'Església veu mostres de com aquesta forma d'afrontar el futur creix arreu i d'aquesta manera es cristifica el món.

CAPITOL 2. EL JUDAISME: LA ESPERA DEL MESSIES CONTINUA.

2.1. Israel i el jueu Jesús.

Fonamentat en la fe d'Abraham, el poble jueu neix a partir de la experiència d'alliberament d'Egipte i de la revelació de la Torà a Moisès en el Mont Sinaí, com a símbol de la Aliança de Déu amb el seu poble. Israel s'interroga sobre la manera d'articular la seva singularitat (el fet de ser poble escollit) amb la seva vocació universal (la de ser testimoni de la voluntat de Déu per a tots els homes). El sotmetiment a diferents poders com l'assiri, el babiloni, el grec i el romà augmentaven la dificultat per comprendre com es podia realitzar la seva missió. La predicació dels profetes sostenia l'espera d'un enviat que restauraria la pau i la justícia. És en aquest context en el que apareix un jueu anomenat Jesús, fent pròpia aquesta preocupació. I va respondre a ella mostrant l'amor de Déu pels afeixugats, guarint malalties de tota mena i perdonant els pecats, gestos amb els que anunciava la proximitat del Regne de Déu.

En contacte amb ell, les persones es van sentir tractades com a fills de Déu. Ell adreça primàriament el seu missatge als fills d'Israel (Mt 10,5-6 i Mt 15,24), però les fronteres no són obstacle a l'expansió del seu amor que arriba a una sirofenicia, a un centurió, a una samaritana.... Segons deia, ell havia estat enviat pel Pare i al Pare se'n havia de tornar per preparar un lloc d'estada per a tothom; amb això, deia complir la voluntat del seu Pare del cel, el Déu del poble jueu. Va definir la seva família com la d'aquells que fan la voluntat del Pare, deixant que tot el demás vingués com a més a més. Va resumir aquesta voluntat, ja revelada en la Llei i els Profetes, vinculant el *Shema* d'Israel —el manament d'estimar a Déu amb tot el cor, amb tota la ment i amb totes les forces— amb el manament de l'amor als altres com a un mateix. Va ensenyar a pregar adreçant-se a Déu com a «Pare nostre», fent extensiva la seva filiació divina a tots els que l'acullen. Va morir en una creu, acusat de blasfem per fer-se igual a Déu. Segons testimoni dels seus deixebles va ressuscitar d'entre els morts i quan encara estaven esporuguits pel succeït, se'ls va aparèixer per demanar-los que anessin per tot el món batejant en nom del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant, com a signe que incorpora els homes a la família de fills de Déu.

En vida els havia anunciat que després de la seva mort rebrien l'Esperit Sant, do que l'evangeli de Joan situa en la mateixa creu i que l'evangeli de Lluc recrea en el dia de Pentecosta, en el que el cor dels apòstols es va veure abrusat i es convertiren en atrevits testimonis de Jesús com a Fill de Déu fet home, confessant-lo, tal com hem vist en el capítol anterior, com el Messies

que havia de venir, el Salvador del món que l'ha reconciliat amb Déu, el Senyor de l'Univers que ara seu a la dreta del Pare i vindrà a jutjar els vius i els morts i a recapitular la creació sencera en un cel nou i una terra nova.

2.2. Jesús és un blasfem

L'activitat guaridora que practicava Jesús saltant-se, en alguns casos, el descans sabàtic i el perdó dels pecats, xocava amb la interpretació de la Llei imperant en aquella època. Aquestes guaricions encara esdevenien més problemàtiques quan Jesús no apel·lava, per fer-les, a un règim d'excepcionalitat en favor d'alguns casos, cosa que encara hagués semblat admissible a una part del judaisme, sinó que les feia apel·lant directament a una representativitat de Déu. Jesús es feia, així, motiu de divisió i d'indignació, fins al punt que alguns li deien: «No et volem apedregar per cap obra bona, sinó per blasfèmia, perquè tu, que ets un home et fas Déu» (Jn 10,33), paraules que presagiaven el desenllaç fatal del conflicte.

Allunyats ja històricament d'aquell esdeveniment, el llibre de Jacob Neusner, *Un rabino habla con Jesús*,⁵ ens pot ajudar a comprendre, des d'una lectura contemporània, perquè Jesús va ser percebut com a blasfem. Jacob Neusner pren l'evangeli de Mateu per posar-se a l'escolta de Jesús i fer-se un judici. S'imagina que és un més dels que van escoltar el seu sermó de la muntanya. I a partir d'ell, entra en un diàleg imaginari amb Jesús al voltant de tres qüestions fonamentals pel judaisme: l'amor als pares, l'observança del dissabte i el precepte de santedat. Al llarg de la seva reflexió es veu la creixent inquietud que li genera el discurs de Jesús.

La conclusió a la que arriba és que Jesús es veu com la Torà, com la paraula de Déu en persona, i per tant, fent seguidors està creant un nou Israel. A mesura que avança el diàleg, aquesta suplantació se li va fent cada vegada més evident: «Ara Jesús està en la muntanya i ocupa el lloc de la Torà»⁶; «El fill de l'home és el veritable senyor del dissabte. Doncs el fill de l'home és ara el dissabte d'Israel; és la nostra manera de comportar-nos com Déu»⁷. Finalment arriba a una conclusió: «ara em dono compte que el que Jesús m'exigeix només m'ho pot demanar Déu».⁸ Desconcertat, s'adreça a un deixeble de Jesús per fer-li, obertament, la pregunta que

⁵ NEUSNER, Jacob, *Un rabino habla con Jesús*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

⁶ NEUSNER, 2008, 117.

⁷ Ibid, 115.

⁸ Ibid, 12.

motiva tot el relat: «El teu mestre és Déu?»⁹. La resposta que rep del deixeble no l'eximeix de tenir de prendre la seva pròpia decisió.

Neusner decideix mantenir-se fidel a la Torà, com a norma suprema, que ningú no pot substituir. Per ell, «la Torà era i és perfecta i no pot millorar-se, i el judaisme [...] era i segueix sent la voluntat de Déu per la humanitat»¹⁰. Per tant, allà «on Jesús discrepa de la revelació de Déu a Moisès en el mont Sinaí, que és la Torà, està equivocada i Moisès té raó»¹¹. Aquesta presa de posició el portarà finalment a considerar Jesús incompatible amb Israel, i mantenir-se fidel a l'«Israel etern».

Tot i que Jesús es va presentar amb la intenció de dur a compliment la Llei: «no he vingut a anular la Llei sinó a dur-la al seu compliment» (Mt 5, 17), el judaisme va xocar contra les conseqüències que se'n derivaven de la seva forma de fer el bé; va percebre amb claredat que darrera d'elles s'amagava una reivindicació d'unitat amb Déu que resultava inadmissible per Israel, doncs comportava el desplaçament i la substitució de la Llei i la Aliança.

Benet XVI, en el seu llibre *Jesús de Natzaret*, entrant en diàleg amb Neusner, considera que el seu discurs és una confirmació moderna de la hipòtesi cristiana sobre Jesús. En front dels investigadors que es pregunten què va succeir després de la mort de Jesús perquè desconegudes comunitats jueves adoptessin amb tanta força la fe en Jesús, ell considera que la hipòtesi més lògica, també des del punt de vista històric, és pensar que la grandesa d'aquelles comunitats anònimes residís «en el seu origen i que la figura de Jesús fes saltar totes les categories disponibles i sols se l'hagi pogut entendre a partir del misteri de Déu»¹².

2.3. Jesús no és el Messies.

Ja hem vist el motiu dels jueus per no creure en Jesús com a Fill de Déu. El problema addicional, és que igualant-se a Déu, el seu fracàs es converteix en el fracàs de Déu. Es podria, però, creure que, al menys, Jesús va ser el Messies. Després de tot, el judaisme considerava que el Messies era un enviat de Déu, no Déu mateix. Així, per exemple, Collette Kressler, teòloga jueva, citada

⁹ Ibid, 117. .

¹⁰ Ibid, 7.

¹¹ Ibid, 7.

¹² RATZINGER, J., BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, Primera parte*, Madrid: La esfera de los libros, 2007, 19.

per Chrisitan Duquoc, en el seu llibre *El único Cristo*,¹³ considera que la frase paulina que diu «el fi de la Llei és Crist, per la justificació de tot creient», podria ser subscripta per un jueu.¹⁴ Però, a la vista del poc (o gens) que ha canviat el món després de Jesús, els jueus tampoc creuen que fos el Messies. El rebuig a Jesús per aquest motiu ha quedat amplament recollit per multitud de pensadors jueus. Per exemple, el Rabí Adin Steinsaltz respon a la pregunta de perquè els jueus no creuen que Jesús va ser el Messies, d'aquesta manera:

El Messies és el Redemptor, la persona que fa que la vida en aquest món sigui diferent. No es pot dir que hi hagi cap redempció. Es pot dir que en el món que ha de venir un serà redimit, però aquesta no és la nostra noció del Messies. La realitat és el passa aquí en el món. El llop i el corder estan encara en la mateixa posició que estaven fa milers d'anys. El món de la pau, de la plenitud i de l'amor encara està per venir.¹⁵

Per la seva banda, el jueu Robert Schoen, en el capítol del seu llibre *What I Wish My Christian Friends Knew about Judaism* dedicat als «Jueus, Jesús i el Cristianisme», diu el següent:

El poble jueu creu que quan vingui el Messies acabarà el sofriment. Llegeixen a Isaïes 2,4: “les espases es convertiran en reixes [...]; cap nació aixecarà les seves espases contra cap altre, ni farà mai més la guerra”. Quan el Messies vingui, el món no serà per més temps un lloc de fam, odi e injustícia, i el llop, l'anyell, el lleó i el vedell viuran junts. Els jueus no creuen, per tant, que el Messies hagi vingut, i no reconeixen Jesús com el seu salvador o com el Fill de Déu.¹⁶

El judaisme resta a la espera del veritable Messies, i en aquesta espera, la Llei no ha perdut la seva raó de ser. La missió d'universalitzar la fe en Déu, inherent al judaisme com a poble escollit, està en peu, però per camins propis, separats dels cristians.

El judaisme veu en la separació de la secta cristiana del seu tronc una mena d'impaciència, només justificable si el Regne de Déu ja hagués vingut i la Aliança i la Llei poguessin ser declarats prescindibles, però aquesta no és la realitat.

2.4. La dificultat del problema.

¹³ DUQUOC, C., *El único Cristo, la sinfonía diferida*, Santander: Sal Terrae, 2005.

¹⁴ *Ibid*, 57.

¹⁵ RABBI STEINSALTZ, A., *We Jews, Who Are We and What Should We Do?* San Francisco: Joley-Bass, 2005, 108.

¹⁶ SCHOEN, R., *What I wish my Christian friends knew about Judaism*, Chicago: Loyola Press, 2004, 11.

Alguns han cregut que el conflicte es va deure simplement a un «malentès» a partir del qual es va cavar una fossa insuperable. És una interpretació voluntarista no compartida per Christian Duquoc, qui sosté que «no és cert que la paraula “malentès” sigui la més apropiada per designar el naixent desacord».¹⁷ Al motiu ja esmentat del desplaçament de la Torà per part de Jesús, ell afegeix altres temes entorn dels quals es va poder generar el conflicte: la substitució de Jerusalem per l'Esperit de Déu com a lloc d'adoració, l'oblit de l'elecció d'Israel en favor de Jesús com a garantia de la salvació dels pagans i el canvi de la terra promesa per la vida eterna com a objecte de la promesa.¹⁸

2.5. La recuperació del Temple, la Promesa, la Llei i l'Aliança.

El cristianisme creu que efectivament el Temple, la Promesa, la Llei i l'Aliança van quedar afectades per la mort i la resurrecció de Crist, però no en un sentit negatiu, sinó definitivament positiu. Com a contribució al diàleg entre jueus i cristians, Christian Duquoc¹⁹ apunta algunes possibilitats de reinterpretació dels conceptes fonamentals de la fe jueva a partir de l'afirmació de la vida, la existència solidària, la llei comuna i el Déu familiar mostrats per Jesús.

a) La restauració del Temple a partir de l'afirmació de la vida.

Considerant lícit guarir en dissabte, Jesús restablia el vincle de la Llei amb la seva finalitat última, que és la vida. Lluny de voler menysprear el dissabte, el que mou Jesús és la defensa de la vida donada pel Creador. El culte a Déu, d'acord amb la Llei, no pot ignorar que la vida prové d'Ell, sense veure's negativament afectat. Si el culte prescrit per la Llei no suscita vida, no compleix la seva funció que és honorar Déu. Jesús anuncia un Déu proper als homes en la seva desgracia i seria una contradicció que el culte s'oposés a aquesta proximitat. Per això, Jesús relativitza el lloc de trobada amb Déu dient que ja ha arribat el dia en que els autèntics adoradors no donaran culte a Déu ni en el Temple ni a la Muntanya, sinó en Esperit i Veritat (Jn 4, 21-24). Abolint la distància, Jesús referma l'autèntica legitimitat del culte en el Temple i compleix la finalitat de la Llei. Perquè aquesta salut, retornada en dissabte, seria de nou efímera si el Regne de Déu no representés la donació de la vida definitiva. El culte perdria el seu sentit si no contemplés aquest horitzó de vida plena. En aquest sentit, amb la incorporació a la resurrecció

¹⁷ DUQUOC, *El único Cristo*, 35.

¹⁸ *Ibid*, 36-56.

¹⁹ *Ibid*, 57-74.

de Jesús, el Temple com a lloc de culte i la Llei poden realitzar plenament la seva finalitat originària.

b) La realització de la Promesa a partir de la existència solidària.

De l'Aliança se'n deriva una Promesa, un futur de pau i justícia. L'Aliança és un tema al qual Jesús sembla no prestar l'atenció deguda, preocupat, com està per posar de relleu la bondat amb la que Déu acull sense condicions a pobres i pecadors. Però la vida de Jesús aboca a la seva mort, presentada pels evangelis com una *necessitat*, difícil de comprendre: «era necessari que el Crist patís tot allò per entrar així en la seva glòria» (Lc 24, 26); i en l'evangeli de Marc, Jesús anuncia per tres vegades «amb tota claredat» la seva mort i resurrecció, no sols com una predicció, sinó com un camí pel qual cal necessàriament passar: «cal que el Fill de l'home pateixi molt [...] ha de ser mort, i al cap de tres dies ha de ressuscitar» (Mc 8, 31). Efectivament, com humans hem de passar per la mort. I la condició divina de Jesús no li estalvia aquesta solidaritat. La necessitat d'una passió solidària, també obre una possibilitat de relectura de l'Aliança i la Promesa. En l'anunci del Regne bateja la rebel·lió contra la desgràcia que és present arreu i que l'Aliança, amb la seva Promesa, no ha eradicat. L'antiga Promesa de pau i justícia, no s'ha acomplert. Jesús aposta per un darrer i definitiu camí per transformar el món: no el del càstig, sinó el de la desmesura del perdó. La seva conversió serà efecte del perdó, i aquest és el que provocarà el retorn. El Regne està aquí seduït amb l'excés de la seva gratuïtat e incondicionalitat.

Però, Jesús mateix constata el seu fracàs, el fracàs del seu oferiment. Els efectes de la Aliança i la Promesa que ell volia tornar efectives, de nou semblen diferir-se, però només si la Promesa es continua pensant tal com era antigament entesa. Si l'Aliança es reinterpreta com la solidaritat, fins a la mort, de Déu amb els rebutjats del món, apareix aquí, en el món, una realització de la Promesa que va més enllà del poder del mal, inclòs el de la mort. Si és Déu qui ha passat per la mort de l'home i no s'ha quedat en ella, Déu ha salvat l'home de la seva mort. En Jesús ha aparegut una dinàmica que ha vençut el món, no de forma mítica o simbòlica, sinó ben concreta i tangible (el que no estalvia la fe). El Regne de Déu s'ha fet present en l'abolició de la dinàmica perversa que domina el món, superant-la amb la desmesura del perdó de Déu; Si el Regne de Déu és dels pobres i dels que tenen fam de justícia, la confiança en Déu dóna fruits efectius malgrat el fracàs que es produeix en el món. Amb això, Jesús, lluny d'oblidar-se de l'Aliança,

la restaura en la plenitud de la seva finalitat, que és proveir la realització de la Promesa. La necessitat de la mort de Jesús no era una necessitat sacrificial, sinó una necessitat de superar la lògica del món amb la lògica de Déu que fa justícia als pobres i obre la porta al retorn dels pecadors. Ser germà d'aquest Fill de Déu porta a comportar-se com ell, a no considerar-se aliè a ningú i a interrompre la cadena de venjances.

c) La recuperació de la Llei entesa com a lloc comú.

La Llei ha estat donada per posar un límit als propis interessos. Déu protegeix l'altre de la cobdícia pròpia. Arrossegat pels propis interessos, l'home pot ignorar la Llei o aprofitar-se'n d'ella per sotmetre als altres. Jesús reabilita la centralitat de la Llei en funció de la seva finalitat que és facilitar la convivència. La llei remet en darrera instància a la voluntat de Déu. Jesús no es justifica en ella. Crida a no fer el que la llei permet, si això contradiu la voluntat de Déu (com per exemple, a no separar amb el divorci el que Déu ha unit), o a fer el que la Llei no obliga, perquè és la voluntat de Déu (com per exemple perdonar els enemics). La Llei no dóna la força per complir-la, cal l'Esperit de Déu. Però la misericòrdia de Déu cobreix tot incompliment. Jesús diu que qui incompleixi la Llei, el més mínim dels seus manaments, serà considerat el més petit en el Regne del cel (Mt 5,19): observis bé, el més petit, però no un exclòs del Regne de Déu. El canvi és notori: incomplir la Llei ja no és el criteri exclusiu per entrar en el Regne de Déu; el judici de Déu s'alinea amb la misericòrdia de Jesús, instituint-lo com a jutge. Quan els primers cristians descobreixen que l'Esperit també bufa en el pagans i que el baptisme també és per a ells, sorgirà el problema de quina és la doctrina moral i religiosa a la que s'hauran de subjectar els nouvinguts. La decisió serà no imposar tota la Llei jueva, sinó tan sols un mínims signes de comunió.

Amb aquesta pèrdua de la centralitat de la Llei, sembla que s'ensorra la possibilitat de construir una singularitat identitària al seu voltant. Però això només és un mal si es considera que la seva finalitat era actuar com a barrera per poder definir la singularitat d'un poble escollit. Però, potser aquesta no era la finalitat de la Llei. El poble jueu va rebre la Llei no per separar, sinó amb una finalitat universal, que servís al bé comú i salvífic de tot el gener humà. La relativització que Jesús fa de la Llei la converteix de nou en allò que permet viure junts, perquè no s'imposa com una llosa que exclou, sinó com l'expressió de l'amor de Déu que per això pren en consideració les situacions concretes en les que viu l'home, encara que objectivament contradiguin la Llei.

La Llei és comú i s'obre a la salvació dels pagans en la mesura que tradueix el precepte moral clau: respectar, reconèixer i estimar el pròxim. Però es nega a sí mateixa quan redueix la seva finalitat a la defensa d'un particularisme, que certament té un valor en un context concret, però que no pot pretendre tenir un valor normatiu decisiu arreu.

Amb el temps, l'Església també desenvoluparà una doctrina moral a partir de l'evangeli que convertida en llei civil, farà caure en la temptació de posar-la per sobre de la misericòrdia de Déu. La recent exhortació apostòlica del Papa Francesc, *Amoris Laetitia* (2016), posant l'èmfasi en la necessitat de mostrar la misericòrdia de Déu en les circumstàncies concretes de cada persona, és un exemple, de com cal revisar contínuament la doctrina, en aquest cas sobre l'accés dels divorciats tornats a casar als sagraments, en alguns casos, per no allunyar-los de Déu.

d) La reafirmació de l'Aliança pel Déu familiar de Jesús.

Emportats per la invocació de Jesús a Déu com a Pare de tots, els cristians han cregut poder disposar massa alegrement dels bens divins, com si de la relació entre Pare i Fill, se'n derivés una participació privilegiada per part d'ells, oblidant l'essencial de la Aliança, que és l'assimetria entre Déu i els homes, de la que en deriva la garantia de participació igualitària per part de tots els homes. Cal recuperar en aquest sentit l'Aliança, però per subratllar la justícia amb la que Déu disposa de la seva herència en favor dels més pobres. Segons Jesús, que seu a taula amb publicans, pecadors i prostitutes, Déu aboca una tendresa desproporcionada envers els que han abandonat el cercle familiar (paràbola del fill pròdig). I sense traïr el principi d'igualtat fraternal, o més aviat, apel·lant a ell, convida a aquells amb els qui tot ho comparteix, a exercir la mateixa generositat. L'excés del vincle patern porta a l'excés del vincle fraternal. Sense un, no existiria l'altre. La compartició de bens reinsereix als més pobres en la herència compartida. La Llei resulta innecessària si tothom practica d'acord amb aquesta fraternitat, que va inclús més enllà de la Llei. O dit d'una altre manera, és aquest esperit de fraternitat el que és necessari per complir mínimament la Llei. La gelosia ens podria portar a creure que Jesús s'ha arrogat el dret de negar la Llei. I pot-ser voldríem recuperar-la prescindint de qui amb tanta generositat l'administra. D'aquest perill ens deslliura Jesús, fent-nos recordar la primacia de Déu en l'Aliança.

2.6. El canvi provocat per Jesús en el món: la apertura dels ulls a la proximitat del Regne de Déu.

Jesús va anunciar la proximitat del Regne de Déu amb frases com aquesta: «S'ha acomplert el temps i el Regne de Déu és a prop. Convertiu-vos i creieu en la bona nova» (Mc 1,15). Aquesta proximitat encara costa de creure, perquè els seus efectes no són perceptibles. És comprensible que ja en el seu temps se'l prengué per un profeta amb interessos poc clars. Amb més motiu ara, quan el seu missatge s'ha vist tan greument desfigurats pels seus seguidors. Però, des de la confiança en la persona que el va proclamar, voldríem prendre la proximitat anunciada com a punt de partida del diàleg amb el judaisme, pensant en el valor que pot tenir per les diferents religions. El canvi de cor i la societat fraterna que totes esperen queden postergats en la mesura que els ulls continuïn tancats al que de decisiu hi ha en el moment present.

L'acompliment del temps significa que Déu és present en l'instant actual, amb una preocupació eficaç per la nostra existència. L'instant adquireix, tot i la seva efímera durada, un valor absolut que l'experiència comuna no és capaç de copsar. La preocupació de Déu pel món existeix, però no s'exhibeix. Jesús l'anuncia, però el món continua angoixat pel demà. La persistència del sofriment sembla exigir un alliberament fins ara no manifestat. I no obstant, la presència benivolent de Déu es fa evident, de forma paradoxal, quan es considera que l'instant s'extingeix en la mort, com si la presència de Déu faltés d'allí en endavant. El que implica donar per descomptada la seva vigència fins llavors, del que només se'n pot derivar la seva continuïtat, justament a partir del moment en que és més necessària.

Jesús denuncia, com a falsa, l'aparent absència de Déu en el present. Fa del diferiment dels seus efectes una provocació per despertar la oïda i la vista al que aquesta presència reclama: estimació com a resposta a la misericòrdia amb la que som estimats. Aquest és l'efecte alliberador de Jesús i la seva Pasqua: la restitució del valor absolut de l'instant, com a font de vida, malgrat el seu caràcter efímer o contingent.

De la proximitat del Regne, Jesús en deriva conseqüències pràctiques, com la de que no cal "preocupar-se" per què menjarem o amb què ens vestirem (Mt 6, 25-31). En Jesús no es tracta d'una recomanació poètica o retòrica. Això és el que el va permetre transitar per un camí d'aparent "fracàs". En el darrer sopar va reprendre el concepte d'Aliança, per vincular-lo a la entrega de la seva vida, una acció del tot històrica, els fruits de la qual són per tots els temps.

CAPITOL 3. L'ISLAM: EN PRESENCIA DEL DÉU ÚNIC I MISERICORDIÓS.

3.1. El naixement de l'islam.

La península aràbiga, al segle VI, estava habitada per tribus nòmades, paganes o politeistes, que recorrien les rutes comercials. Dolors Bramon, en el seu llibre *Obertura a l'Islam*,²⁰ explica que a la ciutat de la Meca, en el sí del clan *hasimi* de la influent tribu de *Qurays*, cap a l'any 570, neix un nen anomenat Muhammad, que aviat queda orfe de mare. Dedicat al negoci de les caravanes, en els seus viatges comercials entra en contacte amb jueus i cristians nestorians i monofisites que, per via oral (Muhammad no sabia grec, ni hebreu, ni arameu, ni llatí que eren els idiomes en que estaven escrits els seus llibres sagrats), el posen en contacte amb els texts bíblics. Cap a l'any 607, la crisi entre el paganisme en el que havia estat educat i el monoteisme que havia conegut, desvetlla en ell una vocació profètica. La tradició més estesa posa en boca seva el relat de l'aparició de l'arcàngel Sant Gabriel en una cova del mont Hira, on acostumava a retirar-se a meditar. L'àngel el crida a predicar responent a la generositat del Senyor que ensenya a l'home el que no sap i li revela l'Alcorà, la paraula de Déu dictada en àrab per l'àngel. Tot el que se li diu ha estat comunicat abans als profetes anteriors: «No se't diu res més del que ha estat dit als enviats que et precediren» (Alcorà 41, 43). En les seves predicacions a jueus i cristians, ell esperava la corroboració dels episodis bíblics transmesos per l'àngel. Veurem que les discrepàncies es van convertir en motiu de divisió. La revelació que rebia Muhammad, era la revelació total, per amonestar als altres que l'havien deformat. No sembla que en els primers moments el profeta fos conscient d'iniciar una nova religió.

Cap a l'any 610, comença predicant al seu cercle més proper. Va veure l'ajut de Déu en la victòria d'un grup d'àrabs, idòlatres, sobre l'exercit persa, i va convèncer als beduïns que si s'aliaven podrien impedir que els dos imperis veïns, Pèrsia i Bizanci, seguissin barrant el pas dels àrabs cap a l'exterior. Va fer extensible aquesta aliança a totes les tribus i clans convidant-los a abraçar el monoteisme de l'islam, el sotmetiment a Déu, el Clement, el Misericordiós. Mogut per l'amor de Déu, va predicar que s'havia de donar una part dels propis bens als pobres. Es guanyà l'enemistat dels oligarques quarysís per predicar la llibertat dels esclaus que es fessin musulmans. Els primers musulmans sofriren persecució i martiri. No és estrany que els seus primers seguidors fossin pobres i esclaus.

²⁰ BRAMON, D., *Obertura a l'islam*. Barcelona: Editorial Cruilla, 2002.

A partir de l'any 620, comença a tenir més èxit. Les tribus jueves de la ciutat de Medina, el prenen pel Messies que esperaven, accepten l'islam i pelegrinen amb ell a La Meca. L'any següent, en aquesta ciutat, signa un pacte amb representants de les tribus àrabs de Medina, pel qual aquestes es comprometen a «creure en el Déu únic, no robar, no matar nenes, no cometre adulteri, no mentir i obeir Muhammad» (Alcorà, 60, 12).

Al cap de poc, un grup de 150 musulmans deixen les seves famílies i bens a la Meca i surten cap a Medina (és l'hègira) per fer d'aquesta ciutat el centre de l'islam. Pel camí son perseguits pels quraysís. Per guanyar-se encara una major simpatia dels jueus de Medina, dicta una sèrie de normes paral·leles a les del judaisme. Però les seves predicacions als jueus són discutides i contradites per no ajustar-se a la revelació bíblica i es produeix un trencament radical i unes noves aleies deroguen les aleies judaïtzants.

Durant l'estada a Medina estableix el precepte de pagar el *zakah*, un impost per sostenir la comunitat i els més necessitats, l'observança del Ramadà i la obligació del pelegrinatge a la Meca. Aquests tres preceptes juntament amb l'oració ritual (*salàh*) i la professió de fe (Al·là és l'únic Déu i Muhammad el seu profeta), van constituir els 5 pilars de l'islam. Va tenir l'encert de convertir tots els habitants de Medina en una sola comunitat, *ummah*, sota la seva autoritat, sense fer encara obligatòria l'acceptació de l'islam. Per ajudar els pobres i sostenir el nou estat, va començar a atacar les caravanes, compartint el botí amb els combatents. Alguns atacs es van produir durant el mes anual de treva entre les tribus aràbigues, com es reconeix a la sura 2, 214-217, en la que aprofita per acusar als quraysis de mals pitjors, com negar a Déu.

Cap a l'any 624, el seu objectiu és apoderar-se de La Meca, per doblegar l'hostilitat dels quraysis que prohibien l'accés dels musulmans a la *Ka'bah*. Comença a predicar el combat e imbueix els creients d'un sentit de superioritat sobre els infidels (Alcorà 6, 83/86). Expulsa els jueus de Medina i confisca les seves propietats. L'any 627 defensa la ciutat amb èxit de l'atac dels oligarques de La Meca i signa amb ells una treva que permet l'accés dels musulmans a la ciutat durant tres dies a l'any per complir amb l'obligació de pelegrinatge.

3.2. La expansió, el declivi i el ressorgiment de l'Islam.

A partir d'aquest moment es succeeixen les conquestes de colònies i oasis habitats per jueus. Molts beduïns i tribus àrabs s'afegeixen progressivament a la causa de l'Islam. L'any 630 es

destrueixen els ídols de la Ka'bah, La Meca passa a ser ciutat santa de l'islam i prossegueix l'ofensiva cap al nord i el sud de la península.

Muhammad mor l'any 632, i l'expansió de l'islam continuarà ràpidament emparada pel combat i el dret de sotmetiment dels infidels pels pactes de conquesta: «Combateu els que no practiquen la veritable religió! Combateu-los fins que humiliats paguin el tribut!» (Alcorà 9, 29). Els membres d'altres religions podien restar sota domini islàmic, mantenint les seves creences, com a minories protegides, *dimmah*, a canvi del pagament d'impostos i contribucions que podien arribar a ser la meitat de la seva producció.

Al segle XIII, l'islam era un imperi unificat que s'estenia per diversos territoris des d'Espanya a Indonèsia. El segle XVIII marca l'inici del declivi de l'imperi otomà, el que per més temps ha perllongat la primacia política musulmana sota una dinastia de califes. El desmembrament de l'imperi va donar lloc al colonialisme de les potències occidentals durant el segle XIX que provocà la reacció panislamista de principis del segle XX. El ressorgiment de l'islam es produeix a partir de les successives independències aconseguides pels moviments de descolonització, el panarabisme impulsat per la creació de la Lliga Àrab al voltant del petroli (1945), el ressorgiment de l'islamisme polític confrontat amb la instauració de l'Estat de Israel (1948) i la proclamació d'una república islàmica a Iran (1979). El procés ha derivat en un seguit inacabat de guerres, des de la guerra entre Iran e Iraq (1980-1988), la guerra del Golf Pèrsic entre Iraq i una aliança liderada per Estats Units (1990), la guerra civil que els talibans promouen a l'Afganistan per declarar un estat islàmic, el sorgiment de moviments terroristes i fonamentalistes, la recurrent guerra al pròxim orient, la sagnant guerra mundial actual a Síria i els recurrents atemptats terroristes, tant en terres creients, Magreb, Índia o Indonèsia, com en terres d'infidels.

Aquest breu repàs històric per l'islam posa de manifest la inextricable barreja d'espiritualitat i de violència que impregna la vida humana. Un relat paral·lel escrit sobre Occident ens mostraria com els problemes han estat semblants. La propensió de la institució religiosa a fer-se amb el poder polític portarà a la lluita entre el Papa i l'Emperador durant l'edat mitjana; l'expulsió dels jueus d'Europa serà una rèplica de la dificultat de construir la convivència amb el que és distint. La divisió entre catòlics i protestants i les guerres de religió durant els segles XVI i XVII, il·lustraran la dificultat religiosa d'exorcitzar l'ús de la violència. La reacció del segle de les llums serà una apel·lació a l'ús de la raó, vist el fanatisme de la fe, però les seves realitzacions

històriques donaran pas al terror de la guillotina durant la revolució francesa, a l'expansionisme dels ideals il·lustrats de la mà de l'exèrcit napoleònic, al liberalisme com a ideologia legitimadora de l'explotació privada per sobre de tot i l'imperialisme colonialista. La reacció protagonitzada per les grans utopies anarquistes, socialistes i comunistes i l'aparició dels nacionalismes durant el segle XIX, abocaran als majors desastres de les guerres mundials del segle XX i els crims comesos en nom dels projectes soviètics i nazis, amb l'holocaust, com a nova fosa d'inhumanitat lligada a la religió. L'actual blindatge enfront dels refugiats i migrants que fugen del sofriment de les guerres és una imatge recent que ens recorda com la por a la hospitalitat segueix present enmig del progrés.

L'aparent impossibilitat per fer front a les confrontacions i contrarietats de la vida sense incórrer en nous mals, sense cedir a la pulsio de resoldre els conflictes per la força, com si tota la religiositat de les cultures, fos incapaç de conjurar un cert estadi d'inhumanitat barrejat amb nobles sentiments, no és privatiu d'orient o d'occident. Remet a l'esforç per superar el mal, però deixa totes les realitzacions ben lluny dels seus propòsits.

3.3. El propòsit reconciliador original de l'Islam.

Hem vist com Muhammad respon a la insatisfacció de la seva vida sotmetent-se a Déu. Veu de la font jueva i cristiana. H. Küng, en el seu llibre *El cristianisme y las grandes religiones*,²¹ es fa ressò de la teoria d'Adolf von Harnak segons la qual la font de la doctrina sobre Jesús recollida en l'Alcorà seria el contacte amb comunitats judeo-cristianes *elhesaïtes* (que no creien en la divinitat de Jesús) escampades per Aràbia.²² Fet que explica l'abundància d'elements típicament cristians en l'Alcorà com la interiorització de la llei en la fe, la revelació, i el judici final. Entre ells, naturalment trobem, la singularitat de Jesús entre els profetes.²³ El rebuig islàmic al concepte de Fill de Déu es veuria potenciat pel combat de Mahoma contra el politeisme en el que abunden els fills de Déu. El nom de Pare no figurarà entre els 99 noms amb els que l'Alcorà designa Alà.²⁴

Sembla clar que a la vista dels diferents inputs rebuts per Muhammad de les dos doctrines que es reclamaven fidels seguidors de l'únic Déu, el profeta hagués volgut presentar al món la

²¹ KUNG, H., *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid: Libros Europa, 1987.

²² *Ibid*, 160.

²³ *Ibid*, 163.

²⁴ *Ibid*, 155.

definitiva revelació que reconciliés els fidels obrint-los els ulls als errors amb els que havien deformat la revelació rebuda. El seu intent de reconciliació es basa en el retorn a la fe pura d'Abraham, aquella que no té cap «associació» de senyors fora de Déu. D'ell diu l'Alcorà:

Abraham no va ser ni jueu ni cristià; va ser hanif i musulmà, doncs no va estar entre els associadors (Alcorà, 3, 60).

Les nombroses aleies dirigides a jueus i cristians convidant-los a la fe pura en Déu, testimonia aquest intent reconciliador per part de l'Alcorà. Entre elles, aquesta:

Digues: “Oh, gent del Llibre! Veniu a pronunciar una paraula comú a nosaltres i vosaltres!, és a dir, que no adorem sinó a Déu i no li associem res, que no utilitzem ni uns ni altres senyors fora de Déu” (Alcorà, 3, 57).

Amb molt bon criteri, Muhammad proposa reconvertir la divisió entre uns i altres en una competició per fer el bé:

Si Déu ho hagués volgut, hagués fet de vosaltres un sol poble unit. Rivalitzeu, doncs, els uns amb els altres en bones accions perquè Ell pugui verificar el que us ha donat (Alcorà 5, 48).

En el terreny doctrinal, l'intent de reconciliació va ser prematur, doncs no va poder anar a l'arrel del conflicte aparegut en el primer cisma religiós del segle I.

3.4. Jesús, rehabilitat com a profeta singular i Messies.

Muhammad, trencant el silenci dels rabins jueus dels primers segles, els recorda que Jesús ha estat part integrant de la *història jueva de salvació* i per aquest motiu no el poden despatxar, sense més, com un fals profeta. La reconciliació que proposa l'Alcorà es fa sobre la base de reconèixer a Jesús com a profeta. Un profeta singular, situat en línia directa amb Moisès, dotat amb capacitat singular de fer miracles, i ajudat per l'Esperit Sant:

Certament, hem donat el Llibre a Moisès, i després d'ell, l'hem fet succeir pels seus enviats. Hem donat probes [miracles] a Jesús, fill de Maria, i l'hem ajudat amb l'Esperit Sant (Alcorà, 2, 81).

No es posa en dubte el seu naixement virginal de Maria (cf. Alcorà, 3, 42; 19, 16-25).

Es reconeix la seva singularitat com a Paraula emanada de Déu, el seu nom de Messies, la seva proximitat a Déu, la seva justícia; el seu Evangeli es posa en continuïtat amb els llibres de

l'Antic Testament; es subratlla la seva capacitat guaridora i com va ressuscitar difunts; i fins i tot, com va relativitzar la Llei:

Recorda-te'n de quan els àngels van dir: "Oh, Maria! Déu et dona joia amb un Verb, emanat d'Ell, el nom del qual és el Messies, Jesús, fill de Maria; serà il·lustre en aquesta vida i en la darrera, i estarà entre els propers a Déu, parlarà als homes, des del bressol, amb maduresa, i estarà entre els justos. [...] Déu li ensenyarà el Llibre, la Saviesa, el Pentateuc i l'Evangeli. I he [qui parla aquí és Jesús] estat enviat als Fills d'Israel dient: [...] guariré al cec de naixement i al leprós, ressuscitaré als morts, amb el permís de Déu. Us he estat enviat per corroborar el que m'ha precedit: el Pentateuc, i per permetre-us part del que se us va prohibir; [...] Temeu a Déu i obeïu-me. Déu és el meu Senyor i el vostre Senyor. Adoreu-lo! Aquest és el camí recte. (Alcorà, 3, 43-44).

Però juntament amb aquest reconeixement se'l desposseeix de la seva singularitat divina. La crítica que l'Alcorà adreça contra Jesús és molt semblant a la de Neusner. El sotmetiment a l'únic Déu no és compatible amb el seguiment que Jesús reclama d'ell mateix:

No és propi del mortal a qui Déu va donar el Llibre, la Saviesa i la Profecia, el dir als homes: "Sigueu els meus servidors prescindint de Déu; però, en canvi, dirà: "Sigueu mestres en allò que sabeu i en allò que estudieu del Llibre". Déu no us mana que utilitzeu els àngels i els profetes com a "senyors". Us manaria la infidelitat després d'estar-li sotmesos? (Alcorà, 3, 74-75).

Amb molta claredat, l'Alcorà es nega a considerar que un Messies mort, Jesús, pugui ser Déu:

Realment, no creuen els que diuen: "Déu és el Messies, fill de Maria." Respon: "Qui es subjectaria el més mínim a Déu si desitgés fer morir al Messies, fill de Maria, a la seva mare i als que estan en tota la terra? (Alcorà, 5, 19).

La seva naturalesa és exclusivament humana:

Jesús és, davant de Déu, igual que Adam, al que va crear de la pols. Li va dir: "Sigues", i va ser (Alcorà, 3, 52).

La confessió posada en boca de Jesús: «Déu és el meu Senyor i el vostre Senyor. Adoreu-lo. Aquest és el camí recte», repetida en diverses aleies (cf. 19, 37; 43, 64), és un paral·lel del verset evangèlic en el que diu «Pujo al meu Pare, que és el vostre Pare, al meu Déu, que és el vostre Déu» (Jn 20, 17), però desproveïnt Jesús de tota divinització.

Admès com a profeta, a l'Alcorà li sembla impossible pensar que Déu deixés morir Jesús en una creu:

Els [els jueus] diuen: “Certament, nosaltres hem matat el Messies, Jesús, fill de Maria, enviat de Déu”, però no el van matar ni el van crucificar, però a ells els hi va semblar. Els que discuteixen i estan en dubte en relació a Jesús, no tenen coneixement *directe* d'ell: segueixen una opinió, doncs amb certitud no el van matar. Al contrari, Déu l'enlairà envers Ell, doncs Déu és poderós i savi. (Alcorà, 4, 156).

Segons alguns comentaristes, algú semblant a Jesús hauria estat crucificat enlloc d'ell; segons d'altres, Jesús hauria mort aparentment, i despenjat de la creu, hauria estat guarit. També el gnòstic Basílides (120-140 d.C.) havia insinuat que durant la crucifixió, Jesús va ser reemplaçat per Simó de Cirene, després d'una metamorfosi d'aquest darrer, mentre que Jesús pujava cap a Déu burlant-se de l'equívoc.²⁵

Per la seva condició profètica, els seguidors de Jesús són tinguts per creients a l'hora del judici:

Recorda-te'n de quan Déu va dir: “Oh, Jesús! Jo et cridaré i t'aixecaré cap a Mi; et purificaré respecte als que no creuen i col·locaré als que t'han seguit per sobre dels que no creuen fins el Dia de la Resurrecció. De seguida tindrà lloc el vostre retorn cap a Mi, i jutjaré, en vosaltres, allò en que discrepeu. Als que no creguin, els turmentaré amb un dur càstig en aquesta vida i en la darrera. No tindran auxiliars. Als que creguin i facin obres pïes els donaré la seva retribució: Déu no estima els injustos (Alcorà, 3, 48-50).

El premi exigeix una doble condició: fe i obres. El judici final sobre incrèduls e injustos queda en mans de la misericòrdia de Déu. Jesús ocupa un lloc proper a Déu, tanmateix el jutge és Déu mateix, i ell premiarà als que tinguin fe i facin el bé i castigarà als que no creguin. Queda clar que la incredulitat en Déu és un motiu de càstig que no s'aplicarà als cristians.

3.5. Un problema de llenguatge?

Alguns semblen sostenir que el conflicte entre el cristianisme i l'islam seria solament un problema derivat del llenguatge emprat en els primers concilis ecumènics, ignorant l'arrel profunda del problema teològic del que els evangelis deixen constància amb l'acusació jueva a Jesús de fer-se igual a Déu. En la cita que H. Küng fa d'Adolf von Harnak hi trobem un exemple d'algú que remet a la complexitat del llenguatge cristià per explicar la presumpta supremacia

²⁵ Cf. LEGASSE, S., *Los relatos de la pasión*, Estella: Verbo Divino, 2002, 18.

de l'islam sobre el cristianisme: «Gracies a l'accentuació de la unitat de Déu [...], a la simplicitat [...], l'islam era rotundament superior a aquell cristianisme amb la seva doctrina trinitària, que només sublims savis eren capaços de comprendre com a monoteisme»²⁶. Küng recull la teoria que responsabilitza a l'abstrús llenguatge hel·lenístic emprat en les definicions dogmàtiques conciliars sobre la realitat ontològica de la Trinitat i de Jesús (tres persones i una sola natura i una persona amb dos natures, respectivament) del fracàs de la missió cristiana enfront de jueus i musulmans i aposta pel retorn al llenguatge semític dels evangelis com a clau per un reencontre interreligiós.²⁷ Contra aquest llenguatge, en efecte, es va construir durant l'edat mitjana la refutació islàmica de la doctrina trinitària adduint que no es poden convertir els predicats sobre Déu, de forma arbitrària, en persones. D'aquí, l'Islam dedueix que l'evangeli falseja la unitat de Déu. Però retrotraient l'origen del conflicte al propi evangeli, el mateix Islam reconeix, en contra dels que cerquen una fàcil solució del conflicte recurrent a la dificultat del llenguatge, que el problema és més profund i prové del mateix evangeli.

En efecte, no es pot ignorar l'existència d'un conflicte bàsic derivat de la identificació de Jesús amb Déu, Pare, que ni el mateix llenguatge emprat per Jesús va ser capaç de clarificar, i que el va portar a preguntar-se: «perquè no compreneu el llenguatge amb el que us parlo?» (Jn 8,43). És possible, segons la interpretació exegetica, que el conflicte que apareix en la narració evangèlica fos, en part, una atribució retrospectiva al Jesús històric de la posterior expulsió cristiana de les sinagogues. Però, la verosimilitut d'aquesta teoria, procedent de la investigació històrico-crítica, no nega l'existència d'una col·lisió real a la que ens hem referit en l'apartat del judaisme. I per tant, la solució del conflicte exigeix un esforç més profund que el simple recurs a la dificultat del llenguatge.

3.6. L'Islam al servei dels pobres.

Són innumbrables els textos de l'Alcorà que promouen una vida que té present els pobres en les seves necessitats:

La virtut consisteix en donar els propis bens, per afecte que se'ls tingui, en favor del pròxim, els orfes, els necessitats, els emigrants o els captaires i pel rescat dels esclaus. Els que aixequen la seva pregària i donen l'impost pels pobres, respecten la paraula donada quan han fet una promesa, els constants malgrat

²⁶ KUNG, *El cristianismo y las grandes religiones*, 160.

²⁷ *Ibid*, 149.

la desgràcia i la pobresa o en temps de violència, i els que tenen en compte els preceptes de Déu, són els justos (Alcorà 2, 177).

A part de l'impost pels pobres, la *zakat*, l'Alcorà predica l'almoïna voluntària, *sadaqa*, a qualsevol persona, sigui o no musulmana,

en favor dels miserables, els pobres i els que treballen per repartir tals donatius, per als que es reconcilien, els esclaus, els deutors, els que segueixen el camí de Déu, els emigrants. Aquesta és la voluntat de Déu (Alcorà 9, 60).

Que doneu ostensiblement les vostres almoïnes, està bé; però si les doneu als pobres de forma secreta, això serà millor per vosaltres (Alcorà 2, 271).

Anuncia un suplici terrible als que acumulen or i plata i no els gasten segons l'amor de Déu (Alcorà 9, 34).

El repte de tota religió és encarnar aquests propòsits en el decurs de la història.

3.7. L'Islam i el seu recolzament filosòfic.

Allò que és Absolut només es pot rebre si també està ja en el món. Però no és Absolut si només està en el món. Aquest dilema s'articula en forma de pensament filosòfic. Per fer-ho, l'Islam pren les eines que troba al seu pas, en concret el pensament grec. És ben sabut, que les obres d'Aristòtil arriben a Occident i fecunden el pensament de Sant Tomàs donant lloc a l'escolàstica gràcies a les traduccions àrabs. Segons el professor Alexander Boehmler²⁸, el sufisme, en la seva recerca espiritual, es va esforçar per reconciliar aquesta dicotomia reflectida en el propi Alcorà que presenta Déu, alhora, com l'Extern (*al-Zâhir*) i l'Intern (*al-Bâtin*). Per respondre a aquesta qüestió, el sufisme va recórrer al platonisme. Diu Boehmler: «parlar de sufisme i filosofia és parlar de sufisme i neoplatonisme, perquè el neoplatonisme és la principal base filosòfica del sufisme» i segons ell, l'arrel de Plotí està en el pensament d'autors musulmans com Ibs Sina, Al-Farabi o Muhyiddin Ibn Arabi, per a qui només Déu té una existència veritable i tota la resta és una manifestació de la seva voluntat divina.

3.8. L'Islam i la universal temptació del poder polític.

Jesús es resisteix a la temptació del poder i del domini (Lc 4, 5-9). Es distancia de la política com a instància suprema per construir una història reconciliada. Adverteix contra la confusió

²⁸ BOHEMLER, Alexander, investigador del Centre Suisse Islam et Societè, de la Universitat de Friburg, en la seva conferència a Blanquerna, el 10-6-2018, <<https://www.catalunyareligio.cat/ca/alexander-boehmler-sufisme-es-molt-mes-mistica>> [Consulta: 12-6-1028].

del poder diví amb la política per construir un final radiant sense violència ni injustícia: «Doneu al Cèsar el que és del Cèsar i a Déu el que és de Déu». En la confusió hi veu el risc de degeneració de tot en l'àmbit del no diví. Quan diu a Pilat que el seu poder ve de Déu, no és per legitimar les seves decisions, sinó perquè les sotmeti al criteri de Déu. Separant-se del poder polític pot denunciar els seus excessos: «Els governants del món governen sotmetent els pobles. No ha de ser així entre vosaltres» (Mt 20, 25-26). L'actuació política no es pot refugiar en el futur per massacrar el present, sinó que ha d'estar ancorada en el present per poder construir el futur. Sense un lligam amb el Regne de Déu present en el dia d'avui, qualsevol futur polític és il·lusori. La lògica del poder i el domini, desplegada al seu aire, no pot donar fruits de pau i concòrdia.

Però, com tots els particularismes que aspiren a convertir-se en universals, en algun moment de la seva història, les religions, i el cristianisme no ha estat una excepció, cedeixen a la temptació d'utilitzar el poder polític i militar per accelerar l'adveniment de la unitat a la que aspiren. També el profeta Muhammad, va viure la suggestió de la força i no va dubtar en utilitzar-la. Des de llavors, l'Islam ha viscut sota l'influx seductor del poder polític.

Com va intentar la cristiandat en el seu moment, l'Islam segueix apostant per subordinar la dimensió temporal a l'espiritual. La convicció religiosa ha portat a creure que Déu legitima el sotmetiment de la història a les lleis i els principis religiosos en nom d'un futur esplendorós. Definint la vida política i social des de l'Església, la Cristiandat va perdre la distància necessària per conservar la unitat i la capacitat de resistència i de denúncia. Enfrontada i dividida, l'Església va perdre el seu prestigi, i la caiguda de l'Antic Règim va donar lloc a un procés de secularització que ha marginalitzat el cristianisme a Occident. Ara s'entén que de l'Esperit de l'evangeli no se'n deriva una manera concreta de fer política, sinó una resistència contra la violència i la injustícia que també deriva de la política. No es pot interpretar la sobirania de Crist com un poder temporal que eradica la maldat i la injustícia, sinó com una preocupació de Déu que mou els homes a resistir-se a l'odi i la venjança i cuidar dels menyspreats.

Els països islàmics encara viuen avui sota el desig religiós de dominar, regular i orientar la política, que els dessagna entre ells i els converteix en focus de violència i enfrontament secular amb la resta d'imperis.

3.9. L'Islam enfront la moderna globalització.

L'estatut de la religió en la democràcia, per diferents motius, és un repte tant pel cristianisme com per l'islam. La democràcia tutela les religions exigint una coexistència en pau. Les regles de neutralitat política es tradueixen en l'expulsió de les religions dels espais públics. El reconeixement mutu al que obliga la democràcia, sacseja els fins interns de les institucions religioses, abundant en la seva pèrdua de significació col·lectiva. Les religions queden igualades i relegades al lloc de les filosofies profanes. La democràcia neoliberal globalitza el món des del seu paradigma particular. L'uniformitza expulsant el que és distint (cf. *La expulsión de lo distinto* de Byung-Chul Han²⁹). Es protegeix de l'altre convertint-lo en quelcom «igual». La hospitalitat humanitària quadra malament amb el seu esperit comercial. Qui no té diners no té res, ni identitat ni seguretat.

L'Islam es revela contra l'intent globalitzador profà d'occident que s'expandeix practicant un domini polític totalitari. El creient musulmà no suporta la totalització de la producció i la reducció de la vida a mera mercaderia. El ressorgiment del vel a Occident és la reacció de resistència de l'islam al violent poder del global. La por a una globalitat diferent de la pròpia globalitat proposada per l'Islam genera conflicte, doncs l'islam també aspira a que tothom sigui musulmà. Sovint, el terror davant la colonització es converteix en terror contra el colonitzador. Amb el xoc de models globalitzadors, a Orient i Occident, les religions semblen haver perdut la seva capacitat unificadora. La societat globalment encara es troba en un estat irreconciliat i les religions, no semblen ser capaces de ser portadores d'un horitzó que efectivament pugui alliberar el poder econòmic del seu impuls assimilador i expulsor del que és distint. El fracàs de Jesús continua vigent; el seu missatge es fa pregar; res sembla evidenciar que el temps s'ha acomplert i el Regne de Déu és a prop. Els seus miracles no van trencar la dinàmica de confrontació històrica. La seva crida a convertir el cor i a veure com Déu fa feliços als que pateixen, és més actual que mai.

3.10. El valor salvífic de la mort de Jesús.

L'ocultament de Déu en la condició humana manifesta, i alhora oculta, l'estimació de Déu per la humanitat. El caràcter paradoxal de l'encarnació no acaba en Déu fet home concret, sinó que l'escàndol arriba fins a la seva mort en la creu. La condició humana assumida per Déu en Jesús l'identifica amb totes les víctimes de les injustícies. Paradoxalment, és la manifestació de Déu d'aquesta manera inversemblant, el que allibera l'oïda i la vista per copsar la seva

²⁹ HAN, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Barcelona: Editorial Herder, 2017.

presència en els innocents. Déu mostra que no només està on hi ha justícia i salut, sinó sobretot on hi ha amor, encara que hi hagi ofensa i mort. No va ser un home religiós, sinó un centurió romà pagà qui, veient Jesús en la creu, va atrevir-se a dir, segurament amb ulls plorosos: «aquest home era fill de Déu». I si Jesús era Déu, podem tenir la certesa que Déu està amb les víctimes i perdona les nostres ofenses, perquè ell mateix les ha patit i va expressar el seu judici: «Pare, perdona'ls perquè no saben el que fan» (Lc 23, 24). La vulneració de Jesús i el seu perdó obren els ulls a l'amor de Déu. Déu es fa u amb qui fracassa per no deixar-lo en el fracàs, mentre espera el retorn del botxí o l'indiferent, no per al càstig, sinó per la reconciliació. La conversió implica un allunyament crític de la duresa amb la que les religions provoquen o toleren el sofriment humà. La creu proposa la reconciliació amb el vulnerat, sense la qual la Divinitat continuarà oculta.

CAPITOL 4. L'HINDUISME: LA NO-DUALITAT SER – DIVINITAT.

4.1. L'hinduisme.

En paral·lel al despertar religions d'Occident, Orient protagonitzava el seu propi camí d'apertura a la interpretació religiosa del món. L'hinduisme no és una religió sinó un complex conglomerat de tradicions religioses que remuntant-se al segon mil·lenni abans de Crist es multipliquen, es fusionen i evolucionen al llarg dels segles. La seva multiplicitat interna, la tolerància i la seva flexibilitat institucional és avui un motiu de gran fascinació pels occidentals.

Alguns historiadors defensen la teoria, no compartida per tothom, d'una invasió per part dels aris que arribaria al subcontinent indi al voltant del 1.500 a.C. provinents de l'est de l'actual Turquia, portant el sànscrit i la tradició oral que donaria lloc al *Rig-Veda*, el més antic dels quatre llibres vedes, un conjunt d'himnes dedicats a lloar els deus vedes, alguns dels quals, significativament, trobem entre els deus grecs o perses.

La religió vèdica girava inicialment al voltant de trenta-tres déus coneguts com *devas*, que responien a antropomorfitzacions de la natura, del cosmos i de la vida humana als quals els sacerdots (*brahman*s) oferien sacrificis de bens, i amb el pas del temps, també humans, per obtenir salut, riquesa e immortalitat. En aquesta primera religió *brahmànica*, el poder coercitiu sobre el poder diví, anomenat *Brahman*, residia en la correcta celebració del ritual i en la puresa dels sacerdots, que els obligava a evitar el contacte amb altres per no contaminar-se, raó per la qual es consolidà la societat de castes hindú. Progressivament els *brahman*s van començar a considerar-se a si mateixos com a "déus humans".

Els relats mítics sobre els deus ajuden a explicar la realitat. Les llegendes i els contes s'esforcen per recrear un món de personatges que magnifiquen els trets virtuoses. El lector és portat a un món emocionant, més bonic que la natura mundana; un món que la modernitat occidental considerarà mític e irreal, però que l'espiritualitat hindú considerarà més real que el món sensible, en la mesura que protegeix i permet donar als petits actes de cada dia un valor immens.

Que el món dels déus és més veritable que la realitat fenomenològica no és una afirmació nascuda amb el cristianisme, sinó que prové d'aquestes cultures en les que el misteri pren forma politeïsta. Anomenant-se divinitat, concepte que no designa cap forma, els deus, tot i la seva forma, s'allunyaven del principi d'imperfeció que comporta la forma, que sempre

implica acabament. Amb això es converteixen en font d'un altre perfecció, la que no té cap limitació i per això poden prendre diferents formes sense ser limitats per elles.

Inicialment, els hindús, com els perses, els grecs o els egipcis, eren politeistes perquè no tenien la idea de Déu que, un cop irromp, impedeix pensar en més d'un. Uns i altres parlaven de divinitats, però no podien atribuir la divinitat a un únic esser, com un privilegi exclusiu.

Al segle VI a. C., en contraposició a la religió oficial del *Rig-veda*, s'obre pas una nova espiritualitat que expressa el desig universal d'accés a la divinitat i que, recollida en els *Upanisads*, s'independitza del poder sacerdotal i proposa l'acostament a Déu a partir de la renúncia i l'experiència mística. Així, apareix la figura dels *sramanas* o renunciants, homes que vivien de forma ascètica o com ermitans. Per ells, el camí per accedir al real i perfecte, a partir de la imperfecció inherent a la matèria, és renunciar al món i desenvolupar la dimensió espiritual.

Aquesta dimensió, present en tot home, va passar a ser central, i es va considerar que el camí per accedir al cor de l'univers, al poder diví, *Brahman*, l'immutable en el si del canvi, l'essència universal, era la intensificació del creixement espiritual. Segons el professor Juan Cincunegui, en els seus apunts *Els ensenyaments de Buda en context*, el professor Paul Williams³⁰ explica que els *Upanisads* van establir que el nucli d'un mateix, l'aspecte immutable de la pròpia existència, més enllà dels canvis físics i mentals, al que ens referim amb la paraula "Jo", l'*âtman*, s'identifica amb el *Brahman*: l'essència personal és l'essència de l'Univers. No hi ha ningú que pugui reivindicar la plenitud o la exclusivitat espiritual. Segons aquest professor, el període dels *Upanisads* es caracteritza per una activitat filosòfica desbordant en la qual el tema principal és el problema de l'*âtman*. En aquesta època els pensadors deixen enrere la visió mítica i la pràctica sacerdotal, per dedicar-se a la interiorització dels rituals amb els que el control de la ment pot portar a la identificació amb el principi transcendent, del qual provenen tots els fenòmens sensibles. L'hinduisme es torna místic i panteista, l'essència de l'Univers és arreu, tot és Diví.

L'analogia amb el platonisme idealista, en el que tot és la Idea, és clara. Plató no és lluny de l'hinduisme quan creu que l'ànima és immortal, que participa de la realitat de les Idees immutables, eternes i necessàries, i que viu presonera del cos mutable i canviant, com totes

³⁰ WILLIAMS, P., - TRIBE, A., - WYNE, A., (eds), *Pensamiento budista*, Barcelona: Herder, 2013, p 29.

les coses del món. Algú ha dit que la Índia era «una Grècia exagerada». Els grecs aspiraven a descobrir la veritat a partir de la raó. Els hindús a partir de la revelació mítica i la il·luminació espiritual. Uns i altres, creien que a través del coneixement d'un mateix es pot accedir a conèixer i controlar la totalitat. L'existència es donava per descomptada, era increada i el món sensible participava, en diferents graus, d'una realitat més bella, bona i perfecta que el món sensible, accessible, per uns, gràcies a la intensitat espiritual i, per altres, a l'especulació racional.

Arreu veiem aquesta tensió irresolta que porta a oscil·lar entre una consideració de la Realitat Darrera més enllà del món (transcendent) o més ençà (immanent). Uns i altres plantejaments acaben per provocar agnosticisme o ateisme. L'idealisme perquè situa Déu tan lluny de l'home que acaba per generar desinterès o indiferència. La reacció d'incredulitat que genera l'idealisme s'ha traduït a Occident en corrents filosòfics com l'empirisme o el positivisme, segons els quals «només existeix el que es veu». Per la seva banda, la reacció d'incredulitat que genera el panteisme, segons el qual «tot és Déu», s'ha traduït directament en la afirmació contrària, segons la qual «res és Déu».

L'hinduisme no escapa a aquesta tensió. En ell trobem diferents posicionaments en quant a la relació entre *Brahman* i el món: des del monisme de Sankara (788-820) que defensa una interpretació dels textos fonamentals (*Upanisads*, *Bahagavadgita* i *Brahmasutra*) segons la qual *Brahman* i el món són totalment u, fins al dualisme de *Madhva* (1199-1278), segons el qual estan completament separats, passant per posicions intermitges com la de *Ramanuja* (1056-1137), segons el qual són u amb diferències.

En relació a aquesta problemàtica la intuïció cristiana apareix com una resposta de síntesi: el món no és Déu, però Déu no està lluny del món, perquè s'ha fet home, i el seu Esperit i la seva gràcia fecunden tot el que existeix, per tal que «arribin a ser u amb Déu». La temporalitat, això és la història, és important perquè és la que permet la gradualitat.

4.2. L'encontre amb el cristianisme.

L'encontre entre hinduisme i cristianisme és recent i quan s'ha produït s'ha descobert una sintonia espiritual. Distingits hindús han mostrat el seu respecte i estima per la figura de Jesús, entre ells Mahatma Gandhi, de qui és el següent comentari:

El missatge de Jesús, tal com jo l'entenc, està contingut en el sermó de la muntanya. L'esperit del sermó, competeix, en condicions bastant semblants, amb el *Bhagavadgita* pel domini del meu cor. És aquest sermó el que m'ha fet estimar Jesús.³¹

Hans Kung en l'esmentat llibre *El cristianismo y las grandes religiones*, s'esforça, en diàleg amb H. Von Sietencron per establir significatius paral·lelismes de fons entre les dos religions. Assenyala com hinduisme i cristianisme comparteixen la convicció que per «darrera», per «sobre» o per «dins» de la realitat visible, tangible i manipulable, s'oculta una realitat invisible, intangible e immanipulable. La espiritualitat hindú també viu de la experiència que l'única realitat divina surt a l'encontre de l'home. És, però, aquesta realitat un misteri benvolent?

4.3. El monoteisme hindú i el monoteisme d'arrel jueva.

Actualment la majoria dels hindús són monoteistes. El monoteisme hindú i el judeo-cristià són, però, diferents. El monoteisme apareix a occident en el judaisme i evolucionarà a partir de la experiència amorosa de Déu cap a la idea d'un Déu creador per amor. Si Déu, preocupat pel patiment del seu poble, es presenta a Moisès a qui demana l'alliberament del seu poble, com el Ser ("Jo soc el que soc"), és que aquesta essència és lliurament benefactora i no deriva la seva existència de res que no sigui ell mateix. En Ell, i només en Ell, ser i existir coincideixen i es donen a conèixer en l'amor. La resta de coses que existeixen són perquè benèvolament han estat creades per Ell, d'Ell han rebut l'existència i en Ell tenen l'essència. Per això de l'existència en tenim constància, però del que som se'ns escapa la evidència i només en l'amor ens sentim retrobats. Aquest descobriment de Déu i de l'existència a ell deguda, és el que portarà al judaisme al concepte de Déu creador. Si Déu és l'únic Ser, tots els altres essers ho són perquè d'Ell han rebut l'existència. Déu serà l'únic Ser total, acabat, i el seu amor una potencialitat fecunda, que actua amb un excés de positivitat, el resultat de la qual és la creació que l'oculta als nostres ulls. Déu serà l'únic ser necessari i l'home obra del seu amor.

L'hinduisme evolucionarà per sí mateix vers el monoteisme, per això mai deixarà de ser panteista i no creacionista. Des del politeisme Veda dels seus orígens, l'hinduisme evoluciona vers el monoteisme del visnuisme i el sivaisme que apareixen a partir del segle III a.C., religions que es construeixen al voltant dels antics déus vedes, *Visnú* i *Siva*, respectivament.

³¹ THOMAS, M.M., en KÚNG, H., *El Cristo reconocido del renacimiento indio, El cristianismo y las grandes religiones*, 1987, 340.

H. von Sietencron assenyala com a motors d'aquesta evolució la necessitat de reforma religiosa per la integració de la classe majoritària dels no-aris, i la reacció contra el que, des de l'hinduisme, es va considerar la exageració budista que va decidir prescindir dels deus:

Alguns extremistes, com l'antiga comunitat budista, van emprendre el camí de la auto-alliberació i van rebutjar tot el demés com a mancat de sentit [...] però [...] sobretot els brahmans [...] van mantenir la seva confiança en la veritat i eficàcia de la tradició sagrada. [...] Al mateix temps, es buscaven formes de religió accessibles a tot gènere d'homes, no sols als brahmans, als monjos i als ascetes. La vinculació emocional amb una divinitat va passar a primer pla i va conduir al naixement de les religions hindús *monoteistes* (hi ha un sol Déu encara que les seves manifestacions poden ser múltiples) i *henoteistes* (hi ha molts deus, però el meu és el Déu suprem i l'únic essencial per mi). [...] Els fidels s'entregaven a ell humilment en el culte.³²

Quan l'hinduisme es va tornar monoteista va aprendre a dir que *Brahman* és idèntic a *Visnu*, *Siva* o *Sàkti*. Es tracta d'una única realitat, amb trets personals i a-personals que rep diferents noms.

4.4. Una qüestió només de noms?

John Hick, en el seu llibre *God has many names* (1980) i posteriorment Paul F. Knitter amb *No other name?* (1985), van fer extensiva aquesta autocomprensió típicament hindú al conjunt de les grans tradicions religioses. Segons el jesuïta Jacques Dupuis, que ha volgut defensar una teologia de les religions respectuosa amb la unitat de Crist, però oberta a la consideració de les altres religions com a camins de salvació, Panikkar també aplica a Crist la teoria de la diversitat de noms per igualar-lo als déus hindús:

Per R. Panikkar, Crist és el símbol viu més poderós, no limitat, sinó còsmic, al que dóna el nom de "el misteri". Aquest símbol pot adoptar altres noms: Rama, Krisna, Isvara, Purusa... Els cristians l'anomenen "Crist" perquè en Jesús i per ell han arribat a la fe en la realitat decisiva; no obstant, cada nom expressa el mateix misteri indivisible i cadascú representa una dimensió desconeguda de Crist.³³

El plantejament de Panikkar es situa dins d'una teologia del pluralisme religiós que per superar l'antic exclusivisme salvífic cristià i l'inclusivisme que veu una presència salvífica oculta o desconeguda de Crist en la resta de religions, cerca trobar un terreny comú que pugui ser igualment acceptable des de totes les religions. Durant les darreres dècades, en les que l'encontre interreligiós ha sigut més intens, els teòlegs cristians han sentit que si volien posar-

³² KUNG, 1987, 194-195.

³³ DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid: San Pablo, 1991, 258.

se a l'alçada del diàleg i no aparèixer com uns arrogants exclusivistes, primer havien de deixar de ser ecclesiocèntrics, després cristocèntrics i finalment teocèntrics, per parlar d'una Realitat Última inclusiva de totes les religions, també les oceàniques, per a les quals Déu no és necessàriament personal. Sota el paraigües d'aquest pluralisme, a qui s'estava colonitzant essencialment era al cristianisme, a qui de forma precipitada i sense una valoració aprofundida de la novetat de Crist, es mutilava d'aspectes essencials de la seva religiositat, com la unicitat de Crist.

4.5. Déu personal, impersonal o a-personal?

La relació entre el Déu personal i l'Esperit Absolut o la Pura Consciència, és una qüestió que penetra tota la teologia índia des dels seus començaments en el Rig-veda fins a l'època moderna, ens diu H. Von Sietendron.³⁴ L'hinduisme té una idea de Déu que és alhora personal i a-personal («transpersonal» dirà Paul Tillich), el que no és lluny de la idea cristiana de Déu com a “personificació” del que és diví (sent el que és diví el màxim bé, el ser mateix, la veritat, la bondat o la bellesa mateixes, l'inefable, el misteri), ens diu H. Kung, en una interpretació de la idea de Déu més semblant a la dels grecs que a l'estrictament cristiana, per a qui la idea de Déu apareix indissolublement lligada a la persona de Jesús.

Avui en dia, l'hinduisme encara diposita la seva fe religiosa en un gran nombre de deus menors (*devas*), el que pot ser interpretat com un residu del seu passat politeïsta. Hans Kung creu, però, que aquesta religiositat es pot assimilar, des d'un punt de vista fenomenològic, a la devoció popular que en el cristianisme existeix pels àngels i els sants. Però, el panteïsm hindú segons el qual tot és Déu, estableix una relació de semblança entre els deus grans i els petits, diferent de la que el cristianisme estableix entre Déu i els àngels i els sants, que de cap manera poden ser identificats amb Déu.

4.6. El coneixement com a camí d'accés a Déu.

Veda significa ciència; ve de «vid» (saber). El coneixement té una gran importància com a camí d'alliberament dins de l'hinduisme:

³⁴ KUNG, 1987, 198.

En tots aquests sistemes [els sis sistemes filosòfics que culminen amb els *Vedanta*] es tracta d'una interpretació del món i de la meta suprema de l'home, és a dir, de la seva alliberació, i tots ells tracten d'aconseguir aquesta meta per mitjà del coneixement.³⁵

En aquest sentit, cal dir que la importància del coneixement també ha estat subratllada per alguns corrents cristians, com els gnòstics, que el tronc central del cristianisme sempre ha considerat heretges, per l'elitisme dels seus plantejaments i la relació desequilibrada que estableixen entre el saber i la fe.

El coneixement, no és, però, l'únic camí hindú cap a la Realitat Absoluta. Els hinduistes parlen de diversos camins d'alliberació. El camí basat en el saber que hem comentat és el *jnana-marga*. Juntament amb ell hi ha el camí de la actuació (*karma-marga*) que posa l'accent sobre les obres i el camí de l'amor a Déu (*bhakti-marga*), que es basa en l'entrega incondicional. Sobre aquest darrer Hans Kung diu el següent:

L'home es fa partícip de la gràcia de Déu per una entrega incondicional a ell i per un amor que supera tota distància. Però aquest amor no el realitza exclusivament per sí mateix. Responent al seu esforç, ve Déu al seu encontre i li concedeix en la seva gràcia el que l'home tracta de realitzar, és a dir, *bhakti*, l'amor a Déu, la participativa relació amb Déu.³⁶

4.7. El judici de Déu.

Les grans religions hinduistes desconeixen el concepte de Déu com a jutge. Seria un absurd tenir en compte que l'home és part de l'Absolut, motiu pel qual tal judici només podria representar una autocondemna de Déu. Això no vol dir que la divinitat no doni normes de comportament i sàpigue que aquestes són infringides amb freqüència, però juntament amb elles s'ha ocupat que la infracció s'autocastigui a través del nou naixement, un nou estat en el que cadascú es col·loca per les seves accions anteriors.

La doctrina del *samsara*, o roda de renaixements, és un aspecte peculiar de l'hinduisme, que heretaran el budisme i el sikhisme i que en certa mesura trobem també en el platonisme, però que no estava present en la primerenca literatura vèdica, que concebia la vida futura com un regne paradisiac que duraria per sempre. Segons el professor Cincunegui, seguint encara a Paul Williams, aquesta noció va aparèixer com una mutació introduïda per les pràctiques sacrificials brahmàniques, que en el seu afany per ser portadores d'infininitut, van arribar a interpretar

³⁵ Ibid, 197.

³⁶ Ibid, 272.

aquesta com un cicle indefinit de la mort i el naixement coneguts. Una idea que horroritza als pensadors vèdics per la seva claustrofòbia, que cap ritual pot eludir.

4.8. Crist és un «avatar»?

Així com judaisme e islam posen clares línies vermelles a la doctrina de l'encarnació, en principi, aquesta sembla no ser llunyana de la figura de l'«avatar» hindú, de manera que en l'hinduisme no trobem objeccions a la pretensió de divinitat de Jesús.

El visnuisme contempla la figura de l'«avatar», això és, el «descendiment» de Déu, per exemple del déu *Visnú* en la persona de *Krishna*, un home concret e històric que en el segle II a.C. va fundar la religió monoteista dels *Bagavatas* (el seu llibre és el *Bhagavadgita*) que ensenyava l'entrega amorosa a Déu com a camí de salvació i parlava en favor del Regne de Râma (*Râma-râjya*). Aquesta figura de l'«avatar» és el que permet que en l'hinduisme es pugui escoltar la optimista expressió dels hinduistes tolerants: «Vosaltres creieu en Crist, nosaltres en Krishna; és el mateix!».

No obstant, cal assenyalar les diferències que hi ha entre l'encarnació cristiana i el descendiment hindú. Jesucrist, a diferència de Krishna, no és un descendiment més d'allò que és diví, un dels molts «avatars» en els que Visnú ha pres forma humana, animal o mixta; a diferència d'ell, tampoc és una confluència de diverses figures mítiques e històriques procedents de diverses tradicions, sovint canviants, contradictòries i ambigües (Siva pot legitimar tant l'ascesi com el llibertinatge sexual); Krishna és una de les deu encarnacions de Visnú, concretament la octava, a la que seguiran la de Buda i la de Kalkin. Aquesta pluralitat d'encarnacions es correspon amb la concepció hindú cíclica del temps i la doctrina de la reencarnació, però comporta una devaluació de la importància històrica del fet. La divinitat que s'encarna sense parar és més important que la seva encarnació, que juga un paper secundari.

Per això, en l'hinduisme el mite adquireix una gran importància —més que la història— com a font de revelació i coneixement de la Realitat. Segons Noel Sheth³⁷, per als teòlegs *vaisnavitas*, els avatars són reals i perfectes, però no històrics, és a dir, no estan sotmesos a la llei del karma, no pateixen les imperfeccions de la fam, la set, o el dolor. Per un jueu, Yahweh també és real, però no històric. En canvi, per un cristià, la divinitat de Jesús és real e històrica (pateix fam i

³⁷ SHETH, Noel, «Hindu Avatara and Christian Incarnation: A Comparison », *Vidyayoti* 67 (2003) 181-183 i 285-302.

necessitats). Per un hindú, l'*avatar* no té defectes perquè és essencialment espiritual. La seva unió amb el cos no és hipostàtica (com la de Jesús, que és una sola persona amb dos naturaleses), sinó circumstancial i en tot cas, està fet de «matèria pura» (*suddha-sattva*), això és sense imperfeccions.

4.9. La salvació hindú i cristiana.

Podríem explicar Jesús a un hindú, dient que és Déu que adopta el *prakrti* (la naturalesa material) imperfecte, això és, sotmesa al temps i el sofriment i que a través de la seva mort i resurrecció aquesta forma de ser humana ha quedat transformada d'una vegada i per sempre en una nova manera de ser no afectada per aquests condicionants gràcies a la seva unió amb Déu. Per això, l'única encarnació de Jesucrist és suficient en ordre a la salvació.

En canvi, tant en l'hinduisme com en el platonisme, per salvar-se, les ànimes han de separar-se del *prakrti* defectuós en un procés que mai està assegurat. Els avatars no són garantia de salvació plena. Alguns venen a salvar alguna persona concreta d'una dificultat concreta, d'altres venen a fer justícia, sovint amb procediments violents, destruint als malvats, però a diferència de Crist, no redimeixen ni transformen materialment el món, que continua sempre sotmès al procés cíclic, sense sentit darrer. Els deus estan presents a tot arreu. És una omnipresència general, espiritual. Però no intervenen per transformar el cosmos, i les ànimes es veuen sotmeses a la llei del karma, que les porta a compensar els seus deutes en la roda de reencarnacions, a la qual està lligada el sistema de castes. L'hinduisme no dóna una importància a la prosperitat del món. Es refugia en la llei de la indiferència entre el mal i el bé per la via de la compensació.

Defensant la major raonabilitat de la doctrina de les reencarnacions sobre el que ell anomena la teoria de la immortalitat judeo-cristiana (creiem que mal entesa), Borges acaba per fer una inquietant insinuació sobre el potencial efecte dilutiú del *samsara* en la moral:

Sé de quins obraven el mal per tal que en els segles futurs resultés el bé, o hagués resultat en els ja pretèrits... Encarats així, tots els nostres actes són justos, però també indiferents.³⁸

4.10. La espiritualitat hindú i cristiana.

L'experiència religiosa hindú és essencialment mística, interior. Al cristianisme també hi ha experiència mística, però el centre i la meta de la vida religiosa cristiana és el seguiment de

³⁸ BORGES, J.L., *El aleph*, conte *El inmortal*, Sant Llorenç d'Hortons, Debolsillo, 2018, 23.

Jesús, que es converteix en pràctica concreta en favor dels pobres i necessitats, no l'experiència mística «en sí». L'experiència mística de comunió amb Jesús basada en l'amor (1Co 13) es realitza mitjançant la solidaritat amb el pobre (Mt 25),

H. Küng descriu les diferències entre l'experiència religiosa mística i profètica en aquests termes:

L'experiència fonamental de la religiositat mística és la negació de la urgència vital; és una renúncia i una desaparició de l'home, una entrega a l'infinit, la cima del qual és l'èxtasi o el nirvana. [...] està, doncs, primàriament dirigida vers endins; aspira a l'alliberament de les passions, a la extinció de la vida afectiva i volitiva; és un procés de auto-transformació en la que el místic sembla un renunciant, però al final, també un savi. [...] està lligada a un alt nivell de reflexió, tant si es tracta d'un esforç mental filosòfic-especulatiu, com en els Upanisads, com si es tracta d'un atent anàlisi psicològic de sí mateix, com en el ioga.

L'experiència fonamental de la religiositat profètica [cristiana] es caracteritza, en canvi, per una ferma voluntat de viure [...] està, doncs, primàriament dirigida cap enfora, està en confrontació amb el món i vol obrir-se pas en ell; les emocions no són reprimides, sinó estimulades; la voluntat de viure s'afirma i vol triomfar inclús en la derrota aparent. [...] l'home [...] és un lluitador que s'obre pas des del dubte a la certesa de la fe, [...] des de la consciència de pecat a l'assoliment de la salvació per la gràcia. [...] per la relació amb Déu que es realitza en la oració, en la fe i en la conducta moral, no tenen importància decisiva ni les experiències extàtiques extraordinàries, ni les especulacions subtils sobre l'essència de Déu, ni, per exemple, la autodissecció psicològica.³⁹

4.11. L'ascesi hindú i cristiana.

Pot ser útil la comparació entre la pràctica de l'ascesi hindú i la cristiana. L'home és essencialment espiritual, que és allò que és perfecte. L'home és imperfecte, perquè està en contacte amb el que és material. En el Ramayana, trobem el relat de pràctiques mítiques que tenen per objecte mostrar que l'asceta rivalitza en perfecció amb els deus. Per exemple, un asceta que és capaç de mantenir-se tot un any sobre la punta del peu, sense menjar ni veure, demostra que mitjançant la seva energia espiritual, ha adquirit un poder sobre la fam i les necessitats, igual al dels déus. La religió competeix amb els déus pel poder de transformar el món. En el cristianisme, l'ascetisme, inclús el més extrem dels eremites, no és una mitjà per requisar el poder diví en benefici propi, sinó per posar les pròpies necessitats en mans de Déu, confiant en la seva preocupació benèfica.

4.12. La reconsideració de la presència de la divinitat a partir de Jesús.

³⁹ KUNG, 1987, 223.

Per a molts pobles, la intuïció de la divinitat, com a poder, es fa temible. Al Sinaí el poble recela de la manifestació de Déu. Per por a morir decideix mantenir-se a distància i diu a Moisés: “Parla’ns tu i t’entendrem, però que no parli Déu, no sigui que morim” (Ex 20,19). A la vista del mal que sotmet el món, les religions creuen que el poder dels deus és manté llunyà, arbitrari o desinteressat. La divinitat no és de fiar. Cal apartar-la del que és quotidià, invocar-la de forma pautaada, per mitjà de ritus i celebracions, per controlar la seva imprevisibilitat. El paper de les religions és guanyar-se el favor dels deus amb sacrificis i holocausts. Segons les religions, els deus entren en el joc de la seva domesticació i es tornen benèfics si la humanitat accepta viure apartada d’ells. La plena manifestació de la divinitat correspondria a un poder sense límits, davant del qual la llibertat humana quedaria anul·lada.

Segons el Ramayana «les divinitats mengen el mateix aliment que l’home» (Duquoc, 2005, 105). Cal confinar les divinitats en un marc sagrat per controlar la seva competència. Transgredir les normes sagrades pot ser causa de desgràcia. Per mantenir el control sanitari que protegeix del poder diví, les religions es tornen insensibles al sofriment humà, intransigents e intolerants amb la feblesa humana. Paradoxalment, les religions acaben per alimentar la no creença en els deus. És més realista creure en el seu caràcter il·lusori que professar-los una obediència cega. Un text del Ramayana explica com un brahman vol alliberar el príncep Rama de la obediència absoluta al seu pare difunt que l’imposa la divinitat, mostrant-li el caràcter interessat de la religió: «Es per atreure’s donatius que autors enginyosos han escrit: “Ofereix sacrificis i donatius, preparat per les cerimònies, entregat a l’asceti, renuncia...”. Convince’t que no hi ha més enllà, príncep sensat; ocupat del món visible, apartat de l’invisible» (Duquoc, 2005, 109).

Jesús inverteix aquesta dinàmica que volent protegir l’home de Déu, l’acaba allunyant definitivament. Al costat de Jesús, Felip s’atreveix a demanar-li, sense cap por, “Mostra’ns al Pare”. La paraula de Jesús no protegeix de Déu, ni el denuncia com una il·lusió, sinó que convida a exposar-se a la seva proximitat amb l’ocultament del seu poder. Proximitat i ocultament que Jesús manifesta a Felip quan li respon que qui l’ha vist a Ell ha vist al Pare. Inversemblantment, el Déu de Jesús es manifesta en la indignència del seu representant. Ell és la manifestació indefensa de Déu, vulnerable davant del poder humà. Segons Jesús, del que cal alliberar no és de Déu, sinó de la intolerància de la Llei civil o religiosa, que mata, en nom de déu, al Déu que és present en els pobres i pateix amb les víctimes.

CAPITOL 5. EL BUDISME: LA COMPASSIÓ ÉS POSSIBLE.

5.1. El budisme.

El budisme forma part de la reacció que, a mitjans del primer mil·lenni abans de Crist, es produeix dins de l'hinduisme contra la religió elitista i sacrificial que en mans dels *brahman*s exclouia la majoria de la comunicació amb la divinitat i també com a necessitat de donar una sortida a la doctrina de la roda dels naixements.

El budisme es distancia tant del *bhmanisme* com de les pràctiques ascètiques d'extrema automortificació dels *sramanes*. Entre uns i altres, el budisme s'ofereix com el camí del mig.

"Buda" és un títol honorífic que es refereix a la condició de despert o il·luminat del fundador del budisme. La persona històrica s'anomenava Siddhartha del clan dels Gautama, de la tribu dels Sakya, d'aquí que se'l conegui com a Siddharta Gautama o Sakyamuni. Hi ha una biografia seva en el canon palí (la llengua en la que juntament amb el sànscrit, estan escrits el llibres budistes), no verificada històricament. Sembla que va néixer al sud del Nepal, en els vessants de l'Himàlaia, i va viure uns 80 anys, en unes dates que alguns situen entre 566-486 a.C. i altres entre 448-368 a.C. Però aquests dubtes no són importants pel budisme, doncs l'important no és la seva vida sinó els seus ensenyaments, el *Dharma*. La seva hagiografia és una primera lliçó de distanciament tant del gaudi sensorial en el que es relata que va viure fins als 29 anys, com de la vida ascètica que va seguir fins als 35 anys, moment en que va tenir l'experiència que, sota l'arbre de *Bodhi* (il·luminació), canviarà la seva vida. A partir de llavors i fins la seva mort, es va dedicar a transmetre els seus ensenyaments als seus monjos.

El budisme considera Buda com un mestre o un germà, no un déu. El primer budisme, el de l'escola *Theravada*, davant de la seva mort, es va refugiar en el consol que el cos dels seus ensenyaments, el *Dharmakaya*, romandria amb ells. Més endavant, l'escola *Mahayana*, «desenvolupà la idea del Buda vivent», ens diu Thich Nhat Hanh.⁴⁰ Aquesta creença va canviar el significat del *Dharmakaya*, que va passar a ser «el cos gloriós i etern de Buda, que sempre exposa el Dharma» (Nhat Hanh, 2017, 58). Amb aquest pas, el budisme retorna a l'idealisme. A partir d'aquest moment, el budisme distingirà entre el Buda històric i el Buda vivent, és a dir, entre l'home històric irrellevant i el Buda de la realitat essencial («talitat») de la que venim i a la que regressem. En tant que realitat essencial, el Buda vivent està en el nostre interior

⁴⁰ NHAT HANH, Thich, *Buda viviente, Cristo viviente*, Barcelona: Editorial Kairós, 2017, 57.

transcendent l'espai i el temps. Siddharta no és l'únic buda. «Tots els essers del regne animal, vegetal i mineral son potencials budes» (Nhat Hanh, 2017, 52). Quan estem en contacte amb la realitat de la vida, ens arriba la energia de Buda. «Quan comprenem i practiquem en profunditat la vida i els ensenyaments de Buda [...] entrem en la morada del Buda vivent [...] i la vida eterna apareix davant nostre» (Nhat Hanh, 2017, 61). Tots som potencials generadors de budes: «tots som mares del buda, perquè tots estem prenyats amb el potencial per despertar» (Nhat Hanh, 2017, 50).

5.2. La crítica budista del jo.

La reacció budista contra la corrupció i elitisme dels sacerdots vèdics i la societat de castes que comportava, es va traduir en una reacció contra la noció d'*Atman* (jo) que estava en el centre de les seves creences, que segons Nhat Hanh no hauria de ser absoluta:

Com a reacció davant de tot allò, Buda va emfatitzà l'ensenyament del no-*Atman* (no-jo). Va dir: «Les coses estan mancades d'un sí-mateix separat e independent. Si busqueu el sí-mateix d'una flor veureu que està buit». Però quan els budistes van començar a venerar la idea de buit, va dir: «És pitjor si et deixes atrapar en el sense sí-mateix d'una flor que si creus en el sí-mateix d'una flor». [...] Hi ha quelcom més important que el sense sí-mateix, i és l'alliberació de les idees tant del sí-mateix com del sense sí-mateix.⁴¹

En el descobriment budista que l'essència de les coses no subsisteix separada de les pròpies coses hi ha un reclam a la pervivència d'aquesta unitat bàsica entre essència i cos, a la que Jesús donarà resposta amb la seva resurrecció, i a la que el budisme, desconixedor d'aquesta resposta, sols podrà conceptualitzar, contradictòriament amb el que ha descobert, des de la fe en la preexistència i subsistència idealitzada de la essència separada dels agregats contingents, i la possibilitat d'accedir a ella.

5.3. La necessitat de despertar.

Segons la llei del *karma*, els deutes contrets en una vida han de ser liquidats en un altre vida, fins a la seva extinció, el que pot requerir bastantes existències successives. El sofriment és una manera de compensar anteriors dèficits. El cos és secundari; és només un suport provisional, si es vol indispensable, però que en cap cas defineix la existència humana. L'esperit aconsegueix un cos en la mesura que encara no és capaç de prescindir d'ell. L'esser humà creu que és una persona independent, quan en realitat, sols és una modalitat provisional de la essència de tota

⁴¹ Ibid, 60.

realitat. Hi hauran, doncs, reencarnacions mentre l'home visqui sota l'engany que necessita un cos. Buda va despertar d'aquest engany quan va descobrir la llei preexistent del *Dharma* (diferent de la *brahmànica*), a la qual cal lligar el nostre comportament humà.

La il·luminació que resulta del despertar porta a la transformació de la ment que permet aconseguir una cessació dels estats i experiències negatives a favor d'estats i experiències positives. Aquesta transformació es basa en el coneixement de la veritat del «buit» essencial, i en les pràctiques de control de la ment per interioritzar-la. La ignorància d'aquesta realitat és el que ens reté en la roda del *samsara*, i en l'estat de *duhkha*, això és, de patiment i la insatisfacció ordinaris.

Les tres joies en les que es refugia el budista són el Buda, el Dharma i el Sangha o comunitat de practicants que individualment s'esforcen per assolir la il·luminació.

5.4. L'enteniment budista de Jesús.

En el budisme no hi ha lloc per a la idea d'un Déu creador-redemptor, però tolera la idea de Déu com a realitat essencial increada. El budisme no té problema per entendre Jesús, al igual que Buda, com un mestre ric en ensenyaments i pràctiques compassives. Jesús va ser un buda, un il·luminat, que va obrir el seu cor al contacte amb la realitat de la vida, la atenció vigilant, la comprensió del seu interior. Quan va néixer era el fill de l'home. Quan en contacte amb la realitat essencial, l'Esperit Sant (que el budisme entén com l'«interser» o capacitat d'interrelació entre totes les coses) va descendir sobre ell, es va manifestar com a fill de Déu. Però Jesús no és l'únic fill de Déu. El budisme no té problema per dir que Jesús és el fill de Déu i el fill de l'home, doncs tothom és fill o filla dels seus pares i de Déu.

Però igual com distingeix entre el cos mortal dels budes (o *Nirmanakaya*) i el cos essencial, únic per tots els budes (el *Darmakaya* abans esmentat) que coincideix amb la essència de tota realitat, també distingeix entre el Jesús històric i el Jesús vivent. El problema no és la distinció, sinó la separació. D'ella resulta, que la subsistència essencial tant de Jesús com de Buda i de tots els budes, està deslligada de la existència sensible dels essers contingents que és pura aparença. El budisme no necessita creure en la resurrecció de Jesús perquè pot creure en el Buda o en el Crist vivent com l'Amor, que està sempre generant amor. El budista se sent en contacte amb aquest amor: «podem entrar en contacte amb el Buda vivent i podem tocar al Crist vivent» i vinculat corporalment: «el nostre cos és el cos de Buda, [...] nostre cos és un membre

del cos de Crist» (Nhat Hanh, 2017, 63). El budisme pot desenvolupar aquest paral·lelisme entre el Jesús històric i el Buda històric, com a il·luminats. I creure que tots dos estan vivents en nosaltres, però no en tant que ells mateixos, sinó en tant que realitat essencial. La relació amb ells no es produeix entre el nostre cos i el cos del Buda o el Jesús històric. El punt d'encontre és purament espiritual: «l'únic lloc en el que podem entrar en contacte amb Jesús i amb el Regne de Déu és el nostre interior» (Nhat Hanh, 2017, 53).

5.5. L'objecció budista al Jesús cristià.

Per aquest motiu, el budisme no pot comprendre la reivindicació de singularitat cristiana en favor de Jesús que es basa en afirmar que «el ressuscitat és el crucificat». I que el seu aliment de vida eterna es comunica a través del seu cos (en la eucaristia). Pel budisme aquesta identificació entre el Jesús històric i el Déu vivent és semblant a la confusió entre el dit que apunta a la lluna i la pròpia lluna. Però insistint en la insuperable separació entre el dit i la lluna, el dit queda condemnat a unir-se tant sols al concepte idealitzat de la lluna, la conceptualització de la seva essència, no ella mateixa.

En un capítol del llibre de Thich Nat Hanh titulat *Qui no és únic?*, se'ns mostra com d'insuportable resulta pel budisme la reivindicació cristiana de la unitat de Crist:

Joan Pau II, en el seu llibre *Travessant el llinard de l'esperança*, insisteix en que Jesús és l'únic Fill de Déu: «Crist és absolutament original i absolutament únic. Si sols fos un savi com Sòcrates, si fos un “profeta” com Mahoma, si estigués il·luminat com Buda, sens dubte no seria el que és: el mitjancer entre Déu i la humanitat». Aquesta afirmació no sembla reflectir el profund misteri de la unitat de la Trinitat. Tampoc reflecteix el fet que Crist també és el Fill de l'home. Tots els cristians, al resar a Déu, es dirigeixen a Ell com a Pare. Clar que Crist és únic. Qui no ho és? Sòcrates, Mahoma, Buda, vostè i jo, tots som únics. No obstant, la idea que hi ha darrera aquesta frase és la noció que el cristianisme proporciona l'únic camí de salvació i que totes les demes tradicions religioses no serveixen. Aquesta actitud exclou el diàleg i fomenta la intolerància religiosa i la discriminació. No és de cap ajuda.⁴²

La reacció natural davant aquest retret budista és rebaixar qualsevol plantejament que insisteixi en la singularitat de Jesús per no aparèixer com uns arrogants exclusivistes. La primitiva comunitat cristiana va eliminar del cànon neotestamentari els evangelis gnòstics que mostraven Jesús com a camí cap a Déu, però sense ser Déu. Avui és possible recórrer a aquells evangelis gnòstics per sostenir una via d'enteniment amb el budisme. És el que fa la cristiana Elaine

⁴² Ibid, 164.

Pagels, quan en el pròleg a l'esmentat llibre de Thich Nhat Hanh, recorre a l'evangeli gnòstic de sant Tomàs per sostenir, en base a ell, que «aquest “Jesús vivent” en veritat ofereix accés a Déu, però en lloc de proclamar-se el “Fill de Déu *unigènit*” (com més tard insistiria l'Evangeli de Sant Joan en el Nou Testament), revela que “vosaltres sou els fills de Déu”»⁴³. No és la filiació humana de Déu el que està en discussió, sinó la perspectiva oberta a aquesta filiació per la Filiació de Jesús. En aquest sentit, aquest plantejament ens remetria a la situació en que es trobava la filiació humana de Déu en el judaisme.

D'altre banda, el sofriment de Jesús és quelcom incompatible amb els objectius dels ensenyaments budistes. El diàleg cristià amb el budisme porta a explicar la lògica de l'evangeli, que és la revelació per part de Déu, en el si de la història, això és, subjecte al sofriment humà, del pervindre de la humanitat basat en el disseny amorós de Déu. Henri Bougeois ho explica d'aquesta manera:

La fe en la resurrecció es troba personalitzada en la figura de Crist ressuscitat. El que a ell li va succeir es converteix en la forma del pervindre universal. [...] Però aquesta universalitat no és la d'una llei estructural. És la d'un do comunicat per Déu a partir del seu Fill ressuscitat. La resurrecció va més enllà de l'ordre de la creació. En aquest ordre manifesta ella una gratuïtat fundada en Déu e inseparable de la figura de Crist. [...] Aquest pervindre és anunciat ja per un esdeveniment que, no per ser suprahistòric, deixa d'estar inscrit en la història: el de la Pasqua. Es tracta d'un esdeveniment contingent, sense el qual, el més enllà de la resurrecció constituiria una mera possibilitat, però no una realitat de la que Déu mateix es fa garant. [...] La resurrecció no és, d'entrada, una dada de l'antropologia. És un signe i un acte de Déu que ha pres en Jesús la forma d'un esdeveniment, i que a la fi dels temps, prendrà per la humanitat un valor d'irrupció.⁴⁴

5.6. La lògica budista i la nova lògica de l'evangeli.

El budisme creu que hi ha una existència sofrent que és resultat de l'aferrament al que és transitori i una existència alliberada d'aquest sofriment gràcies al despreniment de les coses transitòries. El budisme es presenta com el camí per transitar d'una a l'altra.

El jo que sofreix també és transitori. I la mort, per sí mateixa no posa fi a aquest sofriment. La felicitat definitiva, que consisteix en la cessació de l'aferrament a les coses transitòries, no pot ser imposada biològicament. Aquesta cessació ha de ser practicada conscientment. Qui no entra en aquest deseiximent no es desprèn de la vida, i torna a néixer. El nirvana és l'àmbit en

⁴³ NHAT HANH, 2006, 19.

⁴⁴ BOURGEOIS, Henri, «Reincarnation, résurrection: présupposés et fondement», *Lumière et vie* 195 (1989) 73-84.

el que desapareix el sofriment, perquè s'ha assolit el despreniment de les coses transitòries. Per això, la mort biològica no comporta necessàriament l'accés al nirvana. També es pot renéixer, i en cada nou naixement hi ha una nova reconfiguració transitòria del agregats psicofísics de l'individu.

No li falta raó al budisme quan diu que no podem trobar felicitat en el que és transitori. El que sorprèn és la seva confiança en que és possible la felicitat enmig d'aquest món fet de realitats transitòries. Aquesta confiança, indirectament, postula, en contra del reconeixement de la realitat transitòria que preconitza, la existència d'una realitat permanent i definitiva que el budisme no conceptualitza com a Déu (per desconeixement d'aquesta idea que apareix a Occident), sinó com a deseiximent definitiu i permanent.

El budisme no és nihilista de entrada, no busca la cessació de la vida, sinó tan sols de la ignorància i les emocions negatives. Però, la cadena de cessaments prescrita com a teràpia, sembla que aboca al cessament definitiu de tot, també del ser i l'existència, que eren pura aparença, per retornar a l'essència immutable i eterna. Ho veiem en aquest text budista:

Con la cesación de su deleite, la cesación del apego; con la cesación del apego, la cesación del ser; con la cesación del ser, la cesación del nacimiento; con la cesación del nacimiento, cesan el envejecimiento y la muerte, así como la pena y la lamentación, el dolor, la aflicción y la desesperación.⁴⁵

Sembla com si la original motivació compassiva del budisme per aquesta petita realitat humana, derivés en un realisme impassible que admet, sense tremolar, el final de tot el que veiem perquè *sembla* que és pura aparença. I si no fos així? El budisme sembla estar postulant una realitat definitiva que no encerta a conceptualitzar per manca d'un referent cultural com el que el cristianisme va aportar a Occident.

La lògica de l'evangeli, basada en la lògica de l'amor de Déu, introdueix una positivitat que capgira tota la negativitat del cessament absolut. Déu es fa present en l'amor, encara que no hi hagi perfecció, ni salut; encara que hi hagi dolor i sofriment. El moment de la màxima feblesa, com és el de la mort, és també el de la màxima misericòrdia per part de qui sent definitiu incorpora a la seva permanència. Com no es farà càrrec de tots els altres sofriments? Aquesta lògica misericordiosa actua en el present com a obra de Déu i no com a llei còsmica, com esperaria el karma. I remet a la lògica del subjecte i de la relació compassiva entre subjectes.

⁴⁵ Traducció a Mānamoli 1992, pp. 255 del *Mahātanhāsankhaya Sutta*, cita a WILLIAMS, P., - TRIBE, A., - WYNE, A., (eds), *Pensamiento budista*, Barcelona: Hecrer, 2013, p 100.

La fe en Jesús ressuscitat comporta l'afirmació del subjecte, no com una il·lusió provisional, sinó com una realitat històrica que, assumida per Déu, atorga l'home un valor definitiu. Cada ésser humà és únic i troba en l'amor creador de Déu el fonament de la vida eterna. Perquè existeixi amor es requereix el subjecte personal. I la relació personal d'amor subsisteix inclús quan ja no hi ha sofriment ni dolor. El karma no contempla la irreversibilitat de la existència humana personal ni el compromís lliure de Déu amb ella. La espiritualitat budista es situa més enllà d'aquests conceptes, per considerar que tant el subjecte diví com l'humà són il·lusoris, i que per tant, no poden subsistir més que, discontinuats de la seva existència històrica, com a realitat essencial.

Després d'haver cercat la perfecció del deseiximent, Paul Williams, reconegut professor de budisme (al que ens hem referit en el capítol anterior), es va sentir atret per l'amor que es fa càrrec de la imperfecció personal i es va convertir-se al catolicisme. Explica el motiu de la seva conversió, d'aquesta manera:

Em vaig donar compte que, si el Budisme era veritat, a menys que arribés a assolir la il·luminació en aquesta vida no tenia esperança. Cadascú de nosaltres, la persona que som, es perd per sempre. Si em reencarnava, la persona que soc ara en aquesta vida deixava d'existir, perquè el budisme nega explícitament la possibilitat de renéixer sent la mateixa persona. [...] La reencarnació suposava, llavors, una incompatibilitat amb el valor infinit de la persona [...] Cada persona és una creació individual de Déu, infinitament estimada i valorada com a tal per Déu. En això es basa la moral cristiana [...] Degut a que som infinitament valuosos per Déu, Jesucrist va morir per salvar-nos a cadascú de nosaltres [...] La visió cristiana de la mort és d'esperança i de triomf, perquè no veu la mort com un buit, un no-res. La història no ha terminat per les persones que som, i sabem que no ens separarem per sempre dels nostres amics i familiars [...] Em vaig convèncer que era racional creure en Déu, molt més racional que no creure en Ell. I al arribar a creure en Déu, ja no podia ser budista.⁴⁶

La reivindicació de la singularitat de la persona de Jesús, no és doncs, el resultat d'un exclusivisme cristià, sinó un element imprescindible de la seva religiositat. No seria possible pensar la continuïtat de la existència humana en continuïtat amb la seva existència històrica, si Déu no hagués incorporat la realitat transitòria en la seva essència per mitjà de la Pasqua de Crist. I això és el que el fa únic en relació a la resta d'essers humans.

⁴⁶ Religión en Libertad. Paul Williams descubre la fe católica tras 20 años como budista y ahora es miembro laico de la orden de los dominicos, 24-1-2013. [en línia] <<https://www.religionenlibertad.com/personajes/27238/descubre-la-fe-catolica-tras-20-anos-como-budista-y-es.html>> [Consulta: 23 de juny de 2018]. La narració complerta de la seva conversió pot trobar-se en el seu llibre: WILLIAMS, P., *Una conversión del budismo al catolicismo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2013.

5.7. El Jesús descobert pel budisme no és sempre el Jesús cristià.

Paul F. Knitter ha treballat profundament les diferències entre el budisme i el cristianisme i ha trobat paral·lelismes de fons entre plantejaments, en aparença, tan diversos. En el seu llibre *Sin buda no podria ser cristiano*,⁴⁷ explica el seu recorregut personal entre les dues religions i com el budisme l'ha ajudat a comprendre millor el cristianisme i a superar les dificultats que tenia amb ell. Constatem, però, que el Jesús en el que el budisme l'ajuda a creure ha perdut la singularitat que hi veuen els cristians. El Jesús de Knitter no fa res que nosaltres no puguem fer en el nostre estat ontològic. La salvació és possible per nosaltres, tal com som, sense necessitar de ningú més ni de res més que del nostre *despertar*. Veiem tres exemples:

El que és Diví és un misteri total. És molt més que el nostre llenguatge i la nostra vivència de cristians; sí, també molt més que Jesús el Crist. I no obstant, allò Diví està esperant, per dir-ho així, a ser portat a la veritat finita a través de nosaltres, els humans, i a través de les nostres paraules humanes (Knitter, 2016, 138).

Per la descripció que fa, el salt ontològic es situa entre el que és Diví i tot el demés, inclòs Jesús el Crist, respecte del qual el que és Diví és, també, molt més. De tal manera que Crist no juga cap paper singular en portar aquesta divinitat al món ni en portar la humanitat a Déu, doncs la divinitat simplement està esperant a que nosaltres siguem els que la portem al món, per nosaltres mateixos, amb les nostres paraules humanes, sense que la mediació de Crist sembli ser necessària. Això s'allunya de la sensibilitat cristiana, per a la qual, cap relació porta enlloc si la iniciativa no és de Déu.

Un segon exemple, és aquest:

El que sí estic suggerint és que la divinitat de Jesús no era quelcom que «descendís» i aterrés sobre d'ell; sinó que va ser quelcom en el que ell es va *convertir*. I allò en el que es va convertir era quelcom interior que ell va realitzar, del que es va donar compte i al que va respondre. Jesús es va convertir en la Divinitat. Ell «es va despertar» a allò, de forma molt semblant a com Gautama es va despertar al despertar (Knitter, 2016, 205).

De nou veiem aquí aquesta comprensió de la realitat salvífica, segons la qual, Jesús no era la Divinitat i aquesta és tan sols quelcom interior al que convertir-se, tal com ho va fer Buda, o ho pot fer qualsevol altre ésser humà. Sense ignorar el pas de la conversió, el cristianisme el situa com un moviment precedit per qui és totalment exterior e interior alhora.

⁴⁷ KNITTER, P.F., *Sin buda no podría ser cristiano*, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2016.

Veiem un tercer exemple:

He dit moltes vegades que ser completament humà és ser completament diví. Però al tornar-se completament diví, el que és humà canviat s'eleva, entra en contacte amb el que és més del que pensava que era... (Knitter, 2016, 211).

Segons aquesta visió, la frontera entre el que és Diví i el que és humà no existeix i pot ser creuada des de la pròpia humanitat, que pot elevar-se, entrar en contacte, tornar-se completament divina, per ella mateixa, sense que cap mediació divina sigui necessària. Amb la idea d'un Déu creador, el judaisme establia una nítida separació ontològica entre Déu i l'esser humà. El cristianisme va creure en la superació d'aquesta barrera, però no per la pròpia capacitat humana, sinó per la gràcia que ha significat la pasqua de Crist. En això consisteix la seva acció salvífica, en alliberar del perill de separació definitiva si Déu no hagués protagonitzat, ell mateix, una actuació per recuperar el que, per sí sol, no podia ser reincorporat.

5.8. El budisme i el Misteri de Déu.

El budisme ha entrat en contacte amb el Misteri. Aquella experiència de Buda sota l'arbre, va ser suficient perquè pogués testimoniar la existència d'un àmbit, d'un regne de pau i felicitat enmig de la transitorietat. Però Buda va guardar un respectuós silenci sobre el més enllà. Honestament es va limitar a parlar del camí que hi condueix fins aquell llinar. Del que hi ha més enllà no en va dir res. Amb aquesta autocontenció, el budisme va adquirir el seu perfil actual, de disciplina eminentment pràctica.

La pregunta sobre el Ser que fa que les coses existeixin és aliena al budisme. La seva experiència, com la grega, és la d'habitar un món increat i etern, la existència del qual es dona per descomptada. Podríem descriure Déu amb llenguatge budista dient que Déu és el buit que tot ho origina sense ser originat per res. Però el budisme no diu això, no perquè no tingui el llenguatge, sinó perquè no té el concepte. El budisme, tot i que està en contacte amb el Misteri, no postula l'existència de Déu, simplement perquè a diferència del que va succeir a Israel, en ell no es va postular mai a Déu com a Ser que, per amor, crida a la existència.

A la llum de la idea de Déu com a Ser, la existència aflictiva que el budisme percep amb tanta claredat, deixa d'estar referida a un conjunt de causes transitòries i queda transformada pel contacte amb la voluntat i capacitat absoluta de Déu. Les emocions aflictives poden cessar sense que això comporti el cessament del ser que ha estat cridat a l'existència, perquè tot i ser

contingent i depenent, el seu origen depenen no es troba en la cadena de dependències causals transitòries, sinó fora d'ella.

La senzilla fórmula “en el principi Déu creà el cel i la terra” que a Occident encara resulta tant familiar, en contacte amb el budisme, mostra tota la seva novetat i capacitat reinterpretativa de la realitat. A la seva llum, la contingència radical passa a ser la dependència de l'Absolut. A partir del moment en que el món sensible és considerat el resultat d'un acte creador, es pot entendre que Déu no sols li ha donat l'existència, sinó que la conserva en cada un dels seus moments successius. Però mentre el món sigui món, degut al seu grau de dependència, viu ferit de contingència. L'univers queda suspès de la llibertat d'una voluntat que expressa el seu amor amb la seva creació i amb la restauració del que ha estat ferit degut a la seva feblesa

En un món en el que tothom pensava que el propi món es basta, és increat i etern, el pensament jueu-cristià va postular que res és, res es fa, res fa, sense que la seva existència, el seu esdevenir i la seva capacitat de causar siguin sostingudes pel Ser.

5.9. El budisme s'esforça per aconseguir la caritat que Déu vol donar.

Henri de Lubac, un dels primers catòlics que va escriure sobre budisme i cristianisme, explica en el seu llibre *Budisme i Cristianisme*,⁴⁸ que el primer deure d'un budista és l'*ahimsa*, és a dir, el «no fer dany», un principi moral d'origen hindú. Del *Jataka-Mala*⁴⁹ ens rescata aquesta frase: «No feu als demés el que no voleu que us facin a vosaltres», per subratllar la seva semblança amb la perícopa de Mateo 7:12: «Feu als altres tot allò que voleu que ells us facin». Segons de Lubac, Buda porta l'abast d'aquest principi més enllà i el concreta desenvolupant tres virtuts essencials: la *maitri* (benevolença), la *dana* (do) i la *karuna* (compassió), també de procedència hindú.

La *maitri* és la alliberació del cor, pel pensament afectuós i l'ajuda mútua. Buda retreu als bramans que d'entre els mitjans per fer el bé hagin oblidat el principal, la bondat. Només la *maitri* pot superar l'odi i la perversitat, i pot fer que s'extingeixin les faltes en aquells que li entreguen el cor. La *maitri* sol·licita l'heroisme de no deixar que el cor s'ompli d'ira i es mantingui bo i compassiu, ple de benvolença, inclús en el cas de patir un atac mortal. No s'ha d'estalviar cap esforç per adquirir la *maitri*. Un dels principals exercicis del monjo budista

⁴⁸ DE LUBAC, H., *Budismo y cristianismo*, Salamanca: Ediciones Sigueme, , 2006.

⁴⁹ Els *Jataka* són relats de les vides anteriors de Buda, en formes d'animals i humanes. És un repertori de contes, molts dels quals són anteriors al budisme, que forma part del *Khuddaka Nikaya*.

consisteix en la «meditació per adquirir la *maitri*» que procedeix per etapes sàviament graduades, fins arribar a realitzar el vot perquè tots els éssers tinguin la felicitat suprema, inclosos els enemics. Segons una cita recollida per Lubac procedent de Söderblom:

Nosaltres volem produir, augmentar i fer que avenci la benvolença, l'alliberació del cor; volem apropiarnos d'ella, obtenir-la i emprar-la bé. (De Lubac, 2006, 29).

La *maitri* no ha d'esgotar-se en un sentiment interior. Ha de traduir-se en fets, ha d'engendrar la *dana* (el do). Són nombrosos els relats dels *Jataka* en els que s'expliquen històries exemplars de reis, animals o éssers humans practicant de forma activa la benvolença: en forma de cura dels malats, de servei al pròxim o de pràctiques caritatives, tant materials com espirituals. Segons la jerarquia dels dons, no n'hi ha prou amb socórrer el cos, cal ajudar també l'esperit. El grau més baix és l'almoïna de bens materials, però l'activitat caritativa ha d'apuntar a l'alliberament dels éssers humans, això és, introduir-los en la benaurança que es impossible només amb ajudes materials.

La *karuna* o compassió és l'arrel de tota la llei búdica amb la que es respon al dolor universal que comporten els sentiments afligits per l'aferrament al món. És un gest de pietat en relació al que no sap. El budisme persegueix aconseguir un estat d'ànim separat, gràcies a la concentració mental, que es manifesta com una força serena de l'esperit. Però aquesta salvació no pot quedar per un mateix, sinó que s'ha de projectar en una dimensió missionera que es desenvolupa sobre tot en la tradició *Mahayana*. La compassió consisteix sobretot en la pràctica missionera per fer arribar a tothom el despertar espiritual aconseguit pels budes. De Lubac, cita a Milarepa, el conegut poeta místic tibetà del segle XI d.C., per mostrar el lligam entre la salvació personal i la salvació dels demés:

Aquell que sols pensa en la seva salvació tindrà per collita el *samsara*. Aquell que no regala allò que ha recollit podrà meditar molt, però quedarà sense salvació. (De Lubac, 2006, 39).

Els *bodhisattvas* són els que recorden que hi ha quelcom millor que la santedat, que és santificar als demés; hi ha quelcom que és preferible a entrar en el nirvana que és encaminar als altres. Aquests sublims plantejament els trobem en els textos d'Asanga (principal filòsof de l'escola *yogacara*, del segle V d.C.) i Santideva (filòsof del segle VII d.C., de l'escola *madhyamika*, que va escriure un tractat de vida espiritual que s'ha comparat al «*Kempis*»). De Lubac ens transcriu d'Asanga el següent text:

El món no és capaç de suportar el seu propi dolor. Encara menys el dolor dels altres en la seva totalitat! Tot al contrari passa al Bodhisattva. Ell és capaç de suportar el dolor de totes les criatures, tot el dolor que existeix en el món [...] Millor dit, ell no suporta el mal dels altres perquè per ell els altres i ell mateix són idèntics; les criatures són per ell com ell mateix... (De Lubac, 2006, 40).

I de Santideva, aquests altres:

Si el sofriment de molts cessa pel sofriment d'un de sol, aquest ha de provocar aquesta cessació, en sí mateix, per compassió... Posant la seva alegria en calmar el dolor dels altres, els bodhisatves es submergeixen en l'infern, a l'igual com els signes ho fan sota una mata de lotus. [...] No tingueu més que una passió: el bé dels demés... Tots aquells que són desgraciats ho són per haver cercat el seu propi plaer. Tots aquells que són feliços ho són per haver buscat el plaer dels demés... Cal intercanviar el benestar propi per la pena dels demés (perquè cesi així aquesta pena). (De Lubac, 2006, 40-41).

En primer lloc, s'ha de reflexionar de forma madura sobre la semblança de l'altre i d'un mateix... considerant que un està ple de defectes i que els altres són oceans plens de qualitats, un ha d'esforçar-se per rebutjar la seva personalitat i adoptar la personalitat dels altres... Aquell que vulgui salvar-se a sí mateix ha de practicar el gran secret: la inversió del jo i de l'altre (De Lubac, 2006, 42).

Passant per alt les diferències entre els bodhisatves (personatges imaginaris) i Jesús, és impossible llegir aquests textos sense recordar els consells evangèlics segons els quals hi ha més alegria en donar que en rebre (Ac 20,35), o aquell altre que diu que qui vulgui salvar la seva vida, la perdrà, però qui la perdi per Jesús, la salvarà (Mt 8,35). I gairebé resulta impossible evitar el paral·lelisme entre el *bodhisattva* que es sacrifica endarrerint la seva entrada al paradís i Crist que es sacrifica donant la seva vida, en benefici de molts.

5.10. La confirmació de l'aspiració budista per part de Jesús.

Jesús confirma la recerca budista de la positivitat de l'instant enfront la negativitat evident del present transitori. Buda assumeix que res omple el desig i tot i així, en el present experimenta la il·luminació que allibera del sofriment. Jesús explica la raó: això és així perquè Déu és present, i amb la seva presència, la nostra existència tot i ser transitòria i estar afectada pel sofriment, pot ser feliç. D'aquí les benaurances. L'esperança rep fonament, perquè tot el que cal perquè el futur arvingui ha estat donat ja en el present. El Regne de Déu no s'imposa per la seva evidència, sinó per l'acolliment del seu do enmig de la realitat transitòria i sofrent, sense esperar la perfecció. El budisme es va qüestionar els sacrificis als deus hindús que no procuraven cap canvi aparent i Déu no li va negar la experiència que tangibilitza la seva presència amagada.

Jesús confirma la intuïció budista quan diu que es necessiten ulls per veure, doncs si la sortida de l'angoixa no és percebuda en el present, tampoc ho serà en el futur. El futur no és diferent del present per a qui està cec. És en el present on, amb una plenitud encara velada, es sent la crida de Déu a la llibertat. Jesús crida a contemplar no per aconseguir l'amor, sinó per ser aconseguit per l'amor. La relació amb Déu en el present és el que allibera el passat de ser mera història, el present de ser mera contingència i el futur de ser mera utopia, sigui històrica o essencialista.

La conseqüència pràctica és el qüestionament de totes les teories de l'alliberament que remetent a un futur sempre llunyà. L'alliberament no ve del futur, sinó que neix de la plenitud de la presència amagada de Déu en el present. El Regne no pot advenir si Déu no hi és ja. Però el que advé per guarir el sofriment i la contingència no és l'essència abstracta o idealitzada de la realitat, sinó l'amor encarnat de Déu en Jesús que és etern.

A la vista de com Israel es preguntava com ser llum pel món quan encara era esclava dels romans i de com el budisme es va esforçar per aconseguir el deseiximent, considerant que ho podia aconseguir, perquè la realitat essencial se li feia accessible, no és estrany que Jesús considerés que havia arribat el temps de mostrar la llum de Déu en el món i l'accés de l'home a Déu. La humanitat estava madura per rebre el do de Déu. Aquesta compassió que el budisme creu possible aconseguir per sí mateix, el cristià creu que li és donada per Déu.

5.11. El repte que el budisme es planteja a sí mateix i a la resta de religions.

El repte que plantejava el budisme era convertir en realitat les llegendes compassives sempre situades en el terreny dels relats mítics. Els contes amb els que el budisme exemplifica les virtuts són sempre llegendaris, irreal. No hi ha perill de trobar-se en situacions semblants en la vida quotidiana. Els *bodhisatvas* no són éssers de carn i ossos, han estat concebuts com a somnis, quelcom que mou a l'admiració. El despertar budista tenia el risc de portar a un altre somni. El repte és despertar a la realitat.

La caritat budista s'orienta a la cessació del dolor, però difícilment es pot dirigir a la persona, perquè, en tant que reduïda a simples «agregats» sense consistència, la seva identitat queda diluïda en una realitat còsmica sense que la seva individualitat sigui pròpiament objecte de salvació. La salvació budista és impersonal, no concreta. Ho veiem en aquest text de Kumarajiva:

Aquell que desitja el bé dels altres, no els mira en sí mateixos, en concret, sinó de modo abstracte. Els considera, en efecte, com un mirall, com un somni, com el reflex de la lluna en el aigua (De Lubac, 2006, 52).

En el budisme, la compassió no és quelcom que tingui sentit per si mateixa, perquè la persona no té entitat ontològica. Diu Santideva: «tots els dolors, sense distinció, són impersonals. Cal combatre'ls perquè son dolors» (De Lubac, 2006, 51).

La manca de fonamentació ontològica de l'esser humà en el budisme, remet a un idealisme que finalment passa factura al concepte de compassió. Efectivament, la pietat budista, per ser perfecta, cal que sigui pura, abstracta, sense objecte, ideal, no tacada per l'error de creure que existeix el ser que pateix, ni el sentiment de dolor.

El repte és, doncs, invertir la jerarquia que situa la pietat abstracte per sobre de la concreta, segons reflecteix aquesta descripció dels tres tipus de pietat *mahayana*:

El primer tipus de pietat té per objecte als essers que pateixen: és la *sattvalambana karuna*, pietat vulgar, inferior, tacada per l'error de creure en la realitat dels essers vivents.

El segon tipus, més elevat, té per objecte les sensacions doloroses per sí mateixes: és la *dharmalambana karuna*. El que sent aquesta pietat sap que els essers no existeixen, que només existeixen els seus *dharmas*. Però aquest és encara un coneixement aproximat, perquè les sensacions doloroses no existeixen per sí ni en sí. Aquest segon tipus de pietat implica encara un tipus de *avidya* (desconeixement).

Es necessari arribar al tercer tipus, a la pietat pura, la pietat que no té objecte; aquesta és la *analambana karuna*. Una virtut que resulta tant més alta com més pura sigui. La pietat perfecta, ideal, «la gran pietat» es desplega, doncs, no per amor a les criatures, no per remeiar els seus sofriments, sinó, d'una manera totalment gratuïta, pel pur amor de la pietat. (De Lubac, 2006, 53).

Per Santideva, si el jo és pura aparença, la compassió és il·lusòria i no té sentit, però no per això considera que hagi de ser prohibida. Déu, que és la compassió, batega dins del budisme, però sense reconèixer-lo, aquest la considera mera il·lusió:

De la mateixa manera que el tronc del plataner, descompost en les seves parts, ja no existeix, també el jo, examinat d'una manera crítica, ve a ser reconegut com un pur no-res. Si l'individu no existeix ja, sobre qui s'exercirà la compassió? El jo ha estat imaginat per una il·lusió que adoptem, conforme al fi que es pretén aconseguir. Però si l'individu ja no existeix, per a qui serà aquest fi? Certament, l'esforç procedeix de la il·lusió, però com aquesta il·lusió té com a finalitat l'apaivagament del dolor, la il·lusió d'aquesta finalitat no està prohibida. (De Lubac, 2006, 63).

El repte del budisme no és sols per ell. És el repte també del cristianisme i de totes les religions: descobrir la felicitat d'estimar al pobre i al malalt, creient que allí hi ha Déu.

CONCLUSIONS: LA METABOLITZACIÓ DEL DIÀLEG I EL NO RESOLT PROBLEMA DE LA UNITAT.

1. L'Esperit sosté el desig de vida en totes les religions.

La indagació que hem fet en cada una de les religions permet construir una història de les religions en la que es fa visible com totes elles desenvolupen no sols una preocupació pel més enllà, sinó també un desig de vida en el més ençà. En aquesta lluita per fer front al mal que colpeja el món hi veiem la presència de l'Esperit que vol i estima la vida. Un Esperit que no es resigna davant les imperfeccions d'un món inacabat, sinó que anima les religions a fer-se'n càrrec i cuidar d'ell i de la vida, aspirant a la seva plenitud. L'Esperit lluita per decantar la opció vital de la humanitat en favor de la vida, quan la seva fragilitat biològica el portaria a claudicar resignadament. L'empremta espiritual inscrita en el cor de l'home l'obre a la consideració íntima d'una realitat que a ell li resulta transcendent, inabastable. Sobre aquesta força espiritual, les religions de tots els temps s'han aixecat per tematitzar, de diferents maneres, la confiança en el poder transcendental al que es volen lliurar de forma confiada. La proximitat i la veritat amb la que viuen aquesta força interior els permet sentir-se, simultàniament, veritables.

La força a la que s'enfronten és gran. Quelcom, amb poder suficient, sembla disposat a contrariar l'Esperit que les anima fins al punt de dir: "Us havíeu fet il·lusions, però tot això que heu vist, bell i estimable, no serà per vosaltres". Contra aquesta força, el món ha esdevingut un camp de batalla.

Dins de les religions apareix la temptació d'una decisió previnguda i realista: estimem les coses tal com són, dirà el budisme, una bonica però efímera promesa que finalment es desfà en la seva inconsistència. No ens aferrem a elles. Sota la templança d'aquesta opció, el relat hindú sobre els déus i la seva benvolença queda reduït a pur mite benintencionat amb el que la religió ha volgut consolar la humanitat. Una narració que un cop desmitificada, no ens porta a declarar que la realitat sigui no res, doncs una mínima consistència en té, però sí que ens porta a acceptar que el no-res és, en darrera instància, la realitat. Sota el pes d'aquest diagnòstic, la força de l'Esperit podria haver acabat claudicant. I no obstant, hem vist com aquesta força es va mantenir viva, també en el budisme, per sostenir una actitud compassiva inclús en contra del que el seu pensament filosòfic l'hauria aconsellat.

2.- Si l'Esperit és present en totes les religions i Déu és totpoderós, perquè era necessària la seva mediació humana?

Per la seva banda el judaisme va descobrir el Misteri com alteritat transcendent benvolent que no està al final d'un camí de meditació, sinó que irromp quan menys se l'espera, escolta i parla preocupat pel mal que pateix el poble, no vol sacrificis, sinó estimació, dona fertilitat, llibertat, vida, estableix aliances, dóna lleis i promeses. I en el context de compromís de Déu amb l'home neix Jesús com la resposta de Déu al mal en forma de guarició, salut i perdó i dóna l'Esperit per complir la Llei i per creure en la seva salvació definitiva.

L'aposta de les religions per l'Esperit no era suficient per assolir la promesa. Déu tenia un projecte de vida per l'home, l'Esperit el donava a conèixer, però calia que un home concret sortís victoriós del mal i de la mort. I aquesta és la obra salvadora realitzada per Jesús a la que incorpora tota la humanitat. Amb el seu pas pel món, el va convertir en terra fèrtil en el que la vida humana, tot i ser sepultada, no queda abandonada, sinó que es converteix en llavor de vida nova. El món va esdevenir lloc d'acollida i entrega, no de coses, sinó de la pròpia vida, que en mans del seu Senyor queda sempre renovada i restaurada. Lloc on la feblesa humana pot despendre's de tot per posseir-ho tot. La realitat, imperfecte e inacabada, va recuperar, en qui l'estimava, la consistència que mai cap religió havia pogut copsar, perquè mai havia pogut mostrar-se a si mateixa. Jesús va deslliurar del poc creïble dilema de tenir de creure que tot és Déu o que el món és no-res.

3.- Llavors, perquè les religions no poden creure en Jesús?

Al llarg del treball hem vist les raons. La imprescindible identificació de Jesús amb Déu el converteix en blasfem a ulls del judaisme. Jesús no és Déu. Tampoc el Messies perquè el mal persisteix en el món.

Semblants motius trobem a l'islam, per a qui no és suportable ni la idea de la mort del Messies ni, molt menys, la de Déu.

L'hinduisme no oposa cap objecció a la pretensió de divinitat de Jesús. Però equiparat amb un avatar més, cap dels quals redimeix el món, perd tota rellevància. En un món politeïsta, la divinitat no és quelcom que es pugui atribuir a un sol ésser, com un privilegi sobre els demés. La intranscendència de les coses que esdevenen en la història acaba d'explicar que Jesús no mogui l'agulla hindú.

El budisme reconeix Jesús com a mestre, il·luminat, despert, però no pot acceptar-lo com a Déu. Jesús no té res d'exclusiu. Tothom pot arribar a ser Buda. Jesús no fa res que no pugui fer qualsevol altre home. Jesús vivent, és semblant al Buda vivent, realitat essencial que vivifica, però no té res a veure amb el Jesús històric, el mort i el ressuscitat, a qui els cristians confessen com a Salvador.

4.- Llavors, si no poden creure en Jesús, en quina situació queden les religions?

Calia entregar als homes la mediació humana que canvia el seu estat ontològic per tal que pogués ser acollida. I és l'acollida d'aquesta mediació la que converteix en Fills de Déu. Diu Joan: “al que l'acull [a Jesús] el dona poder de convertir-se en Fill de Déu” (Jn 1,12). I desitjós de convertir tothom en Fill de Déu, Jesús incorpora la humanitat sencera al seu poder mitjancer. Ara és Ell mateix qui diu: “qui us acull a vosaltres, m'acull a mi i qui m'acull a mi, acull al meu Pare” (Mt 10,40). És l'acollida dels altres la que ens converteix en Fills de Déu. Aquest missatge, central de l'evangeli, adquireix tota la seva importància en el context del diàleg interreligiós. És l'acolliment de les altres religions el que converteix cristians i no cristians en Fills de Déu i mitjancers de la salvació.

Karl Rahner va desenvolupar la teologia de la presència amagada de Crist en les altres religions i per això va defensar que els seus fidels es salven com a “cristians anònims”. És una expressió que no reflecteix el sentiment conscient dels fidels de les altres religions. Aquesta fe implícita és més una presumció teològica que una realitat tangible. Potser seria més adequat parlar de Jesús com el salvador “anònim”. Un anonim que, per molts, es mantindrà fins al final dels temps, quan podrà dir: “tot allò que fèieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho fèieu” (Mt 25, 40).

Aquell que es desfà de tot, es despulla també del seu protagonisme, que queda ocult als ulls de les religions. Molts desconixeran el seu paper redemptor i plens de l'Esperit s'adreçaran a Déu considerant-se indignes de la seva misericòrdia, però confiant que una sola paraula seva bastarà per a salvar-los. Ignoraran que la paraula ja ha estat dita, que el cos ja sigut entregat, que l'aliment ja està disponible, que el perdó ja ha estat donat. I aquest desconeixement encara farà més admirable la seva confiança en Déu i en l'Esperit i més estimable la generositat del mitjancer anònim.

Conscient que molts no podrien comprendre el seu llenguatge i la seva obra, més d'una vegada va dir: “no tothom comprèn aquest ensenyament” (Mt 19,11) i “qui ho pugui comprendre que ho compregui” (Mt 19,12).

En diversos llocs de l'evangeli es veu com la fe que Jesús vol promoure no és estrictament en favor seu, sinó en favor de Déu: “Vosaltres, busqueu primer el Regne de Déu i fer el que ell vol, i tot això us ho donarà de més a més” (Mt 6,33). Jesús no fa una predicació autoreferenciada, sinó que remet a complir la voluntat de Déu: “No tothom qui em diu: “Senyor, Senyor”, entrarà al Regne del cel, sinó el qui fa la voluntat del meu Pare del cel” (Mt 7,21).

Si analitzem les paraules en les que amb més severitat reclama la fe en ordre a la salvació, ens adonem que la fe en Crist salva, però que l'advertiment de condemna es fa no als que no creuen en ell, sinó als que no creuen en absolut: “Els qui creuen en ell [el Fill de Déu] no són condemnats, però els qui no creuen ja han estat condemnats” (Jn 3,18).

Una conclusió semblant i encara més clara es pot treure quan s'analitza la confessió de Joan: “Déu ha estimat tant el món que ha donat el seu Fill únic perquè no és perdi cap dels qui creuen en ell, sinó que tinguin vida eterna. Déu no ha enviat el seu Fill al món perquè el món fos condemnat, sinó per salvar-lo per mitjà d'ell” (Jn 3, 16-17). El que aquí es diu és que la fe en Crist es converteix en garantia de vida eterna i que l'encarnació té per finalitat la salvació, no la condemna, del món.

Jesús es veu a sí mateix saltant per sobre dels que es creuen salvats i en realitat no estimen, per dir que les portes de la salvació estan obertes als que viuen allunyats de la oficialitat religiosa: “vindrà molta gent d'orient i occident i s'asseuran a la taula amb Abraham, Isaac i Jacob en el Regne del cel, mentre que els hereus del Regne seran llançats a fora, a la tenebra; allà hi haurà els plors i el cruixit de dens” (Mt 8, 11-12). Ho veiem també quan diu: “els publicans i les prostitutes us passaran davant en el camí cap el Regne de Déu” (Mt 21,31). I encara més: “el Regne de Déu us serà pres i donat a un poble que el faci fructificar” (Mt 21,43).

5.- Llavors, com és que es va dir que «fora de l'Església no hi ha salvació»?

Entre el segle XIII i el segle XVI, empesa pel seu cel missioner, l'Església va identificar la realització de la salvació amb la seva expansió universal. Sens dubte era una forma apressada

de imaginar la unitat. Alguns pronunciaments magisterials, moguts pel cel apostòlic, van assumir que fora de l'Església no hi ha salvació: Inocenci III, 1.206 dC, el Concili de Letrà, 1.215 dC, Bonifaci VIII, 1.302 dC, el Concili de Florencia, 1.442 dC i Pius IV, 1.564 dC.

Però, els signes dels temps, la persistència de la pluralitat religiosa i la consideració del mateix realisme mostrat per Jesús van obligar a reconsiderar aquest axioma.

L'Església no és només l'Església visible. Tots els salvats pertanyen a l'Església, perquè formen part del cos de Crist, que és l'Església, en part invisible. L'axioma encara es pot comprendre en aquest sentit. D'acord amb el que hem vist, la mediació salvadora no està limitada per la fe explícita en Crist.

Al Concili Vaticà II, la Constitució Dogmàtica *Lumen Gentium* va reconèixer la possibilitat de salvació fora de l'Església visible: “els que sense culpa seva no coneixen l'Evangeli de Crist i la seva Església, però busquen a Déu amb un cor sincer e intenten en la seva vida, amb l'ajuda de la gràcia, fer la voluntat de Déu, coneguda a través del que els hi dicta la seva consciència, poden aconseguir la salvació eterna” (LG 16).

I a la Constitució Pastoral *Gaudium et Spes*, després d'explicar com els cristians entren en contacte amb el misteri pasqual de la mort i resurrecció de Crist, prossegueix dient:

Això val no solament pels cristians, sinó també per a tots els homes de bona voluntat, en el cor dels quals obra la gràcia de manera invisible... hem de creure que l'Esperit Sant ofereix a tots la possibilitat, en la forma per Déu tan sols coneguda, d'associar-se a aquest misteri pasqual (GS 22).

I Pau VI, a l'exhortació apostòlica *Evangelii Nuntiandi* (1975), reprèn la idea per dir:

Aquesta salvació ve realitzada per Déu en qui Ell desitja, i per camins extraordinaris que només Ell coneix (EN 80).

6.- Llavors, en què queda el manament de Jesús «aneu a tots els pobles i feu-los deixebles meu, batejant-los en el nom del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant» (Mt 28, 19)?

El manament no perd la seva vigència perquè respon a la necessitat de donar a conèixer que la obra salvadora de Déu ha estat realitzada en Jesús. Constitueix la missió de l'Església, que la converteix també en mitjancera universal.⁵⁰ Però l'efectivitat de la salvació no queda condicionada per l'èxit de la seva missió. Jesús sí que pot fer més que l'Església. És Ell qui és

⁵⁰ Cf. PIE-NINOT, S., *Teologia fonamental*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009, 292-297.

constitutiu de la salvació. Qui salva és Crist, no condicionat per les dificultats que impedeixen reconèixer-lo com a mitjancer de la salvació. L'Església no salva per ella mateixa, només és signe de la salvació. Ara bé, com a signe, és signe eficaç, això és, per mediació d'ella, Jesús «causa» allò que ella «significa», sense que l'actuar salvífic de Déu s'esgoti en ella. Que no tots estiguin batejats no impedeix la seva salvació. Tampoc relaxa el manament, que subsisteix com a signe de la necessitat de transformació salvífica de la humanitat a la qual ha respost la encarnació de Crist. Al respecte, deia Pau VI, en l'esmentada exhortació *Evangelii Nuntiandi*:

Els homes podran salvar-se per altres camins, gracies a la misericòrdia de Déu, si nosaltres no anunciem l'Evangelí; però podrem nosaltres salvar-nos si per negligència, per por o per vergonya o per falses idees deixem d'anunciar-lo? (EN 80).

7.- Llavors, si fora de l'Església hi ha salvació, les altres religions són camins de salvació?

Jacques Dupuis va treballar en profunditat aquesta qüestió.⁵¹ Segons ell, una cosa és admetre valors positius en les altres religions en ordre a la salvació i un altre considerar que aquests valors tenen dimensió salvífica per sí mateixos, desvinculats del pla salvífic de Déu.

Alguns teòlegs han interpretat que del reconeixement de valors positius en les altres religions que fa el Concili, no se'n deriva necessàriament la conclusió que les altres religions tinguin un valor salvífic (Hacker, Ruokanen).

D'altres com Kasper, Rosano, Kunnumpuram creuen que el que diuen els documents conciliars permet sostenir l'existència d'un cert valor salvífic, evidentment no constitutiu de "per se". Andrés Torres Queiruga considera que no es pot dir que en totes les visions particulars de la veritat hi hagi una densitat d'automanifestació de la pròpia veritat equivalent, perquè aquesta està condicionada per la limitació del receptor.⁵²

El desenvolupament magisterial posterior al Concili ha començat a reconèixer un paper salvífic de les religions, però sempre vinculat a Crist en qui la salvació ha estat efectiva.

La encíclica *Redemptoris Missio* (1990) reconeix la possibilitat de "mediacions particulars de qualsevol tipus" en les altres religions, sempre lligades a Crist: "Tot i que no s'exclouen

⁵¹ DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander: Sal Terrae, 2.000.

⁵² TORRES QUEIRUGA, A., *Diálogo de las Religiones y autocomprensión cristiana*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2005.

mediacions parcials de qualsevol tipus i ordre, aquestes, no obstant, prenen significat i valor únicament per mediació de Crist i no poden ser enteses com a paral·leles i complementaries” (RM 5).

El document *Diàleg i anunci*⁵³ (1.991) amb el que es desenvolupa aquesta encíclica, afirma que la gràcia i la salvació de Déu en Jesucrist arriben als no cristians dintre i per mitjà de la “pràctica sincera” de les seves tradicions religioses (DiA 29).

8.- Quin pot ser el fonament teològic de la realització del pla salvífic fora de l'Església visible?

Ja hem vist com la història de les religions acredita la presència de l'Esperit suscitant en totes elles un desig de vida. El que volem ara és trobar el reconeixement teològic d'aquesta realitat.

Potser ha estat Jacques Dupuis qui amb més força ha proposat fonamentar la comprensió de la realització del pla salvífic de Déu en el context de la pluralitat religiosa en una teologia trinitària.

Aquesta teologia recupera determinats textos bíblics per mostrar l'actuació salvífica de Déu en les altres religions per mitjà de l'Esperit Sant en una economia unificada de la salvació.

a) Déu no limita la seva actuació al poble d'Israel.

Tot és sota la providència de Déu (Ml 1, 11). La Paraula de Déu, la seva saviesa i el seu Esperit ja es dirigien a tots els essers humans per cridar-los a una comunitat de vida (Gn 1,3; Sal 33, 6; 107, 20; Sir 1,9). “El Senyor escampa [la seva saviesa] sobre totes les seves obres”. La saviesa de Déu està universalment present en la humanitat i la seva història.

b) Pare i Fill donen l'Esperit abans de l'esdeveniment de Crist i després d'Ell.

«L'Esperit del Senyor omple la terra» (Sv 1,7); «El Senyor [...] infongué als setanta ancians una part de l'Esperit que Moisès tenia» (Nm 11,25); Israel testimonia l'activitat vivificadora universal de l'Esperit en tot el que existeix (Sv 11, 24-12, 1).

⁵³ PONTIFICI CONSELL PER AL DIÀLEG INTERRELIGIOS I CONGREGACIÓ PER A LA EVANGELITZACIÓ DELS POBLES, “Diàleg i anunci”, 19 de maig de 1991.

Aquesta activitat de l'Esperit Sant en el món abans de l'esdeveniment de Crist és reconeguda en els documents del Concili Vaticà II: "L'Esperit Sant obrava ja, sense dubte, en el món abans que Crist fos glorificat" (AG 4).

I la constitució pastoral *Gaudium et Spes* concep l'Esperit de Deu com presència activa en tot el món, no sols en les aspiracions religioses dels essers humans, sinó també en els seus valors compartits com la justícia, la solidaritat, la pau i l'harmonia (GS 32, 38, 39...).

A la seva primera encíclica, *Redemptor hominis* (1979), Joan Pau II veu en la "ferma creença" dels no cristians un "efecte de l'Esperit de veritat" i es demana: "No succeirà, a vegades, que la ferma creença dels seguidors de les religions no cristianes -creença que actua més enllà dels confins visibles del Cos Místic- faci quedar confosos als cristians, moltes vegades disposats a dubtar de les veritats revelades per Déu i proclamades per l'Església?" (RH 6).

A la encíclica *Redemptoris Missió* (1990), en els punt 28 i 29, Joan Pau II reconeix la presència universal de l'Esperit. I, posteriorment, dedica una encíclica, *Dominum et vivificantem* (1996), a explicar aquesta acció vivificant de l'Esperit, que si primer va estar orientada a Crist, avui, actua fora de l'Església gràcies al seu esdeveniment salvífic (DV 53).

Afirmada la universalitat de l'acció de l'Esperit en la història humana, tant abans com després del esdeveniment històric de Jesucrist (AG 4), la teologia trinitària permet veure que l'acció de l'Esperit i de Crist són distintes però no independents, complementàries però no separables. No es tracta de dos economies de la salvació, sinó d'un sol Déu que actua segons una únic projecte salvífic.

L'Encíclica *Redemptoris Missió*, al dir que «l'Església és la via ordinària de salvació i sols ella posseeix la plenitud dels mitjans de salvació» (RM 55), suposa que hi ha vies extraordinàries referides a l'acció de l'Esperit, el qual distribueix «llavors del Verb» en les cultures (RM 28) i que també d'altres posseeixen mitjans de salvació, si bé, no de forma plena. La plenitud dels mitjans de salvació present a l'Església es refereix a que les altres mediacions són relatives a la única mediació suficient que és la de Crist, la fe en la qual és específica de l'Església.

9.- Llavors, quina és la missió de l'Església, la mediació de les religions i el seu destí escatològic?

a) *El reconeixement de l'Església com a part.*

Créixer fins ocupar tot l'espai? Fins una època molt recent (Cf. la encíclica *Mystici corporis* de 1943), l'Església s'identificava amb el Regne de Déu i l'Església catòlica era l'Església de Crist.

El Concili Vaticà II, amb la fórmula del “subsistit” (LG 8), reconeix que l'Església de Crist subsisteix en l'Església catòlica, però que no es confon amb ella. Amb això obre les portes al reconeixement de la presència de l'Església de Crist en altres comunitats cristianes diferents de l'Església catòlica.

El concili, passa també a distingir entre l'Església peregrina en la terra i l'Església en el Regne de Déu. Tot i que encara manté una relació identitària entre el Regne i l'Església,⁵⁴ el reconeixement conciliar de la presència de Crist i l'Esperit dins i fora de l'Església, estava obrint les portes a desenvolupaments magisterials posteriors en els que ja es pot distingir entre l'Església i el Regne, tant a nivell peregrinant com a nivell escatològic. En aquest sentit són d'especial importància els punts 18 i 20 de l'encíclica *Redemptoris missio* (1990) i el punt 35 del document *Diàleg i anunci* (1991). Són els primers documents magisterials en els que es reconeix que l'Església no esgota la amplitud del Regne de Déu, perquè aquest inclou –encara que de formes diferents- no sols als membres de l'Església sinó també “altres” membres. L'Església està al servei del Regne, però no es confon amb el Regne. La nova imatge que suggereixen aquests textos és la de dos cercles concèntrics, un de més petit, l'Església i un de més gran, el Regne, tots dos centrats en Crist.

b) La missió de l'Església com a part.

La primera missió de l'Església és que la divisió no degeneri en hostilitat. Només així pot donar continuïtat a la missió que Jesús li va encomanar que és anunciar el Regne de Déu que Ell va inaugurar per tota la humanitat. Però l'anunci i la vinguda del Regne, que és la seva missió, ja no es planteja per expansió fins ocupar tot l'espai del Regne, sinó mitjançant l'acollida dels altres, el que es tradueix en la pràctica del diàleg que és el veritable rostre de Déu, i en l'anunci que Déu es fa home per atansar-se a la realitat del món en la seva pluralitat i autonomia.

⁵⁴ Tot el capítol VII de LG es dedica a establir el caràcter escatològic de l'Església peregrina i la seva unió amb l'Església del cel.

En el diàleg al que crida el document *Diàleg i anunci*, l'Església s'alimenta de l'ateisme, que contemplant com la divinitat s'amaga, viu captivat per la veritat que no hi ha res en el món que sigui Déu. En aquest diàleg l'Església es nodreix del judaisme que viu del rostre de Déu descobert en l'alliberació d'Egipte, l'Aliança amb Moisès al Sinaí i l'esperança d'un món pacificat pel Messies que ha de venir, de l'Islam que viu sota la submissió a la grandesa i misericòrdia d'Alà dictada per l'arcàngel Sant Gabriel al Profeta Mahoma a l'Alcorà, de l'hinduisme que sota la força de l'Esperit viu instal·lat en una realitat no dual malgrat l'aparença de fragmentació, i del budisme que mogut també per l'Esperit vol viure desaferrat de les coses del món que no porten a la felicitat.

En l'anunci, l'Església mostra a cada una de les religions la perspectiva salvífica de Crist en la que ja s'hi troben, malgrat les seves limitacions, com a tresor trobat pels cristians, que les veu portades a la seva plenitud en el Regne de Déu: els ateus trobant el Déu que no es confon amb el món, els jueus rebent la garantia d'allò que esperen, l'Islam descobrint la misericòrdia de Déu en el perdó de totes les faltes, l'hinduisme instal·lant-se en la no dualitat que salva la individualitat i el budisme assolint el desaferrament de les coses per l'amor de Déu que allibera del nostre egoisme.

c) La reconsideració de les religions com a parts del Regne.

Aquest plantejament de distinció i relació entre l'Església i el Regne obre espai per reconsiderar el paper de les religions. I en aquest terreny cal reconèixer l'aportació de Dupuis:

Mentre que els creients d'altres fes religioses perceben la crida de Déu a través de les seves tradicions i responen a ella en la seva pràctica sincera, es converteixen de veritat –encara que no siguin formalment conscients d'això- en membres actius del regne. En definitiva, doncs, una teologia de les religions que segueixi el model reinocèntric no pot evitar o sortejar la perspectiva cristocèntrica (Dupuis, 2000, 507).

Es segueix d'això que les altres religions contribueixin al Regne? De nou Dupuis pren postura:

no es pot separar la vida religiosa personal dels seguidors d'altres religions de la tradició religiosa a la que pertanyen... si la seva resposta a la invitació divina es sosté gracies als elements objectius d'aquestes tradicions... cal admetre també que aquestes mateixes tradicions contenen elements sobrenaturals de gràcia en benefici dels seus seguidors. Al respondre a aquests elements de gràcia, troben la salvació i es fan membres del Regne de Déu en la història. Per tant, *les tradicions religioses contribueixen, d'una manera misteriosa, a l'edificació del regne entre els seus seguidors...* exerceixen, en relació als seus propis membres, una certa mediació del regne – sens dubte diferent de la que opera

en l'Església- encara que és *diffícil* formular una definició teològica precisa d'aquesta mediació (Dupuis, 2000, 508).

La dificultat a la que es refereix Dupuis és que seria un error interpretar que hi ha dos camins paral·lels de salvació, un de Crist dins de l'Església i un altre, de l'Esperit, fora d'ella. Entre l'Església i el Regne hi ha segons la encíclica *Redemptoris missio*, una “relació singular i única que encara que no exclou l'obra de Crist i de l'Esperit fora dels confins visibles de l'Església, li confereix un paper específic i necessari” (RM 18). El plantejament respectuós amb aquest paper mitjancer necessari de l'Església que va fer el Concili Vaticà II va ser el de considerar que hi ha una *ordenació* per la gràcia de Déu, i de diferents maneres, dels que no han rebut l'evangeli a la Església, encara que no hi hagi un desig explícit de ser membres (LG 13; 16).

d) *La mediació eclesial i la de les religions.*

La conclusió és que el diàleg entre les religions i l'Església és un diàleg entre membres de ple dret del Regne.

La mediació de l'Església consisteix en intercedir per la salvació de tots. Ho fa en la pregària eucarística.⁵⁵ La mediació que fa respecte als cristians és eficient, mentre que la mediació en relació als “altres” és més moral, dons no compta amb la seva aquiescència explícita.

Rahner ha treballat una resposta explicativa de la mediació eclesial en la salvació dels “altres” basada en la teologia sacramental, que Dupuis explica de la següent manera:

La necessitat de l'Església no és de tal naturalesa que sols a través d'ella sigui possible l'accés al regne de Déu. Els ‘altres’ poden ser part del regne de Déu i de Crist sense ser membres de la Església i sense recórrer a la seva mediació. No obstant, la presència sacramental del regne de Déu en l'Església és privilegiada, doncs ha rebut de Crist la “plenitud dels bens i mitjans de salvació” (RM 18). És el “sagrament universal” (LG 48) d'aquest regne. Aquesta és la raó per la qual els que tenen accés a la salvació i al regne a través d'altres mitjans diferents de l'Església, encara que no estiguin incorporats a ella com a membres, estan *ordenats* a ella, com s'indica en la constitució *Lumen Gentium* (16), que no adopta l'ensenyament anterior sobre els ‘membres de desig’. Que l'Església sigui sagrament del regne de Déu, universalment present en la història, no implica necessàriament per part seva una activitat mitjancera universal de gràcia en favor dels membres d'altres tradicions religioses que han entrat en el Regne de Déu responnent a la invitació de Déu a través de la fe i l'amor. Per això, ... es pot sostenir una “mediació” de la seva pròpia tradició religiosa al seu favor. Encara que no siguin membres de l'Església

⁵⁵ “Et demanem, Senyor, que aquesta víctima de reconciliació porti la pau i la salvació al món sencer”.

ni estiguin subjectes a la seva mediació, els “altres” estan, no obstant, ordenats a ella; la causalitat de l'Església a favor d'ells no es de l'ordre de l'eficiència sinó de la finalitat. (Dupuis, 2000, 520-521).

Dhavamony veu la mediació de l'Església realitzada quan es pren en la seva integritat d'Església visible e invisible.⁵⁶

e) L'horitzó escatològic.

La perspectiva escatològica és que “tot sigui u en Crist”. San Pau ho planteja en aquests termes: “Déu volgué reconciliar-ho tot per ell i destinar-ho a ell, posant la pau en tot el que hi ha, tant a la terra com al cel, per la sang de la creu de Jesucrist” (Col 1, 20).

Si el Regne en la terra és més ampli que l'Església peregrina, quin és destí de l'Església en el Regne consumat? El seu destí és esdevenir tan gran com el Regne de Déu i aconseguir així la reunificació definitiva en Crist o dissoldre's perquè amb la realització d'aquesta unitat la seva missió ha quedat superada? I quin és destí de les religions? Perdre la memòria de la seva història o conservar-la com a part volguda i estimada per Déu?.

La continuïtat del diàleg establert en el món no apunta a una fusió per absorció de la resta de religions ni a la desaparició per dissolució de totes elles, inclosa la Església. El concepte d'unificació, que tot sigui u en Crist, expressa la unió que ha sabut superar, no eliminar, les diferències.

En aquesta perspectiva, l'Església i les religions, com els servents inútils, podran dir el que Jesús els va demanar: «Així també vosaltres, quan haureu fet tot allò que Déu us ha manat, digueu: “som uns servents que no mereixen recompensa: hem fet només el que havíem de fer”» (Lc 17, 10).

I assistir al judici final en la confiança d'estar entre les religions que Jesús cridarà a seure a la seva dreta, perquè van donar de menjar i de veure als necessitats (Mt 25).

Aconseguir la unitat requereix temps: “No és que el Senyor difereixi el compliment de les promeses, com suposen alguns, és que el Senyor és pacient amb vosaltres, perquè no vol que ningú es perdi” (2Pe 3, 8-16). I mentre som en Jesús ell cuida que no ens perdem: “Mentre era amb ells, jo els guardava en el teu nom, el que tu m'has donat. He vetllat per ells i no se n'ha perdut ni un de sol, fora del qui s'havia de perdre” (Jn 17, 12).

⁵⁶ DHAVAMONY, M., *Teologia de las religiones*, Madrid: San Pablo, 1998.

10.- Llavors, si la salvació no és problema, quin és el problema?

El problema és que el vincle amb la unitat de les religions està ocult. El paradigma del pluralisme religiós proposa un vincle que no uneix les religions en la seva integritat. Per trobar allò que és compartit mutila aspectes essencials de les religions. En el cas del cristianisme, se li demana que deixi de ser cristocèntric.

El desig de transcendència és universal, però per a que fos satisfet, era necessari que l'accés a la transcendència fos realitzat per algun subjecte en particular. No es pot considerar que Buda sigui aquesta resposta, doncs el Buda vivent no és el Buda històric. Només Jesús apareix en la història de les religions com qui ha protagonitzat aquest accés, però deixant pendent el problema de convertir en universal la seva acceptació, que de moment no és possible.

Si Jesús, a qui el cristianisme considera l'únic vincle suficient, no és acceptat, si l'Esperit que bufa arreu és anònim, si l'Església i la resta de religions són només una part, quin és el vincle d'unitat?

La totalitat no és imaginable perquè les religions no són reconciliables. Les fronteres sabem que són provisionals, però no sabem com és dissoldran sense ser humiliades. La seva persistència acredita que la universalitat de Crist no és quelcom que les aboleixi amb violència institucional i menysteniment de les creacions i aventures humanes.

11.- La divisió pot ser fecunda?

Christian Duquoc, en el seu llibre *El único Cristo, la sinfonia diferida*⁵⁷, dedica el quart capítol a parlar de la fecunditat de la divisió.

Segons ell, la defensa de la divisió pot prevenir contra la imposició prematura del projecte global, això és, sense respecte a la diversitat. Els fragments es senten aixafats per la exaltació de la globalitat, que no reconeix la legitimitat adquirida amb la seva simple originalitat. No serà que la divisió subsisteix per recordar que el projecte unificador de Déu no és un projecte destructor de les singularitats? La incapacitat de les religions per accedir a la totalitat, des de la seva parcialitat, no serà una invitació a reconèixer que no posseeixen la sobirania?

L'únic sobirà és el ressuscitat, que ha donat a l'Església la plenitud dels mitjans de salvació, però que no li ha transferit la seva sobirania. La universalitat no serà perceptible fins al final,

⁵⁷ DUQUOC, Christian, *El único Cristo. La sinfonia diferida*, Santander: Sal Terrae, 2002.

quan es produeixi el retorn del Senyor i justos e injustos puguin descobrir-lo com a Senyor desconegut i dir-li “Senyor, quan et vam veure?” (Mt 25, 37.44).

Mentrestant, la divisió no s’oposa inevitablement a la comunió. En realitat s’integra com un element necessari del procés global. La unitat no pot ser resultat de la coacció. Aquesta només condueix a la violència. La primera tasca de les religions és que la divisió no derivi en hostilitat.

L’Esperit allibera cada individu de l’autarquia creant altres focus de llibertat. El respecte a la llibertat és la condició de la pròpia llibertat i uneix.

La divisió religiosa obliga a la paciència i a la estima. Jesús frena la impaciència dels deixebles que volien arrancar el jull del blat (Mt 13,24-31). Mentre dura la fragmentació, el temps ajuda a entendre a cada religió que ella no és l’agent capaç d’aclarir la indeterminació. L’Esperit treballa per la maduració de cada fragment. El Senyor protegeix la seva singularitat e identitat evitant la seva integració prematura. Ens ha estat donada la promesa de la unitat, però no la seva possessió. La totalitat no ens ha estat donada. La integració passa per la despossessió. La seva recepció obliga a abandonar la pretensió d’erigir la pròpia particularitat en única totalitat legítima.

Christian Duquoc utilitza la metàfora de la simfonia diferida per explicar aquesta situació: cada grup interpreta una partitura que no sap com s’integrarà en el conjunt, amb la temptació de creure que és la simfonia total. Els cristians no ignoren la identitat del director d’orquestra, però els altres compositors no saben res d’ell. Però ni tan sols els cristians saben el moment i el com seran integrades les partitures. Abans de l’ascensió de Jesús al cel, els deixebles li van preguntar: “Senyor, és ara que restabliràs el Regne?” i Jesús els va respondre: “No és cosa vostra de saber el temps i els moments que el Pare ha fixat amb la seva autoritat” (Ac1, 6-7).

El diferiment té conseqüències sobre l’autocomprensió de l’Església i les religions. La promesa d’unitat no clausura la investigació i la història, sinó que insereix el seu inacabament en la Veritat plena que escapa de qualsevol acaparament o control perquè procedeix de Déu. L’Esperit encara ens ha de portar a la veritat plena: «Quan vingui l’Esperit de la veritat que procedeix del Pare i que us enviaré des del Pare [...] us conduirà cap a la veritat sencera» (Jn 15,26; 16,13). Creure que la història està acabada e identificar el nostre fragment amb la Veritat sencera, devalua aquesta i genera lògica resistència. Els fragments estan inserits en el

projecte diví, són camins de salvació, però no com a vincles amb una totalitat acabada, sinó com a transeünts d'un camí d'entrega i respecte a l'altre. La seva apertura a la transcendència no canvia la seva realitat limitada.

12.- El curs ambigu de la història després de Jesús, nega la seva obra?

La relació amb Déu a la que l'home s'obria de forma expectant, ha estat feta possible i amb escreix per Jesús. Per això no és d'aquest món. Per això en aquest món no hi ha una experiència humana compartida sobre la sobirania de Crist. La divinitat de Jesús renuncia a tota força, inclosa la de l'evidència, perquè al que apel·la és a la resposta humana des de la seva mateixa limitació. Després de l'esdeveniment de Jesús, la història segueix el seu curs ambigu. El mal manté la obstinada persistència en la història.

Per més que l'Església hagi tractat de fer realitat el Regne de Déu, sovint, i per a la seva humiliació, ella mateixa el nega amb el seu comportament. No es pot dir que ella (per la seva incapacitat per eradicar el mal del seu interior i assegurar la unitat), ni l'esdevenir històric (sigui sota la inspiració cristiana o no), hagin estat capaços de portar el Regne. El pessimisme que se'n deriva d'aquesta constatació confirma que el remei no podia venir d'aquest món. I l'Església creu que el remei ha vingut. La perdurable resistència de l'Esperit a donar-se per vençut no era una quimera; una resistència que, des del principi, ha operat dins i fora de l'Església, tal com ja ho va constatar Pere en el seu encontre amb Corneli:

Aixeca't, que jo soc home, igual que tu. [...] Ara veig de veritat que Déu no fa diferències a favor d'uns o altres; Déu acull tothom qui creu en ell i fa el bé, de qualsevol nacionalitat que sigui. [...] Qui pot excloure de l'aigua del baptisme aquests que han rebut l'Esperit Sant igual que nosaltres? (Ac 10, 25-48).

Vencent el mal, Jesús ha derrotat el pessimisme i ha pogut deixar que la història segueixi el seu curs, però ara sense engany. La política, la ciència i la religió, tot i la resistència que oposen al mal, no tenen la força per decantar definitivament el curs de la història. Però el poder que venç sobre el mal existeix, és Déu, el seu amor s'ha fet humà i ha passat pel món sortint il·lès. Ara la fragilitat humana sap on arraulir-se.

El sentit global escapa al domini humà, però en Jesús, Déu dóna a l'entrega humana valor absolut. En ell, l'acció humana, tacada sempre de provisionalitat, pot, per fi, inserir-se en allò que és definitiu. Es pot creure, amb raó, que la mort de Jesús és un fracàs més d'un just víctima del mal i que Déu no té res a veure amb tot això, com creuen les religions. Però, en

tant que en aquest fracàs la víctima és Déu, que ha assumit plenament la condició humana, el mal, que semblava poder sotmetre aquesta condició, troba *en el temps* el Poder que no pot sotmetre i la víctima que deslliura al gènere humà del seu poder, al final, sols temporal.

L'Esperit pot suscitar, així, actors que, dins i fora de l'Església, universalment, volen viure de l'Esperit de Jesús que desposseeix al mal del seu domini. Jesús suscita, des del principi, la resistència al mal i, justament, perquè la seva implicació és d'abast universal, no identifica aquesta resistència amb cap confessió o projecte concret. Per això, tot i que tots ells, inclosa l'Església, estant sotmesos al mal de la parcialitat, del que se'n deriva una incapacitat per la totalitat, poden trobar en Jesús, que ha vençut aquest mal, l'alliberació de la seva ambigüitat i la trobada fraterna.

BIBLIOGRAFIA.

BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, Primera parte*, Madrid: La esfera de los libros, 2007.

BRAMON, Dolors, *Obertura a l'islam*, Barcelona: Editorial Cruïlla, 2001.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos y Declaraciones*, Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2012.

CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus*, 2000, [en línea]

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html> [Consulta: 26 de juny de 2018]

DHAVAMONY, Mariasusai, *Teología de las religiones*, Madrid: San Pablo, 1998.

DE LUBAC, Henri, *Budismo y cristianismo*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

DIALOGO Y ANUNCIO, 1991 [en línea]

<http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html> [Consulta: 26 de juny de 2018]

DUQUOC, Christian, *El único Cristo. La sinfonia diferida*, Santander: Sal Terrae, 2002.

DUPUIS, Jacques, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander: Sal Terrae, 2000.

GONZALEZ FAUS, José Ignacio, *La humanidad nueva, Ensayo de cristología*, Santander: Sal Terrae, 1984.

KUNG, Hans, *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid: Libros Europa, 1987.

JOAN PAU II, *Redemptoris Missio*, 1991 [en línea]

<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html> [Consulta: 26 de juny de 2018]

KNITTER, Paul F., *Sin Buda no podría ser cristiano*, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2016.

MÈLICH, Joan-Carles, *La lectura com a pregària*, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2015.

NEUSNER, Jacob, *Un rabino habla con Jesús*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

PIE-NINOT, Salvador, *Teologia fonamental*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009.

THICH NHAT HANH, *Buda viviente, Cristo Viviente*, Barcelona: Editorial Kairos, 2017.

WILLIAMS, Paul, et al. *Pensamiento budista*, Barcelona: Herder, 2013.

Articles:

BOURGEOIS, Henri, «Reincarnation, résurrection: présupposés et fondement», *Lumière et vie* 195 (1989) 73-84.

DUPUIS, Jacques, «Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut», *Revue théologique de Louvain* 29 (1998) 484-505.

FLAQUER, Jaume, «El cristianisme i les altres religions», *RCatT* 39/2 (2014) 669-686.

FLAQUER, Jaume, «Condiciones, dificultades y esperanzas en el dialogo con el islam», *Sal Terrae* 94 (2006) 679-689.

FLAQUER, Jaume, «Jesús, prophète musulman d'exception», *Religions et histoire* (2005) 48-53.

MAGNIN, Paul, «Bouddhisme et cristianisme, Une mise en perspective de deux voies de libération, », *Études* 3933 (2000) 219-236.

MICHEL, Thomas, «Le dialogue islamo-chrétien: un défi pour construire la paix», *Foi et développement*, 311 (2003) 1-6.

SHETH, Noel, «Hindu Avatara and Christian Incarnation: A Comparison », *Vidyayoti* 67 (2003) 181-183 i 285-302.

THIEDE, Werner, «Budda und Jesus. Gemeinsamkeiten und Differenzen», *Kerygma und Dogma* 51 (2005) 33-51.

INDEX

	Pàgina
INTRODUCCIÓ: UN CRISTIANISME INTERPEL·LAT E INTERPEL·LADOR	3
CAPÍTOL I. LA FE CRISTIANA: JESÚS INAUGURA EL REGNE DE DÉU	7
1.1. Jesús, Salvador del món.	7
1.2. Com neix aquesta fe?	8
1.3. La maduració de la opció de fe des del dolor.	8
1.4. Jesús, l'únic mitjancer de la redempció.	9
1.5. Jesús, l'Home Nou.	9
1.6. Jesús, el Messies.	11
1.7. Jesús, el Senyor.	12
1.8. Jesús, Fill de l'home.	13
1.9. Jesús, la Paraula.	13
1.10. Jesús, Fill de Déu.	15
1.11. Jesús, el Primogènit.	17
1.12. Jesús, Recapitulador de tota la creació.	17
1.13. Jesús, l'Església i les religions.	18
CAPÍTOL 2. EL JUDAISME: LA ESPERA DEL MESSIES CONTINUA.	20
2.1. Israel i el jueu Jesús.	20
2.2. Jesús és un blasfem.	21
2.3. Jesús no és el Messies.	22
2.4. La dificultat del problema.	23
2.5. La recuperació del Temple, la Promesa, la Llei i l'Aliança.	24
a) <i>La restauració del Temple a partir de l'afirmació de la vida.</i>	24
b) <i>La realització de la Promesa a partir de la existència solidaria.</i>	25
c) <i>La recuperació de la Llei entesa com a lloc comú.</i>	26
d) <i>La reafirmació de l'Aliança pel Déu familiar de Jesús.</i>	27
2.6. El canvi provocat per Jesús en el món: la apertura dels ulls a la proximitat del Regne de Déu.	27
CAPÍTOL 3. L'ISLAM: EN PRESENCIA DEL DÉU ÚNIC I MISERICORDIÓS.	29
3.1. El naixement de l'Islam.	29
3.2. La expansió, el declivi i el ressorgiment de l'Islam.	30
3.3. El propòsit reconciliador original de l'Islam.	32
3.4. Jesús, rehabilitat com a profeta singular i Messies.	33
3.5. Un problema de llenguatge?	35
3.6. L'Islam al servei dels pobres.	36
3.7. L'Islam i el seu recolzament filosòfic.	37

3.8. L'islam i la universal temptació del poder polític.	37
3.9. L'islam enfront la moderna globalització.	38
3.10. El valor salvífic de la mort de Jesús.	39
CAPÍTOL 4. L'HINDUISME LA NO-DUALITAT SER - DIVINITAT.	41
4.1. L'hinduisme.	41
4.2. L'encontre amb el cristianisme.	43
4.3. El monoteisme hindú i el monoteisme d'arrel jueva.	44
4.4. Una qüestió només de noms?	45
4.5. Déu personal, impersonal o a-personal?	46
4.6. El coneixement com a camí d'accés a Déu.	46
4.7. El judici de Déu.	47
4.8. Crist és un «avatar»?	48
4.9. La salvació hindú i cristiana.	49
4.10. La espiritualitat hindú i cristiana.	49
4.11. L'ascesi hindú i cristiana.	50
4.12. La reconsideració de la presència de la divinitat a partir de Jesús.	50
CAPÍTOL 5. EL BUDISME: LA COMPASSIÓ ÉS POSSIBLE.	52
5.1. El budisme.	52
5.2. La crítica budista del jo.	53
5.3. La necessitat de despertar.	53
5.4. L'enteniment budista de Jesús.	54
5.5. L'objecció budista al Jesús cristià.	55
5.6. La lògica budista i la nova lògica de l'evangeli.	56
5.7. El Jesús descobert pel budisme no és sempre el Jesús cristià.	58
5.8. El budisme i el Misteri de Déu.	60
5.9. El budisme s'esforça per aconseguir la caritat que Déu vol donar.	61
5.10. La confirmació de l'aspiració budista per Jesús.	63
5.11. El repte que el budisme es planteja a sí mateix i a la resta de religions.	64
CONCLUSIONS: LA METABOLITZACIÓ DEL DIÀLEG I EL NO RESOLT PROBLEMA DE LA UNITAT	67
1. L'Esperit sosté el desig de vida en totes les religions.	67
2. Si l'Esperit és present en totes les religions i Déu és totpoderós, perquè era necessària la seva mediació humana?	68
3. Llavors, perquè les religions no poden creure en Jesús?	68
4. Llavors, si no poden creure en Jesús, en quina situació queden les religions?	69
5. Llavors, com és que es va dir que «fora de l'Església no hi ha salvació»?	70
6. Llavors, en què queda el manament de Jesús «aneu [...] i bategeu»?	71
7. Llavors, si fora de l'Església hi ha salvació, les altres religions són	

camins de salvació?	72
8. Quin pot ser el fonament teològic de la realització del pla salvífic fora de l'Església visible?	73
a) Déu no limita la seva actuació al poble d'Israel.	73
b) Pare i Fill donen l'Esperit abans de l'esdeveniment de Crist i després d'Ell	73
9. Llavors, quina és la missió de l'Església, la mediació de les religions i el seu destí escatològic?	74
a) El reconeixement de l'Església com a part	74
b) La missió de l'Església com a part	75
c) La consideració de les religions com a parts del Regne	76
d) La mediació eclesial i la de les religions	77
e) L'horitzó escatològic	78
10. Llavors, si la salvació no és problema, quin és el problema?	79
11. La divisió pot ser fecunda?	79
12. El curs ambigu de la història després de Jesús, nega la seva obra?	81
 BIBLIOGRAFIA	 83
 INDEX	 85