

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 7. Any 2025

ARTICLES

- 10 LA RECERCA D'ESPIRITUALITAT I LA FE CRISTIANA**
Gabriel Amengual
- 27 SWIFTER THAN MIND. THOUGHT AND CONTEMPLATION IN RAIMON PANIKKAR BETWEEN SCIENCE AND FAITH**
Emma Lavinia Bon
- 38 EL LAGER I L'ÀNGEL SOMRIENT. EL SAGRAT I EL DISTANCIAMENT DEL CRISTIANISME DE ROBERT ANTELME**
Jordi Corominas
- 58 VERSO UN METODO TEOLÓGICO "DAL" MEDITERRANEO. PROSPETTIVE DI SVILUPPO**
Vincenzo Di Pilato
- 74 LA SINFONÍA DEL NUEVO MUNDO DE LA FIDELIDAD: LA PERSECUCIÓN Y LA RESILIENCIA DE LOS BAHÁ'ÍS EN IRÁN**
Emilio Egea
- 86 UNA NOVA ESPIRITUALITAT? EL RESSORGIR DE L'ESPIRITUALITAT I EL SEU ROL EN L'ÀMBIT DE LA SALUT I DEL TREBALL**
Conxita Gómez I Subirà
- 104 LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN-POLÍTICA: UNA RELACIÓN MEDIADA CULTURALMENTE DE ALCANCE POLÍTICO (I)**
Esteban Mate
- 121 TOT ÀNGEL ÉS TERRIBLE. EL BLOQUEIG CREATIU DE RAINER MARIA RILKE I LA POESIA COM A EINA AUTO-TERAPÈUTICA**
Iván Sánchez-Moreno
- 141 ESPIRITUALITATS CRISTIANES EN UNA EUROPA AMB POC ESPERIT**
Lluís Maria Ylla Janer

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 7. Any 2025

[is]creb
Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

HORITZO

REVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

Núm. 7. Any 2025

DIRECCIÓ

Dr. Ramon Batlle i Tomàs.
Director de l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona.

CONSELL DE REDACCIÓ

Dr. Antoni Bosch-Veciana
Dr. Ricard Casadesús
Llic. Núria Caum i Aregay
Dr. Francesc-Xavier Marín i Torner
Llic. Lucia Montobbio i Campa
Dr. Antoni Pou i Muntaner
Dr. Miquel Tresserras i Majó

COMITÈ CIENTÍFIC

Dra. Victòria Cirlot. Universitat Pompeu Fabra. (Barcelona, Espanya)
Dr. Emmanuel Falque. Institut Catholique du Paris. (París, França)
Dr. Lucio Florio. Universidad Católica de Argentina. (Buenos Aires, Argentina)
Dr. h.c. Pere Lluís Font. Universitat Autònoma de Barcelona (Bellaterra, Espanya)
Dr. Miguel García-Baró. Universidad Pontificia de Comillas. (Madrid, Espanya)
Dr. Xavier Manzano. Institut Catholique de la Méditerranée (Marsella, França)
Dr. Alejandro Ramos. Universidad FASTA. (Mar de la Plata, Argentina)
Dr. Elmar Salmann. Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. (Roma, Itàlia)

CAP DE REDACCIÓ I COMUNICACIÓ

Llic. Lucia Montobbio i Campa

DISSENY I COMPOSICIÓ

Juliano Ruiz

TRACTAMENT DE TEXTOS

Correccions: Susanna Esquerdo

IMPRESSIÓ

Manera Estudio

Tiratge: 500 exemplars

Codi Dipòsit Legal: 27732-2019

Codi ISSN Digital: 2696-2403

Codi ISSN Paper: 2696-239X

La revista Horitzó també està disponible en digital a www.iscreb.org. La llengua habitual d'Horitzó és el català però també s'accepten articles en espanyol, portuguès, francès, italià, occità i anglès. La publicació no comparteix necessàriament totes les opinions expressades als articles.

S'edita per l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB)
c/Diputació 231 – 08007, Barcelona.
Tel. 93 454 19 63 - horitzo@iscreb.org,
horitzo.direccio@iscreb.org
Facebook: [/iscreb](https://www.facebook.com/iscreb)
Twitter: [@iscreb](https://twitter.com/iscreb)
Instagram: [@iscreb_oficial](https://www.instagram.com/iscreb_oficial)

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona

ÍNDEX

ARTICLES

- 10 **LA RECERCA D'ESPIRITUALITAT I LA FE CRISTIANA**
Gabriel Amengual
- 27 **SWIFTER THAN MIND. THOUGHT AND CONTEMPLATION IN RAIMON PANIKKAR BETWEEN SCIENCE AND FAITH**
Emma Lavinia Bon
- 38 **EL LAGER I L'ÀNGEL SOMRIENT. EL SAGRAT I EL DISTANCIAMENT DEL CRISTIANISME DE ROBERT ANTELME**
Jordi Corominas
- 58 **VERSO UN METODO TEOLOGICO "DAL" MEDITERRANEO. PROSPETTIVE DI SVILUPPO**
Vincenzo Di Pilato
- 74 **LA SINFONÍA DEL NUEVO MUNDO DE LA FIDELIDAD: LA PERSECUCIÓN Y LA RESILIENCIA DE LOS BAHÁ'ÍS EN IRÁN**
Emilio Egea
- 86 **UNA NOVA ESPIRITUALITAT? EL RESSORGIR DE L'ESPIRITUALITAT I EL SEU ROL EN L'ÀMBIT DE LA SALUT I DEL TREBALL**
Conxita Gómez I Subirà
- 104 **LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN-POLÍTICA: UNA RELACIÓN MEDIADA CULTURALMENTE DE ALCANCE POLÍTICO (I)**
Esteban Mate
- 121 **TOT ÀNGEL ÉS TERRIBLE. EL BLOQUEIG CREATIU DE RAINER MARIA RILKE I LA POESIA COM A EINA AUTO-TERAPÈUTICA**
Iván Sánchez-Moreno
- 141 **ESPIRITUALITATS CRISTIANES EN UNA EUROPA AMB POC ESPERIT**
Lluís Maria Ylla Janer

RECENSIONES

- 154 **La alternativa ecológica: Biblia, espiritualidad y compromiso social**
Rosa Maria Boixareu
- 156 **Humans a Auschwitz / Humanos en Auschwitz**
Antoni Bosch-Veciana
- 160 **The Celestial Web. Buddhism and Christianity -A Different Comparison**
Raquel Bouso
- 163 **Els convidats de pedra. Un assaig sobre l'auge de la indiferència**
Ester Busquets Alibés
- 166 **La roca i l'aire. Art i religió de Lull a Tàpies**
Jordi Carcasó
- 168 **Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario**
Francesc-Xavier Marín i Torné
- 171 **Una biografia epistolar. Simone Weil**
Josep Oton
- NOTES BIBLIOGRÀFIQUES**
- 174 **Estimar i cuidar. La felicitat en clau cristiana**
Andreu Grau
- POLÍTIQUES EDITORIALS**



EDITORIAL

Presentem el setè número d'*Horitzó. Revista de Ciències de la Religió* amb l'ànim de contribuir a la reflexió entorn del fet religiós i el seu rol en la cultura, en aquest context nostre de canvis a tants nivells que porta a parlar, més que d'una època de canvis, d'un canvi d'època.

En aquesta ocasió, ens aturem a considerar la reconfiguració del fet religiós que s'està produint a la nostra societat i les seves implicacions en diversos àmbits de l'existència. En Gabriel Amengual duu a terme una exposició clara de la transició de l'espiritualitat teista a les formes laiques o immanents que estan emergint, mentre que en Lluís Ylla s'atura a considerar com repensar les espiritualitats cristianes en una època poc donada a l'esperit. La Conxita Gómez aborda aquest ressorgir de l'espiritualitat, però per mostrar quin rol té en l'àmbit de la salut i el treball. L'Esteban Mate aporta la seva reflexió sobre la relació entre religió, cultura i política.

Volem contribuir també a la reflexió sobre la condició humana des de diversos àmbits i experiències. Així, en Jordi Corominas aporta el testimoni de Robert Antelme —escriptor i deportat a camps nazis, que exposa a *L'espècie humana* la seva experiència al Lager— i ens mostra com, en un món sovint deshumanitzat i deshumanitzador i temptat pel trans i el posthumanisme, Antelme reivindica «seguir sent, fins al final, homes». D'altra banda, l'Emilio Egea examina la persecució dels bahá'ís a l'Iran integrant perspectives sociològiques, jurídiques i teològiques i posa en evidència com l'experiència bahá'í exemplifica tant la fragilitat com el potencial transformador de les comunitats de fe sota pressió. En un altre àmbit, l'Emma Lavinia exposa com el pensament i la contemplació són moments constitutius de l'experiència humana segons el pensament de Raimon Panikkar. L'Iván Sánchez enfoca la seva atenció vers el món literari de Rainer Maria Rilke tot explorant el procés de creació de les *Elegies a Duino*, que va provocar en l'autor una crisi existencial profunda arran de la qual va haver de recórrer a la consulta de diversos professionals de la teràpia psicoanalítica.

Finalment, en aquest món cada dia més interconnectat, resulta molt interessant la reflexió que ha encetat la Xarxa de Teologia del Mediterrani i que en Vincenzo Di Pilato ens presenta per desenvolupar un mètode teològic propi del Mediterrani, que es faci ressò tant de la seva riquesa cultural com de la tragèdia humana de la qual tots som testimonis.

No podem deixar d'agrair la col·laboració dels autors dels articles i les recensions, així com del consell de redacció que fa possible la publicació de la revista amb la seva dedicació.



Designed by Freepic

LA RECERCA D'ESPIRITUALITAT I LA FE CRISTIANA

Gabriel Amengual

Universitat de les Illes Balears i Centre d'Estudis Teològics de Mallorca

g.amengualcoll@gmail.com

RESUM: Aquest article analitza el fenomen contemporani de la proliferació i recerca d'espiritualitats, sovint desvinculades de les religions institucionals. A partir d'una descripció del context històric i social, s'examina la transició d'una espiritualitat teïsta a formes laïques o immanents, centrades en l'autorealització i la plenitud humana. L'estudi aborda la relació entre religió i espiritualitat, tot destacant el caràcter flexible, subjectiu i antidogmàtic de les noves propostes. Finalment, es proposa una lectura filosòfica i antropològica del fenomen, que el vincula amb la modernitat i amb la necessitat humana de sentit en temps de secularització.

PARAULES CLAU: Espiritualitat contemporània, religió i secularització, espiritualitat sense religió, filosofia de la religió, antropologia religiosa, modernitat i sentit.

ABSTRACT: This article examines the contemporary phenomenon of the proliferation and pursuit of spiritualities often detached from institutional religions. Starting from a historical and social description, it explores the transition from theistic spirituality to secular or immanent forms centered on self-realization and human fulfillment. The study addresses the complex relationship between religion and spirituality, emphasizing the flexible, subjective, and anti-dogmatic nature of new spiritual movements. Finally, it proposes a philosophical and anthropological interpretation of the phenomenon, linking it to modernity and to the human need for meaning in an age of secularization.

KEYWORDS: Contemporary spirituality, religion and secularization, spirituality without religion, philosophy of religion, religious anthropology, modernity and meaning.

Aquestes reflexions parteixen de la proliferació de l'oferta i de la recerca d'espiritualitats, un fenomen actual que ha estat objecte d'estudi de totes les ciències de la religió: la sociologia i la psicologia, la història i la sistemàtica (filosòfica i teològica), la pastoral i l'espiritualitat. Partint de la descripció de la realitat (1 i 2), aquí es voldria encetar una reflexió que anés més enllà de les dades, intentant una reflexió antropològica (3) i des de la filosofia de la religió i l'espiritualitat cristiana (4 i 5). El punt de partida és que és un fenomen històric, inserit en el curs de la modernitat i contemporaneïtat i característic de l'actualitat, que pot donar una primera impressió de desorientació; ara bé, també és certament una cerca, que possiblement posa de manifest una inquietud humana arrelada en el fons del cor dels éssers humans i que interpel·la sobretot les religions institucionals.

1. CONTEXT EN QUÈ ES DONA EL FENOMEN

Normalment es destaca la **novetat** que suposa el plantejament d'una espiritualitat deslligada tant de la religió com de la fe en Déu. Espiritualitat havia estat primerament i fins fa poc un tema propi del cristianisme, tractant de com viure la fe amb tot el sentit i una implicació personal total. Fins i tot en el cristianisme mateix, l'espiritualitat, a partir de mitjan segle xx, va viure hores baixes amb la crítica a l'espiritualisme, és a dir, a una forma de viure la fe cristiana de manera individual, intimista i centrada en la salvació de l'ànima o santificació personal.¹ I ara resulta que la recerca d'espiritualitat esdevé un moviment autònom, secular o religiós, però deslligat del que sempre n'havia estat la matriu: no sols de la fe cristiana sinó també sovint de la religió i de la relació amb Déu. En compensació d'aquest distanciament religiós, sorgeixen noves fonts d'inspiració, altres tradicions religioses o laïques, dibuixant un panorama multicolor d'espiritualitats variades.

Aquest fet provocà que, ja a finals dels anys vuitanta del segle passat, es parlés que la teoria de la **secularització** havia estat «un gran error» (P. Berger), que el fet religiós no havia estat engolit per la secularització, sinó que es presentava en un variat pluralisme, havia sofert una pluralització.² La nova presència del fet religiós de forma variada fou interpretada com un retorn de la religió, com una dessecularització, però en el fons no era més que una deconstrucció de la religió, desfeta en els seus elements, els quals són presos i ressituats o instrumentalitzats per a fins diversos.³

Del fenomen de la cerca d'espiritualitat se'n solen indicar dos contextos de sorgiment i desenvolupament, un de pròxim i l'altre de llarga durada.

El **context pròxim** vindria donat pel desacoblament entre la recerca espiritual i les religions històriques, especialment de les monoteïstes, pel distanciament dels cercadors de sentit, del sagrat o de la plenitud humana respecte de les ofertes pròpies de les religions institucionals, donant lloc a l'emergència d'una espiritualitat que no beu del caudal simbòlic de les grans tradicions religioses ni el respecta. És possible que aquestes noves espiritualitats es continuïn nodrint en general de les tradicions religioses, però d'una manera molt lliure, situant-se als seus marges o a vegades fins i tot enfrontades amb elles, la qual cosa significa un trencament dels sistemes de creences i l'oferta de formes alternatives de religiositat. Aquesta actitud s'elabora de manera reflexiva, des d'un mateix, de manera que pot arribar a mantenir-se al marge de tota preocupació religiosa o recerca de sentit, centrant-se en la realització pròpia, en assolir una vida reeixida.⁴

La nova manera en què és tractada la religió, que es veu relativitzada, marginada, utilitzada per a fins propis, i en tot cas amb un trencament amb ella, ha fet pensar en un **moviment més ampli** i de llarga durada, relacionant aquest fenomen amb el moviment iniciat per la Il·lustració,

¹ GUERRA, Augusto, «Espiritualidad: Lenguaje e identidad en un mundo ambiguo y confuso»: García de Castro, José / Madrigal, Santiago, Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy. Madrid, Univ. Comillas 2011, pp. 43-65, ref. p. 44; GAITÁN, José Damián, «La espiritualidad como camino y el camino como espiritualidad. Reflexiones sobre la segunda mitad del siglo XX», Revista de Espiritualidad, 58 (1999), pp. 421-440.

² BERGER, Peter L., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*. Barcelona, Herder 1994.

³ AMENGUAL, Gabriel, «De la secularització a la dessecularització», *Qüestions de Vida Cristiana*, núm. 244 (2012) pp. 47-57.

⁴ FUEYO SUÁREZ, Bernardo, «Espiritualidad y religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual», *Ciencia Tomista*, 131, núm. 425, 2004, pp. 585-618, ref. pp. 586-588.

per la qual, en paraules de Kant, la religió no és presa en consideració i respectada en la seva santedat, sinó en tot cas com una caixa d'eines de la qual cadascú n'agafa les que li convenen. El fenomen actual se situaria a l'interior d'un gran moviment, d'enorme amplària, que arrenca amb la Il·lustració i no sabem on anirà a desembocar, però que en tot cas conflueix en una antropologització de la religió, la qual cosa es fa paradigmàtica amb la transformació de la teologia natural, tractant de Déu des de la raó, en la filosofia de la religió, que s'ocupa de les formes de la relació de l'home amb el Misteri, el Sagrat.⁵ En aquest sentit, s'ha parlat que ens trobaríem en un nou temps axial, temps-eix (K. Jaspers), semblant al produït al segle v aC. Ja se sap que una tal cosa és difícil de constatar per la manca de perspectiva i de coneixement del desenvolupament fins al final, en tot cas és una expressió eficaç per cridar l'atenció sobre la magnitud de les mutacions i metamorfosis del que és religió avui registrables.⁶

2. DESCRIPCIÓ DEL FENOMEN

Des del començament, convé plantejar els termes del problema. La qüestió de les espiritualitats no és fàcil de resumir, perquè es presenta de formes molt variades. La majoria es defineixen per un distanciament de les religions institucionals, les tradicionals, més concretament les monoteistes o abrahàmiques, i sobretot del teisme, de la creença en Déu. En canvi, hi ha corrents que expressament connecten amb religions orientals. Aquest distanciament de la creença en Déu i de les religions institucionals es dona també en aquells filòsofs que amb l'espiritualitat cerquen una mena de complement de l'ètica. No se sol donar en les espiritualitats de provinença de les religions asiàtiques respecte d'aquestes religions, però sí respecte de les monoteistes. L'espiritualitat, en termes generals, sol consistir en una recerca de plenitud humana, que va més enllà de l'ètica i de les religions, que implica un desplegament més gran de l'ésser humà i concretament del que hi és més noble.

Com es veu, és un fenomen complex, del qual cal distingir diverses formes, que no són fàcils de classificar, atès el seu caràcter flexible i no sempre articulat ni articulable. Malgrat la dificultat, i deixant de banda les que s'inspiren en religions orientals, es poden distingir quatre formes bàsiques. Una, més filosòfica i explícitament atea, que parteix d'una insuficiència de l'ètica, que requereix un complement, que només li pot venir des de la cura de l'esperit. És l'espiritualitat atea i segurament els dos representants més importants són els dos filòsofs francesos: Luc Ferry i André Comte-Sponville. Si aquesta primera forma d'espiritualitat s'oposa a la creença en Déu, una segona es caracteritza pel distanciament de tota religió monoteista (Nova Era), però no sempre de les religions orientals. La tercera es caracteritza per un comiat de la religió cristiana heretant-ne alguns dels valors morals i espirituals. La quarta comprèn aquelles formes d'espiritualitat que s'inspiren en religions orientals.⁷

2.1. Una espiritualitat atea

Com a representants d'aquesta forma d'espiritualitat, he esmentat els dos filòsofs francesos Luc Ferry i André Comte-Sponville. Es podrien afegir més noms, com per exemple, Marcel Gauchet⁸ i Michel Hulin.⁹

El punt de partida de Luc Ferry és que allò que defineix les nostres societats democràtiques i laiques és «el mercat + els drets de l'home».¹⁰ De cap manera les nostres societats estan mancades de moral, sinó que són massa moralistes, preocupades com mai pels altres i els seus drets (p. 23s.); en canvi, estan totalment desproveïdes d'espiritualitat (p. 26) i de vies per aconseguir una vida en plenitud.¹¹ Dit amb altres termes, sabem com obrar, però no sabem afrontar situacions com la mort o l'envelliment (p. 28), no sabem viure.¹² Això és el que el mou a la recerca d'una espiritualitat laica,¹³ com ja n'hi ha hagut en la història, com és el cas de la mitologia grega¹⁴ o l'estoïcisme (p. 29s). L'afirmació de la manca d'espiritualitat es refereix al cristianisme, els valors del qual es troben deconstruïts en les nostres societats,¹⁵ una operació complexa, obra de factors diversos com l'individualisme i el capitalisme. Però al mateix temps tal caracterització de la societat és una reivindicació dels valors cristians, tasca que ara s'encomana a la filosofia, que hauria de tornar a ser el que fou a l'antiguitat: «una cura de la salut, lúcida, per la raó i per si mateix, més que per Déu i per la fe», salut que, si en general significa ser salvat d'un gran perill o d'una gran desgràcia, aquí no és altra que la finitud i la mort i el dol per l'ésser estimat (p. 53). Aquesta filosofia mai podrà suplir la religió, perquè mentre aquesta té l'eternitat en la seva perspectiva, la filosofia es queda en l'ençà.

Aquesta espiritualitat laica no necessita creure en Déu per assumir valors espirituals, humans, que han de guiar l'home cap a una vida més plena. Per això, Ferry parlarà de «transcendència immanent», de «transcendència horitzontal» o d'«humanisme transcendent», inscrit en la pròpia subjectivitat humana.¹⁶

De tota manera, Ferry resulta ser un cas il·lustratiu.¹⁷ Per una part, sembla el més sensible al fet religiós; per l'altra, confronta una «visió filosòfica elaborada» amb «les visions populars de la religió», que desconeix l'especificitat única i irreductible del Creador, especificitat que

⁵ En aquest sentit insisteix FRAIJÓ, Manuel, «¿Religión sin Dios?», *Isegoria*, núm. 47, 2012, pp. 381-419, interpretant el sorgiment de la filosofia de la religió com l'eclipsi de Déu.

⁶ MARTÍN VELASCO, Juan, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Santander, Sal Terrae 1998.

⁷ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan, «Espiritualidad cristiana en el mundo actual», *Pensamiento* núm. 261, 69, 2013 pp. 601-621, ref. 606-609, que distingeix tres classes, no coincidents però afins a les tres primeres indicades.

⁸ GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985, p. 11 (n'hi ha trad. cast.: *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005) ja parlava del cristianisme com «la religió de la sortida de la religió», com «la religió possible d'una societat després de la religió» i sobre aquest tema s'estén a FERRY, LUC; GAUCHET, Marcel, *Le religieux après la religion*, París, Grasset, 2004 (n'hi ha vers. cast.: *Lo religioso después de la religión*, Barcelona, Anthropos, 2007).

⁹ HULIN, Michel, *La mystique sauvage*, París, PUF 1993 (n'hi ha trad. castellana a Siruela).

¹⁰ BARBARIN, Philippe / FERRY, Luc, *Quel devenir pour le christianisme?* París, Salvator, 2009, p. 23; en aquest paràgraf la intervenció de Ferry se cita indicant el número de la plana (n'hi ha vers. cat.: *Quin futur per al cristianisme? Un cardenal i un filòsof, cara a cara*, Barcelona, Fragmenta, 2010).

¹¹ FERRY, LUC, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* París, Grasset, 2002 (n'hi ha vers. cast.: *¿Qué es una vida realizada?* Barcelona, Paidós, 2003).

¹² FERRY, LUC, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, París, Plon, 2006 (n'hi ha vers. cast.: *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*. Madrid, Taurus, 2007).

¹³ FERRY, LUC, *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque*, París, Plon, 2010.

¹⁴ FERRY, LUC, *La sabiduría de los mitos. Aprender a vivir II*, Madrid, Taurus, 2009.

¹⁵ Una certa deconstrucció del cristianisme, o la seva antropologització a FERRY, LUC, *L'homme Dieu ou le sens de la vie*, París, Grasset, 1996 (n'hi ha vers. cast.: *El hombre-Dios o El sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997)

¹⁶ FERRY, *L'homme Dieu ou le sens de la vie*.

¹⁷ TORRES QUEIRUGA, Andrés, «Creados por amor: la santidad cristiana», *Concilium* núm. 351, 2013, pp. 345-364, ref. p. 348.

consisteix a unir el més alt amb el més íntim, el transcendent amb la seva presència immanent, tal com ja anuncià Sant Agustí: «superior al més alt meu i més interior que el més íntim meu». (*Conf III*, 6,11). Això mateix es posa de manifest en els atacs de Comte-Sponville¹⁸ i Gauchet¹⁹ contra el caràcter religiós de la seva proposta.

André **Comte-Sponville** fa una anàlisi implacable de la idea de Déu, que sembla del segle XIX: no es pot creure en Déu, perquè les proves de la seva existència no són sostenibles; a demostrar-ho hi dedica el segon capítol, el més llarg,²⁰ que, per altra part, no és la qüestió que ara interessa. El capítol de més interès és sens dubte el tercer, que tracta de l'espiritualitat. El primer capítol es pregunta si es pot prescindir de la religió i per això recorda les grans aportacions que ha donat, de manera que –almenys algunes– es pot dir que s'intenten recuperar amb l'espiritualitat, com són els valors de la fidelitat, la comunió i cohesió social, etc.

Un cop arraconat Déu, el de la teologia filosòfica, racional o natural, la pregunta que centra l'interès és què s'entén per espiritualitat. Ell mateix es pregunta: «¿Què és l'espiritualitat? És la vida de l'esperit. Però què és l'esperit? [...]. És la potència de pensar en tant que té accés a la veritat, a l'universal, a la rialla» (p. 144). Però l'esperit no es refereix solament a la vida mental, de manera que «l'espiritualitat englobaria la totalitat, o quasi, d'una vida humana», encara que la majoria de les vegades s'empra per referir-se allò que «té relació amb l'absolut, l'infinit o l'eternitat. És com la punta extrema de l'esperit que constituïria també la seva major amplitud» (p. 145). Els humans som «éssers relatius oberts a l'absolut. Aquesta obertura és l'esperit mateix». I aquí ve la tasca pròpia de l'espiritualitat: «la metafísica consisteix a pensar-la [a aquesta relació]; l'espiritualitat, a experimentar-la, exercir-la, viure-la» (p. 145). Aquí, com es veu, entren en joc dos temes importants: què és l'ésser humà i què és l'espiritualitat. De la religió ja no se'n parla, queda substituïda per l'espiritualitat o en tot cas englobada com una forma d'espiritualitat (p. 145).

L'ésser humà és un ésser finit obert a l'infinit, un ésser efímer obert a l'eternitat, un ésser relatiu obert a l'absolut. Això fa que l'ésser humà, tant si és creient com si no ho és, ha de confrontar-se amb l'infinit, l'etern i absolut. Això forma part de la condició humana. Amb aquest plantejament s'aconsegueixen dues coses: l'arrelament de tot el que tradicionalment s'ha entès per religió en l'ésser humà, passant a ser una dimensió pròpia; i l'altra cosa és una reducció de la transcendència a immanència; la religió, és a dir, l'espiritualitat no implica una relació amb un Altre, el totalment Altre, sinó que es juga a l'interior de l'humà.

Aleshores aquesta espiritualitat immanent consisteix en un pur desplegament de l'ésser humà, una espiritualitat que Comte-Sponville anomena per a ateus.²¹ La trobem descrita d'aquesta manera: «una espiritualitat de la fidelitat més que de la fe, de l'acció més que de l'esperança [...], de l'amor [...] més que del temor o de la submissió» (p. 149). Les tres virtuts teològals s'han convertit en virtuts humanes i la seva major aportació és crear comunió i transmissió, de manera

que l'espiritualitat es converteix gairebé en sinònim d'ètica²² i saviesa; «concerneix menys a la nostra relació amb l'absolut, l'infinit o l'eternitat que a la nostra relació amb la humanitat, la finitud i el temps» (p. 147 s.).

On rau el caràcter místic d'aquesta espiritualitat? Tot és immanent al Tot (que l'autor manté en majúscula per seguir la convenció), és la totalitat del real, que no dona lloc ni per a un creador ni per a un ésser transcendent. Però en la mateixa immanència del real es fa present el misteri, el misteri de la realitat, del ser de tot. Aquest misteri no planteja preguntes, sinó que és una experiència, una sensació, un silenci; és l'experiència de l'ésser més enllà dels ens; és el misteri de la immensitat del cosmos, l'experiència de la unitat de tot. L'experiència mística posa en suspens l'evidència, la familiaritat que pot derivar en banalitat i repetició, el que es dona per conegut; al seu lloc, la mística hi veu el nou, el singular, l'estrany: el misteri. Posa en suspens les mancances; alliberant-nos dels desitjos, s'experimenta la plenitud. Posa en suspens la dualitat i tot apareix en la seva simplicitat i unitat. Posa en parèntesi el llenguatge, emergint el silenci. Posa en suspens el temps, per viure en la intemporalitat del qui viu en un present continu. Posa en suspens l'esperança i el temor, fent emergir la serenitat; posa en suspens els judicis de valor i sorgeix l'acceptació. La intenció de Comte-Sponville és que aquestes experiències momentànies o excepcionals esdevinguin objecte d'aspiració per a tots els dies. Aquestes experiències —i l'espiritualitat conseqüent— permeten superar alhora el fanatisme —propiciat pel monoteisme— i el nihilisme, per al qual res de l'existent té valor ni és susceptible de veritat.

2.2. Espiritualitat sense religió. Contraposició entre espiritualitat i religió

Mentre en el punt anterior comptàvem amb uns referents clars i explícits, en aquest segon aspecte ens trobem amb una tendència generalitzada, que afecta un bon gruix de les nostres societats, reflectida en un comportament estès que es pot constatar en grups o moviments i en persones que s'han deslligat de la fe anterior, de les pràctiques i de la institució eclesial. Per tant, més que individuar moviments o líders teòrics o pràctics, cal acudir als estudis de camp i les enquestes sociològiques de valors, refiant-nos dels resultats que els sociòlegs ofereixen. Així ens centrarem en la definició de les posicions o la descripció dels seus perfils.

És característica la **contraposició entre espiritualitat i religió**. Espiritualitat, demanda, camí, recerca espiritual són expressions que estan desplaçant els termes religió i religiositat. Què s'entén per una i per l'altra? En paraules de J.M. Day, es pot resumir de la manera següent: «La religió és quelcom organitzat, dogmàtic i social. L'espiritualitat és individual, íntima, personal. La religió ens diu el que és bo i vertader, i assenjala què és profitós i què no. Opera amb categories fixes. L'espiritualitat és quelcom en desenvolupament continu. L'has de treballar, i prendre'n consciència i dedicar-li temps. A vegades, per a créixer espiritualment no hi ha altre remei que anar més enllà de la religió i àdhuc contra ella».²³

¹⁸ FERRY, LUC, *Vaincre les peurs. La philosophie comme amour de la sagesse*, París, Odile Jacob, 2006, pp. 133-171.

¹⁹ GAUCHET, *Le religieux après la religion*.

²⁰ COMTE-SPONVILLE, André, *L'Esprit de l'athéisme*, París, Albin-Michel, 2006. Mentre es parli d'aquest autor, aquesta obra és citada, posant el número de la plana entre parèntesi, per la vers. cast.: *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Madrid, Paidós, 2006.

²¹ Un bon resum a COMTE-SPONVILLE, André, «Salvar el espíritu», *Concilium* núm. 337, 2010, pp. 39-49.

²² Sobre ètica cf. COMTE-SPONVILLE, André, *Petit Traité des grandes vertus*, París, PUF, 1995 (n'hi ha trad. castellana: *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998). En aquest conjunt d'entrevistes explica el seu projecte filosòfic: COMTE-SPONVILLE, André, *Esta cosa tierna que es la vida. Entrevistas con François L'Yvonne*, Barcelona, Paidós, 2016.

²³ Apud FUEYO SUÁREZ, «Espiritualidad y religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual», p. 601.

Aquí apareixen algunes característiques de l'espiritualitat contraposada a la religió. Primer tot, el seu caràcter *anti* o almenys *ainstitucional*, independent de les tradicions religioses. En segon lloc, la seva condició flexible, modulable al ritme i situació del subjecte. En tercer lloc, la seva orientació exploratòria, antidogmàtica i oberta. Per tenir-ne un dibuix un poc més complet, s'hi pot afegir una percepció de la transcendència més propera a la d'un principi o energia que a la d'un Déu personal (que interpel·la i pot ser interpel·lat pel subjecte) i, en correspondència, una noció de sagrat com a coextensiu al món i la vida. Així la religió s'entén en termes de creences personals amb pertinença i pràctica comunitària; en canvi, l'espiritualitat es descriu sempre en termes de relació i experiències personals, tinguin o no una vinculació institucional.²⁴

Malgrat aquesta contraposició, la relació entre espiritualitat i religió en el fons no és solament de contrast, atès que la religió roman com a dipòsit on pouar els nous valors proposats per les espiritualitats. A partir d'aquesta constatació, M. Fraijó afirmarà que l'espiritualitat no se sol donar més enllà de les religions, sinó més enllà de les Esglésies, sobretot a causa del fet que la cultura mateixa està tan impregnada per la religió respectiva que s'hi ha confós i totes dues conjuntament equipen amb bones dosis d'ordre, normativitat i sentit les societats respectives.²⁵

Quina **funció** ve a exercir l'espiritualitat? Es presenta com una cerca de sentit, una construcció activa de la significació de la pròpia vida per part del subjecte, elegint els elements adients o a l'abast. Com es veu, el que se cerca en l'espiritualitat no és molt distint del que ofereix la religió, de manera que totes dues es troben implicades en la mateixa tasca, que en el fons és la de tots, creients i no-creients, la qual cosa dona camp a un encontre i a la possibilitat de diàleg. Aquesta afinitat en la funció o finalitat ens porta a examinar el que comparteixen i el que les **distingeix**.

La **proposta religiosa** és una oferta de sentit, sobre una confiança bàsica i amb el propòsit d'alliberar i promoure el fons de bondat de l'ésser humà. El sentit inclou també donar resposta a les grans preguntes de l'ésser humà, dins un horitzó que apunta a una direcció positiva i mai al buit. La construcció de sentit implica un mínim de fidelitat a una tradició que la constitueix; la qual cosa no vol dir que tot estigui ja fixat prèviament, sinó que cal llegir-la en els nous contextos, que necessàriament porten a una tasca d'actualització i una productivitat hermenèutica. En la construcció de sentit intervé necessàriament la subjectivitat i, per tant, es fa amb gran autonomia personal, però alhora està marcada per l'ordre i la fugida de l'ambigüitat.

Les **propostes espirituals** comparteixen amb la religió l'afirmació del sentit i atribueixen un valor positiu a la vida individual, però la seva manera de procedir són diferents. Una de les principals diferències rau en l'autonomia respecte de qualsevol tradició o autoritat religiosa, en el deslligament de tota narració compartida o comunitat narrativa; els criteris de validació són únicament els subjectius. Quant al contingut, les diferències també són enormes. La primera és l'absència de relació amb Déu o fins i tot la impossibilitat de tal relació, perquè la figura de Déu perd perfils, es difumina, es despersonalitza. El Déu personal brilla per la seva absència. En tot cas es parla del diví. La segona gran diferència és la pèrdua del sentit escatològic; es mira només l'avui i aquí, que és on ha de donar els fruits, que són de caire terapèutic, en recerca d'harmonia, pau interior; en correspondència amb la manca de relació amb Déu, amb tot el que implica

d'autotranscendiment i sortida d'un mateix, tampoc es pot donar un sentit profètic i solidari.²⁶ La tercera és la divinització de la Terra (Gea o Gaia, ecologia profunda), en correspondència amb la manca d'alteritat i transcendència, amb tot el que implica de reencisament del món.²⁷

Una configuració clara d'aquesta línia d'espiritualitat i menyspreu de les religions, es troba en la **New Age**, Nova Era, amb les característiques d'una visió holística, no-dualista (tampoc monista); concepció organicista de l'univers, biocentrisme, reencisament de la natura i ecologisme; forta imbricació psicològica amb insistència en la interioritat i la recerca de la serenitat, un espiritualisme sense praxi però amb finalitat terapèutica; un cert esoterisme i negació de la història.²⁸ També aquest corrent d'espiritualitat s'entronca i agafa elements de les religions orientals, l'apropiació de les quals és decisiva en el plantejament de les noves espiritualitats en general.

2.3. Espiritualitat com humanisme. Nova comprensió de l'espiritualitat

Amb aquest terme es fa referència no a propostes, com les considerades en el punt 2.1. ni a moviments més o menys articulats com la Nova Era (2.2), sinó més tost a moviments anònims, que es podrien exemplificar en aquells que foren creients cristians i s'han anat distanciant de la religió i de l'Església, però els queden al cor les exigències evangèliques de l'amor al proïsme, especialment al vulnerable, i pot ser que la seva pràctica religiosa es centri en el treball de voluntariat, però possiblement també afecta creients que continuen en la comunitat cristiana. O també la necessitat del silenci, la solitud, la contemplació. Tal actitud podria ser qualificada d'humanisme cristià, en la mesura que la religió queda reduïda o concentrada en una moral consistent en l'acceptació i promoció d'uns valors, com la dignitat humana de tot individu humà, altruisme, solidaritat, lluita contra la injustícia, promoció de la pau i cura de la natura o també la cura d'un mateix. Es tracta d'una espiritualitat, que remet a una actitud interior coincident en bona mesura amb els continguts de l'espiritualitat derivada de la fe cristiana.²⁹

Gianni **Vattimo** és un dels filòsofs que ha fonamentat la concepció humanista del cristianisme, com una religió que, gràcies al seu Déu kenòtic, es pot mantenir després de la dissolució de la metafísica i del trencament amb tot principi absolut. Vattimo parla de religió i de cristianisme, però de fet els entén de manera semblant a una espiritualitat, en la mesura que els comprèn sense cap base normativa ni dogmàtica. La kènosis de Déu –en l'Encarnació

²⁴ FUEYO SUÁREZ, «Espiritualidad y religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual», p. 601.

²⁵ FRAIJÓ, Manuel, «Es posible una espiritualidad laica más allá de las religiones», *Comprender* 11, 2009:1, pp. 5-15, ref. p. 6.

²⁶ FUEYO SUÁREZ, Bernardo, «Crisis de creencias y nuevas demandas religiosas», *Ciencia Tomista*, 125 (1998) 59-106; *Id.*, «La religión personal. ¿Una espiritualidad para el siglo XXI?», *Letras de Deusto* 31, núm. 91 (2001), pp. 13-34

²⁷ FUEYO SUÁREZ, «Espiritualidad y religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual», pp. 609-618.

²⁸ Per una breu descripció cf. MARDONES, José María, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella: Verbo Divino 1994, pp. 121-128. Per a un major aprofundiment vegeu SÁNCHEZ NOGALES, José Luis, «La nostalgia de una integridad (Análisis fenomenológico de la Nueva Era)»; BLANCH, Antonio (ed.), *El pensamiento alternativo. Nueva visión sobre el hombre y la naturaleza*, Madrid, Pont. Univ. Comillas, 2002, pp. 107-149; TORRALBA ROSSELLÓ, Francesc, «Raíces filosóficas de la New Age», *op. cit.*, pp. 43-68. Aquesta obra, fruit d'unes jornades de ASINJA, ofereix una visió ampla i documentada de la qüestió; a més de des de la perspectiva filosòfica i de fenomenologia de la religió, s'aborda des d'altres com la sociològica (J.M. Mardones), les seves bases científiques (L. Sequeiros) i la seva confrontació amb la fe cristiana (A. Jiménez Ortiz).

²⁹ MARTÍN VELASCO, «Espiritualidad cristiana en el mundo actual», p. 608.

i la Creu de Jesucrist- el fa compatible amb el nihilisme i la consegüent desaparició de veritats objectives, per la qual la veritat queda configurada com a caritat,³⁰ que no té res d'impositiva i respecta la pluralitat, fa impossible el fanatisme i obri a la fraternitat, encara més, mostra «la caritat com únic contingut decisiu del missatge cristià».³¹

Aquí es fa necessari explicitar la **transformació** que ha sofert el terme i la concepció de **l'espiritualitat**. Primerament, en els segles de cultura homogènia cristiana, espiritualitat designava «la forma de vida segons l'Esperit pròpia de tots els cristians o la forma pròpia i peculiar de viure el cristianisme de determinats grups de cristians»,³² així es podia parlar d'espiritualitat cristiana en general o d'espiritualitat benedictina, franciscana, jesuítica, etc. El coneixement i el contacte amb altres religions han portat a ampliar l'ús del terme aplicant-lo també a les formes de vida dels membres d'altres religions, amb la qual cosa es començarà a parlar d'espiritualitat jueva, musulmana, hindú, etc. Finalment, en el moviment de secularització o antropologització del fet religiós s'aplica el terme també a formes de viure que tenen en compte i desenvolupen aspectes tinguts per espirituals, independentment de l'adscripció o no a una religió.³³ D'aquesta nova situació emergeix una nova definició d'espiritualitat: «la forma de vida de persones que basen la seva comprensió d'ells mateixos i de la seva realització en el món i en la història en una opció fonamental per valors transcendents capaços de donar un sentit últim a la seva vida».³⁴ O també: «L'art de viure que es preocupa de la maduresa de l'esperit humà en totes les seves expressions més vertaderament humanes; en la que té un paper determinant la relació amb el món de l'així anomenat espiritual, sobrenatural i transcendent».³⁵ Com hem vist, l'espiritualitat també es pot desplegar en un nivell purament immanent, sense referències transcendents; aleshores l'espiritualitat se'ns presenta com «recerca de sentit, una construcció activa de la significació de la pròpia vida per part del subjecte».³⁶ Atès que sovint es manté la referència a l'Esperit (encara que aquest no sigui més que l'humà) es pot dir que «Espiritualitat és la reordenació reflexionada, sentida i viscuda de tot el que concerneix la dignitat de la creació en el nostre temps, el seu establiment i desenvolupament, d'acord amb la moció permanent de l'Esperit».³⁷ Aquesta mena d'espiritualitat té unes implicacions pròpies: «implica l'autonomia del subjecte front a la tradició o l'institucional d'allò religiós, la recerca (personal) de sentit; l'afirmació d'algun tipus de connexió entre tots els éssers i l'afirmació d'una universalitat que depèn no gensmenys d'un principi transcendent; implica també un interès per l'aspecte experiencial, inclosa l'experiència alternativa front a l'aspecte massa cognitiu dels ensenyaments de les tradicions religioses; i un cert fàstic front a la materialitat del món».³⁸

2.4. Espiritualitat inspirada en religions orientals

En aquest apartat es pretén incloure aquells moviments espirituals, que no es consideren simplement seguidors de religions orientals (en aquest cas no es tractaria de moviments

espirituals, sinó de religions), sinó que n'assumeixen mètodes, pràctiques, creences i fins i tot certa visió del món. Aquests elements s'integren en un aglomerat construït pel subjecte mateix i tret del seu context propi, amb finalitats pròpies que poden anar des de la recerca de finalitats terapèutiques de caràcter psicològic, com la concentració físicamental, la pau interior, la serenitat, la comunió universal i còsmica, la meditació, la no-violència. No és, per tant, un moviment que generi valors propis alternatius vàlids en el pla social i religiós, encara que no se li pot negar la denúncia de pseudovalors occidentals i, en el pla religiós, l'oferiment d'una via intuïtiva de contacte amb l'Absolut a partir de la dimensió corporal.³⁹

3. SIGNIFICAT ANTROPOLÒGIC DEL FENOMEN

En la descripció del fenomen ja han anat sorgint alguns punts que indiquen les transformacions donades del sagrat: desinstitucionalització del sagrat o del religiós en general i, per tant, un paper decisiu del subjecte no sols en la vivència espiritual, sinó també en la seva elaboració; el mateix absolut és fet humà, és humà o en tot cas és la realitat en conjunt; hi ha, per tant, una total immanentització de la transcendència; la religió deixa de ser relació amb l'Altre per esdevenir experiència de fusió amb la totalitat, però sense sortir d'un mateix; en comptes de buidar-se per poder acollir l'Altre, el subjecte se sent envaït i ple amb la unió amb el tot. Però també pot ser experiència de la Transcendència en la immanència, en la mesura que en l'altre, el necessitat, s'acompleix la sortida d'un mateix i lliurament a l'altre/Altre. Aquests punts, òbviament, requeririen matisacions segons la línia d'espiritualitat referida; en tot cas s'hauria de fer una distinció clara entre els que opten pels valors cristians i es posen al servei dels vulnerables, i els que se centren en la cerca de la pau interior, amb el perill de fer del propi si mateix el centre de tot.

Amb totes les mancances que es vulguin assenyalar, el fenomen indica clarament una **inquietud** que històricament —en la nostra cultura cristiana— es qualificaria de religiosa o fins i tot de recerca de Déu, atès que ofereix molts d'aspectes afins a la cerca religiosa. En tot cas no és un fenomen estrany a l'experiència religiosa cristiana. És cert que hi ha accents nous, que també obliguen a parlar d'una recol·locació de la transcendència, recomposició del creure o reconfiguració religiosa.⁴⁰ «Es produeix un exili. [...] Allò que emigra [...] és l'adhesió. [...] Res ha desaparegut. Està a un altre lloc, va partir a l'estranger».⁴¹ L'adhesió emigra d'unes institucions i d'uns discursos que han perdut credibilitat. Aquesta adhesió pot veure's substituïda per una commemoració del passat, per una relació amb el passat, una forma perillosa de compulsió de repetició, una mena de relació commemorativa; o bé es dona un desplaçament dels marcs de referència, pel qual l'adhesió es trasllada a l'esfera política o ètica, prenent l'ètica el paper que era propi de la teologia, que pot arribar a ser una instrumentalització d'allò religiós al servei de la política;⁴² o bé es concentra en el subjecte mateix, encara que fusionat amb el tot.⁴³ En aquest

³⁰ VATTIMO, Gianni, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 142; *Crear que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 76.

³¹ VATTIMO, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 96.

³² MARTÍN VELASCO, Juan, «La noción de espiritualidad en la situación contemporánea», *Arbor* 175, núm. 689 (2003) 613-628, citació 615.

³³ MARTÍN VELASCO, «Espiritualidad cristiana en el mundo actual», p. 603.

³⁴ MARTÍN VELASCO, «La noción de espiritualidad en la situación contemporánea», p. 613.

³⁵ GAITÁN, «La espiritualidad como camino y el camino como espiritualidad...», p. 422.

³⁶ FUEYO SUÁREZ, «Espiritualidad y religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual», p. 609.

³⁷ GUERRA, «Espiritualidad: Lenguaje e identidad en un mundo ambiguo y confuso», p. 65.

³⁸ V. Saroglou, *apud* FUEYO SUÁREZ, «Espiritualidad y religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual», p. 603. Una àmplia discussió dels elements definitoris de l'espiritualitat a GUERRA, «Espiritualidad: Lenguaje e identidad en un mundo ambiguo y confuso».

³⁹ DE FIORES, Stefano, «Espiritualidad contemporánea»: *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid, Paulinas, 1983, pp. 454-475, ref. p. 456.

⁴⁰ POLO, Teodoro, «Espiritualidad sin Dios: un breve apunte bibliográfico», *Revista de espiritualidad*, núm. 288, 72, 2013, pp. 419-436, ref. 421-424.

⁴¹ CERTEAU, Michel de, «Las revoluciones de lo creible» (1968): *La cultura en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, pp. 21-34, citació p. 26.

⁴² CERTEAU, Michel de, «La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII-XVIII)»: *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, pp. 153-212, ref. pp. 154-156.

⁴³ DOSSE, François, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, París, La Découverte, 2002, p. 581.

darrer cas, la mateixa adhesió es veu transformada, atès que es dissol la relació creient, que per ella mateixa diu relació a l'altre,⁴⁴ mentre que aquí es converteix en fusió o unió amb el tot, que no és estrany al si mateix.⁴⁵

Malgrat la recol·locació de la transcendència i, conseqüentment, la seva transformació, no es fa difícil percebre-hi quelcom del mateix esperit que animava la relació religiosa anterior. En aquesta mesura, es pot parlar que la recerca d'espiritualitat és un signe de la **universalitat i persistència de les religions**,⁴⁶ que la religió no desapareix, sinó que es transforma, perquè l'ésser humà té necessitats espirituals i les religions solen ser els camins per satisfer-les.⁴⁷ Posa en relleu de bell nou i de forma diversa el sentit religiós propi de l'ésser humà, el qual, malgrat que pot sofrir perllongades i profundes hibernacions, és capaç de ressorgir sempre que es doni un bri de llum i calor, és a dir, sempre que el subjecte deixi de viure totalment a la superfície i s'adoni de la fondària de la seva condició humana o del misteri de la realitat.

No es tracta d'intentar adscriure com a religiosos tots els humans, especialment aquells que no se senten com a tals; no vol dir que tots els éssers humans visquin com éssers religiosos; també és possible viure sense aquesta dimensió, sinó de llegir aquest fenomen com un indicatiu que la dimensió religiosa va més enllà de les formes conegudes i que és una dimensió específicament humana. Llevat dels casos en què no va més enllà de ser una teràpia per al benestar psíquic del subjecte, l'espiritualitat implica experiències de transcendència, les quals són substancials a l'ésser humà i sorgeixen de la pròpia estructura cerebral de l'ésser humà, tal com mostra Ramon Maria Nogués, afirmant que la transcendència pertany a l'estructura mental del cervell humà i «no és solament una funció sobrant o opcional de la ment —i qui sap si inclús patològica—, sinó una situació normal de la ment expressada en nombroses experiències de la vida diària».⁴⁸ No és, per tant, un error o un engany de la ment humana, sinó una funció garantia d'integritat psíquica.⁴⁹ Deixant a part els aspectes específicament racionals del funcionament mental, Nogués presenta la transcendència en la vida quotidiana sota formes diverses, com són l'experiència de la limitació davant una realitat que ens sobrepassa; el sentiment estètic; el deure ètic i moral que ens obliga; l'experiència de l'amor que ens desborda; la consciència grupal o sentiment de pertinença, etc.⁵⁰

Una comparança amb el sentit **estètic** pot ajudar a aclarir el sentit religiós de l'ésser humà i la no vivència religiosa, que tantes vegades s'ha proposat com la manera adulta de viure la condició humana. Sense cap dubte també es pot dir que l'ésser humà és estètic, i aquesta condició ve testimoniada des dels primers signes d'humanitat en l'evolució humana, com són els

enterraments dels humans, com posen de manifest —per exemple— la posició ordenada d'unes pedres entorn del difunt, formant una composició clarament intencionada i amb alguna càrrega semàntica, amb un significat, si més no, indicant la presència d'algú conegut i estimat, de qui se'n serva memòria. En aquest cas, el sentit estètic va unit a un sentit religiós davant el misteri de la mort i del més enllà; i fins i tot es pot considerar unit a un sentit ètic, de respecte pels avantpassats i de memòria agraïda.

Ara bé, el sentit estètic, com el religiós, que són propis de l'ésser humà, cadascú els viu a la seva manera, tot i que no siguin sentits purament privats, sinó que més tost es veuen determinats per l'ambient cultural i l'enorme diversitat possible de les seves expressions, que pot anar des del vestir, la gastronomia, la pintura, l'escultura, la música i la dansa o simplement el joc dels infants. Malgrat el sentit estètic estigui tan endinsat en la vida quotidiana dels humans, és ben possible que algú se'n senti totalment aliè, que no formi part de les seves preocupacions i gusts, àdhuc és possible que no sols aliè, sinó fins i tot contrari, pensant que la visió recta de les coses no és l'estètica, sinó la tècnica, la utilitat i el valor d'intercanvi de les coses, pensades sempre com a mercaderia. Però el fet que hi hagi individus humans amb una tal visió purament utilitarista de les coses no invalida l'afirmació general que el sentit estètic és propi dels humans.

Així que en l'estètica no és difícil trobar una correspondència amb la diversitat d'actituds que es donen davant el fet religiós. Ambdues són dimensions específiques de l'ésser humà, que s'exerceixen en una gran diversitat de formes i densitats i fins i tot a vegades brillen per la seva absència.

La nova **necessitat** d'espiritualitat prové d'una situació cultural, determinada pel contrast entre el progrés tècnic i científic i l'estancament de la dimensió moral i espiritual. Aquesta situació és ja històrica, sorgida amb l'avenç científic i tècnic i el seu impacte en la vida social i individual. Així H. Bergson proposava una complementació entre la mecànica (o el maquinisme) i la mística: «el cos crescut [de la mecànica] espera un suplement d'ànima, i que la mecànica exigeix una mística».⁵¹ Aquesta mateixa desproporció entre les dues dimensions és tema encara avui en la qüestió en el transhumanisme.⁵²

4. NOVETAT DEL FENOMEN?

Hem partit de la constatació gairebé unànime de la novetat que representa el fet d'una espiritualitat atea, és a dir, deslligada o fins i tot enfrontada amb qualsevol religió i amb la mateixa creença en Déu. Certament, aquesta separació entre espiritualitat i religió és una novetat respecte dels mil cinc-cents anys (per donar una xifra)⁵³ d'espiritualitat cristiana i la seva hegemonia pràcticament exclusiva en la cultura cristiana occidental. L'espiritualitat ha estat fins ara una qüestió ben pròpia del cristianisme. I, malgrat tot, el fet d'aquest desacoblament avui «pot revestir una major rellevància, però no és nou en la història».⁵⁴ Els temps clàssics de la cultura grega i hel·lenista i la inculturació en ella del cristianisme primitiu en són un bon exemple.

⁴⁴ CERTEAU, Michel de, «Una pratique sociale de la différence: croire»: *Faire croire*. Roma, École Française de Rome 1981, pp. 363-383.

⁴⁵ Sobre l'«antropologia del creure» a Michel de Certeau cf. DOSSE, Michel de Certeau. *Le marcheur blessé*, pp. 577-603; GONZÁLEZ SANZ, J.D., «Puntales para el estudio de la antropología del creer», *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales* 12 (2012) pp. 59-69; GONZÁLEZ, M., «Michel de Certeau: recorridos por el 'creer' y sus constelaciones contemporáneas», *Revista de Teología* 45, núm. 97, 2008, pp. 515-553; ROYANNAIS, Patrick, «Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse du croire», *Recherches de Science Religieuse* 91:4, 2003, pp. 499-533.

⁴⁶ MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, mostra la persistència i transformació del sagrat i formes religioses.

⁴⁷ ESTRADA, José Antonio, «Ateísmo y espiritualidad», *Razón y Fe*, núm. 1437, 2019, pp. 49-58, ref. p. 53 s.

⁴⁸ NOGUÉS, Ramon María, *Cerebro y trascendencia*. Barcelona, Fragmenta, 2013, p. 117; del mateix autor cf. *Dios, creencias y neuronas. Una aproximación científica a la religión*. Barcelona, Fragmenta, 2007.

⁴⁹ POLO, «Espiritualidad sin Dios: un breve apunte bibliográfico», *Revista de espiritualidad*, p. 427.

⁵⁰ NOGUÉS, *Cerebro y trascendencia*, pp. 118-142.

⁵¹ BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 331.

⁵² MEJÍA, Ricardo, *Transhumanismo integral*. Madrid, Encuentro, 2025.

⁵³ El terme «espiritualitat» no apareix fins al segle v. Cf. A. SOULIGNAC, «Spiritualité», DS XIV 1142-1160, ref. 1143.

⁵⁴ MARTÍN VELASCO, «Espiritualidad cristiana en el mundo actual», p. 605.

En efecte, un fet significatiu és que, a l'hora d'inculturar-se en la cultura hel·lenista, «el cristianisme primitiu [...] optà pel Déu dels filòsofs front als déus de les altres religions. [...] Cap dels déus que vosaltres adoreu, sinó únicament i exclusivament aquell a qui no dirigiu les vostres pregàries, el déu suprem, el déu del que parlen els vostres filòsofs». «Aquesta fou la raó per la qual es va titllar d'ateus els membres de l'Església primitiva. L'Església rebutjà tot el món de l'antiga *religio*, no va acceptar res d'ella, la considerava un pur i simple costum buit que s'aixecava contra la veritat».⁵⁵ La filosofia havia criticat el politeisme, apuntant cap a un monoteisme, un sol Déu, principi de tot. Aquí es dona una clara separació entre religió i fe en Déu i un rebuig rotund d'una religió i l'opció per un Déu que no és tingut per referent religiós.

Ara bé, amb aquest acostament al concepte filosòfic de Déu, serà transformat i integrat en el nou món religiós cristià, perdrà llunyania, passant a ser el Déu que és adorat i a qui es prega. Òbviament, prendre el concepte filosòfic de Déu com a referent comportà una transformació d'aquest concepte i alhora una certa transformació de la concepció bíblica, que era el punt de partida.⁵⁶ La major transformació es pot constatar comparant la vida i conducta dels déus amb el Déu cristià. Els déus tenen un camp de competència limitat i sovint en conflicte amb el dels altres déus, i obren segons les seves passions i enveges i amb un total desinterès pels humans⁵⁷ i fins i tot gelosia del benestar i felicitat dels humans. Si del déu de la mitologia politeïsta passem al dels filòsofs, també aquests el presenten com «el primer motor totalment immòbil en ell» (Met 1073a 27), sense interès per l'home (filantropia) i aliè al món humà. El Déu cristià, en gran contrast, estima l'ésser humà, de manera que cada individu se sent estimat per Déu. «Aquesta és la revolució més considerable de la humanitat», que no consistí en la negació dels déus, sinó a «sentir-se estimat personalment per la divinitat».⁵⁸ Aquest és el gran canvi que introdueix el cristianisme.

Un altre aspecte en el qual es dona una aproximació entre la fe cristiana i la filosofia hel·lenista és la recerca i oferiment d'una saviesa de vida, del que avui anomenaríem espiritualitat. «La filosofia, [...] per a un gran nombre dels antics era una regla i un mètode de vida i ocupava als seus ulls el lloc que avui en dia té la religió».⁵⁹ No hi ha dubte que des de Sòcrates i Plató s'ha anat irradiant una llum espiritual mitjançant una filosofia que era, abans de res, una saviesa de vida, de manera que la filosofia mateixa és entesa no tant com una teoria, sinó més tost com una forma de vida. «La vertadera filosofia és, doncs, a l'Antiguitat, pràctica d'exercicis espirituals. Les teories filosòfiques o bé estan posades al servei de l'exercitació espiritual, com seria el cas de l'estoïcisme i de l'epicureisme, o bé són enteses com a tema d'exercicis espirituals, és a dir, d'una pràctica de la vida contemplativa que, en ella mateixa, finalment no és altra cosa que sinó exercici espiritual».⁶⁰ La filosofia antiga «és un exercici espiritual perquè és una manera de viure, una forma de vida, una elecció de vida»; «la forma de vida filosòfica és simplement el

comportament del filòsof en la vida quotidiana»; «la pràctica de la vida quotidiana de Sòcrates és la seva vertadera filosofia».⁶¹ A sant Pau, sobretot, es troben al·lusions d'aire estoic, com «allò que és bo per naturalesa» (Rom 2,14); «tot allò que és veritat, tot allò que és respectable, que és just, pur, amable, de bona reputació, tot allò que és virtut i digne d'elogi, tot això, feu-ne objecte dels vostres pensaments» (Flp 4,8). El contacte del cristianisme amb la filosofia hel·lenística posa de manifest profundes divergències, però també convergències.⁶²

Aquesta és una qüestió que demanaria moltes explicacions, atesa l'amplitud i diversitat de posicions. Quedi simplement indicada aquesta situació i experiència cristiana de trobada amb espiritualitats sense religió i sense Déu o un Déu no religiós, que es pot ben dir que fou la situació general del cristianisme naixent, la qual, com a precedent, pot servir d'experiència i orientació per a l'actualitat, no per dir que no hi ha res nou sota el sol, sinó per «prendre llum de na pastora», com diu la dita mallorquina, és a dir, prendre l'exemple per aprendre de l'experiència. Això ja ens remet al punt següent.

5. ALGUNS PERFILS DE L'ESPIRITUALITAT CRISTIANA

A l'apartat 2.3 s'ha fet referència a la concepció d'espiritualitat que en principi articulen —cada una a la seva manera— les formes de les noves espiritualitats. No es tracta de contrastar l'espiritualitat cristiana amb altres espiritualitats, marcant distàncies i diferències, sinó simplement de traçar uns perfils característics. Per entrar en diàleg i compartir experiències, no es tracta de difuminar la identitat pròpia reduint-la a universals religiosos i antropològics, sempre més abstractes, sinó, ben al contrari, tenir els perfils propis definits, ja que només des d'una clara autoconsciència és possible la relació dialogal i cooperativa.⁶³

El primer tret característic del cristianisme i, per tant, de la seva espiritualitat, és que és una religió monoteïsta, que té com a referent un Déu **personal**, a qui es pot adorar, agrair i invocar, al qui s'ha d'escoltar, perquè també Ell parla i interpel·la; en definitiva, amb qui es poden establir relacions personals. Encara més, s'ha definit la religió mateixa com a relació amb Déu, com a trobada amb Déu.⁶⁴ Aquest Déu personal no s'identifica amb la creació, la natura, el món, la humanitat, sinó que n'és el **creador**, per tant, anterior i distint del món, i manté relacions, és qui el manté en el seu ésser i en té cura.

Aquest Déu no és un Déu qualsevol, sinó el Déu de Jesús, el que Jesús revelà amb la seva vida, mort i Resurrecció. A la Creu, Jesús revela Déu **trinitari**: el Déu Pare a qui lliura l'esperit i alhora fa donació de l'Esperit, expirant exhala el nou Esperit de vida a la nova humanitat, Esperit que és alhora el gran do del Ressuscitat. Igualment, Jesús es revela com el Fill de Déu, posant l'esperit a les seves mans, lliurat pel Pare per la salvació del món («tant va estimar Déu el món que va donar el seu Fill unigènit», Jn 3,16) i ressuscitat pel Pare en l'acceptació del seu lliurament. La referència a la Trinitat es fa present sobretot en la filiació divina rebuda per la fe i el baptisme i que dona el lloc de l'ésser humà

⁵⁵ RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 2005, p. 117, 121; vegeu del mateix *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme, 2013, pp. 123-160, esp. pp.145-149.

⁵⁶ PANNENBERG, Wolfhart, «Die Aufnahmen des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie»: *Grundfragen systematischen Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971, pp. 252-346 (n'hi ha vers. cast.: «La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana»: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca, Sígueme 1976, pp. 93-149).

⁵⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, S., *La ciudad de Dios* (II, 6). Ed. bilingüe. Madrid, BAC, 1977, vol. I, p. 88: «a aquestes deïtats no els ha importat res la vida i costums de les ciutats».

⁵⁸ FESTUGIÈRE, André Jean, «Du christianisme», *L'enfant d'Agrigent*. París, Cerf, 2006, pp. 231-243, citació p. 231.

⁵⁹ BARDY, Gustave, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*. Madrid, Encuentro, 2012, p. 45, cf. pp. 45-81.

⁶⁰ HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006, p. 52.

⁶¹ HADOT, Pierre, *La filosofía como forma de vida*. Barcelona, Alpha Decay, 2009, p. 146, 151, 156.

⁶² ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, «Divergencias y convergencias del estoicismo de la época imperial con el cristianismo primitivo», *Estudio agustiniano* 57/2, 2022, pp. 333-372; Ib., «Convergencias y divergencias entre el epicureísmo y el cristianismo primitivo», *Estudio agustiniano* 57/3, 2022, pp. 577-612.

⁶³ Una presentació pregnant de l'espiritualitat cristiana a MARTÍN VELASCO, «Espiritualidad cristiana en el mundo actual», pp. 611-621.

⁶⁴ MARTÍN VELASCO, Juan, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*. Madrid, Caparrós, 1995.

en la comunitat de vida i amor que és la Santa Trinitat: amb una referència explícita al Pare: «Mireu quin amor ens té el Pare que podem anomenar-nos fills seus i ho som» (1Jn 3,1); referència al Fill, atès que som fills de Déu en el Fill, per una certa identificació amb Ell; i referència a l'Esperit, que és l'amor de Déu vessat als nostres cors (Rm 5,5), «un esperit que ens fa fills i ens fa cridar: Abbà, Pare! Així l'Esperit s'uneix al nostre esperit per donar testimoni que som fills de Déu» (Rm 8,15s.; Gal 4,4-7). La referència a la Trinitat sovint es dona sota la relació amb una persona o una altra; així es parla d'identificar la pròpia voluntat amb la del Pare, viure segons l'Esperit, imitació o seguiment de Jesucrist.⁶⁵

Aquesta relació amb Déu configura l'espiritualitat cristiana com a teònoma o teològica, fundada en la fe en Déu i determinada per ella. Els cristians reconeixem Déu en la tradició religiosa del poble d'Israel, viscuda per l'experiència religiosa de les grans figures de l'Antic Testament (patriarques i profetes) i cristallitzada en la Bíblia, que culmina en Jesucrist. Aquest monoteisme bíblic dona un clar caràcter ètic i profètic a la fe i a l'espiritualitat. El caràcter ètic i profètic accentua l'arrelament històric i social, que fa que la fe i l'espiritualitat es visquin amb una atenció especial als pobres i les víctimes i un afany per la justícia i ajut als necessitats.

El centre i fonament de l'espiritualitat cristiana és **Jesús, el Crist**. En Ell culmina la història de la revelació i de la salvació; Ell és la imatge més perfecta del Pare, el qui ens l'ha revelat a través de la seva vida: fets i paraules i sobretot en la seva Mort i Resurrecció. En la seva vida ens mostrà com viure la vida teològica, de relació amb Déu, amb la pregària, confiança i l'entrega total. Amb la predicació del Regne, mostrà la pròpia condició divina i el do de Déu; alhora, amb la seva acció a favor dels malalts, pobres i exclosos revelà el Pare bo de tots, misericordiós i disposat al perdó, i indicà el camí del seguiment en un arrelament històric i social. Així és que Jesucrist és el fonament, el centre i la norma de l'espiritualitat cristiana.

Pel Crist, Déu Pare ens ha donat l'Esperit que ens fa fills de Déu. Aquesta és la base teològica del valor infinit de tot individu humà, que li confereix una dignitat única. Aquesta dignitat, que ve de Déu, ens lliga amb tots els humans i ens fa germans. La filiació de Déu implica la germanor amb tots els humans. De la manera semblant com la filiació divina és un tret de l'espiritualitat cristiana, també ho és la **fraternitat** universal entre els humans. De tal manera van unides la filiació divina amb la fraternitat humana que una no és pensable sense l'altra, és més, la filiació es viu mitjançant i a l'interior de la fraternitat i aquesta rep la seva fortalesa del Déu «pare nostre», que la funda. D'aquí prové la inseparabilitat dels dos amors: a Déu i al proïsme.

L'arrelament històric i social dona un biaix ben característic a l'espiritualitat cristiana, amb una direcció ben clara per a l'amor: hi ha uns destinataris preferits que són els desvalguts, els pobres, oprimits, aquells a qui els és negada la dignitat humana, els qui sofreixen. Aquests són reflex de Crist, «vicaris» seus; tot allò que es fa a ells, es fa al Crist. Aquest amor es tradueix també en lluita per la justícia, per l'acolliment, la igualtat, la pau. La relació amb l'altre és també relació i experiència de la transcendència. És, per tant, una espiritualitat que porta a l'acció. Santa Teresa de Jesús, ja gairebé al final de les *Mansions*, recordarà: «Per això és l'oració, filles meves; per això serveix aquest matrimoni espiritual: perquè neixin sempre obres, obres».⁶⁶ A aquesta acció hi porta necessàriament la caritat, exercida i revelada per Jesús, ella és la que ens capacita per a l'amor i l'acció: «En això consisteix l'amor: no som nosaltres qui hem estimat Déu, sinó que és Ell qui ha estat el primer d'estimar-nos [...]. Estimats, si Déu ens ha estimat tant, també nosaltres hem d'estimar-nos mútuament» (1Jn 4,10-11).

⁶⁵ GUERRA, «Espiritualidad: Lenguaje e identidad en un mundo ambiguo y confuso», p. 55-57.

⁶⁶ «Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras» (7M4,6).

6. LES ESPIRITUALITATS I LA FE CRISTIANA

De la possible relació entre les espiritualitats i la fe cristiana en destacaria dos aspectes. El primer, el diàleg i la possibilitat de compartir experiències, punts de vista, mètodes, etc. El segon, el desafiament que significa la cerca d'espiritualitat allunyada de tota religió i, concretament, de la cristiana.

6.1. Diàleg

Totes les propostes d'espiritualitat poden ser interlocutors del cristianisme, tant amb les que han nascut de la seva tradició com també amb aquelles que provenen d'altres tradicions religioses, incloses les que volen rompre amb tota religió. El cristianisme té una diversitat espiritual considerable a l'interior, compta amb una llarga i diversificada història espiritual —a més, l'Encarnació li dona un sentit profund de l'humà i de la història — de manera que en principi està capacitada per comprendre les altres espiritualitats, i es pot donar una sintonia sincera amb alguns mètodes i pràctiques espirituals.

De gairebé totes les espiritualitats es pot aprendre alguna cosa, compartint el sentit ètic i les virtuts avui més necessàries (Comte-Sponville), la necessitat de consolació, de sentit especialment en les situacions límit, com són la mort, la culpa, la malaltia, el sofriment, etc. (Ferry), la meditació, l'ascètica, la compassió amb tots els éssers vius, la purificació pel sofriment i la renúncia als desitjos i metes personals (de les religions asiàtiques), el compromís ètic i polític d'aquelles espiritualitats que es presenten gairebé com un humanisme.

Entre les coses que **comparteixen**,⁶⁷ cal esmentar, en primer lloc, la **proposta de sentit** i finalitat de la vida i, front a un món material, el postulat d'un cert principi transcendent o almenys uns valors no materials, espirituals, de tal manera que són aquests els que porten a la plenitud de vida. En aquest primer i fonamental punt, prest apareixen les **diferències**. El principi transcendent és negat en el cas de les espiritualitats atees, per a les quals el sentit és quelcom construït pel subjecte, radica en l'ésser humà mateix, mentre que per a la cristiana té com a base una confiança bàsica (en Algú, en l'harmonia de la realitat); les religions estan vocacionades a posar de manifest, fer emergir i alliberar el fons de bondat de l'ésser humà (que té també un fons de maldat). Això és possible perquè, a més de la cerca de sentit, les religions solen donar una resposta a les grans preguntes del subjecte humà, com són l'origen i el fi de l'home mitjançant uns relats interpretatius que emmarquen un horitzó precís i apunten cap a una direcció positiva, superant el vertigen del buit. Això implica un mínim de fidelitat i continuïtat amb una tradició, amb una paraula constitutiva de la religió. Encara que la construcció de sentit en la religió es faci amb una gran autonomia personal, està marcada alhora per l'ordre i la fugida de l'ambigüitat. Aquesta radicació en una tradició narrativa i la comunitat narrativa és el que sol ser totalment absent en les espiritualitats i és el que fàcilment els pot donar un cert aire de secta o construcció subjectiva i casual.⁶⁸

⁶⁷ Vegeu l'apartat 2.2

⁶⁸ FUEYO SUÁREZ, «Espiritualidad frente a religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual», pp. 610-612.

6.2. El desafiament que significa la cerca d'espiritualitat

El desafiament que presenten les espiritualitats és la necessitat de descobrir i viure la fe cristiana com espiritualitat, és a dir, viure-la des del cor i que impregni íntegrament la persona i la vida en tots els moments i dimensions o nivells.

Una crítica semblant a la que les espiritualitats fan a la religió és fàcil de trobar-la confirmada per teòlegs catòlics, com per exemple K. Rahner. Així ja a l'any 1972 afirmà: «En la vida pública de l'Església continuen predominant avui dia [...] el ritualisme, el legalisme, la burocràcia i un seguir tirant amb una resignació i un tedi cada vegada majors pels carrils habituals d'una mediocritat espiritual».⁶⁹ Actualment es poden presentar molts matisos a aquesta afirmació de fa més de cinquanta anys, entre altres raons per l'afebliment de la institució, però en tot cas no deixa de ser un perill i una temptació, com el perill del clericalisme, tan criticat pel Papa Francesc. De bon començament observa que «l'Església ha de ser una Església "espiritual", si vol romandre fidel a la seva pròpia essència» (p. 102). I també d'entrada recorda que aquesta espiritualitat inclou no sols «l'amor desinteressat al proïsme», sinó també «autèntica lluita per una major justícia i una major llibertat en la societat» (p. 102). En tot cas, «l'Església ha de seguir sent l'Església del misteri i de l'alegria evangèlica en una llibertat redimida. No ha de degenerar en una associació humanitària de beneficència. [...] Per això l'Església s'ha d'ocupar abans de res i sobretot de Déu» (p. 107). «En l'Església parlem massa poc de Déu o ho fem amb un àrid adoctrinament, al qual li manca una força vital autèntica» (p.108). Amb aquestes consideracions Rahner apunta a l'arrel, que no és altra que la pobresa, la superficialitat i la rutina de la dimensió teològica.

El desafiament que planteja el fenomen de la recerca d'espiritualitat és que la fe sigui viscuda espiritualment, és a dir, que arribi a afectar i determinar l'ésser humà íntegrament: no sols de manera teòrica, el coneixement és necessari, perquè cal saber què es creu; no sols de manera pràctica, que també necessària, perquè la fe ha d'afectar l'acció i la forma de vida, però no basta, altrament la fe es converteix en moralitat o moralisme; sinó espiritualment, és a dir, des de la pròpia interioritat (des d'on brolla l'acció, el sentiment, l'orientació de la voluntat, etc.) i que contribueixi a assolir la plenitud humana en la donació d'un mateix.

De fet, no deixa de ser una paradoxa que la religió que des dels orígens ha proposat espiritualitat, ara es vegi rebutjada per no oferir-ne. Això és tant més sorprenent si es té en compte que el cristianisme conté, o és des de la seva entranya més íntima, una espiritualitat que té l'origen i el centre en la fe, una fe que comprèn també l'esperança i la caritat (l'arrel teològica) i que té com a pressupòsits la fe en el Déu Pare de nostre Senyor Jesucrist, que s'ha revelat en Jesús de Natzaret, en la Resurrecció del qual el Pare ens ha regalat l'Esperit.

Si l'espiritualitat cristiana brolla del cor mateix de la fe en Déu no és qüestió tant d'anar a cercar els motius o les causes per les quals la fisonomia espiritual del cristianisme s'ha desfigurat, com de cercar la manera de retrobar-la.

⁶⁹ RAHNER, Karl, *Cambio estructural de la Iglesia*. Madrid, Cristiandad, 1974, p. 102. En aquest paràgraf aquesta obra se cita en el text posant entre parèntesi el número de la plana.

SWIFTER THAN MIND. THOUGHT AND CONTEMPLATION IN RAIMON PANIKKAR BETWEEN SCIENCE AND FAITH

Emma Lavinia Bon
Università Pegaso
emmalavinia.bon@unipegaso.it

ABSTRACT: This article examines the relationship between thought and contemplation in the work of Raimon Panikkar, focusing on the dialectical tension between scientific rationality and the contemplative act. Far from being opposed, thought and contemplation are presented as mutually constitutive moments of human experience. Special attention is given to Panikkar's notion of "theophysics" and to his conviction that knowledge is incomplete without contemplation. The *Īśa Upaniṣad* provides a symbolic key: that which does not move is swifter than mind, exceeding every conceptual grasp. In dialogue with both Eastern and Western traditions, Panikkar offers a cosmotheandric vision where thought and contemplation converge in a rhythm of being that is simultaneously cosmic, human, and divine.

KEYWORDS: Panikkar; contemplation; thought; science; faith; spirituality

1. INTRODUCTION

The intellectual itinerary of Raimon Panikkar resists every attempt at reduction¹. His writings, spanning philosophy, theology, science, and comparative mysticism, testify to a relentless search for the unity of reality. At the heart of this search lies a tension that modernity has often polarized: the relationship between thinking and contemplation. While the West has frequently privileged thought – especially in its scientific and technological forms – Panikkar insists that this very act of knowing is incomplete without the contemplative dimension. Authentic knowledge, he suggests, presupposes an openness that transcends rational calculation and welcomes the immediacy of presence. This truth was intuited long before modernity, in remote times and spaces. As the *Īśa Upaniṣad* declares:

¹ For a biographical account of Panikkar's life, see M. Bielawski, *Panikkar: La vita e le opere*, Rome: Fazi, 2018; P. C. Phan, Young-chan Ro (eds.), *Raimon Panikkar: A Companion to his Life and Thought*, Cambridge: James Clarke and Co Ltd, 2018.

Although not moving, the one is swifter than the mind; the gods cannot catch it, as it speeds on in front. Standing, it outpaces others who run; within it *Mātariśvan* places the waters (Olivelle, 1998, p. 19).

Here the ultimate reality is portrayed as both immobile and yet surpassing the velocity of thought. The gods themselves, symbols of cognitive or spiritual faculties, fail to seize it. Already in this ancient text, contemplation appears as the act that does not chase the real but rests in its presence, recognizing that reality always exceeds mental grasp.

For Panikkar, modern Western culture has often conflated knowledge with calculative thinking, subordinating all other forms of access to reality to the criterion of quantification and utility. Yet this same worldview, in its apparent demystification of the cosmos, harbors an implicit myth of its own: that science provides a universal and exclusive window onto the real. Panikkar contests this assumption not by negating science but by situating it within a broader horizon, one where thought is not abolished but fulfilled by contemplation.

The question of contemplation, then, is not an extraneous addition to human rationality, but its very foundation. In Panikkar's terms, this requires a *theophysics*: a new vision of both physics and God, whose aim is to harmonize the two dimensions – the physical and the theological (or mystical) – without cancelling their respective fields of application (Panikkar 2021, p. 353)

In a world dominated by what René Guénon once called “the reign of quantity” (Guénon, 1972) Panikkar's retrieval of contemplation represents a decisive attempt to restore the qualitative dimension of experience.² Thinking and contemplation appear not as two stages in a linear progression, but as *kairological* moments of consciousness, inseparably present in every human act of knowing.

The modern world is both scientifically triumphant and spiritually impoverished. Technology offers unprecedented mastery, yet humanity suffers from a fragmentation that technological expedients can only mask. To address this malaise, Panikkar calls for a *μετάνοια*³: not a rejection of science, but a transformation of our very mode of perceiving, one that allows thought to be transfigured into contemplation.

The present essay will therefore examine the dynamics of thought and contemplation in Panikkar's work. After situating his vision of science and *theophysics*, we will turn to his understanding of contemplation “beyond knowledge”, then to the role of faith as contemplative vision, before concluding with his *cosmotheandric* horizon. Throughout, the aim is not to juxtapose thought and contemplation as rivals, but to show how, in Panikkar's philosophy, they belong to a single rhythm of being – swifter than mind itself.

² Guénon distinguishes between “quantity,” associated with measurable, external determinations, and “quality,” which he links with the metaphysical and symbolic dimension of being. Panikkar often echoes this distinction to critique modern scientism.

³ The Greek term *μετάνοια* literally means “beyond the mind” (*μετά-νοῦς*). For Panikkar, it signifies not a change of opinion but a radical transformation of perception, an opening to what thought alone cannot grasp.

2. THEOPHYSICS: BEYOND THE MYTH OF SCIENCE

Panikkar's interpretation of science begins with a hermeneutical insight: every civilization lives by its myths. Modern Western culture is no exception. The very project that once promised emancipation from myth – scientific rationality – has itself generated a narrative so pervasive that it has become invisible to its adherents. Panikkar does not mean that science is deceptive or illusory; rather, he insists that science is never a neutral gaze upon reality. It rests upon tacit presuppositions: that the cosmos is ordered, that human reason can access this order, and that truth can be validated through measurement and method. These convictions are not themselves the products of proof, but acts of trust: science, in this sense, rests on an *implicit faith*.⁴

To recognize science as myth is not to reject it but to situate it properly. Panikkar is equally critical of scientism – the absolutization of science as the sole valid form of knowledge – and of obscurantism, which rejects scientific inquiry as incompatible with religious or contemplative life. Between these extremes he proposes a broader epistemology that affirms science as a legitimate way of access to the real while integrating it within a horizon that transcends its limits. His neologism *theophysics* crystallizes this proposal. Theophysics is not an extrinsic grafting of theology upon physics, nor is it a physics of divine attributes, as if God were an additional object among others. It is, rather, the recognition that physical reality itself is transparent to a dimension that transcends it. Matter is not mere brute fact but bears symbolic density; energy is not just force but a manifestation of relationality; the cosmos is not a closed system but intrinsically open to mystery. Theophysics thus does not diminish physics but deepens it, allowing its discoveries to be read as signs of a reality that exceeds quantification.⁵

This vision resonates with certain intuitions within modern physics itself. Albert Einstein admitted that “the eternal mystery of the world is its comprehensibility. [...] The fact that it is comprehensible is a miracle” (1936, p. 351). Werner Heisenberg, reflecting on the epistemological implications of quantum mechanics, observed that “natural science does not simply describe and explain nature; it is part of the interplay between nature and ourselves” (1958, p. 81). Both statements reveal that science, when pursued rigorously, cannot avoid confronting its own horizon of meaning. Panikkar interprets such gestures as evidence that scientific knowledge, far from eliminating mystery, leads directly into it. Thought, indispensable yet partial, reaches its limit here, and contemplation emerges as the complementary mode of access to reality's depth.⁶

Panikkar's theophysics also suggests that the disciplines are never hermetically sealed. Physics, insofar as it studies being, inevitably touches metaphysics; biology, in tracing life, inevitably intersects with questions of meaning; cosmology, in speaking of origins, inevitably brushes against theology. Building on this idea, Teilhard de Chardin perceived that the world

⁴ Panikkar distinguishes between faith as an explicit religious act and implicit faith as the background trust that underlies every human endeavor. Scientific practice depends on the latter: confidence in the rational order of the universe and in the adequacy of human reason to discern it. As Panikkar points out, it is through faith that one accesses myth – and the myth of science is no exception. See Panikkar 2008, pp. 92-93.

⁵ Here Panikkar's symbolic ontology is crucial. A symbol, for him, is not a mere sign but a real participation: it makes present what it signifies. Thus, physical phenomena are symbolic not because they point arbitrarily to something else, but because they participate in the divine depth of reality.

⁶ In *Waiting for God* (New York: Harper, 1973), Simone Weil describes pure attention as the highest form of knowledge – an intuition close to Panikkar's contemplative participation.

is undergoing a process of both psychic and physical evolution, and that these two levels are deeply interconnected (Teilhard de Chardin 1955). For Panikkar, such intuitions point toward a methodological openness: the world cannot be studied as if it were independent of the human who knows it and the divine who grounds it. To study the cosmos is always also to engage anthropology and theology.⁷

This has consequences for how we conceive both science and theology. Science, stripped of its myth of neutrality, becomes conscious of its symbolic dimension. Theology, freed from the temptation of extrinsic proofs, becomes attentive to the discoveries of science as genuine disclosures of being. Theophysics names this meeting point: the recognition that physics already belongs to theophysics. There's no physics without metaphysics, and there's no metaphysics without physics (Panikkar 2021, p. 388). To ignore this is to perpetuate an illusion of neutrality; to acknowledge it is to allow scientific practice itself to become contemplative.

Far from undermining rigor, this perspective intensifies it. To practice science with the awareness of its theophysics dimension is to practice it with reverence, patience, and attentiveness to mystery. It is to understand that every experiment, every formula, every observation, participates in a rhythm that cannot be reduced to calculation. The laboratory, then, is not opposed to the monastery: both are sites where the mystery of reality unveils itself, under different but complementary aspects. Panikkar's challenge to modernity is to embrace this wider vision, in which science is no longer idol or enemy but companion on the contemplative path.

3. CONTEMPLATION AS PARTICIPATION

For Panikkar, contemplation is not a marginal exercise reserved for mystics but the very heart of human knowledge. It is not opposed to thought, but rather its fulfillment. If thinking seeks to conceptualize, contemplation allows one to participate. Knowledge becomes more than information: it is transformation of the knower through intimacy with the known. Instead of an epistemology of mastery, Panikkar proposes an epistemology of participation – that is, an immediate experience prior to any reflexivity of consciousness (Panikkar 2008b, p. 180)

This participatory dimension has roots in multiple traditions. Plotinus, in the *Enneads*, states that everything *derives* from contemplation and *is* contemplation (Plotinus, *Enneads*, III, 8, 6-7): to contemplate means to participate in being, being one with it. Meister Eckhart echoes this when he insists that “The eye wherein I see God is the same eye wherein God sees me: my eye and God's eye are one eye, one vision, one knowing, one love.” (Pfeiffer 1947 p. 240). Both affirm a mode of knowing that transcends the subject-object duality, and it is precisely this mode that Panikkar reclaims for modernity: not simple knowledge, but true wisdom, *prajñā*.⁸

The contemplative act, then, is not passive. It requires a radical reorientation of perception. Panikkar often contrasts it with the restless forward motion of modern culture, obsessed with

progress and achievement. Contemplation is not another step in the sequence but a rupture in the sequence itself, a kaiological opening to presence. This means that contemplation can suffuse study, labor, and even scientific inquiry, provided they are lived not as means to an end but as expressions of participation in the real.⁹

Here the paradox of the *Īśa Upaniṣad* resurfaces. The ultimate reality is unmoving, yet swifter than mind. Contemplation does not try to outpace the mind but to abide where reality is already present. It is precisely because thought always runs ahead that it misses the center; contemplation, by standing still, participates in what outpaces even the gods. Panikkar's recovery of this paradox is central: contemplation is swifter not because it is faster, but because it is immediate.

To contemplate is to awaken to the triadic participation in the cosmotheandric dimension: one does not contemplate God apart from the world, nor the world apart from God, nor oneself apart from either. Participation is simultaneously cosmic, divine, and human.¹⁰ This vision undermines the dichotomy between intellectual and mystical knowledge. The very structure of reality, Panikkar insists, is symbolic: every reality points beyond itself while remaining itself. To contemplate is to read reality symbolically, to allow phenomena to disclose their depth. The flower, the equation, the face of another person – all are thresholds of the real. Thought analyzes them; contemplation inhabits them.

The implications for epistemology are profound. Modern thought, shaped by Descartes and Kant, often assumes a gap between subject and object bridged by representation. Panikkar contests this. Knowledge is not representation but communion. It is not the mind standing over against the world but the human standing within the rhythm of being. This is why he often speaks of *ontonomy*: the world has its own law, yet it is always linked to the divine ground. Contemplation is the mode of recognizing this link in lived experience.¹¹

Panikkar's emphasis on participation does not negate reason; it situates reason within a larger whole. Reason has its indispensable role in analysis, critique, and differentiation. But contemplation prevents reason from absolutizing itself, reminding us that every concept points beyond itself. In this sense, contemplation is not anti-intellectual but post-intellectual: it comes after reason, not against it, fulfilling its gesture by leading thought into presence.

This participatory vision also has an ethical dimension. To contemplate is to let go of domination, to renounce the will to control. Knowledge becomes service, not possession. The knower is transformed by what is known. In this sense, contemplation is not only epistemic but also moral and spiritual. It reshapes the human being in accordance with the rhythm of being

⁷ Panikkar's language of *ontonomy* expresses this mutuality. The cosmos is not autonomous (wholly independent of God), nor heteronomous (wholly determined from outside), but ontonomous: possessing its own law while intrinsically grounded in the divine.

⁸ In the Buddhist tradition, the notion of *prajñā* is central to the *Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra* (E. Conze, Trans., *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, San Francisco: Four Seasons Foundation, 1973), where knowledge transcends discursive reasoning.

⁹ Panikkar insists that contemplation is not restricted to the monastery or to explicitly religious practices. It can permeate ordinary life – reading, scientific research, artistic creation – when these are undertaken not merely for utility but for their own intrinsic worth.

¹⁰ The cosmotheandric formula is not a speculative construction but a phenomenological description: every human experience already involves relation to the cosmos, the divine, and the self. To contemplate is to become conscious of this triadic structure.

¹¹ The concept of *ontonomy* is crucial here. Unlike autonomy (absolute independence) or heteronomy (absolute dependence), *ontonomy* denotes a reality that has its own law while remaining intrinsically related to the divine ground. Contemplation is the awareness of this ontonomic relation. See Panikkar 2021, p. 361.

itself. For Panikkar, this is the only path out of the modern crisis: a *μετάνοια* that restores the unity of knowledge, being, and action.

4. FAITH AS VISION

Faith, in Panikkar's thought, is not reducible to assent to propositions nor to adherence to an external authority. It is, rather, a fundamental anthropological dimension of human existence, inseparable not only from the act of knowing, but from being itself (Panikkar 2016, pp. 11-54). Faith is not anti-rational; it is the condition of possibility for rationality itself. Just as science rests upon an implicit faith in the order and intelligibility of the cosmos, so every act of knowing presupposes a trust that reality is worth knowing and that human beings are capable of entering into it.

For Panikkar, this openness is fundamentally contemplative. Faith is vision. It is not the mere acceptance of dogmatic content but a way of seeing, a gaze that penetrates beyond appearances. This new vision transforms the whole person: it does not merely add information to the intellect but reshapes perception, enabling the human being to discern what would otherwise remain hidden. Faith, in this sense, is a contemplative act: a readiness to see the world as symbol, as sacrament, as participation in the divine.¹²

This vision is inseparable from what Panikkar calls the symbolic structure of reality: all that is – being itself – is for Panikkar nothing but the symbol of something that remains ungraspable, yet is nonetheless present within the symbol itself (Panikkar 2010, p. 43). Faith is precisely the capacity to perceive this symbolic depth. Where rational thought sees only the sign, faith perceives the presence. This is why he can claim that faith is not blind: it sees more, not less. It discloses dimensions that reason alone cannot access, not because they are irrational but because they transcend the calculative mode of knowing.

Such an understanding aligns Panikkar with, yet also distinguishes him from, classical traditions. Augustine defined faith as *credere Deum, credere Deo, credere in Deum* – to believe that God exists, to believe God's word, to believe in God (Camelot 1941). In his *Summa Theologiae*, Thomas Aquinas described it as an assent of the intellect moved by the will under grace (Thomas Aquinas 1990). Panikkar does not reject these accounts but reinterprets them in a cosmotheandric key. Faith, for him, is not only trust in God but openness to the triadic rhythm of reality – cosmic, divine, and human.¹³ It is vision of the whole, not of an isolated aspect.

In this sense, faith cannot be reduced to subjective conviction. It is neither mere opinion nor private certainty. It is participatory vision, a seeing-with the whole of reality. As Panikkar observes, closely approaching the passage of the *Īṣa Upaniṣad*, faith is an openness without object or determinations: not a faculty of the mind as a capacity to grasp the infinite, but rather an existential openness that belongs neither to the intellect nor to the will (Panikkar 2016, p.

40). That's why faith requires risk (Panikkar 2013, p. 73): it is not possession but exposure. It is a willingness to dwell in the mystery without reducing it to manageable concepts. Faith is contemplative because it abides, waits, and gazes, rather than grasps.

The ethical consequences are immediate. A faith understood as vision demands humility. It recognizes that no single tradition or discourse exhausts the real. Panikkar's own interreligious dialogues exemplify this conviction. He could affirm the uniqueness of Christian revelation while also acknowledging the genuine vision of truth present in Hinduism, Buddhism, and other traditions. This was not syncretism but fidelity to the contemplative nature of faith: the recognition that reality cannot be monopolized.¹⁴

Such an approach challenges the modern tendency to confine faith to the private sphere, divorced from knowledge. For Panikkar, faith and knowledge are inseparable, because both are rooted in vision. Faith is not irrational belief that begins where reason ends, but the primordial openness that allows reason itself to function. Without faith, reason would not trust itself, nor would it trust the world. Faith is thus constitutive of every human act of knowing.

In the end, to speak of faith as vision is to recover its contemplative essence. Faith does not compete with science, nor with philosophy. It does not abolish thought but transfigures it¹⁵, orienting it toward the whole. In a world fractured by skepticism and fundamentalism alike, Panikkar's retrieval of faith as contemplative vision offers a path beyond these opposites. It invites humanity to trust reality, to see symbolically, and to dwell in the rhythm of being with open eyes.

5. THE COSMOTHEANDRIC HORIZON

The culmination of Panikkar's vision is what he calls the *cosmotheandric principle*. This neologism, drawn from the Greek words *κόσμος*, *θεός*, and *ἄνθρωπος*, expresses the conviction that reality is not composed of separate domains – nature, divinity, humanity – but is a single, irreducible whole in which these three dimensions interpenetrate. The cosmotheandric reality is a reality in which all the forces of the universe – from the physical to the divine, from the angelic to the human – are interconnected in a unified dance (Panikkar 2021, p. 220)¹⁶. This horizon redefines both knowledge and existence. If reality itself is cosmotheandric, then any attempt to isolate its components distorts it. To contemplate the cosmos without the divine is to reduce it to mechanism; to contemplate God without the cosmos is to fall into abstraction; to contemplate the human without either is to lapse into solipsism. The true act of knowing is contemplative participation in the whole. In this sense, the cosmotheandric horizon is not a doctrine superimposed upon the real, but the very structure of the real disclosed in contemplation.¹⁷

¹⁴ Panikkar often insisted that truth is *diatopical*, requiring the crossing of cultural and religious τόποι. Faith, in this sense, is what allows such crossings without relativism, because it sees the whole without denying the particular.

¹⁵ In *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (W. V. Dych, trans.; New York: Seabury Press, 1978), Karl Rahner develops the concept of "transcendental experience" as radical openness to Mystery, consonant with Panikkar's notion of faith as vision.

¹⁶ See also R. Panikkar, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, in *Opera Omnia*, Vol. VIII, ed. by M. Carrara Pavan, Milano: Jaca Book, 2010.

¹⁷ Panikkar often clarifies that the cosmotheandric principle is not a speculative hypothesis but a phenomenological description of reality as experienced in contemplation. It is "intuition" rather than deduction.

¹² Panikkar's emphasis on vision resonates with the etymology of the Greek *theoria*, which originally meant "beholding" rather than abstract speculation. Faith, as vision, is a recovery of this primordial sense.

¹³ The cosmotheandric principle underlies Panikkar's redefinition of faith: it is always already relation to the divine, the cosmic, and the human. Faith is vision of this triadic unity rather than of any isolated aspect.

The cosmotheandric vision also provides the deepest context for Panikkar's dialogue with science. If science studies the cosmos, it cannot do so apart from the human who observes and the divine who grounds it. Science is therefore not merely a technical enterprise but a contemplative practice in disguise, for every act of studying the cosmos also implicates anthropology and theology.¹⁸ The implications extend to faith as well. Faith is not merely relation to God but openness to the triadic rhythm of being. In this sense, Panikkar's retrieval of faith as vision is inseparable from the cosmotheandric horizon. Faith perceives the whole; it sees symbolically that the divine dwells in the human and the cosmic, and that the human cannot be understood apart from the divine and the cosmos. This vision prevents both reductionism and fundamentalism: reductionism, because no single dimension can claim autonomy; fundamentalism, because no single tradition can claim monopoly over the whole.

The cosmotheandric horizon also entails a radical rethinking of religious pluralism. Panikkar often insisted that dialogue is not merely an exchange of information but a mutual transformation. Dialogue, like contemplation, is participatory. In *The Intrareligious Dialogue*, he explains that the other is certainly not identical to my ego, yet still belongs to my Self, because the Self is always relational and constitutively dialogical (Panikkar 2013, p. 16). The cosmotheandric vision grounds this insight: because reality itself is relational and triadic, every encounter is already participation in the whole. Interreligious dialogue is not accidental but intrinsic to the very structure of reality.¹⁹

This triadic ontology resonates with ancient intuitions across traditions. The Christian doctrine of the Trinity, the Hindu conception of *sat-cit-ānanda*, and the Buddhist teaching of dependent co-arising all testify, in their own idioms, to a reality that is dynamic, relational, and irreducibly multiple-in-unity. Panikkar does not conflate these traditions but reads them as converging testimonies to the rhythm of being. The cosmotheandric horizon is thus both radically Christian and radically interreligious, both faithful to tradition and open to the other.

Ethically, this horizon demands a new style of life. To live cosmotheandrically is to live contemplatively, aware that every act – scientific, ethical, political – is symbolic participation in the whole. It calls for humility before the mystery, reverence for the cosmos, solidarity with humanity, and openness to the divine. The cosmotheandric horizon thus gathers together the themes of thought, contemplation, and faith. Thought is transfigured when it becomes contemplative; contemplation is deepened when it becomes cosmotheandric; faith is fulfilled when it becomes vision of the whole. In this way, Panikkar responds to the paradox of the *Īśa Upaniṣad*: the ultimate reality is immobile yet swifter than mind, beyond all categories yet immediately present. To dwell in this horizon is to see with contemplative faith, to think with reverence, and to live within the rhythm of being.

¹⁸ This is why Panikkar resists both scientism and fideism: scientism forgets the divine and the human in its study of the cosmos, while fideism forgets the cosmos and the human in its relation to the divine. The cosmotheandric principle overcomes both by insisting on their inseparability.

¹⁹ The notion of *intra-religious dialogue* arises from this horizon: dialogue is not merely external encounter but internal transformation, since the human self is constituted in relation to the cosmic and the divine.

CONCLUSION

The path we have traced through Panikkar's thought reveals a profound reconfiguration of knowledge. Modernity, in its elevation of scientific rationality, has produced a myth of objectivity. But the world is not something "objective" that each of us then personalizes in our own way. Rather, it is the very space where subjectivity and objectivity converge, intertwining in a state of non-duality (Panikkar 2021, pp. 328, 353). Against both the absolutization of science and its rejection, Panikkar proposed a new horizon: *theophysics*, the recognition that scientific inquiry itself, when pursued in depth, already gestures toward the divine. In this light, science is not abolished but transfigured, seen as a path of contemplation.

At the same time, contemplation emerges not as an esoteric practice but as the very heart of knowing. To contemplate is to participate, to enter into communion with reality. Knowledge is not merely the external contact between the thinking subject and the object of thought, but an act of participation (Panikkar 2021, p. 407). In this sense, when genuinely undertaken, it is always mystical. Nor is contemplation simply opposed to thought; rather, it fulfills it. Where thought dissects, contemplation unites; where thought runs ahead, contemplation abides. Both are necessary, but only together do they disclose the rhythm of being.

Faith, too, belongs within this horizon. Far from being irrational assent to dogma, faith is vision – the openness that makes reason possible, the courage to trust reality. As vision, faith is contemplative: it sees symbolically, perceiving presence where reason sees only sign. Faith is not blindness but depth of sight, the light in which reason itself sees.

All these strands converge in the cosmotheandric horizon. Reality is not fragmented into autonomous domains but a living whole in which *κόσμος*, *θεός*, and *ἄνθρωπος* interpenetrate. To think, to contemplate, to believe – each is a way of dwelling in this triadic reality. To isolate them is to distort them; to unite them is to live in truth. Only contemplation, by abiding in presence, participates in the unmoving reality that is swifter than mind. Panikkar's project can be read as a modern retrieval of this ancient insight: the real surpasses calculation, yet is immediately present; it cannot be chased, only received.

The implications are both theoretical and practical. Epistemologically, Panikkar calls for a transformation from knowledge as possession to knowledge as participation. Anthropologically, he calls for a recovery of faith as contemplative vision. Culturally, he calls for a science conscious of its theophysics dimension, open to the mystery it cannot exhaust. Spiritually, he calls for a *μετάνοια*: a new way of seeing that integrates thought, contemplation, and faith within the cosmotheandric rhythm of being²⁰.

This vision remains urgently relevant. In a world fragmented by the dominance of instrumental rationality, yet also destabilized by irrational fundamentalisms, Panikkar's proposal opens a path beyond these opposites. It invites us to practice science with reverence, to think with humility, to believe with vision, and to contemplate with openness; to remain still, and yet to participate in that reality which always outpaces us, unmoving yet swifter than mind.

²⁰ The juxtaposition of thought, contemplation, and faith in Panikkar is not a simple hierarchy but a rhythm. Each presupposes the other. To contemplate without thought risks sentimentality; to think without contemplation risks reductionism; to believe without both risks fundamentalism.

REFERENCES

- BIELAWSKI, M., *Panikkar: La vita e le opere*, Roma: Fazi, 2018
- CAMELOT, T., «Credere Deo, Credere Deum, Credere in Deum. Pour l'histoire d'une Formule Traditionnelle», in *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 30, pp. 149-155, 1941.
- CONZE, E., *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, San Francisco: Four Seasons Foundation, 1973.
- EINSTEIN, A., «Physics and Reality», in *Journal of the Franklin Institute*, 221/3, pp. 349-382 1936.
- GUÉNON, R., *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, trans. Lord Northbourne, Harmondsworth: Penguin Metaphysical Library, 1972 (1953).
- HEISENBERG, W., *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, New York: Harper, 1958.
- OLIVELLE, P., *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- PANIKKAR, R., *Mito, simbolo, culto* in *Opera Omnia*, Vol. IX/1, ed. by M. Carrara Pavan, Milano: Jaca Book, 2008.
- PANIKKAR, R., *Mistica, pienezza di vita* in *Opera Omnia*, Vol. I/1, ed. by M. Carrara Pavan, Milano: Jaca Book, 2008b.
- PANIKKAR, R., *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo* in *Opera Omnia*, Vol. VIII, ed. by M. Carrara Pavan, Milano: Jaca Book, 2010.
- PANIKKAR, R., *Dialogo interculturale e interreligioso* in *Opera Omnia*, Vol. VI/2, ed. by M. Carrara Pavan, Milano: Jaca Book, 2013.
- PANIKKAR, R., *Fede, ermeneutica, parola* in *Opera Omnia*, Vol. IX/2, ed. by M. Carrara Pavan, Milano: Jaca Book, 2016.
- PANIKKAR, R., *Spazio, tempo e scienza* in *Opera Omnia*, Vol. XII, ed. by M. Carrara Pavan, Milano: Jaca Book, 2021
- PFEIFFER, F. (ed.), *Meister Eckhart*, trans. C. de B. Evans, London: Watkins, 1947.
- PHAN, P.C., RO, Y.-C. (eds.), *Raimon Panikkar: A Companion to his Life and Thought*, Cambridge: James Clarke and Co Ltd, 2018.
- PLOTINUS, *The Enneads*, ed. by L.P. Gerson: Cambridge University Press, 1966.
- RAHNER, K., *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. W. V. Dych, New York: Seabury Press, 1978.
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *The Phenomenon of Man*, trans. B. Wall, New York: Harper & Row, 1955.
- THOMAS AQUINAS, *On Faith. Summa Theologiae 2-2, qq. 1-16*, trans. by M.T. Jordan, Notre Dame: University Of Notre Dame Press, 1990.
- WEIL, S., *Waiting for God*, trans. E. Craufurd, New York: Harper, 1973.

EL LAGER I L'ÀNGEL SOMRIENT. EL SAGRAT I EL DISTANCIAMENT DEL CRISTIANISME DE ROBERT ANTELME

Jordi Corominas
Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona
corominasescude@gmail.com

RESUM: Robert Antelme, escriptor i deportat a camps nazis, exposa a *L'espèce Humana* la seva experiència al Lager com una constatació de la unitat irreductible de tots els éssers humans. Malgrat l'horror, la fam i la humiliació, defensa que ningú pot sortir de la condició humana, ni tan sols els botxins. S'allunya del cristianisme institucional, però conserva una fe radical en l'amor entre els homes. El seu testimoni trenca la separació entre cos i esperit, mostrant la dignitat humana fins en la degradació física. L'obra és també una denúncia de les jerarquies socials i del menyspreu que divideix els homes. En un món sovint deshumanitzat i deshumanitzador i temptat pel trans i el posthumanisme, Antelme reivindica «seguir sent, fins al final, homes».

PARAULES CLAU: Robert Antelme, espècie humana, unitat de l'espècie humana, camps de concentració, humanisme corporal, deshumanització, amor i dignitat humana, cristianisme i fe.

ABSTRACT: Robert Antelme, writer and Nazi camp survivor, reveals in *The Human Race* the irreducible unity of humankind. Despite horror, hunger, and degradation, he affirms that no one can be turned into something non-human — not even the executioners. Though distanced from Christianity, he maintains a deep trust in human love. His account dissolves the dualism between body and spirit, showing dignity in the body's suffering. The book denounces social hierarchies and contempt as roots of violence. In a world often dehumanized and dehumanizing and tempted by trans and posthumanism, Antelme's message is to «remain human until the end».

KEYWORDS: Robert Antelme, human race, unity of humankind, concentration camps, embodied humanism, dehumanization, love and human dignity, christianity and faith.

Robert Antelme i el seu llibre *L'espèce humana*¹ no son gaire conegut al nostre país. Tampoc a França gaudeixen de gaire popularitat. Joan Albert Vicens ha fet dues contribucions interessantíssimes per donar-los a conèixer: una, parlant de l'humanisme irreductible corporal²; l'altra, exposant l'experiència d'Antelme al Lager (camp de treball i d'extermini)³. S'han fet molt bons estudis literaris i ètics del llibre, però no se n'ha parlat, o molt poc, des d'una perspectiva religiosa, que és la que m'interessa adoptar. De fet, no es pot entendre *L'espèce humana* sense el passat cristià recent d'Antelme. Al Lager és on abandona la fe, i, per tant, en el llibre hi passa comptes. El distanciament del cristianisme i l'experiència del Lager no el porten a cap mena de cinisme, ni a estar de tornada de tot. Ans al contrari: a una major radicalitat i confiança en l'amor entre els homes. La pèrdua del seu fill amb Marguerite Duras, l'assassinat nazi de la seva germana, el divorci amb la seva dona —fruit de la relació d'aquesta amb el seu amic Dionys Mascolo—, l'hemiplegia dels últims vuit anys de vida; res no va poder trencar mai l'extrema dolçor, la tendresa amb què s'ho mirava tot, l'humor, que es trasllueix sempre a *L'espèce humana*. La seva exesposa, M. Duras, va escriure d'ell:

De tots els homes que he tractat, és el que més ha marcat la gent que el va conèixer i a mi també. No sé pas com anomenar això: la gràcia, potser. [...] Quina llàstima que no l'hàgiu conegut, encara que només fos una hora en un bar. Estava ple de vida. Sempre content. I el que hi havia de miraculós és que no s'adonava gens d'aquesta mena de poder que tenia sobre els altres. Es va morir sense adonar-se'n⁴.

I un dels seus amics, el filòsof Edgar Morin, deia:

Una de les seves gràcies era suscitar l'amor dels seus amics. [...] Aquest gegant amb un rostre d'una delicadesa que et desarmava, amb un somriure de comprensió infinita, s'havia convertit, per a molts de nosaltres, en un príncep Mixkin [el noble i bondadós protagonista de *L'idiota* de Dostoievski], dotat, a més, d'una sensualitat enorme i dolça. No només era benèvol i amable; odiava el menyspreu, «aquesta plaga del món», com ell l'anomenava⁵.

La qüestió que em plantejo en aquest article, i que plantejo al lector, és si el cristianisme del qual es distancia Antelme és un cristianisme no distorsionat per cap poder idolàtric. ¿Fins a quin punt quan Antelme creu haver abandonat la fe cristiana no la troba en la seva puresa més original? ¿Què és sagrat en el cristianisme?

1. ALGUNS TRETS BIOGRÀFICS⁶

Robert Antelme va néixer a Sartène, Còrsega, el 5 de gener de 1917, en el si d'una família benestant i catòlica practicant. El seu pare era el sots-prefecte de la Policia de Còrsega fins que e van traslladar a París el 1934. Tenia dues germanes, la Marie-Louise i l'Alice. L'any 1936 comença a estudiar dret i coneix a la universitat M. Duras amb qui inicia la relació. Entre 1937 i

¹ Robert Antelme, *L'espèce humaine*, París: Ed. Gallimard, 1957. Als vuitanta anys de la fi dels camps de concentració i davant del retorn de l'horror que desputa aquí i allà, hauria de ser gairebé un llibre de lectura obligada. Malauradament, no en tenim cap traducció catalana i la castellana deixa molt a desitjar. Les citacions d'aquest article són traducció directa meua del francès.

² JOAN ALBERT VICENS, «Robert Antelme i la dignitat humana del cos als camps nazis», *Revista Perifèria*, núm. 3, 2016.

³ JOAN ALBERT VICENS, *Humans a Auschwitz*, Barcelona, Editorial Claret, 2025. És el Joan Albert qui m'ha fet descobrir Antelme i és el diàleg amb ell que m'ha portat a llegir aquest llibre, que és d'aquells que deixen empremta.

⁴ «Autour de Robert Antelme. Témoignages-Entretiens». *Lignes*, 1994/1, n. 21.

⁵ Robert Antelme, *Textes inédits. Sur «L'espèce humaine». Essais et témoignages*, París, Ed. Gallimard, 1996, p. 299. Teòlegs com Urs von Balthasar han vist en *L'idiota*, en el príncep Mixkin, una prefiguració de Crist.

⁶ No s'ha escrit una biografia d'Antelme. Valdria molt la pena fer-ho.

1939 fa el servei militar. El 23 de setembre de 1939, als vint-i-tres anys, aconsegueix un permís i es casa amb Marguerite. Robert, en aquest moment catòlic, insisteix en casar-se per l'Església i així ho fan. Amb ella té un fill que mor només néixer. El 1941, ja desmobilitzat, treballa a París com a redactor de la Prefectura de Policia. El setembre de 1943 s'incorpora a la Resistència amb els seus amics D. Mascolo, George Beauchamp i la seva dona Marguerite, sota el lideratge de François Mitterrand.

L'1 de juny de 1944, amb vint-i-set anys, ell i la seva germana són arrestats pels alemanys. Després de passar per la presó de Fresnes és enviat a Buchenwald, mentre que Marie-Louise anirà a parar al camp de dones de Ravensbrück. Antelme passa dos mesos a Buchenwald i, a continuació, set al camp de treball de Gandersheim. El març de 1945 les tropes aliades s'acosten al camp. Les SS reben ordres de destruir totes les proves i vestigis dels camps de concentració i de concentrar tots els presoners que quedaven a Dachau. A l'abril de 1945 es donen armes als *kapos* perquè afusellin tots els que són a la infermeria. Els 450 presoners restants són obligats a unir-se als homes de les SS⁷ i als *kapos*⁸ en la fugida a peu per diversos pobles. Tots els que perden les forces són afusellats. En un intent d'escapar-se, uns nens alemanys troben a Antelme i el reconduïen als homes de les SS. Quan estan ja a punt d'afusellar-lo, el tren que han d'agafar ràpidament, també els de les SS, li salva la vida. Durant una pausa en la qual baixa del tren, ensopega en un pendent i està tan feble que no pot aixecar-se. Un de les SS ja s'ha tret el rifle de l'espatlla per rematar-lo. A l'últim moment, els seus companys l'ajuden a pujar al tren. Només va arribar a Dachau la tercera part dels qui havien sortit de Gandersheim.

El camp de Dachau és ocupat per tropes americanes el 29 d'abril de 1945. L'11 de maig de 1945, amb Alemanya capitulada, el «ministre» francès de presoners i deportats, François Mitterrand visita el camp de concentració de Dachau en quarantena a causa d'una epidèmia de tifus. Els soldats americans no en deixen sortir ningú per evitar l'expansió de la malaltia. Després de visitar els pavellons dels malalts, Mitterrand i els seus acompanyats s'aventuren pel seu compte en una zona prohibida, on hi ha dipositats els morts i els moribunds. Mentre hi fan una ullada, se sent un crit: «François!». Busquen d'on ve la veu i troben el seu company i amic Robert Antelme, un esquelet folrat de pell que només pesa 37 kg distribuïts en 1,78 m d'alçada. El reconeixen per les dents.

F. Mitterrand prepara una operació il·legal per treure'l del camp i fa que vinguin a buscar-lo els seus dos grans amics, G. Beauchamp i D. Mascolo, amb papers falsos. Antelme està tan malament que suposen que no arribarà viu a París, però l'endemà aconsegueixen arribar a casa seva, a París. A la vista de la desferra humana en què s'ha convertit, la portera del bloc es tanca al seu pis a plorar i Marguerite quasi no el reconeix. Durant tres setmanes es debatrà entre la vida i la mort. Trigarà un any a fer vida normal, entre casa seva i centres de convalescència. Marguerite espera que es recuperi per donar-li la mala notícia de la mort de la seva germana i la de la seva nova realitat sentimental: viu amb D. Mascolo i té un fill d'ell. Al novembre de 1945 escriu l'article «Venjança», indignat per les notícies dels maltractaments que reben els presoners de guerra alemanys en terres franceses.

El 1946 s'afilia al Partit Comunista Francès (PCF), però no triga gaire a ser-ne expulsat: primer, perquè defensa públicament la llibertat de la creació cultural, que no vol que quedi supeditada a objectius polítics, per molt justos que siguin; després, perquè es pronuncia contra els gulags soviètics; i finalment, perquè denuncia que, als camps de concentració, els militants comunistes que ocupaven llocs administratius afavorien, «per la causa», els seus companys en els processos de selecció i trasllat. Aquest favoritisme, dirà Antelme, assumeix «la idea, que s'adquireix de pressa, que perquè pel fet de ser comunista es pertany a una essència superior, diferent de la dels altres homes, els quals no només han de tenir consideracions amb nosaltres, sinó que ens han de cedir la seva vida»⁹.

El 1947 publica el seu únic llibre, *L'espèce humana*, on relata les seves vivències al Lager. El 1948 es casa amb Mònique Régnier, amb qui tindrà un fill el 1951. El 1955 s'oposa a la guerra colonial d'Algèria i defensa el dret a la insubmissió. El 1967 també protesta contra la guerra del Vietnam. L'any següent dona suport a les revoltes del Maig del 68 i denuncia la invasió soviètica de Txecoslovàquia.

El 1983 pateix un ictus sever a conseqüència d'una operació fallida a la caròtida i queda hemiplègic; li costa parlar i perd la memòria recent. Passa els últims set anys de la seva vida en una residència hospitalària a París, fins que mor el 1990, amb setanta-tres anys.

2. EL FET DE LA UNITAT HUMANA

L'espèce humana és un llibre extraordinàriament ben escrit. Amb diferents recursos literaris, Antelme va submergint lentament el lector en el règim concentracionari, de manera que al final gairebé pateix l'ofec de la caminada última cap a Dachau. L'obra comença amb: «he anat a pixar» i, a poc a poc, aquest «jo» individual va desfent-se i es passa a utilitzar l'*on*, que podríem traduir al català per 'hom', indicant la reducció a una massa indiferenciada: «hom s'esclafa i s'ofega en aquest bloc»; «hom s'espera amuntegats davant les latrines»; «hom tremola tots agafats»¹⁰. El «jo» i el «nosaltres» tornen a aparèixer únicament al final, una vegada recuperada la llibertat.

No és pròpiament una obra testimonial, sinó una obra fenomenològica; una descripció acurada del camp, dels cossos, de les emocions, d'algunes experiències i converses al servei d'un fet central i incontrovertible que constitueix el *leitmotiv*, el motiu conductor de tota l'obra: «no hi ha espècies humanes, hi ha una espècie humana»¹¹. Un SS «pot matar un home, però no el pot convertir en una altra cosa»¹². «És un somni dels SS creure que la nostra missió històrica és la de canviar d'espècie, i com que aquesta mutació es fa massa a poc a poc, maten»¹³. El caràcter indissoluble i indivisible de l'espècie, no és una teoria: és un fet que es podrà explicar de diferents maneres, però que, com a fet, és indiscutible.

⁹ MARTIN CROWLEY, *Robert Antelme, Humanity, community, testimony*, Nova York: European Humanities Research Center, University of Oxford, 2003, p. 88.

¹⁰ Aquest ús dual i deliberat del «je» i de «l'on», possible per les particularitats de la llengua francesa, com ho seria en la catalana, s'ha omès en la traducció castellana perdent-se un rerefons molt important. «On» s'ha traduït pel nosaltres, per exemple: «Todo ocurre a nuestras espaldas. Seguimos andando. No pensamos en nada. Esperamos». R. Antelme, *La especie humana*, Madrid: Arena Libros, 2001, p. 238.

¹¹ *L'espèce humaine*, op. cit., p. 192.

¹² *Ibid.* p. 193.

¹³ *Ibid.* p. 192.

⁷ Les SS va començar sent una petita unitat de guàrdia coneguda com *Saal-Schutz* («Seguretat del Saló»), d'aquí l'abreviatura SS, per acabar convertint-se en l'organització més temible del poder nazi.

⁸ És com es coneix els presos «funcionaris», que feien complir les ordres de les SS.

Es podria pensar que per a aquest viatge no calien tantes alforges. Quin interès pot tenir la constatació d'aquest fet? ¿Per què considera Antelme l'evidència d'aquest fet com gairebé una victòria? En primer lloc, cal entendre que els camps de concentració, més que fàbriques industrials de la mort, eren granges on, amb tota mena de violències sobre els cossos humans, els científics racistes i el mite nazi pretenien mostrar que les races inferiors eren més semblants a les bèsties que als humans, que no eren part de la mateixa espècie. En aquest context, la constatació d'Antelme que no és possible fer de l'home una espècie diferent, que només és possible eliminar-lo, no és gens anodina. Subratlla el fracàs del poder nazi que, amb la seva força descomunal, amb la seva sinistra maquinària de destrucció en ple funcionament, no va aconseguir fer lloc a nous superhomes ni tampoc crear una espècie subhumana.

En segon lloc, si bé és veritat que el principi de la unitat de la família humana l'han professat importants líders espirituals, filòsofs i líders socials, sovint ha consistit a sostenir que els homes tenim algun caràcter, algun atribut, que ens diferencia de la resta d'espècies animals. L'home seria «l'animal que té *logos*» (Aristòtil), la «substància individual de naturalesa racional» (Boeci), «l'ésser condemnat a ser lliure» (Sartre), «el pastor de l'ésser» (Heidegger), etc. El problema és que, quan es defineix l'home amb algun atribut essencial, automàticament es traça una línia entre allò que en un cos humà és humà i allò que no ho és, i precisament el règim concentracionari excel·lia en l'art d'eliminar aquests atributs en les seves víctimes. Antelme, en canvi, no proposa mai una «definició» d'ésser humà, ni apel·la a cap metafísica (explicació de la realitat), a cap teoria científica, biològica o antropològica, ni a cap creença humanista. La unitat se li presenta sense més al *Lager* com un fet, i així el descriu, s'expliqui com s'expliqui. «En el moment suprem del distanciament dels éssers humans»¹⁴, en el moment en què les víctimes es troben en la seva màxima degradació i els SS en la seva màxima depravació, Antelme veu amb absoluta claredat que els botxins i les víctimes mantenen irrefragablement la seva condició humana: «Els SS no poden mutar la nostra espècie. Ells mateixos estan tancats en la mateixa espècie i en la mateixa història que nosaltres»¹⁵. Podria fer-nos dubtar que es tracta de la descripció d'un fet l'ús del terme «espècie», ¿no l'estaria manllevant de la biologia i pressuposaria uns coneixements genètics? Tanmateix, en cap cas esmenta una mena de base biològica que ens igualaria a tots. L'expressió «espècie humana» reenvia a la unitat humana. És igual si parlem d'espècie o no, l'important és el que es descriu amb aquest terme: la unitat de l'home.

Finalment, en molta de la literatura concentracionària, i també entre diferents historiadors, sociòlegs, psicòlegs i filòsofs que han reflexionat sobre els camps, fa la impressió que s'utilitza un esquema conceptual que ha recorregut la nostra història cultural traduït a diferents fórmules mítiques, filosòfiques, teològiques i ideològiques: en l'home hi ha un esperit o una ànima (un reducte interior ontològicament superior al cos) capaç del millor i del pitjor, però cridat al millor (a la veritat, la justícia, el bé, la solidaritat, la bellesa, Déu...), i també un cos (material, inferior ontològicament a l'esperit) que és com una rèmora en la vida personal, quelcom que ens destorba de la nostra destinació superior i que ens empeny a realitzar les nostres pitjors possibilitats. D'aquesta manera, la dicotomia esperit-cos condicionaria la interpretació del que s'esdevingué amb l'ésser humà als camps nazis. Els captius haurien sucumbit majoritàriament a les necessitats del seu cos i, com volien els nazis, allò pròpiament humà hauria desaparegut. Sortosament, una minoria hauria salvaguardat l'autèntica dignitat humana resistint a les exigències corporals que tombaven la majoria. Antelme, en la descripció del fet, trenca aquest esquema. L'organisme

corporal protagonitza tant les més elementals funcions vitals (pixar, menjar, defecar, dormir...) com les més altes (l'humor, la reflexió, la recerca de sentit), i Antelme no estableix cap mena de jerarquia entre elles. Totes són activitats indefectiblement humanes¹⁶.

És clar que avui el «fet» incontrovertible que mostra Antelme sembla que ja no ho és tant. La biotecnologia obre seriosament als humans, en un futur més o menys llunyà, la possibilitat de fer espècies diferents d'homes, de realitzar el somni dels SS¹⁷. ¿Què podria, doncs, significar avui aquesta unitat de l'espècie? Potser ha esdevingut més important que mai el repte ètic que evoca Antelme en el pròleg a *L'espècie humana*: el repte de «seguir sent, fins al final, homes» en un context on «el qüestionament de la qualitat de l'home provoca una reivindicació gairebé biològica de pertinença a l'espècie humana»¹⁸. Podria semblar que Antelme cau en la fal·làcia naturalista, en el pas indegut de proposicions descriptives a proposicions normatives, de l'«és» al «deure». Tanmateix, una lectura acurada ens mostra que en cap cas cau en aquesta fal·làcia. Del fet de la unitat no en deriva l'obligació de tractar tothom amb igual dignitat, sinó que n'obre la possibilitat; una possibilitat que ell defensa, ben conscient que no és l'habitual en el nostre món, i que quan escriu el llibre (1946-1947) —momente en què s'adscriu al Partit Comunista Francès— creu que el comunisme vol realitzar. Paradoxalment, és la defensa clara d'aquesta possibilitat la que farà que sigui expulsat gairebé immediatament del partit.

3. LA DIFERENCIACIÓ HUMANA AL LAGER

Amb el mateix rigor amb què Antelme ens mostra que som una sola espècie, i el fracàs dels nazis en voler-ne fer de diferents, Antelme ens descriu el fet social de les divisions entre els éssers humans:

Com més hom es transforma, com més s'allunya d'enllà¹⁹, més els SS ens creuen reduïts a la indistinció i a la irresponsabilitat de les que en donem una aparença incontestable, i més distincions hi han, de fet, en la nostra comunitat i més estrictes són aquestes distincions. L'home dels camps no és pas l'abolició de les seves diferències. Al contrari, és la seva realització efectiva²⁰.

Per a Antelme el camp de concentració no és més que una «caricatura extrema»²¹ del nostre món:

Però el seu comportament i la nostra situació només són l'exageració, la caricatura extrema —en la qual ningú vol, ni potser pot, reconèixer-se— de comportaments i situacions que existeixen al món i que són fins i tot aquest vell «món real» que somiem. Tot hi passa enllà [fora del camp] com si hi hagués espècies —o, més precisament, com si pertanyer a l'espècie no fos segur, com si hom pogués entrar-hi i sortir-ne, ser-hi només a mitges o completament [...]—, essent la divisió en races o classes el cànon de l'espècie i mantenint l'axioma sempre a punt, la línia de defensa definitiva: «No són gent com nosaltres»²².

¹⁴ *Ibid.* p. 192.

¹⁵ *Ibid.* p. 63.

¹⁶ Una metafísica com la de Zubiri podria explicar-ho: som una unitat psico-orgànica. Tot allò orgànic és psíquic i tot allò psíquic és orgànic. Tots els atributs humanistes que se solen destacar van lligats inextricablement al cos, i per eliminar els caràcters psíquics s'han d'eliminar els orgànics. No és possible separar-los. Els nostres sentits són intel·ligents i la nostra intel·ligència, *sentent*.

¹⁷ Així s'apunta en el transhumanisme i el posthumanisme i en autors com Harari, Fukuyama, Jonas, Habermas o Sloterdijk.

¹⁸ *L'espèce humaine*, op. cit., p. 5.

¹⁹ *La-bas* és el terme amb que designa el món fora del *Lager*.

²⁰ *Ibid.* p. 76.

²¹ *Ibid.* p. 192.

²² *Ibid.* p. 192.

Com en el camp, en el sistema sociopolític general es dibuixen dos mons: el de l'aristocràcia i el de la púrria, separats per tot²³. El primer, minoritari, és el paràsit del segon, que és el majoritari. Tant en el *Lager* com a fora, els mecanismes socials que permeten aquesta divisió són, segons Antelme, els mateixos, només que al *Lager* es veuen amb tota la cruesa. Aquests mecanismes són: l'exclusió, la violència, el menyspreu i la fam. L'exclusió d'algú reforça el grup o la classe social perquè contribueix a definir-ne la identitat, i aquest algú sol acabar essent el boc expiatori dels nostres problemes. La violència i el menyspreu van de la mà:

El criteri d'aquesta aristocràcia —com de tota aristocràcia, de fet— és el menyspreu [...]. —Menysprear i després odiar-los quan es reivindiquen— els qui són prims i arrosseguen un cos amb sang podrida, els qui s'han vist obligats a oferir una imatge de l'home que sigui font inesgotable de fàstic i odi²⁴.

La fam estableix la distinció social bàsica. Els privilegiats mengen. La majoria de presoners es veu obligada a sobreviure menjant les peles de les deixalles. Amb aquest humor descriu Antelme un presoner benestant a Dachau que s'ha guanyat el favor dels déus SS:

Un tipus està assegut al seu llit. Es treu els pantalons: té les cuixes grosses i blanques. Té un aire de mainadera grassa conservada amb talc. N'observo la carn: tot hi és, els plecs entre la cuixa i les natges, la rodonesa de la natja. Un cos confitat. Confort de la carn conservada al pot de greix. Aquest home ha resistit la fam. Treu la cuixa dels pantalons com una cuixa d'oca. La cara sembla una natja rosada i ben cuidada, d'un rosa natural, no pas el del fred o la falta d'alè, el rosa en flor. Sens dubte que ens podríem cruspí un home com aquest²⁵.

Els Déus SS

Antelme retrata uns SS nets i clenxinats, cenyint-se les gorres amb la calavera com a insígnia, amb els uniformes planxats i les botes lluents, ben alimentats. Aparenten ser d'un altre món i d'una altra espècie que els presoners, als qui enlluernen i atemoreixen amb la seva presència, com si fossin déus:

Són calmosos, ells no criden pas. Els déus. Ni un sol botó dels seus uniformes, ni una unglia dels seus dits que no sigui un trosset de sol. No ens hi acostem, no podem mirar-los. L'SS crema, cega, espurneja²⁶.

Mai no es parla ni es mira de fit a fit cap SS: «Ningú havia d'expressar res a l'home de les SS a través de la seva cara que pogués haver estat l'inici d'un diàleg»²⁷ o que pogués despertar algun tipus d'emoció. No tothom pot ser SS, esdevenir déu. Només els elegits, els que estan fets per exercir la violència de manera natural. Antelme relata, amb una barreja d'ironia i sarcasme, la «desfloració» d'un nazi «poncell», com un civil, que «tenia l'aspecte d'un oficinista», intenta esdevenir déu:

Era grotesc, no estava acostumat a donar puntades de peu [...]; grotesc com un home vestit de negre amb coll d'ala jugant a pilota en una platja entre cossos nus. [...] Havia volgut jugar a les SS amb nosaltres. No podem saber si les seves dues primeres puntades de peu li van costar de donar-les, però el que és cert és que s'hi va posar. Si caminàvem una mica massa a poc a poc tornant de posar les bigues a fora, saltava, feia una cursa i ens donava puntades de peu

al cul o als ronyons mentre cridava. Però donava puntades de peu tan maldestrament que semblava que superés una por. Probablement també se sentia un heroi, [...] per haver-se exhibit, per haver exercit personalment el seu poder. [...] Al costat de l'odi —onades terribles, com agulles que et punxen el cos— que havíem començat a sentir cap a ell, ens semblava que l'odi que teníem pels SS s'havia tornat momentàniament abstracte. [...] Perquè aparentment no era de l'espècie que se suposava que havia d'excloure la nostra, no era un SS. [...] Era un aficionat, un tímid també, que, després de dues hores de maceració silenciosa, finalment s'havia atrevit [...]. Era un nazi poncell. Les SS, almenys, estaven obligades a viure amb nosaltres; no portaven aquelles robes de capellà, portaven el cap de mort. Ell, ara mateix, anava a seure a taula amb la seva dona, els seus fills, i potser explicaria la seva gesta, la seva virilitat. Havíem servit per desflorar aquesta mena de figura inofensiva amb ulleres daurades²⁸.

Nietzsche deia que «l'ésser humà pateix tan profundament que ha hagut d'inventar el riure». Antelme n'és un bon exemple. Amb el seu humor, a voltes negre, a voltes blanc, desmitifica els déus SS i els iguala als presoners:

[Entre els presoners] hi ha dones grans com la teva àvia, i mares que van donar a llum com la teva que et va treure del seu ventre [...] ;Que hàgim pogut ser els mateixos marrecs que baladrejàvem i que amb tu també s'hagin entendrit com amb mi! ;Que s'hagi pogut dir de tu que eres «bufó» petit SS!²⁹

Es creu que el que hom voldria és poder matar els SS. [...] El que hom voldria és començar posant-los cap per avall i els peus enlaire. I petar-nos de riure. [...] Aquells que són homes, nosaltres que som éssers humans, voldríem així jugar una mica. De seguida ens avorriríem, però el que voldríem és això, cap per avall i amb els peus enlaire. Això és el que voldríem fer als déus³⁰.

Els semideus kapos

Els déus no tractaven directament amb els subhombres, sinó a través de mitjancers, dels «semideus» *kapos*³¹. La majoria dels *kapos* eren alemanys de dret comú: per a un pres de dret comú, atonyinar els altres presos significava poder passar al bàndol de l'espècie opressora: «La força era l'únic valor que podia convèncer-los [les SS] de la humanitat d'un presoner. Per bé que havia de ser una força inusual. Aleshores podia convertir-se vagament en sinònim de veritat, de bondat»³². El *kapo* ha de demostrar que és d'una «naturalesa diferent», que és un «semideu». Això diu Antelme d'un dels presos que aconsegueix ser *kapo*:

Estava content d'haver triat. [...] Ara era del bàndol del bé. Els cops que rebien els presoners definitivament endurien aquesta consciència d'estar amb el bé. No pots rebre cops i tenir raó, estar brut, menjar peles de porc i tenir raó³³.

Antelme ens descriu diversos *kapos* emblemàtics. El *kapo* més aterridor que ens dibuixa és en Fritz: «Sempre podia donar un cop més. No coneixíem els seus límits, perquè no s'enfadava mai»³⁴. Picava maquinalment.

²³ Encara que Antelme aclareix que cap aristocràcia és tan sobirana com la del Lager. En general, no es vol exterminar la púrria, al *Lager* sí.

²⁴ *Ibid.* p. 241.

²⁵ *Ibid.* p. 325.

²⁶ *Ibid.* p. 16.

²⁷ *Ibid.* p. 43.

²⁸ *Ibid.* p. 165-166.

²⁹ *Ibid.* p. 67.

³⁰ *Ibid.* p. 102.

³¹ *Ibid.* p. 143.

³² *Ibid.* p. 271.

³³ *Ibid.* p. 62.

³⁴ *Ibid.* p. 163.

Els civils alemanys

Per sota dels déus i semideus ens descriu diferents civils alemanys. Molts ens els presenta com a autèntics fanàtics de la diferència d'espècie. Així ens diu que, creuant-se amb un d'aquests civils que intervenien al camp, li havia dit: «Fot el camp! [...] els mots l'havien calmat. Però hauria pogut descloure la seva veritat: «No vull que tu siguis». Però jo era encara»³⁵. Antelme encarna en un noi de setze anys que porta pollastres al camp l'admiració dels alemanys pel Führer: «Per primera vegada a la vida, veu russos, polonesos, francesos, italians» i comenta d'ells amb un SS:

Òbviament, el Führer els podria haver matat. Però el Führer és un home bo i pacient. Tot i així, és repugnant ser tan fastigosos. ¿Quines raons pot tenir el Führer per deixar viure uns individus tan fastigosos? Quan hi ha una galleda de sopa al mig del pati, tots hi salten a sobre, criden, es peguen. Merdosos! Merdosos! [...] Aquests, enemics d'Alemanya? Cucs, no enemics. Alemanya no pot tenir enemics així. És que pensen alguna cosa?³⁶

En algunes ocasions ens mostra també civils alemanys que negaven amb els seus actes els principis del nacionalsocialisme. En Rhénan —un civil alemany que intervenia al camp— se'ls acostava i els deia: «*Langsam* [A poc a poc]!». Va repetir la mateixa expressió altres dies amb altres deportats, amb el que això implicava i podia suposar per a ell:

Dir *Langsam* a gent com nosaltres, que estem aquí per treballar i dinyar-la, vol dir que s'està en contra de les SS. Tenim un secret amb aquest alemany a la fàbrica, que no comparteix amb cap altre alemany de la fàbrica. Quan parla amb la resta de civils, la majoria dels quals són nazis, nosaltres som els únics que sabem que els està mentint³⁷.

Un altre dia aquest mateix alemany els allargà la mà. D'aquesta manera «actuava com a home amb nosaltres», i així se la jugava també ell perquè «tota relació humana d'un alemany amb un de nosaltres era el senyal d'una rebel·lió deliberada contra tot l'ordre dels SS»³⁸. I encara recorda Antelme que una dona alemanya de la fàbrica li va donar d'amagat un tros de pa. Treballava al costat d'altres dones que reien quan un *Meister* (civil alemany que dirigeix un equip d'homes) atonyinava un presoner, però ella no se'n reia. El pa que regalava aquesta dona era un «pa humà»³⁹.

La púrria

La divisió entre «l'aristocràcia» i la «púrria» (tots els presoners que no eren *kapos*) ens la presenta Antelme cam a molt porosa. Res de maniqueïsmes. Molts presoners estan ficats en tripijocs amb l'aristocràcia: «El fuster que fa les petites feines per al *Lagerältester*⁴⁰ i li fa joguines per Nadal, la tieta del condomini francès, que dorm amb aquest *Lagerältester*, i altres petits amics, obtenen així la seva prima»⁴¹. Ens descriu amb sorna un medicastre espanyol «terroritzat per la SS». El mateix terror que experimenta tranquil·litza la seva consciència. No pot fer altra cosa que obeir. La fatalitat ha volgut que sigui ell un dels braços executors d'aquest poder. Per

³⁵ *Ibíd.* p. 43.

³⁶ *Ibíd.* p. 66.

³⁷ *Ibíd.* p. 45.

³⁸ *Ibíd.* p. 64.

³⁹ *Ibíd.* p. 50.

⁴⁰ La posició més alta a la qual podia aspirar un presoner al *Lager*. Era una mena de cap dels *kapos*.

⁴¹ *Ibíd.* p. 53.

això no para de repetir: «No sabeu què és un camp de concentració!»⁴² com si ell en resultés més perjudicat que els que van a parar a les seves mans. Al·ludeix, entre altres, a en Lucien, un francès que sabia alemany i que ho va aprofitar per guanyar-se els favors dels *kapos* llepant-los el cul:

Un dia, va denunciar al *kapo* un jove espanyol que s'amagava de la feina. El noi va rebre vint-i-cinc garrotades al cul. Ara és en Lucien el que està instal·lat al seu amagatall. Va entendre que per sobreviure no cal treballar, sinó fer treballar els altres i que els fotin un gec de garrotades⁴³.

No obstant això, Antelme recorda múltiples actes de resistència de la púrria (ja siguin professors, gàngsters o assassins). Parla d'en Gilbert que, com que sabia alemany, feia de traductor al *Lager* i que, a diferència d'en Lucien, aconseguia de vegades excusar els companys i salvar-los d'alguna garrotada fins al punt de posar-se en evidència ell mateix i guanyar-se l'animadversió dels *kapos*⁴⁴. Evoca la figura de Gaston Riby, un antic professor que, veient com molts dels presos es deixaven morir, va organitzar una espècie de «festival cultural» per aixecar-los els ànims, reforçar els lligams entre ells i recordar-los la seva veritable condició. Al festival, al mig de l'escenari improvisat, hi va aparèixer un pres que recitava poemes, altres que cantaven...: «Si en aquell moment algú hagués entrat al bloc», diu Antelme, «hauria tingut una estranya visió: tots somreien»⁴⁵. Menciona accions com la silenciosa fraternitat d'en Jo: «Jo m'ajuda a caminar. Fraternitat del Jo, silenciosa. El meu cap recolzat a la seva esquena al vagó»⁴⁶. Assenyala la solidaritat entre persones de diferent nacionalitat:

Quan vaig arribar a les latrines un altre rus estava pixant. Per la «F» de la meva jaqueta, va veure que era francès. Es va girar cap a mi i em va mirar als ulls:
—*Kamerad Kaput*, va dir suaument.
—Ja (sí)⁴⁷.

Rememora els actes d'amor filial, d'un fill que continua veient el seu pare com a pare, com a persona única i no com una deixalla:

El vell espanyol que jeia sota la claraboia es va asseure contra la paret del vagó. Era un català. Un dels seus fills va ser afusellat a França davant seu; l'altre està estirat allà, al seu costat. [...] Un dia el pare es va barallar amb un altre presoner per una història de patates i el van tractar d'idiota. El fill el va defensar i s'adreçà cap a ell: «Pare». El vell el va mirar amb la seva figura escanyolida i va plorar. [...] Durant la nit, el vell va ser empès pel seu veí, i es van discutir. Es va sentir el vell amenaçant amb una veu aguda i tremolosa: «*Maricón!*» El seu fill també el va sentir i el va calmar suaument: «Calla, calla». Ara també està despert i saluda: «Pare! Què tal?»⁴⁸

Els musulmans

Als camps d'extermini nazis, els anomenats «musulmans» eren una mena d'ombres humanes que deambulaven sense rumb ni ofici, embolcallats amb els seus propis excrements, i reduïts per la fam, l'esgotament i la desesperança a combustible per als crematoris. Eren no-humans, cadàvers vivents. Segons la *Encyclopaedia Judaica* els anomenaven «musulmans» per

⁴² *Ibíd.* p. 148.

⁴³ *Ibíd.* p. 39.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 48.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 169.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 242.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 184.

⁴⁸ *Ibíd.* p. 230.

la manera de quedar-se ajupits a terra, que s'associava amb la prosternació i una suposada forma musulmana de seure. Altres veus pensen que ve de la consideració dels musulmans com a fatalistes i resignats al seu destí o d'un cànon musical, el *cànon Café*, una cançó molt famosa a Alemanya atribuït a Karl Gottlieb Hering (1766-1853) on es parla dels musulmans com de persones pàl·lides, malaltes i que no es poden dominar. El filòleg Wolfgang Sofsky a *Die Ordnung des Terrors* (1993) documenta que a l'alemany col·loquial ja existia l'expressió *muselmann* per designar una persona feble, trista i encorbada molt abans dels camps. Sigui com sigui, el que ens hauria de fer pensar és que s'utilitzin per deshumanitzar les persones termes com «jueu» i «musulmà», considerats en l'imaginari europeu enemics d'Europa, i que sigui precisament el terme «musulmà» el que expressi l'últim grau de la misèria humana.

El psiquiatre Viktor Frankl, ell mateix sobrevivent d'un camp de concentració, afirmava que al *Lager* t'ho poden prendre tot menys una cosa: l'últim vestigi de llibertat per adoptar una actitud o una altra davant determinades condicions. Manté que, fins a cert punt, la transformació de l'home és una decisió personal, que és lliure de decidir en què es vol convertir, si vol ser un pres deshumanitzat, animalitzar-se sense pensament ni humanitat, o bé conservar la dignitat humana⁴⁹. Aquesta separació entre humans animalitzats i dignes, salvant les distàncies, és la que mantenien els SS. Veure els musulmans remenant les deixalles i menjant peles de patata confirmava el seu diagnòstic previ: no eren éssers humans, eren més aviat com animals i així calia tractar-los. Així mateix, molts presos consideraven que els musulmans havien assolit un nivell tan gran de degradació que els desacreditava com a humans i no va ser infreqüent que, després de l'alliberament, es sospités dels presoners pel fet de no estar morts com la resta: ¿a quin preu havien pagat la supervivència?

Robert Antelme, del qual s'ha de remarcar que expressament no utilitza mai el terme «musulmà» pel que implica de despectiu i diferenciador respecte dels altres presoners, combatrà aquesta visió de la humanitat als camps nazis, aquesta segona condemna per la qual s'honorava els qui havien tingut un comportament heroic, però no es prestava cap atenció als qui s'havien «limitat» a ser presoners, a resistir menjant peles de patata i remenant les escombraries:

Qui menysprea el company que menja peles de patata i d'altres coses que es llencen a les escombraries, el menysprea perquè aquest company ja no es respecta. Pensa que menjar peles de patata no és digne. Molts han menjat peles. Certament no eren conscients, la majoria de vegades, de la grandesa que pot amagar aquest acte⁵⁰.

Per a Antelme, la preservació de la dignitat elemental dels presos no depèn principalment d'una major fortalesa espiritual, sinó que està lligada a la vida corporal. En la seva corporalitat, l'home és humà; en el cos, la humanitat completa de cadascú està bategant; en l'home que dorm, menja, orina o defeca hi ha l'home sencer, no una part d'ell que no caldria ni esmentar. Aleshores, el musulmà que era el veritable objectiu del nazisme al *Lager*, la creació més aconseguida d'una altra espècie d'home, la prova del triomf complet del poder nazi sobre la humanitat de l'home, esdevé per a Antelme tot el contrari: la prova del fracàs complet del nazisme. Per més que el nazisme s'escarrassava a destruir els valors espirituals, acabaven topant amb la simple realitat física del cos, alhora ell mateix espiritual, que no podien reduir a animal.

Sant Jacques

Entre els musulmans, Antelme destaca en Jacques. El recorda en un discurs que dirigeix figuradament a un SS:

Mira-te'l: has fet aquest home podrit i esgrogueït, el que més s'assembla al que penses que ell és per naturalesa: deixalla, rebuig; ho heu aconseguit. Doncs bé, us direm el següent, quelcom que us deixaria esterrecats si l'error pogués matar: li heu permès esdevenir el més complet dels homes, el més segur dels seus poders, dels recursos de la seva consciència i de l'abast dels seus actes, el més fort. [...] Amb en Jacques no heu guanyat mai. Volíeu que robés i no ha robat. Volíeu que llepés el cul als *kapos* per menjar i no ho ha fet. Volíeu que rigués per caure bé quan un *Meister* estomacava un company i no ha rigut. Volíeu, sobretot, que dubtés si una causa mereixia que ell es descompongués d'aquesta manera com ho ha fet, i no ha dubtat. Gaudeixes davant d'aquesta desferra que es manté dempeus davant dels teus ulls, però és a tu a qui t'ha estafat, fotut fins al moll de l'os [...]. Us hem enganyat com ningú ho ha fet i us portem fins a les darreres conseqüències del vostre error... Ara és quan, vius i semblants a unes despulles, les nostres raons triomfen⁵¹.

Jacques és, per a Antelme, «el que en religió s'anomena sant». És una santedat que s'expressa en la persona més humil, de la que no s'espera res. «Ningú havia pensat mai, a casa seva, que pogués ser un sant». Algú «que mai no ha dit ni mai dirà "n'estic fart", que mai no ha volgut ni mai voldrà fer el més mínim tracte amb un *kapo* per menjar, i a qui els *kapos* i els metges odiaran cada cop més perquè s'aprima i la sang se li podreix»:

Hi ha persones que potser seran respectades fora del camp i que aquí s'han tornat més horribles que els nostres pitjors enemics de fora. Però també hi ha aquelles de qui no s'esperava res, l'existència dels quals fora del camp era la d'uns homes sense història, i que aquí s'han mostrat com a herois. És aquí on haurem conegut l'estima més completa i el menyspreu més definitiu, l'amor de l'home i el seu horror, amb una certesa més absoluta que en cap altre lloc⁵².

4. EL DISTANCIAMENT DEL CRISTIANISME

Antelme, descrivint tant el fet de la unitat de l'espècie com les diferències dins d'ella, va reflexionar sobre el cristianisme i ens explica per què se'n distancia.

Només l'home és sagrat

El motiu principal és que, per a Antelme, només la vida humana i la relació amb l'altre son sagrades i entén que en el cristianisme la sacralitat estaria relacionada amb un «altre món» o amb un Déu més important que la vida humana i les seves relacions. Al *Lager* es fa palès per a Antelme que només l'ésser humà té un valor sagrat i absolut, independent dels seus mèrits i de la seva condició. Aquest valor sagrat el porta a defensar la dignitat dels presos SS un cop acabada la guerra⁵³: «El presoner és un ésser sagrat», diu. «Lluny de venjar-nos, qui mata o fereix un presoner alemany ens insulta [als exdeportats] associant-nos a ell [al maltractador] en la seva consciència». Creu que l'autèntica «venjança» dels crims contra la humanitat comesos pel

⁵¹ *Ibid.* p. 76.

⁵² *Ibid.* p. 75

⁵³ L'article «Vengeance?» és el primer text que va escriure Antelme sis mesos després de sortir del camp, el novembre de 1945; es va publicar el 1946 a la revista *Les Vivants*, editada per presoners i deportats. Cf. Robert Antelme, *Textes inèdits. Sur «L'espèce humaine». Essais et témoignages*, op. cit., pp. 17-24.

⁴⁹ Viktor Frankl, *L'home a la recerca de sentit*, Barcelona, Labutxaca, 2021, p. 77.

⁵⁰ *L'espèce humaine*, op. cit., p. 82.

nazisme seria la «victòria de les idees i dels comportaments» —justícia, llibertat, respecte a l'home— pels quals moltes persones van ser assassinades, i el desenvolupament d'un món interior i d'una societat que no tinguin res a veure amb els valors nazis. Antelme rebutja completament el prejudici que les víctimes del nazisme hagin d'experimentar un «odi natural» cap als alemanys i tinguin «més que altres» el dret de venjar-se d'ells. Considera insultant que algú raoni d'aquesta manera, perquè suposa que les víctimes han adoptat les pautes de conducta dels seus botxins en una mena de «mimetisme infernal»: «És sobretot no comprendre que acarnissar-se amb els presoners alemanys és perpetuar l'infern». Pretendre que els SS no són humans equivaldria a reproduir la creença nazi que algunes persones poden ser excloses de l'espècie per decisió d'altres persones, i a obrir la porta a l'arbitrarietat que hi ha a l'origen dels totalitarismes.

Al *Lager*, resistir-se a morir era defensar la humanitat i la dignitat de l'home condemnat a mort; era evidenciar de debò allò sagrat. «I si el cristià es comporta com si aferrissar-se a viure fos una tasca santa, és perquè la criatura mai no ha estat tan a prop de considerar-se com un valor sagrat»⁵⁴. Sense adonar-se'n, el deportat cristià, al camp, havia esdevingut un humanista radical defensor de l'home com a valor sagrat i absolut. Però, d'altra banda, reflexiona Antelme, aquest cristià, que lluitava per sobreviure tant com la resta de presoners, tindria la impressió, quan tornés a la vida normal, que al camp havia suplantat Déu, més sagrat per a ell que l'home: «Així, el cristià substitueix aquí [al camp] Déu per la criatura fins al moment en què, lliure, amb carn damunt els ossos, podrà recuperar la seva servitud»⁵⁵.

Mistificació de les relacions de domini

Un altre dels motius del distanciament és que considera que la fe cristiana serveix per mistificar les relacions de domini i acceptar-les. El pobre, al sentir-se vinculat a un Déu creador que fa l'ordre del món, arriba a admetre el seu estat. Tanmateix, al camp de concentració, aquesta acceptació de *l'statu quo* salta pels aires per als cristians: allà han descobert que el missatge de Crist ha estat capgirat, que el missatge complet és un altre:

No hi ha cap deportat que, en tornar a sentir el missatge de Crist, «feliços els pobres», no hagi cridat a l'instant la veritat completa del missatge: que l'ordre SS, l'ordre del ric, representava la negació de l'home i calia combatre'l [...] Cap creient que no hagi vist que la caritat SS era un mitjà polític, una espècie d'opressió perfeccionada⁵⁶.

La caritat cristiana és una generositat postissa que encobreix les relacions d'explotació i de domini: «Cada cop que em parlin de caritat cristiana, respondré: Dachau!»⁵⁷

Poder indiferenciador de la religió i la naturalesa

Antelme, en la descripció que fa d'un cristià alemany, empresonat per negar-se a prendre les armes, associa el poder mistificador del cristianisme al de la naturalesa. Destaca que el cristià evangèlic «havia enfrontat Déu amb Hitler»; que era un «objector de consciència»⁵⁸, com ho eren a la seva manera la resta dels presoners que «volien aguantar fins al final»; que li parlava de música, de Mozart, i li feia comentaris del tipus: «Alemanya ha perdut la noció de Déu», «la joia que tinc al matí és Déu que està en mi»; i que, en mig del panorama deplorable del *Lager*, es congratulava del sol que brillava sobre la neu i contemplava els boscos del voltant, mentre afegia: «*Das ist ein schöner Wintertag*» (Fa un dia bonic d'hivern)⁵⁹. Així resistia aquest home la condemna a morir-se una mica cada dia. Després, Antelme recordarà amb una amarga ironia que, en la marxa cap a Dachau, un *kapo* el va assassinar de dos trets «un dia bonic d'hivern»⁶⁰. Però on més expressa aquesta mistificació és lligant el Nadal amb la contemplació de la neu i de la nit:

Aquest matí, la neu cau espessa. Els boscos i els turons estan coberts d'un feltre enlluernador. Ja no ressonen les passes, ni les dels SS ni les nostres. El cel tanca una arquella, no hi ha horitzó per a ningú⁶¹.

La neu neutralitza efectes i causes, sofriment i motius: serveix de metonímia per a la natura indiferent. La nit juga un paper similar, la temptació de veure-ho tot igual en una unitat indiferenciada, com si miréssim les coses «des del cim d'una muntanya»:

Era a fora de l'església⁶² i aquesta granja d'homes la veia com des del cim d'una muntanya. A força de mirar el cel, negre per tot arreu, la caserna de les SS, la massa de l'església, la de la granja, podia arribar la temptació de confondre-ho tot des de la nit...⁶³

De tota manera, l'abstracció de la nit, on tots els gats són negres, no pot diluir les diferències i les relacions històriques d'opressió entre els homes:

El sentiment de la nit, la consideració dels espais infinits que tendien a igualar-ho tot, res no podia modificar cap realitat, ni reduir cap poder; res no podia fer que un home de l'església [un presoner]⁶⁴ fos comprès per un home del barracó [un SS], o viceversa... La història se'n fot de la nit, que voldria, en un moment, suprimir les contradiccions. [...] En cap cas serveix per fer les paus amb la consciència⁶⁵.

Antelme procura no buscar consol ni en els déus ni en la natura, no sacralitzar res que no sigui l'home: «En Francesc volia parlar del mar. M'hi vaig resistir... El mar, l'aigua, el sol, quan el cos es podreix, et sufocaven. Era amb aquesta mena de mots que hom s'arriscava a no voler fer un pas ni aixecar-se»⁶⁶. Per a Antelme, tant el cristianisme com la religió i la naturalesa amaguen la realitat històrica; tindrien un formidable poder d'indiferenciació respecte de la vida històrica i singular de les persones:

⁵⁸ Portava el triangle porpra que distingia els testimonis de Jehovà, però també els objectors de consciència de d'altres denominacions. *L'espèce humaine, op. cit.*, pp. 88-89

⁵⁹ *Ibid.* p. 60.

⁶⁰ *Ibid.* p. 196.

⁶¹ *Ibid.* p. 134.

⁶² A Buchenwald, l'església és on dormien els presos.

⁶³ *Ibid.* p. 146.

⁶⁴ Cf: nota 62.

⁶⁵ *Ibid.* pp. 146-147.

⁶⁶ *Ibid.* p. 218

⁵⁴ *L'espèce humaine, op. cit.*, p. 48

⁵⁵ *Ibid.* p. 49

⁵⁶ R. Antelme, «Pauvre-Prolétaire-Déporté», *Textes inédits sur L'espèce humaine. Essais et témoignages, op. cit.*, pp. 25-32.

⁵⁷ Això hauria dit als seus amics D. Mascolo i G. Beauchamp en el seu retorn cap a París. Cf. Robert Antelme, *Textes inédits. Sur «L'espèce humaine». Essais et témoignages, op. cit.*, p. 264.

Hom pot cremar infants sense que la nit remugui [...]. La nit està immòbil al nostre voltant quan estem tancats a l'església. Les estrelles també estan tranquil·les, damunt nostre. Però aquesta calma, aquesta immobilitat no són ni l'essència ni el símbol d'una veritat preferible. Són l'escàndol de la indiferència última⁶⁷.

Són l'escàndol de la mort, de la indiferència en què acaba tot. Però Antelme insisteix a no escapar-se abans d'hora de la història i a obrir en ella possibilitats que dignifiquin l'home. A diferència de molts marxistes i pensadors moderns, no substitueix la natura i la religió per algun sentit de la història que dirigeixi els esdeveniments. La història no és divinitzada. No té cap atribut de Déu. Està oberta sempre a diferents possibilitats que depenen dels homes.

La bella història de la Passió de Crist

Antelme, el Divendres Sant de 1945, va sentir la Passió de Crist llegida per un dels seus camarades, i la compara amb el que viuen al *Lager*.

Una història. Una passió. En la llunyania, una creu. Feble creu, molt lluny. Bella història. [...]
Els petits gitanos de Buchenwald asfixiats com rates.
M.-L. A... morta, esquelètica, rapada.
Totes les cendres sobre la terra d'Auschwitz. [...]
Bella història d'un sobrehome enterrada sota les tones de cendres d'Auschwitz. Li van permetre tenir una història. Parlava d'amor, i va ser estimat. Els cabells sobre els seus peus, els perfums, el deixeble que estimava, la cara neta... Aquí no es donen els morts a les seves mares; es mata la mare amb ells, s'arranca l'or de les seves boques per menjar més pa, es fa sabó amb els seus cossos. O bé posen la seva pell als pàmpols [dels llums] de les dones SS⁶⁸. No hi ha marques de claus als pàmpols, només tatuatges artístics⁶⁹.
«Pare, per què m'heu...»
Xiscles de nens que són ofegats. Silenci de les cendres esteses en una plana⁷⁰.

Per a Antelme, l'abandonament, el menyspreu, la soledat i la impotència del Jesús crucificat no tenen parangó amb el sofriment que es viu al *Lager*. Jesús pot parlar, i les dones que l'estimen són amb ell. Té una història i un reconeixement. Mor pels seus ideals. S'enfronta al poder. Té carn fresca sobre els ossos, no té polls i, si es burlen d'ell, és perquè almenys estan temptats de considerar-lo com algú. Al *Lager*, en canvi, els presoners, en la seva immensa majoria, són completament innocents; no lluitaven per cap ideal, no s'havien enfrontat als nazis i no eren perillosos per a ningú. L'acusació que pesa sobre ells és que no són éssers humans i, per tant, no han de viure ni morir com a persones. Moren en l'anonimat, sense que ningú narri el seu martiri. El martiri mateix és un privilegi, ja que implica ser tractat amb odi i crueltat personal, distingir-se, ser considerat com algú. Mentre que els claus marcaven en Jesús la tortura infligida a un cos humà, l'absència de marques de claus als pàmpols dels llums de les dones SS remarca un reciclatge impecable, la continuïtat entre la nova espècie subhumana de la qual s'aprofita tot, com dels porcs, i la seva transformació en un nou objecte sense deixar residus.

Abans de la història de la Passió, Antelme explica la història del càstig infligit a un «gàngster». Un «bandit», l'anomena. En «l'estètica» del text, fa la funció dels bandits que acompanyen Jesús a la creu. Es deia Fèlix. Havia convençut un altre presoner de mantenir una relació homosexual pagant-lo amb una ració de menjar. Són descoberts i en Fèlix rep un gec de garrotades i és sotmès a diferents tortures que va resistir insultant en francès sense parar. La tossuda insubordinació d'en Fèlix de seguir sent «un home», per molt gàngster que fos, li va valer el respecte de tots els presos. Això va ser suficient perquè se'l matés⁷¹.

El món de les aparences

Antelme associa tant el cristianisme com la contemplació de la natura a l'endormiscament dels homes, a una voluntat d'autoengany:

Mentre siguem vius, tenim un lloc en l'afer [del *Lager*] i hi juguem un paper. Tothom qui hi és, a la vorera, qui passa amb bicicleta, qui ens mira o no ens mira, juga un paper en aquesta història. Tots fan alguna cosa en relació amb nosaltres. [...] Saben el que fan, saben el que ens estan fent. Ho saben com si fossin nosaltres. Ho són. Vosaltres sou nosaltres! Mirem cadascun d'aquests éssers que «no saben» [...]. Cada vegada que passem per una ciutat, és un endormiscament dels homes. Aquesta és l'aparença. Però ho sabem tot, tots, els uns i els altres i els uns dels altres⁷².

Tots els que voldrien passar com a mers «figurants» saben ben bé a què juguen. Aquest endormiscament dels homes que denuncia Antelme és diferent de la ignorància dels presoners de la caverna de Plató. Els «endormiscats» d'Antelme, en el fons del seu «son», saben que ignoren. La seva ignorància és activa, com quan ignorem al carrer aquell que fem veure que no hem reconegut. És això el que entén Antelme per «aparença». L'aparença és que no saben res, però, poc o molt, saben. Ningú és babau. Tothom qui es deixa enganyar ho sap. L'engany funciona obertament. Com passaria al teatre: hi quedés atrapat tot coneixent-ne l'artifici. El «pobre ximple»⁷³ que «no veu res»⁷⁴, de fet, és alhora, com tothom, capaç de veure:

¿Qui és qui els veu esquinçats pels projectils i qui va veure ahir, a Hartz, els que acabaven de ser metrallats sota els arbres; qui veu el nen petit amb la cara rosada al seu llit? [...]. Tothom pot veure⁷⁵.

S'ha escrit que la història dels cristians sota el nacionalsocialisme va ser ben galdosa: el noranta per cent la població alemanya ho era, i la majoria dels SS. Però aquesta noció d'aparença ho explicaria en bona part. Què vol dir que eren cristians? Per una banda, per a la majoria es tractava d'un cristianisme merament identitari, cultural, que no comptava amb la decisió personal d'intentar seguir Jesús. Eren cristians perquè es batejaven, feien la comunió, es casaven i els enterraven a l'església en lloc de fer-ho en una sinagoga o una mesquita. I, per l'altra, moltes esglésies, comunitats i cristians compromesos, tant catòlics com protestants, van preferir fer-se l'orni, «no veure res» i fer els seus tripijocs amb el règim. Els sermons de les esglésies alemanyes entre 1933 i 1945 estaven plens de racionalitzacions del tipus: «les mesures nazis contra els jueus són temporals», «el món sempre ha estat així», etc.

⁶⁷ *Ibid.* p. 146-147

⁶⁸ Està documentat que a Buchenwald els que lluien tatuatges artístics originals eren sacrificats per sostreure'ls la pell amb el tatuatge i guarnir-ne pàmpols per als llums, estotjos o folres de llibres.

⁶⁹ *Ibid.* pp. 254-255

⁷⁰ *Ibid.* p. 255.

⁷¹ *Ibid.* p. 252

⁷² *Ibid.* p. 321

⁷³ «*Povre con*», *Ibid.* p. 101.

⁷⁴ *Ibid.* p. 101

⁷⁵ *Ibid.* p. 320

I va haver-hi també, per a aquells que «volguessin i volen veure», moltes històries d'un cristianisme exemplar, des de l'Església Confessant, amb K. Barth i D. Bonhoeffer, fins a uns 2.600 capellans catòlics deportats a Dachau. Particularment impactant, pel seu caire col·lectiu i gairebé anònim, és l'acolliment i l'ajuda que van proporcionar, jugant-se la vida, els habitants de Chambon-sur-Lignon de França pertanyents a l'Església Reformada. Sense que ningú delatés ningú. Es va donar refugi a unes 5.000 persones, 3.500 de les quals eren jueves. Així mateix, cal recordar sempre, i admirar, el refús dels Testimonis de Jehovà a prendre les armes. Això va fer que més de 10.000 Testimonis de Jehovà fossin internats al camp i uns 3.500 hi morissin.

El cristianisme com a calúmia de la vida

Antelme sembla compartir amb Nietzsche la idea d'un cristianisme disposat a sacrificar la vida terrenal per guanyar la vida eterna. Com hem dit, aquest és un dels motius principals pels quals abandona el cristianisme al Lager. Ara bé, cal dir que el cristianisme, en les seves arrels, no distorsionat per un munt d'adipositats històriques, no considera Déu com a antagònic amb la vida humana, sinó com la vida absoluta present en l'ésser humà mateix. Com va dir Ireneu al segle II, la glòria de Déu és que l'ésser humà visqui. El veritable rostre del Déu cristià es troba sempre al costat de la vida humana, i no al costat de sistemes de mort, de cosificacions idolàtriques o d'instal·lacions de la divinitat en sistemes de poder. El que el Déu cristià afirma no és la immortalitat de l'ànima com els grecs i el menysteniment del seu embolcall corporal, sinó la solidaritat i la unitat de la vida de Déu amb la vida completa de l'home.

I això és així perquè al centre del cristianisme es troba la fe que Déu s'identifica totalment amb Jesús. Amb la seva vida i la seva mort. Això vol dir que Jesús no va ser una mena de déu passejant-se per la terra; que Déu no s'identifica amb la causa de Jesús o amb el seu esperit o ànima, sinó amb el cos integral, amb la vida biològica, biogràfica, i la íntima i singular, i que, a més, experimenta la situació humana d'abandó de Déu, la tortura i la mort⁷⁶. D'aquesta manera, la creu guanya una especial rellevància perquè costa de veure que Déu estigui penjat en aquest terrible instrument de tortura i execució.

Antelme no sembla adonar-se del significat real d'una crucifixió romana: un suplici terrorífic per al reu, normalment un rebel, les despulles del qual acabaven devorades pels voltors i els gossos; i tampoc copsa que la predilecció de Jesús i del cristianisme per les víctimes i els pobres, que s'expressa per als cristians en aquesta creu, no és per una mena de «ressentiment» contra els rics, o per una mena d'ascesi o pulsio de mort, contra el goig i el gaudi de la vida terrenal, com si l'estat desitjable fos el de «l'altra vida». No. Aquesta predilecció és per defensar la vida humana plenament en tota circumstància. Com diu Miguel García-Baró «L'existència cristiana no considera res sagrat, només el dolor dels altres homes [...]. Només és sagrada la desesperació de l'altre home»⁷⁷. En això, la coincidència amb Antelme és completa.

⁷⁶ D'aquí que la mort no el pogués retenir (Ac 2,24). La resurrecció en el cristianisme no concerneix només l'ànima, sinó tota la realitat corporal.

⁷⁷ MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *La significatividad del cristianismo en nuestro contexto cultural*, Pamplona: Instituto de Antropología y Ética. Universidad de Navarra, 2004, p. 13

5. ANTELME CONTRA NIETZSCHE

La filòsofa Sarah Kofman, filla d'un rabí assassinat a Auschwitz i especialista en Nietzsche, en el seu volum dedicat a l'últim dels llibres de Nietzsche, *Ecce homo*, es veu en la necessitat de retornar a Antelme:

Mentre escrivia un llibre sobre *l'Ecce Homo* de Nietzsche durant els darrers dos anys, no parava de pensar en les últimes pàgines del llibre d'Antelme. La meua lectura de Nietzsche havia d'anar acompanyada —era una necessitat i una obligació— d'una relectura de *L'espèce humana*. Sentia que estava substituint la fórmula agonal amb què acaba *l'Ecce Homo*: «Dionís contra el Crucificat», per la d'«Antelm contra Nietzsche», com si Robert Antelme hagués estat per a mi la figura d'un contra ideal necessari. I això no perquè hagués estat un representant de l'ideal ascètic. No! Sinó perquè les encaixades de mans que comparteixen silenciosament el poder de la impotència em semblaven irreductibles tant a les mans compassives dels sacerdots (i la seva influència sobre la humanitat) com a les mans netíssimes dels cirurgians [metonímia dels tecnocientífics] que volen higienitzar la humanitat sense pietat. Les «mans» d'Antelme? Mans que posen fi a tota manipulació i a tot *apartheid*; mans que no tenen por de contaminar-se donant la mà a altres persones i que ja no es basen en el desig de control⁷⁸.

Entre les mans del poder polític-espiritual, i les mans aparentment «netes» dels tecnocientífics, hi ha una tercera possibilitat, les mans d'Antelme que li han quedat gravades a S. Kofman⁷⁹:

Li he demanat d'on és.

—Sebastopol.

Respon cada cop suaument. I en la foscor, aquí, és com si expliqués la seva vida.

La cigarreta s'ha apagat. No l'he pas vist. Demà no el reconeixeré pas. L'ombra del seu cos s'ha ajagut. Passen uns instants. Al fons algú ronca. Jo també m'ajec. No existeix res més que l'home que no puc veure. Li poso la mà a l'espatlla. Li xiuxiuejo:

—*Wir sind frei* (Som lliures).

S'aixeca. Intenta veure'm. Em dona la mà.

—*Ja (sí)*⁸⁰.

6. L'ÀNGEL SOMRIENT

L'últim article que va escriure Antelme és una meditació sobre l'àngel somrient de la catedral de Reims⁸¹. En aquesta catedral és on s'han coronat gairebé tots els reis de França des del segle XIII. El portal d'entrada, impactant, és tota una explicació del poder politicoespiritual de bona part de la història d'Occident. Per sobre de la coronació de la Verge i de Crist, hi ha els reis i, al centre, el bateig de Clodoveu, el primer rei franc. Antelme pren aquesta catedral i les mil cinc-cents figures que la poblen com a símbol d'un poder construït històricament que sotmet tothom. Però heus aquí que a la porta esquerra, sota de la imponent façana d'entrada, es fixa en un àngel que somriu:

⁷⁸ SARAH KOFMAN, «Les mans d'Antelme», *Paroles suffoquées*, París, Galilée, 1986, pp. 159-163. S. Kofman va afegir, amb aquest títol, un *postscriptum* dedicat a Antelme.

⁷⁹ L'escena transcorre la nit del 29 d'abril de 1945, quan unes altres de l'exèrcit dels Estats Units aconsegueixen alliberar Dachau. El dia de l'alliberament, Antelme i molts d'altres presos han contret el tifus i queden confinats. Els americans els donen menjar i tabac. Antelme comparteix la cigarreta, abans d'estirar-se a dormir, amb un altre presoner desconegut i fan una encaixada de mans. Amb l'encaixada acaba el llibre.

⁸⁰ *L'espèce humaine*, op. cit., p. 400.

⁸¹ ROBERT ANTELME, «L'Ange au sourire», *Lignes*, 1994/1, núm. 21, pp. 123-124. És un inèdit sense data d'Antelme, escrit, es creu, entre 1975 i 1983, any en què va quedar hemiplègic sense possibilitat d'escriure.

Al marge, hi ha aquest àngel somrient, amb el cap inclinat. No pertany al món que freqüenta. No forma part de la jerarquia ni del poder; no participa de la glòria ni de la tristesa de les altres figures. Representa una presència deslligada de qualsevol funció de dominació, control o celebració. Dels àngels de la cristiandat, és sens dubte l'únic que no pertany a aquesta història. No el sorprenen pas les llàgrimes de les dones, no es troba tampoc en la joia comuna, en la glòria de tots, ni en el grup dels músics plaents; no triomfa sobre cap mal: en res no participa del poder. No regna.

Es podria suposar que el seu somriure expressa la indiferència o l'autoritat no afectada pels esdeveniments, com entén Antelme que expressa el somriure de Buda i la saviesa oriental⁸²:

El somriure de Reims ens fa entendre millor fins a quin punt el de Buda i el de l'Extrem Orient és el somriure de l'autoritat. Tot és reenviat a una pesada igualtat, tot és, per essència, en la vanitat de tot, i, sens dubte, aquest moviment de reenviament només podia encarnar-se en un somriure, i, sens dubte també, aquest somriure només podia ser el de l'autoritat.

Però immediatament en marcarà la distància. El somriure de l'àngel no té res a veure amb el somriure de l'autoritat i la indiferència respecte dels esdeveniments. És un somriure alliberador, no captiu de cap poder⁸³. L'àngel és «ostatge habitual d'aquesta prodigiosa fortalesa», «esclafat des de sempre i per sempre», i alhora lliure; no forma part del sistema, ni domina: «Esser sense poder, és la seva essència: el seu somriure no pot ser el del regne [...] i tampoc pot ser el de la ironia». L'àngel i el seu somriure està al servei de la relació: percep i sosté la mirada, connecta amb tot i tots. Expressa la relació d'amor essencial entre els éssers, sense necessitat de poder ni glorificació, com un testimoni silenciós, com «les terceres mans» de què parlava Sarah Kofman:

El comandament al què obeeix és la mirada, no importa quina ni a què mira: De l'home a l'herba, de l'home a l'home, de l'home a l'absent, el que hi ha allà és la seva figura. [...] Paraula, imatge, música, tot ho diu i res. Ell és al cor del domini on tota relació va néixer. Eternament recomençada. No posseint res, no podent res, està obligat a ser allà sempre. I si s'escau que algú digui: «l'única transcendència és la relació entre els éssers», en la felicitat i en les llàgrimes, és a ell a qui es veu.



⁸² L'ascesi estoica, en el que té d'acceptació dels esdeveniments històrics, és sempre sospitosa per a Antelme.

⁸³ Com anomenar el poder d'aquest somriure? ¿El «poder de la impotència» amb què anomena S. Kofman el poder de les mans d'Antelme? El poder de l'amor? ¿La gràcia, potser, com suggereix M. Duras per anomenar «el poder» d'Antelme? Cf. fragment nota 4.

Al Lager, Antelme també és inclòs dins una estructura de poder totalitari, esclafat, com l'àngel, «fixat» dins una arquitectura invisible, no de pedra, sinó de vigilància, jerarquia i violència; i, alhora, no en queda totalment captiu, manté una mena d'humor obstinat, com si digués permanentment als SS: «encara soc un home, encara puc mirar-te i somriure», com si el somris fos l'antídot espiritual que li permetés mantenir la llibertat.

Antelme no parla mai de recuperar la fe cristiana perduda. Estava convençut que el cristianisme creia en un Déu «transmundà» i que sobretot esperava la vida eterna, desvirtuant l'únic sagrat i l'única transcendència que reconeixia, la de les persones i les seves relacions: «No esperem l'alliberament dels cossos, de la mateixa manera que no confiem en la seva resurrecció. És ara, vius i com a immundícia, que les nostres raons triomfen»⁸⁴. La seva defensa aferrissada de l'home i de l'amor el va portar a distanciar-se del cristianisme. Tanmateix, ¿no és en aquest distanciament quan s'acosta més al summum de la gratuïtat cristiana? ¿Quan abandona la fe cristiana, no és el moment en què la viu més radicalment? ¿La gran litúrgia cristiana no és la que descriu D. Mascolo quan arranca del Lager, expressió màxima de l'antivida dels sistemes de poder, a Antelme?

L'endemà som a Verdun, on ens aturem a menjar. Entrem en una braseria, travessem una sala enorme, sorollosa i gairebé plena. Lentament, ell camina entre nosaltres, alt. No el recolzem, al seu costat som l'esbós d'una màndorla⁸⁵. En entrar, les converses més properes s'aturen, i l'onada de silenci aviat s'estén per tota la sala. De taula en taula, la gent s'aixeca a mesura que avancem. El silenci, la immobilitat completa, durarà fins que hàgim trobat els nostres seients. Una escena de messianisme sense paraules. A banda i banda no es va dir res. D'una manifestació tan espontània d'emoció col·lectiva, d'una intensitat només comparable a la de certs somnis metafísics, no en conec cap exemple tan pur⁸⁶.

Quan arriba a París, la Marguerite, esgarrifada, mira a l'Antelme. I Ell li somriu:

No el reconec. Em mira. Somriu. Es deixa mirar. Una fatiga sobrenatural es mostra en aquest somriure. La d'haver arribat a viure fins a aquest moment. Per aquest somriure, de sobte, el reconec, però des de molt lluny, com si el veiés al fons d'un túnel⁸⁷.

¿El somriure d'Antelme, fet una desferra humana, pel qual el reconeix Marguerite Duras quan arriba a París, no és el mateix somriure de l'àngel?

⁸⁴ *L'espèce humaine, op. cit.*, p. 116. Robert Antelme pensa la resurrecció com un abandó de la lluita per la vida humana aquí i ara, i com un consol. Tanmateix, la resurrecció en el cristianisme és consubstancial amb la vida i implica almenys tres coses:

-Voluntat que la persona humana «ressuciti» al món, visqui a l'altura del que és capaç i gaudeixi de la vida. «Viure» amb i per als altres reforça el sentiment vital d'un mateix.

-Irreductibilitat de tot cos humà a l'animalitat. És el cos, la corporalitat, que ressuscita. Tot el transformat que es vulgui. La singularitat es manté.

-Esperança, i afirmació en els actes, en la possibilitat que la mort no tingui l'última paraula, sinó que la tingui la vida.

⁸⁵ Marc o aurèola que envolta personatges sagrats. El Crist del romànic és sovint envoltat per una màndorla.

⁸⁶ Dionys Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire*, París, Maurice Nadeau, 1987, p. 55.

⁸⁷ MARGUERITE DURAS, *La douleur*, París: P.O.L., 1985, p. 37

VERSO UN METODO TEOLOGICO "DAL" MEDITERRANEO. PROSPETTIVE DI SVILUPPO

Vincenzo Di Pilato
Università di Vincenzo
vincenzo@vincenzo.org

*Non finiremo mai di compiere esplorazioni
e al termine di tutto il nostro esplorare
giungeremo laddove siam partiti
e conosceremo quel luogo per la prima volta¹.*

SOMMARIO: Il Mediterraneo è la culla di grandi civiltà e religioni, influenzando popoli di tutto il mondo. Il Mediterraneo però non è solo luogo di scambi culturali e commerciali, ma teatro di tragedie umane. La Rete Teologica del Mediterraneo (RTMed) ha tenuto un simposio internazionale a Malta per promuovere una teologia del dialogo e dell'ospitalità. Questo approccio mira a tracciare un metodo che sappia tutelare i volti, i nomi e le storie delle persone, interpretando le narrazioni attraverso un'epistemologia della misericordia. Se Gesù Cristo è il metodo di ogni teologia, la sua Pasqua ne è il criterio fondamentale di interpretazione. La metafora assume così un ruolo centrale, permettendo di accedere a significati altrimenti inaccessibili. La narrazione, nel contesto della teologia mediterranea, è una modalità teologica che riconosce la storicità dell'esperienza umana e la necessità di collocare il soggetto in un orizzonte di senso più ampio.

The Mediterranean has been the cradle of great civilisations and religions, influencing peoples all over the world. However, the Mediterranean is not only a place of cultural and commercial exchange, but also the scene of human tragedies. The Mediterranean Theological Network (RTMed) held an international symposium in Malta to promote a theology of dialogue and hospitality. This approach aims to outline a method that protects the faces, names and stories of people, interpreting narratives through an epistemology of mercy. Jesus Christ is, therefore, the method of theology and his Easter the fundamental criterion of interpretation. Metaphor thus takes on a central role, allowing access to meanings that would otherwise be inaccessible. Narrative, in the context of Mediterranean theology, is a theological modality

that recognises the historical dimension of human experience and the need to place the subject in a broader horizon of meaning.

PAROLE-CHIAVE: Mediterraneo, teologia, metodo, dialogo, accoglienza.

ABSTRACT: The Mediterranean is the cradle of great civilizations and religions, influencing peoples all over the world. However, the Mediterranean is not only a place of cultural and commercial exchanges, but also the stage of human tragedies. The Mediterranean Theological Network (RTMed) held an international symposium in Malta to promote a theology of dialogue and hospitality. This approach aims to outline a method capable of safeguarding the faces, names, and stories of people, interpreting narratives through an epistemology of mercy. If Jesus Christ is the method of every theology, his Pasch is its fundamental criterion of interpretation. Metaphor thus takes on a central role, allowing access to meanings that would otherwise be inaccessible. Narrative, in the context of Mediterranean theology, is a theological mode that acknowledges the historicity of human experience and the necessity of placing the subject within a broader horizon of meaning.

KEYWORDS: Mediterranean, theology, method, dialogue, hospitality.

1. INTRODUZIONE

Il Mediterraneo ha visto l'alba di grandi civiltà e religioni mondiali, dalle quali è emerso un pensiero aperto e vigoroso che per secoli ha influenzato popoli bagnati da altri mari, ma rigenerati dalle stesse acque. Dal suo primo viaggio a Lampedusa nel 2013, Papa Francesco ha visitato più volte le sue coste, mettendoci in guardia dal pericolo di considerare in modo irenico il Mediterraneo semplicemente come luogo di scambi culturali e commerciali. Al contrario, esso è diventato, tra l'indifferenza e il cieco individualismo di molti paesi avanzati, un vero e proprio cimitero di persone senza volto né nome, un luogo in cui è in corso un «naufregio di civiltà»². Le conseguenze sono ormai evidenti: conflitti avviati all'unico scopo di eliminare fisicamente la popolazione della parte avversa, senza prevedere una via d'uscita diplomatica finalizzata a «fermare la tragedia della guerra, prima che essa diventi una voragine irreparabile»³.

In questo contesto destabilizzato e destabilizzante, le parole pronunciate da Papa Francesco ai capi delle Chiese e delle comunità cristiane del Medio Oriente, riuniti in preghiera a Bari nel 2018, sono ancora più profetiche: «Qui contempliamo l'orizzonte e il mare e ci sentiamo spinti a vivere questa giornata con la mente e il cuore rivolti al Medio Oriente, crocevia di civiltà e culla delle grandi religioni monoteistiche... Per i fratelli che soffrono e per gli amici di ogni popolo e credo, ripetiamo: *Su di te sia pace!*»⁴. Come non pensare alle primissime parole del suo successore? «La pace sia con tutti voi!» – esclamò Papa Leone XIV. «Vorrei che questo saluto di pace entrasse nel vostro cuore, raggiungesse le vostre famiglie, tutte le persone, ovunque siano, tutti i popoli, tutta la terra. La pace sia con voi! Questa è la pace del Cristo Risorto, una pace disarmata e una pace disarmante, umile e perseverante. Proviene da Dio, Dio che ci ama tutti incondizionatamente.»⁵.

² FRANCESCO, *Discorso ai rifugiati nel "Reception and Identification Centre"*, Mytilene (Lesbo), 5 dicembre 2021.

³ LEONE XIV, *Udienza*, 22 giugno 2025.

⁴ FRANCESCO, *Monizione introduttiva alla preghiera ecumenica per la pace*, Rotonda sul Lungomare, Bari, 7 luglio 2018.

⁵ LEONE XIV, *Primo saluto "Urbi et Orbi"*, Loggia centrale della Basilica di San Pietro, 8 maggio 2025.

¹ T. S. ELIOT, *Four Quartets*, in *The Poems*, Vol. 1: *Collected and Uncollected Poems*, Ch. Ricks – J. McCue (edd.), Faber & Faber, London 2015, 208.

Di fronte a tanti naufragi, c'è un luogo dove, in passato, una di queste tragedie è diventata occasione di rinascita spirituale e culturale, grazie all'antica pratica dell'ospitalità. È l'isola di Malta, citata negli Atti degli Apostoli come la terra dove San Paolo fu soccorso e curato dopo una disastrosa tempesta nel Mediterraneo. Qui, la *Rete Teologica del Mediterraneo* (RTMed)⁶ ha tenuto il Simposio internazionale e transdisciplinare «Sulle rotte del Mediterraneo: linee metodologiche per una teologia dal Mediterraneo». Lanciata ufficialmente con la pubblicazione del *Manifesto per una teologia dal Mediterraneo*⁷, a cui hanno aderito numerose istituzioni accademiche, la RTMed funge anche da "luogo di pace" in cui si incontrano esperienze e percorsi di ricerca di dialogo multidisciplinare. Il suo obiettivo è quello di contribuire a tessere reti tra le chiese mediterranee e a costruire un Mediterraneo pacifico, anche attraverso il contributo di una teologia del dialogo e dell'ospitalità.

Nelle pagine seguenti cercheremo di individuare gli elementi comuni di una teologia "dal" Mediterraneo, un approccio che prende in considerazione le esperienze vissute per riconoscere i volti, i nomi e le storie delle persone. Un metodo capace di interpretare le narrazioni attraverso un'epistemologia della misericordia, illuminata dalla Rivelazione trinitaria. È convinzione condivisa che solo attraverso un intreccio di «mente, cuore e mani» – come ha ripetuto Papa Francesco – la teologia possa contribuire alla salvaguardia e alla rigenerazione dell'umano.

2. GESÙ CRISTO È IL METODO

La parola greca "*methodos*" nasce nel contesto della mistica orientale. Ha radice indoeuropea in "*sad*" (mettersi a terra) da cui deriva "*sādhana*" che: 1) al neutro si riferisce al "mezzo" con cui si raggiunge uno scopo; 2) al femminile rimanda a una "disciplina spirituale" praticata al fine di raggiungere l'armonia tra sé e il Tutto.

Affascinati da questa concezione orientale della "via" (*Tao*), molti filosofi occidentali – tra i quali M. Heidegger, S. Weil, F. Jullien – hanno intuito del metodo un aspetto poco valorizzato in Occidente. Il metodo non è solo un "mezzo" estrinseco alla vita e alla verità, ma ne è loro parte integrante. Il "*meth-odos*" non è solo la "via" che conduce alla verità, ma è esso stesso praticabile efficacemente solo restando immersi "misticamente" nella vita e nella verità. Lo aveva compreso Heidegger quando scrive:

«Nella parola "via" (*Tao*) si cela forse il mistero di tutti i misteri di quel dire che nasce dal pensare. Forse la potenza misteriosa del dominio che oggi esercita il metodo trae anch'essa origine dai metodi che, ferma restando la loro efficacia, sono solo acque reflue di un grande fiume carsico, della Via (*Weg*) che tutto muove (*be-wägen*) e a tutto apre impetuosamente il passaggio (*Bahn*). Tutto è via»⁸.

⁶ AA.VV., *Inspirations méditerranéennes*, in *Chemins de Dialogue* 63 (juillet 2024); (con articoli di P. Chocholski, M.L. Durand, A. Nuges, G. De Simone, V. Di Pilato, V. Impellizzeri).

⁷ *Manifesto per una Teologia "dal" Mediterraneo*, Marsiglia, settembre 2023 (<https://icm.catholique.fr/la-rencontre-lieu-de-revelation/>). Il *Manifesto* è una risposta all'invito di papa Francesco a elaborare "in rete" una teologia dell'accoglienza, del dialogo, dell'ascolto e della misericordia. Cf. FRANCESCO, *Discorso in occasione del Convegno "La teologia dopo "Veritatis gaudium" nel contesto del Mediterraneo*, Napoli 21 giugno 2019; P. DI LUCCIO - C. MANUNZA, *La gioia della verità. Francesco e la teologia nel Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019; S. BONGIOVANNI - S. TANZARELLA, *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019.

⁸ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, V. Klostermann, Frankfurt am M. 1985, 187.

E S. Weil esprime questa idea sottolineando il ruolo di mediazione svolto dal Cristo nella Creazione intera. Egli stesso si è autodefinito nel Vangelo: «porta» (Gv 10,7), ma anche «via, verità e vita» (Gv 14,6).

«Dio è mediazione tra Dio e Dio, tra Dio e l'uomo, tra uomo e uomo, tra Dio e le cose, tra le cose e le cose e persino tra ogni cosa e se stessa. *Non si può andare dal nulla al nulla senza passare attraverso Dio*. Dio è l'unica via. Egli è la Via. La Via (*Tao*) era il suo nome nell'antica Cina (...) Coloro che hanno l'immenso privilegio di partecipare con tutto il loro essere alla Croce di Cristo passano attraverso la porta, passano attraverso il lato dove si trovano i segreti stessi di Dio»⁹.

Nel corso dei secoli, a livello di pensiero occidentale, questa interconnessione tra "via, verità e vita" si è indebolita a causa dell'accentuazione intellettualistica della teologia. Il patrimonio della filosofia greco-ellenistica in ambiente latino, riscoperto durante l'Umanesimo, considerava infatti il "metodo" come l'arte di inventare un «*diverticulum*», un «*iter transversum*»¹⁰, una "via" cioè che permettesse di attraversare un determinato "campo" del sapere per giungere agevolmente alla meta desiderata: la verità sull'oggetto di conoscenza.

Questa definizione di metodo rielaborato durante l'Umanesimo rivela i suoi limiti quando si applica al campo della scienza teologica dove l'Oggetto di conoscenza è anche Soggetto! Possiamo, quindi, affermare che la Persona del Risorto, «il Vivente» (Ap 1,18) al quale tutto ciò che esiste è riconducibile (cf. Ef 1,10), "è" il metodo in teologia, in quanto rappresenta «al contempo, il mediatore e la pienezza della rivelazione»¹¹.

3. LA PASQUA COME CRITERIO EPISTEMOLOGICO

Il Risorto costituisce il principio metodologico di ogni teologia e, quindi, anche quella del Mediterraneo. Questo punto di partenza non resta sullo sfondo del discorso sul metodo. Esso implica un cambiamento di sguardo sull'intera realtà: tutto ciò che esiste, poiché assunto nel mistero dell'Incarnazione e trasfigurato dalla Redenzione, è da interpretare in chiave relazionale in quanto frutto della creazione trinitaria, il reale, dunque, in questa prospettiva, non è un insieme di monadi, ma una rete di rimandi, un tessuto di relazioni il cui significato ultimo si coglie alla luce del mistero pasquale.

In tale orizzonte, il pensiero simbolico diffuso nel Mediterraneo si offre come strumento ermeneutico privilegiato. Esso si contrappone a un modello conoscitivo che riduce, misura e classifica, preferendo invece una modalità di accesso al reale che procede per immagini, analogie, metafore. Proprio per questo, il pensiero simbolico – profondamente radicato nella tradizione mediterranea – si rivela particolarmente adatto per una teologia che prende sul serio la Pasqua non solo come evento relegato al passato, ma come criterio epistemologico. È quanto indicò papa Francesco a Napoli circa la teologia nel contesto del Mediterraneo:

⁹ S. WEIL, *Intuitions préchrétiennes*, La Colombe-Fayard, Paris 1951, 164-165. Il corsivo è mio.

¹⁰ B. VARCHI, *Trattati filosofici e letterari: "Del metodo"*, in «Opere», vol. II, (=Biblioteca Classica Italiana, secolo XVI, n. 6), Stamperia del Lloyd Austriaco, Trieste 1859, 796.

¹¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. dogm. sulla Divina Rivelazione "*Dei Verbum*" 2.

«Le scuole di teologia si rinnovano con la pratica del discernimento e con un modo di procedere dialogico capace di creare un corrispondente clima spirituale e di pratica intellettuale. Si tratta di un dialogo tanto nella posizione dei problemi, quanto nella ricerca insieme delle vie di soluzione. Un dialogo capace di integrare il criterio vivo della Pasqua di Gesù con il movimento dell'analogia, che legge nella realtà, nel creato e nella storia nessi, segni e rimandi teologici. Questo comporta l'assunzione ermeneutica del mistero del cammino di Gesù che lo porta alla croce e alla risurrezione e al dono dello Spirito. Assumere questa logica gesuana e pasquale è indispensabile per comprendere come la realtà storica e creata viene interrogata dalla rivelazione del mistero dell'amore di Dio»¹².

In tal modo, il pensiero teologico si configura come una forma di intelligenza aperta, capace di accogliere la complessità e la pluralità del reale senza smarrire il riferimento al fondamento. Ciò comporta una rivalutazione dell'immaginazione¹³, non come facoltà secondaria o decorativa, ma come dimensione essenziale del conoscere. L'immaginazione consente di connettere ambiti dell'esperienza che altrimenti resterebbero separati; di intuire nessi profondi là dove il pensiero discorsivo individua soltanto fratture. Essa costruisce ponti, suggerisce prospettive nuove, restituisce unità al molteplice. In questo senso, essa è pienamente parte del processo conoscitivo umano e, quindi, teologico.

All'interno di questa visione, la *metafora* assume un ruolo centrale. Come ha mostrato Paul Ricoeur, essa non va intesa semplicemente come figura retorica o ornamento stilistico, ma come vero e proprio dispositivo epistemico.

«Ogni interpretazione è allora una modalità di discorso che opera nel punto in cui si incontrano i due ambiti: quello metaforico e quello speculativo. Si tratta, quindi, di un discorso misto che, come tale, non può non subire il fascino delle due esigenze contrapposte. Da un lato l'interpretazione cerca la chiarezza del concetto - dall'altro, cerca di salvaguardare il dinamismo proprio del significato, dinamismo che invece il concetto arresta e fissa»¹⁴.

La metafora dischiude possibilità inedite di pensiero, ristruttura i campi del linguaggio, colma le lacune semantiche, consente di dire l'Indicibile. In essa si compie un'operazione conoscitiva che non elude la ragione, ma la amplia senza contraddirla. Vedendo il simile nel dissimile, la metafora consente di accedere a significati altrimenti inaccessibili al solo concetto astratto¹⁵. In sintesi, una teologia che si lasci guidare dalla luce dell'Evento pasquale non può che riconoscere nei "segni dei tempi" una via privilegiata per comprendere il reale. È attraverso il linguaggio dell'immagine, della metafora, della relazione concreta che il pensiero si apre al Mistero, senza ridurlo, ma lasciandosi da esso condurre alla speranza che lo abita (1Pt 3,15).

3.1. La via dell'analogia

La via dell'analogia segue la logica pasquale "sacramentale" e aiuta a «comprendere come la realtà storica e creata viene interrogata dalla rivelazione del mistero dell'amore di Dio. Di quel Dio che nella storia di Gesù si manifesta - ogni volta e dentro ogni contraddizione - più

grande nell'amore e nella capacità di recuperare il male»¹⁶. Il *movimento dell'analogia*, che permette di riconoscere nella realtà storica nessi, segni e rimandi a Dio, dovrà trovare quindi il suo criterio euristico vitale nella Pasqua di Gesù. Nondimeno, si tratta di ripensare anche a un'ontologia in chiave trinitaria¹⁷ che esprima il Reale non come espressione dell'Uno sferico e compatto parmenideo, ma come l'Uno-trinitario-distinguente della Rivelazione cristologica. Un'ontologia che sappia dar conto del "tra" di ogni incontro¹⁸, di là di ogni dialettica idealistica o materialistica. In questo senso, sostenere che il Mare Mediterraneo (per etimologia: *mare "tra" terre abitate*) è "luogo teologico" significa riconoscere che esso rimanda a Dio in quanto spazio reale di un possibile incontro tra gli uomini e tra gli uomini e Dio¹⁹. Si tratta di un metodo elaborato, quindi, non asetticamente in laboratori lontani dai vissuti della gente, ma frutto di un «un pensiero aderente al reale, "casa" dell'umano e non solo del dato tecnico». Un pensiero «in grado di unire le generazioni legando memoria e futuro, e di promuovere con originalità il cammino ecumenico tra i cristiani e il dialogo tra credenti di religioni diverse»²⁰. Secondo papa Francesco, «la riflessione teologica è chiamata a una svolta, a un cambio di paradigma, a una «coraggiosa rivoluzione culturale»²¹ che la impegni, in primo luogo, a essere «una teologia *fondamentalmente contestuale*»²². Leggere, dunque, alla luce dell'Evento pasquale i "segni dei tempi" significa anzitutto guardare al contesto.

3.2. Contestualità e/o complessità?

Sulla scorta degli studi di Edgar Morin²³, il "contesto" appare... "complesso"! Sebbene appaiano pressoché sinonimi, il termine "contesto" appare più rassicurante con il suo richiamo al disegno ottenuto dall'intrecciarsi di trama e ordito in un tessuto. La "complessità" (dal latino *plectère*, intrecciare; *cum*, insieme) - ci ricorda M. Ceruti²⁴ - ci spinge invece più in là, in campi sì non immediatamente intelleggibili, ma di certo non meno reali.

Gli studiosi contemporanei sono in larga parte persuasi che adottare l'approccio meramente analitico, quantitativo e assoluto della scienza moderna non aiuti a dar conto dell'intera esperienza umana. Si tratta di incamminarsi insieme verso un pensare lento, gentile e narrativo che entri far parte della teologia come *episteme* e come *methodos*. Avvertiamo, in qualunque campo del sapere, l'urgenza di un ulteriore sforzo arditamente sinfonico che offra una comprensione

¹² FRANCESCO, *Discorso in occasione del Convegno "La teologia dopo "Veritatis gaudium" nel contesto del Mediterraneo*, Napoli 21 giugno 2019.

¹³ Cf. N. STEEVES, *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2018.

¹⁴ P. RICOEUR, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1976, 400.

¹⁵ Cf. B.J.F. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, New York 1970, 319 e segg.

¹⁶ FRANCESCO, *Discorso in occasione del Convegno "La teologia dopo "Veritatis gaudium" nel contesto del Mediterraneo*, Napoli 21 giugno 2019.

¹⁷ Cf. P. CODA, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?* in «Sophia» IV (2012/2) 161; P. CODA - M.B. CURI - M. DONÀ - G. MASPERO, *Manifesto*, in *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, vol. 1, *Per una ri-forma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021.

¹⁸ Cf. F. JULLIEN, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra". Un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano 2014; E. GABELLIERI, «Mediazione e Entre-deux oltre il dualismo metafisico, Dialogando con Emmanuel Gabellieri sull'idea di metaxologia» (a cura di Serena Meattini), in *Entre. La relazione oltre il dualismo metafisico*, Città Nuova, Roma 2020, 165-196.

¹⁹ Cf. G. DE SIMONE, *Il Mediterraneo come luogo teologico nell'oggi della fede e del dialogo interreligioso*, in L. Borriello-M.R. Del Genio, *Mistica e dialogo interreligioso nel contesto del Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2023.

²⁰ FRANCESCO, *Discorso, "Palais Du Pharo"*, Marsiglia, Sessione conclusiva dei "Rencontres Méditerranéennes", 23 settembre 2023.

²¹ FRANCESCO, Lettera Enciclica *Laudato si'*, 114.

²² FRANCESCO, *Ad theologiam promovendam* (2023), n. 4.

²³ Cf. E. MORIN, *L'avventura del Metodo. Come la vita ha nutrito l'opera*, Raffaello Cortina, Milano 2023; E. MORIN, *Pensare il Mediterraneo mediterraneizzare il pensiero. Da luogo di conflitti a incrocio di sapienze*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019.

²⁴ Cf. M. CERUTI, «Abitare la complessità senza semplificazioni», in *Vita e Pensiero* 106 (2023/6) 139-144.

globale, olistica, *qualitativa* dell'universo. Paradossalmente, «le conoscenze frammentarie e isolate possono diventare una forma di ignoranza, se fanno resistenza ad integrarsi in una visione più ampia della realtà»²⁵.

Il metodo teologico *dal* Mediterraneo esige che gli sguardi tra studiosi di diverse discipline si pongano – come afferma lo storico Lucien Febvre (dal quale trarrà ispirazione un suo allievo, Fernand Braudel²⁶, per gli studi sul Mediterraneo) – «alla frontiera tra le diverse scienze» perché è lì «che si fanno le grandi scoperte»²⁷.

Il Mediterraneo, oltre la sua dimensione geografica, si configura come un paradigma ermeneutico²⁸, un simbolo di frontiera che invita alla interpretazione e alla comprensione profonda dell'alterità. La sua natura liminale lo rende uno spazio vitale di dialogo e di apertura, dove il pensiero non si chiude in sistemi autoreferenziali, ma si proietta verso l'orizzonte dell'altro. In questa prospettiva, il Mediterraneo si presenta come un crocevia di significati, un luogo di passaggio e di trasformazione, che invita a ripensare il metodo stesso della riflessione teologica e filosofica.

La sua caratteristica di frontiera lo rende un “spazio di liminalità”, un luogo di transizione che favorisce l'incontro tra culture, religioni e visioni del mondo diverse. Questo spazio liminale permette al pensiero di uscire dai confini rigidi delle proprie certezze e di aprirsi all'alterità, riconoscendo in essa una fonte di rivelazione e di rinnovamento. La frontiera mediterranea diventa così un simbolo di un pensiero che si nutre dell'incontro, della differenza e della relazione.

In questa ottica, il metodo di indagine e di riflessione non può più essere concepito come un processo lineare, deduttivo e sistematico. M. Zambrano descrive in *Chiari del bosco* un nuovo metodo che parta da un “centro” dove vi è perfetta coincidenza tra verità e vita.

«Il chiaro del bosco è un centro nel quale non sempre è possibile entrare; lo si osserva dal limite e la comparsa di alcune impronte di animali non aiuta a compiere tale passo. È un altro regno che un'anima abita e custodisce. Qualche uccello richiama l'attenzione, invitando ad avanzare fin dove indica la sua voce. E le si dà ascolto. Poi non si incontra nulla, nulla che non sia un luogo intatto che sembra essersi aperto solo in quell'istante e che mai più si darà così. Non bisogna cercarlo. Non bisogna cercare. È la lezione immediata dei chiari del bosco: non bisogna andare a cercarli, e nemmeno a cercare nulla da loro. Nulla di determinato, di prefigurato, di risaputo»²⁹.

Ogni approccio si rinnova nel momento in cui si apre all'alterità, reso possibile dalla “*claritas*” di una luce – aveva scoperto Niccolò Cusano – che non si manifesta mai in sé, ma solo attraverso le cose visibili e differenti³⁰. Da qui nasce la *sapienza* che viene da Dio: dall'accoglienza

dell'altro, dall'ascolto profondo e dalla disponibilità a lasciarsi attraversare dal suo volto, dalle sue storie e dal suo senso.

Il pensiero, in questa prospettiva, si configura come un atto di attraversamento, di passaggio che implica un incontro fecondo con l'alterità. È una geografia dell'interruzione creativa, un ascolto che si apre alla presenza dell'altro come fonte di rivelazione e di rinnovamento. Questo processo richiede un ripensamento del metodo stesso: non più un approccio esclusivamente deduttivo e sistematico, ma un metodo ospitale, capace di accogliere, di lasciarsi toccare e di modificarsi nel contatto con l'altro.

Il pensiero mediterraneo, quindi, si presenta come un gesto che si fa in-relazione, un'azione che si realizza nel dialogo e nella comunione con l'alterità. È un modo di pensare che si manifesta come un'attitudine di apertura, di ascolto e di accoglienza, che riconosce nella relazione il cuore pulsante della verità³¹. In questa prospettiva, il Mediterraneo diventa simbolo di un pensiero che si apre all'infinito dell'altro, un cammino di scoperta e di rinascita che si fonda sull'interconnessione e sulla reciprocità.

In questo senso, il Mediterraneo va inteso *fenomenologicamente* come mondo-della-vita, ovvero come insieme di «soggetti viventi che svolgono un determinato compito all'interno di un cerchio aperto di altri soggetti»³². Ciò che è appare oggettivo in esso è, in realtà, anche un dato soggettivo (non in senso cartesiano o idealistico), è una “esperienza vissuta” (*das Erlebnis*) radicata in un “tempo misto” (psichico e cronologico) che solo la “narrazione” riesce a dipanare al fine di “dilatare l'interiorità” dell'ascoltatore e/o lettore sui confini della Realtà. Secondo P. Ricoeur,

«Il tempo del racconto interviene nel punto di rottura e di sutura tra il tempo fisico e il tempo psichico, descritto da sant'Agostino nelle *Confessioni* come “dilatato”, come distensione dell'anima tra ciò ch'egli definiva “il presente del passato” – la memoria –, “il presente del futuro” – l'attesa – e “il presente del presente” – l'attenzione. Il tempo del racconto è quindi una combinazione tra il tempo vissuto e quello degli orologi»³³.

3.3. La narrazione al tempo dell'IA

Il metodo teologico dal Mediterraneo dovrà tener conto che ogni racconto ascoltato o scritto è una «rappresentazione creatrice»³⁴ composta da diverse fasi.

Nella prima, detta «prefigurativa», il racconto coinvolge totalmente il narratore dentro una conversazione viva, nella sua presa di coscienza più immediata, “immergendosi” nella quotidianità talvolta caotica della gente comune che vive nelle case, nelle strade, nei luoghi di svago o di spiritualità. Solo successivamente si è soliti passare alla fase «configurativa» del «tempo raccontato», ovvero all'atto che viene associato all'arte del racconto. Esso si svincola dal contesto della vita quotidiana per addentrarsi nell'ambito della letteratura, dapprima tramite la

²⁵ *Laudato si'*, 138.

²⁶ Cf. F. BRAUDEL, *Il Mediterraneo: Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano 2017.

²⁷ L. FEBVRE, *L'Europa. Storia di una civiltà*, Donzelli ed., Roma 1999, 66.

²⁸ Cf. V. IMPELLIZZERI-S. RINDONE (edd.), *Paradigma mediterraneo. Per una filosofia e una teologia contestuali*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2025.

²⁹ M. ZAMBRANO, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano 2004, 11. Cf. M. MORETTI, *La filosofia della rinascita in Maria Zambrano*, Università di Treno, Trento 2014, 198-200.

³⁰ «*Claritas vero lucis, ut in se est, visivam potentiam excellit. Non igitur videtur, uti est, sed in visibilibus se manifestat, in uno clarius, in alio obscurius. Et quanto visibile magis clare lucem repraesentat, tanto nobilius et pulchrius*» (NICCOLÒ CUSANO, *De apice theoriae*, 8, in R. Klibansky - H.G. Senger (edd.), vol. XII, Meiner, Hamburg 1982, 123); tr. it., *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, E. Peroli (ed.), Bompiani, Milano 2017, 1977). Cf. A. BERGAMO, *Claritas, il darsi della Luce in Maria Zambrano*, Città Nuova, Roma 2025, 53-98.

³¹ Cf. V. IMPELLIZZERI - C. LOREFICE, *L'ospite porta Dio tra di noi. Teologia mediterranea dell'accoglienza*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2021.

³² E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in *Gesammelte Werke, Husserliana. IV*, M. Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, Den Haag 1952, 375.

³³ P. RICOEUR, «Architettura e narritività», in *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, F. Riva (ed.), Castelvechi, Roma 2013, 81.

³⁴ Cf. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1988.

scrittura e poi attraverso la tecnica narrativa. È così che nascono le "storie" fatte di "intrighi" e di "trame" (i contesti!) a cui si cerca di conferire una certa "intelligibilità" e "intertestualità". Questa operazione avviene il più delle volte attraverso il confronto tra più racconti posti l'uno accanto all'altro, evidenziandone o il contrasto o la contiguità.

L'ultima fase «rifigurativa» riguarda il livello della lettura e della rilettura del racconto che conclude il processo creativo non nell'ambito del testo scritto, ma nel suo confronto diretto con il lettore/ascoltatore (che lo *strutturalismo* ha lasciato in ombra).

Nell'epoca dei database, solo il racconto inteso come «rappresentazione creatrice» ha vera forza performativa. Ma che rapporto c'è tra l'esperienza che facciamo del mondo, il nostro *Dasein* (l'Esserci), e le storie che raccontiamo?

Per Heidegger, gli uomini e le donne si autocomprendono solo a partire dal contesto in cui vivono e di cui si prendono cura. La storia raccontata allora non sarà mai «né la continuità mobile dei mutamenti dell'oggetto né il flusso delle esperienze vissute del "soggetto"»³⁵. Il racconto è frutto invece della «connessione» fra soggetto e oggetto. Tutto ciò che esiste è, quindi, «mondanamente-storico» e, come tale, ogni narrazione non sarà mai qualcosa di "esterno" al soggetto umano, giustapposta alla storia della sua interiorità, ma ne sarà parte integrante. Le opere letterarie hanno, quindi, anch'esse un "destino individuale" (*das Schicksal*) come le costruzioni e le istituzioni hanno la loro storia (*die Geschichte*).

La narrazione ambisce ad essere il tentativo di realizzare un'unità connettiva tra le diverse "esperienze vissute" (*die Erlebnisse*), grazie alla "continuità" garantita dall'Esserci (*der Zusammenhang des Dasein*), ovvero dalla esistenza colta nella sua totalità (*die ganze Existenz*).

Al contrario, il mondo digitale non è capace di narrare perché amplifica la frammentarietà e la dispersione del tempo. Sulla scorta anch'egli di s. Agostino, Heidegger sostiene invece che solo il Sé gode di una «continuità es-tesa (*die erstreckte Stätigkeit*) in cui l'Esserci, in quanto destino, tiene "inclusi" (*einbezogen*) nella propria esistenza la nascita, la morte e il loro "fra" (*Zwischen*)»³⁶. In questo senso, l'Esserci è una "unità pre-narrativa" che salva dall'atrofia del tempo moderno, incapace di unificare gli attimi vissuti. La "contrazione del Sé-stesso" (dovuta per Heidegger all'angoscia della morte), permette così di dare "continuità temporale" alle esperienze vissute. Ciò non può avvenire nel mondo delle informazioni la cui estensione temporale non risiede nell'«interiorità», ma consiste in un'attualità composta da punti che si susseguono rapidamente.

³⁵ «La tesi della storicità dell'Esserci – scrisse il filosofo tedesco – non afferma che la storicità sia propria di un soggetto senza mondo, ma dell'ente che esiste come essere-nel-mondo. *Lo storicizzarsi della storia è lo storicizzarsi dell'essere-nel-mondo*. La storicità dell'Esserci è, in linea essenziale, la storicità del mondo, il quale, sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale, fa parte sin dall'inizio della temporalizzazione dell'Esserci (*Die These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert. „Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins“. Geschichtlichkeit des Daseins ist wesentlich Geschichtlichkeit von Welt, die auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit zu deren Zeitigung gehört*)» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, 388; tr. it., *Essere e tempo*, § 75, Longanesi, Milano 1976).

³⁶ «*Die Entschlossenheit des Selbst gegen die Unständigkeit der Zerstreung ist in sich selbst die "erstreckte Stätigkeit", in der das Dasein als Schicksal Geburt und Tod und ihr "Zwischen" in seine Existenz "einbezogen" hält*» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer Verlag, Tübingen 1967, 390-391; tr. it., *Essere e tempo*, § 75, Longanesi, Milano 1976, 467).

«Anche le Storie sulle piattaforme digitali come Instagram o Facebook non sono dei racconti in senso proprio. Esse – afferma acutamente B.-C. Han – non hanno alcuna *durata narrativa*. Non sono nient'altro che una successione di registrazioni momentanee che non raccontano nulla. In realtà non sono altro che *informazioni visive* che svaniscono rapidamente. Niente resta. (...) Anche i selfie sono *fotografie che durano un istante*. Essi valgono solo per un momento (...) non sono un supporto per il ricordo, ma sono al servizio della comunicazione. In definitiva essi annunciano la fine dell'essere umano inteso come un essere che porta con sé un destino e una storia»³⁷.

Diversamente dalla razionalità analitica, che seziona, quantifica e astrae, il pensiero narrativo ricomponne il reale in trame di significato, mette in relazione gli eventi, li abita nel tempo, li carica di memoria e affettività³⁸. In questo senso, narrare equivale a un gesto di custodia: della storia, dell'identità, della speranza.

Il racconto è, per le culture mediterranee, molto più che una modalità espressiva: è tessuto connettivo della vita collettiva. Dai miti fondativi alle genealogie familiari, dalle parabole sapienziali alla memoria storica, narrare è il modo in cui una comunità si riconosce, si tramanda e si rinnova. L'identità non nasce da un'essenza astratta, ma si forma nel racconto condiviso, dove ogni individuo si scopre parte di una storia più grande, che lo precede e lo orienta. Pensare narrativamente significa quindi assumere il tempo non come semplice successione cronologica, ma come luogo abitabile, come spazio di risonanza simbolica. È un pensiero che riconosce la storicità dell'esperienza umana, la necessità di collocare il soggetto dentro un orizzonte di senso che lo eccede e lo interpella³⁹. A differenza della logica dell'efficienza o della prestazione, il pensiero narrativo non corre verso un fine immediato, ma si muove secondo il ritmo della comprensione, dell'ascolto, della rielaborazione⁴⁰.

Nel contesto della teologia mediterranea, questo approccio assume un significato profondo: la narrazione non è solo un mezzo pedagogico, ma una modalità teologica. È nel racconto biblico, infatti, che Dio si rivela, non come concetto astratto, ma come Presenza che agisce nella storia, parla attraverso volti, vicende, passaggi. La Rivelazione si articola narrativamente perché l'umano è costitutivamente narrativo: l'Alleanza si comunica attraverso storie, non definizioni. Ripartire dalla narrazione, allora, significa anche riconoscere la portata formativa e trasformativa del racconto. In un tempo in cui il digitale produce frammenti rapidi e spesso privi di radicamento, recuperare la lentezza significativa del narrare è un atto politico e spirituale insieme⁴¹. Prima ancora di concettualizzare, l'essere umano si accorge, si meraviglia, osserva: l'atto di narrare nasce spesso da questo "accorgersi", da una soglia affettiva che apre all'interiorità e all'immaginazione e da esse si riapre nuovamente al mondo. È lì che avviene la trasformazione: nel raccontare, si conosce; nel conoscere, si cambia. Non va ignorato che

«la storia della salvezza chiede di essere narrata attraverso le storie, così come d'altra parte insegna la Scrittura, nella consapevolezza che il rivelarsi di Dio è dinamismo mai concluso che innerva la storia degli esseri umani e la realtà tutta protesa verso la ricapitolazione in Cristo di tutte le cose. È quella che possiamo definire una teologia contestuale che muove dall'esperienza, dai vissuti e da quello che hanno da raccontare. Una teologia dall'ascolto e in questo

³⁷ B. - C. HAN, *La crisi della narrazione, Informazione, politica e vita quotidiana*, Einaudi, Torino 2024, 39.

³⁸ Cf. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, Vol. 1, Jaca Book, Milano 2016.

³⁹ Cf. C. TAYLOR, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.

⁴⁰ Cf. A. BERGAMO, *Essere, tempo e Trinità. Paradigmi e percorsi ermeneutici*, Città Nuova, Roma 2021, 15-36; K. APPEL, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018, 69-78.

⁴¹ Cf. B.-C. HAN, *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Einaudi, Torino 2024, 74-82; IDEM, *Il profumo del tempo*, Vita e Pensiero, Milano 2009.

senso dell'ascolto. Non si tratta di enfatizzare l'esperienza o la concretezza a discapito del rigore di un pensiero che sappia interrogarsi, approfondire, riflettere in maniera sistematica con la scientificità di un metodo, quanto piuttosto di elaborare un'interpretazione di quanto accade, sapendo che non ci sono mai i nudi fatti, ma le letture che siamo in grado di darne, il significato che a essi riconosciamo e il racconto che ne facciamo»⁴².

3.4. La lentezza come resistenza spirituale

Nel contesto contemporaneo, segnato dalla velocità della comunicazione, dalla cultura della prestazione e dall'iperattivismo digitale, la lentezza assume un valore contro-culturale. Franco Cassano ha colto con lucidità questo paradosso: il Sud del mondo, e in particolare il Mediterraneo, custodisce un modo di pensare che resiste all'urgenza della prestazione e si fonda invece sulla capacità di abitare il tempo, di indugiare nella riflessione, di sostare nel dubbio⁴³.

Questa lentezza non è mancanza di efficacia, ma intelligenza temporale. Essa invita a una sospensione dell'immediatezza per dare spazio alla profondità. Dove la cultura dominante impone risposte rapide e pensiero reattivo, la lentezza si configura come un atteggiamento epistemico: non solo un ritmo diverso, ma una vera e propria visione del mondo. In questo modo, la verità non è ridotta a enunciati logici, ma si manifesta nel tempo, attraverso la parola e il gesto di chi trasmette; si matura, si elabora nella comunità. La lentezza è qui metodo e condizione della comprensione: consente al pensiero di farsi esperienza, al sapere di intrecciarsi con il vivere⁴⁴.

Nel Mediterraneo, la lentezza si esprime anche in una spiritualità del tempo: dalla preghiera monastica alla meditazione sapienziale, dal silenzio contemplativo alla riflessione filosofica, la tradizione teologica del Sud è fondata sulla capacità di ascoltare il tempo, di accogliere ciò che accade senza dominarlo. Questo non è solo un dato culturale, ma una scelta teologica: il Dio che si rivela non è colui che si impone nella fretta, ma colui che si manifesta nel tempo della storia e dell'attesa.

Costatiamo di persona che in Occidente la logica della performance, fondata sulla velocità ha prodotto soggetti depressi, soli, incapaci di relazionarsi⁴⁵. In questo scenario, la lentezza è anche una virtù etica: educa all'ascolto, alla presenza, alla cura⁴⁶. Resiste all'accelerazione dell'efficienza e rimette al centro il tempo necessario per comprendere, discernere, relazionarsi in modo autentico. Se vuole, quindi, restare fedele alla sua origine contemplativa e dialogica, la teologia deve assumere questa lentezza come stile e postura. Solo un pensiero che non teme la durata può interrogare in profondità il mistero, solo uno sguardo non distratto può cogliere il trascendente nell'ordinario. Lentezza non significa rinuncia alla verità, ma riconoscimento del suo tempo: il tempo lungo del desiderio, della ricerca, di una possibile Rivelazione.

In questa luce, il Mediterraneo non è solo una cornice geografica: è un luogo teologico e pedagogico⁴⁷. Offre una proposta culturale in cui la lentezza non è scarto, ma valore; non è

mancanza, ma forma della presenza. Proporre una "teologia della lentezza"⁴⁸ significa dunque immaginare un sapere che sa resistere all'immediatezza, che si lascia fecondare dal tempo, che rispetta la complessità del reale e dell'umano.

4. VERSO UN METODO TEOLOGICO DAL MEDITERRANEO

In base a quanto affermato finora, è evidente che il *Manifesto per una teologia dal Mediterraneo*, quando parla del "Mediterraneo come luogo teologico", prende le distanze dalla concezione che ne offrì il domenicano Melchior Cano nel *De locis theologicis*: un insieme di *argomentazioni* ottenute dalla fusione di due metodi: scolastico e moderno (positivo) in chiave controversistica⁴⁹.

In *Evangelii gaudium* 132, nel Proemio di *Veritatis gaudium*, 5 e a Napoli (2019), papa Francesco ha incoraggiato i teologi e le teologhe a elaborare una «apologetica originale» al servizio dell'evangelizzazione. La teologia dal Mediterraneo nasce per rispondere a tale appello, ponendosi così sulla scia del metodo adottato dal Vaticano II: il metodo della lettura dei "segni dei tempi" (*Gaudium et spes* 4.11) attraverso la scansione del vedere-giudicare-agire (cf. Enc. *Mater et magistra*, 217; *Pacem in terris*, 21-25; 45-46; 67; 75). Il metodo di una teologia dal Mediterraneo si muoverà, dunque, a partire da una premessa irrinunciabile e secondo i tre momenti del metodo conciliare che papa Francesco ha ripreso in *Evangelii gaudium*, 51: *riconoscere-interpretare-scegliere*.

4.1. Ripartire dal Principio

La premessa del metodo teologico sta nel suo principio: ripartire sempre dalla centralità del *kerygma* che è «concentrazione vitale e gioiosa sul volto di Dio rivelato in Gesù Cristo come Padre ricco di misericordia (cf. Ef 2,4)» (*Veritatis gaudium*, Proemio, 4a). Pertanto, le parole di Gesù, intimamente connesse ai suoi gesti, vanno lette tenendo conto del suo tempo e della cultura in cui sono state pronunciate (cf. *Dei Verbum* 12). Si tratta, in altre parole, di porre in atto un processo di "attualizzazione"⁵⁰, nella vita di ciascun teologo/teologa affinché la S. Scrittura ritorni ad essere *esperienza vissuta, narrata e pensata* in un determinato contesto. Solo così diventerà l'«anima» dei suoi gesti e del pensiero teologico (cf. *Dei Verbum* 24).

4.2. Riconoscersi nella luce pasquale

Quando le parole di Dio entrano in contatto con la storia dei singoli e di un popolo, la "luce" che da esse si sprigiona è Spirito Santo. Questa luce provoca altresì una "meta-noia" che è parte integrante del "meth-odos". Prima di essere un "agire", il metodo richiede un mutamento del "modo di guardare" la realtà: Dio, il mondo, noi stessi, gli altri. Si tratta di acquisire prima di tutto

⁴² C. MONGE - G. DE SIMONE, *La misura mediterranea dell'umano*, Castelvecchi, Roma 2024, 65.

⁴³ Cf. F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996, 39-46.

⁴⁴ Cf. L. BRUNI - P.L. PORTA (edd.), *Il pensiero meridiano e l'economia civile*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

⁴⁵ Cf. B. - C. HAN, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2010.

⁴⁶ Cf. J. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

⁴⁷ Cf. P.C. RIVOLTELLA, *Le virtù del digitale. Per un'etica dei media*, Morcelliana, Brescia 2024.

⁴⁸ Cf. H. ROSA, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015.

⁴⁹ Cf. V. DI PILATO, *Discepoli della Via. Questioni e prospettive sul metodo della teologia*, Città Nuova, Roma 2020.

⁵⁰ Cf. J. MORAN CEPEDANO, *Noergia Trinitaria. La experiencia de Dios en Xavier Zubiri*, Città Nuova, Roma 2019.

«uno sguardo contemplativo, ossia uno sguardo di fede che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze. La presenza di Dio accompagna la ricerca sincera che persone e gruppi compiono per trovare appoggio e senso alla loro vita. Egli vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia. Questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata. Dio non si nasconde a coloro che lo cercano con cuore sincero, sebbene lo facciano a tentoni, in modo impreciso e diffuso»⁵¹.

È grazie a questo «sguardo contemplativo», reso possibile dalla luce dell'«evento pasquale» racchiusa nell'esperienza umana (cf. *Gaudium et spes* 46), che è possibile scrutare i «segni dei tempi» intesi come: 1) *segni* di una *Presenza* che si cela dietro i segni di novità, le aspirazioni di un ordine più giusto e più umano, di certi vissuti, personali e comunitari, attribuiti all'impulso dello Spirito Santo; 2) *voci* attraverso le quali il tempo si esprime e il cui ascolto e discernimento non è affatto indifferente a una corretta comprensione di ciò che Dio vuole comunicare; 3) *appelli* affinché si costituiscano nella fede nuclei di profezia, potenziali interrogativi carichi di forza sfidante per quella cultura ridotta a vestigia museali.

4.3. Interpretare i vissuti narrati e taciuti

Lo «sguardo nuovo», illuminato dallo Spirito del crocifisso-risorto, genera una «epistemologia della misericordia» che permette di interpretare gli avvenimenti della storia presente scorgendovi la prossimità di Dio che la spinge escatologicamente verso il suo compimento: «*ta panta en pasin* – Dio tutto in tutti» (1Cor 15,28). In virtù dell'Incarnazione del Verbo di Dio, infatti, e ancor più della sua Pasqua, l'intera Creazione è stata «fecondata» dall'azione dello Spirito del Risorto «Signore e datore di vita», che cresce e si sviluppa nei singoli (cf. Gal 2,20) e nella Creazione intera (cf. Rm 8,22).

Per interpretare i segni dei tempi, occorre, dunque, far interagire tra loro il *criterio vivo della Pasqua* di Gesù e il *movimento dell'analogia*, che aiuta la «*ratio fide illustrata*» a scorgere il «*nexus*» che lega in comunione fra loro non solo la Rivelazione naturale e soprannaturale (cf. Vaticano I, *Dei Filius*), ma anche i rapporti tra gli uomini e con Dio (cf. Vaticano II, *Lumen gentium*). In questo modo, sarà più chiaro «scoprire in tutta la creazione l'impronta trinitaria che fa del cosmo in cui viviamo una trama di relazioni in cui è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa» (*Veritatis gaudium*, Proemio, 4a).

Se il «Segno» per eccellenza è il Crocifisso (cf. Mt 12,38-42), in esso è incluso anche il grido dell'umanità che «non riconosce» Dio nella propria storia drammatica e talvolta annichilente (cf. Mt 27,46; Mc 15,34). Per questo motivo, il teologo e la teologa mettendosi in ascolto della Parola di Dio, non può non intercettare con essa il «grido» dei popoli del Mediterraneo a cui non volgere le spalle. «Chiudere gli occhi di fronte al prossimo – infatti – rende ciechi anche di fronte a Dio»⁵². L'intelligenza della fede sa bene che negli «inferi» da cui sale quel grido, talvolta sordo, è entrato Colui che chiama tutti a risorgere con Lui (cf. Rm 6,3-4.8-11).

Il problema decisivo per il metodo, dunque, non è «cosa è la realtà?», bensì il *da dove* io «guardo, ascolto e interpreto» la realtà e decido di «agire» in essa. Il metodo del *vedere-giudicare-agire* (Joseph-Léon Cardijn) viene così ad essere arricchito dai guadagni delle scienze

moderne. È a partire dal *dove* io decido di vivere con gli altri che dipende il «come» io guardo alla realtà e la vivo. Poiché non si può partire da un solo punto di vista e da un solo tipo d'interessi»⁵³, il naufragio di uomini/donne nel Mediterraneo è «naufragio di civiltà» perché rappresenta la negazione di una comunità di destino. Il Mediterraneo come «*locus theologicus*» tiene uniti, al contempo, il «come» ogni abitante si pone dinnanzi ad esso e il «come» esso si dà a conoscere a ciascun abitante o navigatore. È lo stesso per tutti? Migranti o cittadini di Paesi di destinazione? Di culture e religioni diverse?

L'approccio fenomenologico permette di salvaguardare la verità come libero «evento» del dar-Si di essa alla coscienza e nella «reciprocità delle coscienze»⁵⁴. Per questo motivo, come affermò papa Francesco a Napoli, il dialogo è sia *metodo di studio e di insegnamento*, sia *ermeneutica in un tempo e un luogo specifici*. Questa indicazione metodologica riconosce che la ragione teologica, nella sua *intenzionalità veritativa e ontologica*, non può prescindere dalla condizione storica e relazionale-dialogica del soggetto/soggetti che la esercitano. Inoltre, essa rende più consapevoli sia della dimensione «evenenziale» della rivelazione trinitaria, sia della struttura «narrativa» della Tradizione. Si tratta, in altre parole, di recuperare il senso originario e autentico della parola *methodos*, ovvero «via» che conduce «oltre», verso un «di più», verso la verità sempre eccedente che si rivela nell'orizzonte dell'incontro grazie a un perseverante dialogo euristico libero e responsoriale. Come scriveva M. Blondel, la verità è «*adaequatio realis mentis et vitae*»⁵⁵.

4.3.1. Due esempi di narrazioni del Mediterraneo

Oggi i «vissuti del Mediterraneo» che interpellano la fede cristiana e, quindi, il metodo in teologia, si esprimono essenzialmente in due grandi «narrazioni» su cui le «interpretazioni» tendono però a polarizzarsi perché prive di riferimenti trascendenti, diremmo: povere di «luce»:

1) L'instabilità delle società europee di fronte all'inarrestabile accelerazione impressa dall'avvento dell'AI alla terza rivoluzione industriale. Ci si trova di fronte a una metamorfosi antropologica che mette in crisi il principio di identità sul quale si basano i concetti di nazione e di cultura;

2) L'incontenibile flusso verso Occidente di migranti, sia economici che rifugiati politici o di guerra, che pone questioni di ordine sociale e di sicurezza civile nonché di tolleranza religiosa.

Considerare questi vissuti mediterranei dal punto di vista del metodo teologico, non significa esclusivamente e primariamente appellarsi all'«agire» politico e sociale, bensì esercitarsi anzitutto ad imparare a «vedere» la realtà «alla luce del Vangelo» e a «interpretare i vissuti narrati» secondo criteri di fraternità, di solidarietà, di giustizia e di pace⁵⁶.

⁵³ *Laudato si'*, 110.

⁵⁴ Cf. M. NEDONCELLE, *La genèse réciproque des consciences et l'éternité*, in AA.Vv., *Tempo e eternità nella condizione umana*, Morcelliana, Brescia 1966, 309-313.

⁵⁵ M. BLONDEL, «Le point de départ de la recherche philosophique», in *Annales de philosophie chrétienne* 77 (1906) 235.

⁵⁶ Cf. V. DI PILATO, *Dialogo tra credenti per la pace tra i popoli del Mediterraneo: da Francesco d'Assisi alla dichiarazione di Abu Dabi, da Napoli a Bari*, in Associazione Teologica Italiana, *Dialogo tra credenti: profezia di pace*, A. Nugnes - G. Criveller (edd.), Glossa, Milano 2023, 211-232; IDEM, «Il Senso, l'ospitalità, l'incontro. Verso una nuova civiltà mediterranea», in *Apulia Theologica* 6 (2020/1), 107-123; A. NUGNES- C. TORCIVIA, *Il segno della fraternità. Per una lettura teologica a partire da Fratelli Tutti*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2021.

⁵¹ *Evangelii gaudium* 71.

⁵² BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 16.

«L'amore è in fondo l'unica luce che "rischiara sempre di nuovo un mondo buio e ci dà il coraggio di vivere e di agire"⁵⁷. Pertanto, quando viviamo la mistica di avvicinarci agli altri con l'intento di cercare il loro bene, *allarghiamo la nostra interiorità* per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell'amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qualcosa di nuovo riguardo a Dio» (*Evangelii gaudium*, 272).

In altre parole, si tratta di recuperare la dimensione "pastorale" del Vaticano II che ruota intorno al trionfo: *Vangelo, storia e cultura/e*.

4.4. Scegliere e agire "in rete"

La trasformazione interiore – quella metanoia che invita a un rinnovamento radicale di mente, cuore e mani – si manifesta sempre in un'esigenza di responsabilità che non può rimanere confinata alla sfera privata. Essa si traduce in una scelta e in un agire che si svolge dentro un orizzonte pluralistico, dove ministeri, carismi e vocazioni diversi si intrecciano e dialogano. Qui il reale non è una realtà statica o parcellizzata, bensì un campo dinamico di relazioni in cui l'"io" e il "tu" si incontrano e si trasformano, generando di volta in volta un "noi" aperto e dialogico.

L'altro – con la sua presenza concreta e innegabile – irrompe nella nostra esistenza come una domanda che non può essere elusa. Il volto dell'altro ci interroga, sconvolge la nostra chiusura egocentrica e chiede una risposta che va oltre la semplice tolleranza o il riconoscimento formale: esige un vero cambiamento, una conversione dello sguardo e dell'azione. La realtà, allora, si presenta come apertura e incontro, dove la dimensione interiore e quella esteriore si compenetrano in una relazione viva.

In questo contesto, il pensiero teologico assume una forma che è inevitabilmente etica e incarnata, capace di abbracciare la concretezza del vissuto, le ferite dei marginali⁵⁸, le tensioni dei conflitti. Pensare "dal Mediterraneo" significa proprio questo: spostare il focus dall'astrazione teorica all'esperienza concreta della vulnerabilità umana, aprendosi a un pensiero che non si limita a descrivere, ma si impegna per il bene comune⁵⁹.

A differenza delle logiche di potere e controllo che spesso dominano la scena pubblica, qui la gentilezza si configura come un potente strumento politico. Non è sinonimo di debolezza, ma rappresenta una modalità di relazione che dà spazio all'altro dentro il nostro orizzonte di senso, sospendendo il giudizio e accettando la propria e altrui imperfezione. Come afferma papa francesco nella *Fratelli tutti*:

«La pratica della gentilezza non è un particolare secondario né un atteggiamento superficiale o borghese. Dal momento che presuppone stima e rispetto, quando si fa cultura in una società trasforma profondamente lo stile di vita, i rapporti sociali, il modo di dibattere e di confrontare le idee. Facilita la ricerca di consensi e apre strade là dove l'exasperazione distrugge tutti i ponti»⁶⁰.

Questa gentilezza genera un ethos che propone un modo di essere "in rete" fondato sull'ascolto, sulla cura e sulla disponibilità a lasciarsi trasformare dall'incontro. Non si tratta di un'azione disincarnata o astratta, ma di una pratica concreta che si traduce in un'attenzione quotidiana e responsabile alle necessità dell'altro⁶¹. La filosofia di Emmanuel Lévinas è centrale per comprendere il fondamento etico di questa responsabilità. Il volto dell'altro non è solo un dato esteriore, ma un vero e proprio richiamo che interrompe l'egocentrismo e ci obbliga a una responsabilità incondizionata e immediata. Lévinas sposta così la radice dell'etica e della politica dal livello normativo a quello relazionale: la vera responsabilità nasce dall'incontro con l'alterità, da un'"interpellazione" che non può essere evitata⁶². È necessario un ripensamento della politica non come dominio, ma come risposta a una chiamata personale e concreta.

Questo modello etico-politico trova nella tradizione mediterranea una sua concreta incarnazione. Sulla scorta del pensiero greco, la *polis* non è solo un'istituzione amministrativa, ma un luogo di convivenza, tensione e dialogo, dove la complessità dell'altro è accolta e diventa fondamento della convivenza.

Franco Cassano definisce il Mediterraneo come "spazio di frontiera" che ci sfida a pensare la pluralità e la differenza non come ostacolo, ma come ricchezza e motore di relazione⁶³. La politica mediterranea diventa così un'arte paziente e creativa di costruzione di legami, un tessere insieme che valorizza il dissenso come parte della convivenza senza imporre soluzioni calate dall'alto.

In questo orizzonte, la scelta e l'azione "in rete" si configurano come espressione di una teologia che si fa responsabilità incarnata e impegno politico. La metanoia diventa così non solo un mutamento individuale, ma una chiamata a una politica della cura e della gentilezza, che riconosce nell'altro la sorgente di ogni responsabilità autentica.

⁵⁷ BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 39.

⁵⁸ Cf. A. PETRACHE, *Le Dieu qui guérit. Perspectives interreligieuses sur les blessures et le soin*, Publications Chemins de Dialogue, Marseille 2024.

⁵⁹ Cf. F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996, 84-89.

⁶⁰ Cf. FRANCESCO, ENC. *Fratelli tutti*, 224.

⁶¹ Cf. R. SENNET, *La gentilezza del pensiero*, Il Mulino, Bologna 2019.

⁶² Cf. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2006, 203-206.

⁶³ Cf. F. CASSANO, *Il pensiero meridiano*, cit., 105.

LA SINFONÍA DEL NUEVO MUNDO DE LA FIDELIDAD: LA PERSECUCIÓN Y LA RESILIENCIA DE LOS BAHÁ'ÍS EN IRÁN

Emilio Egea

Nobel-Augusto Perdu Honeyman, septiembre 2025

Profesor de la Universidad de Almería durante 33 años

Profesor del Instituto Bahá'í de Educación Superior (BIHE)

nperdu@ual.es

RESUMEN: Este artículo examina la persecución de los bahá'ís¹ en Irán mediante la metáfora estructural de la Sinfonía del Nuevo Mundo de Antonín Dvořák (1892), compuesta el mismo año del fallecimiento de Bahá'u'lláh. Al igual que la sinfonía, el texto se organiza en cuatro movimientos: lamento, conflicto, resiliencia y esperanza. A partir de testimonios directos de antiguos estudiantes y prisioneros, de informes oficiales de Naciones Unidas y de reflexiones teológicas de la comunidad bahá'í, se ofrece un análisis integral de cómo la represión sistemática se ha aplicado en la educación, el empleo, los derechos de propiedad, la vida comunitaria y la memoria cultural. Se concede especial atención al Instituto Bahá'í de Educación Superior (BIHE) como ejemplo paradigmático de resiliencia constructiva ante la exclusión promovida por el Estado. El estudio muestra cómo la comunidad internacional —desde los relatores especiales de la ONU hasta el propio Secretario General— ha reconocido esta persecución como una de las preocupaciones más graves a escala global en materia de libertad de religión o de creencias. Integrando perspectivas sociológicas, jurídicas y teológicas, el artículo sostiene que la experiencia bahá'í ejemplifica tanto la fragilidad como el potencial transformador de las comunidades de fe bajo presión. En definitiva, la metáfora sinfónica transmite no solo sufrimiento, sino también la esperanza perdurable de construir una nueva sociedad basada en la unidad, la justicia y la paz.

PALABRAS CLAVE: Bahá'ís en Irán, persecución religiosa, derechos humanos, resiliencia comunitaria, educación y exclusión, Instituto Bahá'í de Educación Superior (BIHE), testimonio y memoria.

ABSTRACT: This article examines the persecution of the Bahá'ís² in Iran through the structural metaphor of Antonín Dvořák's *New World Symphony* (1892), composed in the same year of Bahá'u'lláh's passing. Like the symphony, the paper is organized in four movements: lament, conflict, resilience, and hope. Drawing on first-hand testimonies of former students and prisoners, official reports of the United Nations, and theological reflections of the Bahá'í community, it presents a comprehensive analysis of how systematic repression has been implemented in education, employment, property rights, community life, and cultural memory. Particular attention is given to the Bahá'í Institute for Higher Education (BIHE) as a striking example of constructive resilience in the face of state-sponsored exclusion. The study highlights how the international community, from UN Special Rapporteurs to the Secretary-General himself, has recognized this persecution as one of the most serious global concerns in the field of freedom of religion or belief. By integrating sociological, legal, and theological perspectives, the article argues that the Bahá'í experience exemplifies both the fragility and the transformative potential of faith communities under pressure. Ultimately, the metaphor of the symphony conveys not only suffering but also the enduring hope of building a new society based on unity, justice, and peace.

KEY WORDS: Bahá'ís in Iran, religious persecution, human rights, community resilience, education and exclusion, Bahá'í Institute for Higher Education (BIHE), testimony and memory.

1. INTRODUCCIÓN. ADAGIO; ALLEGRO MOLTO

Adagio — La persecución de los bahá'ís en Irán representa uno de los ejemplos más duraderos y dolorosos de intolerancia religiosa en el mundo moderno. Aparte de las diferentes oleadas de persecución desde 1844, en las cuatro últimas décadas, los miembros de esta comunidad —la minoría religiosa no musulmana más grande del país— han sufrido exclusión de la educación, denegación sistemática de empleo, confiscación de propiedades, detenciones arbitrarias y encarcelamiento. Los informes de los relatores especiales de las Naciones Unidas han calificado repetidamente estas medidas como violaciones persistentes y orquestadas por el Estado de los derechos humanos fundamentales. Sin embargo, detrás de estos patrones institucionalizados se esconde una realidad más profunda: el sufrimiento de personas, familias y comunidades cuya única «ofensa» es la fidelidad a su conciencia.

Allegro molto — El presente artículo propone estudiar este fenómeno desde la perspectiva de los estudios religiosos y la teología, prestando especial atención a sus dimensiones sociológicas y jurídicas. Se argumentará que el caso bahá'í no es meramente un episodio de represión, sino un ejemplo crucial para comprender el significado de la libertad religiosa en la sociedad contemporánea y las formas en que las comunidades religiosas responden a la hostilidad con resiliencia. Al enmarcar esta exploración a través de la estructura simbólica de la Sinfonía n.º 9 de Antonín Dvořák, «Del Nuevo Mundo», compuesta en 1892, el mismo año del fallecimiento de Bahá'u'lláh, el artículo busca entrelazar el lamento, el conflicto, la resiliencia y la esperanza en una narrativa académica.

¹ Los bahá'ís son seguidores de la religión fundada por Bahá'u'lláh (1817-1892) en Irán que enseña que todos los fundadores de las diferentes religiones monoteístas son como uno solo, por lo que la religión es una sola, enviada por Dios para renovar sus enseñanzas de acuerdo con las necesidades de cada época. Cf. www.bahai.org o <https://www.britannica.com/topic/Bahai-Faith>.

² The Bahá'ís are followers of the religion founded by Bahá'u'lláh (1817-1892) in Iran that teaches that all the founders of the different monotheistic religions are as one, and therefore there is only one religion, sent by God to renew his teachings in accordance with the needs of each era. See www.bahai.org or <https://www.britannica.com/topic/Bahai-Faith>.

Leitmotiv — A lo largo del artículo, un motivo recurrente serán las voces de los estudiantes: aquellos que fueron expulsados de sus estudios, a los que se les negó el empleo o que fueron encarcelados por sus creencias. Sus testimonios servirán como hilo conductor que reaparecerá en diferentes movimientos del artículo: primero como lamento, luego como contrapunto, más tarde como resiliencia transfigurada y, finalmente, como esperanza. De este modo, el artículo combinará el análisis histórico, la reflexión teológica y las pruebas documentales con las historias humanas que revelan con mayor claridad el coste y el significado de una fe inquebrantable.

2. PRIMER MOVIMIENTO – LARGO: HISTORIA Y LAMENTO

El primer movimiento de esta sinfonía académica corresponde al *Largo*, un lamento solemne que recoge las voces de quienes han sufrido una persecución prolongada. La música de Dvořák en su *Sinfonía del Nuevo Mundo* inicia con un tema grave y sostenido que prepara la entrada de las melodías principales; del mismo modo, este movimiento abre el análisis recordando las raíces del sufrimiento de los bahá'ís en Irán y mostrando cómo se ha perpetuado a lo largo de décadas.

Expulsiones educativas

La exclusión de los bahá'ís de la universidad es quizá el aspecto más conocido de la persecución. Desde los primeros años de la Revolución Islámica, se ordenó retirar de las aulas a quienes profesaban esta fe. El caso de M., estudiante de odontología en la Universidad de Teherán, constituye un ejemplo paradigmático: tras haber cursado cuatro semestres, fue llamada a la oficina administrativa en diciembre de 1982. Allí le comunicaron que solo podría continuar si renunciaba a su religión y aceptaba convertirse al islam. M. respondió que su fe era lo más importante de su vida, y la expulsaron inmediatamente. Tenía apenas veinte años.

La práctica se generalizó en todas las universidades del país y ha sido documentada repetidamente por relatores especiales de Naciones Unidas y por el propio Secretario General.³ Lo que vivió M. no fue una excepción aislada, sino parte de una política sistemática.

La situación dio lugar a la creación del Instituto Bahá'í de Educación Superior (BIHE) en 1987.⁴ En sus inicios, las clases se impartían en casas particulares, con laboratorios improvisados en cocinas y bibliotecas formadas con donaciones de libros. El BIHE se transformó en el instrumento principal para que la juventud bahá'í pudiera ejercer su derecho básico a la educación. Las clases las impartían profesores bahá'ís expulsados de la universidad al comienzo de la revolución.

Interferencia en la vida familiar

Las decisiones de las autoridades afectaban a familias enteras. El padre de M., musulmán y gravemente enfermo, supo pronto que su hija había sido expulsada. Le dijo con serenidad: «*hemos de ser fieles a nuestras creencias, así que estoy orgulloso de ti*». Sus palabras reflejaban una

paradoja: él mismo no era bahá'í, pero entendía que lo ocurrido no era un asunto académico, sino una injusticia que manchaba la conciencia de la nación. Al morir un mes después, dejó a su hija la herencia de la fidelidad.

Este tipo de interferencia en la vida familiar también ocurrió en otros lugares. Hijos separados de padres encarcelados, madres separadas de sus hijos pequeños, madres que debieron sostener económicamente a la familia tras la confiscación de bienes, adolescentes que se vieron obligados a abandonar sus comunidades en medio de la noche. En todos los casos, las políticas estatales buscaban quebrar no solo al individuo, sino al núcleo familiar.

Testimonios personales

La historia de S., desde Ahvaz, aporta otra perspectiva. Su casa estaba situada frente al centro bahá'í local, lo que convertía a su familia en blanco constante de amenazas telefónicas. «Decían que atacarían nuestra casa, que nos exterminarían», recuerda. Sus padres la enviaban a pasar la noche con un tío para protegerla de posibles agresiones. Su padre, además de contable, era poeta. Sobre él cayó sentencia de muerte, por bahá'í, de modo que él y su familia escaparon a Isfahán. A pesar de su condena, él siguió sirviendo a la comunidad: visitaba a familias que habían perdido a seres queridos, organizaba clases de ética para jóvenes y ofrecía consuelo a los presos. El fallecimiento repentino de su padre en Isfahán congregó a multitudes bahá'ís y no bahá'ís, que llenaron las calles para rendir homenaje a un hombre que irradiaba bondad y dignidad.

Por su parte, H., de Mashhad, tenía trece años cuando encarcelaron a los miembros de la Asamblea Espiritual Local⁵ de su ciudad. Su padre se hallaba en Teherán por motivos médicos, y se le aconsejó que no regresara. La familia huyó en plena noche. Décadas después, aunque H. sufrió mucho por tener que desprenderse de su ciudad natal y de todos sus amigos sin poder siquiera despedirse de ellos, describe aquel exilio repentino como un privilegio inesperado: una manera de compartir, en pequeña medida, las pruebas de Bahá'u'lláh. Tras completar la secundaria en Teherán, estudió a distancia con la Universidad de Indiana, donde se graduó en sociología y obtuvo un máster. Actualmente enseña en el BIHE, después de haber sido asistente del Dr. Michael Karlberg en un curso sobre soluciones colaborativas y no confrontativas.

Ocho ámbitos de persecución

El informe de la Comunidad Internacional Bahá'í⁶ (2024) ofrece una tipología precisa de la persecución, articulada en ocho ámbitos.⁷ Cada uno constituye una dimensión del lamento colectivo:

³ NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos en la República Islámica del Irán*, A/HRC/55/69 (2024).

⁴ Véase <https://bihe.org>.

⁵ Así se denominan los órganos de gobierno de ámbito local de la comunidad baha'í, constituidos anualmente mediante elecciones democráticas.

⁶ Órgano de representación de la Fe bahá'í ante Naciones Unidas. La Fe baha'í es una religión con más de siete millones de seguidores establecidos en todos los países y territorios del mundo. Comprometidos con la no violencia, su principio central es la unidad de la humanidad, objetivo por el que trabajan en su vida diaria a través de diferentes actividades de servicio a la sociedad. La Comunidad Internacional Baha'í (BIC) tiene estatus de órgano consultivo ante las Naciones Unidas. En España, la Comunidad Baha'í tiene reconocido el estatus de Notorio Arraigo.

⁷ Bahá'í International Community, *La cuestión bahá'í: persecución y resiliencia en Irán*, 2024, disponible en https://www.bic.org/sites/default/files/pdf/tbq_2024.pdf.

Educación. Expulsiones de universidades, cierre de escuelas bahá'ís y prohibición de acceso a programas oficiales. Casos como el de M. se repiten miles de veces.

Empleo. Despidos de funcionarios, cancelación de licencias profesionales y presión para que empresas privadas no contraten bahá'ís. Esto explica que muchos se vean obligados a trabajar en negocios familiares, aunque igualmente corren el riesgo de cierre de negocios particulares con cualquier pretexto e impedimentos para obtener licencias para abrir una actividad económica.

Encarcelamiento. Arrestos arbitrarios, sentencias desproporcionadas (con cargos tan peregrinos como ser enemigos de Dios) y confinamiento prolongado en régimen de aislamiento. La negativa de M. a firmar un documento en el que se comprometería a no participar en instituciones bahá'ís la llevó a pasar seis meses en prisión, cuatro de ellos en aislamiento.

Confiscación de bienes. Propiedades particulares y comunitarias fueron y siguen siendo expropiadas sin compensación. Tierras, talleres y hasta cementerios han sido destruidos o transferidos al Estado.

Supresión de la vida comunitaria. Las asambleas locales fueron disueltas por orden gubernamental; centros bahá'ís clausurados; cualquier actividad organizada considerada ilegal. Desde agosto de 2025, abusando del Artículo 49 de la Constitución iraní —originalmente concebido para recuperar propiedades obtenidas de forma ilícita— se ha empezado a expropiar, mediante métodos aparentemente legales activos legítimos de ciudadanos bahá'ís, congelar cuentas bancarias y bloquear operaciones cotidianas, todo ello sin pruebas, sin garantías legales, ni transparencia alguna. En muchos casos, los afectados han sido notificados simplemente por mensajes de texto, sin ningún proceso judicial formal.

Discursos de odio. Campañas mediáticas en prensa, televisión y plataformas digitales difunden la idea de que los bahá'ís son espías, agentes extranjeros o enemigos del islam. Estos discursos legitiman la violencia popular.

Denegación de enterramientos dignos. Cementerios bahá'ís han sido arrasados; en ocasiones se prohíbe a las familias enterrar a sus muertos en condiciones adecuadas.

Interferencia en la vida familiar. Amenazas, hostigamiento y presión psicológica para que los jóvenes abandonen su religión, o para que las familias renuncien a toda forma de vida comunitaria.

Cada uno de estos ámbitos está corroborado por informes de Naciones Unidas. El Secretario General António Guterres afirmó en 2025: «Los bahá'ís en la República Islámica de Irán siguen enfrentándose a arrestos arbitrarios, encarcelamientos y restricciones en el acceso a la educación y a los medios de subsistencia, dirigidas únicamente contra ellos por sus creencias religiosas» (A/80/287, §45).⁸

Cabe añadir que la expulsión de las universidades afectó también a centenares de profesores. Los despidos de funcionarios públicos implican la pérdida total de los derechos adquiridos, de jubilación, desempleo, etc.

Cierre del movimiento

Este *Largo* recoge voces quebradas y resilientes a la vez. Es un lamento coral, donde testimonios individuales se convierten en símbolos de una experiencia colectiva. La metáfora musical ayuda a comprender que no se trata de episodios aislados, sino de una estructura armónica: cada expulsión, cada encarcelamiento, cada familia desplazada es una nota dentro de un acorde mayor de dolor y resistencia. La resonancia del lamento no termina en Irán, sino que alcanza a la comunidad internacional, que escucha, documenta y toma nota. Como en la música, la primera nota sostenida prepara el camino para los movimientos siguientes: el *scherzo* del contraste, el *moderato* de la resiliencia y el *finale* de la esperanza.

3. SEGUNDO MOVIMIENTO – SCHERZO: CONFLICTO Y CONTRASTE

El *scherzo* de esta sinfonía académica se construye como un contraste vivo: la proclamada igualdad de derechos en el discurso oficial iraní frente a la realidad de la represión documentada por relatores especiales y organismos internacionales.

Retórica oficial y realidad documentada

Por un lado, las autoridades insisten en que la Constitución garantiza libertad de culto y trato igualitario a las minorías religiosas. Por otro, el propio Secretario General António Guterres señaló en 2025 que «las autoridades invocan de manera rutinaria cargos vagos como *difundir propaganda contra el régimen* para criminalizar actividades comunitarias pacíficas» (A/80/287, §45). Este mecanismo discursivo convierte en delitos la organización social, la educación comunitaria y hasta las prácticas religiosas cotidianas.

Género e interseccionalidad

El 31 de julio de 2024, dieciocho expertos de Naciones Unidas advirtieron de que la represión afecta de forma desproporcionada a las mujeres bahá'ís: dos de cada tres casos de encarcelamientos recientes correspondían a mujeres, lo que revela un claro sesgo de género (Declaración conjunta de expertos de la ONU, 2024). Esta denuncia coincidió con los hallazgos de la Misión Internacional, que también identificó una discriminación desproporcionada tras el levantamiento de 2022.

El cruce entre identidad religiosa y género produce un patrón de doble vulnerabilidad. Esta situación obliga a reconsiderar los marcos analíticos de la libertad religiosa: ya no se trata solo de violaciones de conciencia individual, sino de violencias interseccionales que afectan a mujeres en cuanto tales y en cuanto creyentes bahá'ís.

⁸ NACIONES UNIDAS, *Informe del Secretario General*, A/80/287 (2025), §45, disponible en <https://docs.un.org/es/A/80/287>.

Acusaciones políticas y respuesta bahá'í

El gobierno iraní suele justificar arrestos y condenas apelando a supuestos delitos políticos como conspiración, espionaje o amenazas a la seguridad nacional. Sin embargo, en su mensaje del 22 de enero de 2010, la Casa Universal de Justicia, en respuesta a una pregunta sobre los principios que deben guiar a los bahá'ís de Irán, explicó que «los miembros de la comunidad bahá'í, independientemente de dónde residan, evitan participar en la política partidista o inmiscuirse en las relaciones políticas entre gobiernos, absteniéndose en todo momento de involucrarse en la lucha por el poder mundano». Afirman, en cambio, que su objetivo es «trabajar por el objetivo superior de establecer una sociedad unida y próspera».

Estas declaraciones contrastan radicalmente con las recurrentes acusaciones de las autoridades iraníes, que acusan a los bahá'ís de sedición, espionaje o connivencia con potencias extranjeras. La disparidad no es insignificante: mientras que el Estado presenta a los bahá'ís como enemigos políticos, los líderes bahá'ís insisten en su no participación en la política partidista y en su compromiso con un servicio legal y constructivo.

El núcleo del scherzo

La tensión entre retórica y realidad, entre acusaciones y hechos, configura el pulso de este movimiento. La rapidez con que se acumulan nuevas denuncias, informes y testimonios recuerda las síncopas de un *scherzo*: ágiles, cortantes, insistentes. En este compás se revela el núcleo del conflicto: un Estado que insiste en narrativas de igualdad mientras mantiene políticas de exclusión, frente a una comunidad cuya resiliencia se funda en principios espirituales de servicio y cooperación.

4. TERCER MOVIMIENTO – LARGO/MODERATO: RESILIENCIA Y FIDELIDAD

Si los dos primeros movimientos destacan el lamento y el conflicto, el tercero se centra en la resiliencia. Aquí, las voces de los bahá'ís en Irán no son solo las de las víctimas, sino también las de los constructores: individuos y comunidades que, ante la exclusión, crean estructuras paralelas de aprendizaje, nutren la vitalidad espiritual y contribuyen al tejido moral y social de su nación.

Nacimiento del BIHE

Un ejemplo emblemático es la creación del Instituto Bahá'í de Educación Superior (BIHE) en 1987. Fundado después de que las universidades cerraran sus puertas a los bahá'ís, el BIHE ha permitido a generaciones de estudiantes continuar sus estudios académicos a través de redes informales, profesores voluntarios y, más tarde, mediante colaboraciones internacionales. En sus inicios, las clases se impartían en casas particulares, con laboratorios improvisados y bibliotecas formadas con donaciones. Con el paso del tiempo, se adaptó a entornos digitales y así aumentaba sus colaboraciones internacionales. A pesar de las repetidas redadas y el encarcelamiento de profesores, el Instituto sigue funcionando y sus graduados son aceptados por universidades extranjeras. Esta iniciativa ejemplifica la negativa a sucumbir a la desesperación: la educación se convierte tanto en resistencia como en reconstrucción.

Pedagogía y colaboración internacional

El BIHE se caracteriza por un modelo pedagógico basado en el servicio y en la cooperación. Profesores de diferentes países colaboran de manera voluntaria, aportando experiencia académica y materiales didácticos. Esta red internacional ha permitido mantener programas de alta calidad en disciplinas tan diversas como medicina, derecho, sociología o traducción.

Los testimonios de estudiantes confirman el impacto del BIHE en su formación y en su sentido de pertenencia. Más que suplir la falta de acceso a universidades oficiales, el BIHE ha generado un espacio de esperanza, donde la educación se entiende como acto de resistencia pacífica.

Experiencia docente del autor

En este contexto, la experiencia docente del autor se inscribe en un esfuerzo colectivo. Como profesor en el Máster de Estudios de Traducción, ha impartido asignaturas como Principios de traducción general y Tecnología de traducción, que ya había enseñado previamente en la Universidad de Almería. Los estudiantes muestran un entusiasmo difícil de describir. Cada curso deja tras de sí una impresión duradera, aunque siempre queda la incertidumbre de si alguno de los estudiantes será detenido o encarcelado. En colaboración con expertos de España y de América Latina, las asignaturas se enriquecieron con perspectivas diversas y con el uso de herramientas tecnológicas. Para aquellas herramientas cuyo uso estuviera bloqueado en Irán, utilizaban una red privada virtual (VPN).

Fidelidad y construcción social

El mensaje de Naw-Rúz⁹ de 2025, dirigido por la Casa Universal de Justicia a los bahá'ís de Irán¹⁰, sintetiza el espíritu del BIHE y de la resiliencia bahá'í: no se trata de confrontar ni de oponerse a las autoridades, sino de «construir sociedad» desde la base, con principios de unidad, servicio y cooperación. Esta fidelidad no es pasiva: es creativa, perseverante y transformadora. El movimiento *moderato* de esta sinfonía académica refleja así una perseverancia constante, una resistencia que se expresa en la educación, en la vida comunitaria y en la esperanza transmitida a las generaciones futuras.

5. CUARTO MOVIMIENTO – FINALE: ESPERANZA Y RENOVACIÓN*La visión de Bahá'u'lláh*

El cuarto movimiento de esta sinfonía académica irrumpe con fuerza, como un *finale* en tonalidad mayor y reúne los temas introducidos en el lamento y el conflicto, transformados ahora en una visión de renovación. Para los bahá'ís de Irán, la esperanza no es un optimismo ingenuo, sino la convicción de que la firmeza en el sufrimiento contribuye al surgimiento de una sociedad basada en la justicia, la unidad y la paz. En 1892, el mismo año en que Antonín Dvořák

⁹ Naw-Rúz es una fiesta nacional que se celebra en diversos países de la región de Irán, siempre es el día del equinoccio de primavera, y también es el primer día del año del calendario bahá'í.

¹⁰ CASA UNIVERSAL DE JUSTICIA, Mensaje a los bahá'ís de Irán, Naw-Rúz 2025, disponible en https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/20250320_001/20250320_001.pdf.

estrenaba su *Sinfonía del Nuevo Mundo*, Bahá'u'lláh fallecía en Acre dejando un mensaje que resonaba con una promesa universal: «Tan potente es la luz de la unidad que puede iluminar toda la tierra».¹¹ Esta visión constituye el horizonte de esperanza frente a la represión. La unicidad de la humanidad, la igualdad de mujeres y hombres y la libertad de conciencia no son meros ideales abstractos, sino principios operativos que los bahá'ís de Irán encarnan en sus vidas diarias.

Contraste entre opresión y resiliencia

El *finale* contrapone la dureza de la represión con la vitalidad de la comunidad. Los testimonios de M., S. y H. muestran que, aunque expulsados de universidades, perseguidos en sus empleos o forzados al exilio, no han dejado de servir ni de enseñar. S. recordaba cómo, tras haber sido rechazada de un instituto de idiomas pese a haber superado con creces el examen de ingreso, se limitó a decirle al director: «Esto no es nada nuevo para nosotros. No se preocupe». Esta actitud sintetiza una esperanza tranquila y firme, que transforma la injusticia en motivo de dignidad.

El leitmotiv de la fidelidad —expresado por primera vez en el recuerdo de M de las palabras de su padre, «debemos permanecer fieles a nuestras creencias, por eso estoy orgulloso de ti»— reaparece aquí como un tema de fuerza colectiva. Resuena a lo largo de décadas: en aulas clausuradas, en celdas de prisión, en solicitudes de empleo rechazadas, en funerales a los que asisten miles de personas. Esta fidelidad ha sido el semillero de la resiliencia y ahora es la base de la esperanza.

Como recordó la Casa Universal de Justicia a los bahá'ís de Irán en Naw-Rúz 2025, están «sentando, con determinación y firmeza, las bases de una nueva sociedad». Esta visión trasciende la mera supervivencia. Es una contribución deliberada al bien común, realizada en colaboración con otros y arraigada en el principio de la unidad de la humanidad.

Reconocimiento internacional

La esperanza también se alimenta del reconocimiento internacional. El Secretario General António Guterres señaló en 2025 que «los derechos de los bahá'ís —incluido el de manifestar su religión o creencias— permanecen gravemente restringidos» (A/80/287, §45).¹² Human Rights Watch, en su informe de 2024, concluyó que la persecución contra los bahá'ís constituye un crimen de lesa humanidad.¹³ Dieciocho relatores de Naciones Unidas denunciaron ese mismo año la intensificación de la represión, especialmente contra mujeres bahá'ís.¹⁴ La evidencia reunida en organismos internacionales, académicos y ONG forma un coro global que se une a la voz de las víctimas.

El nuevo mundo

El título de la sinfonía de Dvořák cobra aquí un sentido simbólico. El «Nuevo Mundo» no se refiere solo a América, sino a una humanidad reconciliada. La fidelidad de los bahá'ís en Irán anuncia, aun en medio de la oscuridad, la posibilidad de una sociedad distinta. Como en la música, el tema de la esperanza reaparece transformado: del lamento inicial al contrapunto del *scherzo*, de la resistencia *moderato* a la afirmación del *finale*. La esperanza no es ingenua, sino lúcida: sabe de cárceles, de confiscaciones y de exilio, pero insiste en que otra historia es posible.

6. EPÍLOGO ACADÉMICO: RESONANCIAS TEÓRICAS Y RETOS CONTEMPORÁNEOS

Al llegar al final de este artículo, la metáfora musical de la renovación que ha guiado el *finale* encuentra su contrapartida en el testimonio académico y jurídico. Informes recientes de Human Rights Watch afirman que «la represión sistemática de los bahá'ís por parte de las autoridades iraníes durante décadas equivale al crimen contra la humanidad de persecución. Las agencias gubernamentales arrestan y encarcelan arbitrariamente a los bahá'ís, confiscan sus propiedades, restringen sus oportunidades escolares y laborales, e incluso les niegan entierros dignos». Estos hallazgos confirman que las injusticias relatadas por M, S, H. y tantos otros no son aisladas, sino que están entrelazadas en el tejido del Estado iraní.

El informe de la Comunidad Internacional Bahá'í titulado «La cuestión bahá'í: persecución y resiliencia en Irán» documenta el largo arco histórico: «Más de 200 bahá'ís fueron ejecutados y muchos otros fueron torturados, encarcelados y privados de sus derechos». No se trata de meras estadísticas, sino del telón de fondo contra el que las generaciones actuales llevan adelante su labor de educación, servicio comunitario y renovación espiritual. Dicho informe expone de forma fehaciente un Memorandum oficial de 1991, obtenido y publicado en 1993 por el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la República Islámica de Irán. Este memorandum confidencial está aprobado por el líder supremo, el ayatolá Alí Jamenei, y en él se describe la decisión de las autoridades de ahogar a la comunidad bahá'í de Irán y la lista de medidas que se habían de adoptar con ellos. El documento sigue en vigor, a claras luces. Contiene instrucciones como «A.3. El trato del gobierno con ellos debe ser tal que se bloquee su progreso y desarrollo», «B.3. Han de ser expulsados de las universidades, ya sea en el proceso de admisión o durante el transcurso de sus estudios, una vez que se sepa que son bahá'ís», «C.3. Negarles el empleo si se identifican como bahá'ís» e incluso «B.6. Se debe elaborar un plan para hacer frente y destruir sus raíces culturales fuera del país».

Las tendencias actuales muestran un aumento de las dimensiones de represión por motivos de género. Las mujeres bahá'ís se ven afectadas de manera desproporcionada en las recientes oleadas de detenciones y citaciones, ya que representan dos tercios de todos los presos bahá'ís del último año. Estos datos coinciden con los testimonios de S. y con la comunicación de las Naciones Unidas que informa de la misma tendencia. En resumen, la visión de la sociedad que tiene la comunidad bahá'í —no a través del poder partidista, sino a través de la educación moral, el testimonio fiel y el servicio constructivo— sigue contrastando claramente con las acusaciones que se les imputan.

¹¹ Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh, CXXII.3. disponible en inglés en www.bahai.org/r/487380847; en español en Editorial Bahá'í de España, Terrassa: 2017.

¹² NACIONES UNIDAS, Informe del Secretario General, A/80/287 (2025), §45.

¹³ HUMAN RIGHTS WATCH, «The Boot on My Neck: Iranian Authorities' Crime of Persecution Against Baha'is in Iran», 1 abril 2024.

¹⁴ NACIONES UNIDAS, Comunicación conjunta de 18 expertos, 31 julio 2024, disponible en: <https://spcommreports.ohchr.org/>.

Para los estudiosos de la religión, los derechos humanos y la teología política, el caso bahá'í en Irán no constituye únicamente un registro de violaciones sistemáticas, sino un testimonio de la capacidad de una comunidad para transformar la opresión en resiliencia creativa. El estudio de su trayectoria abre vías para comprender cómo la fe puede convertirse en motor de reconstrucción social y cómo la memoria de la persecución puede, paradójicamente, generar nuevas formas de solidaridad. Invita a reflexionar sobre cómo las comunidades religiosas pueden servir como crisoles de resistencia moral, cómo se pueden invocar y tal vez hacer cumplir las normas jurídicas y las obligaciones de los pactos internacionales, y cómo la persistencia de las creencias bajo coacción puede configurar la trayectoria de la libertad religiosa en la era global.

Hay muchos terrenos para investigación futura, como el impacto de los egresados del BIHE, comparaciones con otras minorías perseguidas y el potencial de los principios bahá'ís en el ámbito de la teología pública. Cabe también preguntarse cuál habría sido el destino de los cientos de miles de bahá'ís de Irán si no hubieran contado con la presión internacional ejercida por organismos de Naciones Unidas, organizaciones no gubernamentales y las propias instituciones bahá'ís a escala mundial. La evidencia sugiere que, en ausencia de este escrutinio global, la represión habría alcanzado dimensiones aún más devastadoras. En este sentido, el caso bahá'í confirma que la vigilancia internacional, aunque limitada, constituye un factor disuasorio frente a la violencia sistemática.

BIBLIOGRAFÍA

BAHÁ'Í INTERNATIONAL COMMUNITY, *La cuestión bahá'í: persecución y resiliencia en Irán*, Nueva York, 2024, disponible en https://www.bic.org/sites/default/files/pdf/tbq_2024.pdf.

BAHÁ'Í INTERNATIONAL COMMUNITY, Geneva, nota de prensa fechada 14 agosto 2025.

BAHÁ'U'LLÁH, *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*, CXXXII.3. disponible en inglés en www.bahai.org/r/487380847; en español en Editorial Bahá'í de España, Terrassa: 2017.

CASA UNIVERSAL DE JUSTICIA, Mensaje a los bahá'ís de Irán, Naw-Rúz 2025, disponible en https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/20250320_001/20250320_001.pdf.

CASA UNIVERSAL DE JUSTICIA, Mensaje a un creyente, 22 enero 2010, disponible en https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/20100122_001/20100122_001.pdf.

HUMAN RIGHTS WATCH, «The Boot on My Neck: Iranian Authorities' Crime of Persecution Against Baha'is in Iran», 1 abril 2024. Disponible en <https://www.hrw.org/report/2024/04/01/boot-my-neck/iranian-authorities-crime-persecution-against-bahais-iran>.

INSTITUTO BAHÁ'Í DE EDUCACIÓN SUPERIOR (BIHE). <https://bihe.org>.

JAHANGIR, Asma, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos en la República Islámica del Irán*, A/HRC/34/65 (2017). Disponible en <https://docs.un.org/es/A/HRC/34/65>.

NACIONES UNIDAS, Comunicación conjunta de 18 expertos, 31 julio 2024, disponible en <https://spcommreports.ohchr.org/TMResultsBase/DownloadPublicCommunicationFile?gId=29216>.

NACIONES UNIDAS, *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos en la República Islámica del Irán*, A/HRC/55/69 (2024), disponible en <https://docs.un.org/es/A/HRC/55/69>.

NACIONES UNIDAS, Informe del Secretario General, A/80/287 (2025), §45, disponible en <https://docs.un.org/es/A/80/287>.

UNA NOVA ESPIRITUALITAT? EL RESSORGIR DE L'ESPIRITUALITAT I EL SEU ROL EN L'ÀMBIT DE LA SALUT I DEL TREBALL

Conxita Gómez i Subirà
KU Leuven, Faculty of Theology and Religious Studies.
Pastoral and Empirical Theology Research Unit.
UVic-UCC, Facultat de Ciències de la Salut i el Benestar.
Innovació en Salut Mental i Benestar Social
conxita.gomezsubira@kuleuven.be

RESUM: La Il·lustració va condemnar l'espiritualitat a l'ostracisme a causa de la seva suposada irracionalitat i als seus vincles amb la religió. Malgrat tot, fa dècades que dins la societat occidental es perceben signes que fan pensar en un cert ressorgir de l'espiritualitat. Però, estem parlant realment d'un ressorgir o d'una nova manera de concebre l'espiritualitat? D'altra banda, per què l'espiritualitat està despertant interès en àmbits com el treball i de la salut?

L'objectiu d'aquest article és revisar algunes de les maneres d'entendre l'espiritualitat dins del cristianisme i dins de la societat actual, i reflexionar sobre l'interès i el rol de l'espiritualitat en àmbits com la salut i el treball.

PARAULES CLAU: espiritualitat; espiritualitat i atenció espiritual en salut; espiritualitat del lloc de treball.

ABSTRACT: The Enlightenment condemned spirituality to ostracism due to its supposed irrationality and its links with religion. However, for decades now, signs have been perceived within Western society that suggest a certain revival of spirituality. But are we really talking about a revival or a new way of conceiving spirituality? On the other hand, why is spirituality arousing interest in areas such as healthcare and workplace?

The aim of this article is to review some of the ways of understanding spirituality within Christianity and within the Western society and to reflect on the interest and role of spirituality in areas such as work and health.

KEYWORDS: spirituality; spirituality and spiritual care in health; spirituality in the workplace.

1. INTRODUCCIÓ

A partir del segle XVII, la Il·lustració va decidir la irracionalitat de la religió i de l'espiritualitat i les va condemnar a l'ostracisme i el descrèdit. Des d'aleshores, el món occidental les ha mirat amb suspicàcia i desconfiança. Però aquesta sospita no ha pogut evitar que l'ésser humà continués cercant fonts de sentit que l'ajudessin a entendre's, a entendre el món, a relacionar-se amb l'entorn i a mirar de viure una vida plena.

La condemna de la Modernitat i l'aparent desaparició de l'espiritualitat de l'escenari públic no han fet desaparèixer les necessitats espirituals de les persones. Al contrari, les crisis individuals i socials les fan encara més evidents. D'aquesta manera, la urgència per trobar sentit a la pròpia vida i a allò que fem, l'anhel de florir i esdevenir la millor versió de nosaltres mateixos, de donar fruit, de connectar amb un mateix, amb els altres, amb el món i amb el transcendent, continuen presents en tot ésser humà i en tota societat, sobretot en moments de conflicte i d'incertesa com els actuals.¹

Malauradament, aquests anhels i aquestes necessitats tant dels individus com de les societats sovint queden desatesos sovint per no saber com tenir-ne cura. D'altres vegades, esdevenen inconscients i es manifesten com a insatisfacció general i indefinida, necessitats emocionals, addiccions, violència o autodestrucció... En altres ocasions, el malestar espiritual és abordat amb d'altres noms per disciplines com la filosofia, la psicologia, la sociologia, la psiquiatria... I és que la societat occidental s'ha quedat òrfena del vocabulari, les pràctiques, els rituals i les eines espirituals que tradicionalment, fins a la Modernitat, havien proveït les tradicions religioses. I des d'aleshores que cerca alternatives.

Tot cercant alternatives, Occident ha utilitzat tota mena de recursos. Alguns exemples són l'intent de demanar prestats vocabularis i pràctiques a religions orientals com el budisme, sintetitzar espiritualitats poti-poti tipus New Age² o «desreligiositzar» eines com el *mindfulness*, despullant-les del context cultural i de les tradicions religioses a què pertanyien.³ O bé, recórrer a la filosofia, la psicologia... Però amb tots aquests intents, no n'hi ha hagut prou i la recerca d'una espiritualitat laica que es pugui utilitzar com a factor protector i creador de benestar, continua. Ara bé, tots aquests esforços, constitueixen un veritable ressorgir de l'espiritualitat o cal parlar d'una nova espiritualitat? I és què, al cap i a la fi, com s'havia entès fins ara l'espiritualitat? I com es concep en l'actualitat? Per què l'espiritualitat està despertant interès en els àmbits de la salut i el treball?

Aquest treball pretén suggerir de manera no exhaustiva algunes possibles respostes. Per tal de fer-ho, revisa algunes de les maneres d'entendre l'espiritualitat dins del cristianisme i dins de la societat actual i reflexiona sobre l'interès i el rol de l'espiritualitat en àmbits com la salut i el treball.

¹ Cf. les definicions d'espiritualitat de Puchalski, C. i altres, «Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus», *Journal of Palliative Medicine*, vol. 17, núm. 6, 2014a Mary Ann Liebert, Inc. DOI: 10.1089/jpm.2014.9427, p. 643 i a Swinton, J. p. 7. Spirituality and mental health care: rediscovering a "forgotten" dimension. Londres, Jessica Kingsley 2007

² Cf. YORK, M., «New Age Commodification and Appropriation of Spirituality». *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), 2001, pp. 361-372. <https://doi.org/10.1080/13537900120077177>

³ PURSER, R. E. *McMindfulness: how mindfulness became the new capitalist spirituality*. Londres, Repeater 2019, p. 15

Tot cercant d'assolir aquest objectiu, aquest article s'estructura en quatre apartats, a part d'aquesta introducció i de les conclusions. El primer apartat reflexionarà sobre els rols i les concepcions de l'espiritualitat en el cristianisme i en la teologia. El segon considerarà el context i les característiques en què i amb què l'espiritualitat ha «ressorgit» dins la societat occidental actual. El tercer explorarà les concepcions i rerefons amb els quals l'espiritualitat s'entén en el món del treball i la salut. El darrer apartat intentarà concloure si som davant d'una nova espiritualitat o d'un ressorgir de l'espiritualitat, i exposarà alguns dels límits i avantatges de les conceptualitzacions i usos de l'espiritualitat actuals.

2. DEFINICIONS I ROL DE L'ESPIRITUALITAT EN EL CRISTIANISME

Les dimensions del present treball són insuficients per definir i explicar de manera exhaustiva el concepte i el rol de l'espiritualitat dintre del cristianisme. La intenció d'aquest apartat és posar una base perquè a través de la reflexió de la resta d'apartats es pugui arribar a alguna conclusió de si Occident es troba davant d'un ressorgir de l'espiritualitat o davant d'una espiritualitat alternativa i nova com la que pretenien haver desenvolupat els seguidors de la New Age en el seu dia.⁴

Sigui com sigui, el que cal aclarir des del principi és que l'espiritualitat que està sorgint a la societat occidental i, en particular, en àmbits com el treball i la salut és una espiritualitat volgudament despullada de la dimensió religiosa. En aquest treball parlarem només de l'espiritualitat en el cristianisme, perquè aquesta era la forma d'espiritualitat majoritàriament existent a Occident abans d'aquest suposat nou ressorgir de l'espiritualitat, també a Occident. Per això no es reflexionarà específicament sobre el què està passant en altres tradicions religioses, sobre l'aparició de noves formes de religiositat ni tampoc sobre les possibles causes del repunt del nombre de nous batejats en alguns països d'Europa com el Regne Unit.⁵

D'altra banda, abans de continuar, cal una altra advertència prèvia: molt possiblement no existeix quelcom de general i abstracte que hom pugui anomenar «l'espiritualitat». Aquest terme, clarament polisèmic i ambigu, tal com diu el teòleg i historiador de les religions anglès, Philip Sheldrake, està subjecte a les interpretacions i construccions que han sorgit al llarg de la història en un context, en una cultura i en una tradició religiosa determinada.⁶ Per aquesta raó, tot i que es pugui parlar de l'espiritualitat d'una tradició religiosa, l'espiritualitat no s'esgota en cap d'elles. I és que, tal com suggereix el filòsof francès Comte-Sponville, no hi hauria d'haver cap problema per parlar d'una espiritualitat ja que:

L'espiritualitat és la vida de l'esperit. L'etimologia ho indica suficientment (els dos mots «esperit» i «espiritualitat» venen del llatí *spiritus*, que designa, en primer lloc l'alè de vida, després la inspiració, el geni, l'esperit). Però els ateu no tenen menys esperit que els altres. Per què haurien de tenir menys espiritualitat? Per què s'haurien d'interessar menys a la vida espiritual? Jo, per la meua part, hi he estat sempre interessat?⁷

Dit això, en aquest segon apartat, el focus d'atenció es posarà en algunes de les maneres d'entendre l'espiritualitat en el cristianisme i després, en la reflexió sobre el seu rol en el món teològic i acadèmic.

2.1. L'espiritualitat com a vida segons l'Esperit

La nota etimològica de Comte-Sponville sobre l'espiritualitat com a vida segons l'esperit pot servir d'introducció a una concepció d'espiritualitat cristiana que brolla del contingut del capítol cinquè de la carta de Sant Pau als cristians de Galàcia. En aquest fragment, l'apòstol subratlla la llibertat de la vida del cristià, rebuda del Crist i que requereix viure una vida segons l'Esperit.⁸ Aquest tipus de vida té la concreció i manifestació en el que Sant Pau anomena els fruits de l'Esperit i que són: «l'amor, el goig, la pau, la ciència, la benvolença, la bondat, la fidelitat, la dolcesa, i el domini d'un mateix»⁹.

L'antítesi a aquesta vida lliure i espiritual proposada en la carta als gàlates és una vida marcada per l'esclavatge i caracteritzada per les relacions il·legítimes, impuresa, llibertinatge, idolatria, enveja, bruixeria, enemistats, discòrdies, gelosies, enfuriments, rivalitats, divisions, sectarismes, enveges, borratxeres, orgies i coses semblants.

Segons això, l'espiritualitat cristiana està associada a una manera concreta de viure i delimitada per uns valors morals i ètics determinats. L'espiritualitat cristiana s'hauria de recolzar i dirigir vers una manera de viure que cerqui i promogui l'amor, el goig, la pau... I que cerqui i promogui aquests dons de l'Esperit en un mateix i per als altres. És una manera de viure amb unes conseqüències ètiques i socials que haurien de conduir a la humanització i a l'alliberament de les persones i dels col·lectius.

2.2. L'espiritualitat com a experiència, expressió i dinàmica de la fe

La vida segons l'Esperit evoca el misteri de la participació cristiana en la vida Trinitària i remet el misteri de les relacions amb un mateix, amb els altres, amb el món i amb Déu.¹⁰ En aquest context, l'espiritualitat es pot definir com l'experiència, l'expressió i les dinàmiques de la

⁴ KEMP, D.; LEWIS, J. R., *Handbook of New Age* (1st ed.). Rotterdam: Brill, 2007, pp. 3-12.

⁵ Cf. McDonald, C., «The Christianity is Experiencing a Quiet Revival. It's Taking me by Surprise», *Premier christianity*. 9 abril de 2025 <<https://www.premierchristianity.com/opinion/the-uk-is-experiencing-a-quiet-revival-its-taken-me-by-surprise/19233>>[Consultat el 21 d'octubre de 2025]

⁶ SHELDRAKE, P. (2016). Constructing Spirituality. *Religion & Theology*, 23(1-2), 15-34.

<https://doi.org/10.1163/15743012-02301008>, p. 16

⁷ Traducció de l'original «L'spiritualité est la vie de l'esprit. L'étymologie l'indique assez (les deux mots "sprit" et "spiritualité" viennent du latin *spiritus*, qui désigne d'abord le souffle vital, puis l'inspiration, le génie, l'esprit). Or les athées n'ont pas moins d'esprit que les autres. Pourquoi auraient-ils moins de spiritualité? Pourquoi s'intéresseraient-ils moins à la vie spirituelle? Pour ma part, je m'y suis toujours intéressé.» Comte-Sponville, A., «Existe-t-il une spiritualité athée?» *Commentaire (Julliard)*, núm. 160(4), 2017, pp. 725-736. <https://doi.org/10.3917/comm.160.0725>, p. 725

⁸ Cf. Ga 5, 16, BCI

⁹ *Ibid.* v 22-23

¹⁰ STANILOAE, D. (1982) *Prayer and Holiness*. Oxford, Fairacres, 1982, p. 7

fe cristiana, com la manera concreta i pràctica de viure, expressar i experimentar la fe, de viure aquest misteri de la participació en la vida de Déu.¹¹

La dimensió experiencial de l'espiritualitat ha fet que sovint se l'associés amb la mística, però, en aquest sentit, cal advertir que l'espiritualitat entesa com a experiència de Déu, com a relació concreta i viscuda, no queda limitada a les experiències místiques extraordinàries experimentades per alguns individus, sinó que s'arrela de manera universal en el més quotidià de la vida cristiana. I per això té una dimensió personal però també decididament comunitària, social i, fins i tot institucional.

És en aquest sentit que, tradicionalment, s'ha parlat en un pla més personal de l'espiritualitat dels Pares del Desert o de Santa Teresa del Nen Jesús però també en un pla més col·lectiu de l'espiritualitat benedictina, ignasiana o carmelitana. I és que totes elles representen maneres concretes, personals, comunitàries o institucionals d'experimentar, expressar i viure les dinàmiques de la fe cristiana.

2.3. L'espiritualitat com a germana petita de la teologia

Fins ara, l'espiritualitat ha estat presentada com la vida segons l'Esperit i com la manera concreta de viure la fe. Però també ha estat entesa en el cristianisme com una font de coneixement, com una disciplina. La primera raó que sosté el fet d'entendre l'espiritualitat com a font de coneixement és que, si l'ésser humà no hagués fet experiència de Déu i de si mateix i no hagués reflexionat sobre les seves relacions amb Déu, amb els altres i amb el món, mai no haurien pogut existir ni la fe ni la teologia cristianes.

Per tant, la vida segons l'Esperit és el primer punt que condueix a una mena de cercle de coneixement en el qual l'experiència condueix a la reflexió, la reflexió a l'acció i de l'acció en sorgeix una nova experiència que reinicia el cercle.¹² Tot plegat en ressonància amb les diverses concepcions del cercle hermenèutic de Schleiermacher, Heidegger, Gadamer o Ricoeur i que es simplifiquen i concreten radicalment en el veure, jutjar i actuar de Joseph-Léon Cardijn.¹³ L'espiritualitat no és l'única que utilitza aquest «veure, jutjar i actuar» de Cardijn, sinó que el cercle hermenèutic és una de les bases de la teologia pastoral o teologia pràctica, una disciplina que s'arrela en l'experiència, la reflexió i la vida cristiana.¹⁴ És aquesta dimensió experiencial i reflexiva de l'espiritualitat les que han fet que tradicionalment sovint s'hagi integrat l'espiritualitat i l'atenció espiritual com a part de la teologia pastoral o pràctica.

Sigui com sigui, des de fa unes dècades, l'espiritualitat cristiana també s'ha convertit, en moltes facultats de teologia o instituts de ciències religioses d'arreu, en una disciplina acadèmica per dret propi encarregada, com ja s'ha dit, d'estudiar «l'experiència, l'expressió i les dinàmiques de la fe cristiana» a través de la reflexió sobre l'espiritualitat en la Bíblia, en ordes i congregacions religioses,

en les diferents confessions cristianes, en els Pares del desert o sobre com dur-la a la pràctica a través d'acompanyaments...¹⁵ Cal dir que la presència d'aquesta disciplina de manera autònoma en els programes de moltes universitats i facultats de teologia occidentals ja pot ser interpretat, en si, com un signe d'aquest interès renovat per l'espiritualitat a Occident, àdhuc dins mateix del cristianisme. I és que l'existència de l'espiritualitat com a disciplina independent és recent, ja que, tradicionalment, no ha estat una matèria massa apreciada ni tan sols en ambients teològics.

En aquest sentit, pot resultar il·lustrativa la història d'un prevere que comentava com, de jove, hauria volgut estudiar espiritualitat però es va trobar que al seminari li deien: «Estudiar espiritualitat? No, home, no. Estudia coses més serioses com Bíblia o Teologia Sistemàtica. De l'espiritualitat tothom en parla però ningú no sap ben bé què és». I és que el camí de definició i conceptualització de l'espiritualitat ni és ni ha estat evident. Al llarg de la història, no hi ha hagut apologetes, pares de l'espiritualitat, ni un Tomàs d'Aquino que hagi mai escrit una *Summa Spiritualis* que hagi servit com a fonament sobre el qual construir tot un edifici conceptual. Potser és per això que, encara avui, és més fàcil tractar sobre el Misteri de Déu que sobre la vida a la llum de l'Esperit, ja que aquesta Persona de la Trinitat té el costum de bufar allà on vol i com vol, i això no sempre resulta gaire objectivable.

En aquest sentit, moltes de les dificultats entre teologia i espiritualitat són herència dels conflictes medievals entre el món escolàstic i el misticisme, entre el desig de conceptualitzar, entendre i donar raó de la fe i el desig de fer-ne experiència i viure-la. Els conflictes es van intensificar quan la teologia es va veure amenaçada per la Il·lustració com a font de coneixement. I de la mà de Lleó XIII i de la seva *Aeterni Patris* va tractar d'esdevenir més científica i racional tot utilitzant com a base majoritària la reflexió tomista.¹⁶ Així, al llarg del segle xx, la teologia va començar el seu procés «cientificació» i racionalització tot prenent prestades tècniques i metodologies pròpies de les ciències humanes i socials com, per exemple, les de l'arqueologia, la sociologia...

En aquest context, l'espiritualitat i les devocions que li eren pròpies al segle xix quedaven molt lluny dels estàndards de racionalitat i conceptualització que perseguia la teologia per legitimar-se com a ciència. Aleshores, donada aquesta irracionalitat aparent, l'espiritualitat es va convertir en una mena de germana petita de la teologia. Una germana, a l'estil de l'esperança en Péguy: la més petita de les germanes però la que sosté a la resta.¹⁷

Sigui el que sigui el que va ocórrer en el passat, en l'actualitat, com passa a la resta de la societat, l'espiritualitat també està despertant un nou interès en els fòrums teològics. No tant pel seu pes en els programes d'estudis teològics o religiosos però sí per la seva presència independent o associada amb altres disciplines com pot ser la psicologia. Exemples d'aquest interès a Catalunya són l'existència de màsters com el d'Espiritualitat transcultural, el curs de Psicologia i espiritualitat o el títol d'Expert en atenció espiritual.¹⁸

¹¹ Cf. amb LOMBAARD, C. (2019)., «First steps into the discipline: On the 'spirit' in the discipline of christian spirituality». *Hervormde Theologische Studies*, núm. 75(1) doi:<https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5456>, p. 1.

¹² FRIESE, N. i altres (ed.) *Hermeneutic Phenomenology in Education: Method and Practice*. Rotterdam: Sense Publishers 2012.

¹³ SANDS, J., «Introducing Cardinal Cardijn's See-Judge-Act as an interdisciplinary method to move theory into practice». *Religions* (Basel), núm. 9 (4), 2018 129.<https://doi.org/10.3390/rel9040129>.

¹⁴ HENRIOT P. et al. (ed.) *The pastoral circle revisited: a critical quest for truth and transformation*. Orbis Books, 2005, p. IX-X.

¹⁵ Cf. LOMBAARD, C. *Ibid.*, núm. 11

¹⁶ SCHLOESSER, S. *50 Years on: probing the riches of Vatican II* (D. G. Schultenover, Ed.). Minnesota, Liturgical Press, 2015, p. XXXIV.

¹⁷ PÉGUY, C. *El pòrtic del misteri de la segona virtut*. Barcelona, Proa, 1989.

¹⁸ <<https://www.fvb.cat/ca/docencia/>; <https://www.fvb.cat/ca/docencia/master-de-formacio-permanent-en-espiritualitat-transcultural/>; <https://www.iscreb.org/ca/formacio/linies-formatives/curs-de-psicologia-i-espiritualitat-2026>>[Consultat el 21 d'octubre de 2025].

3. UN RESSORGIR DE L'ESPIRITUALITAT EN UNA SOCIETAT POST-SECULARITZADA?¹⁹

Tradicionalment s'ha vinculat la secularització amb la Il·lustració i la modernitat. Ara bé, segons el filòsof i sociòleg francès Jean-François Lyotard, als anys vuitanta del segle passat la modernitat ja havia deixat pas a la post-modernitat.²⁰ I unes dècades més tard va ser el filòsof britànic Alan Kirby qui va anunciar oficialment la mort de la post-modernitat.²¹ Aleshores, si la modernitat i la post-modernitat ja no existeixen, té encara sentit parlar de secularització?

La situació religiosa europea no és la mateixa que la d'abans de la Revolució Francesa i les esglésies sovint són buides i els preveres i religiosos cristians, escassos. En aquest sentit, podria encara parlar-se de secularització. Però autors com el sociòleg islandès Clayton Fordahl consideren que la secularització ha deixat pas a una nova situació anomenada post-secularització.²² D'aquesta manera, fenòmens com l'aparició de noves formes de religiositat, la pluralitat religiosa creixent, els nous fonamentalismes, etc., són signes de l'existència d'un únic procés que cal anomenar post-secularització. En aquest context, sembla raonable pensar que les noves formes d'espiritualitat i el nou interès per l'espiritualitat en àmbits que no li eren tradicionalment proclius, com el treball i la salut, s'hauria d'integrar també en aquest procés de post-secularització.

Cal tenir present, com hem vist en Philip Sheldrake,²³ que l'espiritualitat no es pot separar de la conjuntura històrica, cultural i religiosa en la qual es manifesta. Aquest ressorgir de l'espiritualitat es manifesta en un context de post-secularització propi de la societat occidental del segle XXI, en un moment en què la progressiva «desracionalització» i el triomf de les deesses «emoció i experiència» han fet perdre l'interès per la veritat i per una ciència fonamentada de manera rigorosa. Possiblement, alguns dels motors d'aquesta pèrdua de protagonisme de la raó siguin la necessitat creixent de respostes i vivències immediates, les noves formes de coneixement, els nous mitjans de comunicar-se i la polarització social progressiva.

Amb aquest triomf de l'emoció i l'experiència, les darreres dècades han vist la transició de l'anomenada modernitat líquida de Bauman —per a la qual tot era relatiu, flexible i fluid—²⁴ a un món polaritzat on hi ha moltes «certeses i veritats» molt poc contrastades i uns personatges —tant en l'àmbit polític com en el social— percebuts com a bons molt bons o com a molt dolents molt dolents en funció del centre de referència en el qual hom se situa.²⁵

Sigui com sigui, és en aquest context i en aquest moment històric d'elevada emotivitat i recerca d'experiències en el qual cal inscriure aquest «ressorgir» o aquesta nova espiritualitat

caracteritzada sens dubte pel caràcter poc dogmàtic, «desreligiositzada» i d'una gran versatilitat que permet de ser adaptada a cadascú segons el gust i les necessitats. Una espiritualitat potser encara «líquida» i que, en ocasions, ha estat acusada d'haver-se convertit en un bé de consum individual o col·lectiu, apta per a qualsevol públic però, sempre, fonament i deliberadament dissociada de qualsevol religió tradicional.

3.1. Una espiritualitat per a consum propi?

No es pot entendre el nou interès o ressorgir de l'espiritualitat actual obviant el moviment New Age o Nova Era, sorgit al voltant dels anys seixanta i setanta i que va començar el declivi després d'haver assolit l'apogeu als anys noranta.²⁶ Vista des de fora, alguns autors han caracteritzat la New Age com una barreja sincrètica d'esoterisme, religions occidentals i orientals i una recerca espiritual feta a la mida de cadascú.²⁷

Vista des de dins, i segons l'autora americana Marilyn Ferguson, les característiques del fenomen New Age i de la seva «espiritualitat alternativa» sorgien del fet que la comprensió de l'espiritualitat estava canviant i que s'estava iniciant una transició des d'una concepció de l'espiritualitat vinculada a la tradició, l'autoritat, la fe i el ritual a una nova espiritualitat associada a les experiències i el coneixement directe, perfectament adaptada al context del qual s'ha parlat en l'apartat anterior. Una espiritualitat que somniava en una plenitud humana que havia de sorgir de la meditació, de la guarició i del reconeixement de la pròpia «divinitat».²⁸

D'altra banda, l'època de la New Age esdevé en un moment en què molts occidentals abandonen o ja havien abandonat el cristianisme, é per abraçar altres tradicions religioses exportades d'Orient, com el budisme, bé per cercar noves formes de religiositat o d'espiritualitat escollides a mida pel mètode del bricolatge o del «retalla i enganxa».²⁹

Aquest «retalla i enganxa» espiritual es pot percebre com un caprici, però també com una manifestació de l'anhel humà de trobar sentit a la pròpia vida, de transcendència i de viure en plenitud. En l'aparició d'aquesta espiritualitat a mida també hi ha un ressò d'aquests desigs humans tan profund i, possiblement siguin la causa del seu èxit. Que hi hagi persones o organitzacions que hagin intentat convertir-la en un bé de consum o un utilatge per manipular la població, no treu valor a la sinceritat o autenticitat de les necessitats i de les persones que cerquen.

Les causes de l'aparició de moviments com la New Age o del nou interès per l'espiritualitat també cal cercar-les en aspiracions humanes genuïnes que es canalitzen, com deia Sheldrake, adaptant-se al context històric, cultural i religiós d'aquest moment concret de la història del món occidental (Sheldrake, 2016). I que, en aquest cas, prioritzen la llibertat, l'autonomia, la no-religiositat, el fes-t'ho tu mateix i la possibilitat d'adaptar-ho tot als interessos i conveniències propis. L'espiritualitat que en sorgeix és en certa manera una espiritualitat limitada, d'autoajuda, sense compromís i sense projecció en l'entorn, una espiritualitat, que, atesos aquests límits,

¹⁹ Al llarg de tot l'apartat, en parlar de post-secularització ens referim al procés del qual parla: FORDAHL, C.; RAGNARSÐÓTTIR, B., «When the Gods Fall: Varieties of Post-Secularization in a Small, Secularized State». *Politics and Religion*, 14(2), 2021 Article 1755048320000516. <https://doi.org/10.1017/S1755048320000516>.

²⁰ LYOTARD, J.-F. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. París, De Minuit 1979.

²¹ KIRBY, A., «The death of postmodernism and beyond». *Philosophy Now*, (2006). (58)

²² *Ibid.* núm. 19.

²³ Vegeu núm. 6.

²⁴ BAUMAN, Z. *Liquid modernity*. Cambridge, Polity Press 2000.

²⁵ MÜLLER, M. Y.; SANTAVICCA, T.; MICONI, D.; ROUSSEAU, C., «Interventions addressing current social polarization in the school context: A scoping review». *The Journal of Early Adolescence*, 2024 02724316251352126.

²⁶ KEMP, D.; LEWIS, J. R. pp. 3-12.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.* núm. 22, p. 9.

²⁹ URGELL, F.; GRIERA i LLONCH, M.M., «Noves formes de religiositat». *Revista catalana de sociologia*, núm. 18 (desembre 2002), pp. 179-199. <<https://ddd.uab.cat/record/155681>> [Consulta: 21 octubre 2025].

potser no sempre serà capaç de produir els dons de l'Esperit però que hi apuntarà igualment i els cercarà, si més no, de manera intuïtiva. I és que, quin ésser humà no voldria gaudir d'algun d'aquests dons? Qui no voldria viure en l'amor, en el goig i la pau, tenir paciència, comportar-se amb benvolença, bondat, fidelitat i dolcesa i tenir domini d'un mateix?³⁰ O almenys, qui no voldria que els «altres» es comportessin així?

Alguns autors com York o Purser parlen de la nova espiritualitat o del ressorgir espiritual com d'una espiritualitat «a la carta», anomenada «espiritualitat capitalista», que pretén manipular i fer dòcils els individus i, en particular, els treballadors (York 2001, Purser 2019).³¹ Però no va acusar Marx de fer un mateix ús de la religió?³² No deu ser millor que les persones tinguin algun tipus d'espiritualitat o de recerca espiritual que no pas que no en tinguin cap? I si fos així, no seria responsabilitat dels que pertanyem a tradicions espirituals com el cristianisme, tan antigues i arrelades a Occident, de compartir la saviesa de les nostres tradicions i d'ajudar els nostres congèneres i coetanis a trobar camins perquè puguin tenir cura i atendre les seves necessitats espirituals?

Al cap i a la fi, els segles, la literatura, les nostres pràctiques i tradicions ens han donat una expertesa i un criteri tant en la manera d'explorar l'espiritualitat com en la d'acompanyar la dels altres de les quals potser estan mancades aquestes noves formes d'espiritualitat. Ni que sigui per recordar la dignitat intrínseca de la persona o per ajudar a introduir les consideracions ètiques necessàries que qualsevol abordatge de l'espiritualitat requereix per evitar manipular o abusar l'altre. Ni que sigui per col·laborar a crear un marc que limiti les possibilitats de manipulació i d'abús d'alguns venedors d'espiritualitats de consum... Però, per poder fer aquesta tasca ens cal recordar que l'espiritualitat no és una identitat exacta amb la religió sinó que és una dimensió humana, com deia Comte-Sponville, present en tot ésser humà. I que, alhora, abans de poder auxiliar els altres en el conreu de la seva espiritualitat, ens cal haver explorat l'espiritualitat pròpia i haver entès allò d'universal que hi ha en el misteri de l'Encarnació. Recordar que «l'Esperit Sant ofereix a tots i d'una manera que només Déu coneix, la possibilitat d'associar-se al misteri pasqual».³³

4. L'ESPIRITUALITAT EN L'ÀMBIT DE LA SALUT I EN EL LLOC DE TREBALL

L'interès institucional per l'espiritualitat en el món occidental es manifesta en molts àmbits com són la pedagogia, la sociologia, el treball social, però també en la salut i el lloc de treball. En aquest apartat, explorarem algunes de les definicions que els àmbits de la salut i el treball donen a espiritualitat i alguns dels beneficis que sembla que es perceben de la consideració i l'atenció espiritual en aquestes àrees. Tant en salut com en treball, el volum de literatura relacionat amb l'espiritualitat és notable i tots dos han pres mesures concretes per promocionar-les. En salut, la importància de l'espiritualitat es dirigeix, principalment, a l'atenció espiritual dels pacients i dels familiars, tot tenint en compte els aspectes positius que tenir cura d'aquesta dimensió humana té per a ells com, per exemple, el millorar el benestar i ajudar a prendre millors decisions en l'àmbit

³⁰ Ga 5, 22-23.

³¹ YORK, M., «New Age Commodification and Appropriation of Spirituality». *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), 2001, pp. 361-372. <https://doi.org/10.1080/13537900120077177>.

³² MARX, K., *Crítica de la filosofia del dret de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005, p. 50.

³³ *Gaudium et Spes* 22, 5 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [Consultat el 21 octubre 2025].

mèdic.³⁴ En el cas del treball, el focus està primordialment en els beneficis de tenir en compte els valors i l'espiritualitat de l'organització, dels seus líders i treballadors i en les seves repercussions i també en el màrqueting i la captació de clients.³⁵ En aquesta secció es començarà a considerar el procés d'introducció (o reintroducció de l'espiritualitat) en l'àmbit sanitari i després s'explorarà el rol de l'espiritualitat en el lloc de treball.

4.1. L'espiritualitat en el món de la salut

Fins la Revolució Francesa, salut i espiritualitat havien anat tradicionalment de la mà i s'havien manifestat en aspectes tant del xamanisme com dels mateixos valors del jurament hipocràtic. La modernitat, però, va convertir la pràctica de la medicina en una ciència mecanicista amb l'objectiu de «reparar» biològicament els individus o només alguns dels seus òrgans. Progressivament, a partir dels anys cinquanta, aquest model purament biològic de la medicina es va ampliar fins que el neuropsiquiatra americà deixeble de Freud, Roy Grinker, va proposar d'incloure-hi les dimensions biològica, somàtica i social.³⁶ Aquesta tríada va ser modificada posteriorment pel metge i psiquiatra George Engel 1977, i es va convertir en el que es va anomenar model biopsicosocial (BPSM) en medicina i que, com indica el nom, recomanava la consideració de les dimensions biològiques, psicològica i social del pacient a l'hora de reflexionar sobre la seva situació mèdica.³⁷ Inicialment aquest model es va utilitzar fonamentalment en psiquiatria i psicologia, però posteriorment es va adoptar en tots els aspectes de la medicina.³⁸

Als anys seixanta, una de les pioneres de la introducció de les cures pal·liatives, la infermera i treballadora social britànica Cyclic Saunders, va adonar-se que les persones que afrontaven estadis propers a la mort sovint tenien uns nivells de dolor que requerien dosis de morfina molt més altes del que seria esperable pel seu estat. Sorpresa per aquest fet, Saunders va descobrir que, si els pacients que s'afrontaven a la fi de la vida tenien la possibilitat de parlar de les seves inquietuds (espirituals), de treballar qüestions com el perdó i la reconciliació, el sentit de la seva vida o de trobar suport en els familiars o persones properes, el nivell de morfina requerit disminuïa dràsticament.³⁹

³⁴ STEINHAUSER, K. E.; BALBONI, T. A., «State of the Science of Spirituality and Palliative Care Research: Research Landscape and Future Directions». *Journal of Pain and Symptom Management*, núm. 54(3), 2017, pp. 426-427. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2017.02.020>, p. 426.

³⁵ MCKEE, D., «Spirituality and Marketing», a GIACALONE, R. A.; JURKIEWICZ, C.L. (ed.). *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. Nova York, Sharpe 2003, p. 57.

³⁶ LUGG, W., «The biopsychosocial model - history, controversy and Engel». *Australasian Psychiatry: Bulletin of the Royal Australian and New Zealand College of Psychiatrists*, 30(1), 2022 Article 10398562211037333. <https://doi.org/10.1177/10398562211037333>, p. 55.

³⁷ BOLTON, D., «A revitalized biopsychosocial model: core theory, research paradigms, and clinical implications». *Psychological Medicine*, 53(16), (2023) 7504-7511. <https://doi.org/10.1017/S0033291723002660>, p. 7504.

³⁸ CORMACK, B.; STILWELL, P.; CONINX, S.; GIBSON, J., «The biopsychosocial model is lost in translation: from misrepresentation to an enactive modernization». *Physiotherapy Theory and Practice, ahead-of-print* (ahead-of-print), 2023 pp. 1-16. <https://doi.org/10.1080/09593985.2022.2080130>, p. 2274

³⁹ MICCINESI, G.; CARACENI, A.; GARETTO, F.; ZANINETTA, G.; BERTÈ, R.; BROGLIA, C. M.; FARCI, B.; APRILE, P. L.; LUZZANI, M.; MARZI, A. M.; MERCADANTE, S.; MONTANARI, L.; MORONI, M.; PIAZZA, E.; PITTURERI, C.; TASSINARI, D.; TRENTIN, L.; TURRIZIANI, A.; ZAGONEL, V.; MALTONI, M., «The Path of Cicely Saunders: The "Peculiar Beauty" of Palliative Care.» *Journal of Palliative Care*, núm. 35(1), 2020, 3-7 <https://doi.org/10.1177/0825859719833659>, p. 816.

A partir d'aquí, la recerca i el treball sobre el rol de l'espiritualitat en cures pal·liatives va continuar i va dur l'OMS a expressar la necessitat d'adreçar el malestar no només físic, social i psicològic, sinó també el malestar espiritual com a part de les cures pal·liatives.⁴⁰ És així com es comença a parlar del model biopsicosocioespiritual en medicina.⁴¹ A partir d'aquí, l'espiritualitat va saltar les fronteres de les cures pal·liatives i va entrar en tots els àmbits de la salut de la mà de pioneres com Christina Puchalski, qui ha dedicat la major part de la seva vida a la promoció de la formació en espiritualitat i atenció espiritual en l'àmbit mèdic a través de la seva tasca a la Universitat George Washington.⁴²

De fet, Puchalski dona una definició d'espiritualitat sorgida del consens en l'àmbit mèdic l'any 2014:

L'espiritualitat és un aspecte dinàmic i intrínsec de la humanitat a través del qual les persones cerquen un sentit últim, propòsit, transcendència i experimenten les seves relacions amb ells mateixos, amb la família, els altres, la comunitat, la societat, la natura i el significat o el sagrat. L'espiritualitat s'expressa a través de creences, valors, tradicions i pràctiques.⁴³

Aquesta definició assenyala quatre aspectes importants de la concepció de l'espiritualitat en l'àmbit de la salut. El primer aspecte és el fet de considerar l'espiritualitat com quelcom d'intrínsec al fet de l'ésser humà, com quelcom que alhora no és estàtic però que està íntimament lligat a la nostra condició humana; com diríem els cristians, lligada a l'encarnació. El segon aspecte important d'aquesta definició és que mostra l'espiritualitat com una acció, com una recerca activa pròpia de tot ésser humà i que s'adreça vers trobar sentit a la pròpia vida, trobar una finalitat i objectiu en allò que som i que fem, la recerca del transcendent, d'allò que va més lluny del que és aparent en la nostra quotidianitat. El tercer aspecte de l'espiritualitat té com a punt central les relacions de la persona i s'experimenta en el concret de com es viuen aquestes relacions amb un mateix, amb els altres, amb el món i amb el significat o sagrat (amb Déu). Finalment, segons la definició de Puchalski, la manera d'expressar l'espiritualitat és a través de creences, valors, tradicions i les pràctiques que les acompanyen.

Aquesta no és l'única definició d'espiritualitat que s'utilitza en l'àmbit mèdic, però la majoria tenen en compte el dinamisme d'aquesta dimensió humana, la seva relació amb la recerca de sentit, la importància de les connexions i relacions amb un mateix, la recerca del transcendent i la importància de tenir cura de l'expressió de l'espiritualitat a través de creences, rituals... I és a partir d'aquestes definicions i d'aquests elements coincidents en la majoria que en molts països s'organitza l'atenció espiritual als hospitals i les institucions que tenen cura de la salut i que s'avaluen les necessitats dels pacients en el pla espiritual.

La recerca ha demostrat que el fet de tenir en compte l'espiritualitat dels pacients i de tenir-ne cura fa augmentar el benestar dels pacients i de les seves famílies i el nivell de satisfacció respecte de les cures rebudes. Entre d'altres aspectes, sembla que l'atenció espiritual podria ser important a l'hora d'ajudar els pacients i les famílies a tenir més eines amb les quals poder abordar la situació de la malaltia, tenir més estabilitat emocional. D'altra banda, la cura espiritual també ajuda famílies i pacients a l'hora de prendre decisions complicades i també a l'hora de prendre-les d'una manera coherent amb els desitjos i valors propis.⁴⁴

Ara bé, l'espiritualitat no té només un paper rellevant per augmentar la capacitat de resiliència i el benestar de pacients i famílies, sinó que també té un rol pel que fa a la millora de la salut mental i el benestar dels professionals de la salut. Segons Christina Puchalski, les intervencions amb professionals de la salut relacionades amb aspectes com l'experiència del sagrat en un mateix i en els altres, amb l'expressió de l'altruisme i la promoció de la intencionalitat, la pràctica de la presència compassiva o el fet de compartir històries i parlar d'aspectes relacionats amb l'espiritualitat poden incrementar en els professionals de la salut la sensació de trobar sentit en la seva vida i en el que fan, poden augmentar el benestar espiritual i poden fer decreixer el risc de patir fatiga emocional i la síndrome de l'esgotament professional o *burnout*.⁴⁵

En definitiva, coincidint amb el mateix marc temporal que la New Age i les noves espiritualitats separades de les tradicions religioses, l'espiritualitat comença a ser explorada en l'àmbit de la salut com una dimensió humana que cal tenir en compte a l'hora de prestar una atenció integral al pacient i a les seves famílies. Els beneficis d'aquesta introducció de la cura espiritual en els pacients i les famílies es contempen tant pel que fa al benestar personal i mental com a la presa de decisions terapèutiques. I aquests avantatges no es limiten a pacients i famílies, sinó que arriben també als professionals de la salut, fent que els seus nivells de benestar s'incrementin i que disminueixin problemes relacionats amb el nivell d'estrès de les seves tasques com són la fatiga emocional i la síndrome de l'esgotament professional.

4.2. L'espiritualitat en el lloc de treball

En el cas dels professionals de la salut, acabem de veure un exemple de com introduir la cura de la dimensió espiritual en el lloc de treball resulta beneficiós tant per al benestar del treballador i professional com per al seu entorn laboral. Però la relació entre espiritualitat i treball és molt més antiga i present en totes les tradicions religioses, incloent-hi el cristianisme.

Sense entrar en detalls sobre l'impacte que algunes maneres d'interpretar el cristianisme han tingut a l'hora de gestar la concepció i cultura del treball actuals, dins del cristianisme es podrien evocar dos episodis bíblics per resumir dues de les maneres d'entendre el treball. Un

⁴⁰ OMS, 2019 <<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/palliative-care>>

⁴¹ BISHOP, J. P., «Biopsychosocio-spiritual Medicine and Other Political Schemes». *Christian Bioethics*, núm. 15(3), 2019, pp. 254-276. <https://doi.org/10.1093/cb/cbp017>, p. 263.

⁴² PUCHALSKI, C. M.; VITILLO, R.; HULL, S. K.; RELLER, N., «Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus». *Journal of Palliative Medicine*, núm. 17(6), 2014, pp. 642-656. <https://doi.org/10.1089/jpm.2014.9427>, p. 642

⁴³ Traduït al català per mi mateixa del text: «Spirituality is a dynamic and intrinsic aspect of humanity through which persons seek ultimate meaning, purpose, and transcendence, and experience relationship to self, family, others, community, society, nature, and the significant or sacred. Spirituality is expressed through beliefs, values, traditions, and practices». Puchalski, C. p. 646.

⁴⁴ BALBONI, T. A.; BALBONI, M. J., «The Spiritual Event of Serious Illness». *Journal of Pain and Symptom Management*, núm. 56(5), 2018, pp. 816-822. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2018.05.018>.

LABUSCHAGNE, D.; TORKE, A.; GROSSEHME, D.; RIMER, K.; RUCKER, M.; SCHENK, K.; SLAVEN, J. E.; FITCHETT, G., «Chaplaincy Care in the MICU: Examining the Association Between Spiritual Care and End-of-Life Outcomes». *American Journal of Hospice & Palliative Medicine*, núm. 38(12), 2021 Article 1049909120987218. <https://doi.org/10.1177/1049909120987218>, p. 1409.

⁴⁵ PUCHALSKI, C. LUNSFORD, B. *The Relationship of Spirituality and Compassion in Health Care*. Minnesota, Fetzer Institute, 2008, p. 464.

d'aquests fragments de la Bíblia és el capítol tercer del llibre del Gènesi, en el qual el treball és el càstig merescut per desobeir Déu i, a més de l'obligació de treballar, provoca l'expulsió del Jardí de l'Edèn, on no havia calgut treballar.⁴⁶ Un altre fragment rellevant per reflexionar sobre la relació entre el treball i l'espiritualitat cristiana podem trobar-lo en la segona carta als cristians de Tessalònica, en la qual Sant Pau diu que «qui no vulgui treballar, que no mengi».⁴⁷ La intenció de l'apòstol és prevenir el risc de caure en la temptació d'espiritualitzar-ho tot i oblidar la responsabilitat que té tot cristià de comprometre's amb el Regne i de dur a terme una tasca que l'impedeixi de convertir-se en una càrrega als altres i que alhora l'ajudi a col·laborar amb els congèneres en la construcció d'un món millor, més proper al Regne de Jesús.

Pel que fa a la societat, als anys noranta, quan el moviment de la New Age encara estava en un moment culminant, en el món de l'empresa, de l'organització empresarial, va començar-se a gestar la reflexió del que s'havia d'anomenar *workplace spirituality* o espiritualitat del lloc de treball. Una de les primeres premisses que es va utilitzar per defensar la necessitat de tenir en compte l'espiritualitat en el lloc de treball va ser el nombre d'hores que hom hi passa i el possible efecte benefactor que podia tenir per als treballadors el fet que poguessin omplir de sentit la seva tasca i veure expressats els seus valors i objectius amb el seu treball.⁴⁸ Una altra consideració important era que, si es tenia en compte l'espiritualitat en el lloc de treball, seria més fàcil que es creés un ambient més ètic i més humà i que els models de lideratge i les dinàmiques de treball en equip que en sorgissin tinguessin un impacte positiu per a l'organització.⁴⁹

Però l'espiritualitat en el lloc de treball no apunta només als treballadors sinó que també cerca cridar l'atenció de clients potencials. D'una banda, dels clients com a consumidors que es mouen d'acord amb els seus valors i anhels espirituals propis i tenen també en compte els valors i les consideracions ètiques amb què treballen les empreses a les quals compren, però, també, com a consumidors de tot tipus «productes espirituals», que poden anar des de música fins a llibres o experiències.⁵⁰

Com totes les disciplines que pretenen abordar la qüestió de l'espiritualitat i la seva atenció i cura, el primer problema que es troba l'espiritualitat en el lloc de treball és com definir l'espiritualitat.⁵¹ De fet, la majoria d'aquestes definicions no són gaire diferents de les que Christina Puchalski donava en l'àmbit de la salut, ja que estan relacionades amb nocions com sentit, finalitzat, connexió i pertinença.⁵² Un altre element comú és el fet de separar espiritualitat i tradició religiosa i el de centrar l'atenció exclusivament en la dimensió espiritual, deixant de banda, de manera majoritària, la religió.⁵³

L'espiritualitat al lloc de treball parteix d'una sèrie d'assumpcions que cal tenir presents: els treballadors tenen tots una vida interior de la qual cal tenir cura; els treballadors volen trobar un sentit a la tasca que realitzen i la companyia s'ha de comprometre a fer que el lloc de treball esdevingui un espai de creixement comunitari.⁵⁴ D'altra banda, en l'espiritualitat del treball és molt important la qüestió del lideratge i la gestió d'equips per tal de que líders i equips facin possible el benestar i la felicitat dels seus treballadors, i d'aquesta manera la seva productivitat i el seu compromís amb l'empresa se'n vegin beneficiats.⁵⁵

El lideratge en l'espiritualitat en el lloc de treball ha de contemplar que el líder té també una vida interior i té com a objectiu cercar l'ordre social. D'altra banda, aquest líder «espiritual» ha de tenir qualitats com l'amor altruista, la capacitat de mantenir l'esperança, la fe i una visió que li permeti guiar el seu equip i a si mateix. Pel que fa als seguidors d'aquest líder «espiritual», s'han de regir per una crida i una recerca de sentit i per un desig de pertànyer i de ser membres d'un equip. Els beneficis esperables d'aquesta sinèrgia entre el líder i el seguidor en el marc de l'espiritualitat del lloc de treball són la motivació, la satisfacció, una millor salut mental, el compromís amb l'organització, l'empoderament psicològic, l'empatia, l'autogestió, la capacitat de resoldre problemes de manera col·lectiva i una disminució en el risc de la síndrome de l'esgotament professional i d'abandonament laboral.

CONCLUSIONS

Al llarg d'aquest article hem vist com la Il·lustració i la modernitat van fer que a Occident l'espiritualitat quedés sota sospita a causa de la seva suposada irracionalitat i del seu vincle amb la religió. Malgrat això, l'ésser humà, sobretot en moments de crisi, necessita trobar sentit a la pròpia vida i establir connexions significatives amb un mateix, amb el transcendent o significant (també amb Déu) i amb els altres, i poder manifestar la seva espiritualitat a través de creences, valors, rituals i pràctiques.⁵⁶ Aquesta necessitat ha fet que Occident, en quedar despulat de l'accés a l'espiritualitat a través del cristianisme, es girés cap a l'Orient, cap a noves formes de religiositat, i cerqués noves maneres de trobar sentit i nous vocabularis que li permetessin calmar la set de transcendència.

Per entendre el nou interès que desperta l'espiritualitat, és important tenir en compte que, tal com deia Philip Shelldrake, l'espiritualitat no és un terme que pugui existir en abstracte i que és crucial de situar-ne la comprensió i interpretació en el context històric, cultural i religiosos.⁵⁷ És a dir que, no ens hem d'escandalitzar si la societat occidental del segle XXI concep l'espiritualitat més com una dimensió humana caracteritzada per la recerca de sentit, de finalitat, per la importància de les relacions amb un mateix, amb els altres, amb la natura, amb el transcendent i que es manifesta a través de creences, valors...⁵⁸ Aquesta concepció de l'espiritualitat centrada en

⁴⁶ Gn 3, 23.

⁴⁷ 2Te 3,10.

⁴⁸ ALTMAN, Y.; NEAL, J.; MAYRHOFER, W. (ed.). *Workplace spirituality: making a difference*. Berlín, De Gruyter 2022. p. VII.

⁴⁹ MCKEE, D., *Spirituality and Marketing*, p. 57.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ GIACALONE, R.A.; JURKIEWICZ, C.L., «Toward a science of workplace spirituality» a Giacalone, R.A. i Jurkiewicz, C.L. (ed.). (2003). *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. Sharpe, p.3

⁵² DUCHON, D.; PLOWMAN, D. A., «Nurturing the spirit at work: Impact on work unit performance». *The Leadership Quarterly*, núm. 16(5), (2005), pp. 807-833. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2005.07.008>.

⁵³ *Ibid.* núm. 47, p. 9.

⁵⁴ *Ibid.* p. 3.

⁵⁵ YOCHANAN ALTMAN, J. N., *Workplace Spirituality: Making a Difference* (J. Neal, W. Mayrhofer, & Y. Altman, Eds.; 1st ed., Vol. 1). Berlín, De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783110711349>, p. 57.

⁵⁶ Contrastar amb Puchalski, 2014.

⁵⁷ Shelldrake, núm. 6.

⁵⁸ Cf. amb la definició de Puchalski, 2014.

l'individu, desarrelada de la tradició religiosa, és simplement la conseqüència de l'evolució que s'ha anat vivint al llarg dels darrers cinquanta anys al voltant del concepte d'espiritualitat i de la manera de viure-la a Occident.

D'altra banda, el fet que l'espiritualitat desperti interès fora de les tradicions religioses només és un signe de la importància d'aquesta dimensió humana en la vida dels individus i de les societats, particularment en moments de crisi. De fet, tant si ens acostem a l'origen etimològic del terme «espiritualitat» com a alè vital o vida de esperit, com feia Comte-Sponville per defensar la possibilitat, com si ho fem a la llum de la Carta dels Gàlates, no ens trobem en una situació tan diferent: la clau és la vida de l'esperit. És la vida profunda de l'ésser humà que el fa cercar, que el mou, que el fa relacionar i que el fa creure i expressar-se a través de rituals i comportaments. La irracionalitat de l'espiritualitat no ha estat argument convincent per oblidar-la i és que, en la nostra societat post-secularitzada, hi ha un ressorgir de l'espiritualitat que, de fet, no és res nou. És un batec més del que per als cristians és el misteri de l'Encarnació i del Déu que és amb nosaltres mentre que per als no cristians és recuperar la consciència de què significa veritablement ser humà.

La consciència d'aquesta humanitat, la consciència del que significa l'Encarnació, hauria de fer-nos entendre i aprovar aquest nou interès institucional i acadèmic per l'espiritualitat perquè, com deia la constitució pastoral *Gaudium et Spes* 22, el Crist ens ha vingut a salvar a tot i Déu es manifesta d'una manera misteriosa en cadascun dels éssers humans que habiten aquest món. Això no significa que no tinguem la responsabilitat de continuar anunciant la Bona Nova, sinó que sapiguem acollir que els nostres congèneres també busquen viure cercant l'amor, la pau, el goig i la bondat perquè, encara que no coneguim Déu, misteriosament saben que aquest és el camí que condueix a una vida veritablement humana.

És més, probablement, com a cristians tenim la responsabilitat de formar-nos en com es pot dur a terme la cura de l'espiritualitat com a dimensió humana, no només esguardant el que es fa en salut o en l'espiritualitat del treball, sinó bevent de les riques fonts de la nostra pròpia tradició per poder oferir als nostres conciutadans la saviesa dels dos mil·lennis d'espiritualitat cristiana, de vida segons l'Esperit.

BIBLIOGRAFIA

Llibres

ALTMAN, Y.; NEAL, J.; MAYRHOFER, W. (ed.), *Workplace spirituality : making a difference*. Berlín, De Gruyter, 2022.

BAUMAN, Z., *Liquid modernity*. Cambridge, Polity Press, 2000.

BROOKS, N.; TOH, J., *The mourning after: attending the wake of postmodernism* (1st ed.). Amsterdam, Rodopi, 2007.

FERGUSON, M.; LERNER, M., *The aquarian conspiracy: personal and social transformation in the 1980's*. Los Angeles, Tarcher, 1980.

FRIESE, N. et al. (ed.) *Hermeneutic Phenomenology in Education: Method and Practice*. Rotterdam, Sense Publishers, 2012.

GIACALONE, R.A.; JURKIEWICZ, C.L., «Toward a science of workplace spirituality», a Giacalone, R. A.; Jurkiewicz, C. L. (ed.). *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. Sharpe, 2003.

HENRIOT, P. i altres (ed.), *The pastoral circle revisited: a critical quest for truth and transformation*. Orbis Books, 2005.

KEMP, D.; LEWIS, J. R., *Handbook of New Age* (1st ed.). Leiden, Brill, 2007.

LYOTARD, J.F., *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. París, De Minuit, 1979.

MARX, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.

McKEE, D., «Spirituality and Marketing. An Overview of the Literature», a Giacalone, R. A.; Jurkiewicz, C. L. (ed.). *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. Nova York, Sharpe, 2003.

PÉGUY, C., *El pòrtic del misteri de la segona virtut*. Barcelona, Proa, 1989.

PUCHALSKI, C.; LUNSFORD, B., *The Relationship of Spirituality and Compassion in Health Care*. Kalamazoo, Fetzer Institute, 2008.

PURSER, R. E., *McMindfulness: how mindfulness became the new capitalist spirituality*. Londres, Repeater, 2019.

SCHLOESSER, S., *50 Years on: probing the riches of Vatican II* (D. G. Schultenover, ed.). Minnesota, Liturgical Press, 2015.

STANILOAE, D., *Prayer and Holiness*. Oxford, Fairacres, 1982.

SWINTON, J., *Spirituality and mental health care: rediscovering a "forgotten" dimension*. Londres, Jessica Kingsley, 2006.

Articles

BALBONI, T. A.; BALBONI, M. J., «The Spiritual Event of Serious Illness», *Journal of Pain and Symptom Management*, 56(5), 2018, pp. 816-822 <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2018.05.018>

BISHOP, J. P., «Biopsychosociospiritual Medicine and Other Political Schemes», *Christian Bioethics*, 15(3), 2009, pp. 254-276. <https://doi.org/10.1093/cb/cbp017>

BOLTON, D., «A revitalized biopsychosocial model: core theory, research paradigms, and clinical implications.» *Psychological Medicine*, 53(16), 2023, pp. 7504-7511 <https://doi.org/10.1017/S0033291723002660>

COMTE-SPONVILLE, A., «Existe-t-il une spiritualité athée?» *Commentaire (Julliard)*, Numéro 160(4), 2017, pp. 725-736. <https://doi.org/10.3917/comm.160.0725>

CORMACK, B.; STILWELL, P.; CONINX, S.; GIBSON, J., «The biopsychosocial model is lost in translation: from misrepresentation to an enactive modernization.» *Physiotherapy Theory and Practice*, ahead-of-print, 2023, pp. 1-16. <https://doi.org/10.1080/09593985.2022.2080130>

DUCHON, D.; PLOWMAN, D. A., «Nurturing the spirit at work: Impact on work unit performance». *The Leadership Quarterly*, 16(5), 2005, pp. 807-833. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2005.07.008>

FORDAHL, C.; RAGNARSDÓTTIR, B., «When the Gods Fall: Varieties of Post-Secularization in a Small, Secularized State». *Politics and Religion*, 14(2), 2021. Article 1755048320000516. <https://doi.org/10.1017/S1755048320000516>

FRADELOS, E. C. SARIDI, M.; KITSIOU, V.; CHRISTAKIS, A.; SARAFIS, P.; PAPATHANASIOU, I. V.; LATSOU, D.; PARALIKAS, T.; TOSKA, A., «The Relationship Between Spirituality, Stress, and Depression Among Health Professionals in Greece.» *Healthcare (Basel)*, 13(13), 2025. Article 1484. <https://doi.org/10.3390/healthcare13131484>

KIRBY, A., «The death of postmodernism and beyond». *Philosophy Now*, 2006. (58)

LABUSCHAGNE, D.; TORKE, A.; GROSSOEHME, D.; RIMER, K.; RUCKER, M.; SCHENK, K.; SLAVEN, J. E.; FITCHETT, G., «Chaplaincy Care in the MICU: Examining the Association Between Spiritual Care and End-of-Life Outcomes». *American Journal of Hospice & Palliative Medicine*, 38(12), 2021 Article 1049909120987218. <https://doi.org/10.1177/1049909120987218>

LOMBAARD, C., «First steps into the discipline On the 'spirit' in the discipline of christian spirituality». *Hervormde Theologische Studies*, 75(1) 2019 doi: <https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5456>

LUGG, W., «The biopsychosocial model - history, controversy and Engle». *Australasian Psychiatry : Bulletin of the Royal Australian and New Zealand College of Psychiatrists*, 30(1), 2022. Article 10398562211037333. <https://doi.org/10.1177/10398562211037333>,

MCCLINTOCK, C. H.; WORHUNSKY, P. D.; BALODIS, I. M.; SINHA, R.; MILLER, L.; POTENZA, M. N., «How Spirituality May Mitigate Against Stress and Related Mental Disorders: a Review and Preliminary Neurobiological Evidence.» *Current Behavioral Neuroscience Reports*, 6(4), 2019, pp. 253-262. <https://doi.org/10.1007/s40473-019-00195-0>

MCDONALD, C., «The UK is Experiencing a Quiet Revival. It's Taking me by Surprise». *Premier Christianity*. 9 abril de 2025 <<https://www.premierchristianity.com/opinion/the-uk-is-experiencing-a-quiet-revival-its-taken-me-by-surprise/19233>>[Consulta: el 21 d'octubre de 2025]

McKEE, D., «Spirituality and Marketing», a GIACALONE, R. A.; JURKIEWICZ, C. L. (ed.). *Handbook of workplace spirituality and organizational performance*. Nova York, Sharpe 2003.

MICCINESI, G.; CARACENI, A.; GARETTO, F.; ZANINETTA, G.; BERTÈ, R.; BROGLIA, C. M.; FARCI, B.; APRILE, P. L.; LUZZANI, M.; MARZI, A. M.; MERCADANTE, S.; MONTANARI, L.; MORONI, M.; PIAZZA, E.; PITTURERI, C.; TASSINARI, D.; TRENTIN, L.; TURRIZIANI, A.; ZAGONEL, V.; MALTONI, M. «The Path of Cicely Saunders: The "Peculiar Beauty" of Palliative Care», *Journal of Palliative Care*, 35(1), 2020, pp. 3-7. <https://doi.org/10.1177/0825859719833659>

MÜLLER, M. Y.; SANTAVICCA, T.; MICONI, D.; ROUSSEAU, C., «Interventions addressing current social polarization in the school context: A scoping review», *The Journal of Early Adolescence*, 2024. 02724316251352126.

PROVIS, C., «Spirituality: Definition, Religion and Ethics.» *Humanistic Management Journal*, 8(3), 2023, pp. 399-420. <https://doi.org/10.1007/s41463-023-00162-8>

PUCHALSKI, C. i altres, «Improving the Spiritual Dimension of Whole Person Care: Reaching National and International Consensus», *Journal of Palliative Medicine*, vol. 17, núm. 6, 2014a Mary Ann Liebert, Inc. doi: 10.1089/jpm.2014.9427

REINERAT, K. G.; KOENIG, H. G., «Re-examining definitions of spirituality in nursing research», *Journal of Advanced Nursing*, 69(12), 2013, pp. 2622-2634. <https://doi.org/10.1111/jan.12152>

SANDS, J., «Introducing Cardinal Cardijn's See-Judge-Act as an interdisciplinary method to move theory into practice», *Religions (Basel, Switzerland)*, 9 (4), 2018. <https://doi.org/10.3390/rel9040129>

SCHLEHOFER, M. M.; OMOTO, A.M.; ADELMAN, J.R., «How Do "Religion" and "Spirituality" Differ? Lay Definitions Among Older Adults», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(3), 2008, pp. 411-425. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2008.00418.x>

SHELDRAKE, P., «Constructing Spirituality.» *Religion & Theology*, 2016. 23(1-2), pp. 15-34. <https://doi.org/10.1163/15743012-02301008>

STEINHAUSER, K. E.; BALBONI, T. A., «State of the Science of Spirituality and Palliative Care Research: Research Landscape and Future Directions.» *Journal of Pain and Symptom Management*, 54(3), 2017, pp. 426-427. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2017.02.020>

URGELL, F.; GRIERA I LLONCH, M.M., «Noves formes de religiositat». *Revista catalana de sociologia*, núm. 18, 2002, pp. 179-199. <https://ddd.uab.cat/record/155681> [Consulta: 21 octubre 2025].

VANDERWEELE, T. J.; BALBONI, T. A.; KOH, H. K., «Health and Spirituality.» *JAMA - Journal of the American Medical Association*, 318(6), 2017, pp. 519-520. <https://doi.org/10.1001/jama.2017.8136>

YOCHANAN ALTMAN, J. N. *Workplace Spirituality: Making a Difference* (J. Neal, W. Mayrhofer, Y. Altman (ed.); 1st ed., Vol. 1). Berlín, De Gruyter, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783110711349>

YORK, M., «New Age Commodification and Appropriation of Spirituality.» *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), pp. 361-372, 2001. <https://doi.org/10.1080/13537900120077177>

Altres fonts electròniques

Concili Vaticà II: *Gaudium et Spes* 22, 5 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [Consulta: 21 octubre 2025]

OMS, *Palliative care*. 2019. <<https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/palliative-care>> [Consulta: 21 octubre 2025]

LA RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN-POLÍTICA: UNA RELACIÓN MEDIADA CULTURALMENTE DE ALCANCE POLÍTICO

Esteban Mate
Exdirector de Anthropos Editorial
esmate2@gmail.com

RESUMEN: Este artículo reflexiona críticamente sobre la relación entre religión, cultura y política en la tradición occidental, sosteniendo que dicha relación es constitutiva, histórica y conceptualmente ineludible. Frente a enfoques que analizan estas esferas por separado, el autor propone comprender su mutua implicación como una relación mediada culturalmente, de carácter simbólico y sustentada en una determinada visión del tiempo.

Partiendo de la constatación de la universalidad antropológica de lo religioso —como dimensión estructural del proceso de humanización—, se examinan las dinámicas bidireccionales entre lo sagrado y lo profano, así como la centralidad cultural de la religión en la configuración histórica de la política. La teología política aparece como una forma histórica específica de esta mediación, particularmente en el contexto cristiano occidental.

El trabajo identifica dos claves epistémicas de esta mediación cultural: su dimensión simbólica irreductible y su arraigo en una concepción del tiempo. Se sostiene que la tradición occidental ha privilegiado una visión predominantemente gnóstica-griega del tiempo en detrimento de la perspectiva apocalíptica judeomesiánica, vinculada a la memoria del sufrimiento. Esta ausencia ha configurado una mediación cultural que ha relegado la cuestión del sufrimiento inocente.

En el contexto de la actual crisis epocal y sistémica, el autor plantea la necesidad de repensar la mediación cultural entre religión y política desde una visión del tiempo que incorpore la dimensión apocalíptica, reabriendo así la pregunta por el sufrimiento y la responsabilidad histórica.

PALABRAS CLAVE: Religión; Política; Cultura; Teología política; Mediación cultural; Dimensión simbólica; Temporalidad gnóstica; Temporalidad apocalíptica; Sufrimiento; Tradición occidental; Crisis cultural.

ABSTRACT: This article offers a critical reflection on the relationship between religion, culture, and politics within the Western tradition, arguing that this relationship is historically and conceptually

constitutive and unavoidable. Rather than treating these spheres as autonomous domains, the author proposes understanding their mutual implication as a culturally mediated relationship, symbolic in nature and grounded in a specific conception of time.

Starting from the anthropological universality of religion as a structural dimension of humanization, the paper explores the bidirectional dynamics between the sacred and the profane, as well as the cultural centrality of religion in shaping political forms. Political theology emerges as a historical expression of this mediation, particularly within the Christian Western context.

The study identifies two essential epistemic features of this cultural mediation: its irreducible symbolic dimension and its foundation in a particular vision of time. It argues that Western tradition has predominantly embraced a Gnostic-Greek conception of time, marginalizing the Judeo-messianic apocalyptic perspective associated with the memory of suffering. This historical absence has shaped a cultural mediation that has largely overlooked the question of innocent suffering.

In the context of the current epochal and systemic crisis, the article calls for a rethinking of the cultural mediation between religion and politics from a temporal perspective that integrates the apocalyptic dimension, thereby reopening the question of suffering and historical responsibility.

KEYWORDS: Religion; Politics; Culture; Political Theology; Cultural Mediation; Symbolic Dimension; Gnostic Temporality; Apocalyptic Temporality; Suffering; Western Tradition; Cultural Crisis.

1. PRESENTACIÓN

Este escrito quiere ser una reflexión, un ejercicio cultural, exploratorio, no erudito, sobre la relación entre cultura, religión y política en el tiempo. Una aproximación crítica, pues, a esa relación que vincula y constituye histórica y conceptualmente de forma ineludible a cada uno de los tres términos en su autonomía.

Es habitual en las ciencias sociales y humanas aceptar que el ámbito de lo religioso no se entiende sino respecto del ámbito de lo profano. Y, más concretamente, no se concibe la religión sin su vinculación con la cultura en sus diferentes formas de materializarse; o que la política, a partir de un momento determinado, va de la mano de la religión en su devenir histórico de la que recibe su sentido, al tiempo que la religión encuentra en la política su traducción histórica estando ambas sujetas a una visión determinada de la historia, del tiempo; o que la política en su dimensión radical no es ajena al sustrato cultural que la sostiene.

De cada categoría específica de esa tríada existe una amplia literatura en las ciencias sociales humanas y religiosas. Aquí se intenta explorar esos previos que subyacen a sus estatutos categoriales epistémicos; acercarse a ese sustrato que los vincula, a su mutua implicación y a las cuestiones que esto plantea. Una relación no siempre explicitada o desarrollada expresamente y que transcurre históricamente desde la complicidad, la simbiosis, la mutua implicación hasta la tensión, la separación y competitividad en la lucha por la hegemonía conceptual como política.

Con ello se destaca el carácter relacional, interdependiente de estas categorías y ámbitos de realidad que trasciende simbólicamente, sin eliminarla, cada propia esfera autónoma.

Dicho de otra manera, se trata de la pregunta por el significado de esa relación constante en la historia entre lo profano y lo religioso, formulada bajo múltiples y diversas denominaciones.

Este intento parte de una constatación histórica y estructural: la permanente relación entre el ámbito de lo profano y de lo religioso en el proceso de humanización. No es posible considerar este proceso sin la presencia de lo religioso, sin esa relación entre humanización y religión.

Esta relación entre lo profano y religioso se materializa y se conceptualiza en el tiempo como teología política a partir de un momento en que la religión cristiana adquiere un estatus público, institucional y se confronta con el poder político quedando vinculadas ambas instancias entre sí, de modo indefectible, en su propia singularidad. Una no podrá concebirse ni darse sin la otra.

Pero, con todo, la cuestión no es tanto la constatación de la universalidad de esta relación como de qué relación se trata, de qué orden es esa relación, de cómo se relacionan. De una forma sintética se podría afirmar y proponer que esta relación es del orden de lo cultural; más precisamente: la relación entre religión y política es una relación mediada culturalmente, de carácter simbólico y que se sustenta en una visión determinada del tiempo.

Destacar la dimensión cultural de tal relación no supone la exclusión de las demás mediaciones sean en su versión idealista (religiosas, morales, psicológicas, ideológicas, etc.) o materiales (socioeconómicas, tecnocientíficas, políticas, etc.) sino desvelar, posibilitar unas dimensiones y capacidades de sentido que la relación hace presentes aunque hayan sido desapercibidas y poco atendidas.

Esta dimensión paradójicamente emerge, se hace más necesaria en tiempo de crisis, en tiempos de máximo peligro como los de la crisis epocal, sistémica actual. Es decir cuando los paradigmas hegemónicos habituales de una sociedad globalizada están en cuestión se afirma entonces que ya no se trata de una crisis sectorial o particular, sino global, del sistema, que alcanza a su fundamentación; se trata también de una crisis del orden de lo cultural que lo sostiene y que parece incapaz de hacerse cargo de los desafíos actuales.

Este ejercicio reflexivo no se hace en abstracto de forma idealista, sino situado en el tiempo. Es el marco histórico y teórico del mundo occidental, hoy en crisis, con sus visiones diferentes del tiempo, de la historia, de la relación del hombre con el mundo, con lo religioso, con la historia. Visiones diferentes configuradas por las dos almas occidentales, como han sido la griega y la judeocristiana, que han marcado la cultura occidental en la que ha predominado la visión específica del tiempo del alma griega bajo denominaciones diversas.

Este trabajo comprende dos partes y una conclusión. La primera parte se abre con la constatación del hecho universal de la relación entre religión, cultura y política. Y se exploran brevemente diferentes aspectos estructurales de la misma como la relación entre religión y política, religión y cultura, política y cultura. Se concluye destacando un hilo conductor siempre presente pero no explicitado: la relación entre religión y política es una relación mediada culturalmente.

La segunda parte aborda de qué orden cultural es esta mediación. Se destacan dos características o claves epistémicas ineludibles en su configuración. Por un lado la dimensión

simbólica de esa mediación, irreductible a toda otra mediación material, positiva, definitiva pero siempre presente en todas ellas. Y, por otro, que esta mediación cultural está sostenida por una visión del tiempo; según sea esta visión nos dirá qué tipo de relación se establece.

La visión que ha dominado en la tradición occidental ha sido la predominantemente gnóstica-griega sobre una visión apocalíptica del tiempo, más vinculada con cierta tradición judeomesiánica: la que se pregunta por la cuestión del sufrimiento humano. Lo cual pone de manifiesto que la mediación cultural habida en Occidente ha sido, en definitiva, una mediación cultural sin esa memoria. Una mediación para la cual ha sido irrelevante culturalmente la cuestión de la visión apocalíptica del tiempo.

La conclusión constata esta ausencia histórica, lógica y la problematiza. Se pregunta por esa parte de la realidad ausente en la visión hegemónica del tiempo y en el orden cultural que ha prevalecido en Occidente. ¿Por dónde quedó la pregunta por el sufrimiento inocente, la pregunta apocalíptica del tiempo?

Esto deja abierta una cuestión: ¿desde dónde sería posible pensar una mediación cultural que se haga cargo de esa pregunta desechada? ¿Desde dónde una relación entre religión y política mediada culturalmente que se haga cargo del tiempo apocalíptico?

2. PRIMERA PARTE

2.1. Aspectos generales de la relación cultura, religión y política

Se afirma que en el tiempo habitamos culturalmente el mundo, que nos hemos dado mediante la cultura un modo de habitar el mundo, de hacerlo habitable humanamente. ¿Qué papel ha jugado ahí lo religioso en ese proceso de humanización del mundo? ¿Qué relación es la que se establece entre esa realidad cultural, digamos el orden de lo profano con el orden de lo religioso? De todo ello se han ocupado ampliamente la teología, la filosofía, las ciencias no solo de la religión sino las ciencias humanas y sociales que han considerado ambas realidades de lo profano y lo religioso como objeto de estudio.

Lo que aquí se intenta es una indagación que busca resaltar algunos aspectos o cuestiones en torno a la relación entre estos tres conceptos en el ámbito de la tradición cultural occidental. Aspectos habitualmente presentes en todo discurso sobre ellos, pero sin haber merecido una reflexión que permita poner de relieve el potencial cultural, epistémico de dicha relación.

Como punto de partida, cabe señalar algunas constataciones admitidas en las ciencias sociales y humanas como constantes estructurales a través de la historia. Estas constantes no solo son históricas sino cognitivas, epistémicas, es decir, han ido desarrollando su potencial teórico universal en el tiempo configurando ese proceso de humanización. Estas constataciones, no únicas pero sí pertinentes para lo que se pretende, se concretan en, por un lado, la relacionalidad entre estas tres instancias: cultura, religión y política, y, por otro, que la relación entre religión y política está mediada culturalmente en el tiempo.

De esta relacionalidad como fuente común entre lo religioso y lo profano Habermas habla en su reciente obra sobre las relaciones entre religión y cultura. En ella plantea cómo contemplar los «contenidos de verdad» que la religión comporta, traducibles en términos racionales. Habermas reformula los términos de un debate —o ausencia de debate— que generalmente no aborda la cuestión de lo religioso más que a través del prisma de las violencias o de la inevitable secularización. Para él, frente a la visión de lo divino situada fuera del mundo propone un giro cultural: «El giro histórico está en desvelar y evidenciar la fuente común de *la mentalidad religiosa* y de la racionalidad occidental». Esta fuente es común a todas las religiones y a la filosofía; así mismo afirma que «la constitución del canon bíblico en el antiguo judaísmo, el confucianismo, el budismo, el zoroastrismo pero también la eclosión de la filosofía en la Grecia antigua comparten igualmente los trazos comunes de una revolución espiritual mundial. Ella trastoca el *complejo sacral* que habría de acompañar la humanidad desde al menos cincuenta mil años».¹

La vinculación entre estos dos ámbitos, el religioso y el profano, a los que alude Habermas, o de las tres instancias citadas, habla por sí misma de una interacción ineludible e imprescindible para entender su propio estatus epistémico y operativo: no podemos entender cada componente, cada categoría señalada sin su mutua relación entre sí. Y, por otro lado, habla de la capacidad de significación de dicha relación como umbral de conocimiento más complejo que el que se deriva del desarrollo de cada categoría aislada, sin que esto merme en la especificidad de cada una de ellas.

Para adentrarse en la cuestión central, vale la pena detenerse brevemente en algunos aspectos estructurales que afectan al marco general conceptual de la relación entre cultura, religión y política. Estos son:

1. La estructura antropológica religiosa como estructura relacional cultural.

2. La relación entre religión y política como núcleo y síntesis de una relación entre dos universos distintos: lo profano (cultural-político) y lo religioso para señalar que esa relación entre religión y política es una relación mediada culturalmente.

3. La relación entre cultura y política en la que se significa la importancia de la cultura como condición de la política.

Veamos un breve desarrollo de los mismos.

1.1. La estructura antropológica religiosa como estructura relacional del orden de lo cultural

Hablamos de la dimensión estructural antropológica de lo religioso, la que constituye al *homo religiosus*. Partimos, como decíamos, de una constatación: no es posible considerar este proceso de humanización sin la presencia de lo religioso, sin esa relación entre humanización y religión o esa estructura religiosa-espiritual. La historia de la humanidad no es concebible sin esa relación. La reflexión sobre la relación entre cultura, religión y política ha sido constante en el

tiempo. Si miramos a nuestras sociedades modernas, muchos de sus problemas actuales tienen un trasfondo religioso-político. La presencia de las religiones, especialmente las monoteístas, en la formación de la cultura occidental ha sido tan determinante que es imposible entender cómo somos y quiénes somos al margen de estas tradiciones. De ahí que para profundizar en los valores de nuestra cultura, y también para desactivar muchos de los problemas de la sociedad actual, es conveniente una vuelta rigurosa y sosegada al mundo de la religión. Y esta no se puede entender sin el «humus» religioso, cultural con el que está vinculado.

Voces autorizadas en el ámbito de las ciencias humanas y de la religión nos pueden iluminar sobre aspectos de esta estructura de lo religioso que van perfilando esa relación de lo religioso con las otras instancias señaladas así como su dimensión cultural.

Así el mitólogo de la cultura e historiador de las religiones, Ángel Álvarez de Miranda, subraya, por un lado, la centralidad antropológica, universal de la religión: «Y esta centralidad de la religión, como fenómeno universal humano, es tal que no pueden dejar de palparla los estudiosos de todas las ramas de la cultura si se plantean problemas acerca de los orígenes (12 :2008). Y por otro la constante histórica y universal de las «las estrechas relaciones entre el fenómeno religioso y los restantes fenómenos de la vida cultural» (15 :2008), lo cual es válido en relación con todas las culturas.

Estas relaciones entre religión y cultura expresan una dinámica que es bidireccional no siempre captada por las teorías sobre el origen y naturaleza del hombre: «La Historia de la Cultura ofrece un constante movimiento de secularización de antiguas sacralidades. Esto lo vio y explotó el evolucionismo; lo que no valoró debidamente es otro movimiento similar, pero se signo inverso: el de las antiguas profanidades que se sacralizan, ya que toda religión, o movimiento religioso potente, pone en circulación una gran energía sacralizadora, capaz de levantar un mismo fenómeno, desde el nivel profano originario, hasta otro nivel ontológicamente distinto, el sagrado» (12 :2008).

Esta universalidad se aplica también al saber histórico-religioso. Si todo saber es valioso «en cuanto que posee, en sí y por sí mismo, una validez universal que no depende del tiempo y del espacio sino de la universalidad que es patrimonio del espíritu humano. En este sentido, el saber histórico-religioso es uno de los más universales que quepa imaginar: toda la humanidad, por el mero hecho de serlo, es ya humanidad religiosa, en el sentido que el hombre de todos los tiempos y lugares es inexorablemente *homo religiosus*, y que la religión se articula siempre de una manera central en la vida de los pueblos. No solo en la de los primitivos y arcaicos, o en la de las modernas sociedades de “fieles” y “creyentes” sino también en las situaciones irreligiosas. La irreligión, en fin de cuentas, es también una “figura” religiosa: se deriva de una religiosidad preexistente y es inexplicable sin ella» (11 :2008). No es posible entender la estructura antropológica del ser humano sin esa condición central religiosa y sin esa dinámica relacional bidireccional; una constante que bajo denominaciones y formas diversas estará presente en el devenir histórico.

Para el filósofo Edmund Husserl, en su obra *Renovación del hombre y de la cultura*, la religión adquiere no solo forma superior de una cultura mítica sino que la misma religión es una forma cultural, una forma cultural religiosa. Así expone: «En toda cultura altamente desarrollada, o respectivamente en toda humanidad que se muestra en múltiples y formas diversas culturales

¹ Reseña de N. Weill en *Le Monde*, (22.10.21, p.7) con motivo de la edición en francés de la obra de K. Habermas, *Une histoire de la philosophie. Tome I. La constellation occidentale de la foi et de la raison*, Gallimard, «NRF essais», 2021, 852 pp. (traducción propia).

hallamos una forma cultural señalada: la "religión". Para la conciencia humana la religión no significa una mera ampliación del mundo de la experiencia que le es familiar [...], y que se amplifica con el fin de ganar el favor de los poderes cósmicos que rigen el Universo. La religión no es solo, por tanto, el conjunto de los acontecimientos regulados de la existencia, de los preceptos, de los cultos, etc., que le sirven al hombre para ponerse a bien, en sentido práctico, con tales poderes. La religión (en sentido específico) significa más bien el estadio superior de la cultura mítica, en el cual los seres trascendentes se absolutizan en divinidades, es decir, en los dispensadores de normas absolutas y en la observancia de ellas hallarán los hombres la salvación» (66 :2002). «Esta forma de cultura religiosa en que la cultura entera en todas sus manifestaciones deviene cultura religiosa, o se da, informada por normas religiosas, se cuenta entre las más antiguas formas de cultura altamente desarrollada» (66 :2002.)

La dimensión simbólica, como sistemas de representaciones y la dimensión social de la religión son destacadas, a su vez, por los sociólogos como Émile Durkheim, Talcott Parsons o Robert N. Bellah, entre otros.

Así, Durkheim entiende la religión como sistema de representaciones simbólicas: «Hace ya tiempo que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea a la vez una cosmología y una especulación sobre lo divino».² La dimensión social queda reflejada al indicar, a propósito de su obra que: «La conclusión general del libro (Las formas elementales de la vida religiosa) que se va a leer es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas».³

El sociólogo Bellah subraya la dimensión simbólica y social de la religión. La dimensión simbólica la expresa al definir la religión «como un conjunto de formas y actos simbólicos que conecta al hombre con las condiciones últimas de su existencia. Todo ya existe, en cierto sentido, en el sistema de símbolos religioso de los humanos más primitivos».⁴

Parsons, por su parte, en su definición de la religión incluye cinco características mínimas de lo que los sociólogos podrían denominar una religión o sistema religioso:

1: «Un conjunto más o menos integrado de creencias relativas a entidades que son 'sobrenaturales', sagradas, o, como dijo Durkheim, "distintas" de los objetos ordinarios [...]; 2: un sistema de símbolos, objetos, actos, personas, empíricas y no empíricas, que poseen el atributo de lo sagrado [...], un sistema de símbolos expresivos [...]; 3: un conjunto de actividades más o menos firmemente prescritas que son interpretadas como importantes y, a menudo, obligatorias a la luz de las creencias implicadas [...]; 4: en algún grado, una sensación de que "nosotros", ...constituimos una "colectividad" [...] lo que Durkheim llamó una "comunidad moral"; finalmente, 5: una sensación de que la relación del hombre con el mundo de lo "sobrenatural" está, en algún sentido, íntimamente relacionada con sus valores morales».⁵

² Texto recogido en el manual manuscrito en fase de publicación: *Lecturas de sociología de la religión*, (citado en sus siglas: LSR) J. Beriain, C. Sánchez Capdequí, J. Gil-Gimeno (Coords.), 2020: 138. Mi agradecimiento a los coordinadores por facilitar su utilización.

³ *Ibid.*, p.138.

⁴ *Ibid.*, p.61-62.

⁵ *Ibid.*, p. 149.

Esta muestra de autores, entre otros, nos hablan sobre todo de una estructura antropológica universal señalando algunas características pertinentes a la cuestión que nos ocupa. En primer lugar, la constatación de una estructura antropológica religiosa universal, de búsqueda humana de un sentido que se halla en el orden de lo sagrado. En segundo lugar, se destaca la universalidad, la centralidad de esta y la dimensión cultural, simbólica de esa estructura religiosa. En tercer lugar, la profunda relación entre el fenómeno religioso y el fenómeno cultural, entre ambos órdenes de realidad. Es decir, de la presencia de elementos que señalan un orden cultural, simbólico, representacional, axiológico presente en el universo de lo religioso, pero no diluido en él y que va configurando una relación específica entre el universo religioso y el histórico profano. En cuarto lugar, también, se resalta el carácter de irreductibilidad de dicha relación a toda reducción, traducción o apropiación material o teórica definitiva, aunque las atravesase a todas ellas.

En esa relación de lo profano-religioso, la religión restaura lo profano en su contradicción, señalando su alcance, su límite y su posibilidad metahistórica, no reducible a las posibles traducciones históricas. Una relación que se ofrece y manifiesta en el tiempo también como tensión simbólica integradora no excluyente, en la que se establecen las semejanzas y diferencias y como reserva crítica frente a toda equiparación fáctica excluyente.

Desde un punto de vista analítico y metódico hay que subrayar que este nivel estructural, básico, presente en esta parte primera del trabajo, no excluye el nivel situado en el tiempo, con el que se verá confrontado y que se comenta en la parte segunda de este trabajo. Lo cual permitirá no solo contrastar las afirmaciones estructurales sino su coherencia epistémica en el tiempo. Al fin y al cabo, es la historia el terreno de puesta a prueba de la verdad teórica, cognitiva. Según qué visión del tiempo se priorice permitirá comprender los elementos estructurales, estabilizadores que se otorguen al análisis de la realidad a examinar.

Sintetizando lo dicho, se podría afirmar, dada la existencia de esa relación entre religión y cultural, expresión de la relación entre lo religioso y lo profano, que la religión se materializa, se hace visible en un orden cultural. La cultura es la condición, mediación visible de la religión en el tiempo. Y la cultura es inconcebible sin religión, sin su relación con la religión, sin ella perdería buena parte de su potencial epistémica, cultural. Otra cuestión es cómo se ha resuelto esta relación a través de la historia. Finalmente, esta relación es la que subyace a la relación posteriormente más elaborada entre religión y política, denominada como teología política de la que se habla brevemente en el siguiente apartado.

1.2. Relación entre religión y política. Toda política se sostiene en una teología.

Partiendo de la constatación de universalidad de la estructura antropológica religiosa en todas las culturas, se puede decir que la relación entre política y religión sintetiza la relación histórica que ambas realidades representan: el orden de lo profano, percedero, temporal y el orden de lo religioso, de lo simbólico, axiológico, trascendente, de lo no reductible al tiempo histórico.

Sobre esta cuestión básica, el filósofo hermenéutico A. Ortiz Osés nos ofrece algunas pistas interpretativas: «En nuestra hermenéutica (simbólica) de la cultura nos interesa sonsacar la mitología (lo religioso) subyacente a la cultura. Detrás de todo lenguaje cultural superficial se esconde toda una mitología. Si ponemos como ejemplo para una mitología de la cultura el campo

de la política, podemos entrever cómo hay una axiología profunda detrás de la fachada formal de los sistemas políticos» (Álvarez de Miranda, 2008: 217).

En sus palabras se muestra una constatación histórica y epistémica: el trasfondo de la política se soporta en un orden no político sino cultural que en este caso se denomina como axiología, que hace referencia a un orden simbólico, de lo mítico, religioso de otro orden de lo que político, es decir una realidad con la que está emparentada y sin la cual no podría entenderse ni sostenerse radicalmente. Estamos hablando del nivel de fundamentación axiológica, religiosa, teológica de la política.

Ahora bien, ¿qué se quiere decir, entonces, con la categoría de teología política? Veamos algunas observaciones al respecto.

Como indica el historiador de filosofía política M. Scattola: «En un sentido propio o estricto se consideran teología política solo aquellas experiencias históricas que elaboran el nexo entre trascendencia y orden humano a través de la reflexión racional» (2007: 2) [...]; «aunque en sentido amplio todas las comunidades humanas poseen su teología política al establecer algún tipo de nexo entre la especialización de roles y sus manifestaciones míticas y rituales» (2007: 9).

La teología política como justificación o legitimación del orden político interpreta la relación de lo profano con lo religioso. Es una hermenéutica que expresa y mediatiza simbólicamente una dimensión trascendente de lo profano, en este caso de la política; una dimensión de la que ella misma tanto en su comprensión como en su ejercicio práctico carecía. Tal dimensión se formalizó en su momento como teología política en la tradición occidental.

Esta teorización teológica se inicia con Orígenes (s. ii p. C.) y sobre todo con Eusebio de Cesarea, y San Agustín (s. v p. C.) cuando el cristianismo con Constantino alcanza un estatus de religión civil y luego con Teodosio de religión oficial que instaura una relación política entre ambas instituciones. Tal teorización se mantiene, bajo formulaciones diversas, hasta el siglo xvi sin discontinuidad. Posteriormente, con la modernidad se instaura la secularización de lo religioso. Desde entonces a hoy, se da una formulación de lo político en ruptura teológica, pero sin que haya logrado su eliminación, tema sobre el que volveremos más tarde.

Sobre la genealogía del concepto de teología política hasta su formulación actual nos habla el filósofo Juan J. Sánchez: «El concepto “teología política” viene de muy atrás: surge en el contexto del estoicismo y designa, frente a la teología mitológica y la teología natural, una “teología civil” o teología de la ciudad o burguesa, que se identifica en última instancia con el culto al estado y sirve de legitimación y sanción (sacral) de la política dominante. Es la “vieja teología política”. En versión moderna, esta concepción es reivindicada, tras la primera Guerra Mundial, por C. Schmitt en una “teología política” sobre la base del tradicionalismo francés antiilustrado, como nueva versión de legitimación del poder, de la política autoritaria, a través de su sacralización. Frente a esa “vieja” teología política, el teólogo católico J. Baptist Metz lanzó a la discusión pública, en la segunda mitad de los años sesenta, un nuevo concepto de “teología política” que se sitúa justamente en las antípodas de la anterior. En ningún momento se trató de una nueva parcela del hacer teológico, como tampoco de una sacralización de la política, y menos de la política existente. Consistió, más bien, en la reivindicación del carácter público y en ese sentido político del discurso teológico, del discurso sobre Dios, frente, por una parte, a

una modernidad que se sacudía de encima a la religión reduciéndola al ámbito de lo privado, haciéndola invisible (Th. Luckmann) y así inofensiva, y frente a una teología, por otra parte, que, resignada, no supo reaccionar ante ese acoso de la modernidad de otro modo que recluyéndose ella misma en el ámbito privado, intimista, de la interpretación existencialista, trascendental o personalista de las promesas bíblicas y del discurso de Dios» (Sánchez, 2004: 1).

Es relevante, como destaca este autor, la dimensión crítico-pública de esta nueva teología política como correctivo teológico frente a otras dimensiones teológicas privatizadoras y encubridoras que han dominado en Occidente: «Sobre la base de una originaria teología escatológico-crítica y una concepción apocalíptica del tiempo, [...], la nueva teología política reivindica la constitutiva dimensión crítico-pública de toda teología en cuanto riguroso discurso sobre Dios [...]. Teología política como correctivo o crítica teológica al pensamiento dominante en cuanto ideología de lo existente, en cuanto legitimación de la política establecida y encubrimiento de su cara oscura» (Sánchez, 2004: 1).

Con todo, lo que se constata es la permanencia histórica, con frecuencia tensional, de esta relación que ha llegado hasta nuestros días. «No obstante, la cuestión de la relación entre lo teológico y lo político ha pervivido y sigue haciéndolo, aunque en un contexto problematizador de dicha relación. Es más, cuando se traduce en la posible conexión entre modernidad democrática y religión, ha estado presente a lo largo de los dos últimos siglos» (Sánchez, 2004: 1).

En ese marco tensional se puede entender, por ejemplo, la provocadora propuesta filosófica y teológico-política de Benjamin sobre la relación entre razón y religión quien nos advierte en la primera de las *Tesis sobre el concepto de historia* que frente al pensamiento moderno, ilustrado, nihilista, que prescinde de la religión para entenderse a sí mismo, la historia, el mundo, él replantea la relación entre razón-política y religión como nueva ilustración o refundación del pensamiento ilustrado y, como señala el filósofo Mate, propone «una provocadora alianza (que representa “al materialismo histórico”) entre el muñeco mecánico y el enano feo y jorobado (que representa a la “teología”). La provocación no fue entendida en su tiempo ni hoy».⁶

O también, más recientemente, se pueden entender las nuevas formas de secularización de la segunda mitad del siglo xx que reclaman la revisión de obsoletas hermenéuticas de la modernidad. Como plantean los sociólogos editores del libro *Lecturas de sociología de la religión*: «La terrible experiencia de la II Guerra Mundial provocó una revisión a fondo de la mayoría de los preceptos y bases sobre los que se erigió el mundo moderno, entre ellos el del paradigma clásico de la secularización, lo que nos lleva a una segunda etapa. Así, a partir de los años sesenta del siglo pasado —y sobre todo en el contexto estadounidense— comienzan a proliferar análisis y voces que ponen en tela de juicio habituales ecuaciones en sociólogos de la religión, fundamentalmente a partir de dos constataciones básicas: por un lado, lo religioso-tradicional no desaparece después de casi tres siglos de andadura moderna; por otro, el contexto moderno genera nuevas y plurales formas de ser religioso» (LSR, 2020: 6).

Entre los teóricos de esta relación entre religión-teología y política, destaca Horkheimer en sus últimos escritos. Son reflexiones hechas desde la experiencia occidental de la crisis y

⁶ «La biblioteca de Reyes Mate» en <https://memoriaypolitica.blogspot.com>; marzo 2020, n.º 223.

fracaso de la razón ilustrada tras las dos guerras mundiales y Auschwitz en las que revisa esa relación resituando el rol de religión, de la teología en ese marco de crisis cultural tal como expone el filósofo y teólogo J.J. Sánchez, editor de estos textos de Horkheimer en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión. Horkheimer*. Según este autor, Horkheimer establece en esos escritos, entre otros aspectos, la fundamentación teológica, el momento teológico de toda acción humana y también de la política al señalar que: «Detrás de toda acción humana auténtica está la teología» (Sánchez, 2000: 168). «El pensamiento europeo, sus conceptos fundamentales, está profundamente arraigado en la teología» (2000: 98). «Teología significa aquí la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último. Teología es —con gran cautela— la esperanza (anhelo) de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra» (2000: 169).

En la introducción a estos textos, J. J. Sánchez, afirma que, para Horkheimer, esa fundamentación teológica, como momento teológico de la praxis humana, adquiere un nuevo sesgo epistémico de alcance político que resignifica incluso la categoría de lo político al vincularlo con lo que Horkheimer anhelo de justicia inscrito en toda praxis. Entendida como praxis de libertad y solidaridad está vinculada con el momento de verdad de la religión inseparable de un anhelo de justicia para con las víctimas de la historia. Así dice que «en los principales textos del último Horkheimer sobre la religión reconoce ahora expresamente, y subraya, que el momento de verdad de la religión es una dimensión constitutiva de la praxis de libertad y solidaridad en el sentido de que una praxis genuina de solidaridad con las víctimas y con todos los seres finitos es inseparable del anhelo de justicia universal cumplida y por tanto del anhelo de lo Absoluto. O, dicho con mayor precisión, esa praxis contiene en sí, como dimensión *constitutiva* suya, ese anhelo, es decir contiene en sí un *momento teológico* como dimensión de su verdad. Remitiéndose ahora sobre todo a Kant, lo precisa en una frase lapidaria: “La praxis ha de ser tal que no se pueda pensar que no existe un más allá”. Y este es el sentido preciso de todas sus sorprendentes afirmaciones en los textos y entrevistas de esta etapa sobre la religión como momentos de verdad y de la ética, e incluso de la política, y, en definitiva, de la *verdad* y del *sentido*». (Sánchez, 2000: 39). Con ello se establece un estrecho vínculo entonces entre teología, praxis, política, justicia, verdad y sentido; o en otras palabras entre teología, orden cultural y orden práctico, de la política. O resumidamente en términos de Horkheimer: «Una política que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí teología, se reduce, por hábil que sea, en último término a negocio» (2000: 97).

Tras lo expuesto, cabría señalar algunos aspectos importantes sobre la relación religión y política. En primer lugar: desvelar el basamento, el momento teológico oculto en todo pensamiento, filosofía, cultura y política. Cuestión incómoda actual, pues este lenguaje parece remitir a viejos tiempos teocráticos y no profanos como los nuestros. En cambio, si se reconoce esta relación entre teología y política se puede afirmar entonces que la política se sostiene en una teología y que no hay política sin teología. Lo cual reclama una revisión de esta relación.

Paradójicamente, cuando la política se vacía de teología (independiente de los excesos o defectos teológicos) la política se vacía de algo que le pertenece, de su dimensión simbólica, de su capacidad de significación y se aboca a una batalla por el poder, por su solo ejercicio y su conservación idealizándolo de mil maneras o utilizando cualquier recurso para justificarlo.

En segundo lugar: reconocer también que las cosmovisiones modernas *sub specie rationis*,

hoy tecnocientíficas-digitales no han logrado eliminar el momento teológico y no por el hecho sociológico del regreso actual de las religiones al espacio público sino por no haber podido eliminar el momento teológico irreductible a lo profano.

La cuestión ahora es cómo descifrar ese momento teológico de lo profano, esa vis teológica en lo profano pero irreductible a él. ¿A través de qué posibles mediaciones se expresaría esa relación entre teología y política? Eso será tema de comentario en la segunda parte, que se concretará como una mediación del orden de lo cultural-simbólico sostenida por una determinada visión del tiempo.

1.3. Relación política-cultura. No hay política sin cultura

Este apartado pone el énfasis brevemente en otro aspecto del abanico de cuestiones que se concentran en la relación religión y política. Se trata del momento cultural de la política así como ya vimos el momento teológico de la política, presente siempre en sus diversas formulaciones sea como momento axiológico, el del universo espiritual o de los valores, o cultural.

Se trata, pues, de la cultura como fundamento, condición de la política. Sin el orden de lo cultural no es posible entender el orden de la política. Pues, si la política se sostiene en el orden de lo cultural (llámese antropología, estructura antropológica, concepción del hombre, etc.), si el orden de lo político no es posible sin el orden de lo cultural, entonces la política (por ejemplo, la democracia) es asunto de la cultura no solo de la política. En ese caso, una transición política a la democracia, como la que se ha dado y da en tantos países, exigiría una transición cultural a la democracia. Aún está por ver.

Desde el ámbito de las ciencias sociales el antropólogo mexicano Ramón Varela en su obra *Cultura y política* nos permite un acercamiento antropológico a la relación entre cultura y política, o cultura y poder, como él suele especificarlo, desmitificando el uso indiscriminado y forzoso de la cultura. Se suele acudir a ella, sobre todo, en situaciones de crisis incomprensibles, como la denominada crisis sistémica o epocal actual, para explicarla como una forma de culturalismo reduccionista, cuando es ella la que debe explicarse si se entiende como sustrato en el que se fundamenta la política.

La tesis fundamental de R. Varela es que para ejercer el poder (como política) se tiene que compartir una cultura: de otra manera solo se podría ejercer el control: «Para ejercer el poder se requiere la cultura; para ejercer el control, la tecnología» (2005: 144). «La política incluye necesariamente el poder, pero el poder no incluye necesariamente la política» (2005:127).

Para este autor, la cultura se ubica sobre todo en el ámbito de lo simbólico como espacio propio: «la cultura es un conjunto compartido de signos y símbolos» (2005: 87). «Las unidades mínimas de cultura son los signos y símbolos interrelacionados entre sí de manera que forman un conjunto, pero no necesariamente una estructura» (2005: 80).

De este modo entiende por cultura: «al conjunto de signos y símbolos (compartidos) que transmiten conocimientos e información, que suscitan sentimientos y emociones, que portan valoraciones, que expresan ilusiones y utopías» (2005: 157). [...], «que afectan y dan significado a las estructuras de poder» (2005: 166). Pero, a su vez, una cultura no es algo externo y compartido socialmente, sino que está interiorizada en cada uno consciente o inconscientemente. Una cultura

«aunque se comparta con muchos, se encuentra físicamente en cada persona, interiorizada por cada uno mediante un proceso de acciones estrictamente inmanentes» (2005: 157).

Las características principales de la cultura «lo conforman cuatro rubros: conocimientos e información, valoraciones, sentimientos-emociones, ideales, ilusiones y utopías» (2005: 83). O en otros términos consisten en «aprobar, consentir, aceptar, sentir, experimentar» (2005: 86). De esta forma se precisan los componentes fundamentales que configuran la cultura que tienen que ver con ese orden no reductible a lo fáctico, positivista, materializado que es el orden complejo de lo cultural simbólico.

Es ahí donde se situaría lo que él llama la matriz cultural de toda la experiencia humana en el tiempo: «Aquí es donde buscaría “la matriz” tanto consciente como inconsciente [...]. Si hablo de matriz, quiero explicitar que ésta la concibo como la combinación particular que de los cuatro rubros anteriores la conforma en un conjunto integrado; [...], se trataría «del enrejillado que comprendiera los valores, los sentimientos, las utopías y los conocimientos» (2005: 86). Esta matriz cultural integradora es del orden de la significación, de la valoración, no de las explicaciones causales, unidireccionales de situaciones y comportamientos sociales: «Lo que es importante [...] es que las formas y flujos energéticos tienen que ser relevantes para algún sistema de valor y significado, es decir, ser culturalmente reconocidos» (2005: 143). Por ello: «Debemos buscar el significado de los signos y símbolos para dar cuenta cabal de una situación social» (2005: 165). No es tanto cuestión de explicación causal cultural de los fenómenos sociales aun reconociendo la influencia de la cultura en los comportamientos: «La cultura no necesariamente es la causa de un comportamiento determinado, pero el comportamiento siempre presupone o una idea o un valor o un sentimiento o una utopía no necesariamente compartidos con otros» (2005: 87). «Aunque la cultura de alguna manera pueda influir en el comportamiento, no toda cultura impulsa a la acción, puedo entender, valorar, sentir un poema sin que me lleve a tomar una decisión conductual; puedo tener un conjunto de creencias míticas sin que necesariamente implique de mi parte un comportamiento determinado» (2005: 89). «La relación entre cultura y comportamiento no es unidireccional sino bidireccional» (2005: 89).

De todo ello se puede deducir la complejidad y potencialidad del momento cultural de la política, de su relevancia matricial en tanto capacidad de significación y su carácter de irreductibilidad ante toda instrumentación material o teoricista, a toda abstracción o neutralidad axiológica, existencial o procedimental.

En el terreno práctico, político, se puede afirmar que toda propuesta, proyecto político pasa por una propuesta cultural, se soporta en una fundamentación cultural. Lo cual se evidencia sobre todo en tiempo de crisis. Cuando nos enfrentamos a una crisis política, y sobre todo global como ahora, que no deja nada fuera de sí, conviene dirigir la mirada no solo a lo que se ve, al funcionamiento y el ejercicio de la política sino a los fundamentos en que se sostiene y se justifica es decir a su fundamentación cultural.

El orden de lo cultural no es el mismo que el orden de lo político y no se le puede pedir lo que no le corresponde. El orden cultural tiene que ver más con el orden de la comprensión, de la representación de la realidad, del significado de la experiencia del vivir, que con el orden de la intervención práctica propio de la política, de la cosa pública. Tiene otro tiempo, el tiempo largo, el de la transformación de fondo, el de los fundamentos que afecta a toda la existencia, a la forma de entender nuestra relación con la historia, con el mundo, con la naturaleza, con lo

metahistórico y esto, si se toma en serio, es inviable e irreductible al corto plazo de la práctica política como la conocemos.

Si consideramos esta dinámica entre cultura y política desde una óptica histórica, situada en el tiempo, tal vez la historia de la cultura pueda decirnos algo esclarecedor y verificable acerca de cómo ciertos acontecimientos históricos políticos no han sido posibles, de hecho, sin un humus, mantillo cultural que lo sostenían. Este territorio matricial, ese humus cultural implicaba ciertamente, en diferentes grados, a toda la sociedad referida, pero iba más allá del apoyo social, masivo a tales acontecimientos sociales y políticos. Tampoco ese humus cultural puede entenderse como causa de lo ocurrido, pero sin él no puede entenderse lo ocurrido y su significación.

En este contexto, son esclarecedores los estudios del historiador de la cultura G. Bensoussan en su investigación sobre los genocidios de Europa. Él propone la hipótesis de la dimensión cultural de la producción de la barbarie occidental, que culmina en la Shoah, como producción de barbarie extrema y paradigmática de la modernidad y especialmente del siglo xx. Lo cual puede iluminarnos para fijar la cuestión de la crisis del paradigma moderno de cultura o civilización que tiene su momento culmen, tanto histórico, como epistémico en Auschwitz. Es relevante su propuesta hermenéutica ante los diversos intentos de comprensión de esta realidad habitualmente fragmentarios: económicos, políticos, sociales, étnicos, religiosos, etc.

Se podría sintetizar su posición brevemente así: la barbarie impensable, indecible, de un proyecto político, como el nazismo, sucedió; si eso sucedió, eso que ha sucedido es fundamentalmente del orden de lo cultural.

Para Bensoussan, la cuestión central es que es imposible entender la barbarie sucedida en Auschwitz sin ese «humus» o mantillo cultural en la que se ha forjado. La barbarie sucedida no fue posible sin esa mediación cultural. Este «humus» es sobre todo ideológico que se convierte en condición de posibilidad de conocimiento del significado de lo sucedido. «La ausencia de dilucidación histórica sobre el mantillo intelectual de ese desastre, y en particular sobre el siglo xx darwiniano y eugenésico, induce a concluir en la imposibilidad de un abordaje racional de los hechos, como si la Shoah sobreviniese *ex nihilo* en 1941 en el cielo de Europa» (2010: 171). Pues este «humus cultural» es el que ha fraguado consciente e inconscientemente el orden cultural occidental europeo que durante siglos nutrió y configuró a sus sociedades e individuos. O, con otras palabras: «¿Cómo comprender la destrucción de los judíos de Europa sin hacer referencia a la cultura europea que ha fantaseado su muerte durante siglos?» (2015: 9). «Explorar esa sedimentación cultural no es caer en un determinismo mecanicista para el que todo estaría ya escrito» (2015: 10). «Sin un esclarecimiento con respecto a ese mantillo (humus) cultural, una lectura histórica de la Shoah es imposible» (2015: 2). «Es cierto, las construcciones culturales arraigan en las condiciones materiales de una sociedad, pero ellas las nutren a su vez. No son una simple superestructura como se decía antaño, un simple reflejo del mundo material. Creencias, mitos, miedos colectivos y valores que consagran sin tan materiales como la producción histórica. Sin esas raíces (fundamentos, humus) culturales, todo presente nos resulta opaco y silencioso, privado de sentido, como a los ojos del analfabeto la apertura de una biblioteca» (2015: 11).

Si Auschwitz es el acontecimiento impensable que puso en evidencia la incapacidad de la cultura europea, su naufragio, quiere decir que este acontecimiento fundamentalmente tiene que ver con ese orden cultural, esa herencia cultural humanista e ilustrada sin excluir otros componentes

obligados: económicos, sociales, políticos, religiosos, etc. Un orden cultural y una herencia que han marcado la modernidad cultural y política occidental: «La cultura europea es portadora de las libertades de la modernidad política (la Ilustración), pero es también portadora de es anti-Ilustración cuya madeja ideológica se anuda a los largo del siglo xx. El mundo concentracionario y el genocidio rubrican el fracaso parcial de la Ilustración: la razón y la educación, que están en el corazón de su proceso, no pudieron bloquear la empresa de aniquilación que conocemos» (2010: 13). En ese marco, hay que destacar el rol que la cultura jugó en la génesis de las masacres y que revela, entre otros elementos, la fuerza de la ideología: «A *fortiori*, para aprehender el fenómeno genocida y la fuerza de la ideología que sirve de base a la destrucción de los judíos de Europa, ese antijudaísmo que ha cambiado mil veces, pero a través del cual perduran, *in fine*, arcaicos esquemas intelectuales. Durante más de mil años de historia, en efecto, los temas del antijudaísmo se han sedimentado y han acabado por constituir una visión del mundo, una mitología y una doctrina que llaman la acción, y que han fabricado modelos que, en otros tiempos, habían hecho del rechazo a los judíos un código cultural preponderante» (2015: 16).

Con todo, no se trata de establecer «una causalidad lineal azarosa, cuando no vecina del simplismo teleológico. Tampoco de establecer una continuidad narrativa. Simplemente hay que mostrar, razonando con contigüidades, deslizamientos y aproximaciones cómo, por capilaridad, se instaló un mantillo cultural del que el mundo occidental del primer siglo xx fue el heredero» (2015: 31). «Debido a que ningún acontecimiento puede deducirse de sus “causas”, y menos aún reducirse a ellas, no existen “causas” de la Shoah. Como el “ombbligo de los sueños”, el genocidio de los judíos alberga en su corazón un núcleo central inexpugnable que permanece siempre en la sombra del saber humano» (2015: 31).

Todo lo cual confirma la constatación de la presencia de ese lado oscuro de la cultura inscrito en el mismo proceso ilustrado moderno: «Nuestra fe en la instrucción ha nutrido la ilusión de que la “cultura” nos protegía del crimen, que ella constituía un dique eficaz contra la tentación del asesinato» (2015: 189). «Nos nutrieron con la convicción de que la cultura era sinónimo de “progreso” y de “razón”, y esa piadosa ilusión contribuyó a ocultar la inmensa historia de la anti-Ilustración, esa genealogía del desastre del siglo xx» (2015: 19). «Henos aquí entonces los depositarios de ese legado extraño, de esa lección de tinieblas de un extremo a otro *política* porque, después de Auschwitz, es nuestro estatuto mismo de seres humanos el que está a partir de ahora en cuestión» (2010, 182).

La importancia de ese ámbito de la realidad oscurecido, de lo impensable sucedido es que no quedó reducido a ese momento histórico, geopolítico y lógico, sino que tiene un alcance universal y epistémico que marca un umbral cultural nuevo de alcance político si se acepta ese desafío: «La Shoah perturba las categorías habituales del entendimiento y las figuras clásicas de la cultura tal como nos las ha enseñado el humanismo en vigor en el mundo escolar» (2010: 79). «Porque nuestros antiguos parámetros se han desmoronado, porque es del corazón mismo de una sociedad civilizada que ha salido esta historia» (2010: 181-182).

Esta ejemplificación histórica de la relación entre política y cultura nos ayuda a entender la afirmación del momento cultural de la política, de que no hay política sin cultura, sin mediación cultural o dicho de otra manera que todo proyecto político pasa por una propuesta cultural, de que se soporta en una fundamentación cultural.

Por otro lado, se abre una cuestión nueva: que otra política diferente pasaría entonces por una cultura diferente, por una mediación cultural diferente. En ese caso ¿desde dónde plantear una cultura diferente, es decir que se haga cargo de la experiencia histórica que quedó relegada por irrelevante cultural y políticamente en la cultura vigente? A abordar este interrogante podría ayudar el escuchar el acontecimiento antes ejemplarizado.

Finalmente, tras lo expuesto en esta primera parte, se pueden recoger algunas afirmaciones a modo de síntesis de las cuestiones centrales abordadas:

1. La estructura antropológica religiosa como estructura relacional cultural. La estructura antropológica religiosa como estructura relacional del orden de lo cultural. Es decir, que la religión se materializa, se hace visible en un orden cultural. La cultura es la condición visible en el tiempo de la religión.

2. Si se reconoce la relación entre teología y política, se puede afirmar entonces que la política se sostiene en una teología y que no hay política sin teología. Por otro lado, la relación entre teología y política, como núcleo y síntesis de una relación entre dos universos distintos: lo profano (cultural-político) y lo religioso, está mediada culturalmente.

3. En la relación entre cultura y política, la cultura se constituye como fundamento, condición de la política. Sin el orden de lo cultural, no es posible entender el orden de la política. No hay política sin cultura.

Tras estas constataciones la cuestión que se abre es: ¿de qué orden cultural se trata cuando hablamos entonces de la mediación cultural ineludible en la relación entre religión (teología) y política? Lo cual nos conduce a la parte segunda en la que se plantea que esa mediación cultural es de carácter simbólico y que se sostiene una visión del tiempo que marcaría las prioridades y preferencias de dicha mediación cultural.

(Este artículo continuará con una segunda parte en el número 8 de la revista *Horitzó*)

BIBLIOGRAFÍA Y SITOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 2005.

ÁLVAREZ DE MIRANDA, Ángel, *Mito, religión y cultura*, Edición de A. Ortiz Osés, Barcelona, Anthropos, 2008.

BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia*, México, Premià editora/La nave de los locos, 1978.

BENSOUSSAN, Georges, *Historia de la Shoah*, Barcelona, Anthropos, 2005.

BENSOUSSAN, Georges, *¿Auschwitz por herencia? Sobre un buen uso de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2010.

BENSOUSSAN, Georges, *La Europa genocida. Ensayo de historia cultural*, Barcelona, Anthropos, 2015.

HUSSERL, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Int G. Hoyos, Trad. A. Serrano de Haro, Barcelona, Anthropos, XXXVI2002 ,108-.

HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. y estudio preliminar Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

BERIAIN, J.; SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C.; GIL-GIMENO, J., (coord.): *Lecturas de sociología de la religión* (LSR; manuscrito inédito, 2020, en fase publicación)

HORKHEIMER, Max, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Edición de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2000.

MARTÍNEZ, Alejandro, «Fenomenología y política en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental de Husserl”», en *Fenomenología y política*. Serie Monográfica, 3, Madrid, UNED, 2011.

MARTÍN, Francisco José, *Antes de que decline el día. Reflexiones filosóficas sobre otro mundo posible. (Diálogos de y con Reyes Mate)*, Barcelona, Anthropos, 2020.

MATE, Reyes, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid, Trotta, 2018.

MATE, Reyes, «La técnica en un mundo secularizado. A propósito de la Meditación de la técnica de Ortega y Gasset», Publicación de la Universidad de Pereira, 2014.

MATE, Reyes: <https://memoriaypolítica.blogspot.com>

METZ, J. Baptist, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007.

METZ, J. Baptist, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Barcelona, Herder, 2003.

ORTIZ OSÉS, Andrés, *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del sentido*. Proemio de E. Trías, Apéndice de G. Durand, Barcelona, Anthropos, 2012.

SÁNCHEZ, Juan J., «Teología política en los límites de la modernidad» (Texto aportado al simposio «Crisis de la política y religión: nuevas lecturas», celebrado en Madrid los días 30 de septiembre y 1 de octubre de 2004, p. 2004 ,(4-1.2

SCATTOLA, Merio, *Teología política*, Bolonia, Il Mulino, 2007.

SOLARES, Blanca, *Gilbert Durand, Escritos Musicales. La estructura musical de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos, 2018 ,228.

VARELA, Ramón, *Cultura y poder. Una visión antropológica para el análisis de la cultura política*, Barcelona, Anthropos y UAM/Iztapalapa (México), 2005.

ZWEIG, Stefan, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, Acantilado, 2002.

TOT ÀNGEL ÉS TERRIBLE. EL BLOQUEIG CREATIU DE RAINER MARIA RILKE I LA POESIA ÇOM A EINA AUTO-TERAPÈUTICA

Iván Sánchez-Moreno
Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona
ivansanchez@iscreb.org

RESUM: L'any 2026 es compleix el primer centenari de la mort de Rainer Maria Rilke, insigne poeta austríac conegut sobretot per una obra magna com són les Elegies a Duino. Aquest article se centra en el dolorós procés de creació d'aquesta sèrie de poemes, la qual va resultar tan llarga com feixuga i va provocar en l'autor una profunda crisi existencial arran de la qual va haver de recórrer a la consulta de diversos professionals de la teràpia psicoanalítica.

La nostra recerca planteja una revisió d'aquesta tèrbola —però alhora tan prolífica—època de productivitat literària en la vida de Rilke, destacant un element poètic que esdevindrà essencial en la seva obra, com és el símbol de l'àngel. L'ús persistent d'aquesta figura en la poesia va permetre a Rilke superar el seu particular bloqueig creatiu i, al mateix temps, elaborar una presa de consciència sobre si mateix i el sentit de la vida com artista.

El treball es tanca amb unes conclusions que obren nous horitzons interpretatius de l'obra de Rilke des de la perspectiva junguiana, sense sortir dels marges de la psicoanàlisi que, amb resultats més o menys infructuosos en vida de l'autor, van intentar reconduir el seu patiment cap a vessants més positives per al seu desenvolupament personal.

PARAULES CLAU: Rainer Maria Rilke, Elegies de Duino, Simbolisme poètic, àngel, crisi creativa, psicoanàlisi, Carl Gustav Jung, consciència de l'artista, existencialisme, creació literària.

ABSTRACT: In 2026, the first centenary of the death of Rainer Maria Rilke will be commemorated. Rilke was a distinguished Austrian poet best known for his magnum opus, the Duino Elegies. This article focuses on the painful process behind the creation of this series of poems, a process that proved both long and arduous, leading the author into a profound existential crisis for which he sought the help of several psychoanalytic therapists.

Our research undertakes a review of this dark – yet remarkably productive – period of literary creativity in Rilke’s life, highlighting a poetic element that would become essential to his work: the symbol of the angel. The persistent use of this figure in his poetry enabled Rilke to overcome his creative block and, at the same time, to achieve a deeper awareness of himself and of the meaning of life as an artist.

The study concludes with findings that open new interpretive horizons for Rilke’s work from a Jungian perspective, while remaining within the framework of psychoanalysis — an approach that, though only partly successful during the poet’s lifetime, sought to redirect his suffering toward more positive paths for his personal development.

KEYWORDS: Rainer Maria Rilke, Duino Elegies, Poetic symbolism, Angel motif, Creative crisis, Psychoanalysis, Carl Gustav Jung, Artistic self-awareness, Existentialism, Literary creation.

1. BREU SEMBLANÇA I CONTEXT DE RAINER MARIA RILKE

Rainer Maria Rilke (1875-1926) fou un prolífic escriptor austríac, considerat un dels màxims exponents de la literatura mística de principis del segle xx. L’any 2026 es complirà el primer centenari de la seva mort, raó principal per la qual li volem retre homenatge amb aquest article. Les seves obres més reeixides són les *Elegies a Duino* (*Duineser Elegien*) i la profusa correspondència que mantingué amb algunes personalitats de la *intelligentzia* europea del moment.

Marcat des de ben petit per la separació dels pares quan només tenia deu anys, Rilke sempre va mantenir una relació molt ambivalent amb la mare, mentre que manifestava un gran desdeny pel pare per considerar que havia abandonat la llar familiar per les seves contínues desavinences amb la mare. Acabats de complir els quatre anys de vida, ja l’anomenaven «el tocat de l’ala» (*der Narr*) perquè escrivia poemes i deia que podia guarir les persones tocant-les amb les mans (Roig, 2016: 23). Ja per aquells temps deia públicament que era orfe de mare (*op. cit.*: 58). En arribar la pubertat, va ingressar en una acadèmia militar per imperatiu familiar; allà va passar tota l’adolescència, que recordava amb molta pena, odi i malestar. L’any 1895 es matricularà a la Universitat de Praga per estudiar Història de l’Art, Filosofia i Lletres, carrera que continuarà l’any següent a la Universitat de Munich.

L’any 1897 coneixerà Lou Andreas-Salomé (1861-1937), amb qui va mantenir una apassionada relació com a amants durant molt de temps. Amb ella viatjarà per primera vegada a Rússia dos anys més tard. Van repetir l’experiència entre maig i agost del 1900, i van aprofitar aquest segon viatge per visitar l’escriptor Lev Tolstoi (1828-1910), a qui Rilke admirava. Comença a partir d’aquest moment una època d’esplendor pels seus èxits com a poeta, amb el recent *Llibre de les imatges* (*Das Buch der Bilder*) com un dels poemaris més celebrats. El seguirà el *Llibre de les hores* (*Das Stunden-Buch*) i el llibre de *Nous poemes* (*Neue Gedichte*), que alternarà amb treballs d’assaig sobre l’art d’Auguste Rodin (1840-1917) i Paul Cézanne (1839-1906), així com les *Cartes a un jove poeta* (*Briefe an einen jungen Dichter*), compendi de deu missives enviades a un fan de dinou anys, Franz Xavier Kappus (Rilke, 2009).

Els *Quaderns de Malte Laurids Brigge* (*Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*), que va començar a escriure l’any 1904, va ser una de les seves escasses incursions en el gènere novel·lístic, tot i que es pot considerar gairebé un text biogràfic ja que se centra en les penoses

experiències de la joventut a París. També va conrear la prosa a *La cançó d’amor i mort del corneta Christoph Rilke* (*Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke*) i les *Històries del bon Déu* (*Geschichten vom Lieben Gott*), un compendi de relats curts.

Parlar de l’obra de Rilke ens obliga a posar-la en situació, perquè un autor com Rilke es desenvolupa com a artista i com a persona en un context social i polític prou convuls, en el lapse de temps que arrenca en l’Europa del *fin du siècle* i acaba amb la I Guerra Mundial. És una època d’impotència extrema davant una societat molt canviant, i aquesta inestabilitat fugissera és un reflex de la manca d’equilibri psíquic i emocional dels seus ciutadans. Al respecte, l’ésser humà que viu a les grans ciutats del món se sent privat de lligams fermes i duradors, tant en el pla social com en l’afectiu. El subjecte modern del nou segle xx se sent aïllat, sol i abandonat, sense una veritable integració en comunitat.

Aquesta presència opressiva de l’espai urbà condiona la sensació d’experimentar una vida on s’ofega tota il·lusió de transcendència subjectiva, on impera la massa per sobre les decisions de cada persona i on roman una manca absoluta de voluntat activa o individual. Els habitants del món modern ja no gaudeixen del paper d’un subjecte agent, sinó del subjecte pacient/passiu, sense possibilitat de tenir iniciativa per transformar la pròpia vida.

La literatura europea es farà ressò d’aquesta angoixa vital, com proven les obres de James Joyce (1882-1941), Franz Kafka (1883-1924) o Robert Musil (1880-1942), per citar alguns autors que fan del nihilisme existencial la senyera particular. Paral·lelament, la poesia també va veient enfosquir la passió vitalista del Romanticisme i virar el to cap a un sentiment de melancolia, buit i desconsol, exposant el patiment provocat sobretot per una desorientació de caire metafísic i per l’esmentada pèrdua de transcendència a causa de la mort de Déu que anuncià Friedrich Nietzsche (1844-1900). Com a conseqüència, el nou segle donava inici amb una ràpida expansió de l’ateisme que desproveïa de referències esperançadores que subratllaven encara més la sensació d’alienació envers el destí humà.

En circumstàncies com les descrites, no es fa estrany l’auge de la psicoanàlisi en l’Europa tèrbola del moment, virant la perspectiva més espiritualista de la psicologia decimonònica cap a una orientació més materialista i propera a l’estudi clínic de les somatitzacions originades per alguna causa mental. La dissociació del jo, les tendències suïcides, la demència i la bogeria seran a partir de llavors algunes de les principals pors de molts poetes i escriptors del post-Romanticisme alemany, amb Rainer Maria Rilke com a un dels màxims exponents. Aquesta obsessió per l’expressivitat dels mals psíquics a través de l’art serà una constant de molts autors, que se serviran de la literatura com una manifestació d’un mal generalitzat de la societat, que empeny els seus habitants a l’alienació del món i de si mateixos (Maldonado, 2006).

Rilke no va ser tampoc una excepció. Va viure intensament com un perpetu exiliat, sense gaudir d’una llar pròpia, canviant constantment de residència, de pàtria i d’amors, però sempre amb un gran sentiment de soledat que l’amoïnava i que li plaïa alhora. Aquesta angoixa vital l’acompanyarà fins a l’últim moment de la seva vida, i és crucial per entendre la seva obra literària i, tangencialment, l’origen dels seus mals de salut i d’ànim.

L’acabament de *Malte* va deixar Rilke en un estat delicat de feblesa. És en aquesta època que comencen a emergir les crisis psicossomàtiques que patiria la resta de la vida i que ell descrivia com a mals de cap i de queixals, esgotament muscular, hipersensibilitat davant

dels canvis atmosfèrics, etc. Segons biògrafs com Wolfgang Leppman (citats per Bermúdez-Cañete, 2007: 95), l'interès de Rilke per la psicoanàlisi podria haver-se produït per la sospita que el mateix poeta tenia sobre el possible origen psíquic de la major part dels seus mals corporals, sense cap origen físic ni fisiològic. Les constants xacres del cos, imprevisibles i de fluctuant malestar, li afectaven l'ànim, ensopint-lo en episodis de gran ansietat nerviosa i posteriors depressions. Ell mateix sembla riure-se'n en una carta escrita gairebé al final de la seva vida, tot dient: «De nit i de dia, de dia i de nit —l'infern! El més greu, el més penós: abdicar: ser un malalt» (citats per Roig, 2016: 240). Però el què més l'angoixava era imaginar-se a si mateix arribant algun dia a ser pobre, estar perpètuament malalt i, pitjor encara, estar boig. Aquests pensaments el feien bullir d'ansietat i el van neurotizsar tota la vida, com explica sense embuts als *Quaderns de Malte Laurids Brigge* (Rilke, 1979a). Redundant en els seus símptomes, escriu una carta a Lou Andreas-Salomé exposant la seva situació:

Pateixo molt: com un gos que s'ha clavats una punxa a la pota i ranqueja i es llepa, i cada vegada que la posa a terra ja no és gos sinó punxa, i ell això no ho pot comprendre ni acceptar, [...] ara per ara soc jo qui s'arrossega penosament, com un ocell malalt aclaparat sota el pes de les seves ales. Perquè ara ja tinc clar que estic malalt, d'una malaltia que m'ha destruït i que té l'origen en això que fins ara he anomenat la meua tasca (citats per Roig, 2016: 188).

En referència a les somatitzacions de Rilke, Albert Roig (2016: 22) afirma que «la malaltia va ser la seva primera professió», perquè «li servia per deslliurar-se de compromisos, de parents, amics, amants» i que justament per això encaixava en la categoria de persona històrica que feia tot el possible perquè l'un o l'altre li pagués els balnearis on passava bona part dels seus dies queixant-se d'algun mal de l'ànima.

Tot just donar per acabada la redacció definitiva de les cèlebres *Elegies de Duino*, Rilke va patir els següents tres últims anys de la seva vida un incessant ingrés en diversos sanatoris —el de Schöneck, a Alemanya, i els de Valmont i Territet, a terres suïsses— a causa dels seus peremptoris problemes de salut. L'estiu de 1924 s'estarà al sanatori de Ragaz (Suïssa), on comença a prendre morfina amb una assiduitat preocupant. Llavors pensa a deixar-se visitar per un psiquiatre i, amb aquesta idea al cap, marxa a París tot just li donen l'alta. A París està causant furor la nova psicologia, molt marcada per les investigacions engegades a l'escola clínica de Nancy i a l'Hospital de la Salpêtrière sobre hipnotisme i histèria, així com la de tots els seguidors del corrent teòric iniciat per Jean-Martin Charcot (1825-1893) —entre els quals hi ha un jove Sigmund Freud (1856-1939). Val a dir que, pel que sembla, en arribar a París, Rilke torna a canviar de plans i renuncia a la possibilitat de sotmetre's a psicoteràpia (op. cit.: 226). No seria l'única vegada, com veurem més endavant. Finalment, però, Rainer Maria Rilke moriria d'una leucèmia el desembre de 1926 mentre s'estava de nou a Ragaz.

Durant aquells darrers anys, el poeta va ser en tot moment conscient que hi havia quelcom dins seu que l'estava matant, però ho vinculava al procés creatiu que, segons deia, es cobrava amb cada nova obra una part de la pròpia vida. De fet, el seu estat de salut va empitjorar sobtadament quan es va punxar amb l'espina d'una rosa mentre cuidava el jardí, un motiu prou poètic com per accelerar-li la mort.

2. EL BLOQUEIG CREATIU AL CASTELL DE DUINO

Rilke no podia imaginar que la seva trobada amb la princesa Maria Thurn und Taxis l'any 1909 seria la primera de moltes altres, i que d'aquesta relació naixeria una de les seves obres més celebrades com són les *Elegies a Duino*. Aquest poemari rep el títol del castell on va ser escrit, durant el temps que va ser convidat per l'aristòcrata per gaudir de la seva companyia. Rilke s'hi va estar en dues ocasions: una des de finals d'abril i principis de maig de 1910; una altra entre el 22 d'octubre de 1911 i el 9 de maig de l'any següent; i encara dues vegades més, una entre mitjans de setembre i principis d'octubre de 1912 i una darrera, entre finals d'abril i principis de maig dos anys més tard.

L'estada més llarga a Duino va comportar un total de sis mesos de soledat absoluta. Durant aquell temps, va iniciar les *Elegies*, però no les acabaria fins una dècada més tard. Algunes fonts apunten que la cronologia d'escriptura de les *Elegies* va ser la següent: La 1a, 2a, 3a i la 6a elegies van ser escrites durant l'hivern de 1912-1913. La 4a el 1915. La 7a, 8a, 9a i la 10a durant l'any 1922. La 5a va ser l'última de les *Elegies* que va escriure, on descriu a una família d'acròbates que fan pensar que podria haver estat inspirada per un quadre de Pablo Ruiz Picasso (1881-1973).

Sens dubte, les *Elegies a Duino* són alhora la manifestació del patiment del seu autor, però també el seu principal guariment. Tal com explica a la princesa Maria Thurn und Taxis per agrair-li la invitació a Duino, durant el temps de reclusió que va gaudir al lloc, la inspiració el va afectar de tal manera que fins i tot va perdre la noció del temps i deixava de menjar per no veure escapar-se la inspiració. Jaime Ferreiro (1976) opina que, en realitat, Rilke no se sentia del tot còmode per l'excés d'atencions de la seva amfitriona. El poeta valorava les comoditats com quelcom nociu per a la creativitat, i més encara si l'estada estava condicionada per tot un seguit d'entreteniments, escàs silenci i una tafaneria molt invasiva per part de la princesa.

Un exemple d'aquesta obsessió de la princesa per fer del castell de Duino l'escenari de moltes festes és la sèrie de concerts que s'hi van celebrar, amb Rilke com un assidu entre l'audiència (Pau, 2016). Però també van ser molt comentades les sessions d'espiritisme organitzades els dies 30 de setembre i l'1, 2 i 4 d'octubre de 1912, de les quals ha quedat constància escrita per les actes redactades pel mateix Rilke. El príncep Pascha Taxis, que actuà com a mèdium, va ser acompanyat per la seva mare, la princesa Maria Thurn und Taxis, en qualitat de membre de la Society of Psychical Research. Aquesta inquietud per l'ocultisme i l'esoterisme no era ben vista per algunes persones assistents, com és el cas de l'escriptor i fisonomista Rudolf Kassner (1873-1959), per a qui tot allò no passava de ser el que ell anomenava «criaturades de castell». Kassner se'n reia del desplaçament de gots, de les suposades aparicions invisibles i de les veus impostades dels esperits que parlaven per boca del príncep (Roig, 2016: 180).

Cansat de la pressió que experimentava a Duino per tanta frivolitat, Rilke pensà que un viatge a Espanya en soledat el podria allunyar d'aquell estil de vida tan frívol i còmode. Rilke va organitzar el trajecte projectant la possibilitat de viure no pas com un nòmada, sinó com un ermità, reduint les seves pertinences al mínim més bàsic. Amb aquest objectiu prendrà la ciutat de Toledo com la primera parada, i hi passarà les últimes setmanes de

novembre de 1912. Després viatjaria a Córdoba i Sevilla i, ja en ple mes de desembre i fins a mitjans de febrer, faria l'estada més llarga a Ronda.¹

En termes generals, Rilke quedà decebut de l'experiència perquè «la España que Rilke conocerá no será la tierra de flores y danzas, sino la España descarnada y agónica, la España cósmico-existencial traspasada de acentos religiosos; tal era el estado interior del poeta», diu Jaime Ferreiro (1976: 48) en interpretar les nombroses cartes que Rilke va escriure durant la seva estada al país. Toledo va provocar un fort impacte en el poeta, sobretot per la seva concepció angeològica, de la qual parlarem més endavant. De fet, el mateix Rilke (op. cit.: 55) anomena Toledo «la ciutat dels àngels» en una carta enviada des de la capital manxega, explicant la seva estada gairebé com una teofania pel continu descobriment de tantes visions bíbliques. Rilke situa Toledo a mig camí «entre el cel i la terra [...], on convergeixen les mirades dels morts, dels vius i dels àngels» (Pau, 2016: 41). És durant aquells dies que llegeix *La langue hébraïque restituí et le véritable sens des mots hébreux* de Fabre d'Olivet i pren consciència del significat de la paraula *phohé* ('boca', 'veu' i 'alè' en serien algunes de les traduccions possibles, enteses com a motor demiúrgic de la creació), de la qual deriva la poesia. Però també comprèn que el nom del mític Orfeu, associat a l'origen de la poesia, prové d'una altra paraula que remet al procés de guariment a través de la il·luminació (Roig, 2016: 186).²

A Córdoba s'animarà a llegir l'Alcorà i els místics cristians —encapçalats per Sant Joan de la Creu (1542-1591) —, però admet que «desde mi paso por Córdoba estoy casi al borde de un arrebató anticristiano» perquè s'adona de les formes buides del culte catòlic, davant el qual ell sent que «ahora reina una indiferencia sin límites» (citada per Ferreiro, 1976: 75). En canvi, Rilke comparteix amb Rodin les seves impressions sobre Ronda amb aquestes paraules, en una carta enviada a finals de 1912:

Ronda, donde estoy ahora, es un sitio incomparable, un gigante hecho de rocas que soporta sobre las espaldas una pequeña ciudad, blanqueada y reblanqueada de cal y que, con ella a cuestras, avanza un paso sobre la otra orilla de un delgado riachuelo, exactamente igual que San Cristóbal con el Niño Jesús.

Nogensmenys, Rilke se serviria d'aquest record per compondre un poema sobre el sant durant el mes d'abril de 1913 (Rilke, 1976b: 187), però també fa menció de la revelació que tingué creuant el pont sobre el riu Guadalquivir, recordant el pas del Mar Roig pels israelites, tal com es descriu a l'Antic Testament (Ferreiro, 1976: 64). Moltes d'aquestes impressions espanyoles

¹ Malgrat el seu pas per Espanya —i tot i les seves estades llargues a Toledo i Ronda—, la figura de Rilke no despertà gaire interès en els cercles literaris nacionals fins la consolidació de la denominada Generació del 27, en part gràcies a les traduccions de les edicions franceses de la seva obra, i sobretot els títols de *Malte Laurids Brigge* i *El corneta Christoph Rilke* que tant van encoratjar a Carles Riba i a Eugeni d'Ors. Pel contrari, les *Elegies de Duino* no serien traduïdes al castellà fins l'any 1946 de la mà de Torrente Ballester i, posteriorment, per J. M. Valverde (Gutiérrez Rubio, 2010). Les traduccions catalanes que farem servir aquí són les de Feliu Formosa i Joan Margarit, editades per Quaderns Crema (Rilke, 2024).

² Val a dir que Rilke també va quedar profundament captivat per la lectura d'un llibre d'hagiografies del Pare Pedro de Ribadeneyra (1604) d'on, entre altres, va extreure'n la història de l'aparició de la Verge Maria a Sant Ildefons davant l'església de Toledo, acompanyada de nombrosos àngels. Tanmateix, la contemplació de les obres del Greco (1541-1614), tant a Toledo com al Museu del Prado de Madrid, li van causar una emoció inusitada. En diverses cartes, Rilke (1976) comenta els quadres de *Laocoonte* i els paisatges pictòrics de Toledo, però sobretot queda corprès per la *Crucifixió*, com li confessa a Benvenuta (la pianista Magda von Hattingberg) el 13 de febrer de 1912, quedant astorat pels dos àngels que recullen la sang de Crist mort a la creu.

les aprofitarà per als seus *Poemes a la nit* (*Gedichte an die Nacht*), escrits a principis de 1914. En definitiva, la fugida a Espanya atorgà al poeta d'una mirada renovada que, imbuït per la religiositat, el va fer recuperar en part l'oremus inspirador, com exposarem més endavant.

3. L'INTERÈS DE RILKE PER LA PSICOANÀLISI

Aquesta llarga dècada de lenta inspiració amb què s'iniciava el nou segle va provocar en Rilke una ansietat profunda. Únicament havia aconseguit acabar un poemari dedicat a la *Vida de Maria*, que publicà el juny de 1913 i que també va escriure a Duino, però el bloqueig que patia amb les *Elegies* el va sumir en una gran depressió. Concretament, la tercera elegia va ser una de les més complicades perquè va estar retocant-la durant divuit mesos. Va considerar que la figura de la mare que centra l'atenció d'aquesta elegia va ser la causa principal del seu bloqueig. Aquí, la presència de la mare no s'entén pas com un símbol de bondat —cal destacar la particular tensió que Rilke sentia davant la seva mare—, sinó de protecció contra els horrors propis. En conclusió, Rilke reconeixia que la seva necessitat d'amor extern era per defugir d'una autoestima destructiva. Però, alhora, la seva tendència extrema cap a la soledat podria ser associada a un símptoma histèric, segons les sospites d'algunes de les seves amistats afeccionades a la psicoanàlisi (Roig, 2016: 214). No en va quedà fascinat pel mot amb que els russos es refereixen al sentiment melancòlic, *Toska*, apropiant-se'l ocasionalment per definir-se a si mateix (op. cit.: 267).

El seu amic i també escriptor Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), amb qui Rilke coincidia sovint als cafès literaris de Viena des de l'any 1899 i amb qui es cartejaria amb freqüència, va animar-lo a introduir-se en l'estudi de la psicoanàlisi per considerar imprescindible el coneixement del propi subconscient per tal d'entendre els processos creatius i l'imaginari impressionista de la poesia moderna (Roetzer i Siguan, 2012). Rilke ja havia llegit *La ciutat i la vida psíquica*, del psicòleg Georg Simmel (1858-1918), un dels seus professors a la Universitat de Munich, i havia quedat molt amoïnada per la forma com la vida urbana impactava en la psique de les persones que l'habitaven (Roig, 2016: 274). Sabent de l'estat d'ànim del seu amic, diverses amistats l'esperonaran a demanar ajuda terapèutica a algun psicoanalista per poder trencar aquest bloqueig creatiu que l'angoixava tan profundament.

Paral·lelament, i per mediació de la seva amiga i amant Lou Andreas-Salomé, Rilke ja havia iniciat correspondència amb la psicòloga i pedagoga sueca Ellen Key (1849-1926) des de l'any 1903. Tot i ser una fervent defensora del liberalisme, quedà molt influïda per les fortes conviccions cristianes en què es va educar, però amb els anys va anar radicalitzant el seu pensament. Key va ser un pilar important de consol i assessorament en moments molt colpidors de sequera creativa en Rilke, cada cop més preocupat per la falta d'inspiració literària. Un exemple clar és la reacció que provocà en la dona quan durant la primavera de 1904 Rilke patí una crisi nerviosa a París. El dia 9 de maig va escriure la seva amiga parlant-li del seu patiment per la manca de casa, de pàtria i d'arrels. El dia 27 d'aquell mes arribava l'Ellen Key a la capital francesa a correu, interpretant que darrere d'aquelles paraules hi podia amagar-se tot un seguit de pensaments suïcides (op. cit.: 125).

A diverses cartes enviades a Lou Andreas-Salomé, que també formava part del cercle de deixebles de Freud, Rilke reconeixia que se sentia sec d'inspiració a voltes, i d'altres massa sensible davant la incapacitat per traduir en paraules tot el seu sentiment. En una carta del 28 de desembre de 1911 li diu: «¿Cómo es posible que yo, una persona preparada y educada para

la expresión artística, me encuentre aquí sin vocación? [...] ¿Son estos los síntomas de esta larga convalecencia que es mi vida? ¿O son los síntomas de una nueva enfermedad?». En una carta posterior, del 10 de gener de 1912, insisteix sobre el tema: «Lo que más me angustia no es tanto lo largo de la pausa creativa, sino quizás una suerte de embotamiento, de envejecimiento. Puede ser que el estado de permanente falta de concentración en que vivo tenga quizás una causa física, como una delgadez de la sangre». Més endavant, a la mateixa carta, aclareix: «Esta desconfianza crece ante el hecho que pueden pasar semanas y meses en los cuales yo, y con el mayor esfuerzo, apenas soy capaz de escribir cinco líneas de una carta indiferente».

Segons Dörr-Zegers (2011), períodes de crisi creativa com la que descrivia Rilke a les seves cartes comporten també moments de gran productivitat, tot i que mai prou satisfactòria per a l'artista. Aquesta forma d'angoixa neuròtica és el que Dörr-Zegers denomina *Schwermut* i que encarnen personatges de ficció com Hamlet o Werther, però que també es manifestava en personalitats reals com Kierkegaard o l'esmentat Rilke. Dörr-Zegers l'identifica com una derivació de la melancolia que s'origina durant períodes llargs declusió o d'evitació social, caracteritzats per episodis habituals d'hipocondria i atacs de pànic amb símptomes d'ansietat deguts sobretot a la falta d'inspiració o una baixada en la qualitat de la producció en el cas de molts artistes que creuen que han arribat a la fi de la seva carrera.

De ben segur, les angoixes produïdes per la constatació d'aquests símptomes fou el que va fer decidir finalment a Rilke demanar l'ajuda de diversos psicoterapeutes com ara el citat Sigmund Freud (1856-1939), el baró Viktor Emil von Gebattel (1883-1976) i la seva antiga amant, Lou Andreas-Salomé (1861-1937).

4. LA INTRODUCCIÓ A LA PSICOANÀLISI D'ANDREAS-SALOMÉ

La relació entre Rilke i Lou Andreas-Salomé va estar marcada sovint per les tensions provocades per la passió amorosa que arrossegaven des que es van conèixer l'any 1897 (González, 1997: 179). Llavors ell tenia vint-i-un anys i ella, trenta-cinc. Amb ella, Rilke va iniciar-se en la sexualitat com una sublimació de la unió mística amb Déu, com manifesta en diverses cartes enviades a l'amiga i amant (Rilke i Andreas-Salomé, 1997). Segons Rilke, la pràctica de l'acte sexual durant l'adolescència prevenia els individus de les pròpies angoixes davant Déu. Aquesta idea, però, era prestada de les teories de Lou (González, 1997).

Lou Andreas-Salomé va iniciar la seva formació amb Sigmund Freud des que va assistir al I Congrés de Psicoanàlisi de 1911, que se celebrà a Weimar (Pau, 2007: 326). A finals d'octubre de 1912 sol·licitarà a Freud de participar d'algunes de les seves classes, però l'abril de 1913 va considerar que ja havia rebut prou formació i provà sort de forma autònoma. Les seves diferències amb el mestre van ser provocades per la insistència de Freud a posar l'accent en els traumes soferts durant els primers anys de vida, a més de la controvertida concepció tan pansexualitzada de la infantesa. Andreas-Salomé (1984: 140-141) era també molt contrària a l'ús trampós i massa recurrent que feia Freud del concepte de sublimació, entesa com una mera distracció de la meta sexual en què, segons el psicoanalista vienès, tot psiquisme quedava grollerament reduït d'una manera simplista.

Farta de l'hermetisme gairebé sectari del cercle freudià, investit d'una falsa aparença de científicisme, Lou Andreas-Salomé va amenaçar a Freud amb interrompre el seu mestratge

i marxar al costat d'Alfred Adler (1870-1937) per formar-se en psicoanàlisi. Val a dir que la decisió de la dona no va ser aprovada per Freud, perquè Adler, juntament amb Carl Gustav Jung (1875-1961), va ser el primer deixeble a abandonar la seva influència de manera molt crítica. Tot i haver posat distància amb el mestre, no seria fins a l'any 1915 que Lou Andreas-Salomé començaria la seva carrera com a terapeuta, encara que establiria més afinitat amb la filla de Freud, Anna, amb qui col·laboraria en el tractament de diversos casos de nens amb trastorns afectius (González, 1997: 237).

Andreas-Salomé diagnosticava en el seu amic i amant una hipersensibilitat d'origen histèric i no només una simptomatologia hipocondríaca que en pogués explicar les manifestacions psicossomàtiques constants. Observava en Rilke un patiment existencial molt profund que, d'altra banda, enfonsava les arrels en un narcisisme exacerbat: el seu personatge malaltís i sumàriament patidor era, altrament, també la seva principal carta de presentació en públic (Andreas-Salomé, 2023). Rilke sempre es vantava de fer sobreesforços per, a parer seu, acabar resultant incapaç de traduir en paraules el seu excés de «sentimentalitat» (Andreas-Salomé, 1984: 102). Per a Rilke, l'objecte de la poesia era gairebé com tractar de copsar Déu mateix, superant el llast de les fronteres conscients del jo (*op. cit.*: 110). En converses amb ella, Rilke admetia que el rostre de Déu prenia més severitat a través de la mirada dels àngels. Aquesta idea el va turmentar sovint, sobretot en èpoques de gran intensitat productiva, perquè se sentia perseguit per la mort com més s'abocava a escriure poesia. Rilke ho constatava en el seu estat creixent de feblesa (*op. cit.*: 116).

A causa d'aquestes mancances expressives que ell creia cada cop més manifestes en la seva poesia, Rilke va imbuir-se durant un temps de l'anàlisi dels símbols, que ja li resultaven tant o més perceptibles que la realitat material (*op. cit.*: 109). Els símbols religiosos van esdevenir a partir de llavors gairebé una obsessió per a Rilke.

Finalment, però, Lou Andreas-Salomé (2023) assumiria que, tot i concordar una trobada entre Rilke i Freud de la qual parlarem més endavant, la psicoanàlisi no reportaria al poeta cap alleujament i que, fins i tot, podria resultar contraproductiu, com ell mateix exposava amb gran pesar.

5. L'EXORCISME FRUSTRAT DE GEBATTEL

Com s'ha dit, un dels terapeutes a qui Rilke demanà consulta per trobar alguna cura pel seu bloqueig creatiu fou Viktor Emil von Gebattel (1883-1976). Rilke coneixia Gebattel des de la seva joventut a París a inicis del segle xx, però també per l'amistat d'aquell amb Lou Andreas-Salomé, a qui va freqüentar des del Congrés Psicoanalític de Weimar que es va celebrar el mes de setembre de 1911. Anys després, quan Gebattel acaba la seva formació amb Sigmund Freud, coincidirà novament amb Rilke, però ara en qualitat de psicoterapeuta de Clara Westhoff, amb qui s'havia casat l'abril de 1901 (a finals d'aquell mateix any naixeria la seva filla Ruth). Al seu llibre *Moral in Gegensätzen* Gebattel identifica Rilke com un dels seus interlocutors més reeixits.

De fet, feia temps que l'amistat amb Gebattel s'havia consolidat d'ençà que aquest havia estat fent teràpia a la seva esposa Clara. El matrimoni passava llavors una crisi important i es pensà fins i tot en el divorci, però per diferències religioses —ella era protestant i ell havia apostatat del catolicisme— totes dues parts arribarien a un acord de separació amistosa, vivint en domicilis separats. Aquesta situació provocava encara més patiment en el poeta, que se sentia bloquejat artísticament.

Finalment s'atreví a reprendre el contacte amb Gebattel, esperonat per la insistència de Lou Andreas-Salomé. Malauradament, en diverses cartes del gener de 1912, el poeta li exposa les raons de la seva resistència a sotmetre's a teràpia. En una carta del 14 de gener reconeix que el principal motiu és la covardia: «Una especie de cobardía me hizo retroceder ante el psicoanálisis». Més endavant admet que «lo que me impide aceptar esta intervención, ese querer poner en orden mi interior, esa cosa que no forma parte de mi vida, esas correcciones en tinta roja en la página escrita hasta ahora» era, en definitiva, la seva por a guarir-se i, conseqüentment, deixar de sentir l'angoixa que era contradictòriament també la seva font creativa. Nogensmenys, Rilke reconeix la seva ambigua situació: «Ya lo sé, estoy mal, y usted, querido amigo, ha podido ya comprobarlo». De retruc, fa un plany per la seva pròpia existència que, tot i aquest patiment creatiu, té també moments pletòrics i molt productius i d'altres que, malauradament molt nombrosos, s'esdevenen «de naufragio en naufragio, por caminos cuajados de las más duras piedras, que si pienso en la posibilidad de no volver a escribir, me trastorna la idea de no haber trazado sobre el papel la línea maravillosa de esa existencia tan extraña». És l'època en què Rilke creu sentir la veu inspiradora dels àngels que li dicten alguns versos, com va ser el cas de l'inici de les *Elegies a Duino*: «Qui, doncs, si jo cridés, em sentiria d'entre els ordres dels àngels?» (citats a Roig, 2016: 177).

Contràriament, Lou Andreas-Salomé es referia al tractament psicoanalític com una sort d'exorcisme amb el qual «expulsar als dimonis» que sotmetien el poeta al malestar psicosomàtic i que el feien patir tant emocionalment com corporalment. La resposta de Rilke va ser que, tot i reconèixer les bondats del tractament, en expulsar aquests dimonis també hi havia la possibilitat que «los ángeles salgan con ellos, porque el tratamiento es una peligrosa simplificación» (citats per Pau, 2007: 230).

En una carta enviada a Gebattel amb data del 14 de gener de 1912, el poeta afirmava que el seu desassossec psicològic era alhora el principal estímul per a la tensió creadora: «No me puedo permitir el recurso del psicoanálisis [...]. En la medida en que me conozco, me parece seguro que, si se me expulsaran los demonios, también mis ángeles pasarían un pequeño susto y, comprendalo usted, eso es justamente lo que no puede ocurrir» (citats per Dörr-Zegers, 2011). Rilke associava així que l'angoixa vital formava part íntima i indissoluble del seu procés creatiu. D'acceptar el bé terapèutic del tractament que li oferia Gebattel, tot i que reconeixia que podia ser «molt alliberador», també suposaria una autèntica amenaça per alterar «un ordre superior» (citats per Dörr-Zegers, 2011). En canvi, tot i la paradoxa, l'acte d'escriure podia angoixar-lo tant com guarir-lo, com li confessa a Gebattel: «A mí me sigue pareciendo que mi propio trabajo no es en rigor otra cosa que un auto-tratamiento» (citats per Pau, 2007: 230). En una carta posterior, Rilke insisteix en el mateix que ja li va formular a Lou Andreas-Salomé respecte a les bondats d'una «neteja interior»: no només acabaria exorcitzant els seus dimonis personals, sinó també els seus àngels, aquells que li proporcionaven la inspiració. Insistent en aquest patiment, més endavant, des de Ronda, Rilke menciona Gebattel en una carta enviada a Lou Andreas-Salomé amb data del 19 de desembre d'aquell mateix any, dient que «mi pecho se siente de nuevo oprimido con todo el peso y gravedad de no sé qué cosas» (Rilke, 1976: 197).

L'any 1913, Rilke i Gebattel tornarien a coincidir. Va ser el dia 7 de setembre quan, en companyia de Lou Andreas-Salomé, Rilke assistirà al IV Congrés de la Societat de Psicoanàlisi de Munich, presidit per Carl Gustav Jung (Gutiérrez Rubio, 2010: 46). Lou no era pas una defensora de les teories de Jung, que acusava d'estar amarades en un «excés de teologia inextricable» (González, 1997: 253). En realitat, però, és sobretot per la insistència d'Emil von Gebattel que

Rilke accedí d'anar al Congrés com a part del públic. En aquest context, Gebattel va oferir a Rilke els seus serveis com a psicoterapeuta, però el poeta s'hi negà novament.

Gebattel no seria l'única temptativa psicoterapèutica que Rilke va valorar per sotmetre's a tractament. Jakob Wassermann (1873-1934), a qui Rilke coneixia pel seu estudi sobre l'obra de Fiodor Dostoievski (1821-1881) des d'una perspectiva psicoanalítica, és una de les referències que el poeta menciona per carta durant l'estada a Ronda (*op. cit.*: 212), com també el doctor Poul Bjerre (1876-1963), un seguidor de Freud que va practicar la psicoteràpia i que el poeta proposa perquè el tracti, tal com suggereix en una carta del 26 de novembre de 1912 enviada a Sidonia Nádherny sense anomenar-lo explícitament: «el médico sueco en que yo pensé», en paraules de Rilke (*op. cit.*: 174).

6. LA PASSEJADA INFRUCTUOSA AMB FREUD

Tanmateix, són moltes les veus que suggereixen una relació estreta amical entre Sigmund Freud i Rainer Maria Rilke. Fonts secundàries, com Ulrike Voswinkel (2017) o Mauricio Bach (2024), apunten que els dos autors citats, a més de Carl Gustav Jung, van freqüentar la colònia naturista de Monte Verità situada a Ascona (Suïssa). Monte Verità va ser fundada aprofitant la proximitat amb un sanatori sota els preceptes anarquistes de Tolstoi i Thoreau respecte del vegetarianisme, el pacifisme, la comunió amb la natura, la llibertat sexual i la recerca espiritual.

Però són molt més abundants les fonts, que corroboren una passejada rellevant que van compartir Rilke i Freud. Entre els temes que van tractar durant la caminada per Munich e mes de setembre de 1913, Pau (2007: 30) cita la voluntat de sobreviure a la pròpia obra, les ànsies d'immortalitat, la sublimació de l'art en un procés més transcendental de la vida i el sentiment de fugacitat (*Vergänglichkeit*), entès com l'angoixa que produïa en el poeta la transitorietat de la seva existència. D'aquesta conversa, Freud en va extreure un article que publicaria dos anys més tard: *Sobre la caducitat* (1972c: 2118). Freud evoca tot just a l'inici d'aquest escrit la companyia d'un poeta que es considera incapaç de gaudir de la presència de les coses belles que es troben pel camí pel sol fet de pensar en la seva imminència i caduca temporalitat. El descriu com a un poeta que admira la natura però que en veure-la tan fràgil i tan efímera pateix profundament:

Hace algún tiempo me paseaba yo por una florida campiña estival, en compañía de un amigo taciturno y de un joven pero ya célebre poeta que admiraba la belleza de la naturaleza circundante, mas sin poder solazarse con ella, pues le preocupaba la idea de que todo ese esplendor estaba condenado a perecer, de que ya en el invierno venidero habría desaparecido, como toda belleza humana y como todo lo bello y noble que el hombre haya creado y pudiera crear. Cuanto habría amado y admirado, de no mediar esta circunstancia, pareciale carente de valor por el destino de perecer a que estaba condenado.

L'angoixa que manifestava Rilke davant del que és perible, mortal i moridor de la vida, envers la seva bellesa i perfecció tan efímeres, d'acord amb el que interpretava Freud (1972c) en aquest article provoca tendències psíquiques que condueixen a la fatalitat, al tedi i un pesar profund de l'ànima. Freud apunta, en canvi que, en adonar-se de la seva caducitat, cal donar justament per això mateix un valor inigualable a les coses, ja que s'hauria de gaudir de la presència d'aquell objecte o circumstància precisament com si fos l'última vegada, abans no sigui massa tard i no quedi més que el record de les oportunitats perdudes. El valor de la bellesa

i de la perfecció resideix en la nostra percepció, no pas en l'objecte i la seva garantia d'incerta perdurabilitat. El seu valor, per tant, és independent de la seva extensió en el temps.

Aquests arguments, però, no van causar cap efecte immediat en el jove poeta, i Freud va deduir que la seva ment estava massa enterbolida per pensaments afectius molt negatius que li enfosquien la claredat de l'ànima. Rilke es confrontava tot sol a superar un dol per una realitat hipotètica, no pas materialitzada davant seu. Les seves ansietats eren producte de la ment, no de les experiències de la vida.

Tanmateix, sembla que aquesta conversa que van mantenir Freud i Rilke, en presència de Lou Andreas-Salomé, va tenir un efecte positiu en el jove poeta, com ho demostra una carta datada en 1925 (i citada per Pau, 2007: 30-31):

¡Hasta qué punto están en migración todas las cosas! ¡Cómo se refugian en nosotros, cómo desean, todas, ser salvadas de su vida exterior y revivir en ese más allá que encerramos en nosotros mismos, para hacerlas más profundas! Como en suaves conventos de cosas vividas, de cosas soñadas, de cosas imposibles, todo lo que teme al tiempo se refugia en nosotros, y realiza, de rodillas, su deber de eternidad. Somos pequeños cementerios, adornados por esas flores de nuestros gestos fútiles, que contienen una multitud de cuerpos difuntos que nos piden que demos testimonio de sus almas. Completamente cubiertos de cruces, llenos por entero de inscripciones, cavados y removidos por los innumerables entierros de lo que nos sucede, tenemos encomendada la tarea de la transmutación, de la resurrección, de la transfiguración de todas las cosas. Porque ¿cómo salvar lo visible, si no es transformándolo en el lenguaje de la ausencia, de lo invisible? ¿Y cómo hablar de esas cosas que permanecen mudas, si no es convirtiéndolas en canto, apasionadamente, sin ninguna ilusión de hacerse comprender?

Queda clar que Rilke prosseguia anys després de la trobada amb Freud cercant l'àngel inspirador que pogués transmetre-li l'allò inconscient que només la poesia li permetria exterioritzar de dins seu. En canvi, a Freud (1972c: 2119) li canvià la perspectiva optimista sobre la vida, ja que conclou l'article gairebé donant la raó al pesar de Rilke:

La plática con el poeta tuvo lugar durante el verano que precedió a la guerra. Un año después se desencadenó ésta y robó al mundo todas sus bellezas. No sólo aniquiló el primor de los paisajes que recorrió y las obras de arte que rozó en su camino, sino que también quebró nuestro orgullo por los progresos logrados en la cultura, nuestro respeto ante tantos pensadores y artistas, las esperanzas que habíamos puesto en una superación definitiva de las diferencias que separan a pueblos y razas entre sí. La guerra enlodó nuestra excelsa ecuanimidad científica, mostró en cruda desnudez nuestra vida instintiva, desencadenó los espíritus malignos que moran en nosotros y que suponíamos domeñados definitivamente por nuestros impulsos más nobles, gracias a una educación multisecular. Cerró de nuevo el ámbito de nuestra patria y volvió a tornar lejano y vasto el mundo restante. Nos quitó tanto de lo que amábamos y nos mostró la caducidad de muchos que creíamos estable.

7. LA FIGURA DE L'ÀNGEL I LA REVELACIÓ CRISTIANA EN L'OBRA DE RILKE

Quan Rilke es referia a una entitat «d'ordre superior» o a una «existència tan estranya» com aquella que esmenta a Gebattel en la carta del 14 de gener de 1912, remetia un altre cop al concepte de l'àngel, un ésser que, en l'ideari poètic de Rilke, podia traspasar des del conscient a l'inconscient

o, encara més difícil, entre l'inexpressable i la dimensió del més inefable. Rilke considerava aquesta força psíquica gairebé de caire diví i la identificava en tots els artistes que ell admirava. Segons el poeta, aquesta força d'ordre superior era la condició inspiradora de tota creativitat artística. El poeta ho vinculava al seu concepte de l'àngel, que serà el fil conductor de totes les *Elegies de Duino*. Aquest àngel, en opinió de Rilke, no és un ésser bo ni dolent, perquè no respon a cap moral determinista. Una sobreexposició a l'àngel inspirador podria deixar cec o mut a qui no estigués prou preparat per assolir allò que tractaria de comunicar-li sense necessitat de paraules. La tesi de rerefons és la unitat de la vida al món material amb la dimensió més divina de la vida; és a dir, la unió entre els dominis de la llum i el de la foscor, el món visible i l'invisible, el que arribem a poder dir i sentir i el que ens resulta més inexpressable i inabastable (Pau, 2016: 75).

En el llenguatge sincrètic de Rilke, sovint trobem que déus i àngels es confonen en la mateixa idea. Però, a diferència de l'omnipresència dels primers, l'autor considera que els àngels es mouen entre dues dimensions: la dels vius i la dels morts; i que revelen i posen de manifest un món interior que és, alhora, un reflex de l'universal que agermana totes les ànimes sensibles que s'entrellacen des d'un plànol inconscient i col·lectiu. Per a Rilke, doncs, la inspiració angèlica és similar al procés poètic, és a dir, un mitjà per a la revelació divina, però també per a la interiorització del que és inefable i inexpressable, com pretenia el model original de la psicoanàlisi freudiana (Freud, 1972a, 1972b, 1974, 1975). Imitant les metàfores pictòriques que tant agradaven a Rilke, la seva relació amb l'àngel inspirador equival a la representació que en fa Michelangelo Merisi, més conegut com el Caravaggio (1571-1610), de Sant Mateu inspirat per l'àngel en el quadre del mateix títol.

A parer de Rilke, a cada objecte de la nostra realitat li correspon paral·lelament una dimensió transcendental que va més enllà dels límits perceptius i cognoscibles de la vida material, sentint-nos «com si un àngel, que abastés tot l'espai, s'hagués tornat cec i només pogués mirar cap a dins d'ell» (citada per Roig, 2016: 187). Aquesta serà la solució que Rilke creu trobar per superar la crisi creativa, sense adonar-se que l'àngel representa també simbòlicament la pròpia ferida existencial per no arribar a expressar el que és inexpressable a què l'obliga alhora la seva poesia. Així doncs, el poeta sempre intentarà guarir una insatisfacció infinita i, altrament, es comprometrà a copsar l'impossible. Era aquesta decisió estètica una poc encertada opció davant la recerca infructuosa de Déu? El mateix Rilke (1976: 219-222) sembla sospitar-ho en respondre per carta al seu amic Anton Kippenberg el 7 de gener de 1913 des de Ronda que:

La entrada de las *Elegías*, el año pasado, me ha infundido un poco de confianza en aquello que quizá, bajo el pretexto de tanta desolación, podría ir ordenándose con indecible lentitud; y, por eso, aun en los días más atormentados, encuentro todavía un resto de paciencia, no de paciencia conmigo mismo (ésta hace ya tiempo que está agotada), pero sí de paciencia para con Dios, si se me permite hablar así, un placer resuelto y callado de acatamiento a su norma.

La princesa Marie von Thurn und Taxis recordava que el matí del 21 de gener de 1912, Rilke va baixar a la platja que hi havia als peus del castell de Duino per fer una breu passejada mirant d'aclarir el bloqueig creatiu. En un moment donat li va semblar que el mar embravit li parlava, murmurant els primers versos de la 1a *Elegia*, que copià ràpidament en una llibreta. Rilke estava convençut que li havia parlat Déu o un emissari en forma d'àngel a través de les ones (Gutiérrez, 2010: 141).

Per descomptat, no seran pas escasses les referències bíbliques a l'obra de Rilke. A finals del segle XIX, entre la tardor de 1896 i l'estiu de 1898, escriuria gran part de les seves

particulars *Visions de Crist (Christus-Visionen)*, obra que, tot i la indiscutible qualitat poètica, Rilke va rebutjar perquè considerava que exposava de manera molt evident el seu malestar amb l'educació cristiana, la qual associava als patiments de la seva infantesa i, més concretament, amb la relació d'amor-odi que mantenia amb la seva mare, ja que interpretava que ella havia fet del cristianisme un refugi de les pròpies frustracions personals. Rilke es reconeixia temorós de ser acusat de blasfem per pretendre representar el retorn de Crist encarnant-se en diverses figures de personatges proscrits i marginats de la societat, com ara nens orfes, vells, artistes, dones i bojós com els que protagonitzen molts dels seus poemes. Alhora, Rilke predicava l'abandonament de Déu i la necessitat de retrobar Crist entre les persones, allunyant-se així de la versió més canònica de l'església i dessacralitzant Jesús per fer-lo més humà i més mundà. Al respecte, no passa desapercebut que la seva veu només sigui escoltada i entesa pels nens i els pobres, segons suggereixen alguns dels poemes. Aquesta imatge la torna a emprar en la *Baixada de Crist als inferns*, que va escriure a París tot just després de tornar del viatge a Espanya (Rilke, 1976b: 186).

Al mateix temps que escrivia les *Visions de Crist* componia les *Cançons de l'àngel*, que va incloure entre els poemes continguts a *Mir zur Feier*, publicat anys més tard. L'ús que feia aquí de l'àngel no era pas la d'una representació cristiana, sinó un element simbòlic amb què expressava la seva relació amb el món i la incapacitat per transmetre el què sentia. Amb aquestes cançons poètiques, Rilke clamava el retorn del seu àngel custodi, aquell que creia sentir de nen, però que ara, amb els anys de la maduresa, ja gairebé no passava de ser una lleu tremolor, tot i que per fi deslliurat de si mateix per poder donar bellesa a les coses materials i immaterials del món: «Desde que mi ángel ya no me custodia / puede libremente sus alas despegar / y el silencio de las estrellas hender», exposa en uns dels seus versos. Les *Cançons de l'àngel* s'assemblen quant a la funció a les *Oracions de les donzelles a Maria*, escrites entre 1897 i 1898, on Rilke fa uns precés a la Verge com el que planyen les noies que tenen por de l'arribada de la maduresa i perdre, doncs, la seva virtut, innocència i puresa; el mateix temor dels nens en fer-se grans. D'altra banda, en el posterior *Llibre d'imatges (Das Buch der Bilder)*, el recull d'una quarantena de poemes escrits entre 1897 i finals de 1901, insistiria Rilke amb tres figures recurrents de la seva obra, com són el nen, l'àngel i la donzella, mentre que en les *Elegies a Duino*, els elements simbòlics que repeteix són altrament l'àngel, l'amor, la mort i la infància, tal com observa Joan Margarit a la introducció d'una antologia de Rilke (2014) en llengua catalana. Del *Llibre d'imatges* en destaca especialment el poema titulat *L'àngel tutelar* (Rilke, 1976b: 61):

Tú eres el ave que batió las alas / cuando yo desperté y llamé en la noche. [...] / Tú eres sombra donde quieto me duermo, / tu polen forja en mí todos los sueños [...] / ¿Cómo llamarte? Mis labios se paran. / Tú eres principio que inmerso se vierte [...] / Me arrancaste a veces de oscura calma, / cuando el sueño me pareció una tumba, [...] / me alzaste entonces de mi oscuro pecho, / querías izarme en todas las torres.

La Mare de Déu tornarà a ser clau per a la *Vida de Maria (Das Marien-Leben)*, poemari escrit entre 1911 i 1912 i que enllaça amb els anteriors per la temàtica cristiana. Inicialment, Rilke pretenia acompanyar els poemes amb il·lustracions de Heinrich Vogeler (1872-1942), però al final refusà la idea perquè el pintor no captava la seva forma d'entendre la poesia. Gran part d'aquests poemes van ser inspirats durant la seva conflictiva estada a Duino. El conjunt pretén recrear una biografia mariana en ordre cronològic escollint tretze moments de la vida de Maria, tot i que alguns d'ells no estan reflectits a la Bíblia, com són l'anunciació d'un àngel als seus pares Joaquim i Anna, el seu naixement i la seva mort. Per fer-ho, Rilke es basà en diversos

textos apòcrifs —entre ells, el controvertit *Protoevangeli* de Sant Jaume—, així com l'esmentat *Flos Sanctorum* de Ribadeneyra (1604). La imatge que transmet Rilke és la d'una Verge Maria que, com en el cas de les anteriors *Visions de Crist*, bascula entre la mirada religiosa, la visió mística i l'encarnació més humana, com sosté Rilke a l'*Assumpció de Maria* —un dels poemes que va escriure durant la seva estada a Ronda (Rilke, 1979b: 181-182)— i a *L'amor de la Magdalena* (1996), la traducció que el mateix Rilke va fer d'un sermó del segle XVII d'autoria desconeguda i que va descobrir en un antiquari rus en un dels seus viatges amb Lou Andreas-Salomé.³

Menció especial mereix el *Llibre d'hores (Stunden-Buch)*, escrit entre 1899 i la primavera de 1903. Marcat pels viatges a Rússia de la mà de Lou Andreas-Salomé, Rilke volia recuperar el concepte de l'*horarium* o llibre d'hores medieval, enllaçant art i religió, però en aquest cas mitjançant la contemplació de la natura. Rilke reconeixia la importància de l'experiència russa per haver estat testimoni d'una manera d'entendre la religió que ell anomenava «la foscor de Déu» (*Das Dunkel Gottes*). Quan va escriure aquest poemari, l'autor era conscient que, amb el canvi de segle, tot estament religiós semblava patir una crisi per la pèrdua de valors en la societat moderna i en l'individu, absolutament desvirtuat per culpa del materialisme.

El llibre es divideix en tres parts. S'obre amb el *Llibre de la vida monàstica (Das Buch vom mönchischen Leben)*, el de més influència de l'estètica lírica de l'església bizantina i ortodoxa, prenent com a veu principal la d'un monjo que pinta icones. A continuació, inclou el *Llibre de la peregrinació (Das Buch von der Pilgerschaft)*, i és un peregrí qui es plany de la manca d'una llar pròpia i que, justament per això, vaga pel món cercant un horitzó al qual no arriba mai, una inquietud que és una metàfora clara de la recerca de Déu: «En profundas noches te excavo, tesoro. / Pues todas las abundancias que he visto / son pobreza y miserable sustitución / de tu belleza, que aún no ha ocurrido. / Pero el camino a ti es terriblemente extenso» (citada a Gutiérrez, 2010: 87). Finalment, sembla que el peregrí retroba Déu a la natura, alliberat del dogmatisme eclesiàstic: «Todos los que te buscan te tientan. / Y aquellos que de esta manera te hallan te atan / en imagen y gesto. / Pero yo quiero concebirte / como te concibe la tierra» (*op. cit.*: 87). El poemari es tanca amb el *Llibre de la pobresa i la mort (Das Buch von der Armuth und von Tode)*, escrit pels volts de 1903 quan se sentia molt afectat pel seu fracàs matrimonial, el trencament amorós amb Lou Andreas-Salomé i la pobresa viscuda a París mentre va exercir de secretari personal d'Auguste Rodin —experiència que va plasmar després als *Quaderns de Malte Laurids Brigge* (Rilke, 1979a).

L'objectiu principal del *Llibre d'hores* era transmetre la particular interpretació de Rilke envers Déu, resseguint en tot moment les impressions dels personatges que protagonitzen cadascuna de les parts del poemari. L'autor conclou que la tasca de tot poeta és la recerca de Déu, dotant el seu art d'una aura de sacralitat. Aquí, però, el concepte de Déu es veu reduït al punt de referència d'un dubte existencial, en consonància amb el corrent de la poesia romàntica del segle anterior. En aquest cas, Rilke transforma aquesta voluntat de cerca de Déu en un camí cap al descobriment de si mateix, cap al retrobament del jo perdut i desorientat per culpa de la vida moderna, i arriba a afirmar que és gràcies al poeta i la seva creació que es dona forma, sentit i significat a l'existència divina: «¿Qué harás, Dios, cuando yo muera? Soy tu jarro: ¿cuándo se rompa? / [...] Soy tu manto y oficio, / conmigo pierdes tu sentido / [...] ¿Qué harás, Dios? Tengo miedo», diu Rilke en un dels seus poemes (*op. cit.*: 85). De retruc, el poeta

³ Altres mencions a la imatgeria cristiana les trobem als poemes dedicats a *La mort de Moisès i la Resurrecció de Llätzer*, inspirats durant la prolífica estada a Ronda (Rilke, 1976b: 182-183, 194-195).

reconeix allunyar-se cada cop més de la religió cristiana, com diu per carta a Witold Hulewicz poc abans de morir (Roig, 2016: 346).

Així, l'àngel pot ser cruel amb els humans perquè és prou conscient que aquells ja se senten còmodes «en el món interpretat» (*in der gedeuteten Welt*), és a dir, allunyat de la natura i la sacralitat, el món construït per l'ésser humà i no pas per Déu, malgrat que tractin en va de dotar de sentit la pròpia vida. La poesia, doncs, que podria servir per a aquestes finalitats, resulta ben al contrari una eina insubstancial i gairebé mai prou satisfactòria... En èpoques més prolífiques i productives, quan més hi escrivia, més lluny se sentia dels àngels transmissors de la paraula divina, perquè com ell admet en una de les seves cartes, l'art poètic és un invent contra-natura de l'ésser humà, donat que «Déu no va preveure mai que un home qualsevol faria aquesta terrible introspecció només permesa al sant» (citada per Roig, 2016: 212).

L'àngel de Duino és la divinitat encarnada en cadascú —en aquest cas en el poeta Rilke—, però el poder i la presència de l'àngel disminueixen a mesura que l'ésser humà s'allunya de la infància, perquè aprèn a viure la vida entre els sofriments. L'àngel, en canvi, pot volar cap el cel com un ocell, fugint així de la vida que ens turmenta. En paraules del mateix Rilke (citades per Margarit, 2024: 29):

L'àngel de les *Elegies* no té res a veure amb l'àngel del cel cristià. [...] L'àngel de les *Elegies* és aquesta criatura en la qual la transformació del visible en l'invisible, que nosaltres anem realitzant, apareix ja acomplerta. [...] L'àngel de les *Elegies* és aquest Ésser que garanteix el reconeixement en l'invisible d'un grau superior de la realitat. Per això és terrible per a nosaltres, suspesos encara en el visible.

L'àngel, doncs, és el missatger d'una veritat terrible perquè li ensenya que «la poesia és revelació i és, sempre, pèrdua» (*op. cit.*: 226). O, com diu en una altra ocasió l'any 1924 en una carta a Antoniette de Bonstetten, de l'àngel «rarament tenim la sort o la destresa d'assajar una síntesi de qui ens parla». L'àngel és esquiú —«T'allunyes, hora, tu de mi, ferint-me amb el teu batre d'ales»— i s'amaga darrere d'una màscara perquè ningú gosa mirar-lo als ulls, ni fitar allò que els seus ulls guaiten: «Tot el que ens passa / ens posa / una màscara a la cara, que no gosa / mai ser definitiva. Així passem mentre la vida / ens disfressa. I aquesta cara estranya, / de la qual ningú no s'adona, serà un dia la sorpresa / dels Àngels?» (*op. cit.*: 301). Però, tot i ser una paradoxa, amb el seu missatge intel·ligible i el seu alè inaprehensible, l'àngel il·lumina la foscor de Déu (*Das Dunkel Gottes*): «Oh Vida vida, temps miraculós / que contradicció en contradicció avança / per un camí sovint tan dur, tan difícil, tan llarg, i, de sobte, amb indicibles / amples ales esteses, com un àngel: / [...] Ens alcem i eixamplem els nostres límits / i dins nostre esquincem l'Obscuritat» (citada per Roig, 2016: 335). La mateixa Lou Andreas-Salomé (1984: 111) recordava així a Rilke, mencionant a les seves memòries uns versos del seu amic i amant: «Lejos estuve, donde están los ángeles, / arriba, donde la luz en la nada de desgrana / pero Dios es oscuridad profunda. / Los ángeles son el último temblor de hojas».

Déu tampoc consola el sentiment d'abandonament de l'ésser humà, sinó que és ara el poeta qui acompanya Déu en la seva immensa soledat: «Tú te has caído del nido, / eres un joven pájaro de pico amarillo / y grandes ojos, y me inspiras lástima, / y mi mano es demasiado ancha para ti» (*op. cit.*: 86). Val a dir que, tot i la seva renúncia a Déu des que va ingressar de ben jove a una acadèmia militar per imperatiu familiar i amb l'aprovació de la mare —i sobretot per la influència que van exercir en ell els escrits de Nietzsche—, Rilke no va deixar mai de llegir la Bíblia de manera autònoma. En una carta a Lou Andreas-Salomé de 1903, el poeta li confessa que

un dels passatges més estimats és el Llibre de Job: 30: «trobava que tot se'm podia aplicar, mot per mot» (citada a Roig, 2016: 122). Però els àngels més amenaçadors, potser els més propers al sentir de Rilke, poden ser els tres que anuncien el Judici Final al Llibre de l'Apocalipsi, 14: 6-12.

Si atenem la seva obra escrita, els àngels de Rilke són éssers eteris i de naturalesa superior i divina, dotats d'una gran bellesa que cap sentit humà pot arribar a copsar, que són també terribles perquè es troben a mig camí entre la vida i la mort. Precisament per això són capaços de veure i sentir allò que per a l'ésser humà és inabastable, inefable i inexpressable. Segons el poeta, és tan gran el poder, la força i la bellesa dels àngels que si ell volgués acollir-los al seu cor, moriria fulminat immediatament: «Pues lo hermoso nada es sino de lo terrible el comienzo, lo que apenas aún soportamos, y lo admiramos tanto porque, indiferente, desdeña destruirnos. Todo ángel es terrible» (citada a Gutiérrez, 2010: 142).

8. LA SOLUCIÓ JUNGUANA A LA MÍSTICA ANGÈLICA DE RILKE

Tot i que temptat sempre a sotmetre's a les possibilitats terapèutiques de la psicoanàlisi, Rilke sempre va defugir aquest mètode per superar les recurrents crisis personals i creatives. Finalment, sembla que troba en la figura simbòlica de l'àngel un element guaridor que, malgrat tot, també encarnava la seva incapacitat per expressar l'inexpressable que li és tan propi a la poesia.

Partint de la seva particular concepció de l'àngel poètic, s'intueix una subtil connexió amb les teories psicoanalítiques de Carl Gustav Jung. Primer de tot, però, cal reprendre algunes qüestions d'ordre primordial en l'obra i el pensament de Rainer Maria Rilke.

No és debades que Rilke emprí la figura d'un àngel per parlar d'aquesta vinculació entre el món material i el diví. A diferència de l'animal, l'humà és l'únic ésser que té consciència de la idea de mort, però també l'únic que, precisament per això, desenvolupa un sentiment i un anhel de transcendència, i fins i tot un desig de ser immortal i de no haver de morir. En aquesta crisi perpètua de l'existència, l'ésser humà creu en Déu per donar resposta al patiment de viure un dol constant per una vida efímera i caduca. I és el poeta, mitjançant la recerca d'allò inconscient que s'albira en el principi de la humanitat —com és el cas de l'inconscient col·lectiu més primigeni, el mateix a què apel·la Carl Gustav Jung (2021, 2012, 1994, 1982, 1977, 1955)— qui aconsegueix unir l'ésser individual amb l'universal. L'àngel seria, doncs, la figura intermediària entre l'un i l'altre.

En relació amb això, Elda Boldrini (1997) anomena «la Mística de la Renúncia» el procés que fa Rilke per desprendre's del jo material que no permet a l'ànima establir una connexió transcendental amb la Unió Divina, de manera similar al procés d'individuació que menciona Jung (2021, 2012, 1994, 1982, 1977, 1955). Més que no pas un místic, Rilke es considera a si mateix un il·luminat, algú a qui li hagués estat atorgat el privilegi de la santa follia, segons li digué el poeta Joan Vinyoli a Marià Manent l'any 1942 en referir-se a Rilke (Roig, 2016: 302). Si es negava a acceptar-se com un místic és perquè no entenia els seus poemes com a pregàries; més aviat es definia com un vident perquè «veia» i «sentia» més enllà dels sentits. Així doncs, trobava més ajustat parlar de si mateix com un profeta, més que no pas com a poeta (*op. cit.*: 278).

Tot i això, en algunes de les seves obres —com les *Elegies de Duino* i els *Sonets a Orfeu*—, Rilke desenvolupa una mística molt particular on fa palès no pas la renúncia ascètica del món,

sinó la renúncia personal com una transformació interior. Per a l'autor, renunciar no és perdre quelcom de propi, sinó deixar-se travessar per la vida fins al punt de no poder resistir-la. Tot canvi existencial és una mena de mort en vida, i només qui s'abandona al disseny de Déu pot aconseguir ser transformat espiritualment. En aquest sentit, la seva mística és la disponibilitat a deixar-se anar, a renunciar a l'ego, a les possessions, a dominar o fixar d'alguna manera la pròpia realitat. Aquesta obertura mental permet acollir millor el món i la vida en tota la seva amplitud i misteri. Cal deixar-se traspasar metafòricament per l'àngel. En paraules del mateix Rilke, segons li confessa per carta a la seva amiga Sophy Giauque poc abans de morir, en relació amb el que ell anomena el seu «àngel de la transsubstanciació»: «Com podem suportar, com podem salvar el visible, si no és fent-ne el llenguatge de l'absència, de l'invisible? I com parlar aquesta llengua que jeu muda, llevat que la cantem embriagats de joia, sense la vel·leïtat de fer-nos comprendre?» (citada a Roig, 2016: 281).

En canvi, per la teoria junguiana, el procés d'individuació correspon al camí pel qual una persona arriba a ser ella mateixa en el sentit més complet de la paraula, integrant consciència i inconscient o, emprant els termes simbòlics que menciona Jung (2021, 2012, 1994, 1982, 1977, 1955), situant l'individu entre la llum i l'ombra. En referència a aquesta mort simbòlica del jo materialista, convida a fer renéixer una identitat més autèntica i propera a l'essència vital.

Aquest procés implica renunciar a les identificacions del jo, i especialment al seu rol social i a l'ego més narcisista que pot condicionar la psique de qualsevol artista de prestigi. De retruc, la individuació a la qual es refereixen Jung i Rilke apunta a acceptar la complexitat del propi ésser. En Rilke, cal deixar morir el que està massa condicionat pel materialisme o massa viciat per la vida mundana (el que és vell, en contrast amb el que és més propi de la puresa i la innocència de l'infant) i deixar-se travessar pel misteri de la vida i la seva transitorietat.

En Jung, el procés al qual apunta la poesia de Rilke passa per l'assumpció de la totalitat interior, inclosa la part fosca del propi esperit. I si bé per a la teoria junguiana és fonamental prendre consciència dels símbols arquetipals que obren una via interpretativa per tal d'assolir plenament aquesta transformació personal en descobrir el què s'oculta en l'inconscient, en Rilke s'aconsegueix mitjançant la contemplació i la paraula poètica, que l'autor encarna en l'àngel.

La renúncia mística de Rilke s'adreça a una dimensió tant poètica com existencial que Jung sembla confrontar amb l'inconscient. Rilke parla de deixar-se transformar l'esperit a mesura que s'abandona en la contemplació de les coses, amb la noció de la mort com a equivalent a la dissolució de l'ego, mentre que la realització personal que persegueix la teoria junguiana s'equipara amb aquesta transfiguració de l'ànima a través de la poesia de la qual parla Rilke. L'àngel, doncs, estaria emparentat amb l'arquetipus de la totalitat en l'obra de Jung, si s'entén des de la perspectiva del poeta, que l'explica com la força que cal implementar per renunciar al jo per fer néixer a l'ésser nou, revitalitzat per la unió amb Déu mitjançant la contemplació poètica. Allà on Rilke reclama una vivència espiritual, en Jung és una fórmula psicològica a través dels símbols.

En definitiva, tots dos descriuen un mateix itinerari de metamorfosi interior, un procés en el qual cal renunciar al jo més superficial per permetre que emergeixi l'ésser profund, més connectat amb l'espai interior del món i l'espai més universal o diví. Tant l'un com l'altre aposten per una renúncia de la identitat més superficial que ens encadena a una vida materialista i soferta. Al contrari, l'acceptació del canvi i del dolor existencial pot obrir una vida de renaixement

espiritual i psicològic que, en ambdós casos, es refereix simbòlicament a través de la mort —no pas entesa com un final, sinó com una transició entre estats d'existència o de consciència. L'àngel, en l'obra de Rilke, remet a la imatge de la totalitat arquetipal de Jung: una força psíquica i espiritual que empeny la persona durant el procés de canvi. La transformació interior que es genera és aquí motivada per la unió amb un estament superior de consciència —que Rilke intueix com a Déu—, mentre que la contemplació poètica s'entén en Jung (2002a, 2002b) com un diàleg directe amb l'inconscient, sent un mètode d'escolta activa de la vida interior i, de pas, com una via prou vàlida cap a l'autoconeixement.

De no haver estat pel rebuig i el temor que posseïa a Rilke, la invitació a la teràpia amb Jung hauria estat molt beneficiosa per al poeta. Queda oberta, però, l'oportunitat de rellegir la seva obra des dels preceptes junguians per clarificar molts dels clarsobscurs que impregnen la seva literatura, plena de matisos i misteris que, encara que poguéssim aprendre a mirar entre les seves fines ales encalcinades pel temps, quedaran semiocults pels àngels custodis de Rilke.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ANDREAS-SALOMÉ, L. *Mirada retrospectiva*. Madrid: Alianza, 1984.

ANDREAS-SALOMÉ, L. *Rainer Maria Rilke*. Madrid, Libros del Zorzal, 2023.

BACH, M. «La colònia protohippy i artística de Monte Verità». *Cultura/s*, núm. 1135, 2024.

BERMÚDEZ-CAÑETE, F. *Rilke. Vida y obra*. Madrid, Hiperión, 2007.

BOLDRINI, E. *Lo sublime y lo místico en la vida de Rainer María Rilke*. Buenos Aires, Nueva Generación, 1997.

DÖRR-ZEGERS, O. «Angustia, melancolía y creatividad: el caso del poeta Rainer Maria Rilke». *Revista Observaciones Filosóficas*, núm. 13, 2011.

FERREIRO, J. «Introducció a Rainer Maria Rilke», *Epistolario Español*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

FREUD, S. «Estudios sobre la histeria». *Obras Completas, vol. 1*, pp. 39-168. Madrid, Biblioteca Nueva, 1972a.

— La interpretación de los sueños. *Obras Completas, vol. 2*, pp. 343-720. Madrid, Biblioteca Nueva, 1972b.

— Lo pueril. *Obras Completas, vol. 6*, pp. 2118-2120. Madrid, Biblioteca Nueva, 1972c.

— El yo y el ello. *Obras Completas, vol. 7*, pp. 2701-2728. Madrid, Biblioteca Nueva, 1974.

— Construcciones en psicoanálisis. *Obras Completas, vol. 9*, pp. 3365-3374. Madrid, Biblioteca Nueva, 1975.

GONZÁLEZ, A. *El pensamiento filosófico de Lou Andreas-Salomé*. Madrid, Cátedra, 1997.

GUTIÉRREZ RUBIO, E. *R. M. Rilke (1875-1926)*. Madrid, Ediciones del Laberinto, 2010.

- *Lo inconsciente*. Buenos Aires, Losada, 1955.
- *Psicología y alquimia*. Barcelona, Plaza & Janés, 1977.
- *Símbolos de transformación*. Barcelona, Paidós, 1982.
- *Tipos psicológicos*. Barcelona, Edhasa, 1994
- «Sobre las relaciones de la psicología analítica con la obra de arte poética». *Obras Completas*, vol. 15, pp. 57-76. Madrid, Trotta, 2002a.
- «Psicología y poesía». *Obras Completas*, vol. 15, pp. 77-98. Madrid, Trotta, 2002b.
- *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós, 2012.
- *Psicología y simbólica del arquetipo*, Barcelona, Paidós, 2021.
- MALDONADO, M., *El Expresionismo y las vanguardias en la literatura alemana*, Madrid, Síntesis, 2006.
- MARGARIT, J., *Introducció a Rainer Maria Rilke, Poemes*, pp. 15-34, Barcelona, Quaderns Crema, 2024.
- PAU, A., *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, Madrid, Trotta, 2007.
- PAU, A., *Rilke y la música*, Madrid, Trotta, 2016.
- RIBADENEYRA, P., *Flos Sanctorum. Libro de vidas de santos*, Madrid, Luis Sánchez, 1604.
- RILKE, R. M., *Epistolario Español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Buenos Aires, Losada, 1979a.
- *Antología poética*, Madrid, Espasa Calpe, 1979b.
- *El amor de Magdalena*, Barcelona, Herder, 1996.
- *Cartas a un joven poeta*, Palma de Mallorca, José Olañeta, 2009.
- *Poemes*, Barcelona, Quaderns Crema, 2024.
- RILKE, R. M.; ANDREAS-SALOMÉ, L., *Correspondencia*, Palma de Mallorca, José Olañeta, 1997.
- ROETZER, H. G.; SIGUAN, M., *Historia de la literatura en lengua alemana*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2012.
- ROIG, A., *Gos. Vida de Rainer Maria Rilke*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.
- VOSWINCKEL, U., *Contra la vida establecida*, Sevilla, El Paseo, 2017.

ESPIRITUALITATS CRISTIANES EN UNA EUROPA AMB POC ESPERIT

Lluís Maria Ylla Janer
Universitat de Barcelona
lluis.ylla@gmail.com

RESUM: Reflexionant sobre les espiritualitats cristianes a Europa ens preguntem per què ens hem posat a parlar d'espiritualitat, terme que no s'ha utilitzat a penes al llarg de molts dels segles del cristianisme. Constatem com aquest parlar contrasta amb la pèrdua de la dimensió esperit al llarg de la història, on veiem com de la comprensió de la persona tridimensional (cos, ànima, esperit) ha anat quedant reduïda a la dualitat cos-ment. Ens preguntem com es pot viure l'espiritualitat essent aquest el marc de referència compartit, marc que ens configura com a persones. Això condiciona i dificulta l'espiritualitat. Fer referència a aquesta dimensió, animar l'espai per al misteri i confrontar-se a la riquesa antropològica que es deriva de l'anunci de l'Encarnació, de la Pasqua i de la Trinitat, ens pot ajudar i inspirar per no quedar reclosos en l'espai dual de cos i ment en què vivim.

PARAULES CLAU: espiritualitat; cos; ment; esperit; estructura ternària i dual de la persona; paradigma antropològic.

ABSTRACT: Reflecting on Christian spiritualities in Europe, we ask ourselves why we have only recently started talking about spirituality, a term that has hardly been used throughout many of the centuries of Christianity. We note how this talk contrasts with the loss of the spirit dimension throughout European history, where the understanding of the three-dimensional person (body, soul, spirit) has been reduced to the body-mind duality. We ask ourselves how spirituality can be lived, this being the shared frame of reference, a frame that configures all of us. This conditions and hinders spirituality. From a Christian perspective, referring to this dimension, animating the space for mystery and confronting the anthropological richness that derives from the announcement of the Incarnation, Easter and the Trinity, can help and inspire us not to remain confined in the dual space of body and mind in which we live.

KEYWORDS: spirituality; body; mind; spirit; ternary and dual structure of person; anthropological paradigm.

1. INTRODUCCIÓ

En aquestes ratlles reflexionarem sobre alguns aspectes de les espiritualitats cristianes en una Europa on la dimensió espiritual ha quedat força arraonada per la cultura. Ho farem des d'una perspectiva més aviat antropològica: què pot viure la persona, què permet viure d'espiritual el context cultural en què naixem, creixem, busquem, estimem, morim. Ens aturarem en algun dels condicionaments i marcs de referència culturals compartits que condicionen l'experiència espiritual amb el desig que ens aportï alguna perspectiva per a la comprensió de l'absència de la dimensió espiritual en la nostra cultura. Finalment, ens preguntarem a què ens pot invitar l'espiritualitat cristiana per tal tenir-ne més cura.

Insistim en l'experiència, allò que vivim o podem viure les persones, no en els nombrosos i importants debats teòrics i conceptuals.¹ Hem acotat l'espai on dur-la a terme: el cristianisme, especialment el catòlic, i Europa. Però aquesta mateixa reflexió es podria estendre a altres situacions culturals i tradicions religioses² i a l'espiritualitat no circumscrita a cap tradició.³

2. ESPIRITUALITAT EN UNA NEBULOSA D'ESPIRITUALITATS

La utilització freqüent del terme *espiritualitat* és recent. Durant segles en les tradicions espirituals europees s'ha viscut sense utilitzar aquest substantiu. No feia falta, no aportava res que no es tingués en la teologia i en la vida dels creients (Waaijman, 2011, 338). Al mateix temps, «espiritualitat» és un terme amb significats molt amplis i utilitzat de manera distinta en èpoques i contextos diferents⁴. Hi ha una comprensió que s'ha estès els darrers decennis que ha adquirit una certa hegemonia cultural i discursiva que entén l'espiritualitat com a (auto-) consciència, com a connexió amb la vida, els altres i amb l'essència profunda del que som, que s'orienta a preguntes existencials i procurar-hi viure amb coherència. S'hi associa sovint una determinada sensibilitat personal i s'entén com un camí d'accés a alguna cosa important, alliberadora, que es basa en la interioritat, sense requerir necessàriament una fe, ser compartida o l'acceptació de normes o institucionalització.

Martín Velasco (2013, 603) aporta altres matisos, quan defineix l'espiritualitat com una «forma de vida de persones que basen la comprensió i la realització de si mateixes en una opció fonamental per valors o realitats d'alguna manera transcendents, capaços de donar sentit a les seves vides». En aquest sentit, el substantiu «espiritualitat» es pot associar a un adjectiu particularitzant una experiència i els èmfasis singulars de ser viscuda amb altres, o bé particularitzant trets culturals. Així, es parla d'espiritualitat monàstica, espiritualitat carmelitana, espiritualitat del compromís social, espiritualitat oriental, espiritualitat bíblica, espiritualitat sufí, etc. Espiritualitat denota una experiència conformada per una cosmovisió, una ètica, una pràctica, una simbologia i una ritualitat, i això dins d'una tradició religiosa o context cultural. Es

tracta d'una perspectiva més acotada i adreçada cap enfora, sigui la tradició espiritual (ortodoxa, ignasiana, hindú...), una orientació de la vida (món social, laicat...) o una extensió territorial (africana, indígena...). Espiritualitat aquí té un significat més proper a la comprensió clàssica, on sota aquest epígraf es fa referència a la fe, a les virtuts humanes, a diferents formes de pregària, a pràctiques de devoció, etc., és a dir, a viure amb autenticitat i intensitat una opció religiosa en un context particular.

Essent espiritualitat alguna cosa que es refereix a la vida de l'esperit o allò que és propi de l'esperit, tenim una dificultat inicial relacionada amb què volem dir quan diem «esperit». A més, a vegades s'han intercanviat els termes «esperit», «ànima», «cor», o més que esperit s'ha parlat de la punta de l'ànima, de la profunditat de l'ésser, jo profund, o centre interior, etc.⁵ Tot i això, podem tenir un acord ampli en què la persona viu com a reals coses que no pot reduir al que és corporal ni cognitiu, que excedeixen el que ordinàriament reconeix com a associat al cos o a la ment, i que, si no troba cap categoria per parlar-ne —com passa sovint en la nostra cultura europea—, dirà que són coses màgiques, emocionants, que toquen profundament o per a les quals no hi ha paraules per referir-s'hi. Es tracta d'experiències que ens produeixen meravella, sorpresa, impacte i que en parlem millor posant-hi el prefix privatiu *in* (in-expressables, in-efables, in-explicable...) que volent retenir-les amb conceptes.

El que és propi de l'esperit no és objecte de demostració o de verificació com allò que és propi de la materialitat i de la cognició, on amb la conceptualització i la verificació ens movem amb seguretat i on la ciència aporta certesa. Fem experiència humana de coses de les quals no sabem parlar —no per carències d'expressió sinó per l'essència de l'experiència en si mateixa— i formen part de la vida. No per això és menys real, i fins i tot a vegades deixa emprems profundes en la vida. Parlem de l'amor, del sentit, de l'esperança, del perdó, de la responsabilitat, del silenci, de pau interior... que ens afecta com a persones en la nostra unitat i alhora sobreix el que podem encabir com a cos i ment. En el cristianisme, aquest àmbit de l'esperit és des del que es viu l'experiència de l'Esperit en «aquells a qui l'Apòstol anomena espirituals (1 Cor 2,15): perquè participen de l'Esperit» (Orbe, 1985, 291). Parlem d'esperit en la unitat de la persona, no com d'un nivell o una substància o una facultat sinó d'una perspectiva o dimensió.⁶ Per tant esperit que juntament amb el cos i la ment⁷ constitueixen les tres dimensions de la persona, totes elles presents en l'espiritualitat.⁸

La sensibilitat per allò que és espiritual ha incrementat en els darrers decennis i se li han donat molts accents propis. De les espiritualitats de l'acció, del compromís, de proximitat amb les persones més marginades, de mitjan segle xx, als moviments que tenien l'Orient asiàtic com a llocs

⁵ El coneixement d'altres cultures i tradicions ens ha fet saber de conceptes més o menys equivalents: pneuma grec, ruah bíblic, atman hindú, l'ahk o l'imak de la religió del Vell Egipte, les categories ombra, alè o alguna de les diferents ànimes en ètnies africanes o indoamericanes. A les traduccions es transcriuen com a esperit, però sempre cal matisar-les perquè parteixen d'altres referències antropològiques compartides.

⁶ Vegeu la cita de H. de Lubac a nota 16. Segons paraules d'Ireneu de Lió a *Adv. Haereses*, V, 6.1: «L'ànima i l'esperit poden ser parts de l'home, de cap manera l'home. L'home perfecte és la mixtura i unió de l'ànima —receptacle de l'esperit i mixtura amb ell— amb la carn, plasmada imatge de Déu» (Orbe, 1985, 279; Orbe, 1969, 128ss).

⁷ Escrivim ment en lloc d'ànima, per la comprensió d'aquesta com a ment en la cultura actual. Cf. Punt 3. El concepte ànima té nombroses interpretacions el tractament de les quals excedeix l'àmbit d'aquest article.

⁸ Com es desprèn de *Adv. Haereses*, i així és entès en tota la tradició cristiana, és la persona sencera que actua en l'espiritualitat: la corporalitat, la sensibilitat, la memòria, la intel·ligència, la consciència, la voluntat, les emocions..., i també l'inconscient, com subratlla Josep Otón (2025).

¹ Ens referirem a conceptes i debats propis de la filosofia i de l'antropologia filosòfica en tant que acompanyen a l'experiència, sense entrar-hi. Se'n poden trobar excel·lents desenvolupaments a (Amengual, 2020) (Beorlegui, 2017)

² Així es va fer en les Jornades al Miracle, on es van fer aportacions des de l'ecumenisme, des de l'ortodòxia, des del catolicisme i des de l'islamisme.

³ Algunes referències per tenir una perspectiva general poden ser: Ancilli, 1983, 12ss veu Espiritualidad; Fiores i Goffi, 1983; Goffi i Secondin, 1986; Sesé, 2005; Comte-Sponville, 2006; Martín Velasco J., 2011; Melloni, 2018.

⁴ Trobem desenvolupaments del terme a Velasco (2013, 601-603), (*Dictionnaire de spiritualité*, s.f. veu Spiritualité.)

d'inspiració; la renovació carismàtica; l'aprofundiment de les espiritualitats tradicionals d'ordes i congregacions; les espiritualitats bíbliques animades per la novetat dels estudis exegètics; el coneixement d'altres tradicions religioses africanes i ameríndies a les quals la globalització ens ha acostat. Trobem espiritualitats viscudes des de tradicions religioses i espiritualitats que no hi tenen cap referència. Espiritualitats que insisteixen en la voluntat, en el compliment rigorós d'una norma, i espiritualitats, que assumint-ne la importància, són més aviat viscudes amb gratuïtat i llibertat. I entre els dos extrems totes les variacions i combinacions possibles: des de les que insisteixen en l'harmonia, l'equilibri, el benestar individual i a les que insisteixen en com viure la vida, el compromís, la recerca de sentit; de les espiritualitats de sortida, «càlides», que parlen de justícia, de canvi, d'amor, a espiritualitats que associaríem més amb trobar-se a si mateix, que faciliten restar en el grup, en la individualitat o s'adhereixen amb força a una metodologia. Una metgessa interessada per explicar aquesta diversitat d'espiritualitats proporcionava aquesta interpretació: hi ha espiritualitats ansiolítiques i espiritualitats antidepressives.

En el món catòlic, als corrents d'espiritualitat tradicionals, que creativament han incorporat elements del context anterior, s'hi han sumat nous moviments, de vegades qualificables de conservadors, que han associat a la recerca espiritual la necessitat de trobar identitat, la seguretat de la tradició, en un món relativista i de pèrdua de vincles. També, nascudes de les parròquies i institucions o d'altres tradicions espirituals, coneixem persones amb lideratges espirituals, veritables mestres, que han animat a endinsar-se en recerques que fossin vida per a la quotidianitat. El coneixement de la persona que ens ha proporcionat la psicologia, les neurociències i la major consciència del cos i del psiquisme i de la seva unitat i interrelació han enriquit els camins anteriors. Les espiritualitats catòliques contemporànies puen en fonts diverses: religioses, humanistes, metodologies de desenvolupament personal, enfocaments sanadors de la persona, fins a arribar a una gran diversitat de propostes espirituals. Al voltant de la consciència plena, el *mindfulness*, es donen també nombroses iniciatives qualificables d'espirituals, o d'espiritualitat sense religió. Són així moltes les persones que avui es reconeixen dins d'una espiritualitat. Seria un esborrany d'aquesta nebulosa d'espiritualitats a Europa, en un context on allò-que-és-espiritual no és l'aliment habitual. En tots els casos ens trobem amb el repte de discernir la veritat amb què en cada cas es viu allò que es diu, i s'identifiquen els límits i es rebutgen els excessos. Una espiritualitat que pretengui viure's en el seguiment de Jesús hauria de fer una particular combinació d'aquesta diversitat.

3. EUROPA QUE ES BUIDA D'ESPERIT

¿Hi pot haver espiritualitat si no hi ha interioritat, si no hi ha una separació entre un interior i un exterior, si hi ha una atrofia de la subjectivitat⁹ que impedeix confrontar-se no sols al món interior psíquic sinó també a alguna realitat interior qualificable d'espiritual? L'anterior s'explica a vegades des de la secularització general a Europa els darrers segles, amb les particularitats nacionals corresponents. Ens hi volem acostar per la pregunta de com la persona es comprèn a si mateixa en allò que li és més essencial. El buidatge de l'esperit en la cultura europea té arrels ja segles enrere quan, amb una mena de lenta deriva antropològica, la persona ha anat passant

de viure's a si mateixa com un ésser espiritual, a viure's principalment com cos i ànima, ànima que es va quedar en la part racional, i finalment, en la modernitat, convertida en ment.¹⁰ No era pas així a les arrels d'Europa, quan el món jueu-bíblic i el grec van tenir una profunda força codificadora dels marcs de referència antropològics. En el món bíblic, la persona era entesa com a unitat i pluridimensionalitat, on amb termes molt rics (*ruah, pneuma, cor*) expressaven una experiència humana que avui podríem traduir per espiritual¹¹. En el món grec trobarem des de les concepcions monistes, a les formulacions duals (*cos, ànima*) i ternàries (*cos, ànima i esperit*). Però, a banda de les formulacions que la filosofia i teologia en cada moment recullen i s'esforcen per explicar, a les arrels d'aquesta Europa la persona es vivia a si mateixa com subjecte que pot viure una experiència espiritual, que transcendeix la materialitat i la racionalitat¹².

El cristianisme primitiu s'empelta en la cruïlla d'aquests dos mons amb una presència molt important en el món llatí-romà que contrastarà amb la també gran força del centre oriental (Constantinoble). Es donà una intensa reflexió per entendre l'experiència humana amb referència al que ha significat Jesús-Crist (Dussel, 1974, 33ss.). La persona com a ésser amb una dimensió espiritual, *pneuma* —apte per rebre l'Esperit de Déu¹³— queda molt ben recollida en els escrits del Nou testament i en els primers escriptors de la jove comunitat cristiana especialment en sant Ireneu de Lió.¹⁴ També veurem aquesta reflexió sobre la dimensió espiritual de la persona recollida en sant Agustí¹⁵ i en els Pares Capadocis (De Lubac, 1950, 156). Trobem l'explicitació ternària cos-ànima-esperit o dita amb el compost carn-esperit, on carn comprèn el cos i l'ànima. Però la distinció de l'esperit, ànima i cos com a tres realitats amb distinció real va ser rebutjada aviat en la tradició cristiana¹⁶. Progressivament, a l'església occidental, la persona anirà sent entesa amb la dualitat cos i ànima —on ànima és també espiritual— i es deixarà de parlar d'esperit com a dimensió de la persona, cosa que contrasta amb el cristianisme oriental que es mantindrà més proper a una comprensió ternària (Boboc, 2016, 261ss).

Així va seguir al llarg de l'edat mitjana, on va prosseguir el desplaçament d'una comprensió i vivència ternària de la persona a una comprensió binària, que es va anar aprimant fins que

¹⁰ Insistim en el «viure's a si mateixa». Ens referim a com la persona es viu, es comprèn. No ens referim aquí al significat que diversos pensadors, en el seu esforç per explicar la persona, han donat a cos, ànima-ment o esperit (dels tractats *Sobre l'ànima* d'Aristòtil i sant Agustí a la recent filosofia de la ment sobre les categories cos, ànima-ment i esperit, la relació cos-ment, biologia i esperit, ànima i neurociència, etc.).

¹¹ El dualisme «carn», «esperit», «no té cap relació amb el dualisme platònic ànima-cos, perquè el concepte bíblic de "carn", *bâsar, sarx*, correspon aproximadament no pas al soma platònic, sinó al conjunt del "cos" i de l'"ànima"» (Tresmontant, 1956, 90).

¹² En la vella Roma, «els estoics, Filó, Plutarc, admetien, o discutien, una antropologia ternària. Andrònic de Rodes fonamenta sobre un model ternari la seva divisió dels vicis i virtuts. Una carta de Sèneca reconeix en aquest model un dels temes més grans de l'ensenyament escolar. El més petit dels escolars la coneixia». (Festugière, 1930, 389-390). «La tricotomia és més antiga que Plató» (Festugière A. J., 1981,199)

¹³ Martínez Sierra, 2002, 87

¹⁴ *Adversus Haereses*, Llibre V.

¹⁵ Sant Agustí. *Naturalesa i origen de l'ànima*, llibre II, c.2; Sant Agustí. *La dimensió de l'ànima*, cap. XIII, 22.

¹⁶ La defensa contra «una separació excessiva entre l'esperit de l'home i la realitat corporal propiciada pels gnosticismes va portar l'Església a condemnar la tricotomia» (Rahner i Vorgrimmer, 1970, 486-487). Quan ens referim a esperit, ànima i cos, no ho entenem, com diu Henri de Lubac com a «tres substàncies ni tan sols tres facultats, sinó una triple zona d'activitat» (1971, 115) o tres dimensions de l'experiència.

⁹ Lola López Mondéjar (2024, 125-137) retrata la manca d'introspecció en adolescents a qui costa remetre'ls al seu interior, o fins i tot per als quals l'interior no existeix. Paula Sibilia assenyala el desplaçament històric de l'eix de la subjectivitat que arriba avui a un veritable eclipsi de la interioritat (2008, 103ss).

ànima va ser entesa en la seva part racional, com a ment.¹⁷ Aquest moviment antropològic, amb moltes variants i de gran complexitat, el trobem cristal·litzat en el racionalisme de Descartes i períodes posteriors amb el nou impuls de la ciència, la filosofia i la psicologia. Aquestes i les grans instàncies de conformació de la cultura com el cinema, els mitjans de comunicació, l'educació, marcs legislatius... l'han difós en la cultura fent-ne, avui, la gran evidència a Europa: la persona és cos i ment. Així ho aprenem des de petits sense que ningú ens en parli. Es el nostre paradigma antropològic fonamental o en termes de Michel Fromaget, la «imatge antropològica primordial» (Fromaget, 2000, pp. 57ss). La tecnològització i les xarxes socials de ben segur que han accelerat i globalitzat un fenomen que tanmateix ve de lluny. Amb això n'hi ha prou per viure: amb aquesta comprensió s'elaboren plans, programes, pressupostos, currículums, dissenys arquitectònics, planificacions urbanístiques, servei de salut, etc. Si algú vol alguna cosa més s'ho ha de buscar pel seu compte.¹⁸

A l'Europa que es buidava d'esperit, que en conjunt es continua secularitzant, ha crescut l'interès per l'espiritualitat i més joves es pregunten per alguna cosa que se'ls ha negat. Iniciatives individuals, petits grups, i missatges ocasionals que apareixen als mitjans i a les xarxes demanen alguna cosa que respongui al que com a éssers humans vivim sempre com a potencialitat interna. Quan no es troba a través de la religió, de l'art, de projectes que impliquen la persona, es busca alguna cosa que transcendeixi l'espai en el qual ens tanca la realitat material i racional: en endevins, vidents, mèdiums, astrologia, tiradors de cartes, lectors del futur o invocant forces màgiques, o algun poder sobrenatural que ens protegeixi i ens ajudi a assolir alguna cosa que desitgem o evitar alguna cosa que temem... situacions que es multipliquen avui. Fins i tot, ¿que pot ser alguns comportaments de risc i cerca de sensacions límit, no estan palesant la necessitat d'alguna cosa que aportï sentit, esperança, més enllà de l'espai delimitat per la realitat bio-psíquica?

Davant d'aquesta situació, les espiritualitats —i l'espiritualitat cristiana— es troben en entorns esperançadors per les iniciatives que hi floreixen i alhora ombrívols, no pas per la situació sociològica catalana, espanyola, de recel o reacció al fet religiós, sinó per la comprensió de la persona en la cultura europea, en la qual no hi ha espai per a l'esperit, que li ho posa difícil. Els dos fenòmens, el sociològic i l'antropològic, a vegades es mesclen.

4. MARCS ANTROPOLÒGICS DE REFERÈNCIA I ESPAI PER A L'ESPERIT

La cultura comuna té aspectes objectivables (i que es poden ensenyar, descriure, aprendre) i nombrosos aspectes que romanen inconscients o implícits per a la majoria de la població. Aquesta cultura comuna es viu, es transmet; en general, no es diu ni s'aprèn en una assignatura

¹⁷ Amb tot, trobem excepcions com, per exemple, en obres de sant Bonaventura, en la mística d'Eckhart, en Ignasi de Loiola, en Teresa de Jesús, etc. Hem de tenir present la dificultat de fer referència a l'esperit com a dimensió humana en una època en què el pensament escolàstic era predominant. Més recentment trobem excepcions en persones Edith Stein, Simone Weil, Max Scheler, Victor Frankl, Emmanuel Mounier, etc. El mateix *Catecisme de l'Església Catòlica* (1992, 365.366.367) ens mostra aquesta dificultat. Els darrers papes han reaccionat davant el *déficit pneumàtic* i han insistit en la importància de la dimensió espiritual i de l'Esperit.

¹⁸ Davant del dolor humà, a més dels aspectes fisiològics i psicològics, n'hi ha d'altres demanen ser atesos des de la dimensió de l'esperit (acceptació, sentit...). Però l'àmbit de l'esperit no forma part de la cultura. Les excepcions, que cal celebrar i agrair, confirmen la regla.

de l'escola. Està plena d'elements que es transmeten de manera espontània a través de la família, l'escola, el lleure... i de les grans instàncies de comunicació col·lectiva (televisió, cinema, xarxes socials) i activitats de la cultura i l'art. Aquests formats culturals es donen en el llenguatge, convencions, creences, mites, tabús, costums, el creïble i racional disponible (Ricoeur), models, cosmovisions... que dona lloc tot plegat a marcs mentals o marcs de referència compartits que es transmeten. En general, hom no s'atura a pensar-los tret de quan entren en crisi o es dona el contrast amb altres marcs de referència. D'ací la dificultat per adonar-se'n. No són lleis ni resultat de demostracions; són més aviat postulats que es viuen, funcionen.¹⁹ Formen part del sentit i patrimoni comú d'una col·lectivitat, de l'aire que es respira.

N'hi ha alguns amb característiques externes que es poden canviar amb informació, formació, acció política (com en la higiene, l'alimentació, els horaris, horitzons professionals...). N'hi ha d'altres que tenim més interioritzats: els rols de gènere; els valors relacionals; el llenguatge, des dels fonemes a les estructures del llenguatge i conceptes disponibles, el positivisme o l'utilitarisme que configuren les societats europees, etc. Entre aquests més interioritzats —i, per tant, més difícils de prendre'n consciència, i per això, també de canviar— hi ha la comprensió d'allò que és essencial en la persona, i que condiciona el que podem comprendre com a àmbits essencials d'experiència. És la mirada que ens fem a nosaltres mateixos, als altres i a la realitat; el que alguns autors han anomenat el paradigma antropològic. La importància d'aquest paradigma o marc de referència, a diferència d'altres que ens afecten més externament, és que «un paradigma antropològic no descriu pas com està fet l'home sinó que el fa tal com el descriu» (Fromaget, 2021, 20). «Els grups humans compten, disposen i actuen d'acord amb una imatge de l'home [...] aquesta imatge dirigeix la seva acció, és present a cada societat i és ella que dirigeix la seva acció» (San Martín, 2005, pp. 79-80). Allò que vivim i pensem de nosaltres mateixos es fa real. Vivint aquest paradigma antropològic és quan arribem a la dualitat cos-ment, a la trilogia cos, ànima i esperit, o extensions o simplificacions dels mateixos àmbits amb aquests termes o uns altres.

Aquest marc de referència ens influeix de manera poderosa i condiciona l'expressió del que potencialment som. Pensem només com el llenguatge que hem escoltat ja des d'abans de néixer ens condiciona. Hi ha fonemes d'altres llengües que tindrem moltes dificultats per expressar i hi ha precisions de llenguatge que, si no són pròpies de la nostra llengua, ens costa molt adquirir-les. O com els trets de classe social queden molt aferrats a nosaltres encara que optem per viure fora d'ella. Com a analogia biològica, podem pensar en la matriu extracel·lular que condiciona extremadament l'expressió genètica.²⁰

Aquí el que ens volem preguntar és si podem viure —experimentar, sentir— alguna cosa que té a veure amb la materialitat de les coses, del propi cos, amb les sensacions, els sentits, la realitat somàtica. També si podem viure —experimentar, sentir, i també explicar, analitzar, anomenar— alguna cosa que té a veure amb la racionalitat, la cognició, el record, la imaginació, els somnis, el que podem encabir com a realitat psíquica. I finalment, si podem

¹⁹ Diversos autors han reflexionat sobre els elements implícits que configuren la cultura, com Kuhn (*paradigma*), Kant i Dilthey (*Weltanschauung*), Foucault (*episteme*). Fromaget ha desenvolupat aquells elements antropològics que afecten l'experiència que la persona fa de si mateixa (*paradigma antropològic*).

²⁰ Des dels anys setanta del segle passat s'ha donat més importància a allò que envolta la cèl·lula, la matriu extracel·lular (ECM). L'ECM és una xarxa dinàmica de macromolècules al voltant de la cèl·lula que regula el comportament cel·lular i l'expressió genètica (Chen i altres, 2024).

viure —experimentar, sentir, d'una manera diferent que en les preguntes anteriors, però amb alguna mena de comprensió que ens permet afirmar que és real— alguna cosa que no queda inclosa en les preguntes anteriors, que és més que emocions, i que podem anomenar espiritual, de la profunditat humana, del fons del cor. La resposta afirmativa a les dues primeres preguntes se'ns fa molt evident. La resposta a la tercera mereix un tractament diferent perquè no s'hi ha respost igual sempre i arreu. Aquesta resposta té sempre una vessant individual, però aquí ens referim a la vessant col·lectiva. Sense interioritat i capacitat per narrar-se²¹, sense alguna mena d'experiència per entrar dins d'un mateix i romandre-hi, sense quietud i silenci, la dimensió de l'esperit resta en somort, insignificant²², i es fa molt difícil respondre a la tercera pregunta.

Circumscribint-nos al territori europeu, en el període de la vella Grècia i Roma, la resposta a la tercera pregunta anterior hauria estat afirmativa²³ i en bona mesura hauria estat el mateix fins a començaments de l'edat mitjana. Si avancem cap al Renaixement, veuríem com a l'Europa oriental continuaria reconeixent-se aquesta vivència ternària, mentre que a l'Europa occidental s'aniria afeblint aquesta comprensió, fins a arribar, en la modernitat, a l'hegemonia actual de la persona entesa com a cos i ment. Més fàcilment, a la tercera pregunta podem respondre que no o pot quedar sense resposta, més actualment en una cultura molt sorollosa.

5. INFLUÈNCIES I INSPIRACIONS PER A L'ESPIRITUALITAT CRISTIANA

El marc de referència dual de cos-ment ens influeix profundament i ens crea limitacions, i fins i tot incapacitats epistemològiques i psicològiques, per a l'espiritualitat cristiana. La lògica de la matèria i de la raó té tal hegemonia cultural²⁴ que fàcilment sospitem de la qualitat de real del que no passa pel garbell de la verificació, de la conceptualització i del llenguatge científic. Menystenim el llenguatge mitològic per sota del científic com a transmissor de veritat. Hi pot haver alguna cosa sagrada? Pretendre una única lectura científica de relats escrits en llenguatge mitològic i poètic, siguin l'Odissea, el pas del mar Roig, els miracles de Jesús o la Divina Comèdia, ens allunya d'una perspectiva fonamental des de la qual s'han escrit i transmès. ¿Podem pensar en Jesús com a Crist, no només com un home de Déu, un jueu de Natzaret, sinó fill de Déu, si no vivim la realitat del misteri, que no és allò que encara no sabem explicar sinó una característica essencial de la realitat (Rahner, 1956, 101)? ¿Podem creure en Jesús que es va transfigurar, en el Crist ressuscitat, si no reconeixem la validesa llenguatge simbòlic, llenguatge apropiat per parlar d'aquestes experiències —en lloc de llenguatge descriptiu racional, llenguatge que aquí més aviat en constituïria un impediment?²⁵

¿Podem viure l'eucaristia i altres sagraments, com a signes i instruments i només com a símbols si no descobrim la dimensió profunda de la realitat que no queda explicada suficientment per la matèria i la raó? ¿Podem viure la profunditat de l'experiència quotidiana, en aquells instants

en què el que veiem i sentim, ens porta a besllumar que la vida excedeix al que expliquem bio-psíquicament? Des del punt de vista psicològic avui sovint sobrevalorem la importància que donem a la consciència sensible psíquica i mental, per sobre d'una consciència més intuïtiva, aquella «consciència immaterial que les ciències naturals no arriben a explicar suficientment» (López Mondéjar, 2024, 318).

En l'allunyament del cristianisme de moltes persones han influït aspectes com la insistència en la norma, la separació de la vida, la presentació del missatge o els mals testimonis, que impedièren transparentar suficientment la seva dimensió espiritual. Però creiem que una cultura —que ens impregna a tots, cristians i no cristians— que no deixa gaire espai per a l'esperit, està a la base d'aquest allunyament: hom se'n va també perquè no sent necessitat d'esperit. Mentrestant, els que romanen a dins o els que se'n van a altres llocs perquè hi troben l'esperit que han descobert que necessiten, no poden abstenir-se d'eixamplar el marc de referència dual en què viuen per acollir la riquesa espiritual tant del cristianisme com d'aquelles altres tradicions espirituals a les quals s'han adreçat. Pot ser important tenir present aquesta tensió entre la cultura dual de la qual partim i l'horitzó espiritual del cristianisme perquè algunes propostes pedagògiques i pastorals no es quedin en la formalitat cognitiva, per rica i ben presentada que sigui, i siguin llavors sembrades en terra eixuta perquè la dimensió espiritual hi està somorta.

En aquest sentit, ¿hi ha espiritualitats poc espirituals, per què els manca el prefix privatiu de l'experiència espiritual que és in-efable, in-explicable, in-verificable...? Podríem protestar contra l'absència d'esperit, i promoure espiritualitats, amb llenguatges, pràctiques i formes de les espiritualitats, que sense voler-ho assumeixen un marc de referència pobre en esperit. Aleshores restem en les dinàmiques pròpies del cos i de la ment, que faciliten la formalitat, la norma que dona seguretat, l'aplicació d'eines i d'una metodologia o una «mindfulness» de l'espiritualitat. L'atenció enfocada ens proporciona una valuosa experiència gratificant, però que no invita necessàriament a deixar-se impregnar i transformar en la dimensió de l'esperit tota la nostra realitat humana.

Què poden dir les espiritualitats cristianes a Europa, juntament amb altres espiritualitats, per crear espai per a l'esperit en una cultura que n'hi deixa poc? A més de la pràctica sincera i dels diàlegs tan profitosos entre espiritualitats, una primera aportació és que parlin d'esperit. Parlem si volem d'ànima o de profunditat de l'experiència, de cor o transcendència, però, la nostra espiritualitat en parla i li deixa espai²⁶ per viure allò que excedeix la nostra pulsio del control, de la previsió, de la conceptualització? Hi ha lloc per al silenci, per a la gratuïtat, per a l'apofatisme? La pràctica individual i col·lectiva acull allò que és inefable i gratuït? L'esperit s'escapa de mesures, de demostracions.

Sempre ens caldrà discernir si quan parlem d'esperit ens situem en aquesta dimensió de la persona o amb paraules espirituals ens quedem en allò que és cognitiu. En les espiritualitats cristianes, parlem també d'Esperit, de l'Esperit del Fill, que ens aporta algunes orientacions per a aquest discerniment: «els fruits de l'Esperit són: amor, goig, pau, paciència, benvolença, bondat, fidelitat, dolcesa i domini d'un mateix» (Ga 5,22-23). Aquella espiritualitat que ens fa créixer en amor, goig, pau, bondat... realitats que sabem reconèixer, no resta tan fàcilment en la dualitat a la qual la cultura ens constreny. O aquella que ens ajuda a retirar la cendra i fer que apareguin les brases (Clément, 2015, 150).

²¹ Lola López Mondéjar (2024, 171, 197-198, 296, 318).

²² No allò que no és interessant o fútil sinó allò a què encara no se li ha donat un sentit. (Bruckner, 2022, 120).

²³ Vegeu (Festugière, 1930, 389-390) a la nota 12.

²⁴ Hegemonia ben guanyada, que tant ens cal per als àmbits científics, i ens serveix per a molts aspectes del dia a dia, però que no esgota l'acostament a la realitat.

²⁵ Alhora el treball científic ha ajudat a alleugerir la fe de projeccions subjectives, culturals o justificacions i a deixar-la més nua davant del misteri de vida, fent-la així més ferma i fonamentada en l'essencial. En aquest sentit, vegeu per exemple Varo, 1995.

²⁶ Parlar-ne per tenir-se cura, per ocupar-se'n, no per especular. Difícilment podem tenir cura o ocupar-nos d'allò que no en parlem o no en sabem parlar.

Seguint aquesta perspectiva, des de l'espiritualitat es pot animar a descobrir la dimensió espiritual de la realitat de cada dia, fer pedagogia de l'esperit humà que dona fe d'àmbits de la persona que no queden encabits en la realitat mental i corporal. Per a algunes persones, es desplegarà en obertura a l'Esperit Sant (Ga 4,6).

Una segona invitació és deixar espai per al misteri. La persona quan es posa davant de si mateixa i no evadeix la realitat que se li imposa es pot trobar davant del misteri, és a dir, d'allò que és indedueïble, allò que no pot produir i que s'escapa de la seva predicció, del seu control. I això no pas per una manca de destresa sinó perquè s'esmuny de la ment donat que és d'un altre ordre de realitat (Pascal, 2012, 446-448). Deixar espai per al misteri, que el misteri sigui misteri, i romandre-hi en pau, no perquè s'abdica de la raó, sinó perquè en reconeix els límits; raonable, però no irracional ni racional. Amb tota la força i perplexitat.

Quan l'imperi de la raó és tan dominant es pot buscar justificar una espiritualitat, molt assenyadament, en explicacions racionals, en l'acompliment voluntariós de normes sàvies, en la pràctica escrupolosa d'una metodologia o portant l'atenció a determinats continguts. Tanmateix, deixar espai per al misteri anima a apaivagar l'argumentació, el control, la previsió, propis de la ment, per deixar lloc per a la gratuïtat i la gràcia, més propis de l'esperit. El cristianisme pot ser una invitació a posar-nos davant del misteri. El que diu, el que promou, els seus símbols i d'una manera molt palesa la seva litúrgia poden ajudar a una immersió en el misteri. En això hi ha més gratuïtat misteriosa que causalitat.

Finalment, de manera particular per a les espiritualitats cristianes, celebrar el misteri de la fe en un Déu que s'ha humanitzat, que ha mort i ha estat exaltat en Jesucrist i que és Trinitat²⁷ és un missatge antropològic amb una interpel·lació vigorosa per deixar espai per l'esperit i a no restar en la comprensió dual de la persona com a cos i ment. Que un allò-tot-altre, diví, s'humanitzi, que habiti entre nosaltres i assumeixi la condició humana, és portar allò que és espiritual a la nostra realitat quotidiana (Jn 1,14). Que allò que «alguna cosa deu existir», «el misteri de la vida», el que diem el Déu de les religions en els monoteismes, «es faci carn», condició humana, suggereix que la dimensió espiritual —Déu és esperit— és pròpia d'aquesta condició. La multidimensionalitat i totalitat de la persona, davant la humanització de Déu, no pot quedar reduïda a la constatació, la mesura, la racionalització, sens perjudici de les explicacions que en donem. L'Encarnació suposa una interpel·lació tremenda a la raó que pretén ser explicativa de tota la realitat. La mort i resurrecció de Jesús-Crist ens confronta a la condició humana, amb tota la seva grandesa i dramatisme, que viu en Déu, que és esperit.

Pel que fa a la Trinitat en la unitat de Déu, a banda de l'enorme contingut filosòfic i teològic que correspon als conceptes de Déu i de persona, ens apareix com molt més que un artifici conceptual o una construcció lògica d'una veritat difícil d'entendre i que podem abandonar en el seu misteri. Confronta la dimensió espiritual de la persona, que intuïm quan ens adonem de l'estructura dialogal de la persona —tan intrínseca com és a la persona—, amb una comprensió relacional i amorosa dins de la mateixa divinitat. ¿Podríem explicar-nos-ho com una personalització basada en donacions recíproques, és a dir, d'amor, essent l'amor la major de les fonts d'experiència espiritual? ¿Amb aquesta confrontació no es pot donar, aleshores, alguna plenitud de l'experiència, que es pot acceptar o rebutjar, però que abasta a la persona

com a totalitat, on també hi és l'esperit? Per deixar més espai per a l'esperit, un repte per a les espiritualitats cristianes no seria abandonar el «monoteisme feblement cristianitzat» (Pifarré, 2017, 9), que sembla correspondre's a un cristianisme feblement espiritual en haver deixat extremadament implícit l'esperit i l'Esperit (Boff, 2017, 41ss; Clément, 2015)?

L'anterior té repercussions ètiques importants per a l'espiritualitat. Un allò-tot-altre, diví, que esdevingui Déu encarnat i Trinitari, per a qui que s'hi vulgui confrontar, exposa la condició humana a una situació d'obertura extrema i condueix a una mirada descentrada²⁸ d'un mateix, de transcendència de l'espai del cos i de la ment i de reconeixement de l'esperit. L'aquí i l'ara, el present on viure, no és només el meu present. És l'aquí i l'ara, el present, de l'altre, el nostre present, en el qual també insisteix. L'altre que viu, estima, busca i pateix. Surto del meu present per anar al seu present, que esdevé el nostre present. I semblantment en el terreny de la fe. Exercici difícil, aprenentatge d'una manera més profunda de mirar, en la qual cal entrenar-se cada dia, però que revifa la dimensió espiritual i ajuda a viure més plenament la nostra humanitat.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Catecisme de l'Església Catòlica, 1992.

AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*. Madrid, BAC, 2020.

ANCILLI, E., *Diccionario de espiritualidad* (tom II). Barcelona, Ed. Herder, 1983.

ARANHA, P., «Introducir la Trinidad y evitar el Trumûrti». *Concilium*, núm. 1(409), pp. 33-44, 2025.

BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*. Madrid, Univ. Pont. Comillas-Deusto, 2017.

BOBOC, J., *La grande métamorphose. Éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe*. París, Cerf, 2016.

BOFF, L., *La irrupción del espíritu en la evolución y en la historia*. Madrid, Trotta, 2017.

BRUCKNER, P., *Le Sacre des pantoufles. Du renoncement au monde*. París, Grasset, 2022.

CHEN, Z.; DU, C.; LIU, S.; LIU, J.; YANG, Y.; DONG, L.; LEI, Y., «Progress in biomaterials inspired by the extracellular matrix». *Giant*, vol. 19, <https://doi.org/10.1016/j.giant.2024.10.19>, 100323, 2024.

CLÉMENT, O., *Los rostros del espíritu*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2015.

COMTE-SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona, Paidós, 2006.

DE LUBAC, H., *Histoire et Esprit. Intelligence de l'Écriture d'après Origène*. París, Ed. Montaigne-Aubier, 1950.

DE LUBAC, H., *Théologie dans l'Histoire, vol I*. París, Desclée de Brouwer, 1971.

Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. París, Beauchesne.

²⁷ En altres tradicions religioses, també es refereixen a Déu com pare i com a Esperit, (Pifarré, 2017, 10), i hi trobem analogies amb la Trinitat cristiana (veure per exemple, Concilium Aranha, 2025, 33-44).

²⁸ El dinamisme del cos i el dinamisme de la ment (satisfacció de necessitats, protecció, seguretat...) ens porta fàcilment a l'autocentrament. El dinamisme de l'esperit invita a la unitat i a deixar el centre.

- DUSSEL, E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires, Guadalupe, 1974.
- FESTUGIÈRE, A. J., «Recherches de Science Religieuse». *Tome XX*, pp. 389-390, 1930.
- FESTUGIÈRE, A. J., *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*. París, Lib.Lecoffre – J Gabalda ed., 1981.
- FIORES, S.D.; GOFFI, T., *Nuevo diccionario de espiritualidad*. Madrid, Ed. Paulinas, 1983.
- FROMAGET, M., *Dix essais sur la conception anthropologique «Corps, Âme, Esprit»*. París, L'Harmatan, 2000.
- FROMAGET, M., *Modernité et Désarroi ou l'Âme privée d'Esprit*. Grenoble, Ed. Le Mercure Dauphinois, 2021.
- GOFFI, T.; SECONDIN, B., *Problemas y perspectivas de espiritualidad*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1986.
- LÓPEZ MONDÉJAR, L., *Sin relato. Atrofia de la capacidad narrativa y crisis de la subjetividad*. Anagrama, 2024.
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Editorial Trotta, 2011.
- MARTÍN VELASCO, J., Espiritualidad cristiana en el mundo actual. *Pensamiento*, núm. 69 (261), pp. 601-621, 2013.
- MARTÍNEZ SIERRA, A., *Antropología teológica fundamental*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2002.
- MELLONI, J., *Perspectivas del absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Barcelona, Herder Editorial, 2018.
- ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*. Madrid, BAC, 1969.
- ORBE, A., *Teología de San Ireneo, vol. I - Traducción y comentario al libro V de Adversus Haereses*. Madrid, BAC, 1985.
- OTÓN, J., «Inconsciente, mística y espiritualidad». *Razón y Fe*, núm. 289 (1466), 2025.
- PASCAL, B., *Las provinciales, opúsculos, cartas, pensamientos...* (vol. Pensaments. Ed. Lafuma, núm. 308; Br. 793). Madrid, Ed. Gredos, 2012.
- PIFARRÉ, C., *Crist Ressuscitat m'ha guanyat*. Barcelona, Publicacions Abadia de Montserrat, 2017.
- RAHNER, K., *Spiritual Exercises*. Londres i Melbourne, Sheed and Ward, 1956.
- RAHNER, K.; VORGLIMER, H., *Petit dictionnaire de theologie catholique*. París, Ed. Du Seuil, 1970.
- SAN MARTÍN, J., *Antropología aplicada*. Madrid, UNED, 2005.
- SESÉ, J., *Historia de la espiritualidad*. Pamplona, EUNSA, 2005.
- SIBILIA, P., *La intimidad como espectáculo*. México, Fondo de Cultura Económica de España, 2008.
- TRESMONTANT, C., *Essai sur la pensée hébraïque*. París: Ed. du Cerf, 1956.
- VARO, F., «El marco histórico del Antiguo Testamento. Perspectivas actuales». *Scripta Theologica*, núm. 27(3), pp. 751-788, 1995.
- WAAIJMAN, K., *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2011.

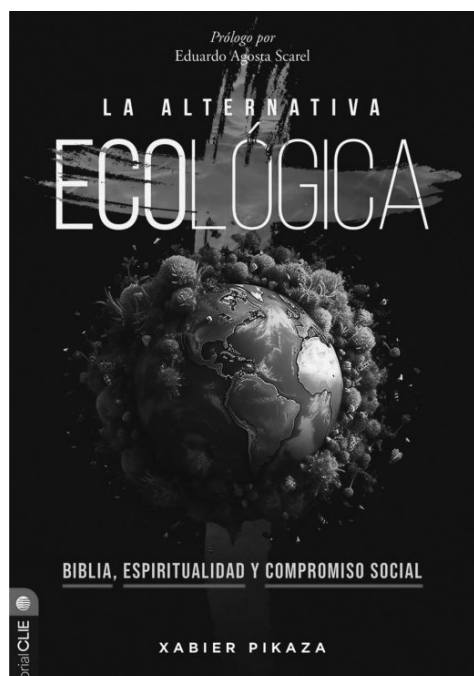
RECENSIONES



Photo by Free-Photos on Pixabay

XABIER PIKAZA, *La alternativa ecológica: Biblia, espiritualidad y compromiso social* Barcelona, Editorial Clie, 2024

Rosa Maria Boixareu Vilaplana



Reflexions al voltant de la lectura. «L'ecologia fa referència a l'estudi del "lloc" en què viu o es troba alguna cosa» (Joan Coromines). Quan es parla d'ecologia, majoritàriament, s'entén un discurs que interpreta les relacions entre l'ésser humà i el seu entorn: l'evolució, els recursos, la protecció... Per extensió, també s'entén el medi on hom habita: el país, la ciutat, la casa; per exemple, l'ecologia urbana tracta de la millora de la ciutat a fi de fer-la habitable; és a dir, que la vida hi sigui benestant. Anant més enllà, ecologia també es refereix al lloc on habita el propi jo: el cos, la seva interioritat, les seves funcions.

Parlar d'ecologia és fer-ho d'un «lloc» definit amb formes diverses, un espai de coneixement sensible a la realitat personal, mediambiental, social: els costums, els sabers, fets i esdeveniments, estils de vida... El terme «ecologia» apunta a la conscienciació de recompondre els valors propis, i els tradicionals, a desenvolupar-los i fer-los creatius, en la perspectiva propera de millorar la qualitat de vida. El factor ecològic és la combinació de molts elements. És un factor multidisciplinari i interactuant.

La alternativa ecológica ofereix diversos enfocaments a la qüestió ecològica, conscient l'autor de la importància i la implicació que té en el benestar de les persones i de les futures generacions, a fi de fer d'aquesta casa personal (el jo) i comuna (societat, entorn) un lloc del qual tenir cura en el sentit ampli del terme: el llibre convida a prendre consciència de la responsabilitat personal i col·lectiva, a assumir un compromís ecològic. Precisament per això el seu finestral de contemplació del tema és ampli amb una mirada cap enrere, cap al present i proposta per a un futur des de diverses «mirades», sobretot, aquelles que es deriven del text bíblic. La seva perspectiva és humanística i, com a tal, no oblida la saviesa originària de cultures orientals i altres: inques, maies, mexicanes, a més de la bíblica, amb referència

als segles xviii-xx (Modernitat-Postmodernitat). El tema bíblic i la seva espiritualitat hi són molt presents fent-nos avinent que la cura per la nostra casa (persona, societat, entorn) és ben present en el seu missatge. No és nou. Diem que l'anomenem d'altra manera: ecologia.

Biblia, Espiritualidad y compromiso social. Potser no hem entès bé l'encàrrec de Gn 1,26-28. Fent-nos a «imatge» seva i veient que «tot era bo», ¿com podem entendre que el «domini» humà no sigui un servei? Un servei en benefici propi i d'altri, una cura responsable de la terra i tot el que l'habita. Així ho va entendre sant Francesc d'Assís, Felip Neri, santa Hildegarda de Bingen, Kateri Tekakwitha, entre d'altres. La superioritat humana s'ha volgut entendre en negatiu, un abús del creat com a producció i consum en detriment dels recursos i, també, de persones. Ens ho recorda, si més no, l'encíclica *Laudato si'* del Papa Francesc (2015): «...la nostra mare terra, casa comuna, que tots hem de cuidar...». El segueix l'exhortació apostòlica *Laudate Deum* (2023): repensar l'ús del poder de l'ésser humà, consciència i responsabilitat de les nostres accions; quan hom pretén ocupar el lloc de Déu, esdevé un perill per si mateix. Cura de la casa comuna i responsabilitat humana. Tal perspectiva plana constantment al llarg del llibre.

La preocupació pels altres, per les persones malaltes, desvalgudes, marginades, diferents, és a dir, la qüestió social, ha estat present des dels inicis del cristianisme, Mt 25,35ss: la «casa» és per a tothom i no s'hi val fer-ne quelcom només propi, ni destruir-la o explotar-la en detriment del benestar.

El 1891 l'encíclica *Rerum novarum* de Lleó XIII tracta amb fermesa sobre l'ús responsable dels béns propis i de les conseqüències de la Revolució Industrial en l'àmbit laboral i el dret dels treballadors, i és el Concili Vaticà II qui introdueix el tema de la justícia social com a missió evangelitzadora; evidentment no soc exhaustiva, solament per citar algunes referències eclesials sobre els problemes socials derivats d'injustícies siguin estructurals, sistèmiques o locals, de les quals som responsables com a individus particulars, com a col·lectius. El llistat temàtic és molt ampli: pau, llibertat, alimentació, habitatge, educació, etc. Ecologia, Bíblia, espiritualitat i compromís social, relliga el missatge bíblic amb la dimensió interior que es projecta més enllà de la pròpia immanència tot fent un pas cabdal: sense la implicació pel benestar social el discurs es buida.

El tercer apèndix: «Juan de la Cruz, alternativa de amor» és de relectura obligada (com tot el llibre!). «Morir en amor, eso es resucitar. Compartir la vida, eso es religión». Llegir per rellegir, per pensar i repensar. I fer, perquè aquesta, la nostra casa, sigui motiu de lloança com deia Francesc d'Assís. Però no és: massa injustícia generadora de misèria i patiment contradiu l'encàrrec de la Creació. I ve el tema de la justícia ecològica en sintonia amb l'ecologia messiànica: si la realitat és testimoni de la manifestació i presència divina, estan fora de lloc (per dir-ho suaument) la utilització, l'abús, la destrucció dels recursos que ofereix aquesta realitat (món, natura, relacions...) en benefici d'uns, en detriment d'altres que tenen el dret de gaudir-ne. Però no és així.

L'ecologia com a ideologia i com a disciplina científica cerca «salvar el planeta» i qui l'habita de l'abús humà. El Vaticà II va popularitzar l'expressió «signes dels temps»¹. Originàriament la trobem a Mt 16,4 (Lc 12,54-56): «¿Vosaltres, doncs, sabeu interpretar l'aspecte del cel i no sou capaços d'interpretar els signes dels temps?»: mirar per veure, discernir, interpretar, la Presència en l'actualitat com a proposta encoratjadora, per una banda; però, alhora, com a denúncia de tot allò que l'ombreja. La recuperació de les arrels culturals i religioses és un camí.

Pikaza reflexiona a bastament sobre el tema des d'un punt de vista moral i religiós sense oblidar els components polítics i econòmics que intervenen. Demana una «conversión en línea de justicia y fraternidad». Aquesta és l'Alternativa.

¹ Fent nostra la recomanació de Jesús de saber distingir els signes dels temps, creiem descobrir, enmig de tantes tenebres, nombrosos senyals que ens infonen esperança sobre el destí de l'Església i de la humanitat». Joan XXIII. *Humanae Salutis*, 25. 12. 61, amb la qual es convoca oficialment el Concili Vaticà II.

JOAN ALBERT VICENS, *Humans a Auschwitz / Humanos en Auschwitz*

Barcelona: Editorial Claret, 2025

Antoni Bosch-Veciana

JOAN ALBERT VICENS
HUMANS
A AUSCHWITZ
Primo Levi • Robert Antelme • Franz Stangl • Ety Hillesum



La setmana del dilluns 27 de gener de 2025, en la qual es commemorava el vuitantè aniversari de l'alliberament del camp de concentració i extermini nazi d'Auschwitz-Birkenau,¹ l'editorial Claret de Barcelona va publicar *Humans a Auschwitz*, en català i en castellà —en traducció de l'autor. N'és autor el professor de filosofia Joan Albert Vicens, conegut pel seu mestratge com a catedràtic de filosofia a secundària i a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Joan Albert Vicens ha publicat diversos llibres —alguns de voluminosos, escrits a quatre mans— i uns quants articles, tots ells, com els llibres, amb una recepció excel·lent per part de la crítica. Fins i tot algun dels seus llibres —per exemple l'escrit en

1 Alguns camps nazis situats a l'actual Polònia, com ara Chelmno, Belzec, Sobibor o Treblinka, van ser desmantellats pels nazis abans que hi arribessin les tropes aliades, en un intent d'amagar proves dels crims comesos. Un any abans de l'alliberament del camp de concentració i extermini nazi d'Auschwitz-Birkenau (el 27 de gener de 1945), l'Exèrcit Roig soviètic, el 23 de juliol de 1944, alliberà el camp polonès de Majdanek, a tocar de Lublin. Els altres camps foren

alliberats després del d'Auschwitz-Birkenau. Així, el 13 de febrer de 1945, l'Exèrcit Roig soviètic alliberà el camp de Gross-Rosen, al costat de la ciutat polonesa occidental de Rogoznica; l'11 d'abril de 1945, les tropes nord-americanes alliberaren el camp de Buchenwald, a nou quilòmetres de la ciutat alemanya de Weimer; el 15 d'abril del 1945, les tropes britàniques rescataren el camp de Bergen-Belsen, situat a la part alta de Winsen, a la Baixa Saxònia; el 22 d'abril de 1945, l'Exèrcit Roig soviètic alliberà el camp de Sachsenhausen, situat a la població alemanya d'Oranienburg, prop de Berlín; el 29 d'abril de 1945, van ser les tropes nord-americanes qui van alliberar el camp de Dachau, a 13 km de Munic; el 30 d'abril de 1945, l'Exèrcit Roig soviètic alliberà el camp de concentració per a dones de Ravensbrück, al nord d'Alemanya, a 90 km de Berlín; el 5 de maig de 1945, les tropes nord-americanes alliberaren el camp de Mauthausen, a Àustria, a 20 km de Linz; el 8 de maig de 1945, l'Exèrcit Roig soviètic alliberà el gueto-camp de trànsit de Theresienstadt, Txèquia. De fet, el nazisme tingué entre 20-23 camps principals (*Stammlager*), d'entre els camps 6 només d'extermini en massa, i uns 1200 subcamps que depenien dels *Stammlager*; a l'Europa de l'Est hi havia establerts entre 400 i 1000 guetos; i milers d'instal·lacions de treballs forçats distribuïdes per tota l'Europa ocupada. En resum, més de 42.000 llocs d'empresonament, guetos, camps de concentració i altres instal·lacions repressives (cf. *Holocaust Encyclopedia, United States Holocaust Memorial Museum*).

col·laboració amb Jordi Corominas, professor a l'ISCREB— s'ha traduït al francès (Xavier Zubiri, *La solitude sonore*. 3 vols. París: L'Harmattan, 2012-2013).

Sobre els camps de concentració i extermini, i en particular sobre el d'Auschwitz, la bibliografia resulta gairebé inabastable. Se n'han realitzat estudis de tota mena: històrics, biogràfics, testimonials, psicològics, polítics, filosòfics, sociològics, etc. Tanmateix, el llibre que presentem, que pertany pròpiament al camp de la filosofia, té una mirada filosòfica radicalment nova sobre Auschwitz (i els camps de concentració i extermini, en general). Després de moltes lectures atentament treballades durant cinc anys (cf. *Bibliografia sobre Auschwitz i la Shoà citada en aquest llibre*, pp. 325-329) l'autor focalitza tot el seu interès en una pregunta fonamental, del tot apropiada i cabdal per al seu propòsit. I és aquesta: «Què se'n va fer de l'ésser humà a Auschwitz?» (p. 11), és a dir, «en aquelles circumstàncies diabòlicament dissenyades, descrites per tants testimonis i historiadors, ¿què se'n va fer dels éssers humans en tant que humans?» (p. 26, la cursiva és nostra). L'autor estudia si en els camps de treball i d'extermini nazis s'hi fa present, malgrat les diverses formes, a voltes silencioses però extremament dures, de l'*inhumà*, alguna forma real (i, si es vol, silent) de l'*humà*.

El llibre, amb una narració que en fa un text lleuger i penetrant, fins i tot a voltes literàriament bell, s'estructura d'una manera clara per al propòsit que l'autor té de mostrar la realitat de quelcom d'*humanitat* enmig de tanta *inhumanitat* haguda als camps de concentració (sobretot el d'Auschwitz). En cada apartat del llibre, l'autor esbossa un pensament que sintetitza el que es recull, en forma d'epígraf que ajuda a la lectura.

El llibre es divideix en les parts següents: I. *Introducció: Què se'n va fer, de l'ésser humà, a Auschwitz?* (pp. 11-34), amb uns agraïments (pàgina no numerada); a continuació, en els capítols següents (cap. II-V), s'analitza el pensament de quatre grans «figures d'humanitat» —maneres diferents d'afrontar la humanitat de l'ésser humà— que, d'alguna manera o altra, tingueren a veure directament amb els camps d'extermini i de mort nazis, i mostren algun gruix o algun fil d'*humanitat*: II. «Primo Levi i la demolició de l'ésser humà» (pp. 37-113); III. «Robert Antelme i la humanitat del cos» (pp. 115-183); IV. «Franz Stangl. L'home petit del crim gran» (pp.185-235); V. «Ety Hillesum, l'esperança invencible» (pp. 237-312); i VI. «Epíleg: Sense entendre-ho tot, sabem el que cal» (pp. 313-324). Segueix la ja esmentada per nosaltres: «Bibliografia sobre Auschwitz i la Shoà citada en aquest llibre» (pp. 325-329) i l'índex detallat (tres pàgines no numerades).

L'autor reconeix que hauria pogut immersir-se també en altres autors (cf. p. 24) però, sosté que «hem volgut oferir als lectors un volum concís i ens hem decantat per cronistes que destaquen per la frescor, la potència, la immediatesa i la bellesa literària dels seus relats en primera persona, però també per l'afany d'aprofundiment antropològic, ètic i fins i tot teològic de la seva experiència als camps nazis» (*ibidem*). I més endavant encara afegeix: «el nostre objectiu no és reconstruir la "veritat" d'Auschwitz, sinó escoltar quatre persones que van passar per camps nazis i fer atenció a la seva experiència de l'humà en aquelles circumstàncies. Volem que els seus missatges arribin nítidament al lector, amb la seva força particular i amb les qüestions que susciten: per això evitarem embolicar-los en polèmiques amb altres testimonis i amb historiadors» (p. 25-24). En definitiva, mirar de fer patent el breu poema de Pere Casaldàliga: «De lluny, tota muntanya és blava./ De prop, tota persona és humana» (p. 30).

Des de les primeres pàgines, Joan Albert Vicens deixa ben clara la seva tesi: «Auschwitz simbolitza encara avui el que l'home pot arribar a fer quan disposa d'un poder omnímode sobre altres persones i obra segons idees que en justifiquen l'odi, la marginació, l'exclusió, el maltractament i l'eliminació. Però en aquell espai de barbàrie sense límits també va ser

possible l'amor incondicional a l'ésser humà, la defensa aferrissada de la seva dignitat i la seva llibertat» (p. 10; la cursiva és nostra).

L'autor posa com a postulat moral del llibre *la dignitat i la respectabilitat de qualsevol ésser humà* (cf. p. 28, la cursiva és nostra), una dignitat que tota persona té pel fet de ser-ho i, per això mateix, totes les persones són igualment respectables (cf. p. 29). Joan Albert Vicens creu en la bondat humana i la defensa en aquesta obra. Per contra, Auschwitz ha estat un sistema nazi. O, com ho fa notar Elis Wiesel: «Mai abans s'havia intentat aniquilar tot un poble mitjançant una cadena industrial i en nom del progrés i d'un futur millor, i mai un poble no havia estat tan abandonat com el jueu» (p. 137).

En acabar el llibre, l'autor en treu una colla de conclusions (apuntades a l'epíleg): a) mai, en cap present, es poden deixar d'escoltar les víctimes d'Auschwitz; b) hi ha moltes maneres de ser humà a Auschwitz (i arreu); c) Auschwitz és un gran conegut i, alhora, incognoscible (és a dir, la nostra sensació d'incomprensió i ignorància augmenta); d) no hi ha llenguatge capaç de dir allò que s'esdevingué a Auschwitz; e) no ho sabem tot, però allò que sabem és el que cal saber. i, per això mateix, no tenim excusa (això és, amb el que sabem d'Auschwitz en tenim prou per identificar i combatre les noves formes de feixisme i nazisme). Tal com ho formula Joan Albert Vicens: «Acceptem debatre sobre l'humà, però no tenim gaires dubtes sobre l'inhumà» (p. 320).

Tot i les moltes maneres de ser humans a Auschwitz, això no significa que no hi hagi incoherències, contradiccions i paradoxes (cf. p. 315). Ens agradaria destacar resumidament les paradoxes que l'autor assenyala (cf. *ibídem*): 1) *la paradoxa de la cultura al servei de la barbàrie* (la ciència i la cultura a disposició de la Solució final); 2) *la paradoxa de la salut mitjançant la tortura i l'assassinat* (política «sanitària»); 3) *la paradoxa de les virtuts immorals* (que fan més eficient el genocidi); 4) *la paradoxa de l'ésser humà alhora indestructible i destructible* (l'eliminació industrial i sistemàtica d'éssers humans no aconseguia que ho deixessin de ser); 5) *la paradoxa dels botxins* (que es creien víctimes... deien que patien mentre cometien els crims); 6) Etty Hillesum: *la paradoxa del Déu que necessita ajuda* (el problema del silenci de Déu... l'home és el responsable dels seus semblants... ajudar Déu és fer present Déu... Déu és un «refugiat» més...).

El llibre ofereix una lectura *retroprojectiva* d'Auschwitz, és a dir, el llibre mira al passat (Auschwitz) amb la intenció de dotar de sentit el futur (el nostre present, cada present). Aquesta és una de les forces mestra d'aquest llibre. No és la curiositat històrica el motiu d'escriure aquest llibre, sinó un impuls ètic de cara a fer de sentit el nostre present, el present de cada ésser humà, de cada generació. Llegir té sempre una dimensió desafiadora: llegir és un repte que compromet l'ésser humà a repensar el seu present i igualment projectar el seu futur. La lectura sempre és perillosa, desafiant, compromesa, ens sacseja les nostres comoditats i ens llança cap a un futur millor, més digne per a tota la humanitat.

Joan Albert Vicens no ha deixat de banda un problema ben present a Auschwitz, que apareix en una de les paradoxes i que tracta amb delicadesa Etty Hillesum, i que ja hem esmentat: el problema de Déu. Com diu l'autor: «La qüestió que centra aquest llibre és: ¿què se'n va fer de l'ésser humà a Auschwitz?, però per a molts deportats la pregunta crucial era més aviat ¿què se n'ha fet de Déu a Auschwitz?» (p. 31). Com justificar Auschwitz, el mal absolut? Com diu Joan Albert Vicens: «Enmig d'una tragèdia col·lectiva que els agafava de ple, Levi, Antelme i Hillesum van cultivar una mirada profunda sobre la vida i el seu Misteri. Tots tres van encarar el problema de Déu i la Shoà, candent als camps» (p. 33). I poc més endavant sosté que «quan és reflexiona sobre la vida humana, ineluctablement s'acaba rumiant sobre el Misteri de la Vida i el Misteri de

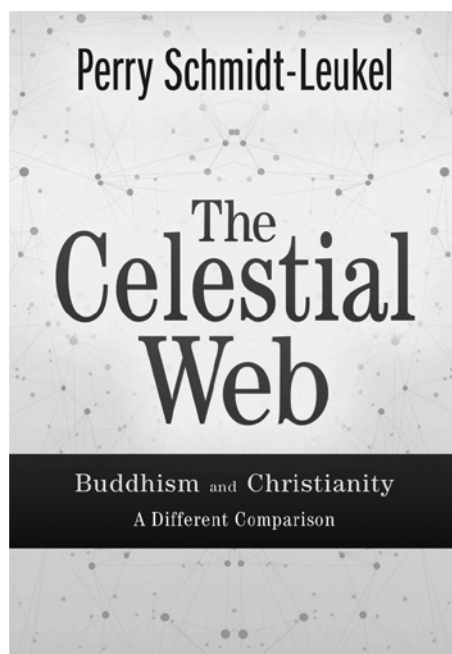
Déu» (*ibídem*). Des d'aquí preguem a l'autor que ens ofereixi una lectura d'aquesta temàtica una mica més ampliada. I li ho agraïm per endavant.

«Això no pot tornar a passar» (p. 34). Com escriví Primo Levi al pavelló dels italians d'Auschwitz (que formen part d'una làpida en record de les víctimes italianes: «[...] que del fruit horripilant de l'odi, les petjades del qual has pogut veure aquí, no brotin noves llavors, ni demà, ni mai» (p. 324).

No hi ha dubte que som davant d'un llibre de lectura imprescindible. És un llibre esperançat. D'una lectura atenta i profunda d'Auschwitz, Joan Albert Vicens ens brinda una reflexió serena, intel·ligent i plena de vida per al nostre present i el nostre futur. Són molt d'agrair llibres sobre Auschwitz i sobre el nostre present que no facin un ús ideològic i polític de l'Holocaust sinó que ens brindin una reflexió penetrant i rigorosa capaç de dignificar el nostre present humà.

PERRY SCHMIDT-LEUKEL,
Traductor David West
***The Celestial Web.
Buddhism and Christianity
-A Different Comparison***
Nova York: Orbis Books, 2024

Raquel Bouso



L'autor del llibre ressenyat és Perry Schmidt-Leukel, un teòleg alemany (Bonn, 1954) especialitzat en el diàleg interreligiós entre el budisme i el cristianisme. Professor emèrit de la Universitat de Münster, exerceix com a investigador en el Clúster d'Excel·lència «Religió i Política» de la mateixa universitat. També és l'actual president de l'European Network of Buddhist Christian Studies (ENBCS), una xarxa fundada el 1996 a la Universitat d'Hamburg dedicada als estudis budistes i cristians. Un llibre publicat recentment en homenatge a l'autor, *Beyond Boundaries. Essays of Theology, Dialogue, and Religion in Honor of Perry Schmidt-Leukel* (Waxman, 2024), en repassa les contribucions més destacades a l'estudi acadèmic de la religió i la diversitat religiosa. Defensor d'una teologia de les religions pluralista, Schmidt-Leukel és autor de nombrosos articles i d'una vintena de llibres, i editor de gairebé una trentena. En castellà, l'editorial Ariel ha publicat la seva obra *Las religiones y la comida* (2002) i Círculo de Lectores, *Espiritualidad y religión* (2003), que conté entrevistes a Schmidt-Leukel, Andrea Riccardi

i Sami Naïr. Una altra dada del seu extens currículum, interessant per situar l'autor, és que el 2015 va impartir les prestigioses Gifford Lectures, les quals es celebren des del 1888 a les Universitats d'Edimburg, Glasgow, Aberdeen i Saint Andrews per promoure l'estudi de la teologia natural, és a dir, un coneixement sobre Déu basat en la raó i no en la revelació, així com l'estudi dels fonaments de l'ètica o la moral.

El subtítol del llibre que ens ocupa indica ja el tema que tracta: *La xarxa celestial. Budisme i cristianisme, una comparació diferent* (*The Celestial Web. Buddhism and Christianity. A Different Comparison*, 2024; original en alemany, *Das himmlische Geflecht: Buddhismus und*

Christentum -ein anderer Vergleich, 2022). L'autor proposa un model interpretatiu de les dues religions, alternatiu a uns altres models comparatius existents. I aquest model interpretatiu de la diversitat religiosa és descrit com la «xarxa celestial» a la qual al·ludeix el títol, metàfora inspirada en la imatge hindú i budista de la xarxa d'Indra. En aquestes tradicions índiques, aquesta antiga imatge il·lustra una cosmovisió segons la qual tot ens existeix en una relació interdependent i canviant amb la resta d'ens existents. Aplicada aquesta imatge a les religions, en la interpretació que proposa l'autor, cap religió es pot estudiar com una entitat autònoma, aïllada, independent o immutable, sinó en relació dinàmica amb la resta. El que fa diferent la comparació proposada rau precisament en això, a diferència d'altres models comparatius. L'autor reconeix que les tradicions no són homogènies ni estàtiques sinó més aviat híbrides i canviant, tant en el curs de la història com de la vida dels creients. Schmidt-Leukel deixa clar que, contràriament a una aproximació naturalista de la religió, la seva proposta reconeix una obertura inherent a una realitat sobrenatural en la ment humana. No adopta una posició neutral davant el fenomen religiós sinó que la seva aproximació està vinculada a una tradició religiosa concreta, la cristiana. Malgrat això, l'autor no considera que la veritat pertanyi exclusivament a una tradició sinó que es pot trobar també en la resta. De fet, Schmidt-Leukel suggereix que l'estudi de la diversitat religiosa i els patrons que propugna no condueix al coneixement de la Realitat Última en si, sinó a la comprensió humana de la Realitat Última, és a dir, a com la pensen i experimenten els éssers humans.

Es pot considerar que l'objectiu principal del llibre és mostrar, a través d'una comparació entre el budisme i el cristianisme, que hi ha diferències entre les tradicions religioses, però també en el si de les pròpies tradicions, i també en l'esfera de les dinàmiques interpersonals i «intrapersonals», o sigui, dins la mateixa persona religiosa al llarg de la seva vida. D'aquesta manera, l'autor aplica una anàlisi fractal a la diversitat religiosa. En les esmentades lliçons Gifford,¹ Schmidt-Leukel ja va introduir la idea que la diversitat religiosa no es dona de manera aleatòria sinó que manifesta patrons fractals, a saber, certs trets recurrents que també es repeteixen en les vides dels adherents de les religions.

D'acord amb això, en els primers dos capítols aborda qüestions metodològiques, en els sis següents revisa críticament, a partir de les tipologies identificades per diferents estudis comparatius entre el cristianisme i el budisme, els contrastos que han establert entre les dues religions. En el darrer capítol reflexiona sobre la manera de relacionar-se de les religions i l'aplicació del paradigma fractal com base per la formació interreligiosa.

La metodologia adoptada consisteix, doncs, a estudiar les diferències interreligioses i, per tant, examinar la presència de contrastos i divergències dins les dues tradicions, budisme i cristianisme, i identificar patrons dins la diversitat interna de les dues religions. Així, estableix tres nivells de comparació: un nivell macro de diversitat interreligiosa, un nivell intermedi (meso) de diversitat intrareligiosa i un nivell micro de diversitat intrasubjectiva. Per explicar a què respon el paradigma fractal, l'autor exposa dos arguments. El primer, l'argument dels «jocs mentals», proposat pel successor de Mircea Eliade en la càtedra d'Història de les religions, Ioan Coulianu. Segons aquest argument, respecte de cada posició religiosa, tard o d'hora sorgeix una posició contrària, i totes les posicions es van ramificant seguint el mateix patró de diferenciació lògica o contradicció. Seguint aquesta tendència, a la llarga, es donen superposicions evidents entre les diferents tradicions religioses. El segon argument és «l'entelèquia vers la totalitat» de William Jackson. Per a aquest autor, els patrons fractals responen a una tendència interna

¹ VEGEU PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Religious Pluralism and Interreligious Theology. The Gifford Lectures – An Extended Edition*. Maryknoll, Nova York: Orbis Books, 2017.

vers la totalitat o complementarietat, és a dir, allò que ha estat fragmentat («fractal» derivaria dels mots llatins *frangere* i *fractus*) dona lloc al descobriment del sentiment de plenitud, a un cert dinamisme holístic. Perry Schmidt-Leukel troba més plausible la segona explicació, a la manera, podríem de dir, de la citada xarxa d'Indra, on la totalitat està composta per parts diverses que es reflecteixen mútuament.

La part central del llibre està dedicada a l'anàlisi de sis temes al voltant dels quals han girat la majoria d'estudis comparatius entre el budisme i el cristianisme: l'actitud respecte del món (renúncia o afirmació del món); la realitat última (absolut impersonal o déu personal); la fal·libilitat humana (la manca de coneixement o la feblesa de la voluntat); els portadors d'esperança (un mestre despert o un savi encarnat); el camí a seguir pels fidels (un a realitzar un mateix o la dependència d'una força externa); i, per acabar, el fi que cal assolir (el cessament del patiment o la comunió beatífica). En lloc de situar el budisme en una banda i el cristianisme en l'altra de les dues posicions contràries, l'autor sosté que en les dues religions trobem les dues orientacions, sobretot en els nivells meso i micro, mentre que en el nivell macro sol dominar un tret, i aporta exemples concrets per mostrar-ho.

En el darrer capítol trobem l'articulació d'una proposta per a l'estudi interreligiós derivada de la complementarietat i compatibilitat de les diferents religions que revelen els patrons fractals identificats. En lloc de mantenir com a irreconciliables les diferències com alternatives lògiques — tal com la teologia ecumènica intenta mostrar que la diversitat intrarreligiosa pot ser enriquidora i fins i tot correctiva de certes tendències problemàtiques, i tal com la teologia global o interreligiosa posa de relleu el sentit positiu de la diversitat entre les diferents religions—, Perry Schmidt-Leukel proposa evidenciar, a través d'aquest model fractal que mostra la complementarietat, el sentit també enriquidor, correctiu i positiu de la diversitat en un nivell intrasubjectiu. A més, el llibre vol reivindicar la vàlua potencial d'aquest tipus d'anàlisi de caire estructural. Tot i ser conscient de les crítiques formulades a l'estructuralisme, principalment que no pot donar compte de la complexitat canviant d'una realitat que defuig estructures fixes, l'autor proposa utilitzar l'anàlisi fractal per identificar estructures i mostrar analogies entre les diferents religions sense caure en l'essencialisme o reificar-les.

En síntesi, aquest llibre és de gran interès no només per a qui vulgui comprendre el budisme i el cristianisme des d'una perspectiva comparada, sinó per a qui es plantegi qüestions metodològiques i crítiques respecte de l'estudi de les religions. A més, el potencial explicatiu del model fractal, com el mateix autor assenyala, pot ajudar en el terreny de la pedagogia interreligiosa atès que «precisament perquè l'alteritat de l'altra tradició es correspon amb l'alteritat de l'altre dins la pròpia tradició, és possible no només redescobrir l'altre en la nostra pròpia tradició, sinó obtenir una avaluació nova i més positiva d'aquest altre».² Aquest reconeixement i apreciació d'allò diferent pot constituir una aportació rellevant en la formació interreligiosa i intrarreligiosa, a fi de fomentar una bona entesa entre les persones de diferents religions o confessions dins una mateixa religió. També en el nivell intrasubjectiu que proposa l'autor pot resultar fecund en la mesura en què conceptes com la «doble pertinença» remetent a un tipus de diversitat religiosa intrapersonal. En un món cada vegada més divers i plural, on hi ha individus que s'identifiquen amb diferents grups religiosos simultàniament, el paradigma fractal pot resultar una eina de comprensió útil per qüestions relatives a la pertinença i la identitat religiosa.

² Perry Schmidt-Leukel, *The Celestial Web. Buddhism and Christianity - A Different Comparison*. Maryknoll, Nova York: Orbis Books, 2024, p. 238.

JOAN GARCIA DEL MURO, *Els convidats de pedra. Un assaig sobre l'auge de la indiferència*

Vic: Eumo Editorial, 2025

Ester Busquets Alibés



A *Els convidats de pedra. Un assaig sobre l'auge de la indiferència*, Joan Garcia del Muro ens ofereix una de les reflexions ètiques més lúcides, incisives i necessàries del panorama intel·lectual actual. El llibre parteix d'una constatació tan evident com inquietant: vivim envoltats de sofriment, en tenim notícia constant, en som espectadors quotidians, però això no ens fa necessàriament més compassius ni més justos. Al contrari, ens hi acostuma, ens anestesia i ens permet continuar amb la nostra vida sense que el dolor de l'altre ens interpel·li de debò. Aquesta indiferència travessa la història de la humanitat i, també, el present amb fets ben concrets: l'Holocaust, els gulags, les persones refugiades que moren a la Mediterrània o malviuen a les nostres fronteres, les guerres devastadores. Calvaris humans dels quals, massa sovint, en som testimonis, però sense capacitat de reaccionar-hi. Amb aquest rerefons, l'autor desplega la imatge que dona títol al llibre: som convidats de pedra, presents però muts, testimonis immòbils d'un món ferit, còmplices involuntaris —o no— d'una injustícia que tolerem perquè ens hem entrenat a no sentir-la com a pròpia.

L'objectiu de l'assaig no és descriure únicament la indiferència com un problema moral de caràcter sociopolític, sinó comprendre'n l'auge, identificar els mecanismes que la fan possible i, sobretot, explorar com es pot combatre. L'autor mostra amb claredat que la indiferència no és una absència de posicionament ni una neutralitat innocent, sinó una forma activa de prendre partit. La indiferència no equival a mantenir-se al marge, sinó a reforçar, encara que sigui passivament, els desequilibris de poder existents. Ser indiferent vol dir, en última instància, posar-se del costat del més fort, del sistema que oprimeix, del relat que normalitza la desigualtat. En aquest context, el llibre planteja que, davant del patiment dels altres, podem reaccionar de tres maneres. Les

dues primeres —sentir i actuar en conseqüència, o no sentir res i no actuar— no generen conflicte. La tercera, en canvi, és la més problemàtica i reveladora: sentir empatia però no actuar. Aquesta dissonància entre emoció i acció és, precisament, una de les formes més subtils de la indiferència contemporània.

Una de les aportacions rellevants de l'assaig és la capacitat d'explicar com aquesta indiferència s'ha construït culturalment. Garcia del Muro analitza com determinades dinàmiques pròpies de la modernitat tardana —el pensament feble, l'emotivisme, l'utilitarisme, el populisme, el culte a la felicitat individual, la por al malestar— han contribuït a fer-nos percebre el sofriment aliè com una molèstia, com un soroll de fons que convé silenciar. Al llarg del llibre es descriuen amb gran finor els mecanismes d'evasió que ens permeten mirar cap a una altra banda: la ignorància volguda, la minimització del problema, la desresponsabilització moral, la convicció que «no em pertoca a mi» o que la solució és fora del nostre abast. Tot plegat configura un autèntic mur de contenció emocional que ens protegeix de la incomoditat moral, però al preu d'una desertització ètica progressiva. En aquest sentit, l'obra esdevé també una crítica profunda a una cultura que ha convertit la desconexió emocional en sinònim de llibertat i que presenta la indiferència com una actitud madura, racional o fins i tot virtuosa. Ignorar l'experiència de la solidaritat, afirma l'autor, no és només desentendre'ns dels altres, sinó deixar-nos perdre part del que som com a éssers humans.

Particularment significativa és l'anàlisi sobre el fàstic moral i el procés de deshumanització. L'autor mostra com el fàstic —una emoció aparentment irracional, però socialment molt efectiva— esdevé una de les vies més ràpides cap a la crueltat. Quan l'altre és percebut com a repulsiu, quan deixa de ser vist com a plenament humà, desapareix tota obligació moral envers ell. Aquesta obra exposa amb claredat el recorregut clàssic de la barbàrie: primer es deshumanitza, després es toleren condicions de vida indignes, i finalment s'exhibeix aquesta indignitat com a prova que l'altre no mereix res, ben res. Aquesta lògica s'alimenta d'una empatia profundament esbiaixada i excloent. Som capaços de sentir empatia pels «nostres», però restem insensibles davant dels qui percebem com a diferents, els «altres». Aquesta empatia —que l'autor cataloga de tribal— és un dels principals obstacles per construir una ètica d'abast universal.

La proposta de fons del llibre, però, com ja hem dit, no es queda en el diagnòstic. Garcia del Muro defensa amb convicció que només l'educació, en el sentit més ampli i integral, pot actuar com a antídote davant la barbàrie. La indiferència no és fruit d'una fatalitat biològica, sinó el resultat de determinades formes de cultura, i precisament per això és possible —i cal fer-ho— combatre-la des de l'educació. L'autor insisteix que la tasca educativa no consisteix a dir a les persones què han de sentir, sinó a ajudar-les a pensar, a reconèixer la complexitat del món, a vincular el pensament amb l'acció i amb la responsabilitat. Una societat tecnològicament avançada però moralment indiferent és una societat educativament fracassada. Aquesta idea s'articula amb la tradició humanista que concep l'educació com una forma de resistència ètica, vinculada a la dignitat, l'alteritat i la compassió.

La importància de la tasca educativa impregna tot l'assaig, que es caracteritza per un to clarament formatiu. *Els convidats de pedra* és una obra que convida a pensar i a pensar-se. L'autor acompanya el lector amb una gran quantitat d'exemples, casos concrets i referències literàries, filosòfiques, artístiques i cinematogràfiques que fan de l'assaig una lectura viva, suggeridora i fecunda. Les pel·lícules, els relats, les obres d'art i les notícies que hi apareixen no són meres il·lustracions, sinó recursos didàctics que ajuden a veure, entendre i establir relacions conceptuals. Aquest ampli ventall de referències converteix el llibre en una eina

valuable per a educadors, formadors, professors i per a tothom qui entén el pensament com a via per transformar la realitat.

Llegir *Els convidats de pedra* és acceptar una interpel·lació incòmoda però necessària. El llibre no permet una lectura distant ni neutral: obliga a preguntar-se pel propi lloc, pel propi silenci, pels nostres sentiments evasius, tant individuals com col·lectius. És una obra profunda, sacsejadora i alhora esperançadora, perquè parteix de la convicció que l'auge de la indiferència no és irreversible. No és un destí inscrit en la naturalesa humana, sinó una construcció cultural que es pot desmuntar i revertir. Aquest assaig filosòfic va molt més enllà d'una lectura reflexiva, és una crida a recuperar la compassió envers qui ens necessita, una invitació a un humanisme radical, atent al rostre concret de l'altre, capaç de pensar, de sentir i d'actuar amb responsabilitat. Un clam poderós i urgent a favor de la dignitat humana.

RAÜL GARRIGASAIT, *La roca i l'aire.* *Art i religió de Llull a Tàpies* Barcelona: Fragmenta Editorial, 2025

Jordi Carcasó



Des de bon principi, pot semblar un llibre contradictori, tal i com apunta el mateix títol, de roques i aire, intuïció i matèria, llunyà i proper... I, en alguns moments, també un calaix de sastre: l'autor ens parla de la seva experiència i la dels altres, de misticisme, música, feminisme, filosofia, etimologia... de personatges i tradicions medievals i contemporànies... A primer cop d'ull, el llibre sembla fet «a l'antiga», a glopades d'inspiració, més que no pas fruit d'un anàlisi sistemàtica i deductiva en el seu conjunt. És agosarat i original. Ara bé, a mesura que s'hi s'avança, les relacions s'hi entrellacen com el caduceu d'Hermes i ens permeten visualitzar un horitzó de sentit:

1. El meravellament del món i l'espiritualitat com a esperó. L'actitud de meravellament del món ha estat sempre una font d'inspiració, de creativitat i de sentit. Garrigait ens en parla en primera persona en la descripció de l'església de Sant Esteve d'Olius. El meravellament ens obliga a mirar les coses com si fossin noves, tot i ser familiars, ens fa prendre consciència que el món és més gran i misteriós del que sembla, connecta

pensar amb sentir i aquesta relació trenca una mirada més profunda de la realitat.

El meravellament del món el podem considerar, per tant, un dels primers gestos d'espiritualitat dels éssers humans, una disposició davant del misteri de l'existència humana que ens esperona a respondre-hi de manera creativa i estètica.

2. El sensualisme com a camí. Garrigait ens presenta una línia de pensament i creació que concreta el meravellament esmentat en el cos, els sentits i la paraula poètica per accedir al misteri del món. Aquesta sensibilitat és ben diferent de l'expressió fruit d'un racionalisme sistemàtic o d'una religiositat dogmàtica.

Des de la Càbala i Llull, ja trobem una forma de coneixement espiritual basada en el símbol, en el llenguatge combinatori, en la llum i en el gest contemplatiu. Llull no separa raó i

fe, sinó que proposa una simbiosi entre estructura i inspiració, entre mística i lògica, anticipant una estètica que farà camí al llarg dels segles.

Amb Ausiàs March i Isabel de Villena, el cos i la interioritat entren amb força en el discurs religiós: March oscil·la entre l'eros i el logos, entre el desig i l'ànima; Villena recupera la corporeïtat de Crist i de Maria per oferir una espiritualitat embolcallada en carn i vida domèstica, trencant amb els esquemes masculins de l'època. Tots dos assumint el llenguatge com a vehicle de revelació sensible.

Aquest fil continua en la modernitat amb Josep Carner, que recull l'herència bíblica per reformular-la amb clau poètica. A *Nabí*, el poeta esdevé profeta, i la paraula poètica assumeix una funció gairebé sagrada: l'art diu allò que la religió institucional sovint ha oblidat dir. És la paraula que desvetlla, que retorna el misteri al que és aparentment obvi.

En Frederic Mompou i Antoni Tàpies, aquesta herència es radicalitza en la forma i la matèria. La música de Mompou és una litúrgia laica, un espai de silenci habitable que connecta amb la tradició del misticisme carmelità i amb l'eco del sagrat. Tàpies, per la seva banda, transforma la matèria pictòrica en símbol espiritual: la terra, la fusta, els grafismes i els signes amagats evocuen una transcendència incarnada, austera i arrelada a casa nostra.

En tots aquests casos, hi ha una constant: l'art no és decoratiu, sinó revelador. És una forma de religió o almenys una forma d'espiritualitat viva. L'art esdevé una teologia sense dogmes, una litúrgia sensorial, una filosofia encarnada. És per això que podem parlar d'una estètica sensualista catalana com una mena de mística cultural: una manera d'habitar el món, de percebre'l i de respondre-hi amb una mirada que no defuig el misteri, sinó que el celebra i el comunica.

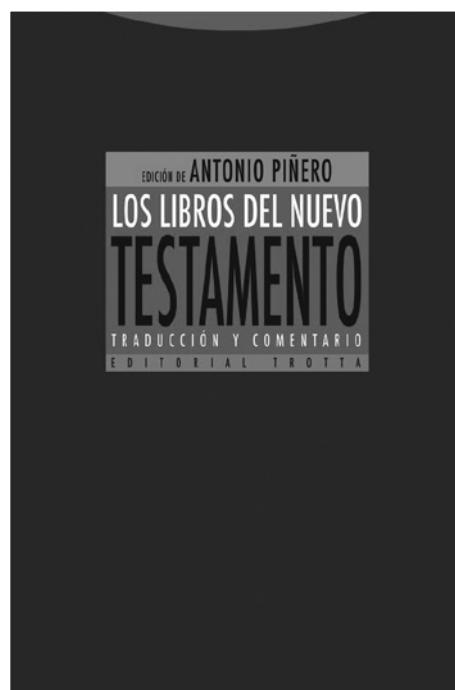
En un temps acostumats a transitar per les autopistes de la raó científica, de dogmatismes religiosos, antireligiosos o d'altres menes, del que és políticament correcte o incorrecte, de simplismes i reduccionisme, el llibre ens retorna als conceptes originals, on creació, llenguatge, espiritualitat i art s'entrellacen constantment des dels inicis, en una complexitat enriquidora que t'eixampla la mirada.

Ens aporta un munt de suggestions, amb una definició del lèxic final i notes bibliogràfiques que poden ser ben profitoses per a qui vulgui continuar traçant camins en aquest territori tan fecund. Un cop acabat el llibre, ens preguntem si hi podria afegir altres escriptors, artistes, músics... Un nou passeig d'anades i tornades? Potser aquest llibre podria ser el primer volum d'altres que vindran.

ANTONIO PIÑERO (ED.) *Los libros del Nuevo Testamento. Traducción y comentario*

Madrid: Trotta, 2024

Francesc-Xavier Marín i Torné



Jorge Luis Borges feia broma assegurant que el text original és infidel a les seves traduccions. No es tracta d'una simple ocurrència sinó de quelcom d'una importància cabdal i, potser, encara més quan es tracta del repte de traduir un text considerat sagrat. Els jueus hi van recórrer per traduir al grec els seus textos escrits originàriament en hebreu. La versió (coneguda com la dels *Setanta*) serà legitimada per Filó d'Alexandria afirmant que també estava inspirada per Déu. Passats els segles, la traducció grega serà versionada, al seu torn, en llatí (la Vulgata). I, encara més endavant, serà Luter qui farà del Nou Testament una traducció a l'alemany, obrint així el camí a la resta de llengües vernacles. Aquest procés suscita no poques qüestions lligades a l'hermenèutica, al paper del lector i al posicionament davant de qualsevol traducció. Ricoeur (mestre pel que fa a la interpretació) proposava que el text i el lector es troben en un acte d'hospitalitat recíproca, i hi ha molt de tot això en la traducció dels llibres del Nou Testament que presenta Piñero.

Antonio Piñero és expert en el Nou Testament i en els estudis sobre el Jesús històric. És doctor en filologia clàssica i llicenciat en filosofia. Ha impartit docència de llengua i literatura del cristianisme primitiu a la Universitat Complutense de Madrid. L'obra que aquí presentem és una baula més en l'aproximació que l'autor ha fet les darreres dècades a partir d'una perspectiva que duu el seu segell personal: *Apócrifos del Antiguo Testamento* (6 vol.); *Hechos apócrifos de los apóstoles* (3 vol.); *Todos los Evangelios; Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* (3 vol.); *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús; El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos; Biblia y Helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo; Año Uno, Israel y su mundo cuando nació Jesús; Cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros*

cristianos, heréticos y heterodoxos?; Jesús de Nazaret, el hombre de las cien caras; Ciudadano Jesús. Respuestas a todas las preguntas, Guía para entender el Nuevo Testamento; Jesús y las mujeres; Guía para entender a Pablo de Tarso; Aproximación al Jesús histórico; El Jesús histórico. Otras aproximaciones.

Com és habitual entre els biblistes, el text grec de partida és l'edició crítica del *Novum Testamentum Graece* editat per Eberhard Nestle i Kurt Aland, considerada pels experts la millor reconstrucció del text original amb les diferents variants reconegudes. Piñero presenta el conjunt de textos que conformen el Nou Testament com el testimoni més antic de la literatura cristiana primitiva. En aquest sentit, com enuncia repetidament al llarg del text, poden ser entesos com els elements més valuosos per entendre la prehistòria del cristianisme. El que sembla innegable llegint la versió del Nou Testament de Piñero i dels seus col·laboradors és que tota traducció d'un text sagrat comporta *de facto* una exegesi.

Ara bé, Piñero anuncia en el Pròleg que la seva traducció és la primera feta des del punt de vista exclusivament històric i amb criteris estrictament acadèmics. S'entén que el que vol dir realment és que ha procurat, en tant que editor, que ell mateix i els seus col·laboradors no es guiïn per una perspectiva religiosa sinó que siguin metodològicament «agnòstics». Es podria discutir si es tracta realment de la primera traducció basada en aquests criteris; en tot cas, aquesta opció metodològica es manifesta en una sèrie de tries que duen a terme els autors. La més evident és l'ordenació dels 27 llibres del Nou Testament pel probable ordre cronològic i no pel que hom hi està acostumat quan llegeix la majoria de les traduccions. L'ordre proposat per Piñero és el següent: cartes autèntiques de Pau, evangelis sinòptics, Fets dels Apòstols, cartes atribuïdes a Pau, carta als hebreus, evangeli de Joan, Apocalipsi, cartes comunitàries i cartes universals. Això fa que l'espai cronològic amb què treballa Piñero vagi des de l'any 51 (primera carta als tessalonicencs) fins a l'any 145 (possible data de publicació de la segona carta de Pere).

L'aproximació filològica de Piñero al text originari comporta una tria, sovint potser de poca transcendència com quan es decideix traduir el nom de l'apòstol Jaume unes vegades com a Jacobo i altres com a Santiago. Segurament és el resultat d'una obra elaborada per diversos autors i hauria estat aconsellable una revisió final per unificar criteris. Altres opcions tenen més càrrega teològica, com quan es decideix no traduir *episcopos* per «bisbe» o quan, en l'escena del Darrer Sopar (Mc 14,22; Lc 22,19) es tradueix «Esto es mi cuerpo» i no «Este es mi cuerpo», cosa que sí es fa en la traducció d'1Cor 11,24 i Mt 26,26. En una dimensió semblant podríem col·locar la tesi segons la qual un Pau acabat de convertir viatja a Aràbia (en realitat, Nabatea) per dur a terme una etapa de meditació i formació teològica en la nova fe abraçada.

Altres opcions, tanmateix, són més rellevants per la càrrega teològica dels conceptes com, per exemple, quan es tradueix *Christós* per «Messies». Això és significatiu perquè, quan Piñero fa la introducció als escrits paulins, assegura que la teologia de Pau és adopcionista o subordinacionista en comptes d'adherir-se al principi de consubstancialitat que l'any 325 proclamarà el concili de Nicea. És a dir, per a Pau, Jesucrist seria un home elevat a la condició divina però sense ser igual a Déu. Es basa, per afirmar això, en 1Tes 1,10 («va ser adoptat com a fill a través d'una elecció i està assegut en el cel al costat de Déu»). La mateixa lectura fa Piñero a propòsit de Mc 1,11 quan, en l'escena del baptisme, Jesús és proclamat Fill de Déu, és a dir, més que un profeta o un messies polític però sense ser considerat diví.

En relació amb aquesta proposta, Piñero defensa que en Pau no hi ha una teologia trinitària a la manera que quedarà plasmada a Nicea i Constantinoble, sinó un «binitarisme» Pare-Fill. No hi ha una identificació entre Jesús i el Logos preexistent, sinó que Jesús seria un ésser tan excels

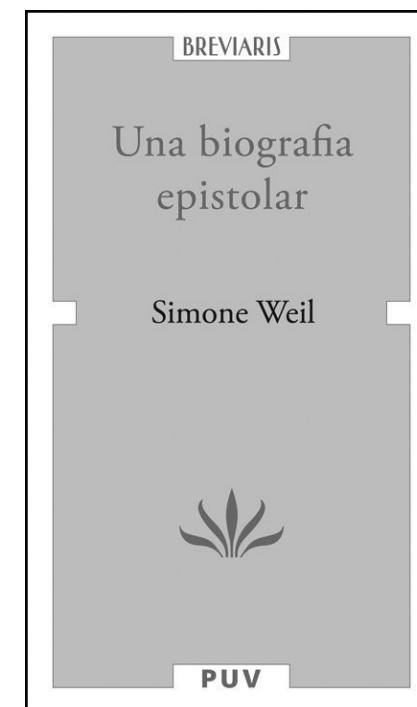
que Déu l'adoptarà. No hi ha espai, doncs, per a una teologia de l'encarnació. Més d'una vegada sembla que Piñero defensi que Pau és un jueu prototípic influït per les religions místiques o iniciàtiques (vegeu 1Cor 15,51) més que no pas un cristià... Piñero aquí està molt a prop de la teologia islàmica sobre Jesús: Crist no ressuscita sinó que és ressuscitat per Déu (2Cor 1,9). Aquí es toca una qüestió important, atès que tant el judaisme com l'islam són considerats monoteïsmes estrictes enfront del cristianisme, que és un monoteïsmes trinitari. En una direcció anàloga es mou l'afirmació segons la qual Pau no tenia la intenció de fundar una nova religió sinó que es va veure forçat a presentar un nou culte a causa del retard de la parusia. En definitiva, Pau s'hauria mogut sempre a l'interior del judaisme i a l'obediència de la llei de Moisès.

Justament per l'amplitud dels comentaris que incorpora aquesta traducció (origen de les comunitats cristianes i organització i tensions internes, la figura de Pau, la composició del cànon del Nou Testament...) hauria estat oportú un aparat bibliogràfic que ajudés a veure diferents enfocaments sobre els plantejaments que proposa Piñero. En tot cas, es tracta d'una obra suggerent per a tots els interessats en l'etapa inicial del cristianisme.

EMÍLIA BEA PÉREZ (ED.) *Una biografia epistolar.* *Simone Weil*

València: Publicacions de la Universitat de València, 2024

Josep Otón



Simone Weil és, com Edith Stein i Etty Hillesum, una filòsofa d'origen jueu, formada en l'agnosticisme, però que es va sentir atreta per l'experiència cristiana. També va viure els tràgics esdeveniments que sacsejaren l'Europa dels anys trenta i quaranta del segle passat. Va morir amb trenta-quatre anys el 1943. Té una obra prou extensa, tot i que no va arribar a publicar cap llibre en vida. El seu llegat intel·lectual ha quedat recollit en articles, esborranys d'assajos, diaris, notes personals i cartes.

La professora de Filosofia del Dret a la Universitat de València, Emília Bea Pérez, és l'editora i la traductora d'una selecció de cartes de Simone Weil que permeten resseguir-ne la trajectòria biogràfica i intel·lectual, tan curta com intensa.

En la introducció, la Dra. Emília Bea fa una apologia del gènere epistolar avui en declivi pel canvi de les nostres coordenades mentals. Probablement, l'última carta en paper arribarà en aquesta generació per l'avenç irreversible d'una època àgrafa per als ciutadans. La correspondència duu a terme les funcions essencials de l'art de l'escriptura: la comunicació, l'expressió dels sentiments, el relat dels esdeveniments. Amb la desaparició de les cartes, s'afeblirà

la capacitat narrativa que infon sentit a la vida en sotmetre's un mateix a un procés reflexiu d'interiorització. I, de retruc, se'n ressentirà la facultat més important, segons Weil, per accedir a la veritat: l'atenció.

Enfront de la primacia de la immediatesa i la celeritat, la carta apel·la a l'espera, al parèntesi entre l'enviament i l'arribada de la resposta. Així mateix, obre l'àmbit privat a la intersubjectivitat, ja que permet endinsar-se en la intimitat aliena.

Llegir les cartes de Simone Weil implica emprendre un viatge a la seva subjectivitat, però també als esdeveniments que la van marcar (la docència, la lluita sindical, la fàbrica, la Guerra Civil espanyola, l'ocupació nazi, la verema, l'exili...) i van actuar com a catalitzadors en la gènesi de les seves idees. En aquest sentit, el seu pensament filosòfic es va obrint pas a mesura que

l'explica a qui en mereix la confiança. Sovint, en les cartes, comparteix amb els seus interlocutors el contingut d'altres textos: reflexions sobre les causes de la llibertat i de l'opressió social, l'obra de teatre *Venècia salvada*, el projecte d'una formació d'infermeres de primera línia... A aquesta autora se li podria aplicar la frase d'Unamuno: «la meua biografia són les meves cartes».

En l'antologia que presenta la professora Emília Bea s'han seleccionat cartes representatives de les etapes de la vida de la filòsofa que van adreçades a un total de catorze destinataris: el seu mestre, el filòsof Émile Chartier (Alain); la seva amiga, la mestra i sindicalista Albertine Thévenon; la seva antiga alumna Simone Gibert; l'escriptor Georges Bernanos; el també escriptor i polític Jean Giraudoux; el seu germà, el matemàtic André Weil; el soldat republicà espanyol Antonio Atarés; el poeta occità Joè Bousquet; el dominic Joseph Marie Perrin; l'escriptor Gustave Thibon; el pensador Jacques Maritain; el polític Maurice Schumann; i, finalment, els seus pares, Selma i Bernard Weil. Convençuda de la importància de les relacions personals, en les seves cartes veiem com intenta connectar els seus diversos interlocutors per establir una xarxa de contactes que comparteixin una sèrie de complicitats.

La professora Emília Bea contextualitza cadascuna de les cartes i en remarca les idees clau. Els temes tractats són molt diversos: el treball, el colonialisme, la història de les matemàtiques, la Segona Guerra Mundial i, per descomptat, la seva inquietud religiosa. Així, algunes d'aquestes cartes contribueixen a complementar la informació de què disposem sobre l'itinerari espiritual d'aquesta autora i permeten aprofundir en el seu pensament religiós. En particular, ens permeten veure'n alguns aspectes de la reflexió sobre el cristianisme i l'Església.

Pel que fa a la identificació amb la fe cristiana, manifesta a Georges Bernanos: «Jo no soc catòlica, encara que res catòlic, res cristià no m'ha resultat mai estrany». En la mateixa línia, li diu a Jacques Maritain: «No estic batejada. Però quan algú em pregunta si soc catòlica i responc que no, em sembla que mentisc».

A Maritain li reconeix que sempre l'ha atreta el dogma cristià per la seva bellesa, però, alhora, li manifesta reticència a l'ús de l'expressió *anathema sit* per part de l'Església. No es resigna a admetre com a falsa una idea tan sols perquè estigui marcada per aquesta declaració eclesiàstica. També li expressa la incomoditat davant la possible condemna eterna dels justos provinents d'altres tradicions religioses i, en canvi, es lamenta perquè les crueltats de l'Antic Testament són presentades amb certa condescendència. Desitja vivament el baptisme, però li confessa que, després d'un any de discerniment i pregària, ha optat per romandre en el llindar de l'Església, «amb els ulls mirant vers el Sant Sagrament, però sense atrevir-me a fer un pas». Fins i tot, quan veu la gent combregar, se li desperta la fam espiritual. Tanmateix, no creu que la voluntat de Déu sigui que s'integri en l'Església.

L'experiència de Simone Weil resulta força actual. La seva vivència espiritual va amarar de sentit transcendent el seu compromís amb els més febles, la seva lluita per la justícia, i la seva admiració per la bellesa del món. Tot un testimoni per a una societat que cerca camins vers l'Absolut i necessita referents plausibles.

NOTES BIBLIOGRÀFIQUES

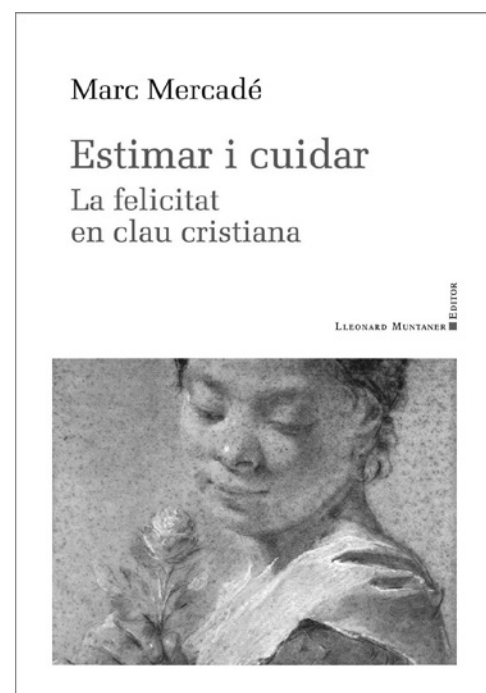


Photo by wal_172619 on Pixabay

MARC MERCADÉ, *Estimar i cuidar. La felicitat en clau cristiana*

Mallorca: Leonard Muntaner Editor, 2023

Andreu Grau i Arau



Ens diu l'autor que el llibre «no pretén ser un manual, sinó una breu i fragmentària explicació del que pot aportar la vida cristiana als reptes i preocupacions actuals», els quals han augmentat amb la pandèmia i sobre els quals l'experiència cristiana pot dir molt i pot ésser un instrument vàlid per a assolir una vida sana i feliç. La digitalització de les relacions, a conseqüència de la pandèmia, ha fet que cada vegada ens sentim més sols (*vid.* pp. 8 i 18). Tanmateix, aquesta situació no és nova, sinó que tan sols la vivim amplificada per la invasió de la intimitat pels mòbils. Amb els missatges, sembla que ens passar el que li succeïa a Jesús, aclaparat per les demandes dels altres, obligant-lo a retirar-se a un lloc solitari per desconnectar i pregar. Malgrat el reclam dels altres, hem de fer tot el possible per trobar el moment de solitud i silenci de la pregària. Indica Mercadé que «la psicologia moderna ha reconegut els beneficis psicològics de la pregària com a tipus de meditació o "concentració plena"»; però la pregària cristiana és quelcom més: «un espai íntim de retrobament amb un mateix». Preguar és obrir una finestra dins del nostre cor, a l'amor de Déu; és estimar

i sentir-se estimat per Déu en els moments més difícils (*vid.* pp. 63-64). Es fixa en l'opinió de Byung-Chul Han, que sosté que les patologies emblemàtiques del segle XXI són malalties neuronals que afecten un jo tancat en si mateix. En un món cansat per saturació de l'ego, la vida cristiana pot aportar alliberament i guarició, com la que va aportar Jesús en el seu temps (*vid.* pp. 57-58). Se'ns recorda que, per a Bauman, «quan es perd la fe en la idea de construir una vida alternativa per al futur, es tendeix a tornar a les grans idees del passat que havien estat abandonades, a caure en la nostàlgia d'un passat que es veu més segur». En aquest sentit, mediatitzada pels extremismes palesos a les xarxes socials actuals, la vida cristiana corre el perill d'esdevenir una proposta pessimista, decaiguda i negativa. Però el cristià no pot oblidar que Jesús no va venir a condemnar el món, sinó a salvar-lo, i que, per això, «cal resistir les seduccions del fonamentalisme religiós, el d'una Església a la defensiva o en guerra constant amb el món, obsessionada pel pecat del món i per un passat que no tornarà». Aquesta resistència exigeix una ascesi espiritual que

s'identifica amb la renúncia de determinades coses del món corporal i espiritual que disminueixen la nostra llibertat i la nostra capacitat d'estimar. Hem d'evitar un món on les noves formes de vincle social siguin només les pròpies del comerç, com són les xarxes mòbils, les aplicacions de cites, els gimnasos, els centres comercials, els cursos espirituals... L'alternativa és l'obertura la gratuïtat del gest d'escoltar, d'acollir, de perdonar, de compartir el que som més enllà del que tenim i del que comprem. Resistir és fer present el Regne de Déu, que consisteix en la justícia, la pau i el goig de l'Esperit Sant (*vid.* pp. 73-74). Per fer efectiva aquesta resistència, Mercadé ens proposa (1) estimar en els detalls; (2) cuidar els detalls; i (3) assolir la felicitat.

Estimar... El fet de viure en una societat més preocupada pel benestar propi i pels plaers ens aparta de la reflexió —filosòfica o teològica— sobre el veritable sentit de la vida, que és l'amor. L'amor als altres comença amb l'autoestima i amb el reconeixement de la bondat de Déu. Per al cristià, l'autoestima és recordar el valor únic i irrepetible que som cadascú de nosaltres per a Déu (*vid.* pp. 10-12). La nostra feblesa davant de la realitat ens mostra que l'autoestima té ferides, la més primària de les quals és el pecat original. La vida cristiana es presenta com un camí de restabliment intern. Quan ens trobem personalment amb Jesús, restituïm la dignitat ultratjada. L'única ferida mortal és la de l'autoestima sobredimensionada de qui creu posseir la veritat i el bé absoluts (*vid.* pp. 14-16).

Estimar és voler el bé de l'altre pel seu mateix valor, perquè el centre de l'amor cristià és l'altre. L'àngape que trobem al Nou Testament, i que es va traduir com *caritas*, s'ha de definir com donar-se a l'altre, com descentrar-se, com acollir l'altre tal com és (*vid.* pp. 18-21). Els cristians veuen Jesucrist present en el gest comunitari de l'acolliment perquè entenen que l'altre és aquell que els necessita, que pateix o que està marginat (*vid.* pp. 69-70). El gest més acollidor és «acceptar que l'altre ens parli, per molts perjudicis que en tinguem» (p. 47).

I estimar és també perdonar i compadir. Mercadé ens diu que, amb aquesta afirmació, no ha volgut «exposar una teoria de l'amor cristià, sinó la vivència que trobem en Jesús de Natzaret», ja que no va escriure res sobre l'amor; i afegirà que «l'amor està fet de petits detalls i de noms concrets». Ara bé, els cristians reconeixem que moltes vegades no sabem estimar com toca, ja que sovint fem mal o escampem odi; i, per aquesta raó, hem de saber perdonar i hem d'aprendre a demanar perdó. Només és possible perdonar des de l'amor fratern a l'altre. No jutjar el germà, sinó acollir-lo sense jutjar, és obrir-se a un perdó sincer (*vid.* pp. 33-34 i 70). «La compassió cristiana», escriu el professor tarragoní, «veu el patiment que s'amaga darrere dels prejudicis religiosos, racistes, sexistes que tots tenim, font de rebuig i de patiment humà. La vida cristiana és una pedagogia del cor i de la mirada per poder acollir, perdonar i compadir els altres que, com a germans, ens duen a estimar Déu» (pp. 22-23). I tampoc no hem d'oblidar que el camí del cristià passa per estimar en els detalls més quotidians. «Com a profetes», llegim, «hem d'actuar i parlar amb plena llibertat per denunciar les injustícies i anunciar l'amor de Déu. I com a reis, el cristià no pot estar sotmès a cap altra persona o cosa, la nostra dignitat no pot ser esclavitzada ni reduïda al servei d'un altre» (p. 36). Per al cristià, estimar Déu és estimar un Déu que no anul·la, sinó que, al contrari, ens acompanya en un camí de llibertat i responsabilitat. La imatge de l'amor de Déu-Pare no és masculista, sinó integradora dels més forts sentiments d'amor (*vid.* pp. 26-29). Els cristians fan present Déu estimant i cuidant, i entenen la santedat no com una conducta i un pensament perfectes, sinó com el descobriment d'un Déu encarnat en la feblesa (pp. 76-77).

Tot el que acabem de veure, però, ha de tenir, en la vida del cristià, una dimensió sacramental que Mercadé no deixa d'assenyalar. El ritual del baptisme ens recorda l'alt nivell de la nostra dignitat i el gran valor que tenim als ulls de Déu. Per aquest sagrament, doncs, podem prendre consciència de ser, com Jesús, fills estimats de Déu. El baptisme és un senyal eficaç del regal de Déu que és el seu amor. En el perdó, l'Església reconeix el sagrament de la reconciliació, perquè,

com ja s'ha vist, perdonar és estimar i actuar per a manifestar la nostra autoestima. Àgape, per als primers cristians, significava també 'eucaristia', és a dir, sopar comunitari en què es compartia l'ensenyament de la Paraula, i el pa i el vi: presència de Jesús ressuscitat. Compartir és sentir-se membre de la comunitat eclesial (*vid.* pp. 35, 37 i 71).

Estimar, cuidar... L'únic que ens pot ajudar a superar el nostre narcisisme és cuidar els altres i descobrir-hi la realitat de Déu. El cristianisme ens ensenya que l'única cura afectiva i efectiva de nosaltres mateixos és possible si cuidem els altres. La vida cristiana és aprendre a veure el patiment de l'altre; per això, Mercadé afirma que «la compassió cristiana va més enllà de l'empatia», encara que aquesta, en tant que capacitat psicològica d'interpretar les emocions i els sentiments externs per un procés d'identificació amb l'altre, sigui el primer pas per a la compassió (*vid.* pp. 41-43). «Cuidar l'altre», llegim, «és deixar-lo parlar, mirar-lo als ulls, interessar-nos per ell i respondre al seu patiment, com Jesús quan conversa amb una samaritana, amb qui els jueus, plens de prejudicis, no parlaven». I cuidar és també crear solidaritat, que és sentir la vinculació a un tot del qual formem part o, si es vol, una cohesió que sorgeix de la interdependència: el que li passa a l'altre m'afecta a mi. Ara bé, tot no acaba en el fet de cuidar l'altre, sinó també en el de cuidar Déu, que és cuidar la seva obra: la creació. Les criatures som la presència de l'amor de Déu i, per això, davant de la crisi climàtica actual, per al cristià, estimar Déu és cuidar la naturalesa, ja que és el lloc de trobada amb el Creador. Tenim el deure, doncs, de protegir aquest bé comú en benefici de la humanitat actual i futura (*vid.* pp. 47-49).

Estimar, cuidar, ser feliç... Indica Mercadé que «la nostra capacitat d'estimar i cuidar és fràgil, perquè tancats en aquest ego narcisista, tot i saber el que volem, no sabem si realment és allò que ens farà plenament feliços. Descobrir aquesta nuesa dins nostre ens fa sentir por, por del fracàs de la nostra feblesa» (p. 59). La peculiaritat de la felicitat cristiana s'observa en els fets d'estimar Déu, d'estimar els altres i de reconèixer la bondat de l'amor propi (*vid.* pp. 13 i 75). La vida cristiana ha de poder creure en la pròpia vocació vers la felicitat, que és la principal acció salvadora de Jesús (p. 38).

El sofriment és una experiència que ens fa trontollar com a persones, ens rebel·la contra Déu i ens duu a la infelicitat. Hem d'acceptar que la por a la mort i la solitud formen part de la vida humana i que el món no és com jo voldria que fos: «fer de la nostra pròpia voluntat un principi absolut del món que ens rodeja ens du a no assumir mai les conseqüències de la nostra llibertat: la felicitat està entrelligada al fracàs» (p. 60). El cristià no és un superhome i pateix com els altres, però no es desespera perquè confia en un Déu l'acció darrera del qual no és la mort, sinó la vida (*vid.* pp. 51-52 i 67). Els cristians accepten la seva feblesa per mitjà d'una paciència i un perdó infinits; però posseeixen l'eina poderosa de l'humor per a relativitzar les dificultats en la seva vida: «ser capaç de riure's dels propis entrebancs o de les situacions difícils és una de les millors formes de descentrament» (p. 61).

Els cristians esperen una felicitat plena en un món que encara ha d'arribar, però que ens impulsa a centrar la nostra atenció en una sola acció: fer-lo present ja com a Regne de Déu; per aquest motiu, la felicitat resta relacionada amb la salvació. Ser cristià vol dir tenir una vida sana, és a dir, sentir-se salvat per l'encontre amb Déu, entès com l'experiència salvadora d'aquell que es troba personalment amb el Ressuscitat. Heus ací la salvació del cristianisme com a religió de l'amor, de la llibertat, de la cura i de la responsabilitat (*vid.* pp. 64-66 i 74-75).

El punt de partida d'aquesta obra excel·lent és intentar expressar la revelació de manera que la puguem connectar amb les inquietuds actuals (*vid.* pp. 5-6). Cada època ha hagut de reformular què vol dir ser cristià al llenguatge entenedor del moment. Amb fonts bíbliques, teològiques i filosòfiques d'èpoques diverses, Marc Mercadé proposa de fer una lectura cristiana del nostre present, caracteritzat per l'individualisme hedonista i per la influència ferotge de les noves tecnologies.

POLÍTIQUES EDITORIALS



Photo by Glenn Carsten - Peters on Unsplash



Version by Ricard Casadesús and Francesc-Xavier Marín
Barcelona, April 30, 2022

Editorial policy
Aims and scopes

HORITZÓ is an international peer-reviewed interdisciplinary academic journal published by Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB), affiliated to Facultat de Teologia de Catalunya, devoted to topics of Religious Sciences. As a Religious Science journal, it focusses on the religious phenomenon from an interdisciplinary point of view: Philosophy, Phenomenology, Psychology, Sociology, Anthropology, Ethics, Linguistics... This journal contains two sections: Studies (the main section) with a collection of articles and papers, and book reviews.

Editorial Team

EDITOR IN CHIEF
Ramon Batlle i Tomàs, C.J.D. Chairman of ISCREB

EDITORS
Antoni Bosch-Veciana, Ph.D.
Ricard Casadesús, Ph.D.
Núria Caum Aregay, M.Th.
Francesc-Xavier Marín Torner, Ph.D.
Lucia Montobbio Campa, M.A.
Antoni Pou Muntaner, Th.D.
Miquel Tresserras Majó, Ph.D.

EDITORIAL ADVISORY BOARD
Victòria Cirlot, Ph.D., Universitat Pompeu Fabra. (Barcelona, Spain).
Emmanuel Falque, Ph.D., Institut Catholique du Paris. (Paris, France).
Lucio Florio, Th.D., Universidad Católica de Argentina. (Buenos Aires, Argentina).
Pere Lluís Font, h.c.Ph.D., Universitat Autònoma de Barcelona (Bellaterra, Spain).
Miguel García-Baró, Ph.D., Universidad Pontificia de Comillas. (Madrid, Spain).
Xavier Manzano, M.Ph., Institut Catholique de la Méditerranée (Marseille, France).
Alejandro Ramos, Th.D., FASTA University. (Mar del Plata, Argentina).
Elmar Salmann, o.s.b, Th.D., Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. (Rome, Italy).
Agnes Wilkins, o.s.b., Ph.D., York St. John University (York, United Kingdom).

COMMUNICATION MANAGER
Lucia Montobbio Campa, M.A.

DESIGN
Juliano Ruiz

PROOFREADING
Susanna Esquerdo Todó

REPRINT
Lluís Torres Studio

Publishing Ethics

HORITZÓ undertakes to comply with ethical standards at all stages of the publication process in accordance with the recommendations of the Committee of Publication Ethics (COPE) <https://publicationethics.org>.

According to these criteria, articles submitted will be evaluated impartially, taking into account the originality of papers and scientific contributions provided. Conflicts of interest and biased analyzes will be avoided, while actively ensuring copyright and plagiarism policy.

Author Guidelines

1. Authors: Horitzó is a means to spread the research in Religious Sciences, publishing selected studies and works exclusively based on scientific quality. Works sent to Horitzó must be original.

2. Original works: The authors will have to send a personal letter and two copies of their article, one signed and the other without traces of the author's identity for a blind review, in electronic support (Word format) to the following address: horitzo.direccio@iscreb.org. In addition, authors who submit an article for the first time to publish in the journal, must submit a short curriculum vitae. On the personal letter to the Editor must be stated that the contribution is original and the commitment to publish the article in Horitzó, if it would be accepted. Also, as usual, the author must declare in the letter that gives to Horitzó the administration of the literary rights of the article for publishing it. However, the author may make use of his contribution once published, prior authorization of Horitzó.

3. Language: The usual language of Horitzó is Catalan, but articles in Spanish, Portuguese, French, Italian, Occitan and English are also accepted.

4. Formal presentation: The text must include: title, abstract (no more than 160 words), keywords, both in the original language and in English (if the original language is different from English). See section Stylistic guide.

5. Reception and evaluation.

- Authors will be notified of the receipt of their article by e-mail.

- The original papers received will be sent anonymously to two referees of well-known expertise in the subject or topic of the article, who will issue their opinion in accordance with criteria of methodological adequacy and scientific interest of the contents. The judgement of referees will indicate whether the acceptance of the original paper is recommended just as it done, its revision according to the corrections or suggestions made, or the rejection of the reviewed article.

- The Editorial Board is who, ultimately, and taking into account the judgement of the referees, decides on the

publication of the articles and notifies the decision to the authors. The authors, by submitting their works, accept that they are subject to the judgement of the Editorial Board, and therefore they have to adjust their final work to the observe that Editorial Board does.

- Original papers that do not accomplish the rules of edition and publication of Horitzó shall be returned to their authors before sending them to the referees. In this case, the authors should complete them with the omitted information and/or make the relevant formal adjustments in one week. Otherwise, these works will not be reviewed.

6. Deadlines. Editorial Board will meet annually, between November 15th and December 15th. In its meeting the papers received until September 30th will be reviewed, but for papers received after this date we cannot assure the review in the same year. In any case, the author may update his/her article before publication.

7. Privacy and liability statements

- The names and e-mail addresses logged in Horitzó are exclusively used for the purposes stated by the journal and are not available for any other purpose.

- ISCREB and Horitzó do not take responsibility for the content, assessments and/or conclusions of the papers published in the journal.

- Editors of Horitzó will not assume any responsibility for the consequences derived from the use of the information and criteria included in the papers by third parties.

Stylistic guide

The articles must have a maximum length of 30 pages following the style detailed below:

- Page layout:
all margins (top, bottom, right and left) at 2.5 centimetres.

- Typeface:
- Font: Times New Roman
- 14-point size: for the title of the article, in capital letters.
- 12-point size: by the titles of the sections (in versals) and subsections (in lower case and italics) and the body of the text.
- 11-point size: for citations that, by extension, choose to insert them apart from the main text, and with a larger indent. This size is also recommended for the references, which will be included at the end.

- 10-point size: for the notes, which must be included at the foot of the page.

- Indentation
- Title of the article: no first line indent.
- Titles of the sections: idem.

- Contents of the main text: indent the first line with 1.25 centimetres.
- Double or wider indentation for quotes apart from the main text.
- If references are included, the hanging indent must be used.
- Line spacing
- Main text: 1.5 lines.
- Footnotes: single.

a. Underneath the title of the article, the name of the author/s must be included, as well as his/her professional or academic affiliation (university, centre ...). At the end of the paper the author's name and its affiliation should be indicated again. Also more detailed information, such as the e-mail, may be added here.

b. At the beginning of the article must be included: Abstract of the paper in the original language, with a maximum length of 160 words.

Keywords in the original language, separated by semicolons. Title of the article in English.

Abstract in English.

English keywords, separated by semicolons.

c. Pages must be numbered consecutively.

When pictures or images are used, a reference of them will be done to the figure's number in the corresponding place inside the main text of the paper. The graphs and diagrams will be presented with sufficient clarity and complete numerical data, so that they can be conveniently prepared for publication. In the event that the article includes images, photographs, maps or graphs in which the use of frames is basic for their understanding, they will have to be sufficiently clear and differentiated.

d. At the end of the article, the bibliographic list shall be included underneath the title "References" in alphabetical order. Bibliographic list may have some sections, each one also in alphabetical order. The way of quoting will be the same as used for quotations. But, when there is more than one work of the same author, they will be sorted in chronological order and, from the second work, the author's data will be replaced by a long dash ("em" dash), followed by a comma.

e. Way to quote:

Submissions will follow APA In-Text Citation:

<https://apaformat.org/apa-in-text-citation/>

f. Specifically, for the delivery of book reviews, the following items must be considered:

- Books must have been published between the current and previous year at the time of writing the review.
- The length of the review will be a maximum of 5,000 characters including spaces.
- It will be necessary to notify previously to the Editorial Board which book will be reviewed for avoiding possible duplication.

Horitzó journal will be available in digital format at www.iscreb.org. The journal does not necessarily share all the opinions expressed by the authors in their papers.

Text Citation, papers will follow APA In-Text Citation:

<https://apaformat.org/apa-in-text-citation/>

Work by One Author

Basic Format: (Last name, Year)

Example: (Santos, 2003)

Note: Write only the last name without the initials for all in-text citations.

Work by Multiple Authors

Two to Seven Authors Basic Format: (Last name A & Last name B, Year)

Example: (Moore & Martin, 1994)

Note: Use ampersand (&) instead of "and." You can include up to five names, but in the subsequent citations just use the first author's last name followed by et al.

More than Seven Authors

Basic Format: (Last name A et al., Year)

Example: (Wright et al., 2010)

Note: Only include the first author's last name followed by et al.

Works with No Author

Basic Format: (Title of the entry, Year) (Anonymous, Year)

Examples: ("College Years," 2006) (Anonymous, 2002)

Note: Enclose the title of the entry in double quotation marks. Write the full title if short, otherwise include only a few words from the title. If the source identified the author as Anonymous, cite Anonymous in the in-text citation.

Group as Author

Basic Format: (Name of the group, Year)

Example: (National Institute of Health, 1990) Note:

The name of the group may be abbreviated in the subsequent citations.

Authors with the Same Last Name

Basic Format: (Last name, Initials, Year) Example: (Scott,

M. A., 1997) Note: To identify the specific reference, include the initials of the first author.

More than One Work in the Same Parentheses

Basic Format: (Last name, Year; Last name, Year) (Last name, Year (Book A), Year (Book B))

Examples: (Hopkins, 2004; Rios, 2012) (Meyer, 1986, 1992) (Meyer, 1986a, 1986b)

Note: Arrange works within the same parentheses alphabetically. For works of the same author, arrange by year, but if the references are also published in the same year add small letters (a, b, c, and so forth) as suffixes after the year.

Secondary Sources

Basic Format: (as cited in Last name, Year) Example: Allport's diary (as cited in Nicholson, 2003)

Classical Works

Basic Format: (Last name, trans. Year) (Last name, Original year of publication/Latest year of publication)

Example: (Caldwell, trans. 1954) (Bates, 1900/1943)

Note: If the date of publication is not available, use the year of translation preceded by trans.

Personal Communications

Basic Format: (Last name, personal communication, Date)

Example: (George, personal communication, June 8, 1985)

Note: The in-text citation for personal communications such as private letters, memos, electronic communications, personal interviews, and telephone conversations include the name of the author, personal communication and date.

Specific Part of a Source

Basic Format: (Last name, Year, Page or Paragraph number)

Quotes

Short Quotations (less than 40 words)

Interpreting these results, Robbins et al. (2003) suggested that the "therapists in dropout cases may have inadvertently validated parental negativity about the adolescent without adequately responding to the adolescent's needs or concerns" (p. 541), contributing to an overall climate of negativity.

Confusing this issue is the overlapping nature of roles in palliative care, whereby "medical needs are met by those in the medical disciplines; nonmedical needs may be addressed by anyone on the team" (Csikai & Chaitin, 2006, p. 112).

Long Quotations (40 or more words)

Others have contradicted this view: Co-presence does not ensure intimate interaction among all group members. Consider large-scale social gatherings in which hundreds or thousands of people gather in a location to perform a ritual or celebrate an event. In these instances, participants are able to see the visible manifestation of the group, the physical gathering, yet their ability to make direct, intimate connections with those around them is limited by the sheer magnitude of the assembly. (Purcell, 1997, pp. 111-112)

Notes:

When citing direct quotations, include the name of the author, year, and page number or paragraph number inside the parentheses.

Place the in-text citation after the quotation marks for short quotations.

For long quotations, the in-text citation comes after the end of the paragraph.

The page number is preceded by p. for only one page and pp. for two or more pages.

If the name of the author is listed within the narrative, write only the year and page number inside each parentheses. The year appears after the name of the author while the page number is written after the direct quotation.

Articles

See the Style Guide for writings on Theology and Philosophy. Facultat de Teologia de Catalunya – Facultat de Filosofia de Catalunya Associació Bíblica de Catalunya. Barcelona 2008. https://www.filosofia.url.edu/sites/default/files/lilibre_estil_1.pdf

Author Guidelines

1. Authors: Horitzó is a means to spread the research in Religious Sciences, publishing selected studies and works exclusively based on scientific quality. Works sent to Horitzó must be original.

2. Original works: The authors will have to send a personal letter and two copies of their article, one signed and the other without traces of the author's identity for a blind review, in electronic support (Word format)

to the following address: horitzo.direccio@iscreb.org. In addition, authors who submit an article for the first time to publish in the journal, must submit a short curriculum vitae. On the personal letter to the Editor must be stated that the contribution is original and the commitment to publish the article in Horitzó, if it would be accepted. Also, as usual, the author must declare in the letter that gives to Horitzó the administration of the literary rights of the article for publishing it. However, the author may make use of his contribution once published, prior authorization of Horitzó.

3. Language: The usual language of Horitzó is Catalan, but articles in Spanish, Portuguese, French, Italian, Occitan and English are also accepted.

4. Formal presentation: The text must include: title, abstract (no more than 160 words), keywords, both in the original language and in English (if the original language is different from English). See section Stylistic guide.

5. Reception and evaluation:

- Authors will be notified of the receipt of their article by e-mail.
- The original papers received will be sent anonymously to two referees of well-known expertise in the subject or topic of the article, who will issue their opinion in accordance with criteria of methodological adequacy and scientific interest of the contents. The judgement of referees will indicate whether the acceptance of the original paper is recommended just as it done, its revision according to the corrections or suggestions made, or the rejection of the reviewed article.

- The Editorial Board is who, ultimately, and taking into account the judgement of the referees, decides on the publication of the articles and notifies the decision to the authors. The authors, by submitting their works, accept that they are subject to the judgement of the Editorial Board, and therefore they have to adjust their final work to the observe that Editorial Board does.

- Original papers that do not accomplish the rules of edition and publication of Horitzó shall be returned to their authors before sending them to the referees. In this case, the authors should complete them with the omitted information and/or make the relevant formal adjustments in one week. Otherwise, these works will not be reviewed.

6. Deadlines: Editorial Board will meet annually, between November 15th and December 15th. In its meeting the papers received until September 30th will be reviewed, but for papers received after this date we cannot assure the review in the same year. In any case, the author may update his/her article before publication.

7. Privacy and liability statements:

- The names and e-mail addresses logged in Horitzó are exclusively used for the purposes stated by the journal and are not available for any other purpose.
- ISCREB and Horitzó do not take responsibility for the content, assessments and/or conclusions of the papers published in the journal.

- Editors of Horitzó will not assume any responsibility for the consequences derived from the use of the information and criteria included in the papers by third parties.

Stylistic guide

The articles must have a maximum length of 30 pages following the style detailed below:

• Page layout:

all margins (top, bottom, right and left) at 2.5 centimetres.

• Typeface:

- Font: Times New Roman

- 14-point size: for the title of the article, in capital letters.

- 12-point size: by the titles of the sections (in versals) and subsections (in lower case and italics) and the body of the text.

- 11-point size: for citations that, by extension, choose to insert them apart from the main text, and with a larger indent. This size is also recommended for the references, which will be included at the end.

- 10-point size: for the notes, which must be included at the foot of the page.

• Indentation

- Title of the article: no first line indent.

- Titles of the sections: idem.

- Contents of the main text: indent the first line with 1.25 centimetres.

- Double or wider indentation for quotes apart from the main text.

- If references are included, the hanging indent must be used.

• Line spacing

- Main text: 1.5 lines.

- Footnotes: single.

a. Underneath the title of the article, the name of the author/s must be included, as well as his/her professional or academic affiliation (university, centre ...). At the end of the paper the author's name and its affiliation should be indicated again. Also more detailed information, such as the e-mail, may be added here.

b. At the beginning of the article must be included:

- Abstract of the paper in the original language, with a maximum length of 160 words.

- Keywords in the original language, separated by semicolons.

- Title of the article in English.

- Abstract in English.

- English keywords, separated by semicolons.

c. Pages must be numbered consecutively.

When pictures or images are used, a reference of them will be done to the figure's number in the corresponding place inside the main text of the paper. The graphs and diagrams will be presented with sufficient clarity and complete numerical data, so that they can be conveniently prepared for publication. In the event that the article includes images, photographs, maps or graphs in which the use of frames is basic for their understanding, they will have to be sufficiently clear and differentiated.

d. At the end of the article, the bibliographic list shall be included underneath the title "References" in alphabetical order. Bibliographic list may have some sections, each one also in alphabetical order. The way of quoting will be the same as used for quotations. But, when there is more than one work of the same author, they will be sorted in chronological order and, from the second work, the author's data will be replaced by a long dash ("em" dash), followed by a comma.

e. Way to quote:

- Books: Surname or last name of the author in versals and name or initials in normal letters followed by a period (if the name is composed, with a space between the initials), followed by a comma, the title and subtitles of the book in italics. After a comma, if the work has several volumes or tomes, the abbreviation "vol." or "t.", respectively, followed by their number. After a comma, the collection (if there is anyone) and its number in normal letters and between parentheses, after a comma, the city of edition (if there is more than one, writing the others separated by hyphens), after a colon, the name of the publisher and immediately after the year of edition (if it is not the first edition, a superscript will be placed before the year with the edition number). If it is necessary to indicate specific pages, it will be done after a comma and with the abbreviations "p." or "pp."

Text Citation, papers will follow APA In-Text Citation:

<https://apaformat.org/apa-in-text-citation>

(following the examples detailed above)

Book reviews

Specifically, for the delivery of book reviews, the following items must be considered:

- Books must have been published between the current and previous year at the time of writing the review.

- The length of the review will be a maximum of 5,000 characters including spaces.

- It will be necessary to notify previously to the Editorial Board which book will be reviewed for avoiding possible duplication. Horitzó journal will be available in digital format at www.iscreb.org. The journal does not necessarily share all the opinions expressed by the authors in their papers.

Copyright Notice

The authors assign the non-exclusive rights, for the entire term of protection of the work and for the whole world, of the formats and methods of exploitation currently known (digital, databases...).

All articles in Horitzó Magazine are published under a Creative Commons Attribution - Non-Commercial - No Derivative Works license.

Publishing in this journal implies accepting this type of edition.

Privacy Statement

The names and email addresses entered in this journal site will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available for any other purpose or to any other party.

It is published by Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB) - Diputació 231 - 08007, Barcelona.

Phone: +34 93 454 19 63

horitzo@iscreb.org

horitzo.direccio@iscreb.org

Facebook: /iscreb

Twitter: @iscreb

Instagram: @iscreb_oficial

HORITZO

EVISTA DE CIÈNCIES DE LA RELIGIÓ

[is]creb

Institut Superior de Ciències
Religioses de Barcelona