

Les primeres comunitats, model per a la parròquia d'avui

LUCA BRESSAN, Facoltà di Teologia dell'Italia Settentrionale, Milà

Començaré compartint amb vosaltres la pregunta que em vaig plantejar mentre estava definint l'objecte d'aquesta ponència amb els organitzadors: ¿Per quin motiu hauríem de confiar a un teòleg pràctic una temàtica que normalment ha estat desenvolupada de manera tan excel·lent per biblistes?¹ Comparteixo amb vosaltres aquest interrogant perquè, com es pot intuir fàcilment, no es tracta d'un simple exercici de retòrica o d'una mera qüestió de repartiment de competències entre estudiosos; més aviat es tracta de la legítima pregunta que pot inspirar l'enfocament de la meva ponència.

De fet, si torno a llegir i interpretar el títol que se'm va assignar, des d'aquesta perspectiva pot assumir un significat ben diferent: no es tracta tant d'analitzar de quina manera les primeres comunitats han esdevingut un mo-

del per a l'Església d'avui, per a les seves institucions parroquials, sinó més aviat com cercar el *perquè*, a partir de quines motivacions, per quins camins de reflexió. Dit d'una altra manera, cal que concentrem la nostra reflexió no tant en el contingut (les dades, els elements de les primeres comunitats que van col·laborar a la construcció de la imatge de la parròquia actual, una mena de reflexió que segurament desenvoluparia millor un biblista), sinó en les raons, en la mateixa articulació de la reflexió (sobre les motivacions que en un determinat període de la història van empènyer l'Església a bastir aquesta mena de relació), un interrogant que és òbviament més pertinent a la missió i a les competències d'una reflexió teològica i pràctica.

Tot adoptant la terminologia pròpia de les ciències del llenguatge, intenta-

1. L'estudi de l'Església primitiva, de les seves estructures i vida, ha esdevingut un terreny molt tractat per la recerca bíblica, sobretot en la seva faceta antropològica i social més recent, tal com ho demostra la més que abundosa literatura que esmenten els butlletins bibliogràfics. A tall d'exemple vegeu «La sociologie des origines chrétiennes», *Social Compass* 39 (1992) 179-290; E. STEGEMANN i W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart: Kohlhammer 1995; A. DESTRO i M. PESCE, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari: Laterza, 1995. També la controvèrsia que va enfrontar dos estudiosos com G. Theissen i W.A. Meeks sobre aquest tema és força significativa, així com la producció dirigida pel biblista escocès P. F. Esler.

ré explicar el canvi de perspectiva que proposo de la manera següent. Ens hem d'interrogar no tant sobre la dimensió *informativa* de la relació instituïda entre les primeres comunitats cristianes, per un costat, i les institucions parroquials actuals, per l'altre, sinó més aviat sobre la dimensió *performativa* d'aquesta relació. Ens hem de preguntar, hem de comprendre les raons (el perquè), els motius pels quals al llarg del segle passat grups de cristians, comunitats i esglésies locals van sentir la necessitat de retornar al relat de les gestes de la primitiva Església com a un model de referència per intentar resoldre, o si més no encarar, la crisi que s'havien adonat que afectava a la institució parroquial de la seva època. Quin mite fundador, quina idea d'experiència cristiana els va empènyer a aquesta acció? Quins objectius perseguïen? Quina mena d'energies volien recuperar? Totes són preguntes que abordarem al llarg d'aquesta reflexió compartida.

Per facilitar la comprensió de la meua reflexió enunciaré els punts principals a través dels quals vull articular el meu raonament. Per començar, presentarem dos exemples d'assoliment del relat de les comunitats cristianes del Nou Testament com a model per a l'Església del present (del primer al quart punt de la ponència); a continuació intentarem enfocar

els elements comuns i les diferències d'aquests dos exemples (cinquè i sisè punt); i finalment tractarem, en el setè i darrer punt, les motivacions bàsiques d'aquest retorn al Nou Testament, i la possibilitat que aquesta forma de fer teologia esdevingui una regla per a la pastoral, eina útil per a la institució eclesial i pel discerniment que ha d'aplicar a les seves estructures.

1. El valor de girar pàgina. El Nou Testament com a energia per fer de la parròquia una comunitat

Durant els anys 40 del segle XX el món catòlic transalpí es trobava amb un moviment d'idees i de reforma de la seva pastoral que ben aviat esdevindria famós, estenent la seva influència a tot el continent europeu: l'episodi de la *Mission de France*. L'aparició de publicacions i de reflexions com les de Godin-Daniel² (i, tot seguit, de Boulard i Michonneau)³ marca l'inici oficial d'aquesta experiència. En nom d'un cristianisme que hom volia més jove i militant, aquests autors es permetien formular una crítica força dura envers l'acció pastoral tradicional, tot oposant al cristianisme tebi del seu temps una nova figura de cristianisme, obtinguda mitjançant el recurs de noves eines socials (l'ús del model comunitari), d'una nova imatge d'Església utilitzada com a mite fun-

2. H. GODIN – Y. DANIEL, *La France pays de mission?*, Paris: L'Abeille 1943.

3. F. BOULARD, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, 2 vols.; Paris: Cerf 1945. G. MICHONNEAU, *Paroisse communauté missionnaire Conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire*, Paris: Cerf 1945.

dador (el relat de les primeres comunitats cristianes), però sobretot a través del recurs a un nou estil, a un nou capteniment que cal tenir envers el món (la lògica de la missió). Precisament per aquestes raons el pensament d'aquests autors esdevé un punt de referència imprescindible per qualsevol projecte de reforma eclesial, fins a assolir el rol d'espai clàssic de la reflexió sobre la parròquia i la pastoral.⁴

Preveient que el procés de marginació que estava afectant a l'Església en realitat era només als inicis i, amb la voluntat de reaccionar contra aquesta situació, Godin i Daniel van descobrir que l'adopció d'una actitud missionera hauria pogut transformar una trobada temuda en una gran oportunitat d'evangelització (per al món) i de reforma (per a l'Església). En lloc de romandre presoners d'un passat que ja no podia garantir un testimoni cristià de qualitat, l'esforç d'haver d'actualitzar l'Església i la seva pastoral podia esdevenir l'oportunitat per purificar una institució que havia perdut gran part de la seva empenta inicial i per intentar fer-la més semblant a la figura de la primera Església, tal com la narrava el Nou Testament. Segons els nostres autors, n'hi hauria hagut prou amb assumir, com a referent ideal, la comunitat cristiana dels orígens per retrobar tot seguit l'empenta i la seguretat necessàries,

tant per obrir un diàleg amb una societat cada cop més allunyada de l'Església, com per engegar un impuls reformador d'una institució que s'havia envellit. La narració que el Nou Testament fa de la primera Església podia perfectament emprar-se com a eina hermenèutica per refer l'Església i les seves estructures: aquesta era la convicció que hi havia a la base del projecte reformador dels nostres autors i cohesionava la seva reflexió.

2. Nou Testament i parròquia més missionera

Només aparèixer aquesta idea d'utilitzar els relats de la vida de les primeres comunitats cristianes com a eina crítica per reinterpretar les institucions eclesials del present (parròquia al capdavant) i dissenyar l'Església del futur, havia aconseguit atreure l'atenció del debat eclesial d'aquells anys. De bell antuvi recollí un ampli consens: la finalitat explícita del seu pensament era qüestionar la tradició pastoral *rebuda* fins a les arrels més profundes, per mostrar com la figura històrica d'Església del seu temps (construïda sobre les bases del mite d'una societat cristiana ja extingida) ja no era capaç de representar l'Església entre la gent, d'anunciar-los la memòria cristiana.

4. En parla en aquests termes C. Floristán. Pocs anys després dels llibres de Godin-Daniel, Michonneau i Boulard els definia una "trilogia clàssica" de la reflexió sobre la parròquia: vegeu C. FLORISTAN, *La parroquia, comunidad eucarística. Ensayo de una teología pastoral de la parroquia*, Madrid: Marova 1961.

Utilitzar els relats de la vida de les primeres comunitats cristianes com a eina crítica per reinterpretar les institucions eclesials del present i dissenyar l'Església del futur.

En canvi, construint un paral·lelisme amb els orígens del cristianisme, els nostres dos autors creien poder identificar amb certesa els passos que la naixent estructura missionera podria donar per trametre la fe al nou context social acabat de descobrir: per tornar a implantar el cristianisme en les grans perifèries obreres n'hi hauria hagut prou amb la proposta d'estructura de la primera comunitat cristiana, tot repetint en el present els passos que la primera Església havia fet per instituir-se, abans que les diverses incrustacions històriques i culturals tornessin feixuga la seva figura. L'emoció i l'entusiasme que sorgia del simple apropament als textos bíblics, l'aire de novetat i frescor que es desprenia de l'escolta d'aquelles narracions, haurien bastat per si mateixes per indicar la direcció i els continguts capaços de generar el canvi desitjat. Un nou rostre de parròquia més capaç d'expressar el misteri cristià pel fet de ser més comunitari, més igualitari, més profètic a nivell social, més capaç de dialo-

gar amb la cultura del seu temps i interpel·lar les masses pobres i obres: aquesta havia de ser la conseqüència lògica d'una relectura simple i seriosa del Nou Testament en l'actualitat, capaç de traslladar als nostres dies el relat de les experiències càlides i participatives de les primeres comunitats cristianes.

Segons els defensors del projecte, aquesta era la manera de pensar una Església construïda a partir del projecte de reforma endegat. Una nova organització institucional, que havia d'abandonar el model vertical, directiu i clerical de l'estructura jeràrquica tradicional, ja caduc i esdevingut estèril (incapaç de generar un futur per a l'Església), per adoptar en el seu lloc una idea de cristianisme i d'experiència eclesial basada en el present (en l'avui, l'aquí i l'ara) i la immediata emotiva de la vida col·lectiva, més que en el pes de la tradició i les operacions de transmissió d'una memòria sovint aliena i poc entenedora. Una Església fundada en l'escolta i el tracte existencial amb els textos bíblics, més que en la recerca de respostes individuals i intimistes a la necessitat religiosa de l'home. Una Església organitzada al voltant de la vida dels nombrosos col·lectius, que en constitueixen l'estructura institucional, una Església institucionalment lleugera per definició, participativa, basada en el desenvolupament de relacions breus i amb un exercici controlat i delimitat del poder, de la figura de l'autoritat. Una Església compromesa amb la missió utòpica de construir un món nou, concentrada tota ella en fer visible el cristianisme a tra-

vés de la lenta però incessant tasca de transformació social de la realitat.⁵ Una Església que experimentaria, doncs, la regeneració (substitució) progressiva del teixit parroquial clàssic, ja desgastat, gràcies a la multiplicació de comunitats locals vives, valentes i missioneres, nou rostre de la presència de l'Església entre la gent. Així era com s'entenia el projecte de reforma que l'assumpció del Nou Testament com a model permetria dur a terme dins del catolicisme.

3. Una Església novament profètica. El Nou Testament com a fonament d'una nova visibilitat de la parròquia.

En resposta a un ús del text bíblic (que acabem de veure) que es considerava aigualit i empobridor, i de vegades fins i tot denunciat com a incorrecte i mentider en estar força marcat per una lectura ideològica de caire marxista (lectura que a més estava experimentant un declivi cada cop més marcat), uns quaranta anys després de l'episodi de la *Mission de France* sorgeix, dins del context eclesial europeu, una nova manera de referir-se al Nou Testament com a l'experiència font de la nostra fe, una nova forma d'escoltar el text bíblic i d'intentar-ne una traducció eclesial. Canvia l'època, també can-

via la geografia (ens desplaçem més cap a Alemanya i Itàlia); en canvi no es modifica gaire la tipologia eclesial. A partir de finals dels anys 70 del segle XX assistim novament a l'aparició de grups i moviments interns al catolicisme que intenten presentar la seva experiència com a model de vida per a l'Església, com a la millor manera de realitzar l'estructura comunitària original del cristianisme (tal com ens la lliura el Nou Testament), amb la convicció de generar una nova figura institucional, una nova manera de presentar al món catòlic occidental un model alternatiu i més eficaç de ser Església en la societat.⁶

A partir de finals dels anys 70 del segle XX assistim novament a l'aparició de grups i moviments interns al catolicisme que intenten presentar la seva experiència com a model de vida per a l'Església

5. Vegeu B. BESRET i B. SCHREINER, *Les Communautés de base*, Paris: Grasset 1973.

6. Cal esmentar aquí la que podríem considerar la senyera d'aquesta efervescència neocomunitària: la *Integrierte Gemeinde* de Múnich de Baviera. Però també l'experiència italiana del moviment *Comunione e Liberazione* pot ser ubicada i llegida en aquesta òptica.

Distanciant-se de l'experiència de moviments contemporanis vinculats al clima de la *Mission* i de la protesta estudiantil,⁷ aquests moviments pensen la seva experiència comunitària, no com una alternativa i una oposició a la tradició cristiana i a l'autoritat eclesiàstica que la representa i la transmet, sinó com un gest de fidelitat, una forma per donar qualitat i vitalitat a una fe que s'acceptava i professava de manera tèbia. Aquestes noves formes d'experiència eclesial eviten qualsevol semblança amb les figures de la protesta social, centrant-se en canvi en allò que en la seva opinió és una proposta forta del missatge cristià, retornat al seu estat més pur i genuí. Gràcies a la forma radical i comunitària del seu testimoni, presentat a la resta del món eclesial com a l'única manera social capaç de traduir en el present i de fer visible l'experiència cristiana, tal com ens la va fer entendre i transmetre el Nou Testament.⁸

El relat de la vida de les primeres comunitats cristianes i l'univers de significat que s'hi relaciona serveixen per donar a l'experiència cristiana el caràcter marcat i decidit que manca-

ria en canvi a l'experiència eclesial d'avui dia; aquesta és la ferma opinió de nombrosos membres d'aquestes noves comunitats. El Nou Testament, pres com a model, a partir de la figura i de la lògica comunitària, ofereix a aquests nous moviments les eines per configurar la seva experiència eclesial en un grup cohesionat i ben lligat. Un col·lectiu amb una clara estructura interna, aplegat al voltant de la força carismàtica d'una tradició que reinterpreta i fa seva mitjançant les funcions d'un decidit lideratge personal o simbòlic; un grup que s'alimenta de les energies afectives alliberades per la forta identificació personal i col·lectiva generada, amb capacitat per traçar fronteres exactes i ben definides amb l'exterior. D'aquesta manera el món catòlic assumeix i integra el desig de comunitat com a lloc d'identificació, l'anhel de relacions breus i d'aportacions socials càlides i afectivament positives, èticament fortes i decidides, que les nostres societats marcades pels trets clarament plurals de la transició actual ja no poden garantir. Els trets del model comunitari canvien, a nivell social i cultural, i el catolicisme sembla que s'hi adapta.⁹

7. Vegeu D. HERVIEU-LÉGER, *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970)*, Paris: Cerf, 1973; L. RÉTIF, *J'ai vu naître l'église de demain*, Paris: Éditions Ouvrières 1971.

8. Vegeu N. LOHFINK, *Kirchenträume. Reden gegen dem Trend*, Freiburg i.Br.: Herder 21982; G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg i.Br.: Herder 21983; ID., *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg i.Br.: Herder 1988; ID., *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg i.Br.: Herder 1998.

9. Z. BAUMAN, *Voglia di comunitat*, Roma-Bari: Laterza 2001 (or. anglès 2000); D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris: Cerf 1993; ID., *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris: Flammarion 1999.

4. Nou Testament, comunitat antagonista i parròquia

L'experiència de ser cristians segons aquest model s'ha de traduir en una mena de *Kontrastgemeinde*, de *Kontrastgesellschaft*. Comunitat i societat antagonistes, figures d'experiència cristiana oposades no només a la societat externa sinó també a moltes formes de la mateixa institució eclesial tradicional (i concretament a la parròquia), encotillada dins d'una lògica de gestió administrativa del territori i de les necessitats religioses de la gent que té poc a veure amb la radicalitat del testimoni aportat per aquesta nova manera de concebre i viure la transmissió de la memòria de l'esdeveniment de Jesucrist. Una Església pensada a partir del model neotestamentari significa, per a aquestes noves formes d'experiència eclesial, una Església que es proposa a si mateixa com a lloc profètic, com a illa capaç de mostrar en el present l'alteritat de les regles socials de les quals el cristianisme és portador. El futur de la parròquia, per tant, només pot coincidir amb l'adveniment d'una nova forma social d'Església, amb l'adveniment d'una nova manera d'ésser cristians dins la societat. El futur de la parròquia és la profecia; i la forma per presentar aquest futur a la gent d'avui dia és la comunitat, o encara millor la *Kontrastgemeinde*, la *comunitat antagonista*.

El futur de la parròquia, per tant, només pot coincidir amb l'adveniment d'una nova forma social d'Església, amb l'adveniment d'una nova manera d'ésser cristians dins la societat.

*Comunitat antagonista*¹⁰ des del seu naixement es presenta com un mot capaç de condensar i expressar de forma clara i contundent la crítica que una part del catolicisme compromès alemany adreça a l'Església institucional, per una banda, i per l'altra la força imaginativa i de proposta que pot emanar d'una relectura atenta de l'experiència del cristianisme dels orígens. El terme *comunitat antagonista* vol ser una denúncia (*pars destruens*), i alhora un somni, una visió, un mite, una fita pastoral que hom pot assolir també avui dia (*pars construens*). És per tant una definició carregada d'un fort poder crític: la *comunitat antagonista* posa en qüestió qualsevol figura d'Església que es limiti massa a la simple gestió de la seva estructura social, organitzada segons el model dels grans aparells burocràtics estatals. S'oposa amb contundèn-

10. Les traduccions italianes parlen de *comunitat alternativa*, més que de *comunitat antagonista*, però aquesta segona concepció ens sembla més fidel al terme original alemany.

cia a una Església *supermercat de la religiositat, estació de servei*, a una Església *d'un sol ús* on el consumidor n'és l'amo, on no hi ha un camí seriós de seguiment, i l'escolta de l'Esriptura ha esdevingut pràctica d'uns quants, on el camí de la fe queda arraconat a l'esfera privada, sense dimensió comunitària; és crítica, doncs, envers una institució que sembla haver oblidat les accions i raons que són el fonament del seu ésser Església (escolta de la Paraula, celebració de l'Eucaristia), una institució que ja no sembla capaç de situar-se en la societat com a presència profètica.¹¹

En positiu, la *comunitat antagonista* és la *visió* de l'Església tal com hauria de ser, tal com Jesús l'havia imaginada i el Nou Testament la descriu: una figura d'Església capaç de situar-se en la societat com a *ciutat sobre la muntanya, llum que il·lumina*, presència social clara i ben definida, col·lectiu que amb la seva forma d'articular les seves formes organitzatives, la seva identitat simbòlica, la resposta a les seves necessitats internes es presenta com a alternativa a la lògica de la societat en la qual viu. En aquesta lògica, l'Esriptura esdevé principi i criteri de la vida cristiana, no només individual, sinó sobretot i en primer lloc, a nivell comunitari, públic i social. El nucli de la fe cristiana és per tant el testimoni públic d'una conversió de la

qual sorgeix una comunitat nova: nova per la seva celebració del do de la salvació (a la vida litúrgica), nova per la seva manera d'articular les regles del viure junts (vida comunitària), nova per com s'institueix. Una nova societat, això és l'Església, una societat diferent, que contrasta (*Kontrast-gesellschaft*) amb les regles habituals del nostre viure social comú, tan burges. D'aquesta manera, el cristià testimonia la novetat i la força profètica de la seva fe, en mostrar una manera diferent de gestionar la relació amb els diners, amb l'autoritat, amb els altres, amb la propietat, una relació educativa diferent dins la família, una força més gran i profunda en els vincles socials que articulen la identitat personal i del grup.

En aquesta òptica, la idea/figura de *comunitat antagonista* és emprada pels seus defensors amb un enfocament que l'empeny a exercir un rol molt més important que el de simple intuïció o d'una indicació genèrica i ideal. G. Lohfink la imagina com un instrument d'interpretació a la llum de l'experiència de les primeres comunitats cristianes de la nostra vida eclesial d'avui; la veu com una operació conceptual que interroga l'Esriptura tot cercant eines i criteris de judici de la dimensió social de la nostra comunitat eclesial (ampliant així el camp de recerca de l'exegesi científica i atri-

11. Les imatges a partir d'aquella comunitat antagonista, no són meves sinó de G. LOHFINK, *Wie hat Jesus*. Han estat preses de G. ROUTHIER, «La paroisse: entre un discours de communauté et une pratique de service public», in ID (ed.), *La paroisse en éclats*, Ottawa: Novalis 1995, 91-115, i de L. VILLEMEN, «Service public de religion et Communauté. Deux modèles d'ecclésialité pour la paroisse », *La Maison-Dieu* 229 (2002) 59-79.

buint-li noves funcions i nova autoritat); però no la veu com una *visió* capaç de concentrar i transformar l'estudi acurat de l'experiència neotestamentària de l'Església en un camí de purificació i redireccionament de l'experiència actual de fe, de la seva dimensió intel·lectual, afectiva i interpersonal. Aquesta idea/figura acaba esdevenint un mite, un punt sintètic que pot, als ulls del nostre autor, superar la distinció dicotòmica vigent avui en el nostre món eclesial, que veu un cristianisme viscut i nodrit per la Paraula de Déu a un nivell individual i privat (pensem per exemple a la *Lectio divina* que permet a cada persona extreure un sentit i una regla cristiana de vida de la meditació de l'Escritura), deixant la dimensió social i comunitària de la vida cristiana pobre de principis crítics i de criteris reguladors.

5. Al principi fou la Paraula. Les raons d'un ús tan intens de les narracions bíbliques com a font del rostre de l'Església

Dos autors –H. Godin i G. Lohfink, amb els seus testimonis basats en les seves experiències de fe i eclesials– desenvolupen aparentment pensaments i visions força diversos sobre cristianisme, Església i parròquia. I tanmateix ambdós basen la seva visió en un exercici acurat de lectura i comprensió d'allò que als seus ulls i en els seus escrits s'anomena una i altra vegada l'experiència neotestamentària de l'Església. Per què aquesta homologia del raonament?

Una pregunta com aquesta genera una pluralitat de respostes. En primer lloc, els dos autors fan servir la referència a la Paraula de Déu com a eina per evitar els paranys d'un present que, amb les seves urgències i els seus nombrosos estímuls, corre el risc d'empresonar l'experiència cristiana i eclesial en el dia a dia, dins d'un avui sense temps, que apaga qualsevol capacitat de retorn als fonaments i de visió escatològica. Tant Godin com Lohfink creuen que per sortir d'un estil simple i repetitiu de proposta mecànica i poc argumentada dels processos habituals de transmissió de la fe, de les formes acostumades d'evangelització (formes i processos que travessen una crisi degut al canvi social que s'està produint) caldria fer un veritable acte de voluntat, una elecció valenta d'allunyament i d'immersió en un nou horitzó de pensament: el primer pas en aquest camí consisteix a obligar el món eclesial a distanciar-se del context dels problemes quotidians i aprendre a concentrar la seva mirada i les seves energies en la fita a assolir, és a dir, la imatge ideal d'Església que es proposa com a objectiu (imatge que els dos autors identifiquen amb la figura de les primeres comunitats cristianes). Desenvolupar una mirada capaç de no distreure's, de romandre clavada en l'objectiu i veure en profunditat més enllà de la superfície dels petits o grans problemes del dia a dia és el mètode pastoral que els dos autors defensen, tot i que amb matisos diversos (missioner per un, profètic per l'altre). I tot això, gràcies a la referència a les narracions neotestamentàries: això faria que el cristianisme deixés de banda l'estil ploràmiq

—planyívol i pessimista— que en el passat recent l'ha caracteritzat més d'una vegada, amb por a enfrontar-se amb una societat que li costa reconèixer i inhibir en les seves relacions internes pel pes excessiu que atorga a una idea rígida i poc estudiada de la tradició.

En segon lloc, el pes i la importància de la referència al Nou Testament permet que els dos autors esmentats institueixin un nou terreny, un espai hermenèutic a partir del qual desenvolupar una interpretació renovada i més reflexiva del present eclesial. L'estret paral·lelisme instituït entre el propi model ideal de comunitat cristiana (de parròquia) i el relat que el Nou Testament fa de l'Església dels orígens permet als dos autors presentar el projecte elaborat com una nova forma de reviuere (de narrar) en el present l'Església, i no d'una forma històrica qualsevol, sinó la que es considera vertadera, tal com havia començat realment. Havent realitzat una fusió d'horitzons (fusió entre passat mític i present històric, entre la situació actual i el món del Nou Testament, entre un esdevenidor ja viscut i un passat que està a punt de tornar), la reflexió iniciada pot fer seus sense esforços i utilitzar en el present històric els trets de la figura eclesial ideal custodiats i transmesos pel relat fundador. És justament aquesta estratègia hermenèutica la que dona a aquests dos projectes de reforma eclesial (parroquial) la càrrega emotiva i l'energia utòpica capa-

ces de transformar el pensament elaborat en una mena de gran visió profètica i regeneradora: una nova imatge d'Església, aplicada a la pràctica, podia servir de suport al projecte d'una nova figura de parròquia, indicada com el començament d'un nou camí de la pastoral.

Una nova figura de parròquia, indicada com el començament d'un nou camí de la pastoral.

El recurs al Nou Testament assumeix, doncs, el rol de la figura lingüística de la visió, del somni: és una eina capaç de trametre energia a la vida eclesial i un instrument capaç de tornar a encendre tots els processos de pensar la pastoral que en el dia a dia s'havien ensopit o negligit. L'exercici de les *visions* (*Kirchentraüme*, somnis sobre l'Església)¹² es proposa com un mètode per repensar la nostra acció eclesial, com un mètode pastoral: es tracta de donar una cara, un lloc, una forma social a la sèrie de condicions i de la vida comunitària de les primeres Esglésies que apareixen al Nou Testament, gràcies a un exercici d'imaginació mental, per tal de llegir sobre aquest fons els nostres problemes ac-

tuals. El recurs als textos bíblics com a paradigma de pensament es planteja així com un mètode hermenèutic, la missió del qual rau a tornar-li intrepidesa a la vida eclesial; no es tracta, doncs, d'un projecte social concret, determinat i radical, sinó més aviat d'una il·luminació del pensament i de la imaginació que deixa lliure el món de la pastoral perquè elabori de manera autònoma formes i estructures de la presència social del cristianisme avui.

6. Recurs al Nou Testament i paradigmes culturals d'interpretació

Si el paradigma hermenèutic de funcionament és tan semblant, com és que els dos autors analitzats arriben a imaginar una cara concreta d'Església i de parròquia tan diferent entre ells i tan poc complementàries? La pregunta –legítima i certament poc ingènua– ens permet evidenciar un altre element no secundari del procés hermenèutic acabat de descobrir: la seva manca de neutralitat. No és tan cert que el procés de fusió dels horitzons endegat funcioni de forma unidireccional del passat al present. També existeix un funcionament simètric que cal supervisar, atès el seu elevat grau d'activació. Dit d'una altra manera, no és cert que l'escolta que fem del Nou Testament sigui del tot passiva i mancada d'influències; nosaltres ens adreçem a aquests textos amb les nostres preguntes, els nostres prejudicis, les nostres estructures mentals de rao-

nament. És una simplificació ingènua i perillosa considerar que una lectura actual del Nou Testament pugui ser immune a aquests condicionants; és tan perillosa que podríem definir-la com a ideològica.

Prova de tot això és el fet que, darrera els models d'Església i de parròquia imaginats pels nostres dos autors, es pot entreveure, sense gaire esforç, la presència dels dos paradigmes culturals que han marcat la figura del cristianisme en els darrers seixanta anys: el paradigma de la secularització, en un primer moment, i el de la religió forta, en els últims vint anys. El paradigma de la secularització, en primer lloc: davant d'una societat que havia fet de la secularització el manifest i la bandera de la seva acció cultural, el cristianisme reacciona adoptant també una estratègia semblant, fent-la seva, amb la convicció que, per fi, havia trobat l'instrument capaç d'elaborar una figura institucional capaç d'expressar, de fer visible el missatge evangèlic del qual és portador. Podríem indicar com a signes de la presència d'aquest paradigma dins de les confessions cristianes¹³ la *Mission de France* –i en conseqüència també el pensament de Godin– i la confrontació amb la cultura obrera i marxista en l'àrea francesa, les traduccions pastorals, eclesials i socials d'una teologia dialèctica rellegida a la llum de la filosofia existencial, primer, i més tard de la teoria crítica de l'Escola de Frankfurt a l'àrea alemanya. D'aques-

13. N. METTE, «Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma», *Diakonia* 21 (1990) 420-429.

ta visió en surt una imatge de cristianisme ben codificada: centrada en la primacia de l'evangelització i en la tasca —anterior o conseqüent, en tot cas íntimament lligada a l'anunci cristià— d'alliberament i emancipació de la humanitat d'avui, de qualsevol forma de dominació i servitud que n'impedeixi la maduració i l'afirmació de la seva identitat lliure i creadora.¹⁴

I la visió del rostre futur de les parròquies no pot ser conseqüent: unes comunitats cristianes pobres i solidàries, capaces d'exhibir com a testimoni la qualitat dels vincles entre els seus membres, esforçant-se a donar vida en el present a llur mite fundador mitjançant formes d'anunci i exercici de relectura ideològica de la realitat; unes comunitats disposades a rebutjar formes de visibilitat sacralitzada d'exposició social del seu poder, i disposades en canvi a confondre's entre la massa per treballar en la seva transformació, sintonitzant amb els moviments socials de protesta i revolució, com el llevat que fa madurar la pasta: aquesta és l'Església imaginada i dissenyada pel paradigma de la secularització. Una Església que adopta la *rupture instauratrice* (per emprar el llenguatge de M. de Certeau)¹⁵ com a regla fundadora: només un trencament creador positiu respecte a la pròpia tradició pot permetre a un nou model

institucional de cristianisme veure la llum i desenvolupar les potencialitats de la fe en Jesucrist.

Un raonament semblant també es pot fer en relació al paradigma al qual G. Lohfink es refereix, el d'una religió forta: en un moment en el qual en el si de les societats occidentals se sent novament la necessitat d'una identitat forta a la qual arrecerar-se per afrontar les incerteses i els afebliments dels mites i de les raons que formen el substrat de la nostra cultura, se li assigna al cristianisme el rol de punt identificador segur, receptacle del sentit col·lectiu del teixit social, custòdia de la memòria. Al cristianisme, a les seves pràctiques, als seus valors, als seus símbols i als seus ritus se'ls demana que ens protegeixin del risc de veure dissoldre's la nostra identitat específica en el context d'una societat, que justament per l'augment dels espais de significat, està restant valor i importància a molts dels punts de recolzament tradicionals. Per causa d'aquesta demanda d'identitat i de memòria, el cristianisme és empès des de diferents angles a assumir i fer propi aquest paper de representació de la identitat col·lectiva d'occident: per a molts cristians (no sembla factible) poder tornar a reivindicar pel cristianisme el rol i la forma d'una religió pública.¹⁶

14. Com argumenten F. X. KAUFMANN i J. B. METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i.Br.: Herder 1987.

15. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, París: Seuil 1987.

16. G. KEPPEL, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, París: Seuil 1991; J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista*

En aquest context, la idea de cristianisme i de comunitat cristiana es veu minvada, emparant-se en la lògica de la religió: en relançar els temes de la presència i de la identitat, en crear entorn del principi d'allò que és sagrat noves formes de separació que facin de reforç de la nostra identitat específica, aquesta nova manera d'entendre el cristianisme deixa de banda temes com els del diàleg i el de compartir; al mateix temps, en subratllar la importància simbòlica de la relació de pertinença, sembla privilegiar lògiques que reforcen dinàmiques d'identificació i d'exclusió, generant formes de pensament en la línia del nosaltres/vosaltres, dins/fora, sacre/profà que redueixen tots els espais limítrofs on el cristianisme sovint s'ha fet present en el passat com a llocs de la trobada i d'anunci. Totes elles dinàmiques que el declivi profètic de la figura parroquial ideat per G. Lohfink coneix bé.

7. Les primeres comunitats i les parròquies d'avui. La parròquia "comunitat alternativa" com a eina d'evangelització

Haver descobert, com ho acabem de fer en el punt anterior, que els intents implementats per reviuere en el present el model de l'Església dels orígens contenien en ells mateixos un enorme condicionament cultural –altrament no s'explicaria la paràbola de

la seva durada, que ha experimentat (com a mínim en el primer exemple presentat) una ràpida afirmació i un declivi igualment ràpid– no ens ha d'induir a caure en la temptació de considerar que aquestes experiències en realitat hagin estat inútils. De fet, cauríem en l'error de considerar que el punt feble de tot el procediment posat en pràctica hagi estat un excés de superficialitat en la construcció de l'operació hermenèutica, excés que, una vegada detectat i corregit, ens permetria poder construir per fi un tercer model, un tercer intent de reproducció en el present del model original del cristianisme, i per fi aquesta vegada exacte, exempt d'imperfeccions.

Resignem-nos doncs amb serenitat: no existeix aquest tercer model ideal! No existeix simplement pel fet que el procés hermenèutic que cal per crear aquesta comparació entre parròquies del present i experiència cristiana dels orígens és un procés complex, mai només binari –una mena de procediment d'infusió asèptica de la Paraula de Déu dins la quotidianitat (per una banda l'experiència original de la primera Església, per l'altra el nostre present)– sinó com a mínim ternari, un procediment que, abans que res, intenta copsar fins a quin punt la narració bíblica ens lliura una tensió entre acció de revelació de Déu i cultura humana que fa visible aquesta revelació, una cultura humana en el si de la

della sfera pubblica, Bologna: Il mulino 2000; G.A. ALMOND, R. SCOOT APPLEBY i E. SIVAN, *Religioni forti. L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena mondiale*, Il Mulino, Bologna 2006 (or. anglès 2003); R. STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso, ricchezza*, Torino: Lindau, 2006 (or. anglès 2005).

qual és acollida aquesta revelació. I només després d'haver-la copsat en la narració bíblica s'interroga sobre fins a quin punt aquesta tensió pot ser viscuda en el present, dins de les tensions semblants que ja habiten les nostres experiències eclesials actuals, i en tots els casos provisional, llest per ser desfet i refet amb cada mutació històrica, amb cada canvi de la cultura.¹⁷

Per tant, la comparació entre parròquies del present i experiència cristiana dels orígens es revela com una operació que cada vegada, en cada època cristiana, està destinada a renéixer, per permetre a les seves estructures institucionals que puguin verificar la seva capacitat d'anunci, la seva tensió evangelitzadora. Segons el que hem vist fins aquí, s'evangelitza quan es treballa perquè el cristianisme es trobi amb una cultura determinada, i, justament gràcies a l'intercanvi que es produeix, sigui possible, succeeixi, que el missatge de revelació que custodia el cristianisme –allò que, per sintetitzar, ens agrada definir amb el terme *Evangelium*– pugui ser comunicat i assumit per la nova cultura.

S'evangelitza quan es treballa perquè el cristianisme es trobi amb una cultura determinada.

Ara bé, el que hem analitzat en els primers quatre punts d'aquesta ponència ha estat justament la realització concreta –pel que fa a aquella determinada època històrica de l'Església– del procés que estem descrivint: els cristians d'aquell determinat període històric van treballar realment perquè, en construir una relació volguda entre la seva cultura i la narració dels orígens cristians, es creessin les condicions per a una comunicació als seus contemporanis de l'*Evangelium*, de la revelació de Déu als homes en Jesucrist. Els dos exemples presentats han posat en evidència la importància que revestia la figura de la parròquia, en tot el procés hermenèutic activat: era l'espai antropològic gràcies al qual es podia donar concreció a l'acció evangelitzadora en curs, l'espai natural en el qual es podien trobar paraules humanes capaces de contenir, de portar i d'anunciar la Paraula de Déu.

Què n'hem d'aprendre, doncs, de tot això? Que tot i els seus inevitables condicionaments culturals –és més, justament gràcies a ells!– la tasca d'anunci, la tasca d'evangelització requereix que cada època eclesial treballi per confrontar les pròpies institucions amb les narracions fundadores de l'experiència cristiana, en la certesa que una confrontació d'aquest tipus produirà les energies i els recursos per detectar les tensions antropològiques a partir de les quals fer audible la revelació de Déu per als nostres contemporanis. Les primeres comunitats

17. Vegeu J. AUDINET, « Émergence de l'Église », *Recherches de Science Religieuse* 79 (1991) 337-351.

cristianes poden ser un model per a les institucions parroquials d'avui en dia, no tant i no només pels continguts informatius que d'aquest passat s'aconsegueix transmetre al nostre present, com per les tensions, els interrogants, els espais d'escolta, les obertures a la revelació de Déu que una confrontació com aquesta crea. Les primeres comunitats poden oferir a les nostres parròquies les estratègies, les modalitats i els procediments per posar en pràctica novament aquell procés d'habitació de la revelació de Déu dins la història que el text bíblic conté i explica. El fet de recórrer a la primera Església per part de les institucions eclesiàstiques del present permet a les nostres parròquies interrogar-se sobre les condicions, les modalitats i les possibilitats d'un funcionament en clau evangelitzadora. La qual cosa vol dir que, escoltant la narració de les gestes de l'Església primitiva i comparant-se amb elles, les nostres parròquies són estimulades en la seva actitud envers l'anunci de l'Evangeli, la comunicació del missatge cristià.

D'aquesta manera la comparació entre parròquies del present i primeres comunitats cristianes es transforma en una qüestió d'estil: les institucions eclesials actuals es veuen interpel·lades sobre les modalitats amb les quals, a través de les diferents accions pastorals que han de complir, aconseguen reproduir de manera eficaç aquella acció evangelitzadora que se'ns explica en el Nou Testament. Per tant, les nostres parròquies són invitades a aprendre de les primeres comunitats cristianes la manera de viure avui en dia processos d'evangelitza-

ció; són invitades a assumir aquestes narracions bíbliques com a model de la seva acció, però més que res com a horitzó, com a punt de referència que serveixi d'estímul per evitar el risc –que sempre està a l'aguait– d'un tancament, d'un replegament cap a un present que sempre apareixerà més gratificant que l'àrdua tasca de fer de sentinelles d'un futur que està en preparació. Com molt bé explicava en algunes de les seves intervencions l'aleshores arquebisbe de Milà, el card. Martini, les parròquies són invitades a assumir i a fer propi el model de l'Església dels Apòstols: és el seu as a la màniga, contra el risc de caure en una quotidianitat que les faci opaques, inadequades per a la funció evangelitzadora per a la qual havien estat pensades, com la comparació amb les primeres comunitats cristianes no es cansa de recordar. Escoltem els seus textos: «Som cridats a redescobrir, reviure i actualitzar la manera de veure, jutjar i actuar dels Apòstols, dels primers evangelitzadors i dels primers deixebles; les seves actituds i els seus compromisos, el seu amor per Nostre Senyor Jesús, la seva obediència al Pare, la seva docilitat envers l'Esperit Sant, la seva constant atenció a la Paraula, la seva regeneració interior, la caritat creativa envers els germans,

Les parròquies són invitades a assumir i a fer propi el model de l'Església dels Apòstols.

l'impuls missioner» perquè la parròquia pugui ser realment la institució evangelitzadora, tal com havia estat pensada a l'origen, justament a partir de la seva dimensió antropològica: «una "comunitat alternativa": una comuni-

tat, que en una societat connotada per relacions fràgils, conflictives i de tipus consumista, expressi la possibilitat de relacions gratuïtes, fortes i duradores, cohesionades per l'acceptació mútua i pel perdó recíproc».¹⁸

18. C. M. MARTINI, «Lettera di presentazione alla Diocesi», *Diocesi di Milano. Sinodo 47°*, Milano: Centro Ambrosiano 1995, 27; ID., *C'è un tempo per parlare e un tempo per tacere. Discorso per la festa di S. Ambrogio*, Milano: Centro Ambrosiano 1995, 25.