

El cristianisme, una manera d'habitar el món

MN. SALVADOR PIÉ-NINOT, Professor i doctor de la Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona), i de la Pontificia Universitat Gregoriana (Roma).

Apunt bíblic introductori

L'expressió «habitar» està emparentada amb dues paraules usades en el Nou Testament en un context ecle-siològic: *katoikeô*, «viure, habitar», i *oikodomeô*, «edificar, construir». La primera, en sentit figurat, s'empra per a designar una presència espiritual que viu i habita en una realitat humana, i la segona posa en relleu el subjecte d'aquesta edificació o construcció: sigui Déu, Jesús o algú en el seu nom, o també qualsevol creient.

Noteu sobre el «viure/habitar», que en la Bíblia, si per una banda s'afirma que Déu habita al temple (Mt 23,21), per l'altra, basant-se en l'Antic Testament (1Re 8,27-29), es recorda que «l'Altíssim no habita en cap edifici fet per mans d'home» (Ac 7; 17,24). De fet, la benedicció d'Ef 3,17 precisa aquesta mena de presència més «espiritual» lligada a la renovació incessant de la fe en exclamar que «per la fe faci habitar el Crist en els vostres cors»!

Pel que fa a «edificar/construir», en el Nou Testament hi posa com a objecte l'Església i els seus diversos

membres. Aquesta imatge, al seu torn, remarca que la comunitat és en si temple de Déu (1Co 3,16s.), però, alhora, que és una construcció en la qual es treballa constantment, perquè cal incorporar-hi d'una manera incessant nous elements (Ef 2,22; 1Pe 2,5). En aquest sentit no és estrany que en un dels escrits del final de l'etapa apostòlica, la primera carta de Pere, es presenti el cristianisme com «una casa per a aquells que no en tenen» (J. H. Elliot), gràcies a la perspectiva universalista pròpia de la inicial «secta» dels nazarens, que, contràriament al tancament de la seva matriu jueva, es presenta oberta a tots assumint el nom bíblic clàssic d'«Església», atès que per a la fe en Jesucrist «ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona» (Ga 3,28).

Al seu torn, en la paràbola final del sermó de la muntanya s'uneixen la imatge de l'edificació d'una casa amb el tema d'arribar a ser deixeble de Jesús (Mt 7,24.26; Lc 6,48s.), perspectiva que ens situa en el nucli mateix del que és per a l'Evangeli el cristianisme en si, com «una manera d'habitar el món» centrat precisament en les Benaurances!

Perspectives des del Concili Vaticà II fins al tercer mil·lenni

L'enfocament diaconal de l'Església en el seu «habitar» en el món es troba clarament en el Vaticà II amb aquesta afirmació significativa: «tot allò de bo que el Poble de Déu pot oferir a la família humana, prové del fet que l'Església és “el sagrament universal de la salvació”» (GS 45, citació de LG 48). Heus aquí, doncs, l'eix eclesiològic de la missió i diaconia de l'Església en el seu «habitar» en el món en clau nova per la seva referència a l'Església com a «sagrament», que el Vaticà II va remarcar particularment amb la Constitució Pastoral *Gaudium et spes* sobre l'Església en el món d'avui. Es tracta de la comprensió de l'Església com «la forma històrica, social, visible i pública, que adquireix la voluntat divina de salvació total. Aquest caràcter prové, per a l'Església, de Crist, en tant que és el principi, el centre i el fi de l'univers i de la història humana».

De fet, el text inicial d'aquesta Constitució Pastoral conté ja en ell mateix tot un programa, en afirmar el caràcter amistós d'aquest «habitar en el món» gràcies al diàleg de l'Església amb el món actual, amb una de les formulacions conciliars més belles: «Joies i esperances, tristeses i angoixes dels homes d'avui, dels pobres, sobretot, i de tots els qui sofreixen, són també les joies i les esperances, les tristeses i les angoixes dels deixebles del Crist, i no hi ha res de veritablement humà que no hagi de trobar eco en els seus cors» (GS 1). A més, la seva vinculació amb la *Lumen gentium*

queda molt clara quan poc després afirma que el Concili ha arribat a formular aquesta Constitució Pastoral «després d'haver penetrat més a fons en el misteri de l'Església» (GS 2). Així, doncs, la missió i diaconia de l'Església en el seu «habitar» el món radica en la seva realitat misteri de «sagrament universal de la salvació» (LG 7, citat per GS 45), que ha desplegat al llarg de la seva història i que el Concili Vaticà II ha volgut actualitzar (l'*aggiornamento* de Joan XXIII).

1. La triple dimensió teològica de la missió de l'Església en el seu «habitar» en el món

La *Lumen gentium* presenta el tema de la missió de l'Església d'una manera més aviat austera en el context de la universalitat del Poble de Déu (cf. LG 13-17), en la conclusió de la qual es presenta el text més significatiu d'aquesta Constitució Dogmàtica sobre les tres dimensions teològiques de la missió de l'Església, que recorden la relació clàssica entre el do de Déu de la gràcia (*sanans, elevans, consumans*) i la natura humana. En efecte, aquest text parteix del manament missioner de Mt 28,18-20, el qual s'ha de dur «fins a l'extrem de la terra» (Ac 1,8), i de la urgència d'aquest manament («ai de mi si no anunciés l'evangeli!: 1Co 9,16), per a concloure amb termes que proposen l'objectiu propi d'aquesta missió, com és: «enviar predicadors fins que les novelles Esglésies quedin plenament constituïdes i continuïn, elles també, l'obra evangelitzadora» (LG 17).

A més, l'evangelització unida al verb 'evangelitzar', utilitzats escassament a *Lumen gentium* (8.17.27.35), és descrita preciosament amb l'ajut de la triple dimensió en què opera el do de Déu de la gràcia perquè «tot allò de bo que es troba dipositat al cor i a la ment dels homes o bé als propis ritus i a les cultures dels pobles no [...] desaparegui» (LG 17). És aquí on es presenta aquesta triple dimensió teològica de l'evangelització radicada en el do de Déu expressada com a:

- 1) dimensió de «purificació» i «alliberament» (*sanetur: gratia sanans*);
- 2) dimensió d'«elevació» i «maduresa» (*elevetur: gratia elevans*);
- 3) dimensió de «perfecció» i «plenitud» (*consummetur: gratia consumans*).

Es recull així (LG 17, i en els tres verbs paral·lels de LG 13: *purificat, roborat et elevat*) la tradició teològica sobre les relacions entre naturalesa i gràcia, entre creació i redempció, en la qual el do de Déu assumeix la triple dimensió de «purificar» (la *gratia sanans* d'Agustí), «elevant» i «dur a la consumació» (la *gratia elevans et consumans* de la teologia escolàstica del segle XIII). La clau cristològica d'aquesta orientació es manifesta en el text citat de *Gaudium et spes* 45, en què s'afirma amb una formulació historicoantropològica feliç que «el Senyor és el fi de la història humana, el punt de convergència de les aspiracions de la història i de la civilització, el centre de la humanitat, l'alegria de tots els

cors, la satisfacció total dels seus anhels». En definitiva, la manera d'«habitar» el món del cristianisme té sempre una dimensió d'alliberament-purificació, una dimensió de maduració-elevació i una dimensió de perfeccionament i de plenitud a imatge de Jesucrist (cf. DV 2.4).

La manera d'«habitar» el món del cristianisme té sempre una dimensió d'alliberament-purificació.

2. «Habitar» en el món segons la Gaudium et spes: l'«amable» diàleg amb el món

D'una manera totalment nova s'utilitza la qualificació de Constitució Pastoral per a la *Gaudium et spes* amb l'explicació següent: «La Constitució és anomenada "Pastoral" perquè, fonamentant-se en els principis doctrinals, vol exposar la relació entre l'Església i el món i els homes d'avui. Per tant, ni manca la intenció pastoral a la primera part, ni la doctrinal a la segona» (nota inicial, núm. 1).

La novetat teològica més rellevant, i alhora única en tot el Vaticà II, és la «síntesi cristològica de l'antropologia» present a *Gaudium et spes* 22, que és el punt de partida teològic de la missió de l'Església en el món, ja que «en realitat, el misteri de l'home no s'aclareix veritablement sinó en el

misteri del Verb encarnat» (*in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit*), ja que «Ell, el Fill de Déu, per la seva encarnació, en certa manera (*quodammodo*) s'ha unit amb tots els homes» (GS 22). Heus aquí, doncs, la clau cristològica de l'«habitar en el món» centrada a reconèixer que en cada persona humana «habita» en certa manera Jesucrist, atès que «en realitat, el misteri de l'home no s'aclareix veritablement sinó en el misteri del Verb encarnat», com és sabut, la frase més citada de tot el Vaticà II durant el postconcili.

El misteri de l'home no s'aclareix veritablement sinó en el misteri del Verb encarnat.

Amb referència al punt de partida eclesiologicohistòric, la *Gaudium et spes* aporta una fórmula pròpia: la «justa» autonomia del món. En efecte, es tracta d'una de les afirmacions centrals del concili sobre la seva comprensió del món en clau de «justa autonomia», que supera així les afirmacions presents en la història de l'Església sobre la potestat del poder espiritual sobre el temporal, d'una manera «directa» (segles XII-XIV...), o «indirecta» (fins als inicis del segle XX).

L'autonomia de què parlem no és absoluta sinó relativa, ja que està relacionada amb el seu Creador, tal com

es precisa així: «Si per autonomia de les coses terrenals entenem que les coses i les societats tenen les seves lleis pròpies i els seus propis valors que l'home ha d'anar coneixent, emprant i ordenant gradualment, aquesta exigència d'autonomia és absolutament legítima, i no sols la reclamen els homes del nostre temps, sinó que respon també a la voluntat del Creador [...], ja que tant les coses profanes com les coses de la fe tenen origen en el mateix Déu. [...] Però, si amb les paraules “autonomia de les coses temporals” entenem que les realitats creades no depenen de Déu, i que l'home pot disposar-ne sense referir-les al Creador, ningú que admeti Déu no deixa de veure com són de falses aquestes opinions» (GS 36).

Un expressió nova de la *Gaudium et spes* és la dels «signes dels temps» vistos com a referent i com a mètode per a aquest diàleg atent i amistós amb el món. Es tracta d'una expressió arrelada en els Evangelis (cf. Mt 16,4; Lc 12,54-56), que sorgeix com una nova categoria teològica sobretot a partir del Vaticà II (cf. GS 4.11.44; PO 9; UR 4; AA 14) i que és pauta per a discernir de quina manera l'evangeli «habita» o no en les realitats concretes. En efecte, va ser Joan XXIII qui la féu servir per primer cop en la butlla de convocatòria del Concili Vaticà II (25-XII-1961) i en l'encíclica *Pacem in terris* (1963), que Pau VI repetí en la seva encíclica programàtica *Ecclesiam suam* (1964), i que el Vaticà II utilitza amb aquestes paraules: «Per atènyer aquest fi, l'Església té en totes les èpoques el deure d'escrutar els signes dels temps i d'interpretar-los a

la llum de l'Evangeli, talment que pugui respondre, d'una manera ajustada a cada generació, a les qüestions eter-nes dels homes sobre el sentit de la vida [...]. Cal, doncs, conèixer i com-prendre el món en el qual vivim, les seves esperances, les seves aspiracions i el seu caràcter a vegades dramàtic» (GS 4; cf. GS 44).

El discerniment d'aquests signes dels temps és una tasca eclesial, ja que: «El poble de Déu» s'esforça «per discernir [...] quins són els veritables senyals de la presència i del designi de Déu» (GS 11). No sense raó, el gran promotor conciliar d'aquesta expres-sió, M.-D. Chenu comentava: «l'ex-pressió “signes dels temps” adquireix sentit i abast no sols pels contextos li-teraris de la redacció conciliar, sinó en el teixit mateix de la doctrina –i del mètode–, allà on precisament l'Església es defineix en la seva relació con-substancial amb el món i la història. Es tracta, en veritat, d'una categoria “constitucional” que decideix les lleis i condicions de l'evangelització des del moment que el cristianisme se sent compromès en els “esdeveniments”, enfrontat com està amb les demandes, les esperances, les angoixes dels ho-mes, els seus germans, creients o in-creients». En aquesta línia, G. Alberigo conclou i amb raó que «la GS se situa en l'economia global del Vaticà II com un autèntic signe dels temps».

Per la seva banda, i amb una for-mulació original, K. Rahner apunta a la teologia pròpia que sorgeix de la categoria «signes dels temps», que qualifica com una «cosmologia ecle-siològica pràctica», que podríem tra-

duir en forma d'«habitar» el món i la història. Per un altre cantó, la majo-ria d'estudis teològics postconciliars apunten a una forma d'«hermenèutica de la història» (cf. Cl. Boff, J. M. Hurtado, L. González-Carvajal, H. J. Pottmeyer, R. Fisichella, H. Schmidinger, G. Ruggieri, J. da Cruz Policarpo, H.-J. Sander...). De fet, en l'àmbit teològic, la categoria dels «signes dels temps» assumeix elements deci-sius de la teologia de la història ente-sa a partir de l'Encarnació (cf. GS 22), ja que per al creient tot esdeve-niment humà té una dimensió signifi-cativa i reveladora profunda des que Jesucrist «va entrar com a home per-fecte en la història del món» (GS 38), que és una formulació feliç del que la *Gaudium et spes* entén com a «habi-tar» en el món.

El Sínode de 1985 sobre el Vaticà II féu una valoració matisada de la *Gaudium et spes* en subratllar els canvis experimentats en el món en els primers vint anys postconciliars, que plantegen uns signes dels temps en altres coordenades. En aquest con-text afirma «la gran importància i la gran actualitat de la Constitució Pas-toral *Gaudium et spes*. Però, ahora, advertim que els signes del nostre temps són parcialment diferents dels que hi havia en temps del Concili, i que han crescut les angoixes i ansie-tats. Perquè avui creixen pertot arreu la fam, l'opressió, la injustícia i la guerra, els turments i el terrorisme, i altres formes de violència de qualse- vol mena. Això obliga a una reflexió teològica nova i més profunda, que interpreti aquests signes a la llum de l'Evangeli» (D. 1).

Noteu, finalment, que al llarg d'aquests anys postconciliars la seva antropologia cristocèntrica ha esdevingut patrimoni comú, de tal manera que el text clau de *Gaudium et spes* 22 és, sense cap mena de dubte, el text conciliar més citat pel Magisteri i la teologia en aquests quaranta anys i escaig postconciliars. W. Kasper comenta amb precisió que «es pot dir que el Concili Vaticà II va assumir progressivament el modern viratge antropològic. Però en donar a l'antropologia un fonament i una finalització cristològics –que troba la seva màxima expressió en el número 22– la GS adopta una postura crítica respecte als models teòrics i pràctics de l'antropologia. Per això l'antropologia és superada per la cristologia. Aquesta darrera indica com a objectiu digne de l'home una humanització a través de la divinització que no pot ser realitzada per l'home».

*El Concili Vaticà II
va assumir progressivament el modern
viratge antropològic.*

3. El Decret sobre les missions Ad gentes: tota l'Església és missionera

Tot i tractar-se només d'un Decret conciliar, comença amb una definició emblemàtica: «L'Església pelegrina és missionera per la seva mateixa naturalesa» (AG 2). Així, doncs, l'activitat

missionera inclou tot el que l'Església ha de realitzar per manament del Senyor com a continuadora de la seva missió i del seu Esperit, i per això «la missió de l'Església es realitza, doncs, mitjançant l'operació per la qual, tot obeint les ordres de Crist i moguda per la gràcia de l'Esperit Sant i la caritat, esdevé un acte plenament present a tots els homes i a tots els pobles per portar-los, per l'exemple de la seva vida, la predicació, els sagraments i els altres mitjans de gràcia, a [...] participar plenament del misteri de Crist» (AG 5). Crist es mostra com la clau d'explicació de la missió, i entre els mitjans d'aquesta no es pensa només en l'«evangelització» com a primer anunci, sinó en el testimoni, en la predicació, en els sagraments i en els altres mitjans salvífics, i així es dibuixa una missió totalment teologicocristològica per a «habitar» un món concret. En aquest context referit específicament a les anomenades «missions (estrangeres)» s'afirma que «la finalitat pròpia d'aquesta activitat missionera és l'evangelització i la implantació de l'Església en els pobles o conjunts humans en els quals encara no ha arrelat» (AG 6).

D'aquesta manera, en tot aquest Decret conciliar, el fi de la missió de l'Església se sintetitza en un dels seus textos més profunds on es mostra la seva triple dimensió més constitutiva ja apuntada abans (cf. LG 13.16) sobre la manera com l'Evangeli ha d'«habitar en el món», ja que «l'activitat missionera és ben bé la manifestació del disseny de Déu, la seva Epifania i realització en el món i en la història, en la qual Déu condueix

obertament al seu terme, per mitjà de la missió, la història de la salvació» (AG 9).

D'aquí deriva clarament la necessitat de l'Església per a la salvació, com també la seva funció explícita en la història de la salvació. Per això s'afirma que, a més de la fe «anònima» –concepte no utilitzat, però sí present– dels qui sense culpa desconeixen l'Evangelí, és «necessari» anunciar l'Evangelí explícitament per a fer possible la maduresa de la humanitat que només s'aconsegueix amb Crist. Això es manifesta en un text paral·lel a les dues citacions conciliars clàssiques sobre aquesta qüestió: LG 16 i GS 22, que diu així: «És veritat que Déu pot, per camins coneguts d'Ell (*viis sibi notis*), portar a la fe, sense la qual és impossible d'agradar a Déu, uns homes que ignoren l'Evangelí sense que en tinguin cap culpa; tot i així, l'Església sent la necessitat, i per tant el dret sagrat, d'evangelitzar; d'aquí que la seva activitat missionera mantingui ben íntegra, tant avui com sempre, la seva força i necessitat» (AG 7).

4. L'Exhortació Apostòlica Evangelii nuntiandi de Pau VI (1975): l'evangelització com a nom nou de la missió de l'Església

Aquest document magisterial és el que ha tingut més repercussió eclesiològica en l'Església postconciliar. En efecte, les seves aportacions més significatives són clares, com ara: el nou concepte d'evangelització, la relació entre l'evangelització i la promoció i

alliberament humà, la centralitat de l'Església local, la unió entre l'Esperit i l'evangelització... D'aquesta manera es presenta una visió integral del concepte d'evangelització entès com un procés global de tota la missió de l'Església, i per això la missió eclesial i l'evangelització es mostren com dos conceptes equivalents i sinònims.

En aquesta clau se situa la seva afirmació central: «d'aquí que s'hagi pogut definir l'evangelització en termes d'anunci de Crist als qui l'ignoren, de predicació, de catequesi, de baptisme i d'administració dels altres sacraments. Cap definició parcial i fragmentària no reflecteix la realitat rica, complexa i dinàmica que l'evangelització comporta, si no és amb el risc d'encobrir-la i àdhuc de mutilar-la. És impossible de comprendre-la, si no són tinguts en compte tots els seus elements essencials plegats» (EN 17).

Una mica més endavant es descriu el doble moment de l'evangelització, que s'inicia amb el testimoniatge, un aspecte «essencial, generalment el primer, en l'evangelització» (EN 21), descrit d'una manera experimental i viva en una de les millors pàgines de Pau VI, que val la pena recordar detalladament per aproximar-nos a aquesta manera d'«habitar en el món» que suposa l'evangelització:

«La bona nova ha de ser proclamada en primer lloc per mitjà del testimoniatge.

Suposem un cristià o un grup de cristians que, en el si de la comunitat humana en la qual viuen, manifesten la

seva capacitat de comprensió i d'acceptació, la seva comunió de vida i de destí amb els altres, la seva solidaritat en els esforços de tots en allò que existeix de noble i bo. Supposem, a més, que irradien d'una manera senzilla i espontània la seva fe en els valors que van més enllà dels valors corrents i la seva esperança en quelcom que no es veu ni gosarien somiar. Mitjançant aquest testimoniatge sense paraules, aquests cristians fan que els qui contempen la seva vida hagin de plantejar-se interrogants irresistibles: per què són així?, per què viuen d'aquesta manera?, què o qui els inspira?, per què estan enmig nostre? Doncs bé, un testimoniatge com aquest és ja proclamació silenciosa, però molt forta i eficaç, de la bona nova. Hi ha aquí un gest inicial d'evangelització. Són potser les primeres preguntes que es plantejaran molts no cristians, tant si es tracta de persones a les quals no ha estat mai anunciat el Crist, de batejats no practicants, de gent que viuen en una societat cristiana però segons principis no cristians, com si es tracta de gent que cerquen, no sense sofriment, quelcom o Algú que endevinen, però sense poder anomenar-lo. Sorgiran altres interrogants, més profunds i més comprometedors, provocats per aquest testimoniatge que comporta presència, participació, solidaritat i que és un element essencial, generalment el primer, en l'evangelització.

Tots els cristians són cridats a aquest testimoniatge i poden ser, en aquest sentit, veritables evangelitzadors».

*La bona nova
proclamada pel
testimoniatge de vida
haurà de ser
proclamada per la
paraula de vida.*

Però en segon lloc es destaca que el seu ple desplegament només es dona en «l'anunci clar i inequívoc del Senyor Jesús» (EN 21): «I, amb tot, això continua essent insuficient, perquè el més esplèndid testimoniatge es revelarà a la llarga impotent, si no queda aclarit, justificat –cosa que Pere anomenava donar “raó de l'esperança que hi ha en vosaltres” (1Pe 3,15)–, explicitat per un anunci clar i inequívoc del Senyor Jesús. La bona nova proclamada pel testimoniatge de vida haurà de ser, doncs, tard o d'hora, proclamada per la paraula de vida. No hi ha veritable evangelització mentre no s'anunciï el nom, la doctrina, la vida, les promeses, el regne, el misteri de Jesús de Natzaret, Fill de Déu».

Perspectiva explicitada una mica més endavant amb una formulació esdevinguda paradigmàtica que diu així: «per a l'Església el primer mitjà d'evangelització és el testimoniatge d'una vida autènticament cristiana, lliurada a Déu en una comunió que res no ha d'interrompre i, alhora, consagrada igualment al proïsme amb un zel sense límits. “L'home contemporani escolta més de grat els testimonis que els mestres, o, si escolta els mestres, és perquè són testimonis”» (EN 41).

Al seu torn, el *Sínode extraordinari* de 1985, vint anys després de la celebració del Concili Vaticà II, reprendrà aquesta perspectiva en recordar emblemàticament que: «l'Església és més creïble si dóna testimoni amb la pròpia vida. L'Evangelització es realitza per mitjà de testimonis. El testimoni dóna testimoniatge no tan sols amb paraules sinó amb la pròpia vida. No hem d'oblidar que testimoni en grec es diu *martyrium*».

El testimoni dóna testimoniatge no tan sols amb paraules sinó amb la pròpia vida.

Sobre la missió evangelitzadora en la cruïlla de la història, en el capítol III s'examina detingudament aquesta qüestió amb una claredat potser encara no superada per cap altre document posterior. En efecte, en primer lloc es reconeix que el missatge que porta l'evangelització afecta tota la vida (cf. EN 29), perquè és un missatge d'alliberament (cf. EN 30), ja que «entre evangelització i promoció humana –desenvolupament, alliberament– existeixen, en efecte, lligams profunds. Lligams d'ordre antropològic, [...] lligams d'ordre teològic, [...] i lligams d'aquest ordre eminentment evangèlic que és el de la caritat» (EN 31). Per això l'Església, encara que «refusa la substitució de l'anunci del regne per la proclamació dels alliberaments humans» (EN 34), «asso-

cia, però no identifica mai, alliberament humà i salvació en Jesucrist» (EN 35) i «s'esforça per inserir sempre la lluita cristiana per l'alliberament en el disseny global de salvació que ella mateixa anuncia» (EN 38).

Finalment, i per primer cop en un text magisterial, es cita i es precisa el concepte de «secularització» com a expressió que tradueix «la legítima autonomia de les coses temporals» de la *Gaudium et spes* amb aquesta formulació: «la secularització en el sentit d'un esforç, en si mateix just i legítim, no incompatible amb la fe i la religió, per descobrir en la creació, en cada cosa o en cada esdeveniment de l'univers, les lleis que els regeixen amb una certa autonomia, amb la convicció interior que el creador hi ha posat aquestes lleis. El recent Concili va afirmar, en aquest sentit, l'autonomia legítima de la cultura i particularment de les ciències (cf. GS 59)» (EN 55).

5. L'Encíclica *Redemptoris Missio* de Joan Pau II (1990): el relleuament de la Missió ad Gentes

L'ocasió concreta de la publicació d'aquesta Encíclica és el vint-i-cinquè aniversari del decret conciliar *Ad gentes*. El centre d'aquest document papal és precisament el relleuament de la Missió ad Gentes (RMi 3). En efecte, es constata que dificultats externes i internes han afeblit l'impuls missioner de l'Església vers els no cristians, i per això entre les finalitats

de l'Encíclica es presenta la de «dissipar dubtes i ambigüitats sobre la missió *ad gentes*» (RMi 2), i per això el capítol té aquest títol emblemàtic: «la missió *ad gentes* conserva el seu valor». En efecte, afirmar que tota l'Església és missionera, com deia AG 2, no exclou l'especificitat de la missió *ad gentes*; tal com dir que tots els catòlics han de ser missioners no exclou que hi hagi «missioners *ad gentes* i per a tota la vida, per vocació específica» (RMi 32).

Un dels punts més suggerents d'aquesta Encíclica és la descripció de tres tipologies de cristianisme actual, amb la seva consegüent resposta per part de la missió de l'Església, d'aquesta manera:

1) *l'activitat pastoral*: països que tenen «comunitats cristianes formades sòlidament» i que viuen amb fervor, en les quals es desplega l'activitat pastoral que és la forma concreta de realitzar la missió de l'Església;

2) *la nova evangelització*: països de l'«antiga cristiandat o esglésies joves» on s'ha perdut el sentit de la fe i les exigències de l'Evangeli; per això en aquesta situació cal una nova evangelització;

3) *la missió ad gentes*: països i grups on Crist i el seu Evangeli no són coneguts o bé on falten comunitats madures per a poder encarnar i anunciar la fe a d'altres; «aquesta és pròpiament *la missió ad gentes*» (RMi 33).

L'Encíclica, a més, subratlla la identificació de Jesús amb el Regne de Déu que «no pot ser separat de Jesús, ni de l'Església», ja que no és un concepte subjecte a lliure elaboració sinó que primer de tot és una persona que té el rostre i el nom de Jesús de Natzaret (cf. RMi 18). Alhora es recorda la profunda unitat entre Jesucrist i l'Esperit Sant, ja que «tot el que l'Esperit obra en els homes i en la història dels pobles, així com en les cultures i religions, té un paper de preparació evangèlica i no pot deixar de referir-se a Crist, Verb encarnat per obra de l'Esperit» (RMi 29).

I és aquí on s'introdueix una formulació nova, en afirmar-se que «encara que no s'exclouin mediacions (salvífiques) parcials de qualsevol tipus i ordre, aquestes adquireixen significat i valor únicament per la mediació de Crist i no poden ser enteses com a paral·leles i complementàries» (RMi 5). Aquesta fina referència a les «mediacions parcials» de què es participa sorgeix del mateix concili Vaticà II, que en tractar de Maria matisa que «l'única mitjanceria del Redemptor no exclou, sinó que suscita en les criatures una variada cooperació que participa d'una mateixa font» (LG 62). Ara bé, a RMi 5 aquesta referència es realitza més àmpliament, ja que es parla de «qualsevol tipus i ordre», per això la Congregació per a la Doctrina de la Fe, en la Declaració *Dominus Iesus* de l'any 2000, subratlla que «la teologia és convidada avui a explorar si és possible, i en quina mesura, quines figures i elements positius d'altres religions podrien entrar en el pla diví de la salvació. S'ha d'aprofundir el contingut d'aquesta mediació de què participa» (núm. 14).

6. Les Exhortacions postsinodals amb motiu del Jubileu (2000) – L'Església a Europa (2003), Àsia (1999), Àfrica (1995), Amèrica (1999) i Oceania (2001)–: l'única Missió de l'Església «encarnada» a cada un dels cinc continents

En la Carta Apostòlica d'inici del nou mil·lenni (NMI, 6-I-2001) es convida l'Església a fer penetrar l'Evangelí en les diverses cultures, i a treballar perquè el mateix Evangelí es faci promotor d'una civilització nova de l'amor, que dugui «la faç de tantes cultures i de tants pobles en què ha estat acollit i arrelat» (núm. 40). Per aquesta raó els cinc sínodes continentals amb les seves respectives Exhortacions Apostòliques del Papa han donat com a fruit una nova imatge de l'Església Catòlica present i pelegrina «a» cada continent.

Aquestes cinc Exhortacions postsinodals constitueixen una àmplia i articulada explicitació de la missió de l'Església i la seva presència en el món en l'horitzó del Vaticà II. Precisament en un moment en què la imatge de l'Església universal i de la seva catolicitat és màximament rellevant, acompanyada per la globalització particularment mediàtica, aquests cinc documents magisterials subratllen la necessitat d'aculturació concreta de la Missió de l'Església, a partir de les situacions concretes dels habitants de cada un dels respectius continents. A partir d'aquí, s'engrandeix i actualitza la significativitat que el Nou Testament dóna a l'expressió «Església de Déu»; quan s'adreça a un lloc concret hi afegeix la preposició *a* (cf. *a* Tessalònica,

a Corint...), expressant així la missió i la diaconia encarnada de l'Evangelí anunciat per l'Església en un lloc i espai concrets en el qual «habita» particularment. Això comporta l'atenció particularitzada a cada realitat continental, i anàlogament repercuteix a escala subcontinental, regional, nacional, local, metropolitana, diocesana, arxiprestal, parroquial... A la vegada, és aquí on el ministeri petri, «junt amb» (*una cum*: LG 22) els bisbes presents en cada Sínode continental, exerceix la seva missió de «confirmar els seus germans» (Lc 22,32) en la unitat «catòlica» de totes aquestes realitats eclesials com a Església santa de Déu *a* cada continent i en les seves diverses latituds on s'ubiquen els seus homes i dones.

Com a conclusió: tres qüestions eclesiològicopastorals concretes per a «habitar cristianament el món»:

- a) el «*plus*» de l'Evangelí per als homes i dones d'avui;
- b) les «*diverses formes*» de pertinença a l'Església;
- c) el desplaçament del context religiós i la «*llarga transició*» de l'Església Catòlica en la seva manera d'«*habitar el món*».

Si es produeix ja una revelació secreta i implícita que, com a do de Déu, dóna una orientació crística fàctica a tota la història humana que no falta mai en l'ordre real concret segons la doctrina del Vaticà II (GS 22; LG 13.16; AG 7), quina és, doncs, la missió de

l'anunci, celebració i vivència eclesial de l'Evangelí? De fet, l'Evangelí de la salvació testimoniada per Jesucrist és la manifestació ardent del «zel de Déu» (Sl 69,10; 119,139), és a dir, la seva cura, el seu interès, la seva preocupació, el seu «amor» radical (Jn 13,1), «la seva amistat» (Jn 14,13; DV 6) per la humanitat, que s'expressa progressivament i «apassionadament» en el curs de la història, amb el fi de posar explícitament de manifest el seu sentit definitiu i conduir-la així a la seva plenitud en Jesucrist. No en va el text emblemàtic de la *Gaudium et spes* 22 recorda que «en realitat, el misteri de l'home no s'aclareix veritablement sinó en el misteri del Verb encarnat».

D'aquesta manera es compleixen les condicions que Tomàs d'Aquino posa en relleu per mostrar la «conveniència» de l'anunci de l'Evangelí: per la major rapidesa de coneixement que proporciona, perquè facilita l'accés més universal i popular, i perquè n'assegura amb propietat la certesa [II-II, q.2 a.4c; cf. també el Vaticà I: DH 3005], ja que sense l'anunci explícit de l'Evangelí poques persones i amb poca seguretat arribarien al coneixement ple de Déu [I q.1 a.1c].

a) *Perspectiva eclesiològicopastoral: com afrontar les «diverses formes» (LG 13.16) de pertinença a l'Església també entre els catòlics?*

La qüestió de la pertinença a l'Església té una notable incidència eclesiològicopastoral concreta a l'in-

terior de la mateixa Església Catòlica –i també en la resta de confessions cristianes–, d'aquí que se li pugui aplicar d'alguna manera la mateixa fórmula conciliar de «diverses formes» (LG 13.16) de pertinença a l'Església, per a respondre així a aquesta realitat pastoral creixent sobretot en l'etapa postconciliar. No és estrany, doncs, que poc després del Vaticà II, Pau VI parli amb una formulació atenta i nova de «la pertinença inicial o parcial a l'Església, basada en el baptisme i en una certa fe, encara que orientada a la plenitud de l'única Església». I anys després, el 1975, presenta una expressió d'aquesta realitat molt significativa esdevinguda comuna, com és la de «cristians no practicants» (EN 21). Ja més recentment i amb una preocupació teològicopastoral viva, el cardenal G. Danneels, en una aguda exposició amb motiu de l'aniversari de la Universitat Catòlica de Lovaina (2001) ha preguntat als teòlegs el sentit precís d'aquesta qüestió: «com s'ha d'entendre i avaluar des d'un punt de vista teològic el que ha pres el nom de “pertenença parcial” a l'Església?».

Aportacions teològiques rellevants

D'una forma pionera, el teòleg H. Schlette proposà la «identificació parcial» amb l'Església com a crítica a una identificació total o a una identificació purament mínima. Per a explicitar més bé el sentit de l'adjectiu «parcial», que es pot prestar a ambigüitats, aquest autor recorda que «la doctrina sobre la consciència constitueix indubtablement el nucli central de tota crítica al model d'una identificació total». En efecte, la doctrina

clàssica de la consciència –sobretot en clau tomista– implica una exigència permanent d'actitud crítica, atès que la responsabilitat de cada persona davant de Déu no pot quedar reduïda a la pura responsabilitat davant de l'Església. D'aquí la proposta d'una «identificació parcial crítica i creadora».

La responsabilitat de cada persona davant de Déu no pot quedar reduïda a la pura responsabilitat davant l'Església.

Per la seva banda i d'una manera més elaborada, K. Rahner parla d'«església oberta» imaginant el futur, i, referint-se a la «fe implícita», observa que «l'Església hauria de considerar d'una manera positiva la indeterminació i flexibilitat de les seves fronteres. Cal lluitar contra aquesta sensació que un ha de ser membre decidit de l'Església, amb totes les obligacions resultants, o adoptar necessàriament una posició hostil o indiferent... És teològicament permès, doncs, considerar com a germans aquestes persones fronteres, sense fer-los notar a cada pas que en realitat no són cristians autèntics en l'Església. Pot ser que «segons el cor», per parlar amb Agustí, ells pertanyin més a l'Església d'una manera salvífica que els qui «segons el cos» estan en l'Església».

Y. Congar, per la seva banda, apunta que convé afavorir espais que representin una forma d'«església del llindar» (*église du seuil*) o d'«església catecumenal», on poden mantenir una certa vida religiosa persones que no comparteixen una fe ferma i, sobretot, que no practiquen una vida sacramental plena. No es tracta d'una Església alternativa, sinó d'una realitat eclesial que no té ple sentit si no és amb referència a l'Església en la seva plenitud, ja que l'Església de catecúmens és anterior a l'assemblea de fidels que celebren els sacraments i especialment l'Eucaristia.

Pel seu cantó, S. Dianich, basant-se en l'afirmació conciliar de la «jerarquia de veritats» (UR 11), i analitzant el concepte de «fe implícita» de Tomàs d'Aquino, proposa tenir present la categoria de «pertinença feble» com a característica del moment present «polièdric i mòrbid». En efecte, seguint Tomàs, subratlla la potencialitat del que és implícit en l'acte de creure, atès que, per una banda, l'objecte propi de la fe és aconseguir «la felicitat», i per l'altra i secundàriament, pertanyen a l'objecte de la fe altres coses, que poden ser cregudes «només implícitament o amb la disposició de l'ànim disposat a creure» (ST II-II, q.2 a.5c; q.1 a.6 ad1).

Vers unes pautes eclesiològicopastorals

En primer lloc, sobre els continguts de la fe convé situar-se en una visió processual que tingui en compte la fe cristiana en clau de «jerarquia de

veritats» afirmades pel Vaticà II (UR 11; repetida a CEC 90), no per seleccionar-ne unes respecte de les altres, sinó per centrar-se en aquelles més essencials, com és «creure en Jesús com a Déu i Salvador» (UR 12), com a germen de tota la fe cristiana vista des d'una perspectiva «catecumenal». En aquest sentit són útils aquí les reflexions relançades per K. Rahner i S. Dianich sobre la «fe implícita» present en tot home de bona voluntat, així com el concepte de cristianisme anònim proposat pel mateix K. Rahner, en constatar una certa «cristologia en recerca» en cada home honest a partir de les tres experiències centrals humanes com són l'amor, la mort i el futur, en les quals el significat del cristianisme explícit i l'experiència d'aquest «cristianisme en recerca o anònim» coincideixen en la persona de Crist.

En segon lloc, cal tenir present la importància de l'experiència «subjectiva» basada en la recerca honesta i responsable de la veritat a partir de la mateixa consciència humana. Així, en el context de la mateixa experiència històrica es percep com la veritat i el bé aporten elements decisius per a valorar i certificar honestament les opcions de la pròpia consciència, ja que «cadascú té el deure i el dret de buscar la veritat en matèria religiosa per a formar-se judicis veritables i recetes de consciència» (DH 3; cf. GS 16). D'aquí l'afirmació nova del Vaticà II referida a la consciència sobre la possibilitat de salvació dels «qui desconeixen sense culpa l'Evangelí del Crist i la seva Església, però busquen Déu amb sinceritat de cor i s'esforcen sota l'influx de la gràcia a complir amb

obres la seva voluntat, coneguda pel dictamen de la consciència» (LG 16). En aquest sentit es reforça la importància de l'antic adagi dèlfic «coneix-te a tu mateix», reprès com a brillant introducció de l'Encíclica *Fides et ratio* (1998), que posa en relleu la importància de partir de la pròpia autoconsciència per obrir-se a l'horitzó de la veritat i del sentit ple.

En tercer lloc és urgent forjar «espais» i «xarxes» de pertinença eclesial que donin llibertat: grups animats per cristians àmpliament oberts a persones que no comparteixen la fe cristiana o la comparteixen poc, grups de reflexió de tota mena, d'estudi (sobretot de Bíblia...) i de pregària, moviments de joves i adults, institucions d'ensenyament, organitzacions caritatives i socials, obres i associacions de caire cultural... D'aquesta manera poden associar-se a la vida eclesial amb respecte i obertura persones que pertanyen a l'Església feblement o parcialment o que n'estan allunyades.

En quart lloc convé tenir present la creixent asimetria entre els que comparteixen una pertinença significativa en l'Església i els inactius, així com el creixement de la increença, que comporta una experiència sovint desconcertant i difícil, com és el fet de ser un «petit ramat» (Lc 12,32) i una «resta fidel» (Rm 9,27). Convé aquí assumir espiritualment i eclesialment aquesta realitat com una crida a ser més Església «en missió», que, tot i ser petita, té la voluntat evangèlica de ser «llevat en la massa» (Lc 13,21), ja que Crist es fa present en els germans, per més petits que siguin (Mt 25,40), atès

que, segons el Vaticà II, en «aquestes comunitats, encara que sovint siguin petites i pobres o bé visquin en la dispersió, el Crist hi és present, i amb el seu poder dóna unitat a l'Església, una, santa, catòlica i apostòlica» (LG 26).

Conclusió eclesiològicopastoral sobre la pertinença eclesial

A partir de la comunió eclesial catòlica plena, basada en la professió de fe i la celebració sacramental, al servei de la qual està el ministeri pastoral (cf. LG 14), i tenint present la realitat actual de l'Església i dels creients i dels catòlics avui, s'obre un important camí vers una visió de la pertinença eclesial processual, germinal, parcial, oberta, pelegrina, itinerant, implícita, creativa, dialogal, de frontera... amb «espais», «llocs», «grups», «serveis», «institucions» i «xarxes» eclesials de referència, d'acollida, de presència, de participació, de servei, de comunicació...

En aquest sentit pot ser útil com a conclusió mirar l'Evangelí, en el qual es troben diversos graus de relació i de vincles externs amb Jesucrist que poden ajudar a aproximar-se millor a les «diverses formes» (LG 13.16) de pertinença a l'Església. Així, començant pels més llunyans, es troben els oients i els observadors ocasionals de Jesús; després, els que busquen una ajuda especial, com els malalts, els pecadors, els marginats...; una mica més pro-

pers són els deixebles i seguidors de Jesús, entre els quals n'hi ha uns de més interessats, com Zaqueu, Nicodem i Josep d'Arimatea; finalment i d'una manera rellevant, trobem els dotze més propers, amb el grup més íntim de Pere, Joan i Jaume... Es tracta, doncs, d'una visió radial i dinàmica de la relació amb Jesús que dóna un bon fonament a les «diverses formes» de la comunió eclesial de què parla el Vaticà II.

a) El desplaçament del context religiós i la «llarga transició» de l'Església Catòlica en la seva manera d'«habitar» el món

La novetat de la situació majoritària a Europa és el desplaçament del context religiós, atesa la crisi i una certa enfonsada del cristianisme occidental. A més, en aquests anys recents es pot parlar de la «llarga transició» de l'Església Catòlica en la seva manera d'«habitar» el món... Heus aquí unes possibles pautes per a «habitar» cristianament la situació: 1) la pèrdua de la força institucional de la religió catòlica; 2) la transició vers un cristianisme minoritari significatiu, de frontera i dialogal; 3) la centralitat de la fe en Crist com a mística creient i testimoni en el món; 4) la necessitat de crear espais i «xarxes» d'acollida àmplia i plural (sobretot la parròquia!...); 5) el desafiament de retrobar una certa credibilitat de l'Església com a «misteri embolcallat en la seva paradoxa històrica» (De Lubac).