SÍNTESI DE LA fe CATÒLICA

Editors
Javier Yániz Fernández
Gerard Jiménez Clopés

SÍNTESI DE LA FE CATÒLICA

36 TEXTOS QUE SINTETITZEN
LA FE CATÒLICA

www.opusdei.cat

Taula de continguts

Presentació
1. L'anhel de Déu
L'anhel de Déu: la persona humana és capaç de Déu, desig de la plena felicitat i desig d'Ell
El coneixement racional de Déu
Característiques actuals de les persones i de la societat respecte al que és transcendent
2. El perquè de la Revelació
El perquè de la Revelació
La Revelació en la història de la salvació
El Déu personal i el Déu tri
La crida a la comunió i la fe
3. El desenvolupament de la Revelació
El desenvolupament de la Revelació: des d'Abraham fins a Jesucrist
La constitució de l'Església
La Sagrada Escriptura, la Tradició i el Magisteri
Com interpretar la Bíblia
4. Déu creador
Introducció
«La creació és l'obra comuna de la Santíssima Trinitat» (Catecisme, 292)
«El món va ser creat per a la glòria de Déu» (C. Vaticà I)

El caràcter temporal del que s'ha creat i l'evolució
Creació i salvació
La veritat sobre la creació en la vida del cristià
5. La Providència de Déu
Introducció: Déu pot intervenir en la història?
Providència i conservació
La Providència a la Bíblia
Providència i llibertat
El mal
Providència i vida cristiana
6. L'ésser humà, imatge de Déu
L'home creat a imatge de Déu
L'ésser humà: creat per amor, creat per estimar
Dimensions de l'ésser humà: intel·ligència, voluntat, afectes
La sociabilitat humana
7. La llibertat humana
Déu va crear l'home lliure
Les dimensions de la llibertat humana
L'essència de la llibertat
La llibertat des del punt de vista historicosalvífic
La llibertat i el bé moral
El respecte de la llibertat
8. El domini sobre la creació. El treball. L'ecologia

Déu atorga a l’home la capacitat de dominar la creació material
La imatge de Déu en l’home, fonament de la distinció
El treball en el pla de Déu
Ecologia. Distinció de l’home i valor de la naturalesa
9. L’home creat per Déu com a home i dona
Dignitat humana, racisme, xenofòbia i discriminació
Dimensió antropològica de la sexualitat
10. El pecat i la misericòrdia de Déu
El misteri de la misericòrdia
El pecat es comprèn a partir de la misericòrdia
El pecat original: una veritat essencial de la fe
Conseqüències del pecat original per a la humanitat
La vida com a combat
La tendresa de Déu: pecat, salvació, misericòrdia
11. El testimoni evangèlic
Composició i autenticitat dels evangelis
Fiabilitat històrica
Imatge de Crist segons els evangelis
12. L’Encarnació
La identitat de Jesús al Nou Testament

La identitat de Jesús en vista dels concilis cristològics
L'Encarnació
El coneixement i la voluntat humana de Jesús
El valor del misteri de l'Encarnació
Maria, la mare de Déu i de l'Església
13. Passió, mort i resurrecció de Jesucrist
La Passió i la mort de Crist
Expressions bíbliques i litúrgiques
La resurrecció del Senyor
L'actualitat del misteri pasqual en la vida del cristià
14. L'Esperit Sant i la seva acció a l'Església
L'Esperit Sant
L'enviament de l'Esperit Sant
La seva acció a l'Església
15. L'Església, fundada per Crist
Crist i l'Església
Poble de Déu, cos de Crist i comunió dels sants
Sacerdoci comú
Diversitat de vocacions a l'Església
Octavari per la unitat de cristians
16. La constitució jeràrquica de l'Església
El Romà Pontífex
Els Bisbes, successors dels Apòstols
La participació del presbiteri en el ministeri dels bisbes

Motivació de l'accés al sacerdoci per part només dels homes
17. L'Església i el món
L'Església en la història
La secularitat cristiana i la missió de l'Església
El paper dels laics: santificació del món des de dins
Llibertat i responsabilitat dels laics
L'Església i l'Estat
La llibertat religiosa
18. La Doctrina Social de l'Església
L'origen de la Doctrina Social de l'Església
Els principis de la Doctrina Social de l'Església
Maneres d'incidir en la societat
19. La resurrecció de la carn
La fe en la resurrecció
El sentit cristià de la mort
La vida eterna en comunió íntima amb Déu
L'infern com a rebuig definitiu de Déu
Purificar-se per poder trobar Déu
20. Els sagraments
El misteri pasqual i els sagraments
Naturalesa dels sagraments
Els sagraments i la gràcia
Eficàcia dels sagraments
21. Baptisme i confirmació
Baptisme: fonaments bíblics i institució

La justificació i els efectes del baptisme
Necessitat del baptisme
Celebració litúrgica
Ministre i subjecte. El baptisme en la vida del cristià
Fonaments bíblics i històrics de la confirmació
Significació litúrgica i efectes sacramentals
Ministre i subjecte de la confirmació
22. L'Eucaristia (I)
Naturalesa sacramental de la Santíssima Eucaristia
La promesa de l'Eucaristia i la seva institució per Jesucrist
Significat i contingut del mandat del Senyor
La celebració litúrgica de l'Eucaristia
La presència real eucarística
La transsubstanciació
22. L'Eucaristia (II)
La dimensió de sacrifici de la Santa Missa
L'Eucaristia, sacrifici de Crist i de l'Església
Finalitats i fruits de la Santa Missa
L'Eucaristia, Banquet Pasqual de l'Església
Disposicions per rebre la Sagrada Comunió
Efectes de la Sagrada Comunió
El culte a l'Eucaristia fora de la Santa Missa
23. La Penitència i la Unció dels malalts
La Penitència

L’estructura del sagrament de la Penitència
Els efectes del sagrament de la Penitència
La Unció dels malalts
L’estructura del signe sacramental i la celebració del sagrament
Necessitat i efectes de la Unció
24. El matrimoni i l’Ordre Sacerdotal
El sagrament del Matrimoni
La celebració del matrimoni
La paternitat responsable
El sagrament de l’Ordre
Naturalesa i efectes de l’ordre rebut
Els graus de l’ordre sagrat
Ministre i subjecte
25. La vida cristiana: la llei i la consciència
La llei eterna i la llei moral natural
La llei divinopositiva
Les lleis civils
Les lleis eclesiàstiques i els manaments de l’Església
La consciència moral
La formació de la consciència
26. El subjecte moral. La moralitat dels actes humans
Passions i accions
Moralitat dels actes humans
L’objecte moral

La intenció
Les circumstàncies
L'objecte indirecte de la voluntat
La imputabilitat moral
El mèrit
27. L'acció de l'Esperit Sant: la gràcia, les virtuts teologals i els manaments
La gràcia santificant
Les virtuts teologals
La virtut de la fe
La virtut de l'esperança
La virtut de la caritat
Els dons de l'Esperit Sant
Els manaments de la llei de Déu
28. Primer i segon manaments
El primer manament
Sentit del primer manament
L'amor a Déu
La fe i l'esperança en Déu
Amor als altres i a un mateix per amor a Déu
Pecats contra el primer manament
El segon manament
El nom del cristià
29. El tercer manament
El diumenge o el dia del Senyor
La participació en la Santa Missa el diumenge
Diumenge, dia de descans

30. Quart manament. La família
- La posició del quart manament en el Decàleg
- Transcendència personal i social de la família
- Deures dels fills i dels pares
- Altres deures del quart manament

31. El cinquè manament
- La vida humana és sagrada
- El deure moral de conservar la vida i la salut
- L'avortament
- El suïcidi i l'eutanàsia
- La pena de mort

32. El sisè manament
- La vocació a la castedat
- L'educació a la castedat
- La castedat en el matrimoni
- La castedat en el celibat
- Pecats contra la castedat

33. El setè i el vuitè manaments
- L'ús dels béns: temprança, justícia i solidaritat
- La Doctrina social de l'Església
- El vuitè manament del Decàleg
- Donar testimoni de la veritat
- El respecte de la intimitat

34. El novè i el desè manaments
- Santificar el món interior
- Els pecats interns
- La purificació del cor

El combat per la puresa i la llibertat de cor
35. La pregària en la vida cristiana
Què és la pregària
Expressions o formes de la pregària
Condicions i característiques de la pregària
Necessitat de la pregària cristiana
36. La pregària del Parenostre
Jesús ens ensenya a adreçar-nos a Déu com a Pare
Filiació divina i fraternitat cristiana
Les set peticions del Parenostre

Presentació

Els Evangelis ens mostren Jesucrist com un Mestre. Des de l'inici del seu ministeri i fins al final del seu pas per la terra es va dedicar a ensenyar. Amb aquesta finalitat, acudeix a les sinagogues i recorre diverses localitats d'Israel. Després, dóna als seus deixebles aquest mandat: «Aneu, doncs, a tots els pobles i feu-los deixebles meus, batejant-los en el nom del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant i ensenyant-los a guardar tot allò que us he manat» (*Mt* 28, 19-20).

Cada persona és al centre de l'atenció de Jesucrist. També avui vol assolir-nos per compartir la seva Vida i per testimoniar en nosaltres la bellesa d'una existència en comunió amb ell. Com llavors, aprofundir en el coneixement de la fe —juntament amb una participació a la vida sacramental— ens introdueix al corrent d'amor de la Trinitat, que porta a convertir-nos en anunciadors del Regne de Déu.

Tots els batejats estem cridats a mostrar que la fe cristiana constitueix una llum privilegiada per orientar la vida personal i social. Les realitats més immediates —la família, les amistats, la feina, la cultura, etc.— adquireixen una perspectiva diferent en viure-les com Jesucrist proposa, segons l'esperit de les benaurances. Per l'acció de l'Esperit Sant —que concedeix el do de coneixement i de saviesa—, progressivament, ens identifiquem amb els seus sentiments, la seva manera de pensar i d'obrar, marcats per la caritat.

El cristià, per tant, pot ser "un altre Crist" enmig dels seus germans i germanes. És el consell també de l'apòstol Pere: reconegueu en els vostres cors el Crist com a Senyor; estigueu sempre a punt per a donar una resposta a tothom qui us demani raó de la vostra esperança (1*Pe* 3, 15). Aquest «enviament missioner del Senyor inclou la crida al creixement de la fe quan indica: "ensenyant-los a

observar tot el que us he manat" (*Mt* 28, 20). Així queda clar que el primer anunci ha de provocar també un camí de formació i de maduració. L'evangelització també busca el creixement, que implica prendre's molt seriosament cada persona i el projecte que Déu té sobre ella. Cada ésser humà necessita més i més de Crist, i l'evangelització no hauria de permetre que algú es conformi amb poc, sinó que pugui dir plenament: "Ja no visc jo, sinó que Crist viu en mi" (*Ga* 2, 20)» (Papa Francesc, *Evangelii gaudium*, n. 160).

Aquest llibre electrònic vol ser un recurs més per facilitar el coneixement del missatge evangèlic. Conté resums breus dels principals ensenyaments de l'Església catòlica. Són textos preparats per teòlegs i canonistes, molts dels quals són professors de la Pontifícia Universitat de la Santa Creu (Roma), amb un enfocament primordialment catequètic. Per això la font principal són la Sagrada Escriptura i el Catecisme de l'Església Catòlica, així com els ensenyaments dels Pares de l'Església i del Magisteri.

Constitueix a més un particular punt de referència la predicació de sant Josepmaria Escrivà de Balaguer, mestre d'espiritualitat laical i inspirador d'una comprensió teològica per a l'existència quotidiana. Desitgem que aquesta sèrie pugui ser d'utilitat per a l'estudi personal i en grups del preciós do de la fe. «Que n'és, de bonica, la nostra Fe Catòlica! —Dóna solució a totes les nostres ansietats, i aquieta l'enteniment i omple el cor d'esperança» (Sant Josepmaria, *Camí*, n. 582).

Javier Yániz Fernández
Gerard Jiménez Clopés
Editors

Torna als continguts

1. L'anhel de Déu

Al fons de l'esperit humà trobem una nostàlgia de felicitat que apunta a l'esperança d'una llar, d'una pàtria definitiva. Som terrenals, però anhelem el que és etern, anhelem Déu. Un Déu que podem conèixer amb certesa com a origen i final de l'univers i com a bé suprem, a partir del món i de la persona humana.

L'anhel de Déu: la persona humana és capaç de Déu, desig de la plena felicitat i desig d'Ell

«L'home és creat per a la felicitat, com un ocell per al vol», va escriure un literat rus del segle XIX. Tothom busca la felicitat, el bé d'un mateix, i orienta la seva vida de la manera que li sembla més adequada per assolir-la. Poder gaudir de béns humans que ens perfeccionen i enriqueixen ens fa feliços. Però, mentre vivim, la felicitat està sempre travessada per una ombra. No només perquè, de vegades, després d'obtenir coses bones ens hi acostumem (cosa que passa sovint quan rebem quelcom que havíem desitjat tenir), sinó, més radicalment, perquè cap bé creat és capaç de curullar l'anhel de felicitat de l'home i perquè, a més, els béns creats són passatgers.

Som homes, fets de cos i esperit en unitat, éssers personals. La nostra dimensió espiritual ens fa capaços d'anar més enllà de les realitats concretes amb què ens relacionem: les persones, les institucions, els béns materials, els instruments que ens ajuden a créixer... Conèixer els diferents aspectes de la realitat no consumeix ni esgota la nostra capacitat de conèixer ni tampoc les nostres preguntes, sempre podem saber coses noves o entendre-les amb més profunditat. I quelcom semblant passa amb la nostra capacitat d'estimar, no hi ha res creat que ens sadolli per complet i per sempre: podem estimar més, podem estimar coses millors. I, d'alguna manera, ens sentim impulsats cap a tot això: aconseguir

objectius nous ens fa feliços, ens agrada comprendre millor els problemes i les realitats que tenim al voltant, trobar noves situacions i adquirir experiència. Intentem fer tot això a la nostra vida i ens deprimim quan no ho aconseguim. Sentim *anhels de plenitud*. Tot això és signe d'una grandesa, del fet que en nosaltres hi ha quelcom infinit, que transcendeix cada realitat concreta que forma part de la nostra vida.

El món, tanmateix, és passatger. Nosaltres mateixos som passatgers, i també l'entorn que ens envolta. Les persones que estimem, els èxits que assolim, els béns dels quals gaudim..., no hi ha res que puguem retenir per sempre. Ens agradaria aferrar-los; tenir-los sempre amb nosaltres, perquè milloren la nostra vida; ens alegren amb els seus dons i qualitats, ens delecten. Així i tot, en el fons de la nostra consciència percebem que són passatgers, que no ens acompanyaran sempre, que de vegades ens prometen una felicitat que només poden donar durant un temps. «Tot porta per si mateix el segell de la seva caducitat, ocult entre promeses. Perquè l'horror i la vergonya de les coses és que són caduques i, per cobrir aquesta nafra vergonyosa i enganyar els incauts, es disfressen amb vestits de colors».[1] Aquesta ombra que posseeix tot el que és terrenal ens toca profundament, i si ho pensem bé, ens espanta, ens fa desitjar que no sigui així, que hi hagi una sortida per al nostre desig de vida, de plenitud. Són *anhels de salvació*, que són allà, presents al cor de l'home.

Hem trobat, llavors, dues classes diferents d'anhels humans que assenyalen la "fam de transcendència" que té l'home. Davant de les diverses experiències transcendents del bé, es desperten *anhels de plenitud* (de ser, de veritat, de bondat, de bellesa, d'amor). I davant de les diverses experiències del mal, de la pèrdua d'aquests béns, es desperten *anhels de salvació* (pervivència, rectitud, justícia, pau). Són experiències de transcendència que deixen una nostàlgia del més enllà. Perquè «l'home és creat per a la felicitat, com un ocell per al vol», però l'experiència indica que la felicitat en aquest món no és completa, que la vida no és mai plenament satisfactòria, que queda més enllà dels nostres intents d'assolir-la, com si sempre fos entrevista i mai aconseguida. Per això, al fons de l'esperit humà hi ha

un neguit, una insatisfacció, una nostàlgia de felicitat que apunta a una esperança secreta: l'esperança d'una llar, d'una pàtria definitiva, en què el somni d'una felicitat eterna, d'un amor per sempre, se satisfaci. Som terrenals, però anhelem el que és etern.

Aquest desig no funda per si mateix la religiositat natural, sinó que més aviat és com un "indicador" de Déu. L'home és un ésser naturalment religiós, perquè la seva experiència del món el porta a pensar espontàniament en un ésser que és fonament de tota la realitat: aquest «al qual tothom anomena Déu», com deia sant Tomàs acabant les seves famoses cinc vies d'accés a Déu (cf. *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3). El coneixement de Déu és accessible al sentit comú, és a dir, al pensament filosòfic espontani que tot ésser humà exerceix com a resultat de l'experiència de vida personal: la meravella davant de la bellesa i l'ordre de la naturalesa, la sorpresa pel do gratuït de la vida, l'alegria de percebre l'amor dels altres... fan pensar en el "misteri" del qual procedeix tot això. També les diverses dimensions de l'espiritualitat humana, com la capacitat de reflexionar sobre si mateix, de progressar culturalment i tècnicament, de percebre la moralitat de les accions d'un mateix, mostren que, a diferència dels altres éssers corporis, l'home transcendeix la resta del cosmos material i apunten a un ésser espiritual superior i transcendent que doni raó d'aquestes qualitats de l'ésser humà.

El fenomen religiós no és, com pensava Ludwig Feuerbach, una projecció de la subjectivitat humana i dels seus desitjos de felicitat, sinó que sorgeix d'una consideració espontània de la realitat tal com és. Això explica el fet que la negació de Déu i l'intent d'excloure'l de la cultura i de la vida social i civil siguin fenòmens relativament recents, limitats a algunes àrees del món occidental. Els grans interrogants religiosos i existencials continuen sent invariables en el temps, la qual cosa desmenteix la idea que la religió estigui circumscrita en una fase "infantil" de la història humana, destinada a desaparèixer amb el progrés del coneixement.

La constatació que l'home és un ésser naturalment religiós va portar alguns filòsofs i teòlegs a la idea que Déu, en crear-lo, ja l'havia preparat, d'alguna manera, per rebre aquest do en què consisteix la seva vocació última i definitiva: la unió amb Déu en Jesucrist. Tertul·lià, per exemple, en notar com els pagans del seu temps deien de manera natural "Déu és gran" o "Déu és bo", va pensar que l'ànima humana estava d'alguna manera orientada cap a la fe cristiana, i en el seu *Apologètic* va escriure: «*Anima naturaliter christiana*»[2] (17, 6). Sant Tomàs, considerant el final últim de l'home i l'obertura il·limitada del seu esperit, va afirmar que els éssers humans tenen «un desig natural de veure Déu» (*Contra Gentiles*, llibre 3, c. 57, n. 4). Tanmateix, l'experiència mostra que aquest desig no és quelcom que puguem assolir per les nostres pròpies forces, de manera que només es pot dur a terme si Déu es revela i surt del seu misteri, si Ell mateix va a trobar l'home i es mostra tal com és. Però aquest és l'objecte de la Revelació.

El *Catecisme de l'Església Catòlica* ha resumit sintèticament algunes d'aquestes idees en el número 27: «El desig de Déu és inscrit en el cor de l'home, ja que l'home ha estat creat per Déu i per a Déu. Déu no para d'atreure l'home cap a ell, i només en Déu podrà trobar l'home la veritat i la felicitat que desitja constantment».

El coneixement racional de Déu

L'intel·lecte humà pot conèixer l'existència de Déu apropant-s'hi a través d'un camí que parteix del món creat i que té dos itineraris, les *creaturas materiales* (vies cosmològiques) i la *persona humana* (vies antropològiques).

Aquestes vies cap a l'existència de Déu no són pròpiament "proves" en el sentit que la ciència matemàtica o natural dona a aquest terme, sinó arguments filosòfics convergents, que seran més convincents o menys segons el grau de formació i de reflexió que posseeix qui els considera (cf. *Catecisme*, 31). Tampoc no són "proves" en el sentit de les ciències experimentals (física, biologia, etc.), perquè Déu no és objecte del nostre coneixement empíric: no el podem observar, com

es contempla una posta de sol o una tempesta de sorra per treure'n conclusions.

Les *vies cosmològiques* parteixen de les *creaturas* materials. La formulació més coneguda es deu a sant Tomàs d'Aquino: són les cèlebres "cinc vies" que va elaborar. De manera sintètica i simplificada les podem resumir així: les dues primeres proposen la idea que les cadenes de causes (causa-efecte) que observem a la naturalesa no poden prosseguir en el passat fins a l'infinit —hi ha d'haver un origen, un primer motor i una primera causa—; la tercera via parteix de la idea que les coses que veiem al món es poden produir o no, i arriba a la idea que això no pot ser així per a tota la realitat —hi ha d'haver alguna cosa o algú que existeixi necessàriament i no pugui no existir, perquè si no, no existiria res—; la quarta via considera que totes les realitats que coneixem tenen qualitats bones i dedueix que ha d'existir un ésser que sigui font de totes aquestes, l'última (cinquena) observa l'ordre i la finalitat que són presents en els fenòmens del món, el fet que tenen lleis que els regulen, i conclou l'existència d'una intel·ligència ordenadora que expliqui aquestes lleis i sigui també causa final de tot (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 2).

Al costat de les vies que parteixen de l'anàlisi del cosmos, n'hi ha d'altres *de caràcter antropològic*; en aquestes la reflexió comença des de la realitat de l'home, de la persona humana. Aquestes vies tenen més força enteses com a convergents que considerades aïlladament, una per una. En part, ja ens hi hem referit. En primer lloc, el caràcter espiritual de l'home, marcat per la seva capacitat de pensar, la seva interioritat i la seva llibertat, no sembla que tingui fonament en cap altra realitat del cosmos. Tampoc no té sentit realment l'home amb el seu desig insatisfet de felicitat si no existeix un Déu que la hi pugui donar. En la naturalesa humana veiem, a més, un sentit moral de solidaritat i de caritat que fa que l'home s'obri als altres i reconegui en si mateix la vocació de transcendir el jo i els seus interessos egoistes. Un es pregunta per què és allà: per què l'home és capaç de discernir de manera no utilitarista, per què s'adona que algunes coses són conformes amb la seva dignitat i

d'altres no, per què experimenta la culpa i la vergonya quan obra malament, i el goig i la pau, en canvi, quan es comporta amb justícia; per què és capaç d'extasiar-se davant de la bellesa d'una posta de sol, del cel ple d'estrelles o d'una obra d'art excelsa. Res d'això no es pot atribuir raonablement a l'obra cega del cosmos, al producte impersonal de les interaccions materials. No són tot això signes d'un ésser infinitament bo, bell i just que ha posat en nosaltres un indici del que Ell és i desitja per a nosaltres? Aquesta segona opció és més lògica i satisfactòria. Certament, aquestes vies no són inapel·lables, però comporten una lògica lluminosa per al que mira la realitat amb senzillesa.

El *Catecisme de l'Església Catòlica* les resumeix d'aquesta manera: «Amb la seva obertura a la veritat i a la bellesa, amb el seu sentit del bé moral i de la llibertat, la veu de la consciència i l'aspiració a l'infinit i a la felicitat, l'home es pregunta sobre l'existència de Déu. A través de tot això, percep els signes de la seva ànima espiritual que "porta en ella mateixa una llavor d'eternitat irreductible a la sola matèria". Aquesta ànima només pot tenir origen en Déu» (*Catecisme*, 33. La cita interna és de *Gaudium et spes*, 18).

Les diverses argumentacions filosòfiques que es fan servir per "provar" l'existència de Déu no causen necessàriament la fe en Ell; només asseguren que aquesta fe és raonable. En el fons ens diuen molt poc de Déu i sovint es basen en altres conviccions que no sempre són presents en les persones. Per exemple, en la cultura actual, un coneixement més científic dels processos de la naturalesa podria oposar a algunes de les vies cosmològiques que tot i que l'univers mostra cert ordre, bellesa i finalitat en els seus fenòmens, també té una notable dosi de desordre, caos i tragèdia, ja que molts fenòmens sembla que es produeixen de manera fortuïta (atzar, caos) i descoordinada amb els altres, de manera que poden ser fonts de tragèdia còsmica. De manera anàloga, qui consideri que la persona humana és només un animal una mica més desenvolupat que els altres, la manera d'actuar del qual està regulada per pulsions necessàries, no acceptarà les vies personals que fan referència a la moralitat o a la transcendència de l'esperit, ja que identifica la seu de

la vida espiritual (ment, consciència, ànima) amb la corporeïtat dels òrgans cerebrals i dels processos neurals.

Es pot respondre a aquestes objeccions amb arguments que mostren que el desordre i l'atzar poden tenir un lloc dins d'una finalitat general de l'univers (i, per tant, dins d'un projecte creador de Déu). Albert Einstein va dir que en les lleis de la naturalesa «es revela una raó tan superior que tota la racionalitat del pensament i de les ordenacions humanes és, en comparació, un reflex absolutament insignificant».[3] Anàlogament, en el pla de la raó i de la fenomenologia humana es pot mostrar l'autotranscendència de la persona, el lliure arbitri que obra en les eleccions —encara que depenguin de la naturalesa i, en certa manera, estiguin condicionades per aquesta— i la impossibilitat de reduir la ment al cervell. Per tant, té raó el *Compendi del Catecisme* quan afirma que a partir «del món i de la persona humana, l'home, només amb la raó, pot conèixer amb certesa Déu com a origen i fi de l'univers i com a summe bé» (núm. 3), però per adquirir aquesta certesa cal entendre aspectes complexos de la realitat, que ofereixen força marge de discussió, la qual cosa explica per què les vies racionals d'accés a Déu no són, sovint, realment persuasives.

Característiques actuals de les persones i de la societat respecte al que és transcendent

Malgrat el fenomen de la globalització, les actituds respecte a Déu i la visió religiosa de la vida tenen diferències notables a les diferents parts del món. En termes generals, per a la majoria de les persones la referència a la transcendència —tot i que expressada de maneres religioses i culturals molt diverses— continua sent un aspecte important de la vida.

En aquest panorama general cal exceptuar el món occidental, i sobretot Europa, on una sèrie de factors històrics i culturals han determinat una actitud extensa de rebuig o d'indiferència davant de Déu i davant de la que ha estat històricament la religió dominant a Occident: el cristianisme. Aquest canvi es pot resumir en paraules

del sociòleg de la religió Peter Berger, amb la idea que a la societat occidental la fe cristiana s'ha quedat sense la seva "estructura de plausibilitat", de manera que, si en èpoques passades n'hi havia prou amb deixar-se portar per ser catòlic, actualment n'hi ha prou amb deixar-se portar per deixar de ser-ho. Es pot dir que el desig de Déu sembla que ha desaparegut en la societat occidental: «Per a amplis sectors de la societat Ell ja no és l'esperat, el desitjat, sinó més aviat una realitat que deixa indiferent, davant de la qual no s'ha de fer ni tan sols l'esforç de pronunciar-se».[4]

Les causes d'aquest canvi són moltes. D'una banda, els grans èxits científics i tècnics dels últims dos segles, que tants beneficis han aportat a la humanitat, han suscitat, tanmateix, una mentalitat materialista que considera les ciències experimentals com les úniques formes vàlides de coneixement racional. S'ha difós una visió del món segons la qual només és autèntic el que és susceptible de verificació empírica, el que es pot veure i tocar. Això redueix l'"horitzó de la racionalitat", ja que, a més d'infravalorar les formes no científiques de coneixement (la confiança, per exemple, en el que els altres ens diuen), fa que només ens interessem per buscar els instruments que fan el món més confortable i agradable. No obstant això, aquest no és quelcom necessari. Considerar la misteriosa bellesa i grandesa del món creat no condueix a idolatrar la ciència, sinó al contrari, a admirar les meravelles que Déu ha posat en la seva creació. Avui, com en el passat, molts científics es continuen obrint a la transcendència en descobrir la perfecció que conté l'univers.

Un segon aspecte, lligat a l'anterior, és la secularització de la societat, és a dir, aquest procés pel qual moltes realitats que anteriorment es relacionaven amb les nocions, creences i institucions religioses han perdut aquesta dimensió i han passat a veure's en termes purament humans, socials o civils. Aquest aspecte està lligat a l'anterior, perquè el progrés científic ha permès conèixer les causes de molts fenòmens naturals (en l'àmbit de la salut, dels processos vitals, de les ciències humanes) que anteriorment es relacionaven directament amb la voluntat de Déu. Per exemple, en l'antiguitat una pesta es podia entendre com un càstig diví pels pecats dels homes, però actualment

es considera el fruit d'unes condicions higièniques, de vida, etc., que podem precisar i determinar. En si mateix, aquest millor coneixement de la realitat és una cosa bona, i ajuda també a purificar la idea que tenim de la manera d'obrar de Déu, que no és una causa més dels fenòmens de la naturalesa. Déu està a un altre nivell: respon a les preguntes últimes que els homes ens fem: el sentit de la vida, del destí final de cadascú, de l'alegria i del dolor, etc. La ciència no arriba a donar una explicació a aquest nivell, de manera que quan les persones es plantegen preguntes més profundes és fàcil que entrin en aquest espai en què Déu es fa imprescindible.

Un altre aspecte important del debilitament de l'orientació cap a Déu en la cultura actual d'Occident està lligat a l'actitud individualista que plasma profundament la manera de pensar de la col·lectivitat. Aquesta actitud és un dels fruits del procés d'emancipació que va caracteritzar la cultura des de l'època de la Il·lustració (segle XVIII). Aquest procés també té, com els anteriors, aspectes positius, ja que és contrari a la dignitat humana que, amb pretextos religiosos o d'una altra mena, l'home es posi "sota tutela" i es vegi obligat a prendre decisions en nom de doctrines imposades que no són evidents. Tanmateix, també ha difós la idea que és millor no dependre de ningú i no lligar-se a ningú, per així no estar lligat i poder fer el que un vol. Qui no ha sentit de vegades —formulada potser de maneres diferents— la idea que el més important és "ser autèntics", "viure la vida d'un mateix" i viure-la com ens doni la gana? Aquesta actitud porta a tractar les relacions de manera utilitarista, a buscar que no tinguin vincles, perquè no lliguin ni coartin l'espontaneïtat personal. Només s'admeten relacions que proporcionin satisfacció.

Des d'aquesta perspectiva, una relació seriosa amb Déu serà molesta, perquè la subjecció als seus preceptes no se sent com quelcom que allibera de l'egoisme d'un mateix, per la qual cosa la religió només tindrà espai en la mesura que proporcioni pau, serenitat i benestar i no comprometi. Per això, l'actitud individualista dona lloc a formes de religiositat lleugeres i amb escassos continguts i institucions, que es caracteritzen per un notable pes del subjectivisme i de l'afectivitat

i que canvien fàcilment segons les necessitats personals. L'orientació actual cap a algunes pràctiques orientals molt "personalitzables" és la prova de tot això.

Es podrien afegir altres trets per descriure la mentalitat que domina actualment en les societats occidentals. Característiques com el culte de la novetat i del progrés; el desig de compartir emocions fortes amb els altres; el predomini de la tecnologia que marca la manera de treballar, de relacionar-se o de descansar... tenen sens dubte un impacte en l'actitud cap a la realitat transcendent i cap al Déu cristià. És també cert que hi ha molt de positiu en aquests processos: les societats occidentals han conegut un llarg període de pau, de desenvolupament material, s'han fet més participatives i han intentat incloure tots els seus membres en aquests processos benèfics. En tot això hi ha molt de cristià. Tanmateix, també és evident que, avui dia, molts defugen el tema "Déu" i mostren, no rarament, indiferència o rebuig.

Davant d'una societat amb aquestes característiques, refractària al que és transcendent, el cristià només serà convincent si evangelitza, en primer lloc, amb el testimoni de la seva vida. El testimoni i la paraula: les dues coses són necessàries, però el testimoni té prioritat. En començar recordàvem que «l'home és creat per a la felicitat, com un ocell per al vol». La felicitat està lligada a l'amor, i el cristià sap per la fe que no hi ha amor més veritable i pur que l'amor que Déu ens té, que es va mostrar en la Creu de Crist i es comunica en l'Eucaristia. L'única manera de mostrar a una societat que ha girat l'esquena a Déu que val la pena comprometre's amb Ell, és que el cristià manifesti en la seva vida la presència d'aquest amor i d'aquesta felicitat.

«No totes les satisfaccions produeixen en nosaltres el mateix efecte: algunes deixen un rastre positiu, són capaces de pacificar l'ànima, ens fan més actius i generosos. D'altres, en canvi, després de la llum inicial, sembla que deceben les expectatives que havien suscitat i, llavors, al seu pas deixen amargor, insatisfacció o una sensació de buit».[5] La felicitat dels qui creuen només en el que es pot veure i

tocar, o estan dominats per una concepció utilitarista de la vida, o la de l'individualista que no es vol lligar a res, és passatgera, "dura mentre dura", i necessita ser freqüentment renovada perquè no dona més de si. És, sovint, una felicitat que no millora les persones. En canvi, els que serveixen Jesús de cor porten una vida diversa i també tenen una felicitat diferent: més profunda, més duradora, que produeix fruits en ells mateixos i en els altres.

No està de més rellegir el famós text de la *Carta a Diognet* (V i VI) sobre la vida dels cristians al món: «Els cristians no es distingeixen dels altres homes ni per la terra ni per la llengua ni pels costums (...). Viuen en ciutats gregues o bàrbares, segons la sort que ha correspost a cadascú, i s'adapten al vestit, al menjar, als hàbits i als costums de cada país, però tenen una manera especial de comportar-se que és admirable i, tal com ho reconeix tothom, sorprenent. Viuen en les seves pàtries, però com si fossin forasters. Participen en totes les activitats dels bons ciutadans i accepten totes les càrregues, però com si fossin pelegrins. Tota terra estranya és pàtria per a ells, i tota pàtria els és terra estranya. Es casen com tothom, com tothom engendren fills, però no es desfan dels nascuts. Comparteixen la taula, però no el llit.

Estan en la carn, però no viuen segons la carn. Passen el temps a la terra, però tenen llur ciutadania al cel. Obeeixen les lleis promulgades, però amb la seva vida estan més enllà de les lleis. Tothom els persegueix, però ells estimen tothom. No els coneixen, i els condemnen. Els maten, però així els donen la vida. Són pobres, i n'enriqueixen molts. Els manca tot, però neden en l'abundància. Són ultratjats, però en els mateixos ultratges hi ha llur glòria. Els maleeixen, però són declarats justos. Els insulten, però ells beneeixen. Els injurien, però ells honoren. Fan el bé i se'ls castiga com si fossin malfactors; condemnats a mort, se n'alegren com si els fos donada la vida. Els jueus els ataquen com si fossin estrangers, els grecs també els persegueixen; no obstant això, els mateixos que els avorreixen no saben dir el motiu de llur odi.

Ho diré breument: el que l'ànima és per al cos, això són els cristians en el món (...)».

Antonio Ducay

Bibliografia bàsica

– *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 27-49.

– Francisco, «Raíz humana de la crisis ecológica», Encíclica *Laudato si'*.

– Benet XVI, «El año de la fe. El deseo de Dios», Audiència, 7.XI.2012.

– Benet XVI, «El año de la fe. Los caminos que conducen al conocimiento de Dios», Audiència, 14.XI.2012.

Lectures recomanades

– J. Burgraff, *Teología fundamental. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2007, cap. II.

– A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid 1989.

---

[1] J. L. Lorda, *La señal de la Cruz*, Rialp, Madrid 2011, p. 65-66.

[2] Tots tenim una ànima cristiana per naturalesa.

[3] A. Einstein, *Mi visión del mundo,* Barcelona2013.

[4] Benet XVI, Audiència, 7-XI-2012.

[5] *Ibídem*.

Torna als continguts

2. El perquè de la Revelació

En l'home hi ha un desig natural d'assolir un coneixement ple de Déu, que no és capaç de conèixer sense l'ajuda de Déu. Déu s'ha revelat com un ésser personal i tri, a través de la "història de la salvació", que recull la Bíblia. Amb aquesta revelació, Déu vol oferir als homes la possibilitat de viure en comunió amb ell, perquè puguin participar dels seus béns i de la seva vida, i així arribar a la felicitat.

El perquè de la Revelació

En l'home hi ha un desig natural d'assolir un coneixement ple de Déu. Aquest coneixement, tanmateix, no es pot aconseguir només amb forces humanes, perquè Déu no és una criatura material o un fenomen sensible del qual puguem tenir experiència. Certament, l'home pot obtenir algunes certeses sobre Déu a partir de les realitats creades i del seu propi ésser, però aquestes vies ens donen un coneixement força limitat d'Ell i de la seva vida. Fins i tot, per assolir aquesta certesa hi ha dificultats notables. Per això, si Déu no sortís del seu misteri i revelés als homes el seu ésser, la situació de l'home seria semblant a la que, segons alguns autors medievals, va viure en certa ocasió sant Agustí.

L'anècdota és força famosa. Un dia sant Agustí passejava per la vora del mar mentre donava voltes a la doctrina sobre Déu i sobre el misteri de la Trinitat. En cert moment, va alçar la vista i va veure un nen petit que jugava a la sorra. Veia que el nen corria cap al mar, omplia un petit recipient d'aigua, tornava on era abans i buidava l'aigua en un clot. Després d'observar aquest procés diverses vegades, el sant va sentir curiositat, es va apropar al nen i li va preguntar: «Hola, què fas?» I el petit li va respondre: «Estic traient tota l'aigua del mar per posar-la en aquest clot». «Però, això és impossible», li va

etzibar el sant. I el nen li va respondre: «Més impossible és intentar fer el que estàs fent tu: comprendre en la teva ment petita el misteri de Déu».

Déu, tanmateix, no ha deixat l'home en aquesta situació. S'ha volgut revelar, és a dir, s'ha manifestat, ha sortit del seu misteri i ha tret el "vel" que ens impedia saber qui és i com és Ell. Però això no ho ha fet per satisfer la nostra curiositat, ni tampoc ho ha fet per simplement comunicar un missatge sobre Si mateix, sinó que s'ha revelat venint Ell mateix a trobar els homes —especialment amb l'enviament al món del seu Fill i amb el do de l'Esperit Sant— i convidant-los a entrar en una relació d'amor amb Ell. Ha volgut revelar la seva intimitat, tractar els homes com a amics i com a fills estimats per fer-los plenament feliços amb el seu amor infinit.

Els *anhels de plenitud* i els *anhels de salvació* que estan inscrits en la nostra condició humana no es poden satisfer amb quelcom terrenal. Tanmateix, la revelació de Déu, l'entrega que Ell fa de si mateix donant el seu amor infinit, té la capacitat de curullar sobreabundantment el cor humà, d'omplir-lo d'una felicitat molt més gran de la que l'home és capaç de desitjar o d'imaginar. Tal com va escriure sant Pau als Corintis: «Cap ull no ha vist mai, ni cap orella ha sentit, ni el cor de l'home somia allò que Déu té preparat per als qui l'estimen»[1]. La Revelació «és la realització de les aspiracions més profundes, d'aquell desig d'infinit i de plenitud que s'allotja en la intimitat de l'ésser humà, i l'obre a una felicitat no momentània ni limitada, sinó eterna».[2]

La Revelació en la història de la salvació

Segons el Concili Vaticà II, la Revelació respon a un pla, a un projecte que es desenvolupa mitjançant la intervenció de Déu en la història dels homes. Déu pren la iniciativa i intervé en la història a través de determinats esdeveniments (com la crida del patriarca Abraham a la fe, l'alliberament dels israelites d'Egipte, etc.), i ordena aquests fets perquè expressin la salvació que vol donar als homes. Déu mateix comunica el sentit profund d'aquests esdeveniments, el seu significat

per a la salvació, a homes elegits per Ell, als quals constitueix en testimonis d'aquesta acció divina. Per exemple, Moisès i Aaron van ser testimonis dels miracles que Déu va fer per obligar el faraó d'Egipte a deixar marxar el poble d'Israel, i així alliberar-lo de l'esclavitud. D'aquesta manera, Déu va revelar i va realitzar una etapa del seu designi, va obrir uns camins previstos per Ell des de la seva saviesa eterna, perquè els homes sabessin que estar amb Déu significa llibertat i salvació. A aquella etapa la van seguir altres etapes i altres esdeveniments salvadors, per això es parla d'una "història de la salvació" de Déu amb els homes.

Aquesta "història de la salvació" està narrada a l'Antic Testament, i més concretament als llibres inicials (Gènesi i Èxode, principalment) i als llibres històrics de l'Antic Testament (16 llibres, entre els quals hi ha el llibre de Josuè, els dos llibres de Samuel i els dels Reis). La història de la salvació culmina en un gran esdeveniment: el de l'Encarnació del Fill de Déu, un esdeveniment situat en un moment determinat de la història humana i que marca la plenitud d'aquest projecte de Déu.

L'Encarnació és un esdeveniment molt singular. Allà Déu no intervé en la història com abans, a través de certs esdeveniments i de paraules transmeses per mitjà d'homes escollits, sinó que Ell mateix entra en la "història", és a dir, es fa home i es fa protagonista intern d'aquesta història humana per guiar-la i reconduir-la al Pare des de dins, amb la seva predicació i els seus miracles; amb la seva passió, mort i resurrecció, amb l'enviament final de l'Esperit Sant promès als seus deixebles.

En la història de la salvació, que culmina en la vida de Crist i l'enviament de l'Esperit Sant, Déu, a més de revelar-nos el seu misteri, també ens revela quin és el seu projecte respecte a nosaltres. És un projecte gran i bonic, perquè vam ser elegits per Déu, fins i tot abans de la creació del món, en el Fill, Jesucrist. No som fruit de la casualitat, sinó d'un projecte que neix de l'amor de Déu, que és un amor etern. La nostra relació amb Déu no rau només en el fet que Ell ens va crear, ni la nostra finalitat s'esgota simplement per existir al

món o estar inserits en una història. No som tan sols criatures de Déu, perquè, des del moment en què Déu va pensar a crear-nos, ens va contemplar amb ulls de Pare i ens va destinar a ser fills seus adoptius: germans de Jesucrist, el seu Fill únic. Per això la nostra arrel última està amagada en el misteri de Déu, i només el coneixement d'aquest misteri, que és un misteri d'amor, ens permet desxifrar el motiu últim de la nostra existència.

El *Compendi del Catecisme* resumeix aquestes idees de la manera següent: «Déu, en la seva bondat i saviesa, es revela a l'home. Amb fets i paraules es revela Ell mateix i el seu designi de benvolença, que ha establert des de l'eternitat en Crist a favor de la humanitat. Aquest designi consisteix a fer participar, per la gràcia de l'Esperit Sant, tots els homes en la vida divina, com a fills seus adoptius en el seu únic Fill» (núm. 6).

El Déu personal i el Déu tri

Els llibres de l'Antic Testament preparen per a la revelació més profunda i decisiva sobre Déu, que té lloc al Nou Testament. Aquesta preparació presenta Déu, principalment, com a Déu de l'Aliança, és a dir, el Déu que pren la iniciativa d'elegir un poble —Israel— per establir-hi un pacte d'amistat i de salvació. Déu no espera cap benefici per a Ell mateix d'aquest pacte. Ell no necessita res, perquè és un ésser transcendent, és a dir, infinit, etern, omnipotent i totalment per sobre del món; tanmateix, proposa la seva aliança per pura benevolència, perquè aquest pacte és bo per a la felicitat d'Israel i del món sencer. Per això, el Déu que ens presenta l'Antic Testament és plenament superior i transcendent al món i, alhora, íntimament relacionat amb el món, amb l'home i amb la seva història. Per si mateix, queda inaccessible en la seva majestuositat, però el seu amor el fa immensament proper als homes. És sobiranament lliure en les seves decisions i, alhora, està plenament compromès amb aquestes.

Tot això dona a Déu un caràcter fortament personal, perquè és propi de les persones decidir, triar, estimar, manifestar-se als altres. Els homes manifestem la nostra personalitat i el nostre caràcter amb el

que diem i amb els nostres actes. A través d'aquests, els altres aprenen a conèixer-nos: revelem la nostra manera de ser. I Déu fa el mateix. A l'Antic Testament, Déu es revela, en primer lloc, amb les seves paraules. Sovint trobem expressions en què Déu es refereix a si mateix en primera persona. Per exemple: «Jo soc el Senyor, el teu Déu, que t'he fet sortir del país d'Egipte, la terra on eres esclau»[3]. Altres vegades és el profeta el que comunica les paraules que Déu li ha dit: «Això diu el Senyor: Recordo l'amor que em tenies de jove»[4]. I, juntament amb les paraules, les obres: «Déu es va recordar de Raquel, va escoltar-la i va fer-la fecunda»[5], «Aquell dia, el Senyor, Déu de l'univers, us invitava a plorar i a penedir-vos»[6]. Paraules i obres que s'il·luminen mútuament, que revelen la voluntat de Déu i que intenten guiar el poble elegit cap a la veritable font de la vida, que és Ell mateix.

El Nou Testament conté, respecte a l'Antic, una novetat sorprenent. Els Evangelis mostren que Jesús anomena Déu "Pare meu" d'una manera exclusiva i intransferible. Hi ha una relació única i molt singular entre el Pare i Jesús que no es pot expressar només en termes humans i temporals. Les paraules i les obres de Jesús també indiquen que ell no és només un home, i tot i que Jesús no es va proclamar mai Déu, sí que va donar a entendre amb absoluta claredat que ho era, pel que va dir i va fer. Per això, en els seus escrits els apòstols van proclamar que Jesús és el Fill de Déu etern, que es va fer home per nosaltres i per la nostra salvació. A més, Jesús no va revelar només la seva estreta relació amb el Pare, sinó també la de l'Esperit Sant amb el Pare i amb Ell mateix. L'Esperit Sant és «Esperit del Pare»[7], «Esperit del seu Fill»[8], «de Crist»[9] o, simplement, Esperit de Déu[10]. D'aquesta manera, el caràcter personal de Déu que es va manifestar a l'Antic Testament es presenta en el Nou amb una dimensió sorprenent: Déu existeix com a Pare, Fill i Esperit.

Això, òbviament, no vol dir que siguin tres déus, sinó que són tres persones diferents en la unitat de l'únic Déu. Això s'entén millor si es consideren els noms de les persones, ja que parlen del fet que la relació entre elles és d'una intimitat profunda. Entre els homes és

natural que la relació paternofilial sigui d'amor i de confiança. En el pla diví aquest amor i confiança són tan totals que el Pare és totalment íntim al Fill i viceversa, el Fill al Pare. Anàlogament, la relació entre cadascun i el seu propi esperit és d'intimitat. Ens trobem tantes vegades amb nosaltres mateixos en el fons de la nostra consciència, escrutem els nostres pensaments i sondegem els nostres sentiments: així ens coneixem interiorment. De manera anàloga, l'Esperit Sant és Déu que coneix el cor de Déu, Ell mateix és el misteri d'aquesta intimitat recíproca del Pare i del Fill. Tot això ens condueix a una conclusió: Déu és un misteri d'Amor. No d'amor cap a l'exterior, cap a les criatures, sinó d'amor interior, entre les persones divines. Aquest amor és tan fort en Ell que les tres persones són una única realitat, un sol Déu. Un teòleg del segle XII, Ricardo de San Víctor, pensant en la Trinitat, va escriure que «perquè pugui existir, l'amor necessita dues persones, perquè sigui perfecte requereix obrir-se a una tercera»[11]. Pare, Fill i Esperit Sant tenen la mateixa dignitat i naturalesa: els tres són un únic Déu, un sol misteri d'amor.

La crida a la comunió i la fe

Un document del Concili Vaticà II sintetitza quin és l'objectiu de la Revelació: «Déu invisible —afirma—, mogut pel seu gran amor, parla als homes com a amics i conviu amb ells per tal d'invitar-los i acollir-los a la seva companyia» (*Dei Verbum*, 2). L'objectiu és oferir als homes la possibilitat de viure en comunió amb ell, perquè puguin participar dels seus béns i de la seva vida. La Revelació fa referència a la felicitat i a la vida de cada home i de cada dona.

Aquí es pot plantejar el problema de com aquesta Revelació de Déu arriba a cadascú, de quins són els instruments dels quals Déu se serveix o quins mitjans fa servir perquè els homes sàpiguen que han estat cridats a una comunió d'amor i de vida amb el seu Creador. La resposta a aquestes preguntes té un doble vessant.

D'una banda, cal assenyalar que Crist va fundar l'Església perquè continués la seva missió al món. L'Església és intrínsecament

evangelitzadora i la seva tasca consisteix a portar la Bona Notícia de l'Evangeli a totes les nacions i a cada època històrica, de manera que, per mitjà de la predicació, els homes puguin conèixer la Revelació de Déu i el seu projecte salvador. Però l'Església no fa sola aquesta tasca. Crist, el seu Senyor i Fundador és, en realitat, el que continua dirigint l'Església des del seu lloc al cel al costat del Pare. L'Esperit Sant, que és Esperit de Crist, condueix i anima l'Església perquè porti el seu missatge als homes. D'aquesta manera, la labor evangelitzadora de l'Església està vivificada per l'acció de la Trinitat.

D'altra banda, és cert que les circumstàncies històriques no sempre permeten que l'Església desenvolupi eficaçment aquesta tasca d'evangelització. No falten obstacles que s'oposin a la difusió de l'Evangeli i, per això, en cada època hi ha homes —de vegades molts — que no arriben de fet a rebre la Bona Notícia de la crida a la comunió amb Déu i a la salvació. No arriben a conèixer la fe de manera significativa, perquè no reben l'anunci salvador. De tota manera, això no vol dir que no tinguin cap contacte amb la Revelació cristiana, perquè l'acció de l'Esperit Sant no està limitada per cap circumstància: Ell, sent Déu, pot convidar cadascú a formes de comunió amb Ell, que es fan presents a l'interior de la consciència i que planten al cor una llavor de la Revelació. Per això no hi ha ningú que no rebi de part de Déu l'ajuda i les llums necessàries per assolir la comunió amb Ell. Però, en aquests casos, en què no es va poder rebre la predicació de l'Església ni el testimoni d'una vida cristiana autèntica, la relació amb Déu és habitualment confusa i fragmentària, i només s'aclareix i es perfecciona quan s'arriba a percebre el missatge de la salvació i es rep el baptisme.

Fins aquí hem parlat gairebé sempre de la Revelació com una invitació de Déu a la comunió amb Ell i a la salvació. Però quin és el paper de l'home? Com s'accepta aquesta salvació que Déu ofereix, quan crida els homes a ser fills de Déu en Jesucrist? La resposta la dona el *Catecisme de l'Església Catòlica* al núm. 142: «La resposta adequada a aquesta invitació és la fe». I què és la fe? Com es pot obtenir?

La fe no és mera confiança humana en Déu, ni tampoc és una opinió més o menys convençuda sobre alguna cosa. De vegades utilitzem el verb "creure" en el sentit de "pensar o d'opinar sobre alguna cosa". Per exemple, "crec que avui plourà" o "crec que el que li passa és quelcom passatger". En aquests exemples hi ha alguns motius per pensar que alguna cosa és certa, però en realitat no podem estar segurs que sigui així. Quan es parla de la "fe" en la religió cristiana, es tracta de quelcom diferent.

La fe és una llum interior que ve de Déu i toca el nostre cor, l'empeny a reconèixer la Seva presència i la Seva actuació. Quan, per exemple, en un territori de missió algú entra en contacte amb el cristianisme per la labor d'un missioner, pot passar que s'interessi i quedi fascinat pel que sent. Déu l'il·lumina i li fa percebre que tot això és molt bonic, que realment dona sentit a la seva vida, li descobreix aquest significat que potser havia estat buscant sense èxit fins aleshores. Aquesta persona no només ha sentit un discurs que té sentit, sinó que a més ha rebut una llum que el fa sentir feliç, feliç perquè s'han obert per a ell uns horitzons de sentit que potser no creia possible que existissin. Per això abraça amb alegria el que ha escoltat, aquest sentit de la seva vida que li parla de Déu i d'un amor gran, i té la certesa que allà hi ha la clau de la seva existència, en aquest Déu que l'ha creat, que l'estima i el crida a la salvació. Aquesta llum és un do, una gràcia de Déu, i la resposta que aquesta llum ha fet fecundar en l'ànima, això és la fe.

Per tant, la fe és alhora quelcom diví i humà, és acció divina en l'ànima i obertura de l'home a aquesta acció divina: acte d'adhesió al Déu que es revela. El Concili Vaticà II resumeix aquesta idea quan afirma que «per poder confessar aquesta fe, cal la gràcia de Déu, que arriba la primera i ens ajuda, i cal l'auxili interior de l'Esperit Sant, que mou el cor i el converteix a Déu, que obre els ulls de la intel·ligència i dona "a tothom la suavitat per a acceptar i creure la veritat"» (*Dei Verbum*, 5).

Per la seva dimensió humana, la fe és un acte de l'home. Un acte lliure. De fet, pot passar que la mateixa predicació del missioner

mogui algunes persones a fer un acte de fe i a d'altres no. Déu, que coneix els cors, il·lumina cadascú segons les seves disposicions, i l'home també queda sempre lliure d'acollir o de rebutjar la invitació amorosa de Déu per acceptar Jesús com a Senyor de la seva vida o rebutjar-lo. Tanmateix, això últim el posa en perill de perdre la felicitat terrenal i eterna.

La fe és, a més, un acte de confiança, perquè s'accepta ser guiats per Déu, s'accepta que Crist sigui Senyor que amb la seva gràcia indica el camí de la llibertat i de la vida. Creure és entregar-se amb alegria al projecte providencial que Déu té per a cadascú, i que condueix a viure com a bons fills de Déu en Jesucrist. Fa que ens fiem de Déu, com se'n va fiar el patriarca Abraham, com se'n va fiar la Mare de Déu.

Antonio Ducay

Bibliografia bàsica

– *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 50-73.

– Francesc, Encíclica *Lumen Fidei*.

– Benet XVI, «El Año de la fe. ¿Qué es la fe?», Audiència, 24.X.2012.

– Benet XVI, «El año de la fe. Las etapas de la Revelación», Audiència, 5.XII.2012.

Lectures recomanades

– C. Izquierdo Urbina, *et al.*, Voz *Revelación*, a: *Diccionario de teología*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 864 i següents.

– J. Burgraff, *Teología fundamental. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2007, cap. III i VII.

---

[1] 1 Cor 2, 9

[2] Benet XVI, Audiència, 5.X.2012.

[3] *Ex* 20, 2

[4] *Jr* 2, 2

[5] *Gn* 30, 22

[6] *Is* 22, 12

[7] *Jn* 15, 26-27

[8] *Ga* 4, 6

[9] *Rm* 8, 11

[10] Cf. *1 Co* 6, 11

[11]*De Trinitate*, III.13

Torna als continguts

3. El desenvolupament de la Revelació

El desenvolupament de la Revelació: des d'Abraham fins a Jesucrist

La Revelació comença amb la creació mateixa de l'home. La Sagrada Escriptura ens diu que Adam i Eva, els nostres primers pares, ja mantenien una relació i un diàleg amb Déu. Tenien certa familiaritat amb ell, com s'observa a les primeres escenes del llibre del Gènesi. Això és lògic si es té en compte que havien estat creats per viure en comunió amb Déu. Aquesta familiaritat es perd amb el pecat; a partir de llavors va ser força difícil per a l'home descobrir Déu en la vida personal i en l'entorn social. Tanmateix, Déu va prometre als primers pares que el pecat seria vençut un dia pel «llinatge de la dona» (*Gn* 3, 15): d'aquesta manera va anunciar l'obra redemptora de Crist, que es va preparar amb la història de la salvació precedent.

La Bíblia, en aquests relats dels orígens, no pretén narrar amb detall els esdeveniments històrics, sinó proporcionar ensenyaments essencials sobre l'home i la seva relació fundacional amb Déu, expressats en imatges i narracions, sobre el valor històric dels quals és difícil emetre un judici definitiu. Per aquest motiu, no és estrany que la mateixa Bíblia no tingui cap dificultat a juxtaposar narracions, que difereixen en els detalls, dels mateixos esdeveniments (per exemple, el llibre del Gènesi presenta dos relats diversos de la creació de l'home i la dona). D'aquesta manera, podem extreure nombrosos ensenyaments dels diferents relats bíblics dels orígens, sense necessitat de pensar que tots els fets narrats van passar exactament així.

El llibre del Gènesi també ens explica que, després d'aquest primer pecat, el món va experimentar una gran abundància de desordre i d'injustícia, que Déu va contemplar amb menyspreu. Això va donar

lloc a la història del diluvi, en què l'Escriptura veu el càstig de Déu pels nombrosos pecats dels homes. Tanmateix, després del diluvi, Déu va renovar l'amistat amb Noè i la seva família —que es van salvar del diluvi perquè s'havien comportat amb justícia—, i a través d'ells amb tota la creació. Va renovar amb Noè la relació que havia volgut tenir amb Adam, Eva i els seus descendents. Déu sabia que, tot i que el cor de l'home estava inclinat al pecat, la creació valia la pena, era bona, i va demanar als homes que creixessin i es multipliquessin, de la mateixa manera que ho havia demanat a Adam. Amb la història de Noè, Déu va donar a la criatura humana una segona possibilitat de viure en amistat amb ell.

Tanmateix, el veritable punt de partida de la història de la salvació va tenir lloc segles després, amb el pacte que Déu va fer amb Abraham. Aquí ja hi trobem una elecció per part de Déu. Abraham va reconèixer Déu com a únic Senyor, el va obeir amb gran fe, i Déu va destinar Abraham a ser «pare d'una multitud de pobles» (*Gn* 17, 5). Així, Déu va començar la tasca de reunir sota un sol cap la humanitat dispersa pel pecat. Dues generacions més tard, Déu va fer canviar de nom Jacob: el va anomenar Israel, i els seus dotze fills van ser les bases del poble d'Israel: les dotze tribus d'Israel.

Diversos segles més tard, a l'època de Moisès, aquesta història de Déu amb els homes va adquirir una dimensió més visible i compromesa. El Déu d'Abraham i dels patriarques va fer d'Israel el seu poble i el va alliberar de l'esclavitud dels egipcis. Déu va fer una aliança amb Moisès i va posar el poble sota la seva protecció i les seves lleis, i el poble va acceptar solemnement aquesta aliança i es va comprometre a servir el Senyor i a donar-li culte. En la travessia del mar Roig i en la marxa pel desert del Sinaí, en l'arribada a la terra promesa i en la construcció del regne de David, Israel va experimentar una vegada i una altra que Déu estava amb ell, perquè Israel és el seu poble, que Ell mateix ha format entre tots els altres i que li pertany com «un reialme sacerdotal i una nació santa» (*Ex* 19, 6).

Durant els segles successius, Déu no va deixar que aquesta aliança decaigués, sinó que, per mitjà dels profetes, va guiar el seu poble a l'esperança d'una salvació última i definitiva. Quan el poble perdia el camí i oblidava el seu compromís amb l'aliança, Déu suscitava servents seus amb la tasca de reconduir el poble a l'obediència i a la justícia. Els profetes van animar i van confortar el poble en l'esperança, però també el van advertir del perill d'una confiança falsa en la seva condició d'elegit, perquè aquesta elecció, si no era corresposta, es podia transformar en judici, en càstig de Déu pel pecat. Dos esdeveniments tenen, en particular, el caràcter de càstig: la caiguda del regne del Nord (deu de les dotze tribus d'Israel) l'any 722 aC i l'exili del regne del Sud (les altres dues tribus que s'havien separat segles abans), juntament amb la destrucció de la seva capital, Jerusalem, l'any 587 aC. Llavors Israel va perdre la seva autonomia com a poble. Va viure a l'exili, en una terra ocupada. Tanmateix, el Senyor el va castigar, però no el va abandonar. El llibre d'Isaïes ens informa del retorn del poble de l'exili de Babilònia a la mateixa terra, la refundació del poble; una refundació que només va ser parcial, perquè molts van quedar dispersos.

En tot aquest camí de Déu amb Israel, el poble va aprendre a conèixer Déu, va saber de la seva fidelitat i va mantenir l'esperança que Ell compliria les promeses d'una salvació última i definitiva a través d'un rei, un descendent de David, que, al final dels temps, hauria de constituir una nova Aliança. Una aliança que no s'escriuria en taules de pedra, com l'antiga: Déu mateix l'escriuria al cor dels fidels per la presència i l'acció de l'Esperit Sant. Arribaria el dia en què tots els pobles hi anirien en massa, atrets per la resplendor de la nova Jerusalem, i reconeixerien el Déu d'Israel. Seria el dia de la pau perpètua i del món unit sota un únic Déu.

A través de tot aquest procés amb les seves diferents etapes, Déu va preparar el seu poble per a la Revelació definitiva en Jesucrist. Ell és el compliment de les promeses de l'Antic Testament i amb ell arriba la renovació anunciada del final dels temps. Durant la seva vida sobre la terra, Jesús va comunicar als homes dimensions noves i insospitades de Déu. Es va referir sempre al Déu de l'Antic

Testament, dels Patriarques, dels profetes i dels reis, i la seva predicació va tenir el segell del llenguatge i de les idees que el poble d'Israel havia compartit durant segles. Tanmateix, la seva predicació sobre Déu, fins i tot trobant paral·lelismes en els textos veterotestamentaris i en el pensament jueu de la seva època, tenia un accent completament nou i, per tant, era inconfusible i única. Jesús va proclamar que el Regne de Déu esperat en l'Antic Testament ja era molt proper, més encara, es feia present en les seves paraules, en les seves obres i en la seva mateixa Persona.

La constitució de l'Església

«El Senyor Jesús, després d'haver fet oració al Pare, va cridar els qui va voler i anaren cap a ell; en va designar dotze perquè estiguessin amb ell i per enviar-los a predicar el Regne de Déu» (*Lumen gentium*, 19). Jesús desitjava que, en acabar la seva missió al món, aquests deixebles la poguessin continuar i evangelitzessin totes les nacions. Per a això, va instituir el grup dels apòstols i va posar-hi Pere com a cap. A l'Última Cena, els va introduir en els misteris del seu cos i de la seva sang donats en sacrifici, i els va demanar que els actualitzessin en el futur. Els va constituir testimonis de la seva Resurrecció i els va enviar l'Esperit Sant perquè els enfortís en la missió. Quedava així plenament constituïda l'Església, que era el lloc on els homes de cada època podien trobar Crist i seguir-lo pel camí que porta a la vida eterna.

L'Església manté sempre viva la memòria de Crist i el presenta, no com un ésser del passat, sinó com el que, havent viscut en aquest món en una època determinada, ha ressuscitat i està entre nosaltres per sempre.

La Sagrada Escriptura, la Tradició i el Magisteri

a) La Sagrada Escriptura

El poble d'Israel, sota inspiració divina, va posar per escrit al llarg dels segles el testimoni de la Revelació de Déu feta als Patriarques,

als profetes i a persones justes i rectes. L'Església acull i venera aquestes Escriptures, que van constituir la preparació pensada per Déu per a la gran Revelació de Jesucrist. A més, també els apòstols i els primers deixebles de Jesús van posar per escrit el testimoni de la vida i de l'obra de Crist, i van ser testimonis del seu caminar terrenal i, de manera particular, del misteri pasqual de la seva mort i resurrecció. Així van donar origen als llibres del Nou Testament, que completen i porten a la plenitud els de l'Antic. El que a l'Antic Testament estava preparat i proclamat en símbols i figures, el Nou ho testimonia desplegant la veritat que contenen els esdeveniments de la història de Jesús.

Els llibres sagrats no es funden només en el record o el testimoni humà del que Déu va fer a Israel i, sobretot, del que va obrar per mitjà de Crist; tenen un fonament més profund, perquè el seu origen últim és l'acció de l'Esperit Sant, que va il·luminar els escriptors humans i els va sostenir amb la seva inspiració i les seves llums. Per aquest motiu, l'Església considera que la Sagrada Escriptura no és, principalment, una paraula humana de gran valor, sinó que és veritable Paraula de Déu, i venera les Escriptures com a santes i sagrades. Tanmateix, això no vol dir que Déu hagi "dictat" el text als autors dels llibres; el que vol dir és que es va valer d'homes que, utilitzant de les seves facultats i mitjans, van deixar que Déu obrés en ells i per mitjà d'ells, i així «van escriure com a veritables autors tot i només allò que ell volia» (*Catecisme*, 106).

En aquest sentit, en els llibres sagrats també hi ha presents les limitacions culturals, filosòfiques i teològiques dels autors, que van escriure en moments i cultures diversos. Però això no és realment un problema per tenir fe en la veritat que transmeten, perquè aquesta veritat *és d'ordre religiós*, és a dir, no fa referència a una visió científica del món, ni a una crònica exacta i precisa de la història humana o a una saviesa enigmàtica; es refereix, en canvi, al sentit últim de la vida dels homes, cridats a la comunió amb Déu com a fills seus en Jesucrist, que es pot expressar de moltes maneres: per mitjà de diferents gèneres literaris, de metàfores i símbols, de relats per instruir en la virtut i d'històries que realment han tingut lloc. La

presència de l'Esperit Sant en la gènesi dels llibres sagrats ens garanteix que «ensenyen amb fermesa, amb fidelitat i sense error la veritat que Déu volgué consignar-hi» per a la nostra salvació (cf. *Dei Verbum*, 11).

b) La Tradició Apostòlica i la "Tradició"

Abans de posar per escrit el testimoni de la vida i de l'obra de Crist, els apòstols i els primers deixebles de Jesús van predicar el que havien vist i contemplat quan estaven amb Ell. Van anar pel món transmetent oralment a les comunitats que anaven fundant el que havien viscut al costat de Crist, predicaven el missatge cristià de salvació i el realitzaven amb la litúrgia i els sagraments; de tot això en van deixar després constància en els escrits del Nou Testament. Hi ha, per tant, una transmissió oral de la vida i de la doctrina de Jesús que precedeix la transmissió escrita; més encara, que s'aboca després en aquests escrits. Aquesta transmissió oral comprèn molts aspectes que els apòstols van aprendre de Jesús i que rep el nom de "Tradició Apostòlica". En paraules del *Compendi del Catecisme*: «La Tradició Apostòlica és la transmissió del missatge de Crist duta a terme, des dels orígens del cristianisme, per mitjà de la predicació, el testimoniatge, les institucions, el culte, els escrits inspirats» (núm. 12).

Al llarg dels temps, l'Església transmet la Tradició Apostòlica de dues maneres: *oralment*, quan predica i fa el que va aprendre de Crist i el que van ensenyar els Apòstols, i *per escrit*, quan transmet la Sagrada Escriptura a les noves generacions cristianes (cf. *Catecisme*, 76). A la primera manera (la tradició oral) se l'anomena simplement "Tradició".

La Tradició procedeix dels testimonis dels Apòstols sobre la vida i els ensenyaments de Jesús; la seva font és, per tant, la mateixa que la dels escrits del Nou Testament. Però totes dues (Tradició i Escriptura) tenen funcions una mica diferents, perquè la primera, com que és oral i pràctica, és més rica i flexible que la segona i, a més, garanteix, en certa manera, l'autenticitat d'aquesta última; l'Escriptura, en canvi, com que està consignada per escrit, exposa de

manera fixa i immutable el que Jesús va predicar i va viure, ho formula i determina i impedeix que els ensenyaments es deformin amb el temps i se sotmetin a l'arbitri dels canvis de cultura i de mentalitat. «*Verba volant, scripta manent»,* va dir, amb raó, l'emperador romà Tit parlant al senat romà.

D'aquesta manera, Escriptura i Tradició s'il·luminen mútuament: per exemple, l'Església coneix per Tradició els llibres que són inspirats i que, per aquest motiu, formen part del cànon de llibres de l'Escriptura. Els llibres que formen la Bíblia cristiana són sempre els mateixos, els que la Tradició va indicar com a inspirats; hi havia altres escrits de la mateixa època que també feien referència a Jesús, però no van ser mai considerats com a inspirats (els escrits apòcrifs). I al revés, l'Escriptura ajuda a distingir la Tradició i reforça el que hi pertany i el que no. Un exemple d'això seria el fet que, al Nou Testament, es veu que Jesús va dejunar quaranta dies al desert. Així, l'aspecte concret de la Tradició de dejunar en el temps de Quaresma troba suport i confirmació en l'Escriptura.

c) El Magisteri de l'Església

La successió dels temps porta amb si mateixa progrés material i canvis culturals i de mentalitat. S'obren noves perspectives i es plantegen noves qüestions que incideixen sobre la manera de viure del cristià. La moralitat de temes com el desenvolupament ecològic sostenible o el dret a tenir un lloc de feina no es va discutir en l'antiguitat: no es plantejaven aquestes qüestions que, tanmateix, incideixen en la manera de viure la vida cristiana. Per això, el Senyor, quan a la seva Església va establir la distinció entre pastors i fidels, va donar als primers una gràcia (un carisma) de discerniment del que és adequat *a la vida cristiana* de les persones i les comunitats, i el que, en canvi, la maltracta i destrueix. La tasca d'ensenyar, sostinguda per aquest carisma, rep el nom de "Magisteri". La funció del Magisteri és de servei. No està per sobre de la Sagrada Escriptura o de la Tradició, sinó que les serveix totes dues, les interpreta correctament i n'exposa amb fidelitat els continguts.

La interpretació autèntica de la Revelació «correspon només al Magisteri vivent de l'Església, és a dir, al Successor de Pere, el Bisbe de Roma, i als bisbes en comunió amb ell» (*Compendi*, 16). Ells poden exercir aquesta funció, perquè amb l'ordenació episcopal reben una ajuda especial de l'Esperit Sant (carisma de veritat) que els facilita comprendre el contingut de la Revelació en l'exercici del seu ministeri. Tot i que els Bisbes agafats individualment es poden equivocar, l'Església en el seu conjunt (la unitat del Romà Pontífex, dels Bisbes en unió amb ell i dels cristians fidels) no es pot equivocar en les qüestions que incumbeixen a la Revelació. Concretament, tampoc no es pot equivocar el Romà Pontífex quan ensenya de manera pública i solemne (*ex cathedra*) que una determinada doctrina s'ha de tenir com a definitiva, perquè pertany a la Revelació divina. El mateix val en el cas dels concilis ecumènics: no erren els pastors reunits en concili i en unió amb el sant Pare quan indiquen que s'ha de creure alguna cosa perquè pertany a la fe de l'Església. En aquests casos i en d'altres l'Església no s'equivoca, perquè l'Esperit Sant l'assisteix a fi que ensenyi amb veritat la doctrina de Crist.

Com interpretar la Bíblia

Es podria dir que la Bíblia conté la vida i la història del món i dels homes. El conjunt dels seus llibres té una gran amplitud i, com la vida mateixa, conté una multiplicitat d'aspectes. De vegades pot semblar que la Bíblia es contradiu o que propugna actituds que no poden ser veritat perquè no són justes. Entre els temes controvertits hi ha el de la violència, el de l'esclavitud, el paper de la dona, la revenja, etc. Per això és important aprendre a entendre el que l'Escriptura vol ensenyar en cada tema o en cada unitat textual.

El Concili Vaticà II va dedicar un document a la divina Revelació: la Constitució Dogmàtica *Dei Verbum*. El capítol III feia referència als principis i els criteris que s'han de tenir en compte per interpretar la Bíblia de manera correcta. Vegem-los:

a) En primer lloc, el Concili recorda, abans que res, que Déu és l'Autor de la Sagrada Escriptura; però, com vam dir, en aquesta es

parla a l'home a través d'homes i a la manera humana. Per això una interpretació recta de la Sagrada Escriptura ha d'esbrinar atentament què han volgut afirmar veritablement els autors humans i què ha volgut manifestar Déu a partir de les paraules humanes.

b) En segon lloc, com que es tracta d'un llibre inspirat per Déu, l'Escriptura s'ha d'interpretar «amb el mateix Esperit amb què fou escrita» (*Dei Verbum*, 12), és a dir, cal que l'intèrpret s'obri personalment a Déu i també una petició d'ajuda per poder entendre l'Escriptura correctament. Sense aquesta obertura és fàcil que en la interpretació dominin els prejudicis o les idees i els interessos personals.

c) En tercer lloc, cal que fem gran atenció al contingut i a la unitat de tota l'Escriptura: només entesa *en la seva unitat* és Escriptura. Aquest principi també és important, perquè no tot el que indica l'Escriptura té el mateix valor o força; no en tot s'expressa per igual la paraula de Déu. Dins de l'Escriptura hi ha una jerarquia de veritats i de conceptes. Conèixer-la ajuda a interpretar en la seva veritable dimensió i abast els passatges que poden sorprendre el lector. Cal tenir sempre en compte que Crist és el centre i el cor de l'Escriptura.

d) En quart lloc, cal interpretar l'Escriptura en el context de la Tradició viva de l'Església, ja que no és més que l'expressió escrita d'aquesta mateixa Revelació de la qual la Tradició és expressió oral. I juntament amb la Tradició també cal fer atenció a tot el conjunt de la fe de l'Església, que s'expressa en el seu Magisteri, en l'harmonia de les seves veritats, en la unitat de la seva doctrina... Per exemple, si la interpretació d'un cert passatge bíblic contradiu una veritat de la fe definida, aquesta interpretació difícilment podrà ser veritable.

Antonio Ducay

Bibliografia bàsica

– *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 74-141.

– Concili Vaticà II, Const. *Dei Verbum*.

– Benet XVI, Exhortació Apostòlica *Verbum Domini,* 30.IX.2010 (Part I: *Verbum Dei*).

– J. Burgraff, *Teología fundamental. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2007, cap. IV i VI.

Torna als continguts

4. Déu creador

Déu s'ha revelat a poc a poc a l'home i ha culminat la seva revelació amb l'encarnació. Crist va constituir l'Església, que és la que manté viva la seva memòria i el presenta com el que, després de viure en aquest món, ha ressuscitat i està entre nosaltres per sempre. I aquesta missió la fa custodiant la paraula de Déu, que recullen les Sagrades Escriptures; transmetent la Tradició, i ensenyant, il·luminada per l'Esperit Sant, com viure cristianament en cada època (Magisteri).

Introducció

La importància de la creació rau en el fet que és «el fonament de tots els projectes divins de salvació [...]; és l'inici de la història de la salvació que culmina en Crist» (*Compendi*, 51). La Bíblia i el Credo comencen amb la confessió de fe en el Déu Creador.

A diferència dels altres grans misteris de la nostra fe (la Trinitat i l'Encarnació), la creació és «la primera resposta als interrogants fonamentals sobre el nostre origen i el nostre final» (*Compendi*, 51) que l'esperit humà es planteja i, en part, també respon, com mostren la reflexió filosòfica i els relats dels orígens de la cultura religiosa de tants pobles (cf. *Catecisme*, 285). No obstant això, l'especificitat de la noció de creació només es va captar de fet amb la revelació judeocristiana.

La creació és, doncs, un misteri de fe i, alhora, una veritat accessible a la raó (cf. *Catecisme*, 286). Aquesta posició peculiar la converteix en un bon punt de partida per a l'evangelització i el diàleg que els cristians, també en els nostres dies,[1] estan cridats a dur a terme, com ja va fer sant Pau a l'Areòpag d'Atenes (cf. *Act*. 17, 16-34).

Se sol distingir entre l'acte creador de Déu (la creació *activi sumpta*), i la realitat creada, que és efecte d'aquesta acció divina (la creació *passive sumpta*).[2]

«La creació és l'obra comuna de la Santíssima Trinitat» (Catecisme, 292)

La Revelació presenta l'acció creadora de Déu com a fruit de la seva omnipotència, de la seva saviesa i del seu amor. Se sol atribuir la creació al Pare (cf. *Compendi*, 52), la redempció al Fill i la santificació a l'Esperit Sant. Alhora, les obres *ad extra* de la Trinitat (la primera de les quals és la creació) són comunes a les Persones, i per això ens hem de preguntar pel seu paper específic en la creació, ja que «cada persona divina fa l'obra comuna segons la seva propietat personal» (*Catecisme*, 258). Aquest és el sentit de l'apropiació tradicional dels atributs essencials (omnipotència, saviesa, amor), respectivament, en obrar creador del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant.

a) «Creador del cel i de la terra»

«Al principi, Déu creà el cel i la terra». Tres coses s'afirmen en aquestes primeres paraules de l'Escriptura: el Déu etern va posar un començament a tot allò que existeix fora d'ell. Només ell és creador (el verb "crear" —en hebreu *bara*— sempre porta Déu per subjecte). La totalitat del que existeix (expressada amb la fórmula "el cel i la terra") depèn d'aquell que ha donat l'ésser» (*Catecisme*, 290).

Només Déu pot crear en sentit propi,[3] la qual cosa implica originar les coses del no-res (*ex nihilo*), i no a partir d'una cosa preexistent; per a això es requereix una potència activa infinita que només correspon a Déu (cf. *Catecisme*, 296-298). És congruent, doncs, apropiar l'omnipotència creadora al Pare, ja que ell és en la Trinitat —segons una expressió clàssica— *fons et origo*, és a dir, la Persona de qui procedeixen les altres dues, principi sense principi.

La fe cristiana afirma que la distinció fonamental en la realitat és la que hi ha entre Déu i les seves criatures. Això va suposar una novetat

en els primers segles, en què la polaritat entre matèria i esperit donava peu a visions inconciliables entre si (materialisme i espiritualisme, dualisme i monisme). El cristianisme va trencar aquests motllos amb la seva afirmació que la matèria (igual com l'esperit) també és creació de l'únic Déu transcendent. Més endavant, Tomàs d'Aquino va desenvolupar una metafísica de la creació que descriu Déu com el mateix Ésser subsistent (*Ipsum Esse Subsistens*). Com a causa primera, és absolutament transcendent en el món; i, alhora, en virtut de la participació del seu ésser en les criatures, és present íntimament en aquestes, les quals depenen en tot de qui és la font de l'ésser. Com ja havia recordat sant Agustí, Déu és *superior summo meo* i, alhora, *intimior intimo meo*.[4]

b) «Per qui tot va ser fet»

La literatura sapiencial de l'Antic Testament presenta el món com a fruit de la saviesa de Déu (cf. *Sv* 9, 9). Aquest «no és el producte d'una necessitat qualsevol, d'un destí cec o de l'atzar» (*Catecisme*, 295), sinó que té una intel·ligibilitat que la raó humana, participant en la llum de l'Enteniment diví, pot captar, no sense esforç i en un esperit d'humilitat i de respecte al Creador i a la seva obra (cf. *Jb* 42, 3; *Catecisme*, 299). Aquest desenvolupament arriba a la seva expressió plena en el Nou Testament: en identificar el Fill, Jesucrist, amb el Logos (cf.*Jn* 1, 1), afirma que la saviesa de Déu és una Persona, el Verb encarnat, per qui tot va ser fet (cf. *Jn* 1, 3). Sant Pau formula aquesta relació del que s'ha creat amb Crist, i aclareix que totes les coses s'han creat en ell, per mitjà d'ell i en vista d'ell (cf. *Col* 1, 16-17).

Hi ha, doncs, una raó creadora en l'origen del cosmos (cf. *Catecisme*, 284).[5] El cristianisme té des de l'inici una confiança gran en la capacitat de la raó humana de conèixer; i una seguretat enorme en què la raó (científica o filosòfica) no podrà mai arribar a conclusions contràries a la fe, ja que ambdues provenen d'un mateix origen.

No és infreqüent trobar-se amb alguns que plantegen falses disjuntives, per exemple, entre creació i evolució. En realitat, una epistemologia adequada no només distingeix els àmbits propis de les

ciències naturals i de la fe, sinó que a més reconeix en la filosofia un element necessari de mediació, ja que les ciències, amb el seu mètode i objecte propis, no cobreixen tot l'àmbit de la raó humana; i la fe, que fa referència al mateix món de què parlen les ciències, necessita categories filosòfiques per formular-se i entrar en diàleg amb la racionalitat humana.[6]

És lògic, doncs, que des de l'inici l'Església busqués el diàleg amb la raó: una raó conscient del seu caràcter creat, ja que no s'ha donat a si mateixa l'existència, ni disposa completament del seu futur; una raó oberta al que la transcendeix, en definitiva, a la Raó originària. Paradoxalment, una raó tancada, que creu que pot trobar dins seu la resposta als seus interrogants més profunds, acaba per afirmar el disbarat de l'existència i per no reconèixer la intel·ligibilitat del que és real (nihilisme, irracionalisme).

c) «Senyor i dador de vida»

«Creiem que [el món] procedeix de la voluntat lliure de Déu que ha volgut fer participar les criatures en el seu ésser, la seva saviesa, la seva bonesa: "Vós heu creat totes les coses, i pel vostre voler elles, que no existien, foren creades" (*Ap* 4, 11) [...]. "El Senyor és bo per a tothom, estima entranyablement tot allò que ha creat" (*Sl* 145, 9)» (*Catecisme*, 295). En conseqüència, «sortida de la bondat divina, la creació participa d'aquesta bondat ("I Déu veié que era bo [...], molt bo": *Gn* 1, 4.10.12.18.21.31). Déu ha volgut la creació com un present» (*Catecisme*, 299).

Aquest caràcter de bondat i de do lliure permet descobrir en la creació l'actuació de l'Esperit —que «planava sobre les aigües» (*Gn* 1, 2)—, la Persona Do en la Trinitat, Amor subsistent entre el Pare i el Fill. L'Església confessa la seva fe en l'obra creadora de l'Esperit Sant, dador de vida i font de tot bé.[7]

L'afirmació cristiana de la llibertat divina creadora permet superar les estretors d'altres visions que, posant una necessitat en Déu, acaben per sostenir un fatalisme o un determinisme. No hi ha res, ni

“dins” ni “fora” de Déu, que l’obligui a crear. Quin és llavors el final que el mou? Què s’ha proposat en crear-nos?

«El món va ser creat per a la glòria de Déu» (C. Vaticà I)

Déu ho ha creat tot «no per augmentar la seva glòria, sinó per manifestar-la i comunicar-la».[8] Insistint en aquest ensenyament de sant Bonaventura, el Concili Vaticà I (1870) declara que «per la seva bondat i amb la seva força omnipotent, no pas per augmentar la seva benaurança, ni per adquirir més perfecció, sinó per manifestar-la amb els béns que concedeix a les criatures, aquest únic Déu veritable, per designi lliurement, va crear del no-res, conjuntament, una i altra criatura, l’espiritual i la corporal» (DS 3002; cf. *Catecisme*, 293). Quan s’afirma, per tant, que el final de la criatura és la glòria de Déu, no s’està defensant una espècie d’egocentrisme diví. Al contrari, Déu, per dir-ho així, surt de si mateix per comunicar-se amb les criatures. «La glòria de Déu és que es realitzi aquesta manifestació i aquesta comunicació de la seva bondat. Per això va crear el món. “Ens ha predestinat a esdevenir fills seus per Jesucrist, segons el beneplàcit de la seva voluntat, per a lloança de glòria de la seva gràcia” (*Ef* 1, 5-6). “La glòria de Déu és que l’home visqui, i la vida de l’home és la visió de Déu”» (*Catecisme*, 294).[9]

Lluny d’una dialèctica de principis oposats (com el dualisme maniqueu o l’idealisme monista hegelià), afirmar la glòria de Déu com a final de la creació no constitueix una negació de l’home, sinó un pressupost indispensable per a la seva realització. L’optimisme cristià enfonsa les seves arrels en l’exaltació conjunta de Déu i de l’home: «L’home és gran només si Déu és gran».[10] Es tracta d’un optimisme i d’una lògica que afirmen la prioritat absoluta del bé, però que no per això estan cecs davant de la presència del mal al món i en la història, com es veurà en el tema següent. Però es tracta sobretot de l’afirmació central del cristianisme: Déu ho ha creat tot per a Crist, que és alhora Déu i home, i en la seva exaltació gloriosa queda elevada la humanitat mentre es manifesta l’esplendor de la divinitat.

El caràcter temporal del que s'ha creat i l'evolució

L'efecte de l'acció creadora de Déu és la totalitat del món creat, «el cel i la terra» (*Gn* 1, 1). El Concili del Laterà IV (1215) ensenya que Déu és «Creador de totes les coses —de les visibles i les invisibles, de les espirituals i les corporals—, que per la virtut omnipotent des del principi del temps va crear alhora del no-res les dues criatures, l'espiritual i la corporal, és a dir, l'angèlica i la mundana. Després va crear la humana, com a comuna, composta d'esperit i de cos» (DS 800).

Això significa, d'una banda, que, com vèiem, el cristianisme supera tant el monisme (que afirma que la matèria i l'esperit es confonen, que la realitat de Déu i del món s'identifiquen), com el dualisme (segons el qual la matèria i l'esperit són principis originaris oposats).

D'altra banda, aquest ensenyament afirma que l'acció creadora pertany a l'eternitat de Déu, però l'efecte d'aquesta acció està marcat per la temporalitat. La Revelació afirma que el món s'ha creat amb un inici temporal, és a dir, que s'ha creat juntament amb el temps, la qual cosa és congruent amb el designi diví de manifestar-se en la història de la salvació. Es tracta d'una veritat revelada, que la raó no pot demostrar, com va ensenyar Tomàs d'Aquino en la famosa disputa medieval sobre l'eternitat del món.[11] Déu guia la història per mitjà de la seva providència.

La creació, doncs, té un començament, però no es redueix al moment inicial, sinó que es configura com una creació continuada, ja que l'influx diví creador no desapareix. La creació es revela en la Bíblia com una acció divina que continua en la història fins a la seva culminació final en la nova creació. S'entén bé, llavors, que no hi hagi res més lluny de la visió cristiana que una mentalitat immobilista, segons la qual tot ja estava perfectament fixat des del principi. En una visió dinàmica, llavors, encaixen sense dificultat alguns aspectes de la teoria de l'evolució, sabent sempre que convé distingir els nivells de consideració, respectant l'àmbit de l'acció i la causalitat divina com a divers de l'esfera d'actuació i causalitat dels éssers

creats. Si l'exaltació del primer en detriment de la segona portaria un supranaturalisme inacceptable (com si Déu ho fes tot i les criatures en realitat fossin "marionetes" en mans de l'únic agent diví), la sobrevaloració de la segona en detriment del primer condueix a una visió, així mateix, insuficient: el deisme naturalista, per al qual Déu no pot actuar en un món que té la seva pròpia autosuficiència.

Creació i salvació

La creació és «el primer pas vers l'Aliança de l'únic Déu amb el seu poble» (*Compendi*, 51). A la Bíblia la creació està oberta a l'actuació salvífica de Déu en la història, que té la seva plenitud en el misteri pasqual de Crist, i que assolirà la seva perfecció final al final dels temps. La creació està feta amb vista a dissabte, el setè dia en què el Senyor va descansar, dia en què culmina la primera creació i que s'obre al vuitè dia, en què comença una obra encara més meravellosa: la Redempció, la nova creació en Crist (*2 Co* 5, 7; cf. *Catecisme*, 345-349).

Es mostra així la continuïtat i la unitat del designi diví de creació i redempció. La relació entre ambdues es pot expressar dient que, d'una banda, la creació és el primer esdeveniment salvífic i, d'altra banda, que la salvació redemptora té les característiques d'una nova creació. Aquesta relació il·lumina aspectes importants de la fe cristiana, com l'ordenació de la naturalesa a la gràcia o l'existència d'un únic fi sobrenatural de l'home.

La veritat sobre la creació en la vida del cristià

La radicalitat de l'acció creadora i salvadora de Déu requereix una resposta que tingui aquest mateix caràcter de totalitat: «estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces» (*Dt* 6, 5. Cf. *Mt* 22, 37; *Mc* 12, 30; *Lc* 10, 27). Alhora, la universalitat de l'acció divina té un sentit intensiu i extensiu: Déu crea i salva tot l'home i tots els homes. Correspondre a la seva crida a estimar-lo amb tot el nostre ésser està intrínsecament unit a portar el

seu amor a tot el món. Així, l'afirmació segons la qual l'apostolat és la superabundància de la vida interior[12] es manifesta amb una dinàmica anàloga de l'obrar diví, és a dir, de la intensitat de l'ésser, de la saviesa i de l'amor trinitari que es desborda cap a les seves criatures.

El coneixement i l'admiració del poder, la saviesa i l'amor divins condueixen l'home a una actitud de reverència, adoració i humilitat, a viure en la presència de Déu sabent-se fill seu. Conscient que tot s'ha creat per a la glòria de Déu, el cristià procura conduir-se en totes les seves accions buscant el fi veritable que omple la seva vida de felicitat: la glòria de Déu, no la mateixa vanaglòria. S'esforça per rectificar la intenció en les seves accions, de manera que es pugui dir que l'únic fi de la seva vida és aquest: *Deo omnis gloria*![13]

La grandesa i la bellesa de les criatures desperta en les persones admiració i provoca la pregunta per l'origen i el destí del món i de l'home, fent-los entreveure la realitat del seu Creador. El cristià, en el seu diàleg amb els no creients, pot suscitar aquestes qüestions, perquè les intel·ligències i els cors s'obrin a la llum del Creador. Així mateix, en el seu diàleg amb els creients de les diverses religions, el cristià troba en la creació un punt de partida excel·lent, ja que es tracta d'una veritat en part compartida i que constitueix la base dels valors morals fonamentals de la persona.

Santiago Sanz

Bibliografia bàsica

– *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 279-301;

– *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 51-54.

– Joan Pau II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* (I), Palabra, Madrid 1996, p. 181-218.

– Sant Josepmaria, «Amar al mundo apasionadamente», a: *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, núm. 113-123.

[1] Cf. Francesc, *Laudato Si'* (2015), núm. 62-100. Al final de l'encíclica, el Papa proposa «dues pregàries, una que puguem compartir tots els qui creiem en un Déu creador i pare, i una altra perquè els cristians sapiguem assumir els compromisos amb la creació que ens planteja l'Evangeli de Jesús» (núm. 246); el mateix es pot veure a Francesc, *Fratelli tutti* (2020), núm. 287.

[2] Cf. Tomàs d'Aquino, *De potentia*, q.3, a.3, c.; el *Catecisme de l'Església Catòlica* segueix aquest mateix esquema.

[3] Per això es diu que Déu no necessita instruments per crear, ja que cap instrument no té la potència infinita necessària per crear. D'aquí també que, quan es parla per exemple de l'home com a creador o com capaç de participar en el poder creador de Déu, l'adjectiu "creador" es faci servir en un sentit ampli.

[4] Agustí d'Hipona, *Confessions*, 3, 6, 11. Cf. *Catecisme*, núm. 300.

[5] Cf. Benet XVI, Homilia, 23.IV.2011.

[6] Tant el racionalisme cientificista com el fideisme acientífic necessiten una correcció des de la filosofia. Així mateix, s'ha d'evitar la falsa apologètica de qui veu concordances forçades en buscar en les dades que aporta la ciència una verificació empírica o una demostració de les veritats de fe. En realitat, com hem dit, es tracta de dades que pertanyen a mètodes i disciplines diferents.

[7] Cf. Joan Pau II, *Dominum et vivificantem* (1986), núm. 10.

[8] Bonaventura de Bagnoregio, *Super Sent*., lib.2, d.1, q.2, a.2, ad 1.

[9] La cita interna correspon a Ireneu de Lió, *Adversus haereses*, 4, 20, 7.

[10] Benet XVI, *Homilia*, 15.08.2005.

[11] Cf. Tomàs d'Aquino, *De aeternitate mundi*; *Contra Gentils*, II, cc. 31-38.

[12] Cf. Josepmaria Escrivá, *Camí*, núm. 961.

[13] Cf. Josepmaria Escrivá, *Camí*, núm. 780; *Solc*, núm. 647; *Forja*, núm. 611, 639, 1051.

Torna als continguts

5. La Providència de Déu

És lícit preguntar-se per la possibilitat i l'efectivitat de les intervencions divines al nostre món. L'acceptació quotidiana de la providència és un acte d'esperança teologal que no exclou l'exercici responsable de la llibertat, que entra en el pla de Déu. La providència porta el cristià a una actitud de confiança filial en Déu en totes les circumstàncies.

Introducció: Déu pot intervenir en la història?

Algunes maneres de practicar la religiositat poden constituir autèntiques deformacions de la imatge del Déu provident de la Bíblia. Mentre tot va bé, molts gairebé ni recorden Déu, però quan experimenten les dificultats de la vida, s'adrecen a Déu com si s'hagués oblidat d'ells, i el fan culpable dels mals que els passen, i li exigeixen una intervenció urgent que posi fi a la situació de malestar. És la concepció d'un Déu tapaforats, veritable caricatura del Déu que revelen les Escriptures.

Més enllà d'aquestes representacions, difoses en una mesura o una altra en l'àmbit popular, és lícit preguntar-se per la possibilitat i l'efectivitat de les intervencions divines al nostre món. Per a alguns, Déu no pot intervenir per principi, ja que una vegada que ha creat el món se n'ha retirat, perquè aquest funciona pel seu compte amb les seves pròpies lleis; d'altres afirmen que Déu intervé en alguns moments, sobretot quan cal corregir el rumb dels esdeveniments; hi ha, en fi, qui pensa que Déu està constantment actuant en una creació fràgil i corrompuda. Si la primera o la segona opinió fossin veritables, on quedaria l'omnipotència d'un Creador incapaç de dirigir la seva obra? Si l'última fos correcta, on quedarien l'autonomia i la llibertat de les criatures en el seu obrar?

Providència i conservació

La creació no està acabada des del principi, sinó que Déu la va fer *in statu viae*, és a dir, cap a una meta última encara per arribar. Per això, no es redueix als començaments; una vegada produïda, «Déu no abandona la seva criatura a ella mateixa. No s'acontenta a donar-li l'ésser i l'existència: la conserva a cada moment en l'ésser, li dona la força d'actuar i la condueix al seu terme» (*Catecisme*, 301). La Sagrada Escriptura compara aquesta actuació de Déu en la història amb l'acció creadora (cf. *Is* 44, 24; 45, 8; 51, 13). La literatura sapiencial explicita l'acció de Déu que manté en l'existència les seves criatures. «Què podria subsistir si tu no ho volguessis? Què es podria mantenir si no ho haguessis cridat a l'existència?» (*Sv* 11, 25). Sant Pau va més lluny i atribueix aquesta acció conservadora a Crist: «Ell existeix abans de tot, i tot es manté unit gràcies a ell» (*Col* 1, 17).

El Déu cristià no és un rellotger o arquitecte que, després d'haver fet la seva obra, se'n desentén. Aquestes imatges són pròpies d'una concepció deista, segons la qual Déu no s'immisceix en els assumptes d'aquest món. Però això suposa una distorsió de l'autèntic Déu creador, perquè separa dràsticament la creació de la conservació i el govern diví del món. El deisme implica un error en la noció metafísica de creació, ja que aquesta, com a donació de ser, porta amb si mateixa una dependència ontològica per part de la criatura que no és separable de la seva continuació en el temps. Totes dues constitueixen un mateix acte, encara que les puguem distingir conceptualment: «La conservació de les coses no la fa Déu per una acció nova, sinó per continuació de la mateixa acció per la qual els dona el fet de ser, que s'efectua sense moviment ni temps».[1] La noció de conservació, per tant, "fa de pont" entre l'acció creadora i el govern diví del món (providència). Déu no només crea el món i el manté en l'existència, sinó que, a més, «condueix les seves creatures cap a la perfecció darrera, a la qual les ha cridades» (*Compendi*, 55).

La Providència a la Bíblia

La Sagrada Escriptura presenta la sobirania absoluta de Déu, i en testimonia constantment la cura paterna, tant en les coses més petites com en els grans esdeveniments de la història (cf. *Catecisme*, 303). L'autoritat del Creador ("governa") s'expressa com a sol·licitud del Pare ("custòdia").[2] Els antics símbols de la fe al·ludien a l'aspecte del govern amb el terme grec *Pantokrator*, que s'ha d'entendre en sintonia amb la imatge del Pastor: «El Senyor és el meu pastor: no em manca res» (*Sl* 23 [22], 1). Cura i autoritat divina són presidides per la saviesa, que «estén el seu poder (*fortiter*) d'un cap de món a l'altre, governa amb bondat tot l'univers (*suaviter*)» (*Sv* 8, 1). Al Nou Testament, Jesús confirma aquesta visió amb les seves accions i els seus ensenyaments. En efecte, es revela com la providència "encarnada" de Déu, que atén com a Bon Pastor les necessitats materials i espirituals dels homes (*Jn* 10, 11.14-15; *Mt* 14, 13-14), i ens ensenya a abandonar-nos a la seva cura (*Mt* 6, 31-33; *Mt* 10, 29-31; *Lc* 12, 24-31; *Lc* 21, 18). Així, el mateix Verb que ha creat, ho sosté i ho guia tot, una vegada encarnat, mostra d'una manera visible la seva cura provident.

Amb això encara no hem arribat al nivell més profund d'aquesta doctrina, que s'assoleix en observar que el destí al qual hem estat cridats, el Regne de Déu, és un designi del Pare que precedeix la creació, perquè «ens escollí en ell abans de crear el món, perquè fóssim sants, irreprensibles als seus ulls. Per amor ens destinà a ser fills seus per Jesucrist, segons la seva benèvola decisió, que dona glòria i lloança a la gràcia" (*Ef* 1, 5-6). «La predestinació de l'home i del món en Crist, Fill etern del Pare, confereix a tota la doctrina sobre la Providència Divina una característica soteriològica i escatològica decisiva»,[3] i la situa en un nivell diferent de la concepció de la destinació dels antics. No estem abocats a un horitzó inexorable, sinó que ens encaminem cap a la trobada amb el nostre Creador i Pare.

Providència i llibertat

Una vegada exclosa la visió segons la qual Déu no pot obrar al món, s'obren altres preguntes: això significa que les criatures, particularment les lliures, no són veritables causes? Si tot el que passa està governat per un Déu amorós, per què existeix el mal? Déu actua sempre, només de vegades, o potser ens hem de resignar que no actuï mai?

Déu conserva les criatures tant en el seu ésser com en el seu obrar. Les coses no només es mantenen, sinó que obren en el temps i produeixen efectes. Les criatures espirituals actuen lliurement. Les seves obres són seves, no de Déu, que, tanmateix, les té com a garant de la seva llibertat. Així doncs, convé distingir amb sant Tomàs la causalitat creadora de Déu de la causalitat de les criatures, és a dir, la causa primera de les causes segones.[4] Cadascuna és causa al cent per cent en la seva ordre, i per això no hi ha contraposició entre reconèixer que sense Déu no podem fer res (cf. *Jn* 15, 5) i que les nostres accions són nostres i no de Déu.

Que Déu ho governi tot no vol dir que no respecti l'autonomia del que s'ha creat. La imatge d'un Déu massa "entremetedor" és típica dels plantejaments que confonen creació i providència en virtut d'una concepció "actualista", com si Déu hagués d'estar constantment corregint el rumb del món. A aquesta imatge s'oposa una concepció deista, segons la qual Déu no intervé en la història (o, a tot estirar, hi intervé només en els moments crítics). Si l'actualisme subratlla la intervenció divina contínua en la creació, el deisme insisteix en la transcendència divina i l'autonomia consegüent del que s'ha creat. El primer uneix massa creació i providència, el segon les separa excessivament.

Segons l'Aquinate, per governar el món Déu es val de l'acció de les causes segones, respectant-ne l'àmbit propi. Això manifesta la seva bondat, que vol disposar de les criatures per conduir la creació al seu fi.[5] Com que Déu ho guia tot, d'alguna manera les causes segones serveixen als designis de la providència. Les criatures, especialment

les lliures, són cridades a cooperar amb Déu en el compliment del seu pla.[6] Aquesta afirmació val en primer lloc per als àngels, als quals l'Escriptura presenta com a especialment partícips de la providència. «Beneïu-lo, àngels del Senyor, herois poderosos que compliu les seves ordres, sempre a punt d'obeir els seus manaments» (*Sl* 103 [102], 20).[7] I val també per a l'ésser humà, a qui Déu ha confiat el domini sobre el món material (cf. *Gn* 1, 28). Sent lliures, àngels i homes poden es també oposar a la voluntat de Déu o comportar-se de manera contrària a aquesta. Això vol dir que la providència no es compleix? Com s'explica, doncs, la presència del mal al món?

El mal

Si Déu ho crea tot, ho sosté tot i ho dirigeix tot amb bondat, d'on prové el mal? «A aquesta pregunta tan punyent com inevitable, tan dolorosa com misteriosa, no li podem donar una resposta ràpida. Només el conjunt de la fe cristiana pot oferir la resposta [...]. No hi ha una sola ratlla del missatge cristià que no sigui, en part, una resposta a la qüestió del mal» (*Catecisme*, 309).

Cal, doncs, afrontar la qüestió del mal en un món bo creat per un Déu bo. Tomàs d'Aquino argumenta que la providència divina no exclou el mal en les coses. Déu no el causa, però tampoc no suprimeix l'acció de les causes segones, que poden fallar; el defecte en un efecte de la causa segona és a causa d'aquesta, i no és imputable a la causa primera.[8]

Se sol parlar de la "permissió" divina del mal; això vol dir que el mal està sotmès a la providència. «Déu omnipotent [...], sent summament bo, no permetria de cap manera que existís algun mal en les seves criatures si no fos de tal manera bo i poderós que pogués treure el bé del mateix mal».[9] L'Aquinate afirma que Déu prefereix treure el bé del mal abans que no permetre en absolut l'existència d'algun mal. Pertany a la bondat de Déu la permissió dels mals i l'obtenció de béns majors a partir d'aquests. Déu és «previsor universal de tot ésser (*universalis provisor totius entis*)».[10]

Concedint als homes una participació en la providència, Déu en respecta la llibertat fins i tot quan obren malament (*cf*. *Catecisme*, 302, 307, 311). Sorprèn que Déu, «amb la seva providència omnipotent, pot treure un bé de les conseqüències d'un mal» (*Catecisme*, 312). Tota la història es pot interpretar segons aquesta clau de lectura, en connexió amb les paraules de sant Pau: «No et deixis vèncer pel mal; al contrari, venç el mal amb el bé» (*Rm* 12, 21). [11]

Tantes vegades el mal sembla més fort que el bé; tanmateix, és difícil desarrelar la tendència humana natural de confiar que al final el bé ha de triomfar, i triomfa de fet, ja que l'amor és més potent. L'experiència del mal posa davant dels ulls la tensió entre omnipotència i bondat divina en el seu obrar en la història, que rep una resposta misteriosa en l'esdeveniment de la Creu de Crist,[12] que revela la "manera de ser" de Déu.

La definició del mal com a privació, i no com a part constitutiva de l'univers, és cristiana. Afirmar que el mal existeix, però que no té substància, significa superar el dilema en el qual sucumbeix, d'una banda, qui nega la realitat del mal en nom de la bondat i del poder infinit de Déu; i d'altra banda, qui nega la bondat i el poder infinit de Déu en nom de la realitat del mal. La veritat de la creació, portada a les seves últimes conseqüències, implica que no hi ha privació sense un ésser que es veu desproveït d'alguna cosa, és a dir, no hi ha cap mal sense un bé que el suporti. El mal absolut és impossible. El bé és més fonamental i potent que el mal.[13]

A la qüestió «si Déu existeix, d'on ve el mal?», Tomàs d'Aquino respon: «Si el mal existeix, Déu existeix. Ja que el mal no existiria si desaparegués l'ordre del bé, la privació del qual és el mal. I aquest ordre no existiria si Déu no existís».[14] El món, tot i que imperfecte, amb el mal dins seu, existeix; per tant, Déu existeix. El mal necessita un subjecte en qui trobar-se (no hi hauria ceguesa sense algú que es veu privat de la vista). Sense cap paradoxa, el mal prova l'existència de Déu, ja que fa descobrir que l'existència d'un subjecte contingent postula l'existència de l'Absolut.

Providència i vida cristiana

Llegint l'Escriptura, ens adonem que hi ha textos explícits sobre la providència, sobretot en els llibres sapiencials, i també textos implícits, de tipus historicosalvífic. En aquests últims es pot tenir la impressió que Déu intervé de vegades i d'altres no, com si hi hagués llacunes, moments en què sembla que s'amaga. Què es pot dir davant d'això? Hi ha una contradicció a la Bíblia? En realitat, no és així. La Providència és constant, real i contínua. Són els homes els que no sempre saben considerar el que passa com a providència de Déu. Déu es manifesta tant en el que sembla bo com també permetent el mal i el sofriment. L'Antic Testament ensenya que convé buscar i trobar les empremtes de Déu en tot, com indica la resposta de Job a la seva dona després d'haver perdut fills, béns i salut: «Acceptem els béns com un do de Déu, i no hem d'acceptar els mals?» (*Jb* 2, 10).[15]

L'ambivalència aparent de la providència rep una resposta definitiva en Crist crucificat, «poder i saviesa de Déu» (*1 Co* 1, 24). «Si descobrim mitjançant la fe aquest poder i aquesta "saviesa", ens trobem en les sengles salvadores de la Divina Providència [...]. La Providència Divina es revela així com l'acte de caminar de Déu al costat de l'home».[16] Del misteri de la passió i mort de Jesús, que és la injustícia més gran de la història, Déu ha tret el més gran dels béns, la redempció dels homes.

Aquesta consideració té conseqüències per a l'espiritualitat cristiana. És un alliberament per a l'home saber-se governat per un Déu Pare i Provident, i no per una destinació cega. El testimoni dels sants (cf. *Catecisme*, 313) anima els cristians a descobrir la necessitat d'entendre que «Déu ho disposa tot en bé dels qui l'estimen» (*Rm* 8, 28).[17] L'acceptació quotidiana de la providència és un acte d'esperança teologal que no exclou l'exercici responsable de la llibertat, que entra en el pla de Déu. Així, la fe en la providència porta el cristià a una actitud de confiança filial en Déu en totes les circumstàncies: amb agraïment davant dels béns rebuts i amb

abandonament senzill davant del que pugui semblar dolent, ja que Déu treu dels mals béns més grans.

Santiago Sanz

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 302-324; *Compendi*, 55-58.

— Joan Pau II, catequesi de Joan Pau II sobre la Providència, del 30 d'abril al 25 de juny del 1986.

— Joan Pau II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, p. 219-253.

---

[1] Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad 4.

[2] Cf. Joan Pau II, Discurs a l'audiència general, 14.05.1986.

[3] Joan Pau II, Discurs a l'audiència general, 28.05.1986.

[4] Cf. Tomàs d'Aquino, *Contra Gentiles*, llibre 3, capítol 95; *ibídem*, capítol 148.

[5] «L'operació divina no exclou la de les causes segones. A més, els efectes procedents de les operacions de les causes segones estan subjectes a la providència divina, ja que Déu ordena per si mateix el que és singular, segons es va declarar. Després, les causes segones són les executores de la providència divina» (Tomàs d'Aquino, *Contra Gentiles*, llibre 3, capítol 77).

[6] Joan Pau II, Discurs a l'audiència general, 30.04.1986.

[7] «Aquest últim versicle del Salm 102 indica que els àngels prenen part, a la seva manera, en el govern de Déu sobre la creació, com a executors poderosos de les seves ordres segons el pla establert per la Divina Providència» (*Ídem*, Discurs a l'audiència general, 30.07.1986).

[8] Cf. Tomàs d'Aquino, *Contra Gentiles*, llibre 3, capítol 71. Tomàs pressuposa la distinció augustiniana entre el mal com a culpa i com a pena; aquí està parlant de la culpa, ja que interpreta *Is* 45, 6-7 («Jo soc el Senyor, i no n'hi ha d'altre. Jo formo la llum i creo la tenebra, dono la felicitat i creo la desgràcia. Jo, el Senyor, faig tot això»), com referit a la pena; *cf.* també *ídem*, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 2.

[9] Agustí d'Hipona, *Manual de fe, esperança i caritat*, 3, 11.

[10] Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

[11] Cf. Joan Pau II, *Memoria e identidad*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005, p. 13-43.

[12] «A la pregunta sobre com conciliar el mal i el sofriment al món amb la veritat de la Providència Divina, no es pot oferir una resposta definitiva sense fer referència a Crist. Efectivament, d'una banda, Crist —el Verb encarnat— confirma [...] que Déu és al costat de l'home en el seu sofriment; més encara, que Ell mateix pren sobre Si el sofriment multiforme de l'existència terrenal de l'home. Jesús revela al mateix temps que aquest sofriment té un valor i un poder redemptor i salvífic [...]. La veritat de la Providència adquireix, així, mitjançant "el poder i la saviesa" de la creu de Crist el seu sentit escatològic definitiu. La resposta definitiva a la pregunta sobre la presència del mal i del sofriment en l'existència terrenal de l'home l'ofereix la Revelació divina en la perspectiva de la "predestinació en Crist", és a dir, en la perspectiva de la vocació de l'home a la vida eternal» (*ídem*, Discurs a l'audiència general, 11.06.1986).

[13] Una reflexió àmplia sobre la qüestió es pot veure a C. Journet, *El mal: estudio teológico*, Rialp, Madrid 1965.

[14] Tomàs d'Aquino, *Contra Gentiles*, llibre 3, capítol 71.

[15] Sant Gregori el Gran comenta: «Els béns són dons de Déu, tant els temporals com els eterns. Els mals, tanmateix, són les desgràcies presents dels quals el Senyor parla, quan diu pel profeta: "Jo soc el Senyor, i no n'hi ha d'altre. [...] Jo formo la llum i creo la tenebra, dono la felicitat i creo la desgràcia" (*Is* 45, 5.6.7). Formo la llum i creo les tenebres, perquè mitjançant els flagells del dolor que creen

les tenebres a l'exterior, s'encén la llum de l'ensenyament a l'interior. Faig la pau i creo els mals, perquè amb Déu se'ns torna la pau, però quan el que s'ha creat bo ho fem servir perversament, el que és bo per si mateix es converteix en desgràcia per a nosaltres. Pel pecat ens enfrontem a Déu; és just, doncs, que tornem a la seva pau per mitjà de les desgràcies. D'aquesta manera, quan una cosa creada bona es converteix per a nosaltres en causa de dolor, som corregits i la nostra ment retorna humilment a la pau del Creador» (Gregori el gran, *Libros morales*, 3, 9, 15; volum 1, Ciudad Nueva, Madrid 1998, p. 197-198).

[16] Joan Pau II, Discurs a l'audiència general, 11.06.1986.

[17] En continuïtat amb l'experiència de tants sants de la història de l'Església, aquesta expressió paulina es trobava freqüentment als llavis de sant Josepmaria, que vivia i animava així a viure en una acceptació joiosa de la voluntat divina (cf. Josepmaria Escrivá,*Solc*, 127; *Via Crucis*, IX, 4; *Amics de Déu*, 119).

Torna als continguts

6. L'ésser humà, imatge de Déu

L'home és l'única criatura capaç de conèixer i d'estimar més enllà del que és material i finit. Si Déu ens ha creat amb esperit, és perquè el coneguem i l'estimem a Ell: la creació de l'home a imatge de Déu implica la possibilitat d'una relació de comunicació mútua. L'ésser humà, com que és imatge de Déu i participa d'Ell, que és amor, és un ésser capaç d'amor.

L'home creat a imatge de Déu

El llibre del Gènesi ens diu que «Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu, creà l'home i la dona».[1]

Sens dubte es tracta d'una revelació de la màxima importància. Després de la creació del món material, del món vegetal i del món animal, Déu crea —no considerem aquí el món dels àngels— la criatura humana. Hi ha una distinció neta i radical entre els éssers no humans i els éssers humans: només els humans són imatge de Déu; reflecteixen de Déu molt més que simplement ser creats per Ell; participen de la divinitat de Déu d'una manera superior a la naturalesa no humana, tot i que lògicament aquesta semblança no anul·la la distinció entre la naturalesa humana i la naturalesa divina. «La persona humana, creada a imatge de Déu, és un ésser a la vegada corporal i espiritual. El relat bíblic expressa aquesta realitat amb un llenguatge simbòlic, quan afirma que "Déu formà l'home amb la pols de la terra, bufant li va fer entrar en el nas un alè de vida, i l'home esdevingué un ésser viu" (*Gn* 2, 7)».[2]

Aquesta posició intermèdia de l'ésser humà, entre el món material-animal i la divinitat, es pot negar pels dos extrems. En el primer cas, l'home s'erigeix senyor absolut de si mateix i de tota la creació; en el segon, es pensa l'ésser humà com un simple producte de l'evolució animal, per complexa que es concebi, privat d'espiritualitat i de llibertat.

Tanmateix, per evitar aquests dos errors i acceptar més fàcilment aquesta veritat de fe, n'hi ha prou amb reflexionar sobre l'experiència que tenim de la nostra manera de ser.

D'una banda, són evidents moltes limitacions que manifesten i constitueixen la nostra finitud: per exemple, no aconseguim fer tot el que volem (bé per obstacles externs, bé per obstacles interns); ens passen moltes coses que no controlem, ni volem ni preveiem; vivim en un flux de temps i d'esdeveniments que no podem invertir ni aturar. De manera que la nostra finitud és evident.

Però, d'altra banda, no són menys evidents certs trets de la nostra vida que escapen d'aquesta finitud, que d'alguna manera la fan porosa o l'obren a l'infinit. Per començar, constatem el fet sorprenent que, tot i que són finits, ho sabem o en tenim consciència; ja que si sabem que som finits, és perquè el nostre enteniment depassa d'alguna manera el límit de la mateixa finitud. A més, i pel que fa a les limitacions que s'han indicat abans, certament no aconseguim gaires coses que volem, però sí que les podem concebre i desitjar, encara que es tracti fins i tot de propòsits impossibles d'aconseguir; necessàriament ens sobrevenen esdeveniments incontrolables, però sempre ens hi podem resistir o prendre una actitud interior davant d'aquests; el temps passa veritablement per a nosaltres i en nosaltres d'una manera forçosament irreversible, però sempre vivim en un "ara" continu i permanent des del qual podem contemplar i donar sentit al passat i, en certa manera, al futur.

En definitiva, som indubtablement finits vivint, a més, en un món material finit; però també advertim la capacitat de distanciar-nos o de desenganxar-nos dels condicionaments de la finitud. Aquesta

capacitat només és possible perquè som espirituals, i en això veiem el que ens fa semblants a Déu, Esperit infinit i absolut.

Certa teoria humanista pretén sostenir la idea d'un ésser humà amb esperit, però un esperit finit —més o menys il·lustrat— que no sigui ni imatge de Déu ni estigui, per tant, orientat a Ell. Una concepció semblant és problemàtica tant teòricament, ja que la naturalesa d'un esperit és participar de l'absolut i tendir cap a aquest; com pràcticament, ja que l'experiència personal i històrica mostra que trencar la relació amb Déu acaba diluint la dignitat de la persona humana. «I no hi ha cap altra alternativa. Només són possibles dues maneres de viure a la terra: o es viu una vida sobrenatural, o una vida animal».[3]

L'ésser humà: creat per amor, creat per estimar

Que «Déu va crear l'home a la seva imatge» implica també dues afirmacions fonamentals: que hem estat creats per amor i que hem estat creats per estimar.

En primer lloc, si Déu és perfecte i absolut, no necessita res ni ningú. De l'anterior es dedueix que Déu és absolutament transcendent i lliure; és a dir, que no ha creat el món ni l'home per necessitat, sinó lliurement. La creació és un do gratuït de Déu: amb altres paraules, tota la creació és obra del seu amor. Hem de rebutjar la temptació freqüent de sotmetre Déu, o la Voluntat de Déu, a la nostra lògica o a les nostres condicions.

En segon lloc, si Déu ens ha creat a imatge seva, és per entaular una possible relació amb l'home. Amb altres paraules, si Déu ens ha fet capaços de conèixer i d'estimar més enllà del que és material i finit, si ens ha creat amb esperit, és perquè el coneguem i l'estimem a Ell. «De totes les criatures visibles, només l'home és "capaç de conèixer i estimar el seu Creador" (*Gaudium et Spes*, 12, 3); és la "sola criatura que Déu ha volgut per si mateixa" (*Gaudium et Spes*, 24, 3); només ell és cridat a participar, pel coneixement i l'amor, a la vida de Déu.

Per aquest fi ha estat creat i aquesta és la raó fonamental de la seva dignitat».[4]

Des d'un altre punt de vista es pot dir que la creació de l'home a imatge de Déu implica la possibilitat d'una relació de comunicació mútua. Però la iniciativa d'aquesta comunicació, si fa referència a la intimitat, només pot provenir de Déu, ja que el coneixement natural humà no pot accedir a la intimitat de Déu (en realitat, ni a cap altra intimitat si aquesta no se li obre). I això és el que efectivament Déu ha fet: Déu se'ns ha revelat, ens ha comunicat la seva naturalesa més íntima. Doncs bé, aquesta revelació profunda ens ve de la manera més explícita per sant Joan: «Déu és amor».[5]

Això vol dir que l'ésser humà, com que és imatge de Déu i participa d'Ell, que és amor, és un ésser capaç d'amor: aquesta és la seva essència i definició més profunda, la qual cosa determina el que és i arriba a ser, «perquè un és el que és el seu amor»;[6] i és capaç d'amor perquè, com que és creat per amor, ja ha rebut aquest amor, ha estat estimat primer: «L'amor consisteix en això: no som nosaltres qui ens hem avançat a estimar Déu; ell ens ha estimat primer»;[7] «ja que Déu ens ha estimat primer, estimem també nosaltres».[8] Per això tot el dinamisme de la vida moral, les virtuts, està informat per l'amor, per la caritat. «La caritat ordena els actes de les altres virtuts al fi últim, i per això també dona a les altres virtuts la forma. Per tant, es diu que és forma de les virtuts».[9]

Dimensions de l'ésser humà: intel·ligència, voluntat, afectes

Definir l'home com ésser amant o capaç d'amor pot ser ambigu en funció de què s'entengui per amor, un terme amb un ús actual massa ampli i divers. En general, es pot dir que l'amor és, o almenys engloba, un desig; però l'ésser humà pot desitjar de diverses maneres (egoistament o altruistament), en nivells diferents de la seva naturalesa (sensiblement o espiritualment) i, a més, en direcció a objectes molt diferents (per exemple, inferiors o superiors a l'home mateix, objectes per si mateix bons o dolents, etc.) que caracteritzen

diversament aquest desig i, per tant, al subjecte mateix que desitja. La llum de la fe ens indica que la manera d'estimar més pròpia de l'ésser humà, imatge de Déu, és estimar com estima Ell.

Estimar com Déu o estimar espiritualment significa, dit sintèticament, estimar lliurement en veritat i amb veritat. Amb altres paraules, significa elevar l'afectivitat al nivell en què la raó hi discerneixi veritat o falsedat, correcció o incorrecció, i obri o dirigeixi l'amor cap a l'altre; la qual cosa, evidentment, només es pot fer de manera lliure o voluntària. Es tracta, llavors, de posar en joc les tres dimensions fonamentals de l'ésser humà pel que fa a esperit: la intel·ligència o el *logos* que lúcidament i de manera absoluta discerneix la classe d'amor i l'obre a altres persones; la voluntat que decideix lliurement com respon a aquest requeriment lúcid i amorós alhora; i l'afectivitat que, en la seva forma més profunda i suprema, constitueix pròpiament l'amor.

Evidentment, també constatem en nosaltres un nivell no espiritual en què falta lucidesa, llibertat o amor autèntic. Del que es tracta, llavors, és d'integrar aquestes tres dimensions humanes al seu nivell superior o espiritual; sense cedir, per tant, a reduccionismes que en el fons suposen una idea de l'ésser humà com un ésser només material, animal o socialment gregari.

En aquest pla espiritual, intel·ligència i amor van de bracet de manera harmònica i simultània. "No hi ha la intel·ligència i després l'amor: hi ha *l'amor ric en intel·ligència i la intel·ligència plena d'amor*".[10]*Eros* i *agapé*, que sovint s'han radicalitzat i oposat entre si (com a amor de desig i amor de benevolència, amor ascendent i amor descendent, amor possessiu i amor oblatiu, amor a un mateix i amor a l'altre, etc.) s'integren elevant-se i purificant-se. «En realitat, *eros* i *agapé* —amor ascendent i amor descendent— mai no s'arriben a separar del tot. Com més troben els dos, encara que en diversa mesura, la unitat justa en la realitat única de l'amor, millor es realitza la veritable essència de l'amor en general. Si bé l'eros inicialment és sobretot vehement, ascendent —fascinació per la gran promesa de felicitat—, en aproximar-se la persona a l'altre es plantejarà cada

vegada menys qüestions sobre si mateixa, per buscar cada vegada més la felicitat de l'altre, es preocuparà d'ell, es lliurarà i desitjarà "ser per a" l'altre. Així, el moment de l'*agapé* s'insereix en l'*eros* inicial; altrament, es desvirtua i perd també la seva pròpia naturalesa. D'altra banda, l'home tampoc no pot viure exclusivament de l'amor oblatiu, descendent. No pot donar únicament i sempre, també ha de rebre. Qui vol donar amor, al seu torn l'ha de rebre com a do.»[11]

La sociabilitat humana

En revelar-nos Déu la seva essència com a amor, també ens ha revelat alguna cosa de com estima; i no només de com estima les criatures humanes, sinó de com estima en si mateix. Déu estima interpersonalment; Déu és Tri, una Trinitat de persones que es coneix i s'estima mútuament. De manera que, si nosaltres som imatge de Déu, estem cridats a estimar així i ja tenim en nosaltres una empremta o participació d'aquest amor interpersonal.

Aquesta dimensió de l'amor, l'amor a l'altre, es pot entreveure ja en l'experiència natural tant de l'amor com de l'experiència de l'altre pel que fa a una altra persona. D'una banda, si l'amor és desig, mou, és moviment; i el més natural és que tregui el subjecte de si mateix cap al que és superior, cap a altres persones. D'altra banda, l'autèntica experiència que tenim dels altres no és simplement l'experiència d'altres "objectes" als quals potser responem si volem; és més aviat l'experiència d'altres "subjectes" que ja d'entrada ens exigeixen resposta, davant dels quals ens sentim primàriament interpel·lats. Al seu torn, aquest descobriment natural apareix reforçat per la veritat de fe que estem considerant, l'ésser humà com a imatge de Déu. En efecte, si l'altre és imatge de Déu, estimar l'altre és estimar la imatge de Déu, estimar algú a qui Déu estima, estimar Déu mateix.

Per tant, amor és amor essencialment interpersonal: «Ja que és plena de veritat, la caritat pot ser compresa per l'home en tota la seva riquesa de valors, compartida i comunicada. En efecte, *la veritat* és *logos que crea "diàlegs"* i, per tant, comunicació i comunió. (...) La

veritat obre i uneix l'intel·lecte dels éssers humans en el *logos* de l'amor: aquest és l'anunci i el testimoni cristià de la caritat».[12] Per això el Nou Testament presenta units els manaments de l'amor a Déu i amor al proïsme,[13] de manera que un porta l'altre: l'amor a Déu porta a l'amor al proïsme, i l'amor al proïsme porta a l'amor Déu. «Si estimes el teu germà cal que estimis l'amor mateix. Ara bé, l'"amor és Déu', després cal que el que estima el seu germà estimi també Déu». [14]

És en aquests pressupostos antropològics i ètics profunds en què es funda la sociabilitat humana, i no només en una qüestió fàctica de convivència necessària i útil en comunitat. Per això, també, la sociabilitat s'alimenta de l'amor i està formada primerament de les relacions i les comunitats pròpiament amoroses: la família i l'amistat. Només a través de la socialització, del contacte amb els altres, l'ésser humà creix i es desenvolupa en la seva mateixa naturalesa: «Un ésser humà està fet de tal manera que no es realitza, no es desenvolupa ni pot trobar la seva plenitud 'si no és en el lliurament sincer de si mateix als altres' (*Gaudium et spes,* núm. 24). Ni tan sols arriba a reconèixer a fons la seva pròpia veritat si no és en el trobament amb els altres».[15]

Així ho veiem en el mateix Evangeli, «el qui fa la voluntat del meu Pare del cel, aquest és el meu germà, la meva germana, la meva mare»,[16] i d'això se n'extreuen conseqüències riques per a la família com a cèl·lula bàsica de la societat. «Déu és amor i viu en si mateix un misteri de comunió personal d'amor. Creant-la a la seva imatge i conservant-la contínuament en l'ésser, Déu inscriu en la humanitat de l'home i de la dona la vocació i, consegüentment, la capacitat i la responsabilitat de l'amor i de la comunió. L'amor és, per tant, la vocació fonamental i innata de tot ésser humà».[17]

I respecte a l'amistat —«A vosaltres us he dit amics»—,[18] passa el mateix: es nodreix de l'amor de Déu i construeix comunitat. «Per la gràcia que Ell ens regala, som enlairats de tal manera que som realment amics seus. Amb el mateix amor que Ell vessa en nosaltres podem estimar-lo, portant el seu amor als altres, amb l'esperança

que també ells trobaran el seu lloc en la comunitat d'amistat fundada per Jesucrist».[19]

Sergio Sánchez-Migallón

Bibliografia

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 355-368.

---

[1] *Gn* 1, 27.

[2] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 362.

[3] Josepmaria Escrivá de Balaguer, *Amics de Déu*, núm. 200.

[4] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 356.

[5] *1 Jn* 4, 8 i 16.

[6] Sant Agustí, *Comentario a la Primera Carta de san Juan*, tractat 2, núm. 14.

[7] *1 Jn* 4, 10.

[8] *1 Jn* 4, 19.

[9] Sant Tomàs d'Aquino, *Suma teológica*, II-II, qüestió 23, article 8.

[10] Benet XVI, *Caritas in veritate*, núm. 30.

[11] Benet XVI, *Deus caritas est*, núm. 7.

[12] Benet XVI, *Caritas in veritate*, núm. 4.

[13] Cf. *Mt* 22, 40; *1 Jn* 4, 20 i 21; etc.

[14] Sant Agustí, *Comentario a la Primera Carta de san Juan*, tractat 9, núm. 10.

[15] Francesc, Encíclica *Fratelli tutti*, núm. 87.

[16] *Mt* 12, 50.

[17] Sant Joan Pau II, *Familiaris consortio*, núm. 11.

[18] *Jn* 15, 15.

[19] Francesc, *Christus vivit*, núm. 153.

Torna als continguts

7. La llibertat humana

L'Església considera que la llibertat és signe eminent de la imatge divina en l'home. La participació dels homes en la benaventurança divina és un bé tan gran i tan desitjat per l'Amor diví que Déu ha volgut córrer el risc de la llibertat humana. En sentit moral, la llibertat no és tant una propietat natural de la persona com una conquesta, fruit de l'educació, de les virtuts morals posseïdes i de la gràcia de Déu.

Déu va crear l'home lliure

La Sagrada Escriptura ens diu que Déu va crear l'home com un ésser lliure. «Quan al principi Déu va fer l'home, el va deixar lliure en les seves decisions. Si vols, pots obeir els seus manaments i mantenir-te fidel en el que li plau. Ell t'ha posat al davant foc i aigua: estén la mà cap on vulguis. Davant els homes ha posat la vida i la mort, i darà a cadascú allò que cadascú escollirà».[1]

L'Església considera que la llibertat «és signe eximi de la imatge divina en l'home».[2] I alhora ens ensenya per què i per a què se'ns va donar la llibertat: «Déu volgué deixar l'home en mans de la seva decisió, talment que cerqui espontàniament el seu Creador i arribi lliurement, adherint-se a ell, a la plena i feliç perfecció».[3] Creant l'home a imatge i semblança seva, Déu posa per obra el seu designi de crear éssers que siguin capaços de participar de la seva vida divina i d'entrar en comunió amb Ell.

Perquè els homes es puguin adherir lliurement a Déu, com diu la constitució *Gaudium et spes*, cal que els homes siguin lliures, és a dir, capaços de conèixer i d'afirmar autònomament el bé. Això comporta en l'home, que és un ésser finit i fal·lible, la trista possibilitat de fer un mal ús de la llibertat que Déu li ha donat,

negant el bé i afirmant el mal. Però si no fos veritablement lliure, l'home no podria participar de la felicitat divina, que consisteix a conèixer i estimar el Summe Bé que és Déu mateix. Els astres segueixen amb tota exactitud les lleis que Déu els ha donat, però no poden conèixer i estimar, i per això no poden participar de la felicitat de Déu. Com escriu sant Josepmaria, «només nosaltres, els homes —no parlo aquí dels àngels— ens unim al Creador per l'exercici de la nostra llibertat».[4] La participació dels homes en la benaventurança divina és un bé tan gran i tan desitjat per l'Amor diví que Déu ha volgut córrer el risc de la llibertat humana.

Per entendre millor tot això, a continuació considerarem els diversos sentits en què es parla de llibertat, l'essència de la llibertat i després la llibertat vista des del punt de vista de la història de la salvació.

Les dimensions de la llibertat humana

La llibertat humana té diverses dimensions. La *llibertat de coacció* és la que gaudeix la persona que pot efectuar externament el que ha decidit fer, sense imposició ni impediments d'agents externs. Generalment, s'entén d'aquesta manera la llibertat en l'àmbit del dret i de la política: així es parla de llibertat d'expressió, de llibertat de reunió, etc., per significar que ningú no pot impedir legítimament a una persona que expressi el seu pensament o que es reuneixi amb qui vulgui, sempre dins dels límits que estableixen les lleis. No tenen aquesta llibertat, per exemple, els presos i els presoners de guerra.

La *llibertat d'elecció* o *llibertat psicològica* significa l'absència de necessitat interna de triar una cosa o una altra; ja no es refereix a la possibilitat de *fer*, sinó a la de *decidir* autònomament, sense estar subjecte a un determinisme interior, és a dir, sense que una força interna diferent de la voluntat faci que triem necessàriament una cosa i impedeixi de triar les altres alternatives possibles. La llibertat psicològica és capacitat d'autodeterminació. Certes malalties mentals agudes, algunes drogues o un estat de molta agitació (davant d'un incendi, per exemple) poden privar totalment o parcialment de la llibertat psicològica.

La *llibertat moral* és la llibertat que té la persona que no està esclavitzada per les males passions, pels vicis o pel pecat. Entesa en aquest sentit, la llibertat no és tant una propietat natural de la persona com una conquesta, fruit de l'educació, de les virtuts morals posseïdes i de la gràcia de Déu. La Sagrada Escriptura i el Magisteri de l'Església parlen sovint de la llibertat en aquest sentit, en dir que Crist ens fa lliures.

L'essència de la llibertat

En les tres dimensions que s'acaben d'explicar, la llibertat hi apareix com a negació d'alguna cosa. La llibertat nega l'existència d'impediments exteriors per obrar, de condicionaments interiors per triar i d'obstacles morals per exercir-la rectament. L'absència d'aquests impediments, condicionaments i obstacles és un requisit perquè l'home sigui lliure, però no manifesta l'essència positiva de la llibertat. Déu és lliure, i la seva llibertat no pot ser la negació de condicionaments exteriors ni interiors que ni té ni pot tenir. La llibertat ha de consistir en quelcom diferent de la mera absència de condicionaments determinants.

En efecte, l'essència de la llibertat (el que s'ha de donar necessàriament perquè hi hagi llibertat) i el seu acte propi és l'adhesió autònoma al bé, és a dir, l'amor del bé, que és l'acte per excel·lència de la llibertat. Llibertat i amor estan units: no hi ha amor veritable que no sigui lliure, ni llibertat veritable que no s'exerceixi com a amor cap a alguna cosa o cap a algú. La llibertat de Déu, la de Crist i la dels homes s'expressa com a reconeixement i amor del bé com a tal, per l'única raó que és bo.

L'adhesió autònoma al bé, molt més que la possibilitat de triar entre diverses alternatives, expressen l'essència de la llibertat. Per a una bona mare no estimar el seu fill no es presenta com una alternativa possible, però no per això l'amor al seu fill deixa de ser una elecció lliure. Tampoc el sacrifici que aquest amor pot comportar no en disminueix la llibertat. Així ho expressa sant Josepmaria: «Mireu: quan una mare se sacrifica per amor dels seus fills, ha triat; i, segons

la mesura d'aquest amor, així es manifestarà la seva llibertat. Si aquest amor és gran, la llibertat apareixerà fecunda; el bé dels fills prové d'aquesta beneïda llibertat, que suposa donació i prové d'aquesta beneïda donació, que és justament llibertat».[5]

El sacrifici i el lliurament al que s'estima són expressió de la llibertat, perquè són sacrifici i lliurament que neixen de l'amor, i l'amor no pot no ser lliure. En l'oració a l'hort de les oliveres, a Crist li va costar molt carregar amb els pecats humans i afrontar la seva Passió redemptora, però Crist va entregar lliurement la seva vida: «El Pare m'estima, perquè dono la vida i després la recobro. *Ningú no me la pren, soc jo qui la dono lliurement*».[6] A més, en nosaltres la inclinació al mal a causa del pecat original pot fer més costosa la lliure adhesió al bé. Com deia sant Josepmaria, «l'oposició entre llibertat i lliurament és senyal inequívoc que l'amor és vacil·lant, ja que és en aquest que resideix la llibertat».[7] Si no hi hagués una adhesió autònoma al bé que requereix sacrifici, si no s'estimés veritablement el bé que comporta sacrifici, llavors sí que hi hauria oposició entre la llibertat i el lliurament que aquest bé comporta. «Voldria gravar-ho al foc en cadascú: la llibertat i la donació no es contradiuen: se sostenen mútuament. La llibertat només pot lliurar-se per amor; no concebo cap altra mena de despreniment. No és cap joc de paraules, més o menys encertat. En la donació voluntària, a cada instant d'aquesta dedicació, la llibertat renova l'amor, i renovar-se és ser contínuament jove, generós, capaç de grans ideals i de grans sacrificis».[8]

La llibertat des del punt de vista historicosalvífic

La Sagrada Escriptura considera la llibertat humana des de la perspectiva de la història de la salvació. A causa de la primera caiguda, la llibertat que l'home havia rebut de Déu va quedar sotmesa a l'esclavitud del pecat, tot i que no es va corrompre per complet.[9] Sant Pau afirma clarament, sobretot a la *Carta als Romans*, que el pecat que es va introduir al món arran del pecat d'Adam és més fort que la intel·ligència i la voluntat humanes, i fins i

tot que la llei de Moisès, que ensenyava el que cal fer, però no donava la força per fer-ho sempre. Cadascun dels pecats humans són un acte lliure, altrament no serien pecats, però la força del pecat es manifesta en què de fet, i considerant les coses en conjunt, els homes, sense la gràcia de Crist, no aconseguiran evitar el pecat sempre, perquè tenen la intel·ligència enfosquida i la voluntat debilitada. Per la seva Creu gloriosa, anunciada i preparada per l'economia de l'Antic Testament, «Crist va obtenir la salvació de tots els homes. Els va rescatar del pecat que els feia esclaus».[10] Amb la gràcia de Crist els homes poden evitar el pecat, com es veu no només en la vida dels sants canonitzats, sinó en la de tants cristians que viuen en gràcia i eviten els pecats greus i, fins i tot, gairebé sempre els venials deliberats. Col·laborant amb la gràcia que Déu dona per mitjà de Crist, l'home pot gaudir de la llibertat plena en sentit moral: «Crist ens ha alliberat perquè siguem lliures».[11]

La possibilitat que l'home pequés no va fer que Déu renunciés a crear-lo lliure. La necessitat que l'home té de ser lliure per ser feliç fa que Déu es prengui seriosament la llibertat humana i les conseqüències que els nostres actes lliures tenen en el temps.[12] La manera en què s'ha dut a terme la redempció mitjançant la sang de Crist[13] confirma el valor i el respecte de Déu a la llibertat humana. La nostra llibertat és llibertat veritable, el seu exercici té un gran valor, positiu o negatiu, i comporta una responsabilitat.

La llibertat i el bé moral

Com s'ha dit, la llibertat està dirigida al bé moral, de manera que la seva possessió fa feliç l'home. Per ajudar a reconèixer i adherir-se aquest bé, l'home té a la seva disposició la llei moral, que és la capacitat de discernir el que és bo i el que és dolent de la realitat segons els plans de Déu, que sempre són bons. Les altres lleis humanes també condueixen al bé quan estan en harmonia amb la llei moral.

De tota manera, de vegades, alguns consideren que la llei ja determina la seva llibertat, com si la llibertat comencés on acaba la

llei i viceversa.

La realitat és que el comportament lliure el regula cada persona segons el coneixement que té del bé i del mal: lliurement fa el que coneix com a bo i lliurement evita el que veu com a dolent. La llei moral és com una llum per facilitar l'elecció del que és bo i evitar el que és dolent.

Per això, el que s'oposa a la llei moral és el pecat, no la llibertat. La llei certament indica que cal corregir els desitjos de fer accions pecaminoses que una persona pot experimentar: els desitjos de revenja, de violència, de robar, etc., però aquesta indicació moral no s'oposa a la llibertat, que mira sempre l'afirmació lliure del bé per part de les persones, ni tampoc suposa una coacció de la llibertat, que sempre conserva la trista possibilitat de pecar. «Obrar malament no és cap alliberament, sinó una esclavitud [...] Potser manifestarà que s'ha comportat d'acord amb les seves preferències, però no aconseguirà de pronunciar la veu de la veritable llibertat, per tal com s'ha fet esclau d'allò que ell mateix ha decidit, i s'ha decidit per la cosa pitjor, per l'absència de Déu, i allí no hi ha llibertat».[14]

Una qüestió diferent és que les lleis i els reglaments *humans*, a causa de la generalitat i la concisió dels termes amb què s'expressen, puguin no ser en algun cas particular un indicador fidel del que una persona determinada ha de fer. La persona ben formada sap que en aquests casos concrets ha de fer el que sap amb la certesa que és bo.[15] Però no hi ha cap cas en què sigui bo dur a terme les accions intrínsecament dolentes, és a dir, accions prohibides pels preceptes negatius de la llei moral natural o de la llei divinopositiva (adulteri, homicidi deliberat, etc.).[16]

Com s'ha dit abans, l'home pot fer un mal ús de la seva llibertat, perquè tant el seu coneixement com la seva voluntat són fal·libles. De vegades la consciència moral s'equivoca, i considera com a bo el que en realitat és dolent, o com a dolent el que en realitat no és dolent. Per això, l'ús recte de la llibertat i el fet d'obrar segons la mateixa consciència no són sempre la mateixa cosa, a causa del possible error de la consciència. D'aquí la importància de formar-la bé, de manera

que sigui possible evitar els errors de judici en què sovint incorren les persones que tenen poca formació o, més encara, les que tenen conviccions deformades pel vici, la ignorància o la superficialitat.

El respecte de la llibertat

De tot el que s'ha dit fins ara es desprèn que la llibertat és un gran do de Déu, que comporta una enorme responsabilitat personal, i que els homes —les autoritats humanes, civils i eclesiàstiques— no l'han de limitar més enllà del que exigeix la justícia i per clars imperatius del bé comú de la societat civil i de l'eclesiàstica. Amb aquest propòsit sant Josepmaria escrivia: «Cal estimar la llibertat. Eviteu aquest abús que sembla exasperat en els nostres temps —és patent i es continua manifestant de fet en nacions de tot el món—, que revela el desig, contrari a la independència lícita dels homes, d'obligar tothom a formar un sol grup en allò que és opinable, a crear com dogmes doctrinals temporals, i a defensar aquest fals criteri amb intents i propaganda de naturalesa i substància escandaloses, contra els quals tenen la noblesa de no subjectar-se [...]. Hem de defensar la llibertat. La llibertat dels membres, però formant un sol cos místic amb Crist, que és el cap, i amb el seu Vicari a la terra».[17]

També les relacions interpersonals, fora ja de l'àmbit del govern humà, han d'estar presidides pel respecte de la llibertat i la comprensió dels punts de vista diferents. I aquest mateix estil ha de ser el de l'apostolat cristià. «Estimem la llibertat, en primer lloc, de les persones que intentem ajudar a apropar-se al Senyor, en l'apostolat d'amistat i confidència, que sant Josepmaria ens convida a fer amb el testimoni i la paraula [...] L'amistat veritable comporta un afecte mutu sincer, que és protecció veritable de la llibertat i de la intimitat recíproques».[18]

El respecte de la llibertat aliena no significa pensar que és bo tot el que altres persones fan lliurement. L'exercici recte de la llibertat pressuposa el coneixement del que és bo per a cadascú. Proposar o ensenyar als altres el que és veritablement bo no és un atemptat contra la llibertat aliena. Que una persona lliure proposi la veritat a

una altra persona igualment lliure, explicant-li les raons que la sostenen, és sempre una cosa bona. El que no s'ha de fer és imposar la veritat mitjançant la violència física o psicològica. Només l'autoritat legítima pot utilitzar la coacció en els casos i amb les modalitats que preveuen les lleis justes.

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 1730-1748.

— Sant Josepmaria, homilia *La llibertat, un do de Déu*, a: *Amics de Déu*, 23-38.

Lectures recomanades

— Fernando Ocáriz, *Carta pastoral,* 9.I.2018.

— E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000, p. 269-289. Es pot trobar una versió més recent d'aquest text a https://www.eticaepolitica.net/corsodimorale/Fundamental04.pdf

---

[1] *Sir*15, 14-18. Vegeu també *Dt* 30, 15-19.

[2] *Gaudium et spes*, núm. 17; cf. *Catecisme*, núm. 1731.

[3] *Gaudium et spes*, núm. 17.

[4] Sant Josepmaria, *Amics de Déu*, núm. 24.

[5] Sant Josepmaria, *Amics de Déu*, núm. 30.

[6] *Jn* 10, 17-18.

[7] Sant Josepmaria, juny del 1972, citat per monsenyor Xavier, *Carta 14.II.1997*, núm. 15.

[8] Sant Josepmaria, *Amics de Déu*, núm. 31.

[9] *Catecisme*, núm. 1739-1740.

[10] *Ibídem*, núm. 1741.

[11] *Ga* 5, 1; cf. *Catecisme*, núm. 1742.

[12] Com s'ha dit abans, «davant els homes ha posat la vida i la mort, i darà a cadascú allò que cadascú escollirà» (*Sir* 15, 17).

[13] Cf. *Ef* 1, 7-8.

[14] Sant Josepmaria, *La llibertat, un do de Déu*, a *Amics de Déu*, núm. 37.

[15] Cf. Sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 6 i II-II, q. 120.

[16] Cf. Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 76, 80, 81 i 82.

[17] Sant Josepmaria, *Carta 9.I.1932*, núm. 1-2, al volum: Josepmaria Escrivá de Balaguer, *Cartas I*, ed. crítica preparada per L. Cano, Rialp, Madrid 2020.

[18] Fernando Ocáriz, *Carta pastoral 9.I.2018*, núm. 14.

Torna als continguts

8. El domini sobre la creació. El treball. L'ecologia

Déu atorga a l'home la distinció sobre el món i li mana exercir-lo. La tutela del medi ambient és una obligació moral que incumbeix a cada persona i a tota la humanitat. L'ecologia és un dels àmbits en què el diàleg dels cristians amb els fidels d'altres religions és especialment important per establir una col·laboració.

Déu atorga a l'home la capacitat de dominar la creació material

Segons el relat del *Gènesi*, Déu crea l'home i la dona i els crida a participar en l'execució del seu pla sobre la creació. Aquesta crida es manifesta en el fet que Déu atorga a l'home la distinció sobre el món i li mana exercir-lo.

La concessió d'aquesta missió està expressada especialment en tres textos del *Gènesi*:

«Déu digué: "Fem l'home a imatge nostra, semblant a nosaltres, i que sotmeti els peixos del mar, els ocells del cel, el bestiar, i tota la terra amb les bestioles que s'hi arrosseguen"» (*Gn* 1, 26).

«Déu els beneí dient-los: "Sigueu fecunds i multipliqueu-vos, ompliu la terra i domineu-la; sotmeteu els peixos del mar, els ocells del cel i totes les bestioles que s'arrosseguen per terra"» (*Gn* 1, 28).

«El Senyor-Déu va prendre l'home i el va posar al jardí de l'Edèn perquè el conreés i el guardés» (*Gn* 2, 15).

Déu concedeix als homes el poder de participar intel·ligentment i lliurement en perfeccionar l'harmonia de la creació en bé d'un mateix i del proïsme:[1] els converteix en els seus col·laboradors.

El pla diví originari consistia que l'home, vivint en harmonia amb Déu, amb els altres i amb el món,[2] orientés al Creador no només la seva persona, sinó també l'univers sencer, de manera que la creació fes goig a Déu a través de l'home.[3]

«La creació és feta amb vista al *Sàbat*, i doncs al culte i a l'adoració de Déu. El culte està inscrit en l'ordre de la creació (cf. *Gn* 1, 14)».[4]

El domini, que abasta tot el món visible, tots els recursos que la terra enclou i que l'home pot descobrir mitjançant la seva activitat,[5] és atorgat a tots els homes i pobles. D'aquí es poden extreure les conseqüències següents:

a) La *propietat absoluta* de la terra pertany a Déu: «És del Senyor la terra i tot el que s'hi mou, el món i tots els qui l'habiten» (*Sl* 24, 1).[6] L'home s'ha de considerar a si mateix només com a administrador d'un bé.

b) La naturalesa no és una cosa que no té amo, sinó que és patrimoni de la humanitat. Per tant, el seu ús ha de redundar en benefici de tothom.[7]

c) L'home «ha de considerar les coses exteriors que legítimament posseeix, no solament com a pròpies seves, sinó també com a comunes, en el sentit que puguin ser profitoses, no sols per a ell sinó també per als altres».[8]

La imatge de Déu en l'home, fonament de la distinció

L'home, quant a la seva dimensió corporal, té certa afinitat amb les altres criatures. Però, quant a la seva dimensió espiritual, té una afinitat veritable amb Déu, ja que ha estat creat a imatge i semblança seva, i se li ha promès la immortalitat.

La imatge de Déu en l'home és el fonament del seu poder sobre la creació:

«L'home és la imatge de Déu, entre altres motius pel manament rebut del seu Creador de sotmetre i senyorejar la terra. En la

realització d'aquest manament, l'home, tot ésser humà, reflecteix l'acció mateixa del Creador de l'univers».[9]

La condició d'imatge de Déu assenyala també a l'home *la manera d'exercir el seu domini*: ha de subordinar la possessió, el domini i l'ús de les coses a la semblança divina i a la seva vocació a la immortalitat.[10]

«La tasca és "dominar" les altres criatures, "conrear el jardí"; però cal fer-ho en el marc de l'obediència a la llei divina i, per tant, en el respecte de la imatge rebuda, fonament clar del poder de domini, concedit en ordre al seu perfeccionament».[11]

Com a imatge de Déu, l'home participa de la seva Saviesa i de la seva Sobirania sobre el món.[12] I, precisament per això, s'ha d'apropar *a la terra amb la mateixa actitud del Creador*, que no només és Omnipotència, sinó també Providència amorosa. En conseqüència, l'home ha d'actuar a la terra «de manera santa i justa» i ha d'administrar «la justícia amb rectitud» (*Sv* 9, 3), amb saviesa i amor,[13] «com a "amo" i "custodi" intel·ligent i noble, i no pas com a "explotador" sense cap mirament".[14] D'aquesta manera, a través de l'home, es fa visible i efectiva la providència de Déu sobre el món.

L'home rep la missió sobre el món *per perfeccionar-lo, no per destruir-lo*; per transformar-lo no en un caos, «sinó en una casa bonica on es respecti tot».[15] Aquesta capacitat de l'home no és un poder absolut, que només correspon a Déu, ni de bon tros un poder despòtic, d'«utilitzar i abusar» o de disposar de les coses al seu aire.[16]

«És cert que l'home ha rebut de Déu mateix l'encàrrec de "dominar" les coses creades i de "conrear el jardí" del món; però aquesta és una tasca que l'home ha de dur a terme respectant la imatge divina rebuda, i, per tant, amb intel·ligència i amor: s'ha de sentir responsable dels dons que Déu li ha concedit i que contínuament li concedeix».[17]

La funció sobre el món troba una expressió adequada en el concepte d'*administració*.[18] L'home rep el do de la naturalesa visible per

administrar-lo d'acord amb la seva perfecció i la dels seus semblants. [19]

El treball en el pla de Déu

El manament sobre el món, de llaurar i cuidar la terra, es fa mitjançant el *treball*. Aquest no s'imposa a l'home, per tant, a conseqüència del pecat original, sinó que entra en el pla de Déu des del principi:

«Des del començament de la seva creació, l'home —no m'ho invento jo— ha hagut de treballar. N'hi ha prou amb obrir la Sagrada Bíblia i a les primeres planes hi podrem llegir que —abans que el pecat entrés en la humanitat i, a conseqüència d'aquesta ofensa, la mort i les penalitats i les misèries (cf. *Rm* 5, 12)— Déu va formar Adam amb el fang de la terra, i va crear per a ell i per a la seva descendència aquest món tan bell, *ut operaretur et custodiret illum* (*Gn* 2, 15), a fi que el treballés i el custodiés.

»Ens hem de convèncer, doncs, que el treball és una estupenda realitat, que ens és imposat com una llei inexorable a la qual tots, d'una manera o d'una altra estem sotmesos, encara que n'hi hagi alguns que pretenguin d'eximir-se'n. Apreneu-ho bé: aquesta obligació no ha sorgit pas com una seqüela del pecat original, ni tampoc no es redueix a una troballa dels temps moderns. Es tracta d'un mitjà necessari que Déu ens confia aquí a la terra, dilatant-nos els dies i fent-nos partícips del seu poder creador, perquè ens guanyem el pa i collim alhora *fruits per a la vida eterna* (*Jn* 4, 36): *l'home neix per a treballar, com els ocells neixen per a volar* (*Jb* 5, 7)». [20]

Quan l'home, «amb l'obra de les seves mans o amb l'ajut de la tècnica, conrea la terra a fi que produeixi fruit i esdevingui digne habitacle de tota la família humana», [21] al mateix temps que proporciona aliment per a si mateix i per a la seva família, presta un servei a la societat; coopera personalment amb Déu perquè es

desenvolupi i completi la seva obra, perquè es compleixin els seus designis en la història, i així es perfecciona també a si mateix.[22]

La dimensió social de la persona fa que estiguem necessàriament interconnectats i que, per tant, ens necessitem els uns als altres. En cert sentit, aquesta realitat és expressió de l'ésser imatge de Déu, comunitat de persones que s'intercanvien el summe bé. De manera anàloga, amb el treball i el servei, l'home fa present la cura de Déu cap a cada persona i rep igualment la cura de Déu pel treball i el servei dels altres.

Ecologia. Distinció de l'home i valor de la naturalesa

El terme «ecologia» (del grec *oikía*: casa) s'aplica, sobretot, a *les relacions de l'home amb la naturalesa*.

Durant els últims decennis, els ensenyaments de l'Església sobre la qüestió ecològica han estat molt abundants.[23] Sense anar a solucions concretes, que no són de la seva competència, ofereix orientacions importants que constitueixen una guia imprescindible per a les relacions de la persona amb el món.

La naturalesa, al servei de la persona humana

La naturalesa té un valor objectiu, però no absolut. El do de la terra ha estat atorgat a l'home perquè serveixi a l'home, i unida a ell, glorifiqui Déu.

D'aquesta manera, la naturalesa participa en la vocació de servei que també té l'home.[24]

«Tota forma de vida ha de ser respectada, cuidada i estimada de veritat com a creació del Senyor Déu que va crear tot el que era "bo". Però és precisament el valor especial de la vida humana el que ens aconsella, i de fet ens obliga, a examinar acuradament la manera com utilitzem les altres espècies creades».[25]

Per això, per salvaguardar la naturalesa, «*el problema decisiu* —afirma Benet XVI— *és la capacitat moral global de la societat*. Si no es respecta el dret a la vida i a la mort natural, si es fa artificial la

concepció, la gestació i el naixement de l'home, si se sacrifiquen embrions humans en la investigació, la consciència comuna acaba perdent el concepte de l'ecologia humana i amb això de l'ecologia ambiental. És una contradicció demanar a les noves generacions el respecte a l'ambient natural, quan l'educació i les lleis no les ajuden a respectar-se a elles mateixes».[26]

La vida dels altres éssers té també un gran valor, però no es tracta d'un valor oposat al de la persona; al contrari, el valor de la vida animal i vegetal adquireix el seu sentit ple si es posa en relació amb la vida de la persona humana. Francesc crida l'atenció sobre la incoherència evident d'oposar tots dos valors:

«A vegades s'adverteix una obsessió per negar tota preeminència a la persona humana, i es tira endavant una lluita per altres espècies que no despleguem per defensar la igual dignitat entre els éssers humans».[27] «No pot ser real un sentiment d'íntima unió amb els altres éssers de la natura si al mateix temps en el cor no hi ha tendresa, compassió i preocupació pels éssers humans».[28]

El respecte a la naturalesa

«La intervenció humana no és *creadora*; ja troba una naturalesa material que, com ella, té l'origen en Déu Creador i de la qual l'home ha estat constituït *noble i savi guardià*».[29]

La naturalesa no és obra de l'home, sinó de Déu; el seu valor no és el que l'home li vulgui donar, i convertir-lo a la seva mida; està al seu servei, però no al servei dels seus capricis, sinó de la seva perfecció com a persona; té una fisonomia pròpia i una destinació donades prèviament per Déu.[30]

Això implica que l'acció humana sobre el món «no ha de fer ús de la naturalesa contra el seu propi bé, el bé del seu proïsme i el bé de les generacions futures. Per això, hi ha una dimensió moral en el concepte i en la pràctica del desenvolupament que ha de ser respectada en qualsevol cas».[31]

En conseqüència, la llei que ha de regir la relació de l'home amb el món no és la *llei de la utilitat*, la que estableix la raó moguda

exclusivament per les finalitats econòmiques, considerant la naturalesa únicament com a material disponible.

La necessitat de conversió i la cura de la naturalesa

L'educació de la *responsabilitat ecològica*, és a dir, de la responsabilitat respecte a un mateix, als altres i a l'ambient, ha de tenir, per tant, com a primer objectiu, la conversió, el *canvi interior de la persona*.[32]

El Papa Francesc lamenta que «alguns cristians compromesos i orants, sota una excusa de realisme i pragmatisme, solen burlar-se de les preocupacions pel medi ambient. Altres són passius, no es decideixen a canviar els seus hàbits i esdevenen incoherents. Els fa falta llavors una *conversió ecològica*, que implica deixar brotar totes les conseqüències del seu trobament amb Jesucrist en les relacions amb el món que ens envolta. Viure la vocació de ser protectors de l'obra de Déu és part essencial d'una existència virtuosa, no consisteix en quelcom opcional ni en un aspecte secundari de l'experiència cristiana».[33]

Això comporta una nova manera d'actuar en relació amb els altres i amb la naturalesa, la superació de les actituds i els estils de vida conduïts per l'egoisme, que són la causa de l'esgotament dels recursos naturals.[34] La tutela del medi ambient serà considerada eficaçment com una obligació moral que incumbeix a cada persona i a tota la humanitat. No serà apreciada només com una qüestió d'interès per la naturalesa, sinó de responsabilitat de cada home davant del bé comú i els designis de Déu.[35]

L'obligació de contribuir al sanejament de l'ambient afecta tots els homes. «Amb més raó encara, els que creuen en Déu Creador, i, per tant, estan convençuts que al món hi ha un ordre ben definit i orientat a una finalitat, s'han de sentir cridats a interessar-se per aquest problema. Els cristians, en particular, descobreixen que la seva comesa dins de la creació, així com els seus deures amb la naturalesa i el Creador, formen part de la seva fe».[36]

En el camp concret de les relacions de l'home amb el món, els cristians també han d'exercir el paper de difondre els valors morals i contribuir a l'educació en la consciència ecològica.[37]

Precisament pel seu caràcter global, l'ecologia és un dels àmbits en què el diàleg dels cristians amb els fidels d'altres religions és especialment important per establir una col·laboració.[38]

Bibliografia bàsica

— Concili Vaticà II, *Lumen Gentium*, 21.XI.1964, núm. 36, 41 i 48; *Gaudium et spes*, 7.XII.1965, núm. 34, 36, 37, 57 i 69.

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 279-314; 337-349; 2415-2418.

— Consell Pontifici de la Justícia i de la Pau, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2005, núm. 451-487.

Lectures recomanades

— Francesc, *Laudato si'*, 24.V.2015.

— Benet XVI, *Caritas in veritate*, 29.VI.2009.

— Sant Joan Pau II, *Centesimus annus*, 30.XII.1991, núm. 37, 38, 40 i 52; *Sollicitudo rei sociales,* 30.XII.1987, núm. 26, 29, 30, 34 i 48; *Redemptor hominis*, 4.III.1979, núm. 8, 15 i 16; *Missatge per a la Jornada Mundial de la Pau de 1990*, 8.XII.1989.

— Sant Josepmaria Escrivá, *Treball de Déu*, a: *Amics de Déu*, núm. 55-72, Rialp, Madrid 2002.

— Tomás Trigo, *Cuidar la Creación. Estudios sobre la encíclica «Laudato si'»*, Eunsa, Pamplona, 2016.

---

[1] Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 307.

[2] Cf. Sant Joan Pau II, audiència general, 17.I.2001, núm. 1.

[3] Cf. *Gaudium et spes*, núm. 34. «La creació... està cridada a unir-se a l'home per glorificar Déu (cf. *Sl* 148 i 96)» (Sant Joan Pau II, *Missatge* 8.XII.1989, núm. 16). La glòria que la naturalesa rendeix al Creador s'expressa de manera admirable en el Cant dels tres joves (*Dn* 3, 52-90).

[4] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 347.

[5] Cf. Sant Joan Pau II, *Evangelium vitae*, 25.III.1995, núm. 42.

[6] Vegeu també *Jos* 22, 19; *Os* 9, 3; *Sl* 85, 2; *Jr* 16, 18; *Ez* 36, 5.

[7] Cf. Sant Pau VI, Missatge 1.VI.1972.

[8] *Gaudium et Spes*, núm. 69. Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 2402-2404. «El medi ambient és un bé col·lectiu, patrimoni de tota la humanitat i responsabilitat de tothom. Qui s'apropia alguna cosa és sols per administrar-la en bé de tots. Si no ho fem, carreguem sobre la consciència el pes de negar l'existència dels altres» (Francesc, *Laudato si',* 24.V.2015, núm. 95).

[9] Sant Joan Pau II, *Laborem exercens*, 14.IX.1981, núm. 4.

[10] Cf. Sant Joan Pau II, *Sollicitudo rei socialis*, 30.XII.1987, núm. 29.

[11] *Sollicitudo rei socialis*, núm. 30.

[12] Cf. *Evangelium vitae*, núm. 42.

[13] Cf. Sant Joan Pau II, Missatge 8.XII.1989, núm. 3.

[14] Sant Joan Pau II, *Redemptor hominis*, 4.III.1979, núm. 15.

[15] Sant Pau VI, Missatge 1.VI.1972.

[16] Cf. *Sollicitudo rei socialis*, núm. 34; *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 2415.

[17] Sant Joan Pau II, *Christifideles laici*, 30.X.1988, núm. 43.

[18] Cf. Sant Joan Pau II, audiència general, 17.I.2001, núm. 1-2.

[19] Cf. *Sollicitudo rei socialis*, núm. 30; LS, núm. 68.

[20] Sant Josepmaria Escrivá, *Amics de Déu*, Rialp, Madrid 2002, núm. 57; cf. *Gaudium et Spes*, núm. 34.

[21] *Gaudium et Spes*, núm. 57.

[22] Cf. *Gaudium et Spes*, núm. 34 i 57.

[23] En continuïtat amb els ensenyaments de Pau VI, Joan Pau II i Benet XVI, destaca l'encíclica de Francesc, *Laudato si'*, que ja hem esmentat, per la seva gran repercussió —no només en l'àmbit catòlic—, ja que ha despertat iniciatives interessants a tot el món a favor de la cura de la persona humana i del medi ambient.

[24] «La *interdependència de les criatures* és volguda per Déu... Existeixen en dependència les unes de les altres, per completar-se mútuament en un servei mutu» (*Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 340).

[25] Sant Joan Pau II, Al·locució 18.V.1990, núm. 3. Cf. també Sant Joan Pau II, *Declaració de Venècia*, 10.VI.2002, en la qual s'afirma que «el respecte a la creació deriva del respecte a la vida i la dignitat humanes».

[26] Benet XVI, *Caritas in veritate*, 29.VI.2009, núm. 51.

[27] *Laudato si'*, núm. 90.

[28] *Laudato si'*, núm. 91.

[29] Congregació per a la Doctrina de la Fe, Instrucció *Libertatis conscientia*, 22.III.1986, núm. 34.

[30] Cf. *Sollicitudo rei socialis*, núm. 34; Sant Joan Pau II, Missatge 8.XII.1989; Sant Joan Pau II, *Centesimus annus*, 1.V.1991, núm. 37.

[31] Sant Joan Pau II, Al·locució 18.V.1990, núm. 4. L'arrel que fa brollar la reacció moral davant de l'impacte que provoquen les nostres accions en els altres i en el medi ambient és —afirma Francesc— «l'actitud bàsica d'autotranscendirse, trencant la consciència aïllada i l'autoreferencialitat» (*Laudato si'*, núm. 208).

[32] Sant Joan Pau II, Missatge 8.XII.1989, núm. 13.

[33] *Laudato si'*, núm. 217.

[34] Cf. Sant Joan Pau II, *Ecclesia in America*, 22.I.1999, núm. 25.

[35] Cf. Sant Joan Pau II, Al·locució 18.V.1990, núm. 4. Són moltes les crides del Magisteri a la responsabilitat moral de l'home respecte a l'ecologia: cf., entre altres llocs, *Centesimus annus*, núm. 40; *Evangelium vitae*, núm. 42; Sant Joan Pau II, *Ecclesia in America*, núm. 25; Al·locució 18.VIII.1985, núm. 2; Missatge 8.XII.1989, núm. 15.

[36] Sant Joan Pau, Missatge 8.XII.1989, núm. 15: citat a *Laudato si'*, núm. 64.

[37] *Declaració de Venècia*.

[38] Cf. Sant Joan Pau II, *Fides et ratio*, 14.9.1998, núm. 104; Sant Joan Pau II, Missatge 8.XII.1989, núm. 15; *Laudato si'*, núm. 7.

Torna als continguts

9. L'home creat per Déu com a home i dona

L'ésser humà és persona pel fet de ser humà. La igualtat de les persones s'ha d'expressar en el respecte a cadascú i als col·lectius. La discriminació, el racisme o la xenofòbia són injustes. El matrimoni és "conjugalitat", suposa un vincle de "copossessió". L'Església exigeix que s'acullin amb respecte, compassió i delicadesa les persones que presenten tendències homosexuals.

Només Déu és plenitud; només Ell és per si mateix. Tots els éssers creats donen glòria a Déu amb la seva existència i ho reflecteixen en l'harmonia i la bellesa del seu conjunt. Donen glòria a Déu la muntanya Kilimanjaro i les estepes de Sibèria, el riu Amazones i l'oceà Índic, els esculls de corals d'Austràlia i la immensitat del cosmos. Els éssers vius donen glòria a Déu, a més, amb el fet mateix de la seva vida: el seu moviment, el seu desenvolupament, la seva inclinació necessària envers la perfecció que els correspon: des de les formes més simples de vida fins a les més complexes.

Tanmateix, l'ésser humà no és un més en l'escala de la creació: «De totes les criatures visibles, només l'home és "capaç de conèixer i d'estimar el seu Creador" (*Gaudium et Spes*, 12, 3); és "l'única criatura sobre la terra que Déu ha volgut per ella mateixa" (*Gaudium et Spes*, 24, 3)"» (*Catecisme*, 356). La diferència que marca el poder de ser origen dels nostres actes és una diferència radical: essencial i no només de grau.

L'estructura de l'ésser humà suposa una composició de matèria i esperit que conforma un mateix i únic subjecte. D'aquesta manera, l'ésser humà no és una «juxtaposició de dos elements contraposats», sinó la unió de dos coprincipis en una sola substància, de manera que «*el cos* de l'home participa de la dignitat de la "imatge de Déu": és cos humà precisament perquè l'anima una ànima espiritual, i és tota la persona humana sencera la qui és destinada a esdevenir, en el

Cos del Crist, el temple de l'Esperit Sant (cf. *1 Co* 6, 19-20; 15, 44-45)» (*Catecisme*, 364).

Aquesta realitat ontològica —de la nostra naturalesa— fa possible la capacitat de l'ésser humà per conèixer i estimar: per això podem dominar el cosmos, tenir consciència de nosaltres mateixos, percebre que els altres també són un "jo" únic, descobrir i tractar Déu, estimar-lo escollint-lo com a fi i orientar la nostra vida a donar-li glòria complint la seva Voluntat.

Així doncs, «Déu ho ha creat tot per a l'home (cf. *Gaudium et Spes*, 12, 1; 24, 3; 39, 1), però l'home ha estat creat per servir i estimar Déu i per oferir-li tota la creació»[1] (*Catecisme*, 358). En resum, l'home va ser creat per Déu com a cos i esperit perquè li doni glòria ordenant a Ell, amb el seu amor, totes les realitats materials i espirituals.

Dignitat humana, racisme, xenofòbia i discriminació

«Perquè ha estat creat a imatge de Déu, l'individu humà té la dignitat de *persona*, no és sols una cosa qualsevol, sinó algú» (*Catecisme*, 357). Per això la relació de l'ésser humà amb el cosmos, amb les altres persones i amb Déu és completament particular, diferent de totes les altres criatures visibles: amb la singularitat d'un subjecte que és únic i capaç d'estimar lliurement. D'aquesta manera, es comprèn que només el fi per al qual ha estat creat —l'amor a Déu i als altres— dona raó de la grandesa del seu ésser i constitueix «la raó fonamental de la seva dignitat» (*Catecisme*, 356).

Al seu torn, aquesta dignitat intrínseca de la persona humana és el fonament en què es basa la igualtat radical de tothom: en el seu ésser i en la seva llibertat d'obrar. «El respecte a la persona humana implica el dels drets que deriven de la seva dignitat de criatura» (*Catecisme*, 1930).[2]

En efecte: la qualitat de persona, de ser *algú*, és comuna a tot ésser humà. Igual que són comuns el seu origen, el seu fi i els mitjans de què disposa per assolir-lo. En canvi, les qualitats individuals o socials, la cultura, l'edat, la salut, etc., no poden fer canviar ni la

qualitat de persona ni la dignitat que suposa: l'ésser embrió humà, nen, jove o gran; tenir més o menys educació, riqueses, un estatus social determinat; tenir salut o estar malalt; viure en un lloc o en un altre o en una època històrica o en una altra... qualssevol d'aquestes circumstàncies es donen en el subjecte, però no n'alteren gens la seva condició de ser persona.[3] L'ésser humà és persona pel fet de ser humà.

A més, l'ésser humà és un subjecte essencialment relacional, perquè tota l'estructura del seu ésser ha estat "dissenyada" per a l'amor, i l'amor suposa una inclinació a una relació vinculant i positiva amb Déu i amb els altres éssers personals. Aquesta realitat constitueix un fonament més de la igualtat de la persona, que s'ha d'expressar en el respecte a cadascú i en el respecte als col·lectius.

La discriminació, en canvi, es defineix com "seleccionar excloent", o també com donar un tracte desigual a una persona o col·lectivitat per motius racials, religiosos, polítics, de sexe, d'edat, de condició física o mental, etc.; és a dir, es tracta d'un tracte desigual, injust, no simplement una mica "diferencial".[4] Tractar de manera diferent el que en si mateix és igual, és tan injust com tractar de manera igual realitats diferents. La discriminació, en la seva accepció general de sentit negatiu, no té mai justificació.

El racisme és una forma d'exaltació d'una ètnia concreta (d'idolatria) [5] que atribueix a una raça específica qualitats superiors i drets exclusius i considera les altres races essencialment inferiors, menys dignes i excloses de determinats drets. També pot presentar només la forma negativa, és a dir, l'exclusió del respecte i dels drets de tota persona i de tot un col·lectiu de persones (per exemple, l'antisemitisme, el menyspreu als gitanos...; en definitiva, la consideració de qualsevol raça com a inferior).

La xenofòbia consisteix en l'«odi, repugnància o hostilitat cap als estrangers». Es tracta també d'una selecció negativa i excloent (de la valoració de la dignitat deguda i, si escau, del reconeixement de drets fonamentals). És especialment greu quan es dirigeix als més febles com, per exemple, els immigrants o els refugiats.

També són discriminacions injustes totes les que eliminin o limitin el respecte a la vida: per exemple, atribuint-se el dret de decidir quina vida val la pena i quin no, o d'afegir a la persona exigències de qualsevol qualitat, a més del mateix fet de ser persona (en qüestions de discapacitat física o psíquica, d'edat o de salut, etc.). I són igualment injustes les discriminacions que imposen deures o disminueixen drets per raó de qualsevol diferència accidental: «Tota mena de discriminació, social o cultural, en els drets fonamentals de la persona, per raó de sexe, edat, raça, color, condició social, llengua o religió, ha de ser superada i foragitada, perquè és contrària al designi de Déu (*Gaudium et Spes*, 29, 2)».[6]

Dimensió antropològica de la sexualitat

«L'home i la dona són *creats*, és a dir, són *volguts per Déu*: en una igualtat perfecta en tant que persones humanes, d'una part, i, de l'altra, en el seu ésser respectiu d'home i de dona. "Ser home", "ser dona", són realitats bones, volgudes per Déu (...) L'home i la dona són, amb la mateixa dignitat, "imatge de Déu". En el seu "ser home" i "ser dona" reflecteixen la saviesa i la bondat del Creador» (*Catecisme*, 369).[7]

La persona té una "dimensió sexuada", que l'abraça i la configura completament: la persona "és" dona o "és" home en tots els aspectes de la seva vida: biològica, psíquica i espiritual.[8] La igualtat radical rau precisament en el fet de "ser persona humana": la diferència es basa en "la manera" de ser persona humana. Dona i home són "presentacions diferents" de la mateixa i única realitat personal, encaminada a una comunió peculiar.[9]

L'afirmació de l'heterosexualitat es basa en l'acceptació de la diferència natural entre persona femenina i masculina: proclama la igualtat com a persones i reconeix, alhora, la diferència en la manera de ser persona. I, a més, afirma que aquesta base d'igualtat i diferència possibilita una relació intersubjectiva peculiar, en la qual cadascú aporta i rep: d'allà sorgeix un enriquiment complementari i la possibilitat de constituir-se en principi comú de generació. La

inclinació natural entre home i dona, tractant-se de persones humanes, porta a una mena d'amor específic, l'amor conjugal, que suposa el do i l'acceptació de cadascú precisament en el diferencial. El matrimoni no és una forma de cohabitació sexual legitimada, sinó "conjugalitat",[10] és a dir, un vincle de "copossessió" de cadascú sobre l'altre en el que és com a home i dona, com a espòs i esposa, com a mare i pare potencial.[11] Aquesta unió, exclusiva i permanent, és al seu torn requerida per la dignitat dels fills que puguin venir i per a la seva cura i educació.

Òbviament, el tracte desigual de la dona o de l'home, en funció de la seva condició, atempta contra la dignitat de la persona. La diferenciació positiva de la dona (o, si escau, de l'home) és lícita i legítima quan es tracta d'atendre una situació específica o quan té per objecte reparar una situació o un desnivell injust en una determinada circumstància social. I és lícita, perquè s'intenta justament equilibrar un desequilibri previ que era injust.

Els estudis sobre les diferències de gènere i el seu tractament han avançat en quantitat i qualitat i han aportat consideracions d'interès. Certes derivacions de la teoria de gènere apunten a una ruptura radical entre la realitat de la naturalesa i la conducta, respecte a la diferenciació sexual. Sostenen que el sexe, com a tal, no existeix, sinó que ha estat una creació cultural. Com és natural, des d'aquesta perspectiva no cal plantejar-se la igualtat entre dona i home, perquè la diferència [el sexe] no existeix com a tal: simplement hi ha trets biològics, però aquests formen part de la *neutralitat natural del cos humà* i han d'estar al servei de la llibertat de cadascú: les altres coses serien discriminació i artifici. D'aquí que la primera alienació en el pla personal, afirmen, sigui acceptar la "diferència real" de la dona i l'home, de la qual deriven la imposició del matrimoni heterosexual i de la família monògama com les seves conseqüències necessàries. En abolir aquesta alienació, també s'hauria d'eliminar el nexe entre unió dona-home i procreació, la maternitat mateixa (que castiga la dona) i les relacions que provenen de l'origen: el parentiu.

En aquesta concepció, les característiques del cos estan a lliure disposició del que cadascú vulgui i, per tant, és modificable en cada moment. Jo soc qui decideixo ser en funció del meu desig: no hi ha més variables. Puc tenir un cos amb caràcters masculins i sentir-me dona, o homosexual, o bisexual; puc voler ser transsexual, etc. Totes les possibilitats de la mateixa voluntat estan obertes i són igualment legítimes: perquè no hi ha una realitat objectiva que les limiti. Les característiques del cos estan a lliure disposició del que cadascú vulgui i, per tant, es poden modificar en cada moment. Jo soc qui decideixo ser en funció del meu desig: no hi ha més variables. Puc tenir un cos amb caràcters masculins i sentir-me dona, o homosexual, o bisexual; puc voler ser transsexual, etc. Totes les possibilitats de la mateixa voluntat estan obertes i són igualment legítimes: perquè no hi ha una realitat objectiva que les limiti. Tot això entra en contrast amb els ensenyaments de l'Església sobre l'estructura mateixa de l'ésser humà: la unitat de matèria i esperit, el sentit de la corporalitat sexuada, la complementarietat de dona i home, la llibertat, el compromís, l'amor conjugal, la realitat sobre la unió matrimonial i de la família, etc.

Quant a l'homosexualitat (masculina o femenina), és una atracció, exclusiva o predominant, cap a persones del mateix sexe. Pot ser fruit de moltes variables, entre les quals hi ha les característiques psicològiques de la persona i la seva biografia.[12] «La Tradició [de l'Església] sempre ha declarat que "els actes homosexuals són intrínsecament desordenats" (CDF, *Persona humana*, 8). Tanquen l'acte sexual al do de la vida».

«Un nombre no negligible d'homes i dones presenten tendències homosexuals pregonament arrelades. Aquesta inclinació objectivament desordenada, per a la majoria d'ells és una prova. Cal acollir-los amb respecte, compassió i delicadesa. Cal evitar amb ells tot senyal de discriminació injusta. Aquestes persones són cridades a realitzar la voluntat de Déu en la seva vida i, si són cristianes, a unir al sacrifici de la creu del Senyor les dificultats que poden trobar pel fet de la seva condició» (*Catecisme*, 2358).

L'exhortació apostòlica *Amoris laetitia* subratlla l'amor incondicional de Crist cap a totes les persones sense excepció, i reitera que «tota persona, independentment de la seva tendència sexual, ha de ser respectada en la seva dignitat i acollida amb respecte, procurant evitar "tot signe de discriminació injusta" (*Catecisme*, 2358; cf. *Relació final,* 2015, 76), i particularment qualsevol forma d'agressió i violència» (*Amoris laetitia*, 250). Fora d'això, també es demana, específicament a les famílies, que per a ells es procuri «assegurar un acompanyament respectuós, a fi que aquells que manifesten una tendència homosexual puguin tenir l'ajuda necessària per comprendre i realitzar plenament la voluntat de Déu en la seva vida» (cf. *Catecisme*, 277).

És més, l'Església recorda que «les persones homosexuals són cridades a la castedat. Amb les virtuts de domini, educadors de la llibertat interior, de vegades amb el suport d'una amistat desinteressada, amb l'oració i la gràcia sacramental, poden apropar-se gradualment i resoltament —i així ho han de fer— a la perfecció cristiana» (*Catecisme*, 2359); és a dir, a ells també els arriba la crida a la castedat a la qual estem convidats tots els cristians.

Respecte a la pretesa equiparació d'aquestes unions amb el matrimoni, la doctrina de l'Església recorda que «no hi ha cap fonament per assimilar o establir analogies, ni tan sols remotes, entre les unions homosexuals i el designi de Déu sobre el matrimoni i la família» (*Amoris laetitia*, 251). No es tracta d'una prohibició de l'Església o de la imposició d'una mesura de càstig. Es tracta de fer notar que aquestes unions no es poden equiparar a la unió conjugal ni és just atribuir-los els mateixos efectes: perquè en aquest cas, no hi ha la conjugalitat (que suposa la relació diferencial dels sexes) ni els qui hi conviuen es poden constituir en principi comú de generació.

Juan Ignacio Bañares

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 356-373; 1930; 2113; 2357-2359.

---

[1] El text d'aquest punt del *Catecisme* continua amb aquesta cita expressiva de sant Joan Crisòstom: «Qui és, doncs, l'ésser que va venir a l'existència voltat de tanta consideració? És l'home, gran i admirable figura viva, més preciosa als ulls de Déu que tota la creació plegada. És l'home. Per ell existeixen el cel i la terra, el mar i la totalitat de la creació, i per la seva salvació —tan important l'ha considerada Déu— no va plànyer el seu Fill únic». (Sant Joan Crisòstom, *Sermons in Genesim*, 2,1: p. 54, 587D - 588a).

[2] «Aquests drets són anteriors a la societat i se li imposen. Són el fonament de la legitimitat moral de tota autoritat. Quan una societat els escarneix o no els vol reconèixer en la seva legislació positiva, mina la seva pròpia legitimitat moral (cf. *Pacem in Terris*, 65)» (*Catecisme*, 1930).

[3] «Visió meravellosa que ens fa contemplar el llinatge humà en la unitat del seu origen en Déu (...); en la unitat de la seva naturalesa composta semblantment en tots d'un cos material i d'una ànima espiritual; en la unitat del seu fi immediat i de la seva missió en el món; en la unitat del seu habitatge: la terra, dels béns de la qual tots els homes, per dret de naturalesa, poden servir-se per sostenir i desenrotllar la vida; unitat del seu fi sobrenatural: Déu mateix, vers al qual tots han de tendir; en la unitat dels mitjans per atènyer aquest fi; (...) en la unitat del seu rescat que el Crist va realitzar per tots (Piu XII, *Summi Pontificatus*, núm. 3; cf. Concili Vaticà II, *Nostra aetate*núm. 1)» (*Catecisme*, 360).

[4] És lícit considerar de manera diferent el que és diferent; en aquest sentit, es pot parlar d'un "tracte diferencial positiu", quan el bé comú exigeix o aconsella protegir o afavorir especialment un col·lectiu determinat per raó de la seva debilitat (edat, salut...), o per necessitats particulars (immigrants, etc.), o pel bé que representa

una institució determinada per al propi bé comú (per exemple, en el matrimoni i la família, deduccions fiscals, baixa de maternitat, etc.). En l'àmbit jurídic, aquesta mena de protecció particular es denomina *favor iuris*: el favor del dret; no només no és injust, sinó que respon a la justícia, que ordena "donar a cadascú el que és seu" i, per tant, ha d'estar atenta als trets diferencials de les relacions intersubjectives que es produeixen en la societat.

[5] "La idolatria no es refereix únicament als falsos cultes del paganisme. És una temptació constant de la fe. Consisteix a divinitzar allò que no és Déu. Hi ha idolatria quan l'home honora i reverencia una criatura en lloc de Déu, tant si es tracta de déus com de dimonis (per exemple, el satanisme), de poder, de plaer, de la raça, dels avantpassats, de l'Estat, dels diners, etc." (*Catecisme*, 2113).

[6] Alhora, hem d'acceptar —i estimar— l'altre amb les seves diferències i amb la seva llibertat. I l'hem d'estimar així encara que tingui opinions o judicis oposats als nostres, encara que estigui equivocat... encara que obri malament: si no hi ha una lesió als altres, es pot advertir l'altre del mal que fa, però no es pot imposar el bé que hauria de fer. Aquesta tolerància no és relativisme, no significa admetre que tot judici o conducta valgui el mateix, perquè no existeixen la veritat ni el bé. Al contrari, aquesta tolerància es fonamenta en el respecte a la llibertat de cadascú (i de les col·lectivitats) i, alhora, exigeix l'afany de difondre la veritat i el bé. Mantenim els nostres judicis sobre els actes, però respectem la llibertat de la persona.

[7] «Déu no és de cap manera a imatge de l'home. No és ni home ni dona. Déu és esperit pur, en el qual no hi ha lloc per a la diferència de sexes. Però les "perfeccions" de l'home i de la dona reflecteixen alguna cosa de la infinita perfecció de Déu: les d'una mare (cf. *Is* 49, 14-15; 66, 13; *Sl* 131, 2-3) i les d'un pare i espòs (cf. *Os* 11, 1-4; *Jr* 3, 4-19)» (*Catecisme*, 370).

[8] El sexe, en la persona humana, no rau només en la genitalitat, ni és només un impuls programat i necessari per a la reproducció de

l'espècie, com en els altres éssers vius.

[9] "El cos, que expressa la feminitat 'per a' la masculinitat, i viceversa, la masculinitat per a la feminitat, manifesta la reciprocitat i la comunió de les persones" (Sant Joan Pau II, *Audiència general* 9.01.1980, núm. 4 *in fini*).

[10] La paraula "conjugalitat" prové del llatí, del verb *"coniugare",* que vol dir "unir".

[11] Joan Pau II, comentant el text de la creació de l'home i la dona a Gènesi 2, 24, assenyala: "el cos, que a través de la mateixa masculinitat o feminitat els ajuda tots dos des del principi (...) a trobar-se en comunió de persones, es converteix de manera especial en l'element constitutiu de la seva unió quan es fan marit i muller" (*Audiència general*, 21.11.1979, núm. 3 *in fini*).

[12] «Presenta formes molt variables a través dels segles i de les cultures. La seva gènesi psíquica encara resta inexplicada» (*Catecisme*, 2357).

Torna als continguts

10. El pecat i la misericòrdia de Déu

La pèrdua del sentit del pecat ha portat a la pèrdua de la necessitat de salvació, i d'aquí a l'oblit de Déu per indiferència. Tanmateix, el triomf de Crist és expressió de la seva misericòrdia amb l'home, expressió que «l'amor és més fort que el pecat». La misericòrdia és la llei fonamental que habita al cor de cada persona quan mira el germà que troba pel camí de la vida.

El misteri de la misericòrdia

Juntament amb els grans assoliments de la nostra civilització, el panorama del món contemporani també presenta ombres i vacil·lacions no sempre superficials. Perquè «els desequilibris que pateix el món d'avui es connecten amb aquell desequilibri més fonamental que radica en el cor de l'home».[1]

La persona humana com a criatura experimenta múltiples limitacions. Quan es percep la impossibilitat de donar resposta al mal, al sofriment i a la injustícia, en moltes actituds no sorgeix la súplica davant del Déu misericordiós, sinó una espècie d'acusació fruit de la indignació. Les experiències del mal i del sofriment es converteixen així en una via justificada per apartar-se de Déu, i posa en dubte la seva bondat misericordiosa. Alguns, fins i tot, arriben a veure el sofriment com un càstig diví que cau sobre el pecador, i que deforma encara més la misericòrdia de Déu.

Així es completa un cercle viciós. Amb paraules de sant Joan Pau II, «el centre del drama viscut per l'home contemporani és l'eclipsi del sentit de Déu i de l'home».[2] Sembla que Déu no és rellevant, i no és rellevant perquè no pot solucionar els nostres problemes. D'una banda, no tenim clar que necessitem una salvació, però sens dubte la salvació que ofereix l'Església de Jesucrist no sembla pertinent.

La conseqüència final d'aquest eclipsi de Déu seria el rebuig social de la necessitat d'acudir al perdó i a la misericòrdia de Déu. D'aquesta manera, la pèrdua del sentit del pecat ha portat a la pèrdua de la necessitat de salvació, i d'aquí a l'oblit de Déu per indiferència.

Per això, com més la consciència humana, sucumbint a la secularització, perd el sentit de la paraula misericòrdia, més sent l'Església el dret i el deure imperatiu de predicar el Déu de la misericòrdia. El misteri de la fe cristiana sembla que troba la seva síntesi en aquesta paraula. La missió evangelitzadora és l'anunci a viva veu que en Crist crucificat, mort i ressuscitat s'efectua el ple i autèntic alliberament del mal, del pecat i de la mort.[3]

Jesucrist és el rostre de la misericòrdia del Pare. «És com si Crist hagués volgut revelar que el límit imposat al mal, el causant i la víctima del qual resulta que és l'home, és en definitiva la Divina Misericòrdia».[4]

El triomf de Crist és expressió de la seva misericòrdia amb l'home, expressió que «l'amor és més fort que el pecat», «més fort que la mort i que qualsevol mal».[5] El món només assolirà la pau sobre la guerra, la violència, quan invoqui a la misericòrdia: «*Jesús, en Tu confio*».[6]

No és fàcil respondre a l'evidència del mal al món. Potser perquè el mal no és un problema, sinó un misteri. Un misteri en què estem implicats nosaltres personalment. Un misteri que no es resol teòricament, sinó amb actituds vitals o existencials.

Sempre tenim necessitat de contemplar el misteri de la misericòrdia: la relació entre el sofriment, la injustícia, el pecat, els homes i Déu. Perquè, com afirma el Papa Francesc,[7] la misericòrdia és la llei fonamental que habita en el cor de cada persona quan mira el germà que troba en el camí de la vida. Misericòrdia és la paraula que revela el misteri de la Santíssima Trinitat. Misericòrdia és l'acte últim i suprem amb el qual Déu ve al nostre encontre. I, per tant, misericòrdia és la via que uneix Déu i l'home.

En la vida de l'Església, la misericòrdia és una realitat permanent. Però hi ha moments en què estem cridats a fixar la mirada en la misericòrdia d'una manera més intensa.

El pecat es comprèn a partir de la misericòrdia

«Déu és infinitament bo i totes les seves obres són bones. Però ningú no s'escapa de l'experiència del sofriment, dels mals de la naturalesa —que apareixen com lligats als límits propis de les criatures—, i, sobretot, de la qüestió del mal moral» (*Catecisme*, núm. 385). «El pecat és present en la història de l'home: fora inútil de voler-lo ignorar o de donar altres noms a aquesta realitat obscura» (*Catecisme*, núm. 386). Però d'on ve el mal, especialment el pecat?

Per respondre a aquesta pregunta ens hem de fixar en el misteri de Déu, perquè el pecat només es pot entendre des del Déu misericòrdia de Jesucrist. «El misteri [...] de la iniquitat" (*2 Ts* 2, 7) només s'aclareix en vista del "Misteri de la pietat" (*1 Tm* 3, 16). La revelació de l'amor diví en Crist ha manifestat alhora l'extensió del mal i la sobreabundància de la gràcia (cf. *Rm* 5, 20). Per tant, hem d'examinar la qüestió de l'origen del mal fixant la mirada de la nostra fe en el que és el seu únic Vencedor (cf. *Lc* 11, 21-22; *Jn* 16, 11; *1 Jn* 3, 8)» (*Catecisme*, núm. 385). Com afirma Pascal en la seva obra *Pensamientos*, el coneixement de Déu sense el coneixement de la necessitat de la nostra redempció és enganyós, com també ho és reconèixer la nostra misèria sense conèixer el Redemptor.[8]

A partir d'aquest *vincle profund de l'home amb Dé*u podem comprendre que el pecat és un abús de la llibertat que Déu dona a les persones creades perquè el puguin estimar i estimar-se mútuament (cf. *Catecisme*, núm. 386).

Per aclarir la realitat del pecat, la llum de la Revelació divina ens parla particularment del pecat dels orígens. Però el punt de partida per comprendre-ho és el missatge de la misericòrdia divina revelada per Jesús.

El pecat original: una veritat essencial de la fe

«La doctrina del pecat original és, per dir-ho així, "el revers" de la Bona Nova que Jesús és el Salvador de tots els homes, que tots tenen necessitat de salvació i que la salvació s'ofereix a tots gràcies al Crist.

El relat de la caiguda (*Gn* 3) utilitza un llenguatge fet d'imatges, però afirma un esdeveniment primordial, un fet que va tenir lloc *a l'inici de la història de l'home* (cf. *GS* 13,1). La Revelació ens dona la certesa de fe que tota la història humana està marcada pel pecat original lliurement comès pels nostres primers pares (cf. Concili de Trent: *DS* 1513; Pius XII, *Humani generis*: *ibídem*, 3897; Pau VI, discurs 11.VII.1966)» (*Catecisme*, núm. 388-389).

«Darrere la desobediència dels nostres primers pares hi ha una veu seductora, oposada a Déu (cf. *Gn* 3, 1-5) que per enveja els va fer caure en la mort (cf. *Sv* 2, 24). L'Escriptura i la Tradició de l'Església veuen en aquest ésser un àngel caigut, anomenat Satanàs o diable (cf. *Jn* 8, 44; *Ap* 12, 9). L'Església ensenya que primer era un àngel bo, creat per Déu» (*Catecisme*, núm. 391).

«L'home, temptat pel diable, va deixar morir dintre el seu cor la confiança envers el Creador (cf. *Gn* 3, 1-11) i, abusant de la seva llibertat, *va desobeir* el manament de Déu. En això va consistir el primer pecat de l'home (cf. *Rm* 5, 19). Tot pecat, després d'això, serà una desobediència a Déu i una manca de confiança en la seva bondat» (*Catecisme*, núm. 397).

«L'Escriptura fa veure les conseqüències dramàtiques d'aquesta primera desobediència. Adam i Eva perden immediatament la gràcia de la santedat original (cf. *Rm* 3, 23). Tenen por de Déu (cf. *Gn* 3, 9-10) del qual es van formar una imatge falsa, com d'un Déu gelós de les seves prerrogatives (cf. *Gn* 3, 5)» (*Catecisme*, núm. 399).

Com a conseqüència, «l'harmonia en què vivien, establerta gràcies a la justícia original, va ser destruïda. El domini de les facultats espirituals de l'ànima sobre el cos es va trencar (cf. *Gn* 3, 7). La unió de l'home i la dona és sotmesa a tensions (cf. *Gn* 3, 11-13): les seves

relacions es van danyar amb l'ambició i l'esperit de domini (cf. *Gn* 3, 16)» (*Catecisme*, núm. 400).

També es trenca l'harmonia amb la creació; «la creació visible, que es fa estrangera i hostil a l'home (cf. *Gn* 3, 17.19). A causa de l'home, la creació és sotmesa a "servitud de corrupció" (*Rm* 8, 21). I, finalment, va venir la conseqüència explícitament anunciada per al cas que desobeís (cf. *Gn* 2, 17): "tornaràs a la terra, que és d'on has estat tret" (*Gn* 3, 19). *Va entrar la mort a la història de la humanitat* (cf. *Rm* 5, 12)» (*Catecisme*, núm. 400).

«Després del primer pecat, una veritable "invasió" del pecat va inundar el món: el fratricidi de Caín contra Abel (cf. *Gn* 4, 3-15); la corrupció universal a conseqüència del pecar (cf. *Gn* 6, 5.12; *Rm* 1, 18-32); així mateix, en la història d'Israel, el pecat es manifesta sovint com infidelitat al Déu de l'Aliança i com una transgressió de la Llei de Moisès, i encara, després de la redempció del Crist, entre els cristians, el pecat es manifesta de moltes maneres (cf. *1 Co* 1-6; *Ap* 2-3)» (*Catecisme*, núm. 401).

Conseqüències del pecat original per a la humanitat

L'existència humana mostra l'evidència del pecat en la nostra vida, juntament amb la realitat que el pecat no és fruit que siguem dolents per naturalesa, sinó que ve de l'elecció lliure del mal. El mal moral no pertany, doncs, a l'estructura humana, no prové ni de la naturalesa social de l'home ni de la seva materialitat, ni òbviament tampoc de Déu o d'un destí inamovible. El realisme cristià posa l'home davant de la seva responsabilitat: pot fer el mal com a fruit de la seva llibertat, i el responsable d'això no és cap altre que un mateix (cf. *Catecisme*, 387).

«El que per revelació divina se'ns fa saber concorda amb la mateixa experiència. Perquè l'home, examinant el seu cor, es descobreix també inclinat al mal i enfonsat en molts mals, que no poden provenir del seu bon Creador. En negar-se sovint a reconèixer Déu com el seu principi, destrossa també l'ordre degut al seu fi últim, i,

alhora, tota la seva ordenació respecte a si mateix, o respecte als altres homes i a totes les coses creades» (*GS* 13, 1).

Al llarg de la història, l'Església ha formulat el dogma del pecat original en contrast amb l'optimisme exagerat i el pessimisme existencial (cf. *Catecisme*, 406). Davant Pelagi, que afirmava que l'home pot fer el bé només amb les seves forces naturals, i que la gràcia és una mera ajuda externa, minimitzant així tant l'abast del pecat d'Adam com la redempció de Crist —reduïts a un simple mal exemple o bon exemple, respectivament—, el Concili de Cartago (418), seguint sant Agustí, va ensenyar la prioritat absoluta de la gràcia, ja que l'home després del pecat ha quedat fet malbé (cf. *DH* 223.227; cf. també el Concili II d'Orange, l'any 529: *DH* 371-372). Davant Luter, que afirmava que després del pecat l'home està essencialment corromput en la seva naturalesa, que la seva llibertat queda anul·lada i que en tot el que fa hi ha pecat, el Concili de Trent (1546) va afirmar la rellevància ontològica del baptisme, que esborra el pecat original; tot i que en queden les seqüeles —entre les quals hi ha la concupiscència, que no s'ha d'identificar, com feia Luter, amb el pecat mateix—, l'home és lliure en els seus actes i pot merèixer amb obres bones, sostingudes per la gràcia (cf. *DH* 1511-1515).

En el fons de la posició luterana, i també d'algunes interpretacions recents de *Gn* 3, està en joc una comprensió adequada de la relació entre 1) naturalesa i història, 2) el pla psicologicoexistencial i el pla ontològic, 3) l'aspecte individual i l'aspecte col·lectiu.

1) Tot i que en el Gènesi hi ha alguns elements de caràcter mític (entenent el concepte de "mite" en el seu millor sentit, és a dir, com a paraula-narració que dona origen i que, per tant, es basa en el fonament de la història posterior), seria un error interpretar el relat de la caiguda com una explicació simbòlica de la condició pecadora humana original. Aquesta interpretació converteix en naturalesa un fet històric, mitificant-lo i fent-lo inevitable: paradoxalment, el sentit de culpa que porta a reconèixer-se "naturalment" pecador conduiria a mitigar o eliminar la responsabilitat personal en el pecat, ja que l'home no podria evitar allò a què tendeix espontàniament. El que és

correcte, més aviat, és afirmar que la condició pecadora pertany a la historicitat de l'home, i no a la seva naturalesa originària.

2) Com que després del baptisme han quedat algunes seqüeles del pecat, el cristià pot experimentar amb força la tendència cap al mal i sentir-se profundament pecador, com passa en la vida dels sants. Tanmateix, aquesta perspectiva existencial no és l'única, ni tampoc la més fonamental, ja que el baptisme ha esborrat realment el pecat original i ens ha fet fills de Déu (cf. *Catecisme* 405). Ontològicament, el cristià en gràcia és just davant de Déu. Luter va radicalitzar la perspectiva existencial, entenent tota la realitat des d'aquesta, que quedava així marcada ontològicament pel pecat.

3) El tercer punt porta a la qüestió de la transmissió del pecat original, «un misteri que no podem comprendre del tot» (*Catecisme*, 404). La Bíblia ensenya que els nostres primers pares van transmetre el pecat a tota la humanitat. Els capítols següents del Gènesi (cf. *Gn* 4-11; cf. *Catecisme*, 401) narren la corrupció progressiva del gènere humà. Establint un paral·lelisme entre Adam i Crist, sant Pau afirma: «Així com per la desobediència d'un de sol tots han esdevingut pecadors, també per l'obediència d'un de sol [Crist] tots seran fets justos» (*Rm* 5, 19). Aquest paral·lelisme ajuda a entendre correctament la interpretació que s'acostuma a fer del terme *adamáh* com d'un col·lectiu singular: com que Crist és un de sol i alhora cap de l'Església, Adam és un de sol i alhora cap de la humanitat.[9] «En virtut d'aquesta "unitat del llinatge humà", tots els homes són implicats en el pecat d'Adam, com tots són implicats en la justícia del Crist» (*Catecisme*, 404).

L'Església entén de manera analògica el pecat original dels primers pares i el pecat heretat per la humanitat. «Adam i Eva van cometre un pecat personal, però aquest pecat [...] serà transmès per propagació a tota la humanitat, és a dir, per la transmissió d'una naturalesa humana privada de la santedat i de la justícia originals. Per això el pecat original s'anomena "pecat" en sentit analògic: és un pecat "contret" i no pas "comès", un estat i no un acte» (*Catecisme*, 404). Així, «bé que propi de cadascú, el pecat original no té un

caràcter de falta personal en cap descendent d'Adam» (*Catecisme*, 405).[10]

Per a algunes persones és difícil acceptar la idea d'un pecat heretat, [11] sobretot si es té una visió individualista de la persona i de la llibertat. Què vaig tenir jo a veure amb el pecat d'Adam? Per què he de pagar les conseqüències del pecat dels altres? Aquestes preguntes reflecteixen l'absència del sentit de la solidaritat real que hi ha entre tots els homes creats per Déu. Paradoxalment, aquesta absència es pot entendre com una manifestació del pecat transmès a cadascú; és a dir, el pecat original ofusca la comprensió de la fraternitat profunda del gènere humà que en fa possible la transmissió.

Davant de les conseqüències lamentables del pecat i la seva difusió universal ens hem de preguntar: «Però, *per què Déu no va impedir el pecat del primer home*? Sant Lleó el Gran respon: "La gràcia inefable del Crist ens ha donat béns millors que els que l'enveja del diable ens havia pres" (sermó 73, 4). I sant Tomàs d'Aquino: "Res no s'oposa al fet que la naturalesa humana hagi estat destinada a un fi més alt després del pecat. Déu permet els mals per treure'n un bé més gran. Per això diu sant Pau: 'On abundà el pecat sobreabundà la gràcia' (*Rm* 5, 20). I ho canta l'Exsultet: "Oh, culpa sortosa, que ens ha merescut un Redemptor tan gran!" (*Summa Theologiae*, III, 1, 3, ad 3)» (*Catecisme*, 412).

La vida com a combat

Aquesta mirada al pecat a partir de la Redempció de Crist proporciona un realisme lúcid sobre la situació de l'home i del seu obrar al món. El cristià ha de ser conscient tant de la grandesa de ser fill de Déu com de ser pecador. Aquest realisme:

a) Prevé tant d'un optimisme ingenu com d'un pessimisme desesperançat i «proporciona una mirada de discerniment lúcid sobre la situació de l'home i del seu obrar al món [...]. Ignorar que l'home té una naturalesa ferida, inclinada al mal, provoca errors

greus en el terreny de l'educació, de la política, de l'acció social i dels costums» (*Catecisme*, 407).

b) Dona una confiança serena en Déu, Creador i Pare misericordiós, que no abandona la seva criatura, perdona sempre, i ho condueix tot cap al bé, fins i tot en mig d'adversitats. «Repeteix: "*omnia in bonum!*" tot el que passa, "tot el que em passa", és per al meu bé... Per tant —aquesta és la conclusió encertada: accepta això, que et sembla tan feixuc, com una dolça realitat».[12]

c) Suscita una actitud d'humilitat profunda, que porta a reconèixer sense estranyesa els pecats d'un mateix, i a doldre-se'n perquè són una ofensa a Déu, i no tant pel que suposen de defecte personal.

d) Ajuda a distingir el que és propi de la naturalesa humana quan això és conseqüència de la ferida del pecat en la naturalesa humana. Després del pecat, no tot el que s'experimenta com a espontani és bo. La vida humana té, doncs, el caràcter d'un combat: cal combatre per comportar-se de manera humana i cristiana (cf. *Catecisme*, 409). «Tota la tradició de l'Església ha parlat dels cristians com de *milites Christi*, soldats de Crist. Soldats que duen la serenitat als altres, mentre combaten contínuament contra les males inclinacions personals».[13] El cristià que s'esforça per evitar el pecat no es perd res del que fa la vida bona i bonica. Davant la idea que cal que l'home faci el mal per experimentar la seva llibertat autònoma, ja que en el fons una vida sense pecat seria avorrida, s'alça la figura de Maria, concebuda immaculada, que mostra que una vida completament entregada a Déu, lluny de produir fàstic, es converteix en una aventura plena de llum i de sorpreses infinites.[14]

La tendresa de Déu: pecat, salvació, misericòrdia

Davant la realitat del pecat, s'alça imponent la misericòrdia de Déu. Jesucrist és el rostre d'aquesta misericòrdia, com podem veure en la seva actitud davant els pecadors («no he vingut a cridar els justos, sinó els pecadors») com Zaqueu, el paralític, la dona adúltera, la

samaritana, Maria Magdalena, el bon lladre, Pere i una infinitat de personatges.

De manera especialment rellevant, es mostra en les paràboles de la misericòrdia com la del fill pròdig, que en realitat porten a plenitud tot l'ensenyament de l'Antic Testament sobre el Déu «compassiu i benigne, lent per al càstig, fidel en l'amor» (*Ex* 34, 6). Els salms s'hi refereixen una vegada i una altra: el Senyor és «compassiu i benigne, lent per al càstig, fidel en l'amor» (*Sl* 86, 15); «compassiu i benigne, lent per al càstig, ric en l'amor» (*Sl* 103, 8); «just i benigne, el nostre Déu sap compadir» (*Sl* 116, 5); «compassiu i benigne, lent per al càstig, gran en l'amor» (*Sl* 145, 8).

En la Passió de Jesús tota la brutícia del món entra en contacte amb el que és immensament Pur, amb el Fill de Déu.[15] Si el més habitual és que allò que és impur encomani i contamini amb el contacte el que és pur, aquí tenim el contrari: allà on el món, amb tota la seva injustícia i amb les seves crueltats que el contaminen, entra en contacte amb el que és immensament Pur, en aquest contacte, la brutícia del món és realment absorbida, anul·lada, transformada mitjançant l'amor infinit.

La realitat del mal, de la injustícia que deteriora el món i contamina alhora la imatge de Déu, és una realitat que existeix, i per culpa nostra. No pot ser simplement ignorada, ha de ser eliminada. Ara bé, no és que un Déu cruel exigeixi una cosa infinita. És just el contrari: Déu mateix es posa com a lloc de reconciliació i, en el seu Fill, pren el sofriment sobre si. Déu mateix introdueix al món com a do la seva puresa infinita. Déu mateix «beu el calze» de tot el que és terrible, i restableix així el dret mitjançant la grandesa del seu amor, que a través del sofriment transforma la foscor.

Jesús, en la Passió, clama al Pare amb tota la seva força. D'alguna manera, «totes les dissorts de la humanitat de tots els temps, esclava del pecat i de la mort, totes les peticions i les intercessions de la història de la salvació es recullen en aquest crit del Verb encarnat. Heus ací que el Pare les acull i, més enllà de tota esperança, les escolta ressuscitant el seu Fill».[16] Aquest sofriment concentra la

misèria, el pecat i la mort dels homes, tot el mal de la història. I el supera, el redimeix, el salva.

La Creu és l'última paraula de l'amor de Crist per nosaltres. Però no és l'última paraula del Déu de l'aliança. Aquesta última paraula es pronunciarà en l'albada de diumenge: «Ha ressuscitat».[17] Déu ressuscita el seu Fill Jesucrist, i en Crist ens dona la vida cristiana per sempre.

Pablo Martí del Moral - Santiago Sanz

Bibliografia

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 374-421.

— Sant Joan Pau II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, 219 s.

— Francesc, *Misericordiae Vultus*, 11.IV.2015.

---

[1] Concili Vaticà II, *Gaudium et spes*, núm. 10.

[2] Sant Joan Pau II, *Evangelium vitae*, núm. 21.

[3] Cf. Sant Joan Pau II, *Redemptoris missio*, núm. 44.

[4] Sant Joan Pau II, *Memoria e identidad*, La esfera de los libros, Madrid 2005, p. 73.

[5] Aquestes expressions apareixen moltes vegades en Sant Joan Pau II, *Dives in Misericòrdia*.

[6] Santa Faustina, *Diario de la Divina Misericordia en mi alma*, núm. 47, 309, 327, 949.

[7] Cf. Francesc, *Misericordiae Vultus*, núm. 2.

[8] B. Pascal, *Pensamientos,* núm. 556 (ed. Brunschvicg) i núm. 449 (ed. Lafuma).

[9] Aquesta és la raó principal que ha propiciat que l'Església hagi llegit sempre el relat de la caiguda en una òptica de monogenisme (provinença del gènere humà a partir d'una sola parella). La hipòtesi contrària, el poligenisme, va semblar que s'imposava com a dada científica (i fins i tot exegètica) durant uns anys, però avui dia, en l'àmbit científic es considera més plausible la descendència biològica d'una sola parella (monogenisme). Des del punt de vista de la fe, el poligenisme és problemàtic, ja que no es veu com es pot conciliar amb la Revelació sobre el pecat original (cf. Pius XII, *Humani Generis*, DH 3897), tot i que es tracta d'una qüestió sobre la qual encara es pot investigar i reflexionar.

[10] En aquest sentit, s'ha distingit tradicionalment entre el pecat original *originant* (el pecat personal comès pels nostres primers pares) i el pecat original *originat* (l'estat de pecat en què naixem els seus descendents).

[11] Cf. Sant Joan Pau II, *Audiència general*, 24.IX.1986, núm. 1.

[12] Sant Josepmaria, *Solc*, 127; cf.*Rm* 8, 28.

[13] Sant Josepmaria, *És Crist que passa*, 74.

[14] Cf. Benet XVI, *Homilia*, 8.XII.2005.

[15] Aquest comentari sobre la puresa de Crist i la brutícia del pecat es troba a Benet XVI, *Jesús de Nazaret*, vol. 2, Encuentro, Madrid 2011, p. 269-270.

[16] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 2606.

[17] Cf. Sant Joan Pau II, *Dives in Misericordia*, núm. 7.

Torna als continguts

11. El testimoni evangèlic

Jesús va enviar els apòstols per tot el món a «anunciar la bona nova de l'evangeli a tota la humanitat». El contingut d'aquest Evangeli era el que va dir i va fer Jesús en la seva vida terrenal. Els quatre relats de Mateu, Marc, Lluc i Joan són el resultat d'un llarg procés de composició. Els evangelis no són llibres que presenten Jesús com una figura del passat: són paraula actual, en què Jesús és sempre viu.

El testimoni escrit més antic de la paraula "evangeli" en sentit cristià prové de sant Pau, tot i que el seu ús és anterior a ell. L'apòstol la fa servir 20 anys després de la mort del Senyor sense haver-la d'explicar (*1 Te* 1, 5; 2, 4; *Ga* 2, 5.14; *1 Co* 4, 15; *Rm* 10, 16). En boca de Jesús, la paraula "Evangeli" acostuma a anar acompanyada d'un complement: "Evangeli del Regne de Déu".

En l'antiguitat —en Homer o en Plutarc— la paraula "evangeli" es feia servir per designar la recompensa que es donava al portador de la notícia d'una victòria, o el sacrifici d'acció de gràcies als déus que s'oferia per aquesta bona notícia. Els romans van anomenar "evangelis" el conjunt de beneficis que August va portar a la humanitat, tal com testifica una inscripció referida a l'emperador: «El dia del naixement del déu ha assenyalat el començament de les bones noves per al món».

Tanmateix, en la traducció grega de l'Antic Testament (*Septuaginta*), el verb *euaggelidso*, "donar una bona notícia", estava en relació amb l'anunci de l'arribada dels temps messiànics, en què Déu salvaria el seu poble: «Que en són, de bonics, per les muntanyes, els peus del *missatger de bones noves* que anuncia la pau i el benestar, que anuncia la salvació i diu a la ciutat de Sió: "El teu Déu ja regna!"» (*Is* 52, 7-8 [LXX]; vegeu també *Is* 61, 1-2; *Sl* 96, 2.10).

Al Nou Testament, aquest missatger o herald que proclama la reialesa de Senyor i amb la seva paraula inaugura els temps messiànics és Jesús.

Composició i autenticitat dels evangelis

Els evangelis ens informen que «després que Joan fou empresonat, Jesús anà a Galilea i anunciava la bona nova de Déu» (*Mc* 1, 14). Aquesta bona notícia consisteix en el fet que amb Jesús es fa present el Regne de Déu. Jesús no només és el missatger d'aquesta bona nova, sinó que el missatge es refereix a ell mateix. Després de la resurrecció, Jesús va enviar els apòstols per tot el món a «anunciar la bona nova de l'evangeli a tota la humanitat» (*Mc* 16, 15). El contingut d'aquest Evangeli era el que va dir i va fer Jesús en la seva vida terrenal, així com la seva passió, mort i resurrecció, i s'hi mostrava que les promeses de l'Antic Testament havien arribat a plenitud.

D'aquesta missió apostòlica neixen els "evangelis", que s'anomenen així perquè contenen per escrit l'Evangeli predicat. Ens han arribat quatre testimonis d'un únic Evangeli: els de Mateu, Marc, Lluc i Joan. Aquests quatre relats són el resultat d'un llarg procés de composició, que s'acostuma a dividir en tres etapes:

1) La vida i els ensenyaments de Jesús a Palestina durant les tres primeres dècades de la nostra era. En aquests anys, els seus deixebles van ser oients i testimonis dels signes i els miracles que va fer el seu Mestre. A més, van ser enviats per ell a predicar el seu missatge, la qual cosa implicava aprendre el que havien de transmetre. És un període en què la memòria té un paper molt important.

2) Després de la mort i la resurrecció de Jesús, es desenvolupa la tradició oral. En aquest temps, els apòstols van predicar el que el Senyor havia dit i fet tenint en compte la comprensió més profunda dels esdeveniments de què gaudien i l'assistència de l'Esperit de la veritat (*Jn* 16, 13). És un període d'uns altres 30-40 anys durant el qual la tradició sobre Jesús s'expandeix de manera oral des de Palestina fins a molts altres llocs de l'Imperi romà. En aquestes

dècades, segurament les tradicions sobre Jesús també anaven arrelant en algunes formes escrites (ensenyaments i dites de Jesús, miracles fets per ell, el relat de la seva passió i mort, etc.) i s'anaven adaptant a les necessitats dels oients gràcies a la predicació, la catequesi i les celebracions litúrgiques.

3) Des de finals de la dècada dels seixanta —quan van desapareixent la majoria dels qui havien estat testimonis directes de la vida i obra de Jesús i el temple de Jerusalem és destruït— fins a finals del segle I, els evangelistes van posar per escrit en forma de relat algunes de les moltes coses que es transmetien de manera oral o escrita. Per a això van sintetitzar aquestes tradicions o en van desenvolupar d'altres segons les noves circumstàncies en què vivien les diferents comunitats cristianes. En la seva tasca, van conservar l'estil de la proclamació apostòlica.

Els evangelis no indiquen en el text qui en van ser els autors. Alguns escrits cristians de finals del segle I citen frases o passatges presents als evangelis, tot i que sense referir-se a qui els va escriure. De tota manera, al segle II ja hi havia un consens que aquests escrits eren només quatre i que les autoritats que hi havia darrere eren les figures apostòliques de Mateu, Marc, Lluc i Joan. Així ho recullen Pàpies de Hieràpolis (transmès per Eusebio de Cesarea), sant Ireneu, Climent d'Alexandria i el Cànon de Muratori, que transmeten els testimonis més antics sobre l'autoria dels evangelis. Per exemple, sant Ireneu escriu:

«Mateu va publicar entre els hebreus, en la seva pròpia llengua, una forma escrita d'evangeli, mentre que Pere i Pau a Roma anunciaven l'evangeli i fundaven l'Església. Va ser després de la seva partida quan Marc, el deixeble i intèrpret de Pere, ens va transmetre també per escrit tot allò que havia estat predicat per Pere. Lluc, company de Pau, va consignar també en un llibre allò que havia estat predicat per aquest. Després Joan, el deixeble del Senyor, el mateix que havia descansat sobre el seu pit (*Jn* 13, 23), va publicar també l'evangeli mentre residia a Efes» (*Contra les heretgies*, 3, 1,1).

Amb aquestes paraules, el bisbe de Lió està demostrant l'origen apostòlic dels quatre evangelis canònics. Són autèntica i veritable tradició dels apòstols. És important notar que amb el terme "autèntic" es designa el caràcter original o de conformitat amb l'original d'un acte o document. En aquesta condició rau la seva autoritat i, per això, pot donar fe o constituir una prova. Per això, es diu que un escrit és autèntic per indicar que té realment com a autora la persona a qui s'atribueix. Però també s'utilitza el terme "autèntic" en plural per designar els representants de la Tradició revestits d'autoritat, que han estat acatats universalment pels Sants Pares. En aquest sentit, els apòstols (Mateu i Joan) o els homes apostòlics (Marc, deixeble de Pere, i Lluc, deixeble de Pau) són "autèntics", perquè donen garantia de l'autenticitat i la veracitat del testimoni dels evangelis que porten els seus noms, no perquè ells necessàriament hagin escrit de pròpia mà les narracions evangèliques.

De fet, no coneixem la manera concreta en què es van crear aquests relats. Les semblances i les diferències entre els tres primers —Mateu, Marc i Lluc—, anomenats "evangelis sinòptics", perquè si es posen en columnes paral·leles se'n poden observar les coincidències i discordances al primer cop d'ull (*sinopsi*), han donat lloc a diverses hipòtesis sobre el seu origen.

Durant molt de temps es va pensar, seguint sant Agustí, que el primer evangeli que es va crear era el de Mateu i que, després, Marc el va abreujar. Més tard, Lluc, coneixent els dos escrits, hauria elaborat el seu.

També es va proposar, seguint Climent d'Alexandria, que Mateu hauria estat el primer d'escriure el seu evangeli per als judeocristians i que, després, Lluc l'hauria adaptat per als cristians d'origen pagà, fins que, finalment, Marc hauria fet un compendi dels dos.

Tanmateix, l'explicació que té més suport avui dia és la que considera que l'obra de Marc va afavorir la relació entre evangeli oral i evangeli escrit i es va convertir en el prototip d'"evangeli". Els altres evangelistes haurien adoptat l'esquema d'aquest primer relat afegint-

hi material comú a tots dos, que no era present en Marc, i materials propis. En tot cas, d'entre les diverses tradicions vinculades als apòstols, cada evangelista va haver de seleccionar el que tenia disponible, emmarcar-ho en una narració i abreujar-ho o ampliar-ho, tenint en compte les circumstàncies de les comunitats a les quals es dirigien.

Segons aquesta comprensió, sembla que Mateu i Lluc, potser sense conèixer-se entre si, van utilitzar l'evangeli de Marc. En canvi, el que és comú en Mateu i en Lluc, però que no es troba en Marc, s'acostuma a identificar amb una col·lecció de dites de Jesús (anomenada habitualment *font Q*), però de la qual, si va existir, no ens n'han arribat testimonis. A més, cadascun dels tres evangelis presenta tradicions que són només d'ells i que no apareixen en els altres. Joan, per la seva part, coneix les tradicions que recull Marc, tot i que presenta la narració de la vida i l'obra de Jesús amb trets propis.

En qualsevol cas, aquests primers documents reuneixen tradicions que es remunten a la predicació apostòlica. No són biografies de Jesús en el sentit que actualment es dona al terme "biografia" —tot i que relaten la vida terrenal del Senyor—, sinó el testimoni apostòlic de Jesucrist. De fet, sant Justí s'hi refereix com a "Memòries (o records) dels apòstols", que "s'anomenen evangelis" (*Apologia*, 1, 66,3). Aquest és el nom que s'imposa i que mostra tant la seva originalitat com la connexió amb la predicació apostòlica, fins i tot en la manera d'estructurar el relat.

En efecte, l'esquema dels quatre evangelis és el mateix que el de l'anunci apostòlic (*kérigma*), sintetitzat, per exemple, en el discurs de Pere a casa del centurió Corneli (*Act* 10, 37-43): Jesús és batejat per Joan, predica i fa miracles a Galilea, puja a Jerusalem, on després del seu ministeri a la ciutat santa és portat a la passió i a la mort. Després de ressuscitar, s'apareix als apòstols i ascendeix al cel al costat del Pare, des d'on vindrà com a jutge. Els que hi creuen reben el perdó dels pecats.

Sobre aquest esquema cada evangelista escriu la seva pròpia narració. Mateu i Lluc fan precedir el ministeri públic de Jesús amb els relats de la infantesa i Joan, amb el pròleg, que mostra la preexistència de Jesús, el Logos fet carn. Marc destaca la necessitat de la conversió per rebre el Messies i el paper de Pere. Mateu presenta el ministeri de Jesús entorn de grans discursos. Lluc subratlla la pujada de Jesús des de Galilea a Jerusalem. Joan va revelant la condició messiànica de Jesús mitjançant signes (miracles) fins a mostrar la mort de Crist com una glorificació.

Fiabilitat històrica

Per parlar de la veracitat històrica dels evangelis se n'ha d'entendre bé el gènere. No són cròniques contemporànies de la vida de Jesús escrites per un testimoni. Són relats fidels a la tradició apostòlica, que, al seu torn, és fidel a la predicació i la vida de Crist; és a dir, els apòstols no repetien simplement el que Jesús havia dit o narraven amb detall el que havia fet, sinó que transmetien la vida de Jesús atorgant-li un significat. Això es veu clar en la confessió més primitiva de fe que recull sant Pau a *1 Co* 15, 3 i que ell mateix havia rebut per tradició: «Crist morí pels nostres pecats, com deien ja les Escriptures»; és a dir, la predicació apostòlica narra uns fets històrics indiscutibles —"Crist morí", un esdeveniment històric que es va produir amb Ponç Pilat— amb un sentit salvífic que afecta directament els homes i les dones de tots els temps —"pels nostres pecats"—, segons estava anunciat en els escrits sagrats d'Israel —"com deien ja les Escriptures".

El que es narra en els evangelis, per tant, remet a la veritat del que va passar, allò de què els apòstols van ser testimonis i van predicar a fi de comunicar a la gent de tots els temps que la salvació es troba en Crist mort i ressuscitat, tal com anunciaven les Escriptures d'Israel. Per això, en aquests escrits no s'han de buscar els fets nus, objectius —una cosa que, d'altra banda, és impossible d'aconseguir en un relat antic—, desproveïts del significat que li van donar els evangelistes. La

realitat històrica no es pot separar de l'ensenyament dels apòstols, que cada evangelista presenta de manera pròpia.

Això no vol dir que no sigui possible remuntar-se als fets històrics que transmeten els evangelis o que la seva condició de relats inseparablement units a un ensenyament impedeixi d'afirmar que el que s'hi narra és fiable. Al llarg dels segles, s'ha examinat la historicitat dels relats evangèlics segons el concepte d'història que es tenia a cada moment. En l'època moderna, amb la concepció de la història com una narració basada en la crítica històrica de documents antics que no es consideraven objectius, es va plantejar la distinció entre el "Jesús de la història i el Crist de la fe". Amb aquesta se separava la figura de Jesús reconstruïble pels historiadors i el que l'Església ensenya sobre Crist. Tot i que per al cristià no hi ha dissociació —ja que el Jesús històric és el mateix Senyor Jesucrist, la persona i l'ensenyament del qual l'Església transmet fidelment—, el problema que planteja és ineludible. No es pot renunciar a la qüestió sobre com accedir a Jesús des del punt de vista històric. Jesucrist, el Fill de Déu encarnat, va ser i és veritable home. És un personatge de la història i la seva obra redemptora es va fer també amb accions en la història dels homes. Com ensenya Benet XVI, si Jesús fos una idea o una ideologia, el cristianisme seria una gnosi. Per això, la investigació històrica sobre el que narren els relats evangèlics és un requisit necessari, no només per consolidar la fe, sinó també per tenir un coneixement millor de la humanitat santa del Senyor.

L'accés a Jesús ha de partir dels evangelis: és la font primordial per conèixer Jesús. Alhora, ens ha arribat el testimoni històric d'altres fonts no bíbliques que avalen el que aquests quatre relats contenen. Per exemple, les troballes arqueològiques a la regió de la Palestina del canvi d'època han tret a la llum dades valuoses que donen suport o contextualitzen el que narren els evangelis. Els textos que s'han trobat a Qumran, les traduccions de les Escriptures jueves a l'arameu, la tradició oral jueva i les seves formes de transmissió, les fonts rabíniques permeten conèixer millor la vitalitat religiosa de l'època i la manera en què s'utilitzaven els escrits sagrats. El testimoni sobre Jesús de l'historiador judeoromà Flavi Josep i els

altres testimonis de fonts paganes (Tàcit, Suetoni, Plini), juntament amb la informació que es desprèn dels textos retòrics grecoromans, l'estudi de l'educació hel·lenística o l'influx de les escoles de pensament gregues, també ajuden a emmarcar i conèixer millor aspectes històrics presents en els evangelis. I davant les acusacions de subjectivitat d'aquests relats, les fonts externes esmentades es complementen amb un conjunt de criteris que asseguren la fiabilitat històrica dels relats dels evangelis. Alguns dels més importants són:

1) El criteri de discontinuïtat. Es consideren provadament històrics fets i expressions que no encaixen en el judaisme del temps ni haurien estat inventats per la primitiva Església o pels evangelistes. Per exemple, "Regne de Déu", "Fill de l'Home", "Abba", "Amén", el baptisme de Jesús per part de Joan, els defectes dels Apòstols.

2) El criteri de testimoni múltiple. Els trets de la figura, la predicació i l'activitat de Jesús que estan testificats en tots els evangelis i en altres escrits del Nou Testament o fora d'aquest són autèntics. Per exemple, l'actitud de Jesús davant de la Llei, els pecadors i els pobres; la resistència a ser reconegut com a rei-messies de tipus polític; la predicació del Regne, la seva activitat guaridora i els seus miracles.

3) El criteri de coherència o conformitat. Els aspectes que no es poden establir com a històrics per altres criteris, però que són coherents amb el que sabem de manera fidedigna sobre la predicació de Jesús i el seu anunci de la vinguda i la instauració del Regne de Déu, es consideren autèntics. Per exemple, el Parenostre, les paràboles o les benaventurances.

4) El criteri d'explicació necessària. Els esdeveniments que donen sentit i il·luminen un conjunt d'elements que, en cas contrari, no s'entendrien, també es consideren autèntics. Per exemple, l'èxit del començament del ministeri de Jesús, la seva activitat a Jerusalem, els ensenyaments en privat als deixebles.

A aquests criteris s'afegeixen els anomenats "indicis" que una cosa narrada sigui probablement certa. Detalls com Jesús dormint al

capçal de la barca o la indicació que alguna cosa va passar, per exemple, “a prop de Jericó”, són indicis que darrere del relat hi ha el testimoniatge d’un testimoni ocular.

Tot això mostra que els evangelis, tot i que són testimonis de fe, són fiables històricament. Proven que la manera teològica i salvífica que tenen els evangelis de presentar Jesús no deforma la realitat històrica engrandint-ne la figura. Això no vol dir que la imatge que transmeten els evangelistes s’esgoti en els seus relats, ja que, com escriu sant Joan, hi ha moltes altres coses que no es van recollir en els evangelis (*Jn* 20, 30-31; 21, 25). Però, principalment, perquè Jesús és el Fill etern de Déu, la imatge del qual supera tot intent humà de comprensió plena.

Imatge de Crist segons els evangelis

Fins i tot sent incompleta, la imatge de Crist que transmeten els evangelis no només és la que Déu ens ha volgut revelar, sinó que està a la base de totes les altres imatges de Crist que s’han proposat i desenvolupat al llarg de la història de l’Església, especialment a través dels seus sants. Totes aquestes es fonamenten en les imatges de Jesús que es troben als evangelis.

Jesús és presentat per sant Mateu amb tota sa majestat, ja que és el Fill de Déu (cf. 1, 20; 27, 54). És també el Messies promès. En ell es compleixen els anuncis dels profetes de l’Antic Testament, com ho mostren les vegades en què es diu que «es va complir el que Déu havia dit per mitjà del profeta» o expressions semblants (1,22-23; 2,5-6.15.17-18.23; 3,3-4; etc.). Però és alhora el Messies a qui les autoritats d’Israel no acullen i rebutgen. Per això anuncia que Déu es formarà un nou poble «que el faci fructificar» (21, 43). Aquest nou poble és l’Església. En ella, Jesús és el Mestre, però, sobretot, l’Emmanuel —Déu amb nosaltres— des d’abans de la seva concepció (1, 23), que serà present al mig dels seus fins a la fi dels temps (18, 20; 28, 20). És, finalment, el Servent del Senyor anunciat per Isaïes, que amb les seves paraules i els seus miracles compleix el pla de salvació de Déu amb els homes (8, 16-17; 12, 15-21).

Per a sant Marc, com no podia ser de cap altra manera, Jesús és també el Messies que s'anuncia a l'Antic Testament, però, més que amb textos que es compleixen en ell, és presentat fent les obres del Messies promès. Però per evitar interpretacions de caràcter polític, Jesús demana silenci als qui es beneficien d'aquestes obres, perquè el seu messianisme no s'entengui en sentit temporal, sinó a la llum de la creu (1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26). Per això, també l'evangelista refereix que el títol amb què Jesús va preferir denominar-se és "Fill de l'Home" (2, 10.28; 8, 31.38; etc.), un títol que evoca la visió del llibre de Daniel que anuncia que un ésser celestial, «semblant a un fill d'home», vindrà des de dalt i rebrà el poder sobre totes les nacions (*Dn* 7, 13-14), i que mostra la condició transcendent del Messies. A més, sant Marc subratlla que Jesús és el "Fill de Déu". Se'l denomina així des de l'inici del relat (1, 1), ho proclama el Pare en el baptisme i en la transfiguració (1, 11; 9, 7) i ho confessa el centurió davant de la creu (15, 39).

Sant Lluc destaca que Jesús és el Profeta per excel·lència (1, 76; 4, 24; 7, 16.26; 13, 33; 24, 19). Ningú com ell pot parlar en nom de Déu. A més, com els profetes de l'Antic Testament que eren moguts per l'esperit de Déu, Jesús va ser ungit per l'Esperit en el Baptisme (3, 22), conduït per ell al desert per ser temptat (4, 1) i impulsat a dirigir-se Galilea per iniciar la seva missió (4, 14.18). Per al tercer evangelista, Jesús és també el Salvador, ja que ell salvarà el poble dels seus pecats. En ell es compleixen les promeses de salvació fetes per Déu als patriarques i profetes d'Israel (1, 47.69.71.77; 2, 11.30; 3, 6; etc.) que es manifesten en les seves accions salvadores, especialment en els gestos de misericòrdia cap als febles i pecadors (7, 50; 8, 48.50; 18, 42; 19, 9-10). Així mateix, Jesús és el Senyor. Amb aquest títol es designava Déu entre els jueus per evitar pronunciar el seu sant nom. Alhora, era una forma de respecte per adreçar-se a una persona. Sant Lluc fa força ús d'aquest títol referit a Jesús, indicant així la seva condició divina des del naixement fins que es manifesta plenament en la resurrecció (2, 11; 5, 8.12; 7, 6; etc.).

Jesús segons sant Joan és, de nou, el Messies promès d'Israel i també el Profeta (4, 19; 6, 14) i Mestre (*Rabbí*) que ensenya (1, 38.49; 3, 2; etc.; 6, 3.69; 7, 14.28; 8, 20). Però en el quart evangeli aquesta revelació adquireix una fondària teològica més gran. Com en els altres evangelis, Jesús és el Fill de Déu, però sant Joan subratlla que és "el Fill", l'Unigènit (1, 14.18), l'únic veritablement Fill, de qui Déu és el seu Pare de manera diferent a com ho és dels altres homes (20, 17). De fet, és una sola cosa amb Ell (10, 30; 5, 19-21.23.26; 14, 11). A més, com a Fill de Déu, Jesús és preexistent (1, 30; 8.58). Es fa carn i ha posat la seva casa entre els homes (1, 1-14). És la Paraula sempiterna del Pare, el Logos, que ha creat i sosté el món (1, 1-3), i ha estat enviada com a Paraula última i decisiva de Déu a la humanitat per revelar als homes qui és Déu (17, 25). És aquell en qui es compleixen alguns trets que a l'Antic Testament s'atribuïen a Déu: Jesús és el Pa de Vida (6, 35.51), la Llum del món (8, 12), la Porta (de les ovelles) (10, 7.9), el Bon Pastor (10, 11.14), la Resurrecció i la Vida (11, 25), el Camí, la Veritat i la Vida (14, 6), el Cep (15, 1.5). És, per això, qui pot utilitzar l'expressió "Jo soc" en sentit absolut, sense un predicat (8, 28.58; 18, 5), per indicar la seva condició divina. Però és també el "Fill de l'Home", veritablement home, que ha baixat del cel per morir (1, 51; 3, 13; 6, 62), l'Anyell de Déu que treu els pecats del món morint en la creu (1, 29.36; cf. 19,14).

En qualsevol cas, els evangelis no són llibres que presenten Jesús com una figura del passat. Són paraula actual, en què Jesús està sempre viu. Per això, sant Josepmaria podia aconsellar: «Viu al costat de Crist!: has de ser, a l'Evangeli, un personatge més, que conviu amb Pere, amb Joan, amb Andreu..., perquè Crist també viu ara: *Iesus Christus, heri et hodie, ipse et in sæcula!* —Jesucrist viu!, tant avui com ahir: és el mateix, pels segles dels segles»[1].

Juan Chapa

Bibliografia bàsica

— Concili Vaticà II, *Dei Verbum*, núm. 18-19

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 124-127.

Lectures recomanades

— Facultat de Teologia de la Universitat de Navarra, “Introducción a los Santos Evangelios” i “Introducciones” a cada evangeli, a: *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, Pamplona: Eunsa, 2008, 35-45; 58-66; 239-248; 363-374; 557-567. (N’hi ha una traducció a l’anglès.)

---

[1] *Forja*, 8

Torna als continguts

12. L'Encarnació

Jesús és el Fill Únic de Déu que s'ha fet home per la nostra salvació. És Déu perfecte i home perfecte: va adoptar la nostra condició material i corpòria, sotmesa a moltes necessitats, per salvar-nos dels nostres pecats. Santa Maria és veritablement Mare de Déu perquè aquell que ella va concebre com a home, per obra de l'Esperit Sant, no és cap altre que el Fill etern del Pare.

La identitat de Jesús al Nou Testament

Els evangelis ens expliquen la història de Jesús, i això és el fonament de tota la doctrina cristològica. La cristologia no és cap altra cosa que la reflexió sobre qui és Jesús i sobre què va venir a fer al món.

Aquesta reflexió té el seu punt de partida en els escrits del Nou Testament: els evangelis, les cartes de sant Pau i de sant Joan, i els altres textos. Ells s'interroguen alhora sobre Jesús i sobre la seva importància per a l'home. I parteixen d'una convicció molt important: que Jesús no pot ser només un home. De fet, durant els anys que van seguir a la resurrecció, els primers cristians veneraven el nom de Jesús, el lloaven, li cantaven himnes i es reunien els diumenges per celebrar en la seva memòria l'eucaristia.

Tot això era molt lògic si es considerava la vida de Jesús en el seu conjunt. Tenint en compte el que expliquen els evangelis, es veu que Jesús es va considerar el representant únic de Déu al món, es va atribuir (fins i tot de manera humil i natural) prerrogatives divines com perdonar els pecats, reformar la paraula que Déu havia donat al poble a través de Moisès o exigir un amor absolut a la seva persona. A més, va confirmar tot això amb miracles importants com la resurrecció de Llàtzer, que mostraven el seu domini i el seu poder sobre els elements còsmics, els homes i els dimonis, va ressuscitar Ell

mateix, i des del tron del Pare va enviar l'Esperit sant. Tot això també volia dir que Jesús havia complert les promeses que Déu havia fet a Israel per als temps últims i definitius: la promesa d'instaurar un Regne que havia de durar eternament, del qual Ell, Jesús, era el Messies-Rei entronitzat al cel. Jesús no podia ser només un home per molt sant que el volguessin imaginar.

Aquesta convicció s'enfrontava, tanmateix, amb una pregunta fonamental: quina relació tenia Jesús amb Déu? Aquesta pregunta no era senzilla de respondre per als primers cristians. Ells confessaven que hi havia un sol Déu, però també s'adonaven que Jesús havia obrat i parlat com si fos Déu ell mateix. El problema llavors era molt clar: es pot dir que Jesús és Déu? Però en quin sentit? Això no significa confessar dos déus? Això últim era un absurd, ja que ells, com tots els jueus, també estaven convençuts que no hi ha —que no hi pot haver— més que un sol Déu. Llavors, quina és la relació de Jesús amb el Déu d'Israel?

Aquesta reflexió va arribant a poc a poc a solucions satisfactòries. En les cartes de sant Pau veiem que l'apòstol utilitza diverses maneres per expressar la divinitat de Jesús, sense confondre'l amb Déu Pare i sense afirmar dos déus. Per exemple, a la primera carta als corintis escriu: «Però per a nosaltres hi ha un sol *Déu*, el Pare, de qui tot prové i cap al qual caminem; i hi ha un sol *Senyor*, Jesucrist, pel qual tot existeix i també nosaltres existim» (*1 Co* 8, 6). Utilitza aquesta expressió, «un sol Déu i un sol Senyor», que posa al mateix nivell, a la pràctica, Déu Pare i Crist, ja que a l'Antic Testament "Senyor" era «el nom més habitual per a designar la divinitat del Déu d'Israel» (*Catecisme*, núm. 446). «Atribuint a Jesús el títol diví de Senyor— diu el *Catecisme de l'Església Catòlica—,* les primeres confessions de fe de l'Església afirmen, des de l'origen, que el poder, l'honor i la glòria deguts a Déu Pare corresponen també a Jesús, ja que Ell és de "condició divina"» (*Catecisme*, núm. 449).

Tot això queda encara més clar a l'Evangeli de sant Joan, que des de l'inici distingeix clarament Déu Pare de la Paraula de Déu, que estava en Déu des de sempre i que era Déu ella mateixa (cf. *Jn* 1, 1). Jesús,

diu sant Joan, és la Paraula encarnada, que s'ha fet home i ha vingut al món per a la nostra salvació. Aquesta Paraula existia abans del temps i de la creació i, per tant, no és creada. Ha estat sempre Paraula del Pare, i per això es distingeix del Pare encara que estigui en relació amb Ell. Es tracta d'un text important, en què sant Joan respon al problema de com dir que Jesús és Déu sense que això comporti dir que hi ha dos déus. Aquesta Paraula —pensa sant Joan — és divina com el Pare mateix, però no pot ser considerada un segon Déu, perquè és completament relativa al Pare. Aquí obre el camí a una consideració de l'únic Déu com a Trinitat de persones: Pare, Fill i Esperit. Així, al nou Testament, el Déu d'Israel obre la seva intimitat i es revela com a Amor, Amor que fa la unitat perfecta de les tres persones divines.

La identitat de Jesús en vista dels concilis cristològics

Durant els segles que van seguir l'època apostòlica, l'Església va definir millor el seu coneixement sobre Jesús i el va aprofundir sobre la base del que havia afirmat el Nou Testament. L'extensió de l'evangelització va portar l'Evangeli a entrar en contacte amb el món no jueu i, en particular, amb el pensament grec, que admetia una pluralitat de déus en diversos graus.

En aquest context, es podia pensar que Jesús era com un segon Déu, inferior al Pare i capaç de mudar-se i d'encarnar-se (a diferència del Pare que seria immutable). Aquesta va ser la proposta d'Arri, contra la qual va reaccionar el Concili de Nicea l'any 325 (cf. *Catecisme*, núm. 465). En aquest concili es va formar el que recitem cada diumenge en el Credo, és a dir, que Jesús és «Déu de Déu, Llum de Llum, Déu vertader de Déu vertader, engendrat, no pas creat, *de la mateixa naturalesa que el Pare*». Amb això quedava clar que el Pare i el Fill comparteixen la mateixa divinitat única i que tenen la mateixa dignitat.

Un segle després, es va plantejar un altre problema important: si Jesús és Déu, com pot ser alhora home? L'experiència ens diu que un home és un individu i Déu també és un ésser diferent i individual.

Com poden ser una sola realitat? Quan pensem en Crist, no es tractaria més aviat de dos éssers diferents, tot i que profundament units d'alguna manera? En aquesta direcció anava la proposta del patriarca de Constantinoble, Nestori. Per a ell, Déu i l'home Jesús formen una unitat, perquè actuen sempre amb una conjunció perfecta. De manera semblant a la qual un cavall al galop i el genet que el dirigeix actuen en conjunció, s'emmotllen l'un a l'altre, tot i que en realitat són dos éssers diferents que formen una sola figura. Des d'aquest plantejament, Nestori concloïa que Jesús va néixer, va viure a Palestina, va morir a la creu, etc., però no es podia dir això mateix de Déu. La Paraula eterna és immutable i no pot néixer com un ésser humà. Per això mateix, tampoc no es pot dir que Maria sigui mare de Déu, sinó només mare de l'home Jesús.

El problema d'aquesta solució és que no garantia realment que Crist fos un sol ésser, una sola realitat vivent, com veiem als evangelis. S'hi va oposar el Concili d'Efes l'any 431. Aquest Concili va afirmar que la segona persona de la Trinitat, la Paraula de Déu, s'havia fet carn, és a dir, havia fet seva, com integrant-la en ella mateixa, una naturalesa humana (cf. *Catecisme*, núm. 446). Per això era un únic ésser i no dues realitats diferents, més o menys unides, com sostenia Nestori. Amb el nom de "Jesús" ens referim al Verb, una vegada que ha fet seva la naturalesa humana, una vegada que s'ha fet home. Aquesta doctrina es coneix amb el nom d'"unió hipostàtica" (perquè l'humà s'integra en la persona preexistent del Verb = en la *hypóstasis* del Verb). Es va formular en el Concili d'Efes.

Tanmateix, hi va haver qui va malentendre aquesta doctrina, i va pensar que, llavors, l'element humà en Crist, absorbit com estava en la persona divina, s'hi dissolia. Així, la part humana de Jesús perdia tota la seva consistència. Per sortir al pas d'aquest error, vint anys després, un altre Concili ecumènic, celebrat a la ciutat de Calcedònia, va reformular la idea d'Efes d'una manera una mica diversa: Jesús és una sola persona, va dir el Concili, però que existeix en una doble manera: com a Déu eternament i com a home en el temps. És Déu vertader i home vertader, Déu perfecte i home complet i íntegre. A partir d'aquí, els concilis posteriors van precisar la doctrina de

Calcedònia i en van treure algunes conseqüències, com, per exemple, que Jesús té una voluntat humana veritable, ja que és veritablement home. I com a home va fer l'obra de la nostra salvació.

L'Encarnació

Més enllà dels problemes històrics, la part fonamental en la doctrina de l'encarnació consisteix en la presència personal del Fill de Déu en la història. A través de les seves paraules i dels seus gestos humans coneixem el Fill de Déu, i d'alguna manera entenem com és Déu mateix. I el que veiem, sobretot, és que Déu és Amor, un amor fort capaç de donar la vida per nosaltres.

L'Encarnació és obra de Déu Tri. El Pare envia el seu Fill al món, és a dir, el Fill entra en el temps i fa seva la substància humana, la humanitat que l'Esperit Sant suscita en el si virginal de Maria, amb la seva cooperació i consentiment. D'aquesta manera, la Paraula de Déu, que existia eternament, comença a existir també com a home en la història.

La presència en la història del Fill de Déu és també proximitat del Pare i de l'Esperit Sant, ja que en Jesús, i a través d'Ell, també les altres persones divines es donen a conèixer als homes. Sobretot, sant Joan ha insistit en aquests aspectes: la vinguda de Jesús revela els trets íntims i inaccessibles de l'Ésser diví, de manera que Aquell a qui «ningú no l'ha vist mai» (*Jn* 1, 18) es fa patent en la vida de Crist, l'Unigènit encarnat. Crist mostra en els seus gestos, en els seus afectes i paraules, la seva relació amb el Pare i amb els homes, la benevolència de Déu amb les criatures i el valor i el sentit de la realitat terrenal.

Jesús és, per tant, el Fill Únic de Déu que s'ha fet home per la nostra salvació. És també el Portador de l'Esperit Sant, el seu temple i casa en la història, i per això se l'anomena també Crist, l'Ungit. Certament, altres personatges de l'antic Israel van ser ungits amb oli amb motiu de la seva particular vocació o missió i per significar la presència en ells de l'Esperit diví, però la unció de Jesús és molt més

radical, ja que deriva de la seva pròpia constitució com a home, del misteri de l'encarnació. Jesús ve al món ungit totalment per l'Esperit, i per això tot en Ell evoca la presència divina i reflecteix la puresa i l'espiritualitat de la realitat del cel.

I aquesta presència radical de l'Esperit el curulla també de gràcia i de dons sobrenaturals, que Ell desplega en les seves accions, plenes de justícia i de bondat, i que inspiren les seves paraules, imperioses o dolces, però sempre plenes de saviesa i vida. Tot en Jesús revela als homes l'amor de Déu i aquest amor, que curulla el seu cor humà, es vessa sobre la realitat que Ell troba, sobre tot allò que va danyar el pecat, per restaurar-lo i reconduir-lo al Pare.

El coneixement i la voluntat humana de Jesús

Ja hem dit que Jesús és Déu perfecte i home perfecte. Naturalment, ell, per ser Déu, té coneixement etern i intemporal de totes les coses, però una vegada que es fa home, el seu coneixement de la realitat segueix les maneres pròpies de conèixer de l'home, és a dir, que també Jesús, com nosaltres, coneix la realitat exterior a través d'experiències, d'imatges, de conceptes, etc., que es formen en la seva ment humana. En encarnar-se, Crist no es va voler saltar les lleis de la naturalesa i, per això, ell també va haver d'aprendre moltes coses, com cada home: va aprendre a parlar, a llegir, a treballar, a conèixer a poc a poc els elements necessaris per a la vida pràctica, i també devia aprendre moltes coses de la religiositat d'Israel que li van ensenyar principalment Maria i Josep.

La ment humana de Crist, com qualsevol intel·ligència humana, era limitada. Tanmateix, això no vol dir que el Senyor no hagi tingut coneixements que van més enllà del que és possible per a l'experiència o per a la ciència humana comuna: coneixements sobrenaturals. Els evangelis mostren, per exemple, que Jesús va preveure la traïció de sant Pere i la de Judes. En aquests casos i en d'altres de semblants es tractava d'intuïcions que es presentaven a la ment humana de Crist com a fruit de la inspiració divina.

Tanmateix, el coneixement més important i profund que va tenir Jesús en la seva vida a la terra va ser el del seu Pare Déu. Aquest coneixement també va ser profundament sobrenatural i va constituir una dimensió permanent de la seva vida i de la seva intimitat, pel fet que la seva Persona estava eternament unida al Pare —Ell és l'Unigènit del Pare— i la seva humanitat havia estat assumida (integrada) en la seva persona. Per això, Jesús experimentava en la seva consciència humana la seva perfecta unitat amb el Pare. Tenia plena consciència de ser el Fill de Déu, enviat al món per salvar els homes.

El *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica* ha resumit el coneixement humà de Crist d'aquesta manera: «El Fill de Déu va assumir un cos animat per una ànima racional humana. Amb la seva intel·ligència humana Jesús va aprendre moltes coses a través de l'experiència. Però també com a home el Fill de Déu tenia un coneixement íntim i immediat de Déu, el seu Pare. Penetrava igualment els pensaments secrets dels homes i coneixia plenament els designis eterns que havia vingut a revelar» (núm. 90).

Jesús també va tenir una veritable voluntat humana i va ser un home plenament lliure. Va ser lliure, en primer lloc, perquè no va estar subjecte a aquest desordre interior que procedeix en nosaltres del pecat original, i que ens porta a cedir fàcilment a les tres concupiscències —la del món, la dels ulls i la de la carn— i a quedar-ne esclavitzat. L'Esperit Sant va modelar la seva humanitat des dels seus inicis en el si de Maria i, després, va ser sempre plenament present en la seva vida. Però en sentit més profund, Jesús va ser lliure, perquè les seves accions van estar sempre mogudes per l'amor al seu Pare i a la missió que Aquest li havia encomanat. En tot moment va voler fer la voluntat del Pare, i l'amor de l'Esperit Sant al seu cor va omplir els seus actes de justícia i de caritat. Per això, com va dir el Concili Vaticà II, Jesús és sempre per a nosaltres el model d'allò que és l'home (cf. *Gaudium et Spes*, núm. 22).

Aquesta gran llibertat de Crist es va manifestar de moltes maneres: no es va deixar condicionar per persones o per circumstàncies ni per

cap mena de por, ni es va plegar a les barreres culturals de la societat del seu temps, en la qual els justos menyspreaven els pecadors i procuraven no barrejar-s'hi. Jesús, en canvi, menjava amb pecadors i fins i tot va triar alguns deixebles, com Mateu, en aquests ambients que no estaven socialment ben vistos. No va tenir cap inconvenient a trencar amb legalismes inútils, encara que estiguessin molt estesos en el seu temps, ni a encendre's en ira i fer caure les taules dels comerciants que crebantaven la dignitat sagrada del Temple; no es va deixar condicionar per la seva família, ni per estructures de poder, no va tenir cap objecció per enfrontar-se amb els fariseus i denunciar el que feien malament; i sobretot, tampoc no va tenir cap problema per entregar voluntàriament la seva vida per nosaltres. Llavors es veu que Jesús va tenir una gran llibertat, que sempre li va permetre triar el que era bo per a les persones, la qual cosa agradava el Pare.

En tot això, Jesús feia amb la seva voluntat humana el que ell havia decidit eternament juntament amb el Pare i l'Esperit Sant. Les accions de Crist van portar l'amor i la misericòrdia de Déu pels homes al terreny de la història.

El valor del misteri de l'Encarnació

Quan en el Credo recitem «es va encarnar per obra i gràcia de l'Esperit Sant i va néixer de Maria verge», afirmem que la humanitat assumida pel Verb és veritable i real, fruit de la carn d'una dona, de manera que Ell és un de nosaltres i pertany a la nostra raça. Si no fos així, no tindria un cor ni una ànima humanes, no podria patir ni morir i no existiria la resurrecció. Per això el misteri de l'encarnació és la base i el pressupost de tots els altres misteris de la vida de Jesús.

El Verb va adoptar la nostra condició material i corpòria, sotmesa a moltes necessitats, per salvar-nos dels nostres pecats i tornar-nos a la casa del nostre Pare Déu, ja que Déu ens va crear perquè fóssim els seus fills adoptius. Aquesta obra de salvació la fa el Senyor amb tots els seus actes, també en aquells anys de joventut (l'anomenada "vida oculta" de Crist) que no van tenir cap rellevància pública particular.

Tots els actes de Jesús originen la nostra redempció, perquè, com que es viuen d'una manera justa i recta, agradable al Pare, els habilita també perquè nosaltres els puguem viure d'aquesta manera, i així ens obre el camí. Als pares de l'Església els agradava dir que Jesús, en fer seva la nostra naturalesa, l'havia guarit i purificat. Podem continuar aquesta idea dient que el Senyor ha purificat la vida corrent, en fer-la seva; l'ha transformat en quelcom agradable a Déu. Com va afirmar sant Josepmaria: «Creixent i vivint com un de nosaltres, ens revela que l'existència humana, els quefers corrents i ordinaris, tenen un sentit diví» (*És Crist que passa*, núm. 14). Des del seu lloc al cel, Jesús ressuscitat ens dona la seva gràcia perquè en les nostres tasques quotidianes siguem capaços de descobrir l'amor que Déu ens té, i que d'aquesta manera siguin per a nosaltres camí de santificació. Així, Jesús, amb la seva vida, és el nostre camí, que ens condueix al Pare.

A més del seu valor *redemptor*, totes les obres de Jesús també tenen un valor *revelador,* perquè ens mostren l'amor de Déu per nosaltres, i un valor *recapitulador,* ja que duen a terme el projecte de Déu en la humanitat i instauren la sobirania de Déu, el seu regne, al món.

Maria, la mare de Déu i de l'Església

La Mare de Déu va ser predestinada per ser Mare de Déu des de l'eternitat, juntament amb l'Encarnació del Verb.

«A fi de ser la Mare del Salvador, Maria "fou enriquida de Déu per endavant amb aquells privilegis que esqueien a una funció tan alta" (*LG* 56)» (*Catecisme*, 490). L'arcàngel sant Gabriel, en el moment de l'Anunciació, la saluda com a «plena de la gràcia del Senyor» (*Lc* 1, 28). Abans que el Verb s'encarnés, Maria era ja, per la seva correspondència als dons divins, plena de gràcia. El Senyor li va concedir aquests dons especials de gràcia perquè la preparava per ser la seva Mare. Guiada per aquests, va poder donar el seu consentiment lliure a l'anunci de la seva vocació (cf. *Catecisme*, 490), mantenir-se pura de tot pecat personal (cf. *Catecisme*, 493) i lliurar-se plenament al servei de l'obra redemptora del Fill.

Ella mateixa va ser redimida des de la seva concepció: «És això el que confessa el dogma de la Immaculada Concepció, proclamat el 1854 pel Papa Pius IX: "La benaurada Verge Maria, des del primer instant de la seva concepció, per una gràcia i un favor singular de Déu totpoderós, en virtut dels mèrits de Jesucrist, Salvador del llinatge humà, va ser preservada intacta de tota màcula de pecat original" (*DS* 2803)» (*Catecisme*, 491).

Santa Maria és veritablement Mare de Déu, perquè «aquell que ella va concebre com a home per obra de l'Esperit Sant, [...] no és altre que el Fill etern del Pare, la segona Persona de la Santíssima Trinitat» (*Catecisme*, 495).

Maria va ser sempre Verge. Des d'antic, l'Església confessa en el Credo i celebra en la seva litúrgia «Maria com la [...] "sempre verge" (*cf. LG* 52)» (*Catecisme*, 499; cf. *Catecisme*, 496-507). Aquesta fe de l'Església es reflecteix en l'antiga fórmula: «Verge abans del part, en el part i després del part». Des de l'inici, «l'Església ha confessat que Jesús va ser concebut només per obra de l'Esperit Sant en el si virginal de Maria, i ha afirmat alhora l'aspecte corporal d'aquest esdeveniment: Jesús va ser concebut "de l'Esperit Sant, sense llavor viril"» (*Catecisme*, 496). Maria també va ser verge en el part, perquè Jesús, en néixer, va consagrar la seva virginitat (cf. *Catecisme*, 499). I, ella, també es va mantenir verge després del naixement de Jesús.

Maria va ser assumpta al Cel. «Finalment, la Verge Immaculada que havia estat preservada de qualsevol taca del pecat original, acabat el curs de la vida terrenal, fou emportada amb cos i ànima vers la glòria del cel i exaltada per Déu en qualitat de Reina de l'univers, perquè tingués una més plena semblança amb el seu Fill, Senyor de senyors i vencedor del pecat i de la mort». La seva Assumpció constitueix una anticipació de la resurrecció dels altres cristians (cf. *Catecisme*, 966).

Maria és la Mare del Redemptor. Per això la seva maternitat divina comporta també la seva cooperació en la salvació dels homes: «Així Maria [...] abraçant la voluntat salvadora de Déu amb tot el cor i sense cap nosa de pecat, s'oferí totalment ella mateixa, com a esclava del Senyor, per a la persona i l'obra del seu Fill; això és, amb Ell i en

dependència d'Ell, i per la gràcia de Déu que tot ho pot» (*Lumen Gentium*, núm. 56). Aquesta cooperació es manifesta principalment en la seva maternitat espiritual. És veritablement mare nostra en l'ordre de la gràcia i coopera en el naixement a la vida de la gràcia i al desenvolupament espiritual dels fidels. A més, des del cel ens cuida com a mare procurant, amb la seva múltiple intercessió, les gràcies de Déu que necessitem per a la nostra vocació cristiana i la nostra salvació (cf. *Catecisme*, 969).

Maria és tipus i model de l'Església: «La Verge Maria és, per a l'Església, el model de la fe i de la caritat. Per això Maria "és saludada com un membre supereminent i enterament singular de l'Església" (*LG* 53), i constitueix, fins i tot, la "realització exemplar" [...] de l'Església (*LG* 63)» (*Catecisme*, 967). Pau VI, el 21 de novembre del 1964, va nomenar solemnement Maria Mare de l'Església per subratllar de manera explícita la funció maternal que la Verge exerceix sobre el poble cristià.

Es comprèn, a la vista del que hem exposat, que la pietat de l'Església cap a la Verge Santíssima sigui un element intrínsec del culte cristià. La Verge Santíssima «és legítimament honorada per l'Església amb un culte especial» (*Catecisme*, 971), que es mostra en les nombroses festes, memòries litúrgiques i pràctiques de pietat que li dediquem els catòlics.

Antonio Ducay

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 430-534, 720-726 i 963-975.

— Joan Pau II, *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo (II),* Palabra, Madrid, 1996.

Lectures recomanades

— Antonio Ducay, *Jesús, el Hijo Salvador*, Rialp, Madrid, 2015 (en particular els capítols II-IV).

— Vicente Ferrer Barrientos, *Jesucristo nuestro Salvador*, Rialp, Madrid, 2015.

Torna als continguts

13. Passió, mort i resurrecció de Jesucrist

Jesús va acceptar lliurement els sofriments físics i morals imposats per la injustícia dels pecadors. La creu de Crist és, sobretot, la manifestació d'amor generós de la Trinitat cap als homes, d'un amor que ens salva. El misteri de la Creu, present en els sagraments, ens va conduint cap a una vida nova. Per la resurrecció de Jesús, Déu va inaugurar la vida nova, la vida del món futur, i la va posar a disposició dels homes.

Tots els misteris de Jesús són causa de la nostra salvació. Amb *la seva vida santa i filial* a la terra *Jesús recondueix a l'amor del Pare la realitat* humana que havia quedat deformada pel pecat original i pels pecats personals successius de tots els homes. La rehabilita i la rescata del poder del diable.

Tanmateix, només *amb el seu misteri Pasqual* (la seva passió i la seva mort, la seva resurrecció i ascensió al cel al costat del Pare) aquesta realitat de la redempció *s'instaura definitivament*. Per això, el misteri de la nostra salvació s'atribueix sovint a la passió, la mort i la resurrecció de Crist, al seu misteri pasqual. Però no oblidem que és tota la vida de Crist, en la seva fase terrenal i en la seva fase gloriosa, el que —parlant amb rigor— ens salva.

La Passió i la mort de Crist

El sentit de la Creu. Des del punt de vista històric nostre Senyor va morir perquè va ser condemnat a mort per les autoritats del poble jueu, que el van entregar al poder romà demanant que fos ajusticiat. La causa de la seva condemna a mort va ser la seva declaració davant del suprem concili dels jueus (el Sanedrí) que ell era el Messies fill de Déu, aquell a qui Déu havia donat el poder de jutjar tots els homes.

Aquesta declaració es va considerar una blasfèmia i, així, el Sanedrí va passar a decretar la seva mort.

Cal notar que aquesta condemna de Jesús se situa en continuïtat amb la història precedent de la salvació del poble jueu. En moltes ocasions Déu va parlar al poble d'Israel per mitjà de profetes (cf. *He* 1, 1). Tanmateix, Israel no sempre va rebre bé la paraula de Déu. La història d'Israel és una història de grans gestes heroiques, però també de grans rebel·lions. Moltes vegades el poble va abandonar Déu i va oblidar les lleis santes que havia rebut d'Ell. Per això, sovint els profetes van haver de patir injustícies per fer la missió que Déu els encomanava.

La història de Jesús és la història que culmina la història d'Israel, una història amb vocació universal. En arribar la plenitud dels temps, Déu va enviar el seu Fill perquè, complint les seves promeses a Israel, dugués a terme la instauració del seu Regne al món. Però només alguns van acceptar Crist i el van seguir; els caps del poble, en canvi, el van rebutjar i el van condemnar a mort. Els homes no havien rebutjat mai tan directament Déu, fins a poder-lo maltractar de totes les maneres possibles. Tanmateix —i aquí trobem l'aspecte més misteriós de la Creu—, Déu no va voler protegir el seu Fill de la maldat humana, sinó que el va entregar als pecadors: «Déu va permetre aquells actes sortits de llur encegament per dur a terme el seu designi de salvació» (*Catecisme*, núm. 600). I Jesús, seguint la voluntat del Pare, «va acceptar lliurement la passió i la mort per amor al seu Pare i als homes» (*Catecisme*, núm. 609). Es va entregar a si mateix a aquesta passió i mort injustes. Va confessar valentament la seva identitat i la seva relació amb el Pare, tot i que sabia que els seus enemics no l'acceptarien. Va ser condemnat a una mort humiliant i violenta i, d'aquesta manera, va experimentar en la seva carn i en la seva ànima la injustícia d'aquells que el van condemnar. I no només això: aquesta injustícia que va patir i que va acceptar per nosaltres contenia també totes les injustícies i pecats de la humanitat, ja que cada pecat no és cap altra cosa que el rebuig del projecte de Déu en Jesucrist, que va assolir la seva expressió més gran en la condemna de Jesús a una mort tan cruel. Com aferma el

Compendi del Catecisme: «Cada pecador, és a dir, cada home, és realment causa i instrument dels sofriments del Redemptor» (núm. 117).

Per tant, Jesús va acceptar lliurement els sofriments físics i morals imposats per la injustícia dels pecadors, i, en aquests, de tots els pecats dels homes, de tota ofensa a Déu. Es pot dir, metafòricament, que "va carregar" els nostres pecats sobre les seves espatlles. Però per què ho va fer? La resposta que ha donat l'Església, servint-se de llenguatges diferents, però amb un fons comú, és aquesta: ho va fer per anul·lar o cancel·lar els nostres pecats en la justícia del seu cor.

Com va cancel·lar Jesús els nostres pecats? Els va eliminar suportant aquests sofriments, que eren fruit dels pecats dels homes, en unió obedient i amorosa amb el seu Pare Déu, amb un cor ple de justícia, i amb la caritat de qui estima el pecador, encara que aquest no ho mereixi, de qui busca perdonar les ofenses per amor (cf. *Lc* 22, 42; 23, 34). Potser un exemple ajudarà a entendre-ho millor. De vegades, a la vida es produeixen situacions en què una persona rep ofenses d'una altra que estima. En l'entorn familiar pot passar, per exemple, que una persona anciana i impedida estigui de mal humor i faci patir els qui l'atenen. Quan hi ha amor veritable, aquests sofriments s'accepten amb caritat i es continua procurant el bé d'aquesta persona que ofèn. Els greuges moren, perquè no troben cabuda en un cor just i ple d'amor. Quelcom semblant va fer Jesús, tot i que en veritat Ell va anar molt més enllà, perquè potser l'ancià de l'exemple mereix l'afecte dels qui l'atenen per les coses bones que va fer quan era més jove. Però Jesús ens va estimar sense que nosaltres ho mereixéssim, i no es va sacrificar per algú a qui estimava per algun motiu particular, sinó per cadascuna de les persones, per totes i cadascuna: «Em va estimar i es va entregar per mi», diu sant Pau, que havia perseguit amb acarnissament els cristians. Jesús va voler oferir al Pare aquests sofriments, juntament amb la seva mort, en favor nostre, perquè, amb base en el seu amor, nosaltres poguéssim abastar sempre el perdó de les nostres ofenses a Déu: «Les seves ferides ens curaven» (*Is* 53, 5). I Déu Pare, que va sostenir amb la força de l'Esperit Sant el sacrifici de Jesús, es va delectar davant de

l'amor que hi havia al cor del seu Fill. «On abundà el pecat, sobreabundà la gràcia» (*Rm* 5, 20).

Així, en l'esdeveniment històric de la creu, el més fonamental no va ser l'acte injust dels qui el van acusar i condemnar, sinó la resposta de Jesús, plena de rectitud i de misericòrdia davant d'aquesta situació. Que, al seu torn, va ser un acte de la Trinitat: «És, primerament, un do de Déu Pare: el Pare lliura el seu Fill per reconciliar-nos amb ell. Al mateix temps és una ofrena del Fill de Déu fet home que, lliurement i per amor, ofereix la vida al seu Pare per l'Esperit Sant, a fi de reparar la nostra desobediència» (*Catecisme*, núm. 614).

La creu de Crist és, sobretot, la manifestació d'amor generós de la Trinitat cap als homes, d'un amor que ens salva. En això consisteix essencialment el seu misteri.

El fruit de la Creu. És, principalment, l'eliminació del pecat. Però això no vol dir que no puguem pecar o que cada pecat se'ns perdoni automàticament sense que hi posem res de la nostra part. Potser el millor és explicar això amb una metàfora. Si, en una excursió o fent un tomb pel camp, ens mossega una serp verinosa, de seguida intentarem buscar un antídot per al verí. El verí, com el pecat, té un efecte destructiu per al seu subjecte. La funció de l'antídot és deslliurar-nos d'aquesta destrucció que s'està produint en el nostre organisme, i això ho pot fer perquè conté en si mateix quelcom que neutralitza el verí. Doncs bé: la creu és l'"antídot" del pecat. En ella hi ha un amor que és present precisament com a reacció a les injustícies, a les ofenses, i aquest amor sacrificat que brolla en el cor de Crist, en la desolació de la Creu, és l'element capaç de superar el pecat, de vèncer-lo i d'eliminar-lo.

Som pecadors, però ens podem deslliurar del pecat i dels seus efectes deleteris participant en el misteri de la Creu, desitjant prendre aquest "antídot" que Crist va fabricar en si mateix precisament en sostenir l'experiència del mal que fa el pecat, i que se'ns aplica a través dels sagraments. El baptisme ens incorpora a Crist i, en fer-ho, esborra els nostres pecats, la confessió sacramental ens neteja i obté

el perdó de Déu, l'Eucaristia ens purifica i enforteix... Així, el misteri de la Creu, present en els sagraments, ens va conduint cap a aquesta vida nova, sense fi, en què tot el que és dolent i tot el pecat no existiran, perquè van ser cancel·lats per la creu de Crist.

També hi ha altres fruits de la Creu. Davant d'un crucifix ens adonem que la creu no és només antídot del pecat, sinó que també revela la potència de l'amor. Jesús a la creu ens ensenya fins on es pot arribar per amor a Déu i als homes i així ens indica el camí cap a la plenitud humana, ja que el sentit de l'home rau en el fet d'estimar veritablement Déu i els altres. És clar que arribar a aquesta plenitud humana només és possible perquè Jesús ens fa participar de la seva resurrecció i ens dona l'Esperit sant. Però d'això se'n parla més endavant.

Expressions bíbliques i litúrgiques

Acabem d'explicitar el sentit teològic de la passió i la mort de Jesús. Això, naturalment, també ho van fer els primers cristians, que van utilitzar les categories i els conceptes que tenien a la seva disposició en la cultura religiosa del seu temps, i que són els que trobem al Nou Testament. Allà, la passió i la mort de Crist s'entenen com: A) sacrifici d'aliança; B) sacrifici d'expiació, de propiciació i de reparació pels pecats; C) acte de redempció i d'alliberament dels homes; D) acte que ens justifica i ens reconcilia amb Déu.

Vegem aquestes maneres diferents de presentar el sentit de la Passió i la mort de Crist, que sovint trobem quan llegim l'Escriptura o quan participem en la Litúrgia:

A) Jesús, oferint la seva vida a Déu en la Creu, *va instituir la Nova Aliança*, és a dir, la nova i definitiva forma d'unió de Déu amb els homes, que havia estat profetitzada per Isaïes (*Is* 42, 6), Jeremies (*Jr* 31, 31-33) i Ezequiel (*Ez* 37, 26). És la Nova Aliança de Crist amb l'Església de la qual formem part pel Baptisme.

B) El sacrifici de Crist en la Creu té un valor d'*expiació*, és a dir, de neteja i purificació del pecat (*Rm* 3, 25; *He* 1, 3; *1 Jn* 2, 2; 4, 10).

També té un valor de *propiciació i de reparació pel pecat* (*Rm* 3, 25; *He* 1, 3; *1 Jn* 2, 2; 4, 10), perquè amb la seva obediència Jesús va manifestar al Pare l'amor i la subjecció que els homes li havíem negat amb les nostres ofenses. I, en aquest sentit, es va guanyar el cor del Pare i va reparar aquestes ofenses.

C) La Creu de Crist és *acte de redempció i d'alliberament de l'home*. Jesús va pagar la nostra llibertat amb el preu de la seva sang, és a dir, dels seus sofriments i de la seva mort, i, així, ens va rescatar del pecat (*1 Pe* 1, 18) i ens va deslliurar del poder del diable. Tothom qui comet pecat es fa, d'alguna manera, servent del diable.

D) Especialment a les cartes de sant Pau llegim que la sang de Crist ens *justifica*, és a dir, ens torna la justícia que vam perdre en ofendre Déu i, així, ens *reconcilia* amb Ell. La Creu, juntament amb la Resurrecció de Crist, és causa de la nostra justificació. Déu torna a ser present en la nostra ànima, perquè l'Esperit Sant ve a viure de nou als nostres cors.

La resurrecció del Senyor

«Va descendir als inferns». Després de patir i morir, el cos de Crist va ser sepultat en un sepulcre nou, no pas lluny del lloc on l'havien crucificat. La seva ànima, en canvi, «va descendir als inferns», és a dir, va compartir l'estat en què es trobaven les persones justes que havien mort abans que Ell. Elles encara no havien entrat a la glòria del cel, ja que esperaven l'arribada del Messies Rei, que aconseguiria la salvació definitiva.

La sepultura de Jesús manifesta que va morir veritablement. El seu descens als inferns també va tenir un efecte salvador: va obrir les portes del cel a aquests justos que esperaven Crist, de manera que poguessin participar de la felicitat eterna en Déu.

«Va ressuscitar d'entre els morts». «Al tercer dia» (de la seva mort), Jesús va ressuscitar a una vida nova. La seva ànima i el seu cos, plenament transfigurats amb la glòria de la seva Persona divina, es van tornar a unir. L'ànima va assumir de nou el cos, i la glòria de

l'ànima es va comunicar en totalitat al cos. Per aquesta raó, «la Resurrecció de Crist no va ser un retorn a la vida terrena. El seu cos ressuscitat és el que fou crucificat i porta els senyals de la seva Passió, però participa ja de la vida divina amb les propietats d'un cos gloriós» (*Compendi*, núm. 129).

L'esdeveniment de la Resurrecció de Crist. Jesús va ressuscitar veritablement. Els Apòstols no es van poder enganyar o inventar la resurrecció. En primer lloc, si el sepulcre de Crist no hagués estat buit, no haurien pogut parlar de la resurrecció de Jesús; a més, si el Senyor no se'ls hagués aparegut en diverses ocasions i a nombrosos grups de persones, homes i dones, molts deixebles de Crist no haurien pogut acceptar la seva resurrecció, com va passar inicialment amb l'apòstol Tomàs. Encara menys haurien pogut donar ells la vida per una mentida. Com diu sant Pau, si Crist no va ressuscitar, llavors ell, Pau, estaria donant un fals testimoni sobre Déu: «Si és cert que els morts no ressusciten, Déu no l'ha pogut pas ressuscitar» (*1 Co* 15, 15). Però sant Pau no tenia cap intenció de fer una cosa així. Estava plenament convençut de la resurrecció de Jesús, perquè l'havia vist ressuscitat. De manera anàloga, sant Pere respon amb valentia als caps d'Israel: «Cal obeir Déu abans que els homes. El Déu dels nostres pares ha ressuscitat Jesús, que vosaltres vau matar penjant-lo en un patíbul. [...] Nosaltres en som testimonis» (*Act* 5, 29-30.32).

El sentit teològic de la Resurrecció. La resurrecció de Crist forma una unitat amb la seva mort a la Creu. Amb la passió i la mort de Jesús, Déu va eliminar el pecat i va reconciliar amb ell el món, i de manera semblant, amb la resurrecció de Jesús, Déu va inaugurar la vida nova, la vida del món futur, i la va posar a disposició dels homes.

Tot el sofriment físic i espiritual que va tenir Jesús a la Creu amb la seva resurrecció es transforma en felicitat i perfecció tant en el seu cos com en la seva ànima. Tot en Ell és ple de la vida de Déu, del seu amor, de la seva felicitat, i això és una cosa que durarà per sempre.

Però no és només una cosa per a ell, sinó també per a nosaltres. Pel do de l'Esperit Sant, el Senyor ens fa participar d'aquesta vida nova

de la seva resurrecció. Aquí a la terra ja ens omple de la seva gràcia, la gràcia de Crist que ens fa fills i amics de Déu, i si som fidels, al final de la nostra vida també ens comunicarà la seva glòria, i nosaltres també assolirem la glòria de la resurrecció.

En aquest sentit, els batejats «hem passat de la mort a la vida», de la llunyania de Déu a la gràcia de la justificació i de la filiació divina. Som fills de Déu molt estimats per la força del misteri Pasqual de Crist, de la seva mort i de la seva resurrecció. En el desenvolupament d'aquesta vida de fills de Déu hi ha la plenitud de la nostra humanitat.

L'ascensió de Crist al cel. Amb l'Ascensió al cel acaba la missió de Crist, el seu enviament entre nosaltres en carn mortal per obrar la salvació. Era necessari que, després de la seva Resurrecció, Crist prolongués de tant en tant la seva presència entre els deixebles, per manifestar la seva vida nova i completar la formació d'aquests. Aquesta presència acaba el dia de l'Ascensió. Tanmateix, tot i que Jesús torna al cel amb el Pare, també es queda entre nosaltres de diverses maneres, i principalment en mode sacramental, per la Sagrada Eucaristia.

Assegut a la dreta del Pare, Jesús continua el seu ministeri de Mediador universal de la salvació. «Ell és el Senyor que regna ara amb la seva humanitat a la glòria eterna de Fill de Déu i intercedeix incessantment en favor nostre prop del Pare. Ens envia el seu Esperit i ens dona l'esperança de trobar-lo un dia, havent-nos preparat un lloc» (*Compendi*, núm. 132).

També hem de tenir en compte que la glorificació de Crist:

A) Ens encoratja a viure amb la mirada posada en la glòria del Cel: «Cerqueu allò que és de dalt» (*Col 3*, 1); ens recorda que no tenim aquí ciutat permanent (*He* 13, 14), i fomenta en nosaltres el desig de santificar les realitats humanes.

B) Ens impulsa a viure de fe, ja que ens sabem acompanyats per Jesucrist, que ens coneix i estima des del cel, i que ens dona sense parar la gràcia del seu Esperit. Amb la força de Déu podem dur a

terme la tasca d'evangelització que ens ha encomanat: portar-lo a totes les ànimes (cf. *Mt* 28, 19) i posar-lo al capdamunt de totes les activitats humanes (cf. *Jn* 12, 32), perquè el seu Regne sigui una realitat (cf. *1 Co* 15, 25). A més, Ell ens acompanya sempre des del Sagrari.

L'actualitat del misteri pasqual en la vida del cristià

Com hem dit, la resurrecció de Jesús no és un simple retorn a la vida precedent, com ho va ser per a Llàtzer, sinó que és quelcom completament nou i diferent. La resurrecció de Crist és el pas cap a una vida que ja no està sotmesa a la caducitat del temps, una vida immersa en l'eternitat de Déu. I no és quelcom que Jesús va obtenir per a ell només, sinó per a nosaltres, per qui va morir i va ressuscitar.

El misteri pasqual té ressonància en la nostra vida quotidiana. A la carta als Colossencs, sant Pau diu: «Ja que heu ressuscitat amb Crist, cerqueu allò que és de dalt, on hi ha el Crist assegut a la dreta de Déu. Poseu el cor en allò que és de dalt, no en allò que és de la terra» (*Col*3, 1-2). A propòsit d'aquestes paraules de sant Pau, és interessant el comentari següent: «A primera vista, podria semblar que l'Apòstol vol afavorir el menyspreu de la realitat terrenal, és a dir, convida a oblidar-se d'aquest món de sofriment, d'injustícies, de pecats, per viure anticipadament en un paradís celestial. En aquest cas, el pensament del "cel" seria una espècie d'alienació. Però, per captar el sentit veritable d'aquestes afirmacions paulines, n'hi ha prou amb no separar-les del seu context. L'Apòstol precisa molt bé el que entén per "els béns d'allà a dalt", que el cristià ha de buscar, i "els béns de la terra", dels quals s'ha de cuidar. Els "béns de la terra" que s'han d'evitar són, abans que res: "immoralitat, impuresa, passions, mals desigs i l'amor al diner, que és una idolatria" (3, 5-6). Donar mort en nosaltres al desig insaciable de béns materials, a l'egoisme, arrel de tot pecat» (Benet XVI, Audiència General, 27.IV.2011).

Es tracta, per tant, de fer morir l'«home vell» per revestir-se de Crist i dels béns que Ell ens ha aconseguit. El mateix sant Pau explica quins són aquests béns: «Revestiu-vos, doncs, dels sentiments que

escauen a escollits de Déu, sants i estimats: sentiments de compassió entranyable, de bondat, d'humilitat, de dolcesa, de paciència; suporteu-vos els uns als altres, i si algú tingués res contra un altre, perdoneu-vos-ho [...]. Però, per damunt de tot, revestiu-vos de l'amor, que tot ho lliga i perfecciona» (*Col 3*, 12-14). Es veu que la cerca dels béns del cel no és l'evasió d'un present que seria només un obstacle per assolir la vida eterna; es tracta més aviat de caminar amb gràcia en el present cap a la vida eterna.

Això només és possible si actualitzem sovint la vocació baptismal que rebem de Crist, que ens fa participar de la seva vida i de la seva gràcia. Necessitem viure de fe, amb confiança en Déu i la seva providència, esperant d'Ell que les nostres obres donin fruits bons i fomentin la caritat amb tothom. Hem de pregar i acudir sovint a les fonts de gràcia que són els sagraments. D'aquesta manera, el que potser abans va ser una vida esclava del pecat, captiva potser de mil petits egoismes, passa a ser una vida santa, agradable a Déu. Ens anem transformant per la gràcia que ens fa sants i, alhora, també aportem el nostre gra de sorra a aquesta transformació del món segons Déu, que tindrà el seu compliment al final dels temps. Però ja aquí, amb el nostre exemple i acció de cristians donem a la ciutat terrenal un rostre nou que afavoreixi la veritable humanitat: la solidaritat, la dignitat de les persones, la pau i l'harmonia familiar, la justícia i la promoció social, la cura de l'entorn en què vivim.

«Els cristians, creient fermament que la resurrecció de Crist ha renovat l'home sense treure'l del món en què construeix la seva història, hem de ser els testimonis lluminosos d'aquesta vida nova que la Pasqua ha portat [...]. La llum de la Pasqua de Crist ha de penetrar el nostre món, ha d'arribar com a missatge de veritat i de vida a tots els homes a través del nostre testimoni quotidià» (Benet XVI, Audiència General, 27.IV.2011).

Antonio Ducay

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica,* núm. 595-667.

— Sant Joan Pau II, *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo (II),* Palabra, Madrid, 1996.

Lectures recomanades

— Antonio Ducay, *Jesús, el Hijo Salvador*, Rialp, Madrid, 2015 (en particular, els capítols V-VI).

— Vicente Ferrer Barrientos, *Jesucristo nuestro Salvador*, Rialp, Madrid, 2015.

Torna als continguts

14. L'Esperit Sant i la seva acció a l'Església

L'acció de l'Esperit Sant es duu a terme a l'Església per mitjà dels sagraments. Solem dir que l'Esperit Sant és com l'ànima de l'Església, perquè hi duu a terme algunes de les funcions que l'ànima duu a terme en el cos: la vivifica, l'empeny a la missió, l'unifica en l'amor. És el mestre interior que parla al cor de l'home, li descobreix els misteris de Déu, li fa discernir el que és agradable a Déu.

L'Esperit Sant

En la Sagrada Escriptura, l'Esperit Sant és anomenat amb diferents noms: Do, Senyor, Esperit de Déu, Esperit de Veritat i Paràclit, entre d'altres. Cadascuna d'aquestes paraules ens indica alguna cosa de la Tercera Persona de la Santíssima Trinitat. És "Do", perquè el Pare i el Fill ens el donen: l'Esperit ha vingut a viure als nostres cors (*Ga* 4, 6), Ell va venir per quedar-se sempre amb els homes. A més, d'Ell procedeixen totes les gràcies i dons, la més gran de les quals és la vida eterna amb les altres Persones divines. En Ell tenim accés al Pare pel Fill.

L'Esperit és "Senyor" i "Esperit de Déu", que en la Sagrada Escriptura són noms que s'atribueixen només a Déu, perquè és Déu amb el Pare i el Fill. És "Esperit de Veritat", perquè ens ensenya tot el que Crist ens ha revelat, perquè guia i manté l'Església en la veritat. És l'"altre" Paràclit (Consolador, Advocat) promès per Crist, que és el primer Paràclit. El text grec diu "un altre" Paràclit i no un paràclit "diferent" per assenyalar la comunió i la continuïtat entre Crist i l'Esperit.

En el símbol nicenoconstantinopolità resem: «Crec en l'Esperit Sant, que és Senyor i infon la vida, que procedeix del Pare i del Fill i que

amb el Pare i el Fill és adorat i glorificat, que parlà per boca dels profetes». En aquesta frase els Pares del Concili de Constantinoble (a. 381) van voler posar algunes de les expressions bíbliques amb què es denominava l'Esperit. En dir que "infon la vida" es referien al do que Déu fa de la vida divina a l'home. Per ser Senyor i infondre la vida, és Déu i rep la mateixa adoració que les altres dues Persones divines i la rep amb elles. Al final de la frase han volgut assenyalar la missió de l'Esperit: parlà per boca dels profetes. Els profetes són aquells que van parlar en nom de Déu moguts per l'Esperit. L'obra reveladora de l'Esperit en les profecies de l'Antic Testament troba la seva plenitud en el misteri de Jesucrist, la Paraula definitiva de Déu.

«Amb quins símbols es representa l'Esperit Sant? Són nombrosos: l'aigua viva, que brolla del cor traspassat de Crist i apaga la set dels batejats; la unció amb l'oli, que és el signe sacramental de la Confirmació; el foc, que transforma tot el que toca; el núvol, fosc o lluminós, en què es revela la glòria divina; la imposició de les mans, per la qual és donat l'Esperit; el colom, que baixa sobre Crist i es posa sobre ell en el baptisme».[1]

L'enviament de l'Esperit Sant

L'Esperit Sant actua amb el Pare i el Fill des del començament a la consumació del designi de la nostra salvació. Però és revelat, donat, reconegut i acollit com a Persona en els "darrers temps", inaugurats amb l'Encarnació redemptora del Fill.[2] Per obra de l'Esperit, el Fill de Déu va prendre carn a les entranyes de la Verge Maria. L'Esperit el va ungir des de l'inici; per això, Jesucrist és el Messies des de l'inici de la seva humanitat (*Lc* 1, 35). Ell revela l'Esperit en el seu ensenyament, complint la promesa feta als Pares (*Lc* 4, 18 s.), i el comunica a l'Església naixent, alenant sobre els Apòstols després de la seva Resurrecció.[3] En la Pentecosta, l'Esperit va ser enviat per quedar-se des d'aleshores a l'Església, el Cos místic de Crist, per vivificar-la i guiar-la amb els seus dons i amb la seva presència. Ell és en ella com ha estat en el Verb Encarnat. Per això també es diu que l'Església és Temple de l'Esperit Sant.

El dia de Pentecosta l'Esperit va baixar sobre els Apòstols i els primers deixebles, i va mostrar amb signes externs la vivificació de l'Església fundada per Crist. La Missió de Crist i de l'Esperit esdevé la Missió de l'Església, enviada per anunciar i difondre el misteri de la comunió trinitària.[4] L'Esperit fa entrar el món en els "últims temps", en el temps de l'Església.

L'animació de l'Església per l'Esperit Sant garanteix que s'aprofundeixi, que es conservi sempre viu i sense pèrdua, tot el que Crist va dir i va ensenyar durant els dies en què va viure a la terra fins a la seva Ascensió; a més, per la celebració-administració dels sagraments, l'Esperit santifica l'Església i els fidels, i fa que aquesta continuï sempre portant les ànimes a Déu.

«Per què són inseparables la missió del Fill i de l'Esperit Sant? En la Trinitat indivisible, el Fill i l'Esperit són distints però inseparables. En efecte, des del principi fins a la fi dels temps, quan el Pare envia el seu Fill, envia també el seu Esperit que ens uneix a Crist en la fe, perquè puguem, com a fills adoptius, anomenar Déu "Pare" (*Rm* 8, 15). L'Esperit és invisible, però el coneixem a través de la seva acció quan ens revela el Verb i quan actua en l'Església».[5]

«La vinguda solemne de l'Esperit el dia de la Pentecosta no fou un esdeveniment aïllat. Amb prou feines hi ha una pàgina dels Fets dels Apòstols que no ens parli d'Ell i de l'acció per la qual guia, dirigeix i anima la vida i les obres de la primitiva comunitat cristiana [...] Aquesta realitat profunda que ens dona a conèixer el text de l'Escriptura Santa, no és un record del passat, una edat d'or de l'Església que hagués quedat endarrerida en la història. És, per damunt de les misèries i dels pecats de cadascun de nosaltres, la realitat també de l'Església d'avui i de l'Església de tots els temps».[6]

La seva acció a l'Església

L'Esperit Sant actua sempre amb Crist, des de Crist, i conformant els cristians amb Crist. La seva acció es duu a terme a l'Església per mitjà dels sagraments. En aquests, Crist comunica el seu Esperit als

membres del seu Cos, i els ofereix la gràcia de Déu, que dona fruits de vida nova, segons l'Esperit. L'Esperit Sant també actua donant gràcies especials a alguns cristians per al bé de tota l'Església, i és el Mestre, recordant a tots els cristians allò que Crist ha revelat (*Jn* 14, 25 s.). Crist i l'Esperit són "les dues mans de Déu", les dues missions d'on ha sortit l'Església (sant Ireneu de Lió).

«L'Esperit edifica, anima i santifica l'Església: Esperit d'Amor, retorna als batejats la semblança divina perduda a causa del pecat i els fa viure en Crist, de la mateixa Vida de la Trinitat Santa. Els envia a donar testimoni de la Veritat de Crist i els organitza en les seves mútues funcions, per tal que tots donin "el fruit de l'Esperit" (*Ga* 5, 22)».[7]

Quan en el Credo diem que "crec en l'Esperit Sant; la Santa Església Catòlica", estem afirmant que creiem en l'Esperit Sant que actua a l'Església, santificant-la, edificant-la segons la mesura de Crist, animant-la a dur a terme la missió que té confiada. Tot i que l'expressió literal en les llengües vernacles sembli que afirma que l'acte de fe està dirigit cap a l'Església, no és així en la llengua llatina. L'acte de fe es dirigeix a Déu, i no a les obres de Déu. L'Església és una obra de Déu, i en el credo afirmem que creiem que és una obra de Déu.[8]

Solem dir que l'Esperit Sant *és com* l'ànima de l'Església, perquè hi fa algunes de les funcions que l'ànima fa al cos: la vivifica, l'empeny a la missió, la unifica en l'amor. Però la relació de l'Esperit Sant amb l'Església no és igual a la que existeix entre l'ànima i el cos humà, que formen una persona. Per això no diem que l'Església és la personificació de l'Esperit ni una encarnació seva.

L'acció de l'Esperit Sant a l'Església també es concreta en el seu influx continuat en l'ànima de tots els cristians. En efecte, a més de la seva acció en els sagraments, l'Esperit ens fa créixer en Crist, fins que tinguem l'estatura de l'home perfecte. És el mestre interior que parla al cor de l'home, li descobreix els misteris de Déu, li fa discernir el que és agradable a Déu, la seva Voluntat divina i amorosa per a

cadascú. L'Esperit ens ensenya a adreçar-nos a Déu, a parlar amb Ell (*Rm* 8, 26), i ens ajuda a avaluar-ho tot amb el sentit de la fe.

Aquest do de l'Esperit ens ajuda a percebre les coses, els esdeveniments, les persones, els moviments interiors de l'ànima, i a valorar-los segons ens apropen o ens aparten de Déu. També ens fa descobrir com els podem orientar a la plenitud a la qual estan cridats, i ajudar-los així a col·laborar en la construcció del regne de Déu.

L'acció de l'Esperit Sant a l'Església és, per tant, molt variada: actua en la jerarquia, en els sagraments, a través dels dons no sacramentals i a l'interior del cor de cada cristià, i arriba fins als racons més íntims del cos eclesial. I està dirigida a unificar amb Crist tots els homes i, per aquest mitjà, a unir la humanitat i portar la creació fins aquella plenitud a la qual Déu l'havia destinat (*Rm* 8, 19-22). Com que està tan íntimament unida a la missió de l'Església i hi actua, normalment no diem que l'Església substitueix la missió de Crist i de l'Esperit o que n'augmenta alguna cosa, sinó que més aviat prolonga la missió de Crist i fa presents les dues missions divines.

Per tot el que s'ha dit, l'Església és el "temple de l'Esperit Sant", perquè resideix en el cos que és l'Església: en el seu Cap i en els seus membres; a més, edifica l'Església en la caritat amb la Paraula de Déu, els sagraments, les virtuts i els carismes.[9] Com que el veritable temple de l'Esperit Sant va ser Crist (*Jn* 2, 19-22), aquesta imatge també assenyala que cada cristià és Església i temple de l'Esperit Sant. Els carismes són dons especials de l'Esperit Sant atorgats a cada u per al bé dels homes, per a les necessitats del món i, en particular ,per a l'edificació de l'Església, al Magisteri de la qual pertoca de discernir-los (*1 Te* 5, 20-22).[10]

Miguel de Salis

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 683-701; 731-741.

— *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 136-146.

— Sant Joan Pau II, *Catequesis sobre el Espíritu Santo* (agost-desembre del 1989).

— Francesc, *Audiència general,* 17.III.2021.

---

[1] *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 139. D'ara endavant, *Compendi.*

[2] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 686, d'ara endavant, *Catecisme.*

[3] *Compendi*, 143.

[4] *Compendi*, 144.

[5] *Compendi*, 137.

[6] Sant Josepmaria Escrivá, *És Crist que passa*, núm. 127 s.

[7] *Compendi*, 145.

[8] Cf. *Catecisme*, 750.

[9] "Quan invoquis, doncs, Déu Pare, recorda que ha estat l'Esperit qui, en moure la teva ànima, t'ha donat aquesta oració. Si no existís l'Esperit Sant, no hi hauria a l'Església cap paraula de saviesa o de ciència, perquè està escrit: rep el do del coneixement per obra del mateix Esperit (*1 Co* 12, 8)... Si l'Esperit Sant no fos present, l'Església no existiria. Però si l'Església existeix, és segur que l'Esperit Sant no falta". S. Joan Crisòstom, *ermones panegyrici in solemnitates D. N. Iesu Christi*, hom. 1, *De Sancta Pentecostes*, núm. 3-4 (p. 50,457).

[10] *Compendi*, 160.

Torna als continguts

15. L'Església, fundada per Crist

Crist va anar manifestant al llarg de la seva vida com hauria de ser la seva Església. L'Església és la comunitat de tots els que han rebut la gràcia regeneradora de l'Esperit per la qual són fills de Déu. Tots els batejats participen del sacerdoci comú: estan cridats a posar Déu i els altres en relació. El moviment ecumènic és una tasca eclesial per la qual es busca la unitat visible entre els cristians en l'única Església fundada per Crist.

Crist i l'Església

L'Església és un misteri, és a dir, una realitat en què entren en contacte i comunió Déu i els homes. Església ve del grec *ekklesia*, que vol dir "assemblea dels convocats". En l'Antic Testament es va utilitzar per traduir el *quahal Yahweh*, o assemblea reunida per Déu amb propòsit cultual. Són exemples d'això l'assemblea sinaítica i la que es va reunir en temps del rei Josies a fi de lloar Déu i tornar a la puresa de la llei (reforma). En el Nou Testament té diverses accepcions, en continuïtat amb l'Antic Testament, però designa especialment el poble que Déu convoca i aplega de tots els confins de la terra, per constituir l'assemblea dels qui, per la fe i el Baptisme, esdevenen fills de Déu, membres de Crist i temple de l'Esperit Sant. [1]

«L'Església troba l'origen i la consumació en el pla etern de Déu. Fou preparada en l'Antiga Aliança amb l'elecció d'Israel, signe de l'aplec futur de totes les nacions. Fonamentada en les paraules i les accions de Jesucrist, fou realitzada sobretot per mitjà de la seva mort redemptora i la seva resurrecció. Després fou manifestada com a misteri de salvació mitjançant l'efusió de l'Esperit Sant a la Pentecosta. Tindrà la seva consumació a la fi dels temps com a assemblea celestial de tots els redimits».[2]

L'Església no l'han fundat els homes, ni tan sols és una resposta humana noble a una experiència de la salvació efectuada per Déu en Crist. En els misteris de la vida de Crist, l'ungit per l'Esperit, s'han complert les promeses anunciades en la Llei i en els profetes. També en la seva vida —tota— s'ha fundat l'Església. No hi ha un moment únic en què Crist va fundar l'Església, sinó que la va fundar durant tota la seva vida: des de l'encarnació fins a la seva mort, resurrecció, ascensió i enviament del Paràclit. En tota la seva vida, Crist —en qui habitava l'Esperit— va ser manifestant com hauria de ser la seva Església, disposant unes coses i després unes altres. Després de la seva Ascensió, l'Esperit va ser enviat a tota l'Església, que és on s'ha quedat recordant tot el que el Senyor va dir als apòstols i guiant-la al llarg de la història cap a la seva plenitud. Ell és la causa de la presència de Crist a la seva Església pels sagraments i per la Paraula, i l'adorna contínuament amb diversos dons jeràrquics i carismàtics (*Lumen gentium*, núm. 4 i 12). Per la seva presència es compleix la promesa del Senyor de ser sempre amb els seus fins a la fi del món (*Mt* 28, 20).

Poble de Déu, cos de Crist i comunió dels sants

En la Sagrada Escriptura l'Església rep diferents noms, cadascun dels quals subratlla especialment alguns aspectes del misteri de la comunió de Déu amb els homes. "Poble de Déu" és un títol que Israel va rebre. Quan s'aplica a l'Església, nou Israel, vol dir que Déu no va voler salvar els homes aïlladament, sinó constituint-los en un únic poble reunit per la unitat del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant, que el conegués en la veritat i el servís santament (*Lumen gentium*, 4 i 9; Sant Cebrià, *De Orat Dom. 23*; *CSEL* 3, p. 285).

També vol dir que ha estat elegida per Déu. El Poble és *de Déu* i no és una propietat de cap cultura, govern o nació. A més, és una comunitat visible que va de camí —entre les nacions— cap a la seva pàtria definitiva. En aquest últim sentit es pot dir que «Església i sínode són sinònims» (sant Joan Crisòstom, *Explicatio in Psalmum* 149: p. 55, 493). Tots caminem junts cap a una mateixa destinació

comuna, tots som cridats a una mateixa missió, tots estem units en Crist i en l'Esperit Sant amb Déu Pare. En aquest poble tots tenen la dignitat comuna dels fills de Déu, una missió comuna de ser sal de la terra, un fi comú, que és el Regne de Déu. Tots participen de les tres funcions de Crist.[3]

Quan diem que l'Església és el "cos de Crist" volem subratllar que, a través de l'enviament de l'Esperit Sant, Crist uneix íntimament amb si els fidels, sobretot en l'Eucaristia, perquè en aquesta els fidels es mantenen i creixen units en la caritat formant un sol cos en la diversitat dels membres i funcions. També s'indica que la salut i la malaltia d'un membre repercuteix en tot el cos (*1 Co* 12, 1-24), i que els fidels, com a membres de Crist, són instruments seus per obrar al món.[4] L'Església també és anomenada "Esposa de Crist" (*Ef* 5, 26 s.), la qual cosa accentua, dins de la unió que l'Església té amb Crist, la distinció entre Crist i la seva Església. També assenyala que l'Aliança de Déu amb els homes és definitiva, Déu és fidel a les seves promeses, i l'Església li correspon fidelment sent Mare fecunda de tots els fills de Déu.

El Concili Vaticà II va reprendre una antiga expressió per designar l'Església: "comunió". Amb això s'indica que ella és l'expansió de la comunió íntima de la Santíssima Trinitat als homes, que en aquesta terra ella ja és comunió amb la Trinitat divina, tot i que encara no s'hagi consumat en la seva plenitud. A més de comunió, l'Església és signe i instrument d'aquesta comunió per a tots els homes. Per ella participem en la vida íntima de Déu i pertanyem a la família de Déu com a fills en el Fill (*Gaudium et spes*, 22) per l'Esperit. Això es fa de manera específica en els sagraments, principalment en l'Eucaristia, també anomenada moltes vegades *comunió* (*1 Co* 10, 16).

L'Església és *communio sanctorum*: comunió dels sants, és a dir, comunitat de tots els que han rebut la gràcia regeneradora de l'Esperit per la qual són fills de Déu, units a Crist i anomenats "sants". Uns encara caminen en aquesta terra, d'altres ja van morir i es purifiquen també amb l'ajuda de les nostres pregàries. D'altres, en fi, ja gaudeixen de la visió de Déu i intercedeixen per nosaltres. La

comunió dels sants també vol dir que tots els cristians tenim en comú els dons sants, al centre dels quals hi ha l'Eucaristia, tots els altres sagraments que s'hi ordenen, i tots els altres dons i carismes.

Per la comunió dels sants, els mèrits de Crist i de tots els sants que ens han precedit a la terra ens ajuden en la missió que el mateix Senyor ens demana que fem a l'Església. Els sants que són al Cel no assisteixen amb indiferència a la vida de l'Església peregrinant, i esperen que la plenitud de la comunió dels sants es produeixi amb la segona vinguda del Senyor, el judici i la resurrecció dels cossos. La vida concreta de l'Església peregrina i de cadascun dels seus membres té una gran importància per a la realització de la seva missió, per a la purificació de moltes ànimes i per a la conversió de tantes d'altres: «Del fet que tu i jo ens portem com Déu vol —no ho oblidis—, en depenen moltes coses grans».[5]

Alhora, hi ha la desgràcia que els fidels no responguin com Déu vol, a causa de les seves limitacions, les seves equivocacions o el pecat que cometen. Algunes de les paràboles del Regne expliquen que el blat conviu amb la zitzània, els peixos bons amb els dolents, fins a la fi del món. Sant Pau reconeixia que els Apòstols portaven el gran tresor en gerres de terrissa (*2 Co* 4, 7) i en el Nou Testament hi ha diverses admonicions contra els falsos profetes i contra qui escandalitza els altres (per exemple, *Ap* 2 i 3).[6] Com en l'Església primitiva, també ara els pecats dels cristians (ministres o fidels no ordenats) tenen certa repercussió en la missió i en els altres cristians. Aquesta és més gran quan qui peca —per acció o per omissió— és un ministre o té la responsabilitat de vetllar pels altres, fins i tot pot passar que es causi escàndol (invitació a pecar). Tot i que els pecats afecten la comunió i aquest efecte pot ser fins i tot ben visible, no podran enfosquir mai del tot la santedat de l'Església ni ofegar-ne completament la missió, perquè això equivaldria a afirmar que el mal pot més que l'amor que Déu va manifestar i continua manifestant pels homes. A més, la repercussió del bé que fan tants cristians és menys visible, però molt més gran, que la del pecat. L'oració de tots els cristians pel Papa, pels bisbes, per tot el clergat, pels religiosos i laics és una resposta de fe davant d'aquesta situació que l'Església viu fins que es consumeix el

seu misteri en la pàtria. Fins i tot reconeixent la presència dels pecadors a l'Església, el nostre Pare afirmava que això «no autoritza en cap cas a judicar l'Església de manera humana, sense fe teologal, fixant-se únicament en més o menys qualitat de determinats eclesiàstics o de certs cristians. Fer-ho així, és romandre a la superfície. Allò que més importa en l'Església no és veure com responem els homes, sinó veure què fa Déu. L'Església es això: Crist present entre nosaltres; Déu que ve devers la humanitat per salvar-la cridant-nos amb la seva revelació, santificant-nos amb la seva gràcia, sostenint-nos amb la seva ajuda constant, en els petits i grans combats de la vida diària. Podem arribar a desconfiar dels homes, i cadascú està obligat a desconfiar personalment de si mateix i a coronar les seves jornades amb un *mea culpa*, amb un acte de contrició profund i sincer. Però no tenim dret a dubtar de Déu. I dubtar de l'Església, del seu origen diví, de l'eficàcia salvadora de la seva predicació i dels seus sagraments, és dubtar de Déu mateix, és no creure plenament en la realitat de la vinguda de l'Esperit Sant».[7]

La comunió dels sants està orgànicament estructurada a la terra, perquè Crist i l'Esperit la van fer i fan sagrament de la Salvació, és a dir, mitjà i senyal pel qual Déu ofereix la Salvació a la humanitat. L'Església està estructurada internament segons les relacions que hi ha entre els que, en virtut del Baptisme, tenen el sacerdoci comú i els que, a més, han rebut el sacerdoci ministerial pel sagrament de l'Ordre. L'Església també s'estructura externament en la comunió de les Esglésies particulars, formades a imatge de l'Església universal i presidides cadascuna pel seu propi bisbe. Anàlogament, aquesta comunió es produeix en altres realitats eclesials. L'Església, així estructurada, serveix a l'Esperit de Crist per a la missió (cf. *Lumen gentium*, 8).

Sacerdoci comú

En entrar a l'Església, el cristià reneix en Crist i, amb Ell, és fet rei i sacerdot pel senyal de la Creu; per la unció de l'Esperit és consagrat sacerdot. A més, alguns reben el sagrament de l'Ordre, pel qual són

capacitats per fer Crist sacramentalment present als altres fidels, els seus germans, predicar la Paraula de Déu i guiar els seus germans pel que fa a la fe i a la vida cristiana. Amb aquesta distinció entre la condició comuna cristiana i els ministres sagrats, Déu ens mostra que vol comunicar la seva gràcia a través dels altres, que la salvació ens ve des de fora de cadascun de nosaltres i no depèn de les nostres capacitats personals. A l'Església de Déu hi ha, doncs, dues maneres essencialment diferents de participar en el sacerdoci de Crist, que són mútuament ordenades entre si; aquesta ordenació mútua no és una mera condició moral per al desenvolupament de la missió, sinó la manera en què el sacerdoci de Crist es fa present en aquesta terra (*Lumen gentium*, 10 i 11).

El sacerdoci no es redueix, per tant, a un servei específic dins de l'Església, perquè tots els cristians han rebut un carisma específic i es reconeixen membres d'una estirp reial i partícips de la funció sacerdotal de Crist (cf. sant Lleó el Gran, *Sermons, IV*, 1: PL 54, 149). És una condició comuna a tots els cristians, homes i dones, laics i ministres sagrats, que va ser rebuda amb el Baptisme i ha estat reforçada per la Confirmació. Per tant, tots els cristians tenen en comú la condició de fidels, és a dir, en ser «incorporats a Crist mitjançant el Baptisme, són constituïts membres del poble de Déu. Fets partícips, segons la seva pròpia condició, de la funció sacerdotal, profètica i reial de Crist, són cridats a realitzar la missió confiada per Déu a l'Església. Entre ells hi ha una veritable igualtat en la seva dignitat de fills de Déu».[8] El sacerdoci comú s'exerceix en la resposta a la crida a la santedat i a continuar la missió de Crist, que tots han rebut amb el Baptisme.

En l'hebraisme, en les religions que han envoltat Israel i en moltes religions més, és el sacerdot qui fa de mediador. Per tant, qui vol entrar en relació amb Déu ha de demanar al sacerdot que ho faci en nom seu. La funció del sacerdot és de mediació: unir els homes amb Déu, i Déu amb els homes, oferir sacrificis i beneir. Per explicar el sacerdoci dels fidels, els Pares de l'Església han subratllat que cadascun dels cristians tenia accés directe a Déu. Perquè tots

participem del sacerdoci de Crist, hi ha una immediatesa i una proximitat de tots els cristians amb Déu.

En concret, el cristià —per la seva unió a Crist— està capacitat per oferir sacrificis espirituals, portar el món a Déu i Déu al món. Tots els batejats estan cridats a posar Déu i els altres en relació. Hi ha una dimensió ascendent i una altra de descendent del sacerdoci comú. L'ascendent ens capacita per elevar les nostres vides a Déu, amb tot el que suposen, juntament amb Crist. En Ell, en la Santa Missa, els nostres petits treballs i sacrificis adquireixen un valor d'eternitat. Més endavant, al Cel, els veurem transfigurats.

La dimensió descendent del sacerdoci comú implica que el sacerdot comunica els dons de Déu als homes. És el que ens fa instruments de la santedat dels altres, per exemple, amb el nostre apostolat. Això passa en la missió dels pares quan ajuden els seus fills a créixer en la fe, en l'esperança i en la caritat, o en la santificació del matrimoni i de la vida familiar. També passa quan apropem Déu als nostres amics i als nostres companys de feina: «Mentre desenvolupeu la vostra activitat a la mateixa entranya de la societat, participant en tots els afanys nobles i en totes les feines rectes dels homes, no heu de perdre de vista el profund sentit sacerdotal que té la vostra vida: heu de ser mediadors en Crist Jesús per portar a Déu totes les coses, i perquè la gràcia divina ho vivifiqui tot».[9] Aquesta missió santificadora dels cristians no ordenats està íntimament unida a la missió santificadora dels ministres sagrats, i necessita que sigui així. Sant Josepmaria ho explicava, parlant concretament de l'apostolat dels seus fills, explicant que cadascú «procura ser un apòstol dins el propi ambient de treball, apropant les ànimes a Crist per l'exemple i la paraula: el diàleg. Però en l'apostolat, en dur les ànimes pels camins de la vida cristiana, s'arriba al *mur sacramental*. A la funció santificadora del laic, li cal la funció santificadora del sacerdot, que administra el sagrament de la Penitència, celebra l'Eucaristia i proclama la Paraula de Déu en nom de l'Església».[10]

El sacerdoci comú també comporta la missió real de Crist, per la qual tots els cristians fan que Crist regni a les seves vides i al seu entorn,

servint els altres, especialment els pobres, els malalts i tots els necessitats. El servei és la manera d'exercir la dignitat real dels cristians. També ens ajuda a descobrir i a dur a terme el que Déu ha pensat per al món.

Déu ha pensat el sacerdoci comú i el ministerial mútuament ordenats entre si a l'Església. El seu sacerdoci es presenta a la terra en aquesta articulació mútua. Per això, el clericalisme és un desequilibri d'aquesta ordenació mútua. Es verifica quan els ministres envaeixen el camp dels altres fidels en assumptes i coses que no els concerneixen, o quan els fidels no ordenats envaeixen el camp del sacerdoci ministerial complint funcions que són dels ministres.

Diversitat de vocacions a l'Església

L'Església ha d'anunciar i instaurar entre tots els pobles el Regne de Déu inaugurat per Crist. A la terra ella és el germen i l'inici d'aquest Regne. Després de la seva Resurrecció, el Senyor va enviar els Apòstols a anunciar l'Evangeli, a batejar i a ensenyar a complir tot el que Ell havia manat (*Mt* 28, 18 s.). El Senyor va deixar a la seva Església la mateixa missió que el Pare li havia confiat (*Jn* 20, 21). Des de l'inici de l'Església aquesta missió va ser feta per tots els cristians (*Act* 8, 4; 11, 19), que moltes vegades han arribat al sacrifici de la mateixa vida per complir-la. El mandat missioner del Senyor té la seva font en l'amor etern de Déu, que ha enviat el seu Fill i el seu Esperit perquè «vol que tots els homes se salvin i arribin al coneixement de la veritat» (*1 Tm* 2, 4).

En aquest enviament missioner hi ha contingudes les tres funcions de l'Església a la terra: el *munus profeticum* (anunciar la bona notícia de la salvació en Crist), el *munus sacerdotale* (fer efectivament present i transmetre la vida de Crist que salva pels sagraments i per la gràcia) i el *munus regale* (ajudar els cristians a complir la missió de portar el món a Déu i de créixer en santedat). Malgrat que tots els fidels comparteixen aquesta mateixa missió, no tots exerceixen el mateix paper. Alguns sagraments i carismes

configuren i capaciten els cristians per a determinades funcions lligades a la missió.

Com hem vist, els que tenen el sacerdoci comú i els que també tenen el sacerdoci ministerial estan mútuament ordenats entre si, de manera que fan present el sacerdoci i la mediació de Crist a la terra, els dons de la gràcia, la força i la llum que tots necessiten per poder desenvolupar la missió. Alguns d'aquests van ser conformats amb Crist cap de l'Església d'una manera específica, diferent dels altres. En haver rebut el sagrament de l'Ordre, ells tenen el sacerdoci ministerial per fer sacramentalment present Crist per a tots els altres fidels. Els qui han rebut la plenitud del sagrament de l'Ordre són els bisbes, successors dels Apòstols. Els qui han rebut el sagrament de l'Ordre en el seu segon grau són els preveres, que ajuden directament els bisbes. El tercer grau del sagrament de l'Ordre, diaconal, configura un cristià amb Crist servidor, per ajudar el bisbe i els preveres en la predicació, en la caritat i en la celebració d'alguns sagraments.

Respecte a la missió de portar el món a Déu, hi ha dues grans condicions de vida que estan lligades a aquesta tasca. Uns tenen la vocació peculiar de portar el món a Déu des de dins, són els laics. Ho fan ordenant segons Déu els assumptes temporals amb els quals la seva vida està com que entreteixida (cf. *Lumen gentium*, 31). Ja que participen del sacerdoci de Crist, els laics participen de la seva missió santificadora, profètica i reial.[11] Participen en la missió sacerdotal de Crist quan ofereixen com a sacrifici espiritual, sobretot en l'Eucaristia, la seva vida amb totes les seves obres. Participen en la missió profètica de Crist quan acullen en la fe la Paraula de Crist, i l'anuncien al món amb el testimoni de la vida i de la paraula. Participen en la missió règia de Crist perquè reben d'Ell el poder de vèncer el pecat en si mateixos i al món, per mitjà de l'abnegació i la santedat de la pròpia vida, i impregnen de valors morals les activitats temporals de l'home i les institucions de la societat.

Altres tenen la vocació peculiar d'apartar-se de les realitats i les activitats seculars, ja que viuen segons un estat de vida específic que

s'assembla, pel que fa humanament, a la condició de vida que els homes tindran al final (no es casen i sovint viuen com a germans en comunitats, no posseeixen béns, moltes vegades canvien de nom per a així significar que "moren" per a la seva vida anterior, etc.). Per entrar en aquest estat de vida es consagren de manera especial a Déu per la professió dels consells evangèlics: castedat (en el celibat o virginitat), pobresa i obediència. La vida consagrada és un estat de vida reconegut per l'Església, que participa en la seva missió mitjançant un ple lliurament a Crist i als germans donant testimoni de l'esperança del Regne del cel.[12] En concret, amb el seu estat de vida recorden a tots els altres que en aquest món no tenen un domicili permanent, donen un testimoni públic que tots els assoliments humans s'hauran de transfigurar el dia de la vinguda del Senyor, i porten el món a Déu com per atracció, des de fora de les activitats i els assumptes dels quals es van apartar (cf. *Lumen gentium*, 44; PC, 5).

Laics i religiosos porten el món a Déu des de posicions diferents: els primers, des de dins i promovent el desenvolupament de la creació segons la disposició divina (cf. *Gn* 2, 15); els segons, des de fora, atraient la creació cap a la seva consumació, que ells anticipen simbòlicament en la seva forma de vida. Els primers necessiten que els segons els recordin que no es pot portar el món a Déu sense l'esperit de les benaventurances, els segons necessiten que els primers els recordin que la vocació original de l'home és portar la creació a la perfecció que Déu ha pensat per a ella; els uns i els altres, en comunió, serveixen a l'edificació del Regne de Déu. La vida consagrada també aporta molt per a l'animació cristiana del món a través d'obres de caritat, beneficència i assistència social, a les quals es dedica amb generositat.

A més, en la vida de l'Església van sorgint molts camins i maneres de dur a terme la missió comuna. El segle XX ha vist néixer moltes realitats, els moviments, les noves comunitats monàstiques i altres institucions més recents, i totes col·laboren en l'evangelització des dels seus carismes.

Octavari per la unitat de cristians

L'Església és *Una* perquè el seu origen i model és la Santíssima Trinitat; perquè Crist —el seu fundador— restableix la unitat de tots en un únic cos; perquè l'Esperit Sant uneix els fidels amb el Cap, que és Crist. Aquesta unitat es manifesta en el fet que els fidels professen una mateixa fe, celebren uns mateixos sagraments, estan units en una mateixa jerarquia, tenen una esperança comuna i la mateixa caritat.

L'Església subsisteix com a societat constituïda i organitzada al món en l'Església Catòlica, governada pel successor de Pere i pels bisbes en comunió amb ell (cf. *Lumen gentium*, 8). Només en aquesta es pot obtenir la plenitud dels mitjans de salvació, ja que el Senyor va confiar tots els béns de la Nova Aliança només al Col·legi apostòlic, el cap del qual és Pere. Crist ha donat la unitat a l'Església i aquesta subsisteix en l'Església Catòlica. Aquesta unitat no es perd a causa de les desunions dels cristians entre si. Les separacions entre cristians causen, tanmateix, una ferida a l'Església, poden causar escàndol i retarden l'evangelització.

Els que han nascut en un estat de separació de l'Església Catòlica no es poden considerar sense més ni més cismàtics o herètics. En les seves comunitats i Esglésies poden rebre la gràcia a través del Baptisme. En aquestes hi ha molts béns de santificació i de veritat que procedeixen de Crist i que impulsen a la unitat catòlica, i l'Esperit Sant se'n serveix com a instruments de salvació, ja que la seva força ve de la plenitud de gràcia i veritat que Crist va donar a l'Església catòlica.[13]

Els membres d'aquestes Esglésies i comunitats s'incorporen a Crist en el Baptisme i, per això, els reconeixem com a germans. Estem en certa comunió de pregàries i d'altres beneficis espirituals; més encara, una veritable unió en l'Esperit Sant, amb els cristians que no pertanyen a l'Església Catòlica (*Lumen gentium*, 15). Es pot créixer en unitat: apropant-nos més a Crist i ajudant els altres cristians a ser més a prop seu; fomentant la unitat en el que és essencial, la llibertat

en el que és accidental i la caritat en tot; fent més habitable la casa de Déu als altres; creixent en veneració i respecte pel Papa i la jerarquia, ajudant-los i seguint-ne els ensenyaments.

El moviment ecumènic és una tasca eclesial per la qual es busca la unitat visible entre els cristians en l'única Església fundada per Crist. És un desig del Senyor (*Jn* 17, 21). Es duu a terme amb l'oració, amb la conversió del cor, el coneixement recíproc i fratern i el diàleg teològic.

L'octavari d'oració per la unitat dels cristians és una de les activitats de què està format el moviment ecumènic, i se situa en l'àmbit de l'anomenat *ecumenisme espiritual*. Va néixer als Estats Units d'Amèrica el 1908, gràcies a l'episcopalià Paul Watson, que després es va unir a l'Església Catòlica. Els papes Pius X i Benet XV van elogiar i van animar tots els catòlics a unir-se a aquesta iniciativa. Se celebra del 18 de gener al 25 de gener, festa de la Conversió de sant Pau. A més de l'Església Catòlica, es viu a diverses Esglésies ortodoxes i a moltes comunitats cristianes. En alguns llocs pot incloure trobades d'oració o, fins i tot, una oració litúrgica, com les Vigílies, amb la presència de cristians que no estan en plena comunió amb l'Església Catòlica. Tanmateix, el que està més estès entre tots és l'oració personal per aquesta intenció comuna en favor de la unitat visible dels cristians durant els vuit dies indicats.

Miguel de Salis

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 748-945.

— *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 147-193.

— Sant Joan Pau II, *Ut unum sint*, 25.V.1995.

---

[1] *Catecisme de l'Església Catòlica*, 777; cf. *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 147.

[2] *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 149; cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, 778.

[3] *Catecisme de l'Església Catòlica*, 782-786.

[4] *Catecisme de l'Església Catòlica*, 787-795.

[5] Sant Josepmaria Escrivá, *Camí*, núm. 755.

[6] «En moltes ocasions, fa més d'un quart de segle, en resar el Credo i afirmar la meva fe en la divinitat de l'Església *una*, *santa*, *catòlica* i *apostòlica*, hi afegeixo "malgrat tots els pesars". Quan he comentat aquest costum meu i algú em pregunta a què em vull referir, li responc: als *teus pecats* i *als meus*» (sant Josepmaria Escrivá, *És Crist que passa*, núm. 131).

[7] Sant Josepmaria Escrivá, *És Crist que passa*, núm. 131.

[8] *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 177.

[9] Sant Josepmaria Escrivá, *Cartas*, Roma, 28.III.55, núm. 4.

[10] Sant Josepmaria Escrivá, *Converses amb Mons. Josepmaria Escrivá de Balaguer*, núm. 69. «La santedat —quan és vertadera— es desborda del vas, per omplir uns altres cors, unes altres ànimes, d'aquella sobreabundància. § Els fills de Déu ens santifiquem, santificant. —Es difon al teu entorn la vida cristiana? Pensa-hi cada dia" (*Forja*, núm. 856).

[11] *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 189-191.

[12] *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 192 s. «La nostra missió de cristians és proclamar aquesta Reialesa de Crist, anunciar-la amb la nostra paraula i amb les nostres obres. El Senyor vol que el seus siguin a totes les cruïlles de la terra. Alguns els crida al desert, a desentendre's dels avatars de la societat dels homes, per fer que aquests mateixos homes recordin als altres, amb llur testimoni, que Déu existeix. A d'altres, els encomana el ministeri sacerdotal. A la gran majoria, els vol enmig del món, en les ocupacions terrenals. Aquests cristians, per tant, han de dur Crist a tots els àmbits en què es desenvolupen les tasques humanes: a la fàbrica, al laboratori, al

treball de la terra, al taller de l'artesà, als carrers de les grans ciutats i a les senderes de muntanya» (sant Josepmaria Escrivá, *És Crist que passa*, núm. 105).

[13] *Catecisme de l'Església Catòlica*, 819.

Torna als continguts

16. La constitució jeràrquica de l'Església

L'Església és una societat estructurada en la qual uns tenen la missió de guiar els altres. L'assistència de l'Esperit Sant a tota l'Església perquè no s'equivoqui en creure es produeix també al magisteri perquè ensenyi fidelment i autènticament la Paraula de Déu. Des de sempre l'Església ha cridat a l'ordre del presbiterat només als homes batejats: s'ha sentit vinculada a la voluntat de Crist, que va triar només homes com a Apòstols.

L'Església a la terra és, *alhora*, comunió i societat estructurada per l'Esperit Sant a través de la Paraula de Déu, dels sagraments i dels carismes. És comunió dels fills de Déu, perquè tots són batejats i combreguen del mateix Pa, que és Crist. És societat estructurada, perquè entre els batejats es produeixen relacions estables per les quals uns tenen la missió de guiar els altres. De la mateixa manera que el pastor guia i té cura del ramat, i el porta a llocs segurs on es pot alimentar amb bona herba, segons la imatge bíblica (cf. *Jn* 10, 11-18; *Sl* 22), així Crist demana als que ha constituït pastors en l'Església que facin el mateix.[1] La distinció entre pastor i ramat i la dedicació vital al ramat per part del pastor, com Crist que ha donat la vida per les ovelles, és una imatge bíblica que —dins de les seves limitacions lògiques— pot ajudar a entendre la presència simultània de la comunió i de l'estructuració social de l'Església.

Els mateixos sagraments que fa l'Església són els que l'estructuren perquè sigui a la terra el sagrament universal de salvació. Concretament, pels sagraments del Baptisme, Confirmació i Ordre, els fidels participen —de maneres diverses— de la missió sacerdotal de Crist. De l'acció de l'Esperit Sant en els sagraments i en els carismes provenen les tres grans posicions històriques que hi ha a l'Església: els fidels laics, els ministres sagrats (que han rebut el

sagrament de l'Ordre i formen la jerarquia de l'Església: diaques, preveres i bisbes) i els religiosos.

El fet de dir que l'Església té una estructura jeràrquica no vol dir que uns són més que d'altres. Tots, pel Baptisme, estan cridats a la missió de portar els homes i el món a Déu. Aquesta missió ve directament de Déu, sense que ningú necessiti el permís d'un altre per dur-la a terme. Tanmateix, per poder-la dur a terme és necessària la gràcia, perquè sense Crist no podem fer res (cf. *Jn* 15, 5). Per tant, cal que alguns —la jerarquia— facin Crist sacramentalment present per als altres, perquè així tots puguin dur a terme la missió evangelitzadora. El servei a la missió de tots és la raó de l'existència de la funció jeràrquica a l'Església. La relació entre fidels i jerarquia té una dinàmica missionera, i és continuació de la missió del Fill en la força de l'Esperit Sant. Per tant, la jerarquia a l'Església no és fruit de circumstàncies històriques en què un grup ha prevalgut sobre un altre imposant-ne la voluntat.

El Romà Pontífex

El Papa és el bisbe de Roma i successor de sant Pere, és el principi perpetu i visible i fonament de la unitat de l'Església. Crist ha donat a l'apòstol sant Pere l'encàrrec de presidir l'escola apostòlica i confirmar els seus germans en la fe (*Lc* 22, 31-32). Totes les Esglésies particulars estan unides a l'Església de Roma, i tots els bisbes que presideixen aquestes esglésies estan en comunió amb el bisbe de Roma, que els presideix en la caritat. La funció d'aquest últim és servir a la unitat de l'episcopat i, així, servir a la unitat de l'Església. Per això el Papa és el cap de l'escola dels bisbes i pastor de tota l'Església, sobre la qual té, per institució divina, la potestat plena, suprema, immediata i universal. Aquesta potestat del Papa té un límit intern, perquè el Romà Pontífex està dins, i no per sobre, de l'Església de Crist. Per tant, està subjecte a la llei divina i a la llei natural, com tots els cristians.

El Senyor ha promès que la seva Església es mantindrà sempre en la fe (*Mt* 16, 19) i garanteix aquesta fidelitat amb la seva presència, en

virtut de l'Esperit Sant. Aquesta propietat és tinguda totalment per l'Església (no en cada membre). Per això, els fidels en el seu conjunt no s'equivoquen en adherir indefectiblement la fe guiats pel magisteri viu de l'Església sota l'acció de l'Esperit Sant que guia els uns i els altres. L'assistència de l'Esperit Sant a tota l'Església perquè no s'equivoqui en creure es produeix també en el magisteri perquè ensenyi fidelment i autènticament la Paraula de Déu a l'Església. En alguns casos específics aquesta assistència de l'Esperit garanteix que les intervencions del magisteri no contenen cap error, per això se sol dir que en aquests casos el magisteri participa de la mateixa infal·libilitat que el Senyor ha promès a la seva Església. «La infal·libilitat s'exerceix quan el Romà Pontífex, en virtut de la seva autoritat de suprem Pastor de l'Església, o el Col·legi dels Bisbes en comunió amb el Papa, sobretot reunit en un Concili Ecumènic, proclamen amb acte definitiu una doctrina referent a la fe o a la moral, i també quan el Papa i els bisbes, en el seu Magisteri ordinari, concorden a proposar una doctrina com a definitiva. Tot fidel s'ha d'adherir a aquests ensenyaments amb l'obsequi de la fe».[2]

La convicció sobre la responsabilitat que comporta la missió del Romà Pontífex i l'autoritat de què gaudeix per dur-la a terme porta els catòlics a conrear una intensa oració d'intercessió per ell. A més, la unitat amb el Papa els portarà a evitar parlar negativament en públic sobre el Romà Pontífex o a menyscabar la confiança en ell, també en casos en què no es comparteixi algun criteri personal concret. Si això últim arriba a succeir, el desig de tenir criteri i de formar-se bé porta el catòlic a demanar consell sobre els dubtes que té, a resar i a estudiar amb més profunditat el tema en què troba alguna dificultat, i intenta entendre les motivacions amb obertura d'esperit, la qual cosa pot exigir algun temps i paciència. Si la discrepància es manté, convé guardar silenci[3] i prestar almenys un «assentiment religiós de l'enteniment i de la voluntat»[4] als seus ensenyaments.

Els Bisbes, successors dels Apòstols

L'Església és *Apostòlica* perquè Crist l'ha edificat sobre els Apòstols, testimonis escollits de la seva Resurrecció i fonament de la seva Església; perquè amb l'assistència de l'Esperit Sant, ensenya, custodia i transmet fidelment el dipòsit de la fe rebut dels Apòstols. També és apostòlica per la seva estructura, ja que és instruïda, santificada i governada, fins a la tornada de Crist, pels Apòstols i els seus successors, els bisbes, en comunió amb el successor de Pere. La successió apostòlica és la transmissió, mitjançant el sagrament de l'Ordre, de la missió i la potestat dels Apòstols als seus successors, els bisbes. Aquests no reben tots els dons que Déu ha ofert als Apòstols, sinó només aquells dons que ells han rebut per transmetre'ls a l'Església. Gràcies a aquesta transmissió, l'Església es manté en comunió de fe i de vida amb el seu origen, mentre al llarg dels segles ordena tot el seu apostolat a la difusió del Regne de Crist sobre la terra.[5]

L'escola dels bisbes, en comunió amb el Papa i mai sense ell, també exerceix la potestat suprema i plena sobre l'Església. Els bisbes han rebut la missió *d'ensenyar* com a testimonis autèntics de fa fe apostòlica; de *santificar* dispensant la gràcia de Crist amb el ministeri de la paraula i dels sagraments, en particular de l'Eucaristia, i *governar* el poble de Déu a la terra.[6]

Crist va instituir la jerarquia eclesiàstica amb la missió de fer-lo present a tots els fidels per mitjà dels *sagraments* i a través de la *predicació de la Paraula de Déu amb autoritat* en virtut del mandat rebut d'Ell. Els membres de la jerarquia també van rebre la missió de guiar el Poble de Déu (*Mt* 28, 18-20). La jerarquia està formada pels ministres sagrats: bisbes, preveres i diaques. El ministeri de l'Església té una dimensió col·legial, és a dir, la unió dels membres de la jerarquia eclesiàstica està al servei de la comunió dels fidels. Cada bisbe exerceix el seu ministeri com a membre de l'escola episcopal — la qual succeeix l'escola apostòlica— i en unió amb el seu cap, que és el Papa, fent-se partícip amb ell i els altres bisbes de la sol·licitud per l'Església universal. A més, si li ha estat confiada una església particular, la governa en nom de Crist amb l'autoritat que ha rebut, amb potestat ordinària, pròpia i immediata, en comunió amb tota

l'Església i sota el sant Pare. El ministeri també té un caràcter personal, perquè cadascú és responsable davant de Crist, que l'ha cridat personalment i li va conferir la missió pel sagrament de l'Ordre.

La participació del presbiteri en el ministeri dels bisbes

El ministeri a l'Església és un, perquè el ministeri apostòlic és un, però per institució divina està participat en tres graus: episcopat, presbiterat i diaconat. Aquesta unitat del ministeri es manifesta en la relació interna entre els seus tres graus, que són cumulatius. En efecte, no són tres classes o tipus de ministres, sinó graus d'un mateix i únic ministeri, d'un únic sagrament de l'Ordre. Qui ha rebut el grau de l'episcopat no deixa de ser també prevere i diaca, el que ha rebut el presbiterat no deixa de ser diaca. A més, aquest sagrament té una unitat eclesial. És un ministeri de comunió, perquè s'exerceix a favor de la comunió i perquè està estructurat internament com una comunió ministerial amb els que han rebut el mateix sagrament en els seus diversos graus.

En la seva missió a l'Església particular, el bisbe disposa dels preveres incardinats, que són els seus col·laboradors principals i insubstituïbles. Els preveres estan revestits de l'únic i idèntic sacerdoci ministerial del qual el bisbe té la plenitud. El reben a través del sagrament de l'Ordre, amb la imposició de les mans del bisbe i l'oració consecratòria. A partir de llavors, entren a formar part del presbiteri, una escola estable formada per tots els preveres que, units al bisbe, comparteixen la mateixa missió pastoral en favor del poble de Déu.

Per tant, quan el bisbe associa els preveres a la seva sol·licitud i responsabilitat, no ho fa com una cosa opcional o convenient, sinó com a conseqüència necessària de compartir la mateixa missió, de la qual ell és cap i que ve del sagrament de l'Ordre. Els preveres són els ajudants més directes del bisbe en la cura pastoral del poble de Déu que li ha estat encomanada. Ells fan present la sol·licitud del bisbe en

un determinat lloc o àmbit, prediquen la Paraula de Déu i celebren els sagraments, especialment el sagrament de l'Eucaristia.

Motivació de l'accés al sacerdoci per part només dels homes

Des de sempre l'Església ha cridat a l'ordre del presbiterat només els homes batejats. En el període patrístic hi va haver algunes sectes que van defensar un sacerdoci femení, però ja llavors van ser condemnades per sant Ireneu, per sant Epifani i per Tertulià. Cridar al sacerdoci només als homes és una pràctica de l'Església que no ha conegut canvis al llarg dels seus més de vint segles de missió. A més, no es coneix cap ensenyament en contra d'això per part dels pastors, malgrat que la missió cristiana s'ha fet sovint en un entorn en què les religions coneixien un ordre sacerdotal femení.

La raó fonamental per a aquesta decisió prové de la Revelació. L'Església s'ha sentit sempre vinculada a la voluntat de Crist, que va triar com a Apòstols només a homes. Hauria pogut triar per a aquesta escola apostòlica la criatura més excelsa, la seva Mare Santíssima, però no ho va fer. I també hauria pogut triar entre les dones que el van acompanyar en la seva vida pública, algunes de les quals van ser més fidels i més fortes que alguns dels Apòstols, però no ho va fer. Els Apòstols, al seu torn, van tenir la col·laboració d'homes i de dones, però es van sentir vinculats a la voluntat del Senyor quan es va tractar de triar successors seus en la missió pastoral, per a la qual han triat només homes. Es podria pensar que això és fruit de la mentalitat jueva, però en cap cas Crist no va donar mostres d'actuar condicionat per categories culturals en el tracte amb les dones, a les quals va valorar molt, ensenyant la dignitat igual d'home i dona. De fet, el seu comportament va contrastar amb el que era habitual entre els jueus de llavors, i el mateix va passar amb els Apòstols, que en això van seguir el Mestre.

En diverses èpoques s'ha plantejat la possibilitat de l'accés de les dones al sacerdoci. D'una banda, aquesta opinió adquireix força amb el desig de correspondre a situacions culturals que legítimament volen donar més importància al paper de la dona en la societat i en la família. Aquesta atenció més gran és fruit d'un aprofundiment en el

missatge de l'Evangeli, que proclama la igualtat de dignitat de tots els éssers humans. D'altra banda, aquesta opinió mira a la forma sacramental de l'Església, amb la seva estructura jeràrquica, com si fos una manera merament humana d'organitzar-se. En substància, afirmen que si els cristians s'organitzen per a la missió, traient inspiració de les formes culturals en què viuen, ara podrien incorporar les dones a aquesta estructura social. Així mostrarien millor l'atenció a la dona, que ja és present al Nou Testament, i això és útil a la missió, perquè estaria més conforme amb la mentalitat de l'home modern.

Certament, hi ha coses en la manera d'organitzar-se de l'Església que són fruit de la creació o l'absorció de formes socials en què els homes s'han organitzat, però n'hi ha d'altres que han estat triades i volgudes així per Crist. Les primeres són fruit de la creativitat humana en la seva resposta a Déu, les segones són donades per Déu. Les primeres es poden canviar segons la utilitat que tinguin per a la missió. Les segones no estan disponibles per a canvis substancials, perquè venen d'una voluntat positiva de Crist. Al llarg de la història, l'Església discerneix quines pertanyen al primer grup i les que corresponen al segon. De vegades, el discerniment no és una tasca fàcil, requereix paciència, estudi, meditació de la Paraula de Déu i una disposició oberta al seu designi. Al seu dia, sant Pau VI i sant Joan Pau II, després d'haver estudiat el tema, van reconèixer que l'Església no té el poder per admetre dones al sacerdoci ministerial. El 1994 el papa sant Joan Pau II va afirmar que aquest tema és un ensenyament definitiu de l'Església, que ja no està subjecte a revisió.[7] L'any següent, reconeixent que els pastors sempre han ensenyat això dispersos pel món a les seves esglésies respectives al llarg dels segles, la Congregació per a la Doctrina de la Fe va afirmar que es tractava d'un ensenyament que té la infal·libilitat que Déu ha promès a la seva Església en el seu magisteri ordinari i universal.

Miguel de Salis

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 871-896.

— *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 177-187, 333.

---

[1] *Evangelii Gaudium*, núm. 24: «Els evangelitzadors fan així "sentor d'ovella" i aquestes escolten la seva veu».

[2] *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 185.

[3] Cf. Instrucció *Donum veritatis*, núm. 31.

[4] *Código de Derecho Canónico*, 752. Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, 892.

[5] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 861-862.

[6] *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 184, 186 s.

[7] Joan Pau II, Carta Apostòlica *Ordinatio sacerdotalis*, 22.V.1994, núm. 4.

Torna als continguts

17. L'Església i el món

L'Església és inseparablement humana i divina. Viu i actua al món, però el seu fi i la seva força no són a la terra, sinó al Cel. L'Església només busca la salvació de la humanitat, però també es preocupa pels assumptes temporals. Cada fidel cristià participa en la missió de l'Església segons la seva condició i vocació, i els dons rebuts. Els laics estan cridats a santificar el món des de dins. L'Església no pot substituir l'Estat, ni ho ha de fer, però tampoc pot quedar-se al marge.

L'Església es presenta davant del món com la comunitat dels deixebles de Jesús. Creiem que Crist és el Fill de Déu fet carn, el rostre humà de Déu, que continua actuant juntament amb l'Esperit Sant en la missió de l'Església, seguint el projecte diví de la salvació.

«L'Església és, per tant, inseparablement humana i divina. És una societat divina pel seu origen, sobrenatural pel seu fi i pels mitjans que de manera pròxima s'ordenen a aquest fi; però, pel fet de compondre's d'homes, és una comunitat humana (Lleó XIII, *Satis cognitum*). Viu i actua en el món, però el seu fi i la seva força no rauen a la terra, sinó al Cel».[1]

Tots els éssers creats porten l'empremta de Déu, especialment les persones, creades a imatge i semblança seva. A més, ja des de l'Antic Testament es veu que Déu ha establert un ordre de realitats a les quals anomenem "sagrades", a través de determinats signes que poden ser algunes persones (ministres sagrats) o realitats materials (el temple i els altres objectes apartats de l'ús comú per al servei a Déu). Al costat d'aquestes "realitats sagrades", el sentit de les quals és el culte, se situa l'àmbit de les realitats creades (com són el treball, la família, la cultura i les relacions socials, econòmiques i polítiques, etc.) que anomenem "profanes" o "seculars". Però no s'ha de pensar

que el que és sagrat és relatiu a Déu i que el que és profà és aliè a Déu.

Amb l'*Encarnació* del Fill de Déu, les realitats profanes es poden viure en unió amb Ell, per l'acció de l'Esperit Sant, a través de la fe i els sagraments. I així totes aquestes realitats també poden ser, sense necessitat d'apartar-les del seu ús corrent, un mitjà de col·laboració amb la *redempció*i un mitjà de *santificació*. Això es denomina "secularitat cristiana" (de *saeculum*= segle o món). Els cristians estimem el món, abans que res, perquè ha estat creat per Déu. I intentem portar-lo a Déu, sabent que al món també hi ha el pecat; però que la gràcia de Déu guareix i eleva aquesta realitat.

L'Església en la història

L'Església, com a comunitat humana i social, és i viu al món. Església i món es relacionen estretament, però no s'identifiquen. El món no és un espai aliè a Déu, però el seu sentit no s'esgota en el terreny, perquè està cridat en Crist a una nova manera d'existència, que Jesús anomena el "Regne de Déu". Aquest regne no és una realitat política, sinó espiritual. El món no és independent de Déu, com afirma el laïcisme que vol relegar la religió a l'àmbit del que és privat i irrellevant.

Alhora, el món té una *autonomia* respecte a l'Església com a institució eclesiàstica. Jesús va dir: «Doneu al Cèsar el que és del Cèsar» (*Mt* 22, 21). No hi ha cap solució cristiana oficial per a tots els assumptes del món, sinó diverses solucions concretes. I l'Església no s'identifica amb cap ordre històric concret ni amb cap ideologia, règim polític, econòmic o social. Això, com hem dit, no vol dir que els valors terrenals siguin independents de Déu. En la visió cristiana del món tot és do de Déu i el món està cridat a ser un camí per conèixer i estimar Déu; i, com a conseqüència, per estimar el proïsme i servir a la unitat del gènere humà.

La missió de l'Església no és un projecte polític ni tampoc aspira a "sacralitzar" el món, sinó que és una missió religiosa: només busca la

salvació de la humanitat, una salvació que va més enllà del benestar o de la justícia terrenal. Alhora, l'Església també es preocupa pels assumptes temporals: perquè la persona no és un abstracte, sinó algú situat en un context familiar i social, laboral i econòmic, i perquè el missatge de l'Evangeli demana la redempció de tota la realitat amb la promoció de la justícia i de la pau, de manera que el Regne de Déu es pugui anar edificant en la història.

L'Església recorda a tothom la provisionalitat dels assoliments temporals. El que fem els homes requereix ser millorat, completat i transformat finalment per Déu. I així pot formar part d'aquest món nou que correspon al Regne.

Per aquests motius, l'Església, també institucionalment, s'ocupa de les qüestions socials i temporals, no en els seus aspectes tècnics i contingents, sinó quan poden impedir la unió amb Déu i la vida eterna. L'obstacle principal per a això és el pecat, i tot pecat és personal. Les conseqüències del pecat poden arribar a constituir en l'ambient social veritables "estructures de pecat", que impedeixen que els homes assoleixin la veritat i el bé comú, la vida de la gràcia i l'amor a Déu i al proïsme. Per això, quan l'Església ensenya la seva *Doctrina social,* no surt de la seva missió, sinó que l'afronta enmig de la complexitat del món present i intentat intervenir en el diàleg entre les cultures i les religions.

La secularitat cristiana i la missió de l'Església

Com hem assenyalat, la visió cristiana del món, que l'Església anuncia i ensenya, s'anomena "secularitat cristiana" o també "dimensió secular" del cristià i de l'Església. La secularitat cristiana té la seva arrel en el fet que el Fill de Déu s'hagi fet home en un temps i una cultura determinats. I es produeix de maneres diverses en tots els cristians. El magisteri de l'Església ensenya: «Tots els membres de l'Església són partícips de la seva dimensió secular; *però ho són de forma diferent*» (*Christifideles laici*, núm. 15).

En relació amb això es pot veure el fet que a l'Església hi ha una pluralitat de *posicions* personals que comporten, al seu torn, diverses maneres de relació amb el món. El Concili Vaticà II ho apunta quan utilitza expressions diferenciadores: pastors, laics i religiosos participen en la missió de l'Església cadascú *a la seva manera, de manera peculiar* o *per la seva part*.

La missió de l'Església és única i la mateixa per a tots els batejats: la glòria de Déu (que Déu sigui conegut, reconegut i estimat) i la salvació de les persones per mitjà de l'encontre personal amb Crist. Aquesta missió també es pot denominar evangelització, en tant que anuncia el missatge de salvació que Crist ens ha portat: Evangeli vol dir "bona notícia" d'aquesta salvació.

Això depèn de la vocació i la missió de cadascú.[2] *Els laics* exerceixen el triple ofici salvífic de Crist i duen a terme la Missió "com des de dins"[3] de les realitats seculars, és a dir, de la manera "ordinària" de relació amb el món (i que comparteixen amb els no cristians). *La vida religiosa* implica una manera pròpia de testimoni (que s'expressa amb la "professió" dels consells evangèlics), necessari per a l'Església i el món, de la transcendència del Regne de Déu al qual aspirem.[4] I respecte als *ministres sagrats*, diu el Vaticà II: «Per pasturar el Poble de Déu i augmentar-lo sempre, Crist Senyor va instituir en la seva Església diversos ministeris, ordenats al bé de tot el Cos»;[5] «els pastors estan ordenats principalment i directament al sagrat ministeri per raó de la seva vocació particular».[6] Aquesta és la seva manera pròpia de participar en la Missió.

Així doncs, cada cristià fidel participa en la missió de l'Església segons la seva condició i vocació i els dons rebuts, entre els quals hi ha els sagraments i els carismes. També en depenen les *tasques* que corresponen a cadascú, dins de l'única Missió de l'Església.

Tots *els fidels cristians, en virtut del seu baptisme, estan capacitats per a diverses tasques* dins de la missió evangelitzadora de l'Església.

Aquestes tasques es poden distribuir en tres àmbits:[7] *a)* cap a dins de l'Església mateixa (apostolat dels cristians o "pastoral" ordinària); *b*) "cap a fora", és a dir, les relacions amb altres religions i amb els no creients; *c*) l'àmbit de l'ecumenisme (relacions amb els cristians no catòlics, de cara a procurar la unitat dels cristians). És important subratllar que en qualsevol de les tasques en què participen els fidels ho fan d'acord amb la seva vocació i missió.

Hi ha tasques eclesials en què pot participar qualsevol batejat i que es poden situar en relació amb la fe (com la catequesi o l'ensenyament escolar de la religió), amb el culte (participació en la litúrgia), amb la caritat (com l'atenció als més necessitats) i, en general, amb la vida de l'Església (com la participació en consells o sínodes per ajudar a la presa de decisions pastorals). També els fidels poden col·laborar amb els pastors de l'Església en tasques per a les quals estiguin professionalment capacitats, per exemple, en l'àmbit econòmic, jurídic, etc., incloses determinades tasques de govern.

Algunes d'aquestes tasques (que no requereixen el sagrament de l'ordre) poden ser establertes i supervisades oficialment per l'Església com a "ministeris instituïts" (no ordenats). Per participar en aquestes tasques, els fidels laics no són ni més laics ni menys laics. Alhora, han d'intentar que les exerceixin d'acord amb la seva vocació i missió, de manera que no se'ls confongui amb els pastors de l'Església.

El paper dels laics: santificació del món des de dins

Els fidels laics, per la gràcia del baptisme i els carismes atorgats per l'Esperit Sant, han rebut de Déu la vocació i la missió pròpies de «buscar el Regne de Déu, a través de la gerència de les coses temporals que han d'ordenar cap a Déu».[8]

En conseqüència, a més de diverses tasques que poden exercir com els altres fidels batejats, la missió pròpia dels fidels laics consisteix a santificar el món «de dins estant».[9] I això, no simplement perquè passen la major part del temps en ocupacions seculars o resolent

assumptes temporals, ni tampoc perquè hagin "d'entrar" a l'Església per "sortir" a santificar el món; sinó per la seva col·laboració amb la gràcia, que unifica, dona vida i impulsa la seva vida cristiana allà on són, integrant-la a l'acció salvadora de Déu. En realitat, «no solament tenen l'obligació d'imbuir d'esperit cristià el món, sinó que són cridats també a això: que en totes les coses, sens dubte al bell mig de la societat humana, siguin testimonis de Crist».[10]

D'aquesta manera, els fidels laics, en dur a terme els seus deures professionals, familiars, socials, etc., de cara a Déu, ordenen alhora la realitat temporal segons Déu. El Concili Vaticà II insistia clarament en aquest punt: «S'aparten de la veritat aquells qui, sabedors que nosaltres no tenim aquí una ciutat permanent, sinó que en cerquem una de futura, pensen que poden, per aquesta raó, descurar els seus deures terrenals, no parant esment al fet que ells estan més obligats per la mateixa fe a acomplir-los, segons la vocació per la qual cadascú ha estat cridat».[11]

En tractar sobre el procés modern de l'evolució del laïcat, que va portar a aquestes afirmacions del Concili Vaticà II sobre la vocació i la missió dels fidels laics, sant Josepmaria deia poc després del concili: «Això comporta una visió més profunda de l'Església com a comunitat formada per tots els fidels, de manera que tots som solidaris d'una mateixa missió, que cadascú ha de realitzar segons les pròpies circumstàncies personals. Els laics, gràcies als impulsos de l'Esperit Sant, cada cop són més conscients *d'ésser Església*, de tenir una missió específica, sublim i necessària, ja que ha estat volguda per Déu. I saben que aquesta missió depèn de la mateixa condició de cristians, no necessàriament d'un mandat de la Jerarquia, per més que és evident que hauran de realitzar-la en unió amb la Jerarquia eclesiàstica i segons les ensenyances del Magisteri».[12]

La vocació dels ministres sagrats i dels religiosos no els eximeix de santificar el món, però la manera en què obren aquesta santificació és diferent. Els ministres ordenats la duen a terme en l'exercici del seu ministeri. I els membres de la vida religiosa, a través del seu peculiar testimoni escatològic.

Quant als *pastors* de l'Església, els correspon, en primer lloc, l'ensenyament de la Doctrina social de l'Església; en segon lloc, la formació dels fidels i de la seva consciència en aquest àmbit; finalment, quan sigui necessari, els correspon el judici moral en situacions excepcionals d'ordre social o polític. El discerniment dels pastors es mou en el pla del consell als fidels, no del mandat, tot i que aquest seria possible en circumstàncies excepcionals.

Així doncs, no correspon a la Jerarquia una funció directa en l'organització de la societat. La seva comesa és aportar els "auxilis morals i espirituals", juntament amb l'orientació dels "principis morals" que han de guiar la seva activitat, que els laics duran a terme «amb la seva iniciativa lliure i sense esperar passivament consignes i directrius» dels pastors».[13]

L'Església accepta qualsevol sistema social en què es respecti la dignitat humana; i els fidels han d'acollir el Magisteri social amb una adhesió de la intel·ligència, de la voluntat i de les obres.[14]

Tota la missió de l'Església té com a centre la caritat, és a dir, l'amor a Déu i al proïsme, especialment als més necessitats. «Un home o una societat que no reaccioni davant les tribulacions o les injustícies, i que no s'esforci per alleujar-les, no són un home o una societat a la mesura de l'amor del Cor de Crist».[15]

Llibertat i responsabilitat dels laics

La llibertat i la responsabilitat en les diferents activitats socials, polítiques i culturals, dins de la mateixa vocació cristiana, ens porta a distingir entre laïcitat i laïcisme. Per *laïcitat* s'entén que l'Estat és autònom respecte a les lleis eclesiàstiques; mentre el *laïcisme* pretén una autonomia de la política respecte a l'ordre moral i al mateix designi diví, i tendeix a encloure la religió en l'esfera purament privada. D'aquesta manera conculca el dret a la llibertat religiosa i perjudica l'ordre social.[16]

Una laïcitat sana evita dos extrems: la imposició, per part de l'Estat, d'una moral que decidiria sobre el que és bo o dolent en tots els

àmbits —la qual cosa seria equivalent a una pseudoreligió—; i el seu rebuig *a priori* dels valors morals que provenen d'àmbits culturals o religiosos que són de lliure pertinença i no han de ser gestionats des del poder polític.

A més, s'ha de subratllar que és il·lusori i injust demanar que els fidels actuïn en política "com si Déu no existís". És il·lusori, perquè totes les persones actuen a partir de les seves conviccions culturals (religioses, filosòfiques, polítiques, etc.), derivades o no d'una fe religiosa; són, per tant, conviccions que influeixen sobre el comportament social dels ciutadans. És injust, perquè tant els creients com els no creients apliquen les seves doctrines, independentment de quin n'hagi estat l'origen. Només s'ha de garantir que l'activitat social i política s'atingui a la dignitat humana i al bé comú.

Actuar en política d'acord amb la fe d'un mateix, si és coherent amb la dignitat de les persones, no vol dir que la política estigui sotmesa a la religió; vol dir que la política està al servei de la persona i, per tant, ha de respectar les exigències morals, que és tant com dir que *ha* de respectar i afavorir la dignitat de tot ésser humà. En aquest sentit, viure l'afany polític per un motiu transcendent s'ajusta perfectament a la naturalesa humana i, per això, estimula aquest afany i produeix resultats millors.

La religió pot servir com a element crític referent als valors ètics d'una societat, i ho ha de fer. Recíprocament, l'ètica pot ser capaç de criticar els creients de qualsevol religió, i ha de ser capaç de fer-ho, quant a l'adequació de les seves creences (o pràctiques religioses, o conductes ciutadanes inspirades en la seva fe religiosa) a la dignitat humana i al bé comú. Religió i ètica s'han de situar en diàleg dins de la vida social i ciutadana.

L'Església i l'Estat

Al llarg de la història, els cristians han comprès la seva missió d'evangelitzar el món de maneres diferents. I així també ha variat la

manera en què han comprès les relacions institucionals entre l'Església i l'Estat. Durant alguns segles, el model que se seguia als països cristians era el d'un Estat confessional catòlic, en què el poder sagrat dels reis quedava avalat per l'autoritat espiritual de l'Església. Es tractava d'una col·laboració mútua que en moltes ocasions va arribar a prendre la llibertat a l'Església, que quedava de fet sotmesa al poder temporal del rei. Els canvis sociopolítics que van sorgir al voltant de la Il·lustració van contribuir a la separació entre l'Església i l'Estat, amb el reconeixement per part de l'autoritat de l'Església de la legitimitat de qualsevol govern elegit democràticament pel poble.

Però el règim de separació no és l'ideal. La relació institucional entre l'Església i l'Estat (que tenen diversitat de naturalesa i de finalitats) comporta, més aviat, una distinció sense separació, una unió sense confusió (cf. *Mt* 22, 15-21 i par.). Aquesta relació serà correcta i fructuosa si existeixen relacions amistoses i col·laboratives entre els dos àmbits, si es reconeix el paper de la religió en la vida personal i social, i si es respecta el dret de llibertat religiosa.

L'Església ha rebut de Crist el mandat apostòlic: «Aneu, doncs, a tots els pobles i feu-los deixebles meus, batejant-los en el nom del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant» (*Mt* 28, 19-20). Amb la seva doctrina i amb la seva activitat apostòlica, tant en l'àmbit universal com en l'àmbit concret de les Esglésies particulars, tant si són occidentals com orientals, l'Església contribueix a l'ordenació recta de les coses temporals, de manera que serveixin a l'home per assolir el seu fi últim i no el desviïn d'aquest.

Els mitjans que l'Església com a institució utilitza per dur a terme la seva missió són, abans que res, espirituals: la predicació de l'Evangeli, l'administració dels sagraments, l'oració. També ha de fer servir mitjans materials, adequats a la naturalesa dels seus membres, que són persones humanes (cf. *Act* 4, 32-37; *1 Tm* 5, 18); aquests mitjans han de ser sempre conformes a l'Evangeli. A més, l'Església necessita independència per dur a terme la seva missió al món, però no un predomini de caràcter polític o econòmic.[17]

L'Estat és una institució que deriva de la sociabilitat humana natural, la finalitat de la qual és el bé comú temporal de la societat civil. Aquest bé no és només material, sinó també espiritual, ja que els membres de la societat són persones amb cos i ànima. El progrés social requereix, a més de mitjans materials, molts altres béns de caràcter espiritual: la pau, l'ordre, la justícia, la llibertat, la seguretat, etc. Aquests béns només es poden assolir mitjançant l'exercici de les virtuts socials, que l'Estat ha de promoure i tutelar (per exemple, la moralitat pública).

La distinció entre l'àmbit religiós i el polític implica que l'Estat no gaudeix de "sacralitat" ni ha de governar les consciències, ja que el fonament moral de la política està fora d'aquesta. A més, l'Església no té cap poder polític coercitiu. En tant que la pertinença a aquesta, des del punt de vista civil, és voluntària, la seva potestat és de caràcter espiritual i no imposa una única solució política. D'aquesta manera, Estat i Església s'ajusten a les seves funcions, i això afavoreix la llibertat religiosa i social.

D'aquí deriven dos drets importants: el dret a la llibertat religiosa, que consisteix en una immunitat de coacció per part de l'Estat en matèria religiosa; i el dret a la llibertat d'actuació dels catòlics respecte a la jerarquia en matèria temporal: «Els fidels laics tenen dret a què en els assumptes terrenals se'ls reconegui aquella llibertat que competeix a tots els ciutadans; tanmateix, en utilitzar aquesta llibertat, s'han de cuidar que les seves accions estiguin inspirades per l'esperit evangèlic, i han de fer atenció a la doctrina proposada pel magisteri de l'Església, i alhora evitar presentar com a doctrina de l'Església el seu propi criteri, en matèries opinables».[18]

La llibertat religiosa

La distinció institucional entre l'Església i l'Estat no en comporta —com s'ha dit— la separació total, ni que l'Església hagi de reduir la seva acció a l'àmbit privat i espiritual. Certament, l'Església «no pot ni ha de substituir l'Estat. Però tampoc no pot ni s'ha de quedar al marge en la lluita per la justícia».[19]. En aquest sentit, l'Església té el

dret i el deure «d'ensenyar la seva doctrina social, exercir expeditament la seva funció entre els homes i, així mateix, pronunciar un judici moral, també entorn de les coses que miren l'ordre polític, quan els drets fonamentals de la persona o la salvació de les ànimes ho exigeixin».[20]

Un aspecte important de la relació entre l'Església i l'Estat és el *dret a la llibertat religiosa*. Vetllar pel respecte d'aquest dret és vetllar pel respecte de tot ordre social. El dret a la llibertat social i civil en matèria religiosa, per a tots els creients de qualsevol religió, és la font i la síntesi de tots els drets de l'home.

A molts països la Constitució (o el sistema de lleis fonamentals que regulen el sistema de govern d'un Estat) garanteix àmpliament la llibertat religiosa de tots els ciutadans i grups religiosos. A més, si és possible, l'Església intenta establir acords amb l'Estat, anomenats en general Concordats, en els quals es pacten solucions a les qüestions concretes, com la llibertat de l'Església i de les seves entitats per exercir la seva missió, convenis en matèria educativa o econòmica, dies de festa, etc.

Enrique Colom, Christian Mendoza i Ramiro Pellitero

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2104-2109; 2244-2246; 2419-2425.

— Concili Vaticà II, *Gaudium et spes,* 74-76; i *Dignitatis humanae*, 1-8; 13-14.

— Sant Joan Pau II, *Christifideles laici*, 30.XII.88, 36-44.

Lectures recomanades

— Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24.XI.2002.

— *Compendi de la doctrina social de l'Església*, 49-55; 60-71; 189-191; 238-243; 377-427.

— Sant Josepmaria, homilia *Estimar el món apassionadament*, a: *Converses amb Mons. Escrivá de Balaguer*, 113-123.

---

[1] Sant Josepmaria, *Estimar l'Església,* núm. 22

[2] Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica,* 901-913.

[3] Cf. *Lumen gentium,* 31.

[4] Sobre la vida consagrada, cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, 914-933

[5] *Lumen gentium,* 18.

[6] *Ibídem*, 31.

[7] Cf. Concili Vaticà II, Decret *Ad gentes,* 6.

[8] *Lumen gentium,* 31.

[9] *Ibíd*em

[10] *Gaudium et spes,* 43.

[11] *Ibídem*

[12] Sant Josepmaria, *Converses,* núm. 59

[13] Cf. *Apostolicam actuositatem,* 7.

[14] Cf. *Lc* 10, 16; *Catecisme de l'Església Catòlica,* 2032 i 2037

[15] Sant Josepmaria, *És Crist que passa*, núm. 167.

[16] Cf. *Compendi de la doctrina social de l'Església*, 572.

[17] Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2246; *Compendi de la doctrina social*, 426.

[18] *Codi del Dret Canònic,* 227; cf. *Gaudium et spes,* 76.

[19] *Deus caritas est,* 28.

[20] *Gaudium et spes,* 76.

Torna als continguts

18. La Doctrina Social de l'Església

La bona nova de la salvació exigeix la presència de l'Església al món. L'Evangeli constitueix de fet un anunci de transformació del món d'acord amb el designi de Déu. La doctrina social de l'Església forma part de la teologia moral social, que deriva d'una concepció cristiana de l'home i de la vida política. La moral social de l'Església ensenya que existeix una primacia dels béns espirituals i morals sobre els béns materials.

L'origen de la Doctrina Social de l'Església

Jesucrist, el Nostre Salvador, «vol que tots els homes se salvin i arribin al coneixement de la veritat» (*1 Tim* 2, 4). L'Església continua l'anunci de l'Evangeli al món, la bona nova de la salvació, anunciat per Jesucrist: «l'Església, partícip dels goigs i de les esperances, de les angoixes i de les tristeses dels homes, és solidària amb cada home i cada dona, de qualsevol lloc i temps, i els porta l'alegre notícia del Regne de Déu, que amb Jesucrist ha vingut i ve enmig d'ells».[1]

La bona nova de la salvació exigeix la presència de l'Església al món: aquesta ofereix els sagraments, la predicació de la Paraula de Déu i nombrosos ensenyaments que fan referència a realitats socials per la repercussió antropològica i ètica que tenen. «La convivència social sovint determina la qualitat de vida i, per això, les condicions en què cada home i cada dona es comprenen a si mateixos i decideixen sobre si mateixos i la seva vocació. Per aquest motiu, l'Església no és indiferent a tot el que en la societat es decideix, es produeix i es viu, a la qualitat moral, és a dir, autènticament humana i humanitzadora, de la vida social».[2]

L'anunci de la salvació propi del cristianisme no porta a desentendre's del món i de la societat, com si per ser autènticament

cristians haguéssim de deixar de banda el bé comú. «La caritat no és una cosa abstracta: vol dir donar-se realment i totalment al servei de Déu i de tots els homes; (...) exigeix de viure la justícia, la solidaritat, la responsabilitat familiar i social, la pobresa, l'alegria, la castedat, l'amistat» (sant Josepmaria, *Converses*, núm. 62).

L'Evangeli constitueix de fet un anunci de transformació del món d'acord amb el designi de Déu. Per això, la política, l'economia, el treball o la cultura no són camps indiferents per a la fe cristiana, ja que influeixen de manera important en la vida dels fidels de l'Església. Per exemple, una organització econòmica que no deixi temps per atendre els fills o que no atorgui els mitjans econòmics necessaris per tirar endavant la família pot ser un obstacle seriós per desenvolupar la vocació matrimonial. Si els pastors de l'Església fan referència a aquestes temàtiques, no és perquè vulguin proposar solucions tècniques, sinó perquè es preocupen per la incidència que tenen en la vida dels fidels. Per això, convé recordar que «la missió pròpia que Crist confià a la seva Església no és d'ordre polític, econòmic o social, sinó que el fi que li prefixà és d'ordre religiós. Però, veritablement, d'aquesta mateixa missió religiosa flueixen una funció, una llum i unes forces que poden servir per a constituir i envigorir, segons la Llei divina, la comunitat dels homes».[3]

La doctrina social de l'Església forma part de la teologia moral social, que deriva d'una concepció cristiana de l'home i de la vida política. Això vol dir, d'una banda, que les accions de la moral personal no són idèntiques a les estudiades per la moral social, ja que els principis, els criteris de judici i les directives de la doctrina social són molt amplis i hi cap un gran pluralisme: no hi ha solucions úniques a dilemes econòmics o polítics. D'altra banda, els ensenyaments de l'Església no proposen solucions socials considerant dilemes d'ètica personal.

La moral social de l'Església sempre ha existit, perquè l'Església sempre s'ha interessat per la societat en què viu: «Amb la seva doctrina social, l'Església es fa càrrec de l'anunci que el Senyor li ha confiat. En els esdeveniments històrics actualitza el missatge

d'alliberament i de redempció de Crist, l'Evangeli del Regne. L'Església, anunciant l'Evangeli, ensenya a l'home, en nom de Crist, la seva dignitat i la seva vocació a la comunió de les persones; i li descobreix les exigències de la justícia i de la pau, conformes a la saviesa divina».[4] Aquest interès es concretava en els primers segles, d'una banda, en fomentar les bones obres, especialment les obres de misericòrdia; i, d'altra banda, en denunciar les injustícies, especialment aquelles la solució de les quals no estava en mans dels qui les patien.

Els principis de la Doctrina Social de l'Església

En termes generals, la moral social de l'Església ensenya que existeix una primacia dels béns espirituals i morals sobre els béns materials. L'Església es preocupa del bé integral dels homes, que també inclou el benestar material, però la seva missió és espiritual: per això l'interès del Magisteri no se centra en els instruments per organitzar la societat humana, que en general són polítics o econòmics, sinó en la promoció d'una moral social coherent amb l'Evangeli. Als cristians corrents, des del seu treball i posició en la societat, els toca buscar les maneres d'aconseguir aquest bé comú. No obstant això, el Magisteri orienta els fidels oferint-los principis d'acció i d'ordinari deixa l'elecció tècnica dels mitjans a la responsabilitat dels qui dirigeixen els diferents camps de l'obrar social.

L'anunci de fe que fa el Magisteri en observar les realitats socials passa per diferents etapes. En primer lloc, la doctrina social de l'Església no es limita a oferir una comprensió de les realitats socials: la cultura, la política, l'economia, l'educació, etc., sinó que també porta a configurar-les d'acord amb la veritat de Déu i de la seva creació, que l'ésser humà custodia i de la qual és protagonista. En segon lloc, aquests ensenyaments teòrics i les seves conseqüències pràctiques han donat lloc a *principis morals* que estableixen les bases de l'organització social amb valor permanent i de manera unitària: «constitueixen la primera articulació de la veritat de la societat, que interpel·la tota consciència i la convida a interactuar

lliurement amb les altres».[5] Aquests principis són la dignitat de la persona, el bé comú, la solidaritat i la subsidiarietat.

A) La dignitat de la persona

El principi que es refereix a la dignitat de la persona és central per a la doctrina social de l'Església. Significa conèixer i respectar que la persona està oberta a Déu, ja que amb la seva intel·ligència i voluntat assoleix una llibertat que la posa per sobre de les altres criatures. D'altra banda, no es pot utilitzar la persona com un mitjà per aconseguir finalitats socials, per exemple, abusant dels treballadors o enganyant els ciutadans. A més, considera que cada persona és única i irrepetible, per la qual cosa no és possible suprimir algunes persones o els seus drets fonamentals per perseguir finalitats socials, per molt urgents que semblin. Aquest principi es desplega en els altres tres, que en certa manera ho especifiquen.

B) El bé comú

El bé comú és «la suma d'aquelles condicions de la vida social que permeten tant als grups com a cadascun dels membres que aconsegueixin més plenament i fàcilment la pròpia perfecció».[6] És possible observar que el bé comú no es defineix com un conjunt de coses que es reparteixen entre els membres de la societat, sinó que es tracta de condicions que permeten el desenvolupament personal, i de les quals ningú no es pot apropiar amb exclusivitat: són condicions que s'aconsegueixen amb la col·laboració de tothom i de les quals tothom es beneficia. Es podrien suggerir diferents imatges per comprendre el bé comú, però és clàssic definir-lo com una gran orquestra. En una orquestra la perfecció de cada músic contribueix a fer que tota l'orquestra soni millor, però alhora la dinàmica professional de l'orquestra porta cada músic a donar el millor de si mateix. El bé comú són un conjunt de condicions que porten de manera natural cada individu a millorar i que, alhora, permeten que el talent individual fructifiqui en benefici de tothom. El *Catecisme de l'Església Catòlica* (núm. 1907-1909) ensenya que el bé comú comporta tres elements essencials: el respecte dels drets fonamentals de la persona humana (vida, llibertat, propietat privada, etc.), el

benestar social i les possibilitats de desenvolupament (accés a l'aliment, vestit, salut, treball, educació i cultura, etc.) i la pau, que és el resultat d'un ordre social just. Benet XVI ho defineix d'aquesta manera: «Al costat del bé individual, hi ha un bé relacionat amb la vida social de les persones: el bé comú. És el bé d'aquest «tots nosaltres», format per individus, famílies i grups intermedis que s'uneixen en comunitat social. No és un bé que es busca per si mateix, sinó per a les persones que formen part de la comunitat social, i que només en ella poden aconseguir el seu bé realment i de manera més eficaç. Desitjar *el bé comú* i esforçar-s'hi *és exigència de justícia i de caritat*» (*Caritas in Veritate*, núm. 7)

Tot i que el bé comú no fa referència a coses, l'Església també ensenya que els béns de la terra van ser creats per Déu per a tothom. «Tornem de nou al primer principi de tot l'ordenament eticosocial: el principi de l'ús comú dels béns».[7] La destinació universal dels béns s'assoleix de manera més eficaç quan es respecta la propietat privada, perquè el que pertany a tothom, no pertany a ningú i s'acaba descuidant. A més, quan una persona no pot tenir els seus propis béns, perd interès en la seva activitat i acaba abandonant el seu treball, la qual cosa genera tota mena de pobresa. En tot cas, la propietat privada no és absoluta, perquè s'ha d'utilitzar tenint en compte la responsabilitat que tots tenim pel benestar dels altres (solidaritat), i perquè en algunes ocasions excepcionals el bé comú pot exigir que es concedeixi als necessitats l'ús dels mateixos béns — una crisi humanitària, una guerra, etc. — i, en aquests casos, els pobres i els més vulnerables no poden esperar. Però fora d'aquestes circumstàncies excepcionals, el camí més eficaç i més humà per assolir la destinació universal dels béns és el respecte per la propietat privada.

C) Subsidiarietat

L'Església, en definir el principi de subsidiarietat, recorda que «una estructura social d'ordre superior no ha d'interferir en la vida interna d'un grup social d'ordre inferior, i privar-la de les seves competències, sinó que més aviat l'ha de sostenir en cas de necessitat

i ajudar-la a coordinar la seva acció amb la dels altres components socials, amb vista al bé comú».[8]

El principi de subsidiarietat exigeix que els fidels cristians facin valer els seus drets i compleixin les seves obligacions perquè les institucions socials compleixin la seva funció original. Això es concreta, entre altres coses, en la necessitat que els fidels de l'Església participin en la vida pública; ja que sense aquesta participació seria molt difícil fer evidents els motius humans, i tantes vegades també cristians, pels quals les institucions socials van ser creades, almenys a occident.

D) Solidaritat

La solidaritat és un terme que fa referència a un concepte del Dret Romà. Quan un grup de persones que no eren familiars es volien aventurar en una empresa, era possible establir un contracte *in solidum*. A través d'aquesta figura jurídica, cadascun dels contractants quedava obligat a pagar, en cas de necessitat, la totalitat del deute que havia contret tot el grup. D'aquesta manera, el dret garantia que qui deixava els diners els podia recuperar d'una persona o d'una família concreta. La solidaritat es refereix a aquesta manera de comprendre la mateixa responsabilitat sobre la totalitat d'un grup, que s'entén com la societat civil. D'aquí la seva definició com «la determinació ferma i perseverant d'obstinar-se en favor del bé comú: és a dir, del bé de tothom i de cadascú, perquè tots som veritablement responsables de tots».[9] Gràcies a la fe, el cristià té una motivació superior per viure la solidaritat, perquè sap que tots som fills d'un mateix Pare i segueix l'exemple de Crist que té compassió de tots.

Una manifestació important de solidaritat consisteix a complir acabadament els mateixos deures i obligacions. Un empresari, per exemple, té com a tasca solidària principal crear llocs de treball en què les persones puguin guanyar-se la vida i sostenir la seva família de manera honesta i responsable. A més, les persones que, com els empresaris, tinguin més capacitat per contribuir al bé comú, podran emprendre altres projectes d'ajuda social; però convé recordar que la

solidaritat no és «assistencialisme», sinó que ha de vetllar per l'autèntic desenvolupament humà que té lloc, sobretot, quan es permet que cada persona desplegui els seus talents en el servei dels altres. Per això, l'Església ensenya que «l'activitat dels empresaris "és una noble vocació orientada a produir riquesa i a millorar el món per a tots"».[10]

Hi ha una distinció entre la solidaritat i la justícia. La justícia exigeix respectar i donar als altres el que és "seu", mentre que la solidaritat porta a donar als altres una cosa que és nostra, moguts per l'interès que tenim cap al bé dels altres, que és tan important com el nostre. «*La caritat va més enllà de la justícia*, perquè estimar és donar, oferir del que és "meu" a l'altre; però mai no manca de justícia, la qual porta a donar a l'altre el que és "seu", el que li correspon en virtut del seu ser i del seu obrar» (*Caritas in Veritate*, núm. 6).

Maneres d'incidir en la societat

La primera manera en què es pot incidir en la societat amb ajuda de la doctrina social de l'Església és difondre aquests ensenyaments. Per a un estudi temàtic, és important l'ús del *Compendi de la doctrina social de l'Església*. «Als laics, que treballen immergits en totes les circumstàncies i estructures pròpies de la vida secular, correspon d'una manera específica la tasca, *immediata i directa*, d'ordenar aquestes realitats temporals a la llum dels principis doctrinals enunciats pel Magisteri; però actuant alhora amb la necessària autonomia personal davant les decisions concretes que hagin de prendre en llur vida social, familiar, política, cultural, etc.» (sant Josepmaria, *Converses*, núm. 11).

Un segon aspecte és subratllar les maneres d'aplicació pràctica que té. Dins d'aquest segon aspecte, que pretén subratllar l'aplicació de la doctrina social de l'Església dins de la marxa ordinària de les activitats socials, els empresaris hi tenen un paper principal. Per exemple, la creació de llocs de treball i la seva retribució justa és un dels béns socials més grans que es poden generar. En qualsevol cas, el treball ben fet i l'oferta de béns i serveis de qualitat són ja una

manera molt eficaç de contribuir al bé comú de la mateixa societat. «El treball, tot treball, és testimoni de la dignitat de l'home, del seu domini sobre la creació. És una ocasió del desenvolupament de la pròpia personalitat. És un vincle d'unió amb els altres éssers, una font de recursos per a sostenir la pròpia família; un mitjà de contribuir a la millora de la societat en la qual hom viu, i al progrés de tota la Humanitat» (sant Josepmaria, *És Crist que Passa*, núm. 47).

Hi ha una tercera manera per incidir en la societat dins d'un camp més marcadament professional o acadèmic. En moltes ocasions, cal resoldre problemes nous, no plantejats fins ara. És necessari que fidels experts en els diferents camps socials (economia, política, mitjans de comunicació, educació, etc.) proposin maneres coherents amb la doctrina social per resoldre'ls. Els documents del magisteri social són amplis, de manera que hi ha un gran pluralisme no només d'opinions, sinó també d'opcions tècniques per emprendre el camí del desenvolupament. Respectant sempre les diferents opinions, sembla en tot cas possible convidar a pensar com «fer més coses pels altres», sense excusar-se en les ocupacions o responsabilitats d'un mateix.

Cristian Mendoza

Bibliografia bàsica

— Consell Pontifici de la Justícia i de la Pau, *Compendi de la doctrina social de l'Església*.

---

[1] *Compendi de la doctrina social de l'Església*, núm. 60.

[2] *Ibídem*, núm. 62.

[3] Concili Vaticà II, *Gaudium et Spes*, núm. 42.

[4] *Compendi de la doctrina social de l'Església*, núm. 63.

[5] *Compendi de la doctrina social de l'Església*, núm. 163.

[6] Concili Vaticà II, *Gaudium et Spes*, núm. 26.

[7] Sant Joan Pau II, *Laborem Exercens*, núm. 19; *Compendi de la doctrina social de l'Església*, núm. 171-184.

[8] Sant Joan Pau II, *Centesimus Annus*, núm. 48; cf. Pius XI, *Quadragesimo Anno*, núm. 80.

[9] Sant Joan Pau II, *Sollicitudo Rei Socialis*, núm. 38.

[10] Francesc, *Fratelli Tutti*, núm. 123.

Torna als continguts

19. La resurrecció de la carn

El cos ressuscitat serà real i material, però no terrenal ni mortal. L'enigma de la mort de l'home es comprèn només en vista de la resurrecció de Crist i de la nostra resurrecció en Ell. La vida eterna és el que dona sentit últim i permanent a la vida humana, a l'afany ètic, al lliurament generós, al servei abnegat, a l'esforç per comunicar la doctrina i l'amor de Crist a totes les ànimes.

Al final del Símbol dels Apòstols l'Església proclama: «Crec en la resurrecció de la carn i en la vida eterna». En aquesta fórmula es contenen, breument enunciats, els elements fonamentals de l'esperança escatològica de l'Església, és a dir, del que l'home espera al final de la seva vida. La base de l'esperança cristiana és la promesa divina.

La fe en la resurrecció

En moltes ocasions l'Església ha proclamat la seva fe en la resurrecció de tots els morts al final dels temps. D'alguna manera, es tracta de l'"extensió" de la Resurrecció de Jesucrist, «el primer d'una multitud de germans» (*Rm* 8, 29), a tots els homes, justos i pecadors, que tindrà lloc quan Ell vingui a la fi dels temps per jutjar els vius i els morts. Amb la mort, com sabem, l'ànima se separa del cos, però amb la resurrecció, el cos i l'ànima s'uneixen de nou entre si en la glòria, per sempre (cf. *Catecisme*, 997). El dogma de la resurrecció dels morts, al mateix temps que parla de la plenitud de vida immortal a la qual està destinat l'home, es presenta com un record viu de la seva dignitat, especialment en el seu vessant corporal. Parla de la bondat del món, del cos, del valor de la història viscuda dia a dia, de la vocació eterna de la matèria. Per això, contra els gnòstics del segle II, els Pares de l'Església han insistit en la resurrecció *de la carn*, és a dir, de la vida de l'home en la seva materialitat corpòria.

Sant Tomàs d'Aquino considera que la resurrecció dels morts és natural pel que fa al destí de l'home (perquè l'ànima immortal està feta per estar unida al cos, i viceversa), però és sobrenatural respecte a Déu, que és qui ho duu a terme (*Summa Contra Gentes*, IV, 81), és a dir, natural quant a la "causa final", sobrenatural referent a la "causa eficient".

El cos ressuscitat serà real i material; però no terrenal ni mortal. Sant Pau s'oposa a la idea d'una resurrecció com a transformació humana dins de la història i, per tant, parla del cos ressuscitat com a "gloriós" (cf.*Fl* 3, 21) i "espiritual" (cf. *1 Co* 15, 44). La resurrecció de l'home, com la de Crist, tindrà lloc, per a tothom, després de la mort, al final dels temps.

L'Església no promet als cristians una vida d'èxit segur en aquesta terra, el que s'anomena una *utopia*, ja que la nostra vida terrenal està sempre marcada per la Creu. Alhora, per la recepció del Baptisme i de l'Eucaristia, el procés de la resurrecció ja ha començat aquí a la terra d'alguna manera (cf. *Catecisme*, 1000). Segons sant Tomàs, en l'estat ressuscitat, l'ànima informarà el cos tan profundament que en aquest en quedaran reflectides totes les qualitats morals i espirituals (*Summa Theologiae, III. Suppl.*, qq. 78-86). En aquest sentit, la resurrecció final, que tindrà lloc amb la vinguda de Jesucrist en la glòria, farà possible el judici definitiu de vius i morts.

Respecte a la doctrina de la resurrecció es poden fer quatre observacions pràctiques:

1) La doctrina de la resurrecció final exclou les teories de la *reencarnació*, segons les quals l'ànima humana, després de la mort, emigra cap a un altre cos, repetides vegades si fa falta, fins que queda definitivament purificada. La vida humana és única... no es repeteix; això dona espessor a tot el que fem quotidianament. Sobre això, el Concili Vaticà II ha parlat de les «les arres de la nostra herència» (*Lumen gentium*, 48).

2) Una manifestació clara de la fe de l'Església en la resurrecció del mateix cos és la veneració de les relíquies dels sants, tan central en la

pietat dels creients.

3) Tot i que la cremació no és il·lícita, tret que es triï per raons contràries a la fe (CIC, 1176), l'Església aconsella vivament conservar el costum pietós de sepultar els cossos;[1] el cos en la seva materialitat és part integrant de la persona, ressuscita a la fi dels temps, ha tingut contacte amb els sagraments instituïts per Crist i ha estat temple de l'Esperit Sant; s'entén llavors que en el moment de la sepultura se'n respecti la materialitat al màxim nivell possible; el menyspreu d'avui dia cap a la corporeïtat humana com a criatura de Déu destinada a la resurrecció aconsella evitar la cremació de manera particular avui dia.

4) La resurrecció dels morts coincideix amb el que la Sagrada Escriptura anomena la vinguda del «cel nou i la terra nova» (*Catecisme*, 1043; *2 Pe* 3, 13; *Ap* 21, 1). No només l'home arribarà a la glòria, sinó que tot el cosmos, en el qual l'home viu i actua, serà transformat. «L'Església a la qual som tots cridats en el Crist Jesús i dins la qual, per la gràcia de Déu, arribem a la santedat, tan sols atenyerà la seva plena perfecció a la glòria del cel quan arribi el temps de la restauració universal (cf. *Act* 3, 21) i, juntament amb la humanitat, serà també perfectament renovat en el Crist l'univers, el qual està íntimament unit amb l'home i per ell ateny el seu fi (cf. *Ef* 1, 10; *Col* 1, 20; *2 Pe* 3, 10-13)» (*Lumen gentium*, núm. 48). Certament, hi haurà continuïtat entre aquest món i el món nou, però també una discontinuïtat important marcada per la perfecció, la permanència i la felicitat completa.

El sentit cristià de la mort

L'enigma de la mort de l'home es comprèn només en vista de la resurrecció de Crist i de la nostra resurrecció en Ell. En efecte, la mort, la pèrdua de la vida humana, la separació d'ànima i cos, es presenta com el mal més gran en l'ordre natural. Però serà superada de manera completa quan Déu en Crist ressusciti els homes al final dels temps.

És cert que *la mort es presenta com a natural* en el sentit que l'ànima es pot separar del cos. Marca el terme de la peregrinació terrenal. Després de la mort l'home no pot merèixer o desmerèixer res més; ja no tindrà la possibilitat de penedir-se. Just després de la mort l'ànima anirà al cel, a l'infern o al purgatori, passant pel que s'anomena el *judici particular* (cf. *Catecisme*, 1021-1022). La inexorabilitat de la mort serveix a l'home per redreçar la seva vida, per aprofitar el temps i els altres talents que Déu li ha donat, per obrar rectament, per gastar-se en el servei dels altres.

D'altra banda, l'Escriptura ensenya que la mort ha entrat al món a causa *del pecat* (cf. *Gn* 3, 17-19; *Sv* 1, 13-14; 2, 23-24; *Rm*5, 12; 6, 23; *Jm* 1, 15; *Catecisme*, 1007). En aquest sentit, la mort es considera com un càstig pel pecat: l'home que volia viure al marge de Déu, ha d'acceptar l'amargor i les conseqüències de la ruptura amb Ell, amb la societat i amb si mateix com a fruit del seu allunyament.

Tanmateix, Crist, amb la seva obediència, va vèncer la mort i va guanyar la resurrecció i la salvació per a la humanitat. Per a qui viu en Crist pel Baptisme, la mort continua sent dolorosa i repugnant, però ja no és un record viu del pecat, sinó una oportunitat preciosa de poder corredimir amb Crist, mitjançant la mortificació i el lliurament als altres. «Si morim amb ell, amb ell també viurem» (*2 Tm* 1, 11). Per aquesta raó, «gràcies al Crist, la mort cristiana té un sentit positiu» (*Catecisme*, 1010). La mort gradual a un mateix que implica la vida cristiana (la mortificació) serveix per a la unió definitiva amb Crist per mitjà de la mort.

La vida eterna en comunió íntima amb Déu

En crear i redimir l'home, Déu l'ha destinat a la comunió eterna amb Ell, la qual cosa sant Joan anomena la "vida eterna", el que se sol anomenar "el cel". Així, Jesús comunica la promesa del Pare als seus: «Molt bé, servent bo i fidel! Has estat fidel en poca cosa; jo t'encomanaré molt més. Entra al goig del teu Senyor» (*Mt* 25, 21). I en què consisteix la vida eterna? No és com «un continu succeir-se de dies del calendari, sinó com un moment ple de satisfacció, en el

qual la totalitat ens abraça i nosaltres abracem la totalitat. Seria el moment de submergir-se en l'oceà de l'amor infinit, en el qual el tempo —l'abans i el després— ja no existeix. Podem únicament provar de pensar que aquest moment és la vida en sentit ple, submergir-se sempre novament en la immensitat del ser, alhora que estem desbordats simplement per l'alegria» (Benet XVI, *Spe salvi*, 12).

Al cap i a la fi, la vida eterna és el que dona sentit últim i permanent a la vida humana, a l'afany ètic, al lliurament generós, al servei abnegat, a l'esforç per comunicar la doctrina i l'amor de Crist a totes les ànimes. L'esperança cristiana al cel no és individualista, "per a mi", sinó referida a tots els homes (cf. *Spe salvi*, 13-15, 28, 48). Partint de la promesa de la vida eterna, el cristià es convenç fermament que "val la pena" viure la vida cristiana en plenitud. «El cel és el fi últim i la realització de les aspiracions més profundes de l'home, l'estat de felicitat suprem i definitiu» (*Catecisme*, 1024).

Els que moren en gràcia seran per sempre semblants a Déu, perquè el veuen "tal com és" (*1 Jn* 3, 2), és a dir, "cara a cara" (*1 Co* 13, 12), el que s'anomena la "visió beatífica" de Déu. El cel és l'expressió màxima de donació de Déu a l'home.

Alhora, al cel l'home podrà estimar les persones que ha estimat al món amb un amor pur i perpetu. «No ho oblideu mai: després de la mort us rebrà l'Amor. I en l'amor de Déu trobareu, a més, tots els amors nets que heu tingut a la terra» (sant Josepmaria, *Amics de Déu*, 221). El goig del cel arriba a la seva culminació plena amb la resurrecció dels morts.

Que el Cel duri eternament no vol dir que en ell l'home deixi de ser lliure. Certament, al cel l'home no peca; no pot pecar perquè, veient Déu cara a cara, en realitat l'home no *vol* pecar. De manera lliure i filial, l'home salvat es quedarà en comunió amb Déu per sempre, perquè "li dona la gana". Amb el cel, la seva llibertat assoleix la realització plena.

Finalment, segons sant Tomàs, la vida eterna depèn de la caritat que cadascú tingui: «Qui té més caritat, participa més de la llum de la glòria i veurà més perfectament Déu i serà feliç» (*Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 6, c).

L'infern com a rebuig definitiu de Déu

La Sagrada Escriptura ensenya que els homes que no es penedeixin dels seus pecats greus perdran el premi etern de la comunió amb Déu, i en canvi patiran la desgràcia perpètua. «Morir en pecat mortal sense haver-se penedit i sense acollir l'amor misericordiós de Déu significa quedar-se separat d'ell definitivament per la nostra pròpia elecció lliure Aquest estat d'autoexclusió definitiva de la comunió amb Déu i amb els benaurats és el que anomenem "infern"» (*Catecisme*, 1033). No és que Déu predestini ningú a la condemnació perpètua; és l'home que, buscant el seu fi últim al marge de Déu i de la seva voluntat, construeix per a ell un món aïllat en el qual no poden penetrar la llum ni l'amor de Déu. L'infern és un misteri, el misteri de l'Amor rebutjat, és senyal del poder destructor de l'home lliure quan s'allunya de Déu. L'infern és "el no estimar més", deien molts literats.

La doctrina sobre l'infern al Nou Testament es presenta com una crida a la responsabilitat en l'ús dels dons i els talents rebuts, i a la conversió. La seva existència fa entreveure a l'home la gravetat del pecat mortal, i la necessitat d'evitar-lo per tots els mitjans, principalment, com és lògic, mitjançant l'oració confiada i humil. La possibilitat de la condemnació perpètua recorda als cristians, a més, la necessitat de viure una vida enterament dedicada als altres en l'apostolat cristià.

Purificar-se per poder trobar Déu

«Els qui moren en la gràcia i l'amistat de Déu, però imperfectament purificats, tot i tenir la salvació eterna assegurada, sofreixen una purificació després de la mort, a fi d'obtenir la santedat necessària

per a entrar al goig del cel» (*Catecisme*, 1030). Es pot pensar que molts homes, encara que no hagin viscut una vida santa a la terra, tampoc no s'han tancat definitivament en el pecat. La possibilitat de ser netejats, després de la mort, de les impureses i les imperfeccions d'una vida més o menys malaguanyada, es presenta llavors com una nova bondat de Déu, que vol viure en comunió íntima amb ell. «El purgatori és una misericòrdia de Déu, per netejar els defectes dels qui desitgen identificar-se amb Ell» (sant Josepmaria, *Solc*, 889).

L'Antic Testament parla de la purificació ultraterrenal (cf.*2 Ma* 12, 40-45). Sant Pau, a la primera carta als Corintis (*1 Co*3, 10-15), presenta la purificació cristiana, en aquesta vida i en la futura, a través de la imatge del foc; un foc que d'alguna manera emana de Jesucrist, Salvador, Jutge, i Fonament de la vida cristiana. Tot i que la doctrina del Purgatori no s'ha definit formalment fins a l'edat mitjana (cf. *DH* 856, 1304), l'antiquíssima i unànime pràctica d'oferir sufragis pels difunts, especialment mitjançant el sant Sacrifici eucarístic, és un indici clar de la fe de l'Església en la purificació més enllà de la mort. No tindria sentit resar pels difunts si no podien ser ajudats.

El purgatori es pot considerar, per tant, com un *estat* de llunyania temporal i dolorosa de Déu, en el qual es perdonen els pecats venials, es purifica la inclinació al mal que el pecat deixa en l'ànima i se supera la "pena temporal" deguda al pecat. En efecte, el pecat no només ofèn Déu i danya el mateix pecador, sinó que, per mitjà de la comunió dels sants, danya l'Església, el món, tota la humanitat. Però l'oració de l'Església pels difunts restableix d'alguna manera l'ordre i la justícia i ens reconcilia definitivament amb Déu.

Al purgatori es pateix molt, segons la situació de cadascú. Tanmateix, es tracta d'un dolor amb un gran significat, «un dolor benaurat» (Benet XVI, *Spe salvi*, 47). Per això, es convida els cristians a buscar la purificació dels pecats en la vida present mitjançant la contrició, la mortificació, la reparació i la vida santa.

Paul O'Callaghan

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 988-1050.

Lectures recomanades

— Sant Joan Pau II, *Catequesis sobre el Credo IV: Credo en la vida eterna*, Palabra, Madrid, 2000 (audiències del 25.V.1999 al 4.VIII.1999).

— Benet XVI, *Spe salvi*, 30.XI.2007.

— Sant Josepmaria, homilia *L'esperança del cristià*, a: *Amics de Déu*, 205-221.

---

[1] Cf. Instrucció *Ad Resurgendum cum Christo,* de la Congregació de la Doctrina de la fe (2016), sobre la sepultura dels difunts i la conservació de les cendres en cas de cremació.

Torna als continguts

20. Els sagraments

Els sagraments són signes eficaços de la Gràcia. La Gràcia santificant és una disposició estable i sobrenatural que perfecciona l'ànima per fer-la capaç de viure amb Déu. Els set sagraments corresponen a totes les etapes i a tots els moments importants de la vida del cristià: donen naixement i creixement, curació i missió a la vida de fe dels cristians. Formen un conjunt ordenat, en el qual l'Eucaristia ocupa el centre, ja que conté l'Autor mateix dels sagraments.

«Tota la vida litúrgica de l'Església gravita entorn del Sacrifici eucarístic i dels sagraments. En l'Església, hi ha set sagraments: el Baptisme, la Confirmació o Crismació, l'Eucaristia, la Penitència, la Unció dels malalts, l'Orde, el Matrimoni».[1]

El misteri pasqual i els sagraments

La resurrecció de Crist forma una unitat amb la seva mort a la Creu. Déu va eliminar el pecat i va reconciliar amb si el món per la passió i la mort de Jesús, i de manera semblant, per la resurrecció de Jesús, Déu va inaugurar la vida nova, la vida del món futur, i la va posar a disposició dels homes. Pel do de l'Esperit Sant, el Senyor ens fa participar d'aquesta vida nova de la seva resurrecció. Així doncs, el misteri pasqual és un element central de la nostra fe. Constitueix sempre el primer anunci de tot apòstol: «Jesucrist t'estima, va donar la seva vida per salvar-te, i ara viu al teu costat cada dia, per il·luminar-te, per enfortir-te, per alliberar-te».[2] Aquest és el primer anunci, perquè és l'anunci principal, el que cal tornar a escoltar de diverses maneres i el que sempre cal tornar a anunciar d'una manera o d'una altra.

Aquesta obra de salvació que anunciem no queda relegada al passat, ja que «quan arriba la seva Hora (cf. *Jn* 13, 1; 17, 1), [Crist] visqué l'únic esdeveniment de la història que no passa: Jesús mor, és sepultat, ressuscita d'entre els morts i és assegut a la dreta del Pare "una vegada per sempre" (*Rm* 6, 10; *He* 7, 27; 9, 12). És un esdeveniment real, que succeí en la nostra història, però és únic: tots els altres fets de la història succeeixen un cop, i després passen, engolits en el passat. El misteri Pasqual del Crist, en canvi, no pot quedar-se en el passat únicament, ja que amb la seva Mort destruí la mort, i tot el que el Crist és i tot el que ha fet i sofert per tots els homes participa de l'eternitat divina i es projecta així a tots els temps i s'hi fa present. L'Esdeveniment de la Creu i de la Resurrecció roman i ho atreu tot cap a la Vida».[3]

Alhora, el misteri pasqual és tan decisiu que Jesucrist ha tornat al Pare «només després d'haver-nos deixat el mitjà per participar-ne, com si hi haguéssim estat presents. Així tot fidel pot prendre part en ell i obtenir-ne fruits inesgotablement».[4] Aquest mitjà és la sagrada Litúrgia: especialment el sacrifici eucarístic i els sagraments.[5]

Com recorda el *Catecisme de l'Església Catòlica*: «"Assegut a la dreta del Pare" i escampant l'Esperit Sant en el seu Cos que és l'Església, el Crist ja actua per mitjà dels sagraments, instituïts per Ell per tal de comunicar la seva gràcia».[6] Els sagraments són com «"forces que surten" del cos del Crist (cf. *Lc* 5, 17; 6, 19; 8, 46) sempre vivent i vivificant, accions de l'Esperit Sant que actua en el seu Cos que és l'Església, són "les obres mestres de Déu" en la nova i eterna aliança».[7]

En la seva litúrgia, l'Església anuncia i celebra el Misteri de Crist a fi que els fidels visquin d'aquest i en donin testimoni al món. «Des de la primera Comunitat de Jerusalem fins a la Parusia, les Esglésies de Déu fidels a la fe apostòlica celebren pertot arreu el mateix misteri Pasqual. El misteri celebrat en la litúrgia és un de sol, però les formes de la seva celebració són diverses».[8]

De fet, la riquesa insondable del misteri de Crist és tal que no hi ha cap tradició litúrgica que en pugui exhaurir l'expressió; per això, la

història del naixement i de l'evolució d'aquests ritus dona fe d'una meravellosa complementarietat.[9] En tractar la celebració de cadascun dels sagraments podrem veure com «les Esglésies d'una mateixa àrea geogràfica i cultural coincidiren a celebrar el misteri del Crist a través d'unes expressions particulars, tipificades culturalment».[10]

Naturalesa dels sagraments

«En l'Església, hi ha set sagraments: el Baptisme, la Confirmació o Crismació, l'Eucaristia, la Penitència, la Unció dels malalts, l'Orde, el Matrimoni».[11] «Els set sagraments afecten totes les etapes i tots els moments importants de la vida del cristià: donen naixement i creixement, guarició i missió a la vida de fe dels cristians. En aquest punt hi ha una certa semblança entre les etapes de la vida natural i les etapes de la vida espiritual».[12] Formen un conjunt ordenat, en el qual l'Eucaristia ocupa el centre, ja que conté l'Autor mateix dels sagraments.[13]

El *Catecisme de l'Església Catòlica* ofereix una definició dels sagraments: «Els sagraments són signes eficaços de la gràcia, instituïts pel Crist i confiats a l'Església, pels quals se'ns dona la vida divina. Els ritus visibles sota els quals se celebren els sagraments, signifiquen i realitzen les gràcies pròpies de cada sagrament».[14] Així doncs, «els sagraments són uns signes sensibles (paraules i accions), accessibles a la nostra humanitat actual».[15]

Si ens preguntem: de què són signe els sagraments?, podem afirmar que ho són de tres elements: de la *causa santificant*, que és la Mort i la Resurrecció de Crist; de l'*efecte santificant* o gràcia; i del *fi* de la santificació, que és la glòria eterna. «El sagrament és el signe que *rememora* allò que ha passat, és a dir, la passió del Crist; és un signe que *demostra* l'efecte de la passió de Crist en nosaltres, és a dir, la gràcia; i és un signe que *anticipa*, és a dir, que preanuncia la glòria futura».[16]

El signe sacramental, propi de cada sagrament, està constituït per elements materials —aigua, oli, pa, vi— i gestos humans —ablució, unció, imposició de les mans, etc.— que s'anomenen *matèria*; i també per paraules que pronuncia el ministre del sagrament, que són la *forma*. Com afirma el *Catecisme*, «una celebració sacramental és un encontre dels fills de Déu amb el seu Pare, en el Crist i l'Esperit Sant, i aquest encontre s'expressa com un diàleg, a través d'accions i de paraules».[17]

A més, en la litúrgia dels sagraments hi ha una part immutable (el que Crist mateix va establir sobre el signe sacramental), i parts que l'Església pot canviar, per bé dels fidels i més veneració dels sagraments, adaptant-les a les circumstàncies de lloc i temps. Sense oblidar que «cap ritu sacramental no pot ser modificat o manipulat al gust del ministre o de la comunitat. Ni tan sols l'autoritat suprema de l'Església no pot canviar la litúrgia al seu albir, sinó únicament dins l'obediència de la fe i dins el respecte religiós del misteri de la litúrgia».[18]

Els sagraments i la gràcia

«La gràcia és el *favor* o l'*auxili gratuït* que Déu ens dona per respondre a la seva crida: arribar a ser fills de Déu (cf. *Jn* 1, 12-18), fills adoptius (cf. *Rm* 8, 14-17), participants de la naturalesa divina (cf. *2 Pe* 1, 3-4), de la vida eterna (cf. *Jn* 17, 3). La gràcia és una participació a la vida de Déu. Ens introdueix en la intimitat de la vida trinitària: pel baptisme el cristià participa de la gràcia del Crist, Cap del seu Cos. Com un "fill adoptiu", des d'ara pot dir a Déu "Pare", en unió amb el Fill Unigènit».[19]En aquest sentit, els batejats "hem passat de la mort a la vida", de la llunyania de Déu a la gràcia de la justificació, a la filiació divina. Som fills de Déu molt estimats per la força del misteri Pasqual de Crist, de la seva mort i de la seva resurrecció.

La gràcia que rebem «és el do gratuït que Déu ens ha fet de la seva vida, infosa per l'Esperit Sant en les nostres ànimes per guarir-les del pecat i santificar-les: és la gràcia *santificant* o deïficant rebuda en el

Baptisme».[20] Com afirma el *Catecisme*, «la gràcia *santificant* és un do habitual, una disposició estable i sobrenatural que perfecciona l'ànima per fer-la capaç de viure amb Déu, d'actuar pel seu amor».[21]

Tots els sagraments confereixen la gràcia santificant als qui no posen obstacle. Aquesta gràcia és «el do de l'Esperit Sant que ens justifica i ens santifica».[22] A més, els sagraments confereixen la gràcia *sacramental*, que és la gràcia «pròpia de cada sagrament»:[23] un cert auxili diví per aconseguir el fi d'aquest sagrament.

No només rebem la gràcia santificant, sinó el mateix Esperit Sant; de fet, «la gràcia és, en primer lloc i principalment, el do de l'Esperit que ens justifica i ens santifica».[24] Per això podem dir que «amb els sagraments de l'Església, el Crist comunica als membres del seu Cos el seu Esperit Sant i santificador».[25] De manera que el fruit de la vida sacramental consisteix en el fet que l'Esperit Sant deïfica els fidels unint-los vitalment a Crist.[26]

Els tres sagraments del Baptisme, Confirmació i Ordre sacerdotal confereixen, a més de la gràcia, l'anomenat *caràcter sacramental*, que és un segell espiritual indeleble imprès en l'ànima, pel qual el cristià participa del sacerdoci de Crist i forma part de l'Església segons estats i funcions diversos. El caràcter sacramental queda per sempre en el cristià com a disposició positiva per a la gràcia, com a promesa i garantia de la protecció divina i com a vocació al culte diví i al servei de l'Església. Per tant, aquests tres sagraments no es poden reiterar mai.[27]

Els sagraments que Crist ha confiat a la seva Església són necessaris —almenys el seu desig— per a la salvació, per assolir la gràcia santificant, i cap no és superflu, encara que no tots siguin necessaris per a cada persona.

Eficàcia dels sagraments

Els sagraments «són eficaços perquè el Crist mateix hi actua: és Ell qui bateja, és Ell qui actua en els seus sagraments per tal de

comunicar la gràcia que el sagrament significa".[28] De fet, els sagraments "realitzen eficaçment la gràcia que signifiquen en virtut de l'acció del Crist i pel poder de l'Esperit Sant».[29]

L'efecte sacramental es produeix *ex opere operato* (pel fet mateix que el signe sacramental és realitzat), és a dir, el sagrament no actua en virtut de la justícia de l'home que el dona o que el rep, sinó pel poder de Déu. «Des del moment que un sagrament és celebrat en conformitat amb la intenció de l'Església, el poder del Crist i del seu Esperit actua en ell i per ell, independentment de la santedat personal del ministre».[30]

La persona que realitza el sagrament es posa al servei de Crist i de l'Església, per això s'anomena *ministre del sagrament*; i no pot ser indistintament qualsevol fidel cristià, sinó que necessita ordinàriament la configuració especial amb Crist Sacerdot que dona el sagrament de l'Ordre.

L'eficàcia dels sagraments deriva de Crist mateix, que actua en ells. «No obstant això, els fruits dels sagraments depenen també de les disposicions del qui els rep»:[31] com més bones disposicions es tenen de fe, conversió de cor i adhesió a la voluntat de Déu, més abundants són els efectes de gràcia que rep.

«La Santa Mare Església ha establert els sagramentals. Són signes sagrats amb els quals, imitant d'alguna manera els sagraments, se signifiquen uns efectes sobretot espirituals, obtinguts per la impetració de l'Església. Pels sagramentals, els homes es preparen a rebre l'efecte principal dels sagraments, i se santifiquen diverses circumstàncies de la vida. Els sagramentals no confereixen la gràcia de l'Esperit Sant a la manera dels sagraments, però per la pregària de l'Església preparen a rebre la gràcia i disposen a cooperar-hi»[32] (*Catecisme*, 1667 i 1670). Entre els sagramentals figuren, en primer lloc, les benediccions (de persones, de la taula, d'objectes, de llocs).

Juan José Silvestre

Bibliografia bàsica

— Concili Vaticà II, *Sacrosanctum Concilium*, núm. 5-7.

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1066-1098; 1113-1143; 1200-1211 i 1667-1671.

— Sant Joan Pau II, *Ecclesia de Eucharistia, núm.* 2-5.

---

[1] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1113.

[2] Francesc, *Evangelii gaudium*, núm. 164.

[3] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1085.

[4] Sant Joan Pau II, *Ecclesia de Eucharistia*, núm. 11

[5] Cf. Concili Vaticà II, *Sacrosanctum Concilium*, núm. 6.

[6] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1084.

[7] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1116.

[8] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1200.

[9] Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1201.

[10] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1202.

[11] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1113.

[12] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1210.

[13] Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1211.

[14] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1131.

[15] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1084.

[16] Sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a.3; cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, 1130.

[17] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1153.

[18] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1125.

[19] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1996-1997.

[20] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1999-1997.

[21] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 2000-1997.

[22] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 2003-1997.

[23] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1129-1997.

[24] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 2003

[25] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 739-1997.

[26] Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1129.

[27] Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1121.

[28] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1127.

[29] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1997.

[30] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1128-1997.

[31] Ídem.

[32] *Catecisme de l'Església catòlica*, núm. 1667 i 1670

Torna als continguts

21. Baptisme i confirmació

El baptisme incorpora qui el rep a la vida, la mort i la resurrecció de Jesucrist i a la seva acció salvadora. Imprimeix en el cristià un segell espiritual indeleble de la seva pertinença a Crist. Per la confirmació, els cristians participen més plenament en la missió de Jesucrist i en la plenitud de l'Esperit Sant. Un cristià batejat i confirmat està destinat a participar en la missió evangelitzadora de l'Església en virtut d'aquests sagraments.

Baptisme: fonaments bíblics i institució

D'entre les nombroses prefiguracions veterotestamentàries del baptisme, en destaquen el diluvi universal, la travessia del mar Roig i la circumcisió, ja que s'esmenten explícitament en el Nou Testament al·ludint a aquest sagrament (cf. *1 Pe* 3, 20-21; *1 Co* 10, 1; *Col 2*, 11-12). Amb el Baptista, el ritu de l'aigua, fins i tot sense eficàcia salvadora, s'uneix a la preparació doctrinal, a la conversió i al desig de la gràcia, pilars del catecumenat futur.

Jesús és batejat a les aigües del Jordà a l'inici del seu ministeri públic (cf. *Mt* 3, 13-17), no per necessitat, sinó per solidaritat redemptora. En aquesta ocasió, queda definitivament indicada l'aigua com a element material del signe sacramental. A més, el cel s'obre, l'Esperit baixa en forma de colom i la veu de Déu Pare confirma la filiació divina de Crist: uns esdeveniments que revelen al Cap de la futura Església el que després es farà sacramentalment en els seus membres.

Més endavant, té lloc la trobada amb Nicodem, durant la qual Jesús afirma el vincle pneumatològic existent entre l'aigua baptismal i la salvació, i d'aquí ve la seva necessitat: «ningú no pot entrar al Regne de Déu si no neix de l'aigua i de l'Esperit» (*Jn* 3, 5).

El misteri pasqual confereix al baptisme el seu valor salvífic; Jesús, «en efecte, ja havia parlat de la seva passió que sofriria a Jerusalem com d'un "Baptisme" en el qual havia de ser batejat (*Mc* 10, 38; cf. *Lc* 12, 50). La Sang i l'aigua que brollaren del costat traspassat de Jesús crucificat (cf. *Jn* 19, 34) són tipus del Baptisme i de l'Eucaristia, sagraments de la vida nova» (*Catecisme*, 1225).

Abans de pujar al cel, el Senyor diu als apòstols: «Aneu, doncs, a tots els pobles i feu-los deixebles meus, batejant-los en el nom del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant i ensenyant-los a guardar tot allò que us he manat» (*Mt* 28, 19-20). Aquest mandat és fidelment seguit a partir de la Pentecosta i assenyala l'objectiu primari de l'evangelització, que continua sent actual.

Comentant aquests textos, sant Tomàs d'Aquino diu que la institució del baptisme va ser múltiple: respecte a la matèria, en el baptisme de Crist; la seva necessitat va ser afirmada a *Jn* 3, 5; el seu ús va començar quan Jesús va enviar els seus deixebles a predicar i batejar; la seva eficàcia prové de la passió; la seva difusió va ser proclamada a *Mt* 28, 19.

La justificació i els efectes del baptisme

A *Rm* 6, 3-4 llegim: «O bé ignoreu que tots els qui hem estat batejats en Jesucrist hem estat submergits en la seva mort? Pel baptisme hem mort i hem estat sepultats amb ell, perquè, així com Crist, per l'acció poderosa del Pare, va ressuscitar d'entre els morts, també nosaltres emprenguem una nova vida». El baptisme, incorporant el fidel a la vida, la mort i la resurrecció de Jesucrist i a la seva acció salvadora, atorga la justificació. Això mateix apunta *Col* 2, 12: «Pel baptisme heu estat sepultats amb Crist, i amb ell també heu ressuscitat, ja que heu cregut en l'acció poderosa de Déu que el va ressuscitar d'entre els morts». S'hi afegeix ara la incidència de la fe, amb la qual, juntament amb el ritu de l'aigua, ens «revestim de Crist», com confirma *Ga* 3, 26-27: «Tots vosaltres, per la fe, sou fills de Déu en Jesucrist: tots els qui heu estat batejats en Crist us heu revestit de Crist».

La justificació baptismal es tradueix en efectes concrets en l'ànima del cristià, que la teologia presenta com a efectes sanadors i elevadors. Els primers fan referència al perdó dels pecats, com posa en relleu la predicació petrina: «Pere els va respondre: "Convertiu-vos, i que cada un de vosaltres es faci batejar en el nom de Jesucrist per obtenir el perdó dels pecats, i així rebreu el do de l'Esperit Sant"» (*Act* 2, 38). Això inclou la remissió del pecat original i, en els adults, de tots els pecats personals. També es remet la totalitat de la pena temporal i eterna. «En el batejat, algunes conseqüències temporals del pecat tanmateix continuen existint, om els sofriments, la malaltia, la mort, o les fragilitats inherents a la vida com les febleses de caràcter, etc., i també una inclinació al pecat que la Tradició anomena *concupiscència*, o, metafòricament, "l'esca del pecat" (*fomes peccati*)» (*Catecisme*, 1264).

L'aspecte elevador consisteix en l'efusió de l'Esperit Sant; en efecte, «hem estat batejats en un sol Esperit» (*1 Co* 12, 13). Perquè es tracta del mateix «Esperit de Crist» (*Rm* 8, 9), rebem «un esperit d'esclaus» (*Rm* 8, 15), com a fills en el Fill. Amb la filiació divina, Déu confereix al batejat la gràcia santificant, les virtuts teologals i morals i els dons de l'Esperit Sant.

Juntament amb aquesta realitat de gràcia, «el Baptisme segella el cristià amb una marca espiritual inesborrable (*character*) de la seva pertinença al Crist. Aquesta marca no és esborrada per cap pecat, per bé que el pecat impedeix que el Baptisme produeixi fruits de salvació» (*Catecisme*, 1272).

Com que vam ser batejats en un sol Esperit «per a formar un sol cos» (*1 Co* 12, 13), la incorporació a Crist és contemporàniament incorporació a l'Església, i en ella quedem vinculats amb tots els cristians, també amb aquells que no estan en comunió plena amb l'Església Catòlica.

Finalment, recordem que els batejats són «llinatge escollit, casa reial, comunitat sacerdotal, nació santa, poble que Déu s'ha reservat, perquè proclameu la lloança d'aquell qui us ha cridat de les tenebres a la seva llum admirable» (*1 Pe* 2, 9): participen, doncs, del sacerdoci

comú dels fidels, i tenen «"el deure de professar davant els homes la fe que van rebre de Déu per mitjà de l'Església" (*Lumen gentium,* 11) i de participar en l'activitat apostòlica i missionera del Poble de Déu» (*Catecisme*, 1270).

Necessitat del baptisme

La catequesi neotestamentària afirma categòricament de Crist que «sota el cel, Déu no ha donat als homes cap altre nom que pugui salvar-nos (*Act* 4, 12)». I ja que ser «batejats en Crist» equival a ser «revestit de Crist» (*Ga* 3, 27), s'han d'entendre en tota la seva força les paraules de Jesús segons les quals «els qui creuran i seran batejats se salvaran, però els qui no creuran es condemnaran» (*Mc* 16, 16). D'aquí deriva la fe de l'Església sobre la necessitat del baptisme per a la salvació.

Correspon entendre això últim segons l'acurada formulació del magisteri: «El Baptisme és necessari per a la salvació per a aquells als quals l'Evangeli ha estat anunciat i que han tingut la possibilitat de demanar aquest sagrament (cf. *Mc* 16, 16). L'Església no coneix cap altre mitjà que el Baptisme per assegurar l'entrada a la benaurança eterna; per això està obligada a no descuidar la missió que ha rebut del Senyor de fer "renéixer de l'aigua i de l'Esperit" tots aquells que poden ser batejats. *Déu ha vinculat la salvació al sagrament del Baptisme, però Ell mateix no està lligat als seus sagraments*» (*Catecisme*, 1257).

En efecte, hi ha situacions especials en què els fruits principals del baptisme es poden adquirir sense la mediació sacramental. Però justament perquè no hi ha cap signe sacramental, no hi ha cap certesa de la gràcia conferida. El que la tradició eclesial ha anomenat *baptisme de sang* i *baptisme de desig* no són "actes rebuts", sinó un conjunt de circumstàncies que es presenten en un subjecte, que determina les condicions perquè es pugui parlar de salvació. S'entén així «la ferma convicció que aquells que sofreixen la mort per raó de la fe, sense haver rebut el Baptisme, són batejats per la seva pròpia mort, pel Crist i amb el Crist» (*Catecisme*, 1258). De manera

anàloga, l'Església afirma que «qualsevol persona que, ignorant l'Evangeli del Crist i la seva Església, cerca la veritat i compleix la voluntat de Déu tal com la coneix, pot salvar-se. Podem suposar que aquestes persones *haurien desitjat explícitament el Baptisme* si n'haguessin conegut la necessitat» (*Catecisme*, 1260).

Les situacions de baptisme de sang i de desig no inclouen la dels nens morts sense baptisme. A aquests «l'Església no pot fer altra cosa que encomanar-los a la misericòrdia de Déu, tal com ho fa en el ritu de les exèquies per a ells»; però és justament la fe en la misericòrdia de Déu, que vol que tots els homes se salvin (cf. *1 Tm* 2, 4), el que ens permet confiar que hi hagi un camí de salvació per als nens que moren sense baptisme (cf. *Catecisme*, 1261).

Celebració litúrgica

Els «ritus d'acollida» intenten discernir degudament la voluntat dels candidats, o dels seus pares, de rebre el sagrament i d'assumir-ne les conseqüències. Segueixen les lectures bíbliques, que il·lustren el misteri baptismal, i es comenten en l'homilia. Després s'invoca la intercessió dels sants, en la comunió dels quals el candidat serà integrat; amb l'oració d'exorcisme i la unció amb l'oli de catecúmens se significa la protecció divina contra les insídies del maligne. A continuació, l'aigua es beneeix amb fórmules d'alt contingut catequètic, que donen forma litúrgica al nexe aigua-Esperit. La fe i la conversió es fan presents mitjançant la professió trinitària i la renúncia a Satanàs i al pecat.

Ara s'entra en la fase sacramental del ritu, «amb el bany de l'aigua acompanyat de la paraula» (*Ef* 5, 26). L'ablució, tant per infusió com per immersió, es fa de manera que l'aigua corri pel cap, per així significar el veritable rentat de l'ànima. La matèria vàlida del Sagrament és l'aigua tinguda com a tal segons el judici comú dels homes. Mentre el ministre vessa tres vegades l'aigua sobre el cap del candidat, o el submergeix, pronuncia les paraules: «NN, jo et batejo en el nom del Pare, i del Fill, i de l'Esperit Sant». En les litúrgies

orientals s'utilitza la fórmula: «El servent de Déu, NN, és batejat en el nom del Pare, i del Fill i de l'Esperit Sant».

Els ritus postbaptismals (o explicatius) il·lustren el misteri realitzat. S'ungeix el cap del candidat (si no segueix immediatament la confirmació) per significar la seva participació en el sacerdoci comú i evocar la futura crismació. Es lliura una vestidura blanca com a exhortació a conservar la innocència baptismal i com a símbol de la nova vida conferida. La candela encesa en el ciri pasqual simbolitza la llum de Crist, entregada per viure com a fills de la llum per la fe rebuda. El ritu de l'*effeta,* que tocant amb el dit polze les orelles i la boca del candidat, vol significar l'actitud d'escolta i de proclamació de la paraula de Déu. Finalment, la recitació del Parenostre davant de l'altar —en els adults, dins de la litúrgia eucarística— posa de manifest la nova condició de fill de Déu.

Ministre i subjecte. El baptisme en la vida del cristià

El ministre ordinari és el bisbe i el prevere i, a l'Església llatina, també el diaca. En cas de necessitat, pot batejar qualsevol home o dona, fins i tot no cristià, sempre que tingui la intenció de fer el que l'Església creu quan actua així.

El baptisme està destinat a tots els homes i dones que encara no l'hagin rebut. Les qualitats necessàries del candidat depenen de la seva condició de nen o adult. Els primers, que no han arribat encara a l'ús de raó, han de rebre el sagrament durant els primers dies de vida, tot just ho permeti la seva salut i la de la mare. En efecte, com a porta a la vida de la gràcia, el baptisme és un esdeveniment absolutament gratuït, per a la validesa del qual n'hi ha prou que no sigui rebutjat; d'altra banda, la fe del candidat, que és necessàriament fe eclesial, es fa present en la fe de l'Església, en la qual participarà una vegada arribi a la vida adulta. Tanmateix, hi ha determinats límits a la praxi del baptisme dels nens: és il·lícita si no té el consens dels pares, o si no hi ha garantia suficient de la futura educació en la fe catòlica. A fi d'assegurar això últim es designen els padrins, triats entre persones de vida exemplar.[1]

Els candidats adults es preparen a través del catecumenat, estructurat segons les diverses praxis locals, en vista de rebre en la mateixa cerimònia també la confirmació i la primera Comunió. Durant aquest període es busca excitar el desig de la gràcia, la qual cosa inclou la intenció de rebre el sagrament, que és condició de validesa. Això va unit a la instrucció doctrinal, que impartida progressivament suscita en el candidat la virtut sobrenatural de la fe, i a la conversió veritable del cor, la qual cosa pot demanar canvis radicals en la vida del candidat.

El caràcter sacramental, ja esmentat, és un signe espiritual configuratiu amb Crist, que imprimeix en l'ànima una semblança amb Ell, una imatge de Crist, al qual pertanyem des d'aquell moment i a qui ens hem d'assemblar sempre més. Aquesta configuració inicial constitueix, doncs, un reclam permanent a la identificació final amb Crist, «els ha destinat a ser imatge del seu Fill, que així ha estat el primer d'una multitud de germans» (*Rm* 8, 29). Aquest és el fonament baptismal de la crida universal a la santedat, de la qual es fa ressò el Concili Vaticà II: «Tots els cristians, de qualsevol estat o condició, són cridats a la plenitud de la vida cristiana i a la perfecció de l'amor» (*Lumen gentium*, 40).

Aquest mateix caràcter baptismal és també signe espiritual distintiu i dispositiu, és a dir, per distintiu s'entén que, "cap enfora", distingeix els cristians dels no cristians, mentre que per dispositiu es vol expressar que, "cap a dins", el caràcter baptismal constitueix la base sobre la qual rau la igualtat radical de tots els batejats: com diu sant Pau, «tots els qui heu estat batejats en Crist us heu revestit de Crist. Ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots sou un de sol en Jesucrist» (*Ga* 3, 27-28). Aquesta igualtat fonamental, conjuntament amb el fet de ser «un» en Crist, ens impulsa a viure la fraternitat basant-nos en una realitat que va més enllà de l'afinitat humana. Finalment, com a signe dispositiu, el caràcter es constitueix com a capacitat sobrenatural per poder rebre i assimilar fructuosament la gràcia salvadora provinent dels altres sagraments: en aquest sentit, el baptisme orienta la nostra vida cap als altres

sagraments. Seria, doncs, una incoherència rebre el baptisme i ignorar els altres sagraments.

Fonaments bíblics i històrics de la confirmació

Les profecies sobre el Messies havien anunciat que «l'Esperit del Senyor reposarà damunt d'ell» (*Is* 11, 2), i això estaria unit a la seva elecció com a enviat: «Aquí teniu el meu servent, que jo sostinc, el meu elegit, en qui m'he complagut. He posat damunt d'ell el meu Esperit perquè porti la justícia a les nacions» (*Is* 42, 1). El text profètic és encara més explícit quan és posat a llavis del Messies: «L'Esperit del Senyor, Déu sobirà, reposa sobre meu, perquè el Senyor m'ha ungit. M'ha enviat a portar la bona nova als pobres» (*Is* 61, 1).

Quelcom similar també s'anuncia per a tot el poble de Déu; als seus membres Déu els diu: «posaré el meu esperit dins vostre i faré que seguiu els meus preceptes» (*Ez* 36, 27); i a *Jl* 3, 2 s'accentua la universalitat d'aquesta difusió: «aquells dies, abocaré el meu esperit fins i tot sobre els servents i les serventes».

Amb el misteri de l'Encarnació es duu a terme la profecia messiànica (cf. *Lc* 1, 35), confirmada, completada i públicament manifestada en la unció del Jordà (cf. *Lc* 3, 21-22), quan sobre Crist baixa l'Esperit en forma de colom i la veu del Pare actualitza la profecia d'elecció. El Senyor es presenta a l'inici del seu ministeri com l'ungit de Jahvè, en el qual es compleixen les profecies (cf. *Lc* 4, 18-19), i es deixa guiar per l'Esperit (cf. *Lc* 4, 1; 4, 14; 10, 21) fins al mateix moment de la seva mort (cf. *He* 9, 14).

Abans d'oferir la seva vida per nosaltres, Jesús promet l'enviament de l'Esperit (cf. *Jn* 14, 16; 15, 26; 16, 13), com efectivament passa en la Pentecosta (cf. *Act* 2, 1-4), en referència explícita a la profecia de Joel (cf. *Act* 2, 17-18), i així dona inici a la missió universal de l'Església.

El mateix Esperit vessat a Jerusalem sobre els apòstols és per ells comunicat als batejats mitjançant la imposició de les mans i l'oració

(cf. *Act* 8, 14-17; 19, 6). Aquesta praxi arriba a ser tan coneguda a l'Església primitiva que és testificada a la Carta als Hebreus com a part de l'«ensenyament elemental» i dels «temes fonamentals» (*He* 6, 1-2). Aquest quadre bíblic es completa amb la tradició paulina i joànica que vincula els conceptes d'«unció» i «segell» amb l'Esperit infós sobre els cristians (cf. *2 Co* 1, 21-22; *Ef* 1, 13; *1 Jn* 2, 20.27). Això últim ja va trobar una expressió litúrgica en els documents més antics, amb la unció del candidat amb oli perfumat.

Aquests mateixos documents testifiquen la unitat ritual primitiva dels tres sagraments d'iniciació, conferits durant la celebració pasqual presidida pel bisbe a la catedral. Quan el cristianisme es difon fora de les ciutats i el baptisme dels nens passa a ser massiu, ja no és possible seguir la praxi primitiva. Mentre a occident la confirmació es reserva al bisbe, i se separa del baptisme, a orient es conserva la unitat dels sagraments d'iniciació, conferits contemporàniament al nounat pel prevere. A orient s'hi uneix una importància creixent de la unció amb el *myron* (sant crisma), que s'estén a diverses parts del cos; a occident la imposició de les mans passa a ser una imposició general sobre tots els confirmands, mentre que cadascú rep la unció amb el crisma al front.

Significació litúrgica i efectes sacramentals

El *crisma*, format d'oli d'oliva i bàlsam, és consagrat pel bisbe o el patriarca, i només per ell, durant la missa crismal. La unció del confirmand amb el sant crisma és signe de la seva consagració al Senyor. «Per la Confirmació, els cristians, és a dir, els ungits, participen més en la missió de Jesucrist i en la plenitud de l'Esperit Sant de la qual Ell és ple, a fi que tota la seva vida desprengui "la bona olor de Crist" (cf. *2 Co* 2, 15). Per aquesta unció, el confirmand rep "la marca", *el segell* de l'Esperit Sant» (*Catecisme*, 1294-1295).

Aquesta unció és litúrgicament precedida, quan es fa separadament del baptisme, amb la renovació de les promeses del baptisme i la professió de fe dels confirmands. «Així apareix clarament que la Confirmació es col·loca a continuació del baptisme» (*Catecisme*,

1298). Segueix a continuació, en la litúrgia romana, l'*extensio manuum* per a tots els confirmands del bisbe, mentre pronuncia una oració d'alt contingut epiclètic (és a dir, d'invocació i súplica). Així s'arriba al ritu específicament sacramental, que es duu a terme «mitjançant la unció del crisma sobre el front, feta tot imposant la mà, i mitjançant les paraules: "Rep el signe del do de l'Esperit Sant"». A les Esglésies orientals, la unció es fa sobre les parts més significatives del cos, cadascuna acompanyada de la fórmula: «Segell del do de l'Esperit Sant» (*Catecisme*, 1300). El ritu es conclou amb el petó de pau, com a manifestació de comunió eclesial amb el bisbe (cf. *Catecisme*, 1301).

Així doncs, la confirmació té una unitat intrínseca amb el baptisme, encara que no s'expressi necessàriament en el mateix ritu. Amb aquesta el patrimoni baptismal del candidat es completa amb els dons sobrenaturals característics de la maduresa cristiana. La Confirmació es confereix una única vegada, ja que «imprimeix en l'ànima *una marca espiritual inesborrable*, el "caràcter", que és el signe que Jesucrist ha marcat un cristià amb el segell del seu Esperit i l'ha revestit amb la força que ve de dalt perquè sigui el seu testimoni» (*Catecisme*, 1304). Per ella, els cristians reben amb abundància particular els dons de l'Esperit Sant, queden més estretament vinculats a l'Església, «així s'obliguen amb un compromís més gran a difondre i a defensar la fe amb la paraula i les obres» (*Lumen Gentium*, 11).

Així doncs, un cristià batejat i confirmat està destinat a participar en la missió evangelitzadora de l'Església en virtut d'aquests sagraments, sense necessitat de rebre cap mandat especial de la jerarquia, almenys referent a l'àmbit de les relacions personals (família, amics, professió...). Particularment per la Confirmació, aquesta "destinació" inclou alhora els mitjans sobrenaturals necessaris, bé perquè el mateix creixement en la vida cristiana no s'abandoni al llarg de les diverses vicissituds que un cristià troba al llarg de la seva vida, bé en forma de fortalesa, per superar el temor de proposar amb audàcia la fe cristiana, tant en ambients favorables com en d'altres en què la secularització ha pres la forma

d'indiferència cap a l'Evangeli o, fins i tot, d'hostilitat respecte al cristianisme o cap a l'Església. Un confirmat està cridat a donar testimoni de Crist amb una vida cristiana consolidada i amb la seva paraula.

Ministre i subjecte de la confirmació

Com a successors dels apòstols, només els bisbes són «els ministres nats de la confirmació» (*Lumen Gentium*, 26). En el ritu llatí, el ministre ordinari és exclusivament el bisbe; un prevere pot confirmar vàlidament només en els casos que preveu la legislació general (baptisme d'adults, acollida en la comunió catòlica, equiparació episcopal, perill de mort), o quan rep la facultat específica o és associat momentàniament a aquest efecte pel bisbe. A les Esglésies orientals també és ministre ordinari el prevere, el qual sempre ha d'utilitzar el crisma consagrat pel patriarca o bisbe.

Com a sagrament d'iniciació, la confirmació està destinada a tots els cristians, no només a alguns escollits. En el ritu llatí és conferida una vegada que el candidat ha arribat a l'ús de raó: l'edat concreta depèn de les praxis locals, les quals han de respectar el seu caràcter d'iniciació. Es requereix la instrucció prèvia, una veritable intenció i l'estat de gràcia.

Philip Goyret

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 1212-1321.

— *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, 251-270.

— Philip Goyret, *L'unzione nello Spirito. Il battesimo e la cresima*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004 (*Renacidos, ungidos, comprometidos: El bautismo y la confirmación*, Credo Ediciones, Roma, 2015).

[1] Cf. *Catecisme de l'Església Catòlica*, 1255.

Torna als continguts

22. L'Eucaristia (I)

L'Eucaristia fa present Jesucrist: Ell ens convida a acollir la salvació que ens ofereix i a rebre el do del seu Cos i de la seva Sang com a aliment de vida eterna. El Senyor va anunciar l'Eucaristia durant la seva vida pública i va instituir aquest sagrament a l'Última Cena. Quan l'Església celebra l'Eucaristia, no fa cap altra cosa que conformar-se al ritu eucarístic efectuat pel Senyor a l'Última Cena.

Naturalesa sacramental de la Santíssima Eucaristia

L'Eucaristia és el sagrament que fa present, en la celebració litúrgica de l'Església, la Persona de Jesucrist (tot Crist: Cos, Sang, Ànima i Divinitat) i el seu sacrifici redemptor, en la plenitud del Misteri Pasqual de la seva passió, mort i resurrecció. Aquesta presència no és estàtica o passiva (com la d'un objecte en un lloc), sinó activa, perquè el Senyor es fa present amb el dinamisme del seu amor salvador: en l'Eucaristia Ell ens convida a acollir la salvació que ens ofereix i a rebre el do del seu Cos i de la seva Sang com a aliment de vida eterna, i ens permet que entrem en comunió amb Ell —amb la seva Persona i el seu sacrifici— i en comunió amb tots els membres del seu Cos Místic que és l'Església.

En efecte, com afirma el Concili Vaticà II, «la nit en què era lliurat, va establir el sacrifici eucarístic del seu Cos i de la seva Sang, amb el qual havia de perpetuar pels segles el sacrifici de la Creu, fins al seu retorn, deixant així a la seva estimada Esposa, l'Església, el memorial de la seva mort i de la seva resurrecció; sagrament de pietat, senyal d'unitat, lligam de caritat, convit Pasqual "en el qual es rep el Crist, l'ànima s'omple de gràcia, i se'ns dona penyora de la glòria futura"» (*SC*, 47).

La promesa de l'Eucaristia i la seva institució per Jesucrist

El Senyor va anunciar l'Eucaristia durant la seva vida pública, a la Sinagoga de Cafarnaüm, davant de les persones que l'havien seguit després de ser testimonis del miracle de la multiplicació dels pans, amb el qual va sadollar la multitud (cf. *Jn* 6, 1-13). Jesús va aprofitar aquell signe per revelar la seva identitat i la seva missió, i per prometre l'Eucaristia: «Us ho ben asseguro: no és Moisès qui us ha donat el pa del cel; és el meu Pare qui us dona l'autèntic pa del cel. El pa de Déu és el que baixa del cel i dona vida al món. Ells li demanen: —Senyor, dona'ns sempre pa d'aquest. Jesús els diu: —Jo soc el pa de vida... Jo soc el pa que ha baixat del cel. Qui menja aquest pa, viurà per sempre. I *el pa que jo donaré és la meva carn per a la vida del món*... Qui menja la meva carn i beu la meva sang, té vida eterna, i jo el ressuscitaré el darrer dia. Perquè la meva carn és veritable menjar i la meva sang és veritable beguda. Qui menja la meva carn i beu la meva sang, està en mi, i jo, en ell. A mi m'ha enviat el Pare que viu, i jo visc gràcies al Pare; igualment els qui em mengen a mi viuran gràcies a mi» (cf. *Jn* 6, 32-57).

Jesucrist va instituir aquest sagrament a l'Última Cena. Els tres evangelis sinòptics (cf. *Mt* 26, 17-30; *Mc* 14, 12-26; *Lc* 22, 7-20) i sant Pau (cf. *1 Co* 11, 23-26) ens han transmès el relat de la institució. Vet aquí la síntesi de la narració que ofereix el *Catecisme de l'Església Catòlica*: «Va arribar el dia dels Àzims, en què s'havia d'immolar l'anyell Pasqual; i [Jesús] envià Pere i Joan tot dient: "Aneu a preparar-nos l'anyell Pasqual per menjar-lo" (...) Se'n van anar... i van preparar el sopar de Pasqua. Quan va arribar l'hora, es posà a taula, i els apòstols amb ell. I els digué: "Desitjava ardentment de menjar aquest sopar de Pasqua amb vosaltres abans de partir; perquè us asseguro que no el menjaré ja més fins que s'acompleixi en el Regne de Déu" (...) Després prengué pa, va dir l'acció de gràcies, el partí i els el donà tot dient: "Això és el meu cos, que és lliurat per vosaltres. *Feu això en recordança meva [en commemoració meva;*

com a memorial meu]". Semblantment la copa, després de sopar, dient: "Aquesta copa és la Nova Aliança en la meva sang, que serà vessada per vosaltres"» (*Catecisme*, 1339).

Jesús va celebrar, doncs, l'Última Cena en el context de la Pasqua jueva, però la Cena del Senyor té una novetat absoluta: al centre no hi ha l'anyell de l'Antiga Pasqua, sinó Crist mateix, el seu «Cos *entregat* (ofert en sacrifici al Pare, en favor dels homes)... i la seva Sang *vessada per tothom en remissió dels pecats*». Així, doncs, podem dir que Jesús, més que celebrar l'Antiga Pasqua, va anunciar i va realitzar —anticipant-la sacramentalment— la Nova Pasqua.

Significat i contingut del mandat del Senyor

El precepte explícit de Jesús: «Feu això, que és el meu memorial [com a memorial meu]» (*Lc* 22, 19; *1 Co* 11, 24-25), evidencia el caràcter pròpiament institucional de l'Última Cena. Amb aquest mandat ens demana que corresponguem el seu do i que el representem sacramentalment (que el tornem a fer, que reiterem la seva presència: la presència del seu Cos entregat i de la seva Sang vessada, és a dir, del seu sacrifici en remissió dels nostres pecats).

—«Feu això». D'aquesta manera va designar els qui poden celebrar l'Eucaristia (els Apòstols i els seus successors en el sacerdoci), els va confiar la potestat de celebrar-la i va determinar els elements fonamentals del ritu: els mateixos que Ell va fer servir (per tant, en la celebració de l'Eucaristia és necessària la presència del pa i del vi, la pregària d'acció de gràcies i de benedicció, la consagració dels dons al Cos i la Sang del Senyor, la distribució i la comunió amb aquest Santíssim Sagrament).

—«És el meu memorial [com a memorial meu]». D'aquesta manera Crist va ordenar als Apòstols (i en ells als seus successors en el sacerdoci), que celebressin un nou "memorial", per substituir el de l'Antiga Pasqua. Aquest ritu memorial té una eficàcia particular: no només ajuda a "recordar" a la comunitat creient l'amor redemptor de Crist, les seves paraules i gestos durant l'Última Cena, sinó que, a

més, com a sagrament de la Nova Llei, fa objectivament present la realitat significada: a Crist, "la nostra Pasqua" (*1 Co* 5, 7), i al seu sacrifici redemptor.

La celebració litúrgica de l'Eucaristia

L'Església, obedient al mandat del Senyor, va celebrar de seguida l'Eucaristia a Jerusalem (*Act* 2, 42-48), a Tròade (cf. *Act* 20, 7-11), a Corint (cf. *1 Co* 10, 14, 21; *1 Co* 11, 20-34), i a tots els llocs on arribava el cristianisme. «Era sobretot "el primer dia de la setmana", és a dir, el dia del diumenge, el dia de la Resurrecció de Jesús, quan els cristians es reunien "per a la fracció del pa" (*Act* 20, 7). Des d'aquells temps fins als nostres dies la celebració de l'Eucaristia s'ha perpetuat, de manera que avui la trobem arreu en l'Església, amb la mateixa estructura fonamental» (*Catecisme*, 1343).

Fidel al mandat de Jesús, l'Església, guiada per l'"Esperit de la veritat" (*Jn* 16, 13), que és l'Esperit Sant, quan celebra l'Eucaristia no fa cap altra cosa que conformar-se al ritu eucarístic realitzat pel Senyor a l'Última Cena. Els elements essencials de les celebracions eucarístiques successives no poden ser altres que els de l'Eucaristia originària, és a dir: *a*) l'assemblea dels deixebles de Crist, per Ell convocada i reunida entorn d'Ell; i *b*) l'actuació del nou ritu memorial.

A) L'assemblea eucarística

Des dels començaments de la vida de l'Església, l'assemblea cristiana que celebra l'Eucaristia es manifesta jeràrquicament estructurada: habitualment està constituïda pel bisbe o per un prevere (que presideix sacerdotalment la celebració eucarística i actua *in persona Christi Capitis Ecclesiae*), pel diaca, per altres ministres i pels fidels, units pel vincle de la fe i del baptisme. Tots els membres d'aquesta assemblea estan cridats a participar conscientment, devotament i activament en la litúrgia eucarística, cadascú segons la seva manera: el sacerdot celebrant, els lectors, el diaca, els que presenten les ofrenes, el ministre de la comunió i tot el poble, l'"Amén" dels quals

manifesta la seva participació real (cf. *Catecisme*, 1348). Per tant, cadascú ha de complir el seu ministeri, sense que hi hagi cap confusió entre el sacerdoci ministerial, el sacerdoci comú dels fidels i el ministeri del diaca i altres possibles ministres.

El paper del sacerdoci ministerial en la celebració de l'Eucaristia és essencial. Només el sacerdot vàlidament ordenat pot consagrar la Santíssima Eucaristia, pronunciant *in persona Christi* (és a dir, en la identificació específica sacramental amb el Summe i Etern Sacerdot, Jesucrist), les paraules de la consagració (cf. *Catecisme*, 1369). D'altra banda, cap comunitat cristiana està capacitada per donar-se per si mateixa el ministeri ordenat. «Aquest és un do que *es rep a través de la successió episcopal que es remunta als Apòstols*. És el bisbe que estableix un nou prevere mitjançant el sagrament de l'Ordre, i li atorga el poder de consagrar l'Eucaristia».[1]

B) El desenvolupament de la celebració

L'actuació del ritu memorial es desenvolupa, des dels orígens de l'Església, en dos grans moments, que formen un sol acte de culte: la "Litúrgia de la Paraula" (que comprèn la proclamació i l'escolta-acollida de la Paraula de Déu), i la "Litúrgia Eucarística" (que comprèn la presentació del pa i del vi, l'anàfora o la pregària eucarística —amb les paraules de la consagració— i la comunió). Aquestes dues parts principals estan delimitades pels ritus d'introducció i de conclusió (cf. *Catecisme*, 1349-1355). Ningú no pot treure o afegir el seu aire res del que ha estat establert per l'Església en la Litúrgia de la Santa Missa.[2]

Els elements essencials i necessaris per constituir el signe sacramental de l'Eucaristia són: d'una banda, el pa de farina de blat[3] i el vi de raïm; i, d'altra banda, les paraules consagratòries que el sacerdot celebrant pronuncia *in persona Christi*, en el context de la «Pregària Eucarística». Gràcies a la virtut de les paraules del Senyor i a la potència de l'Esperit Sant, el pa i el vi es converteixen en signes eficaços, amb plenitud ontològica i no només de significat, de la presència del "Cos entregat" i de la "Sang vessada" de Crist, és a

dir, de la seva Persona i del seu sacrifici redemptor (cf. *Catecisme*, 1333 i 1375).

La presència real eucarística

En la celebració de l'Eucaristia es fa present la Persona de Crist —el Verb encarnat, que va ser crucificat, va morir i ha ressuscitat per la salvació del món—, amb una modalitat de presència mistèrica, sobrenatural, única. El fonament d'aquesta doctrina el trobem en la mateixa institució de l'Eucaristia, quan Jesús va identificar els dons que oferia, amb el seu Cos i amb la seva Sang («això és el meu Cos..., aquesta és la meva Sang...»), és a dir, amb la seva corporeïtat inseparablement unida al Verb, i, per tant, amb tota la seva Persona.

Certament, Crist Jesús és present de múltiples maneres a la seva Església: en la seva Paraula, en l'oració dels fidels (cf. *Mt* 18, 20), en els pobres, els malalts, els empresonats (cf.*Mt* 25, 31-46), en els sagraments i, especialment, en la persona del ministre. Però *sobretot*, és present en les espècies eucarístiques (cf. *Catecisme*, 1373).

La singularitat de la presència eucarística de Crist es basa en el fet que el Santíssim Sagrament conté veritablement, realment i substancialment el Cos i la Sang juntament amb l'Ànima i la Divinitat del nostre Senyor Jesucrist, Déu veritable i Home perfecte, el mateix que va néixer de la Verge, va morir a la Creu i ara està assegut al cel a la dreta del Pare. «Aquesta presència s'anomena "real", no en exclusivitat, com si les altres presències no fossin "reals", sinó per excel·lència, ja que és *substancial* i per ella el Crist, Déu i home, es fa present tot sencer» (*Catecisme*, 1374).

El terme *substancial* intenta indicar la consistència de la presència personal de Crist en l'Eucaristia: aquesta no és simplement una "figura", capaç de "significar" i de portar la ment a pensar en Crist, present en realitat en un altre lloc, al Cel; ni és un simple "signe", a través del qual se'ns ofereix la "virtut salvadora" —la gràcia—, que prové de Crist. L'Eucaristia és, en canvi, presència objectiva, de

l'ésser-en-si (la substància) del Cos i de la Sang de Crist, és a dir, de tota la seva Humanitat—inseparablement unida a la Divinitat per la unió hipostàtica—, tot i que vetllada per les "espècies" o aparences del pa i del vi.

Per tant, la presència del veritable Cos i de la veritable Sang de Crist en aquest sagrament «no es capta pels sentits, diu sant Tomàs, sinó *únicament per la fe*, la qual recolza en l'autoritat de Déu» (*Catecisme*, 1381).

La manera en què Crist és present en l'Eucaristia és un misteri admirable. Segons la fe catòlica, Jesucrist tot sencer és present, amb la seva corporeïtat glorificada, en cadascuna de les espècies eucarístiques, i tot sencer en cadascuna de les parts resultants de la divisió de les espècies, de manera que la fracció del pa no parteix pas el Crist (cf. *Catecisme*, 1377).[4] Es tracta d'una modalitat de presència singular, perquè és invisible i intangible, i, a més, és permanent, en el sentit que, una vegada feta la consagració, dura tot el temps que subsisteixin les espècies eucarístiques.

La transsubstanciació

La presència veritable, real i substancial de Crist en l'Eucaristia suposa una conversió extraordinària, sobrenatural, única. Aquesta conversió té el seu fonament en les mateixes paraules del Senyor: «Preneu, mengeu-ne: això és el meu cos... Beveu-ne tots, que això és la meva sang, la sang de l'aliança...» (*Mt* 26, 26-28). En efecte, aquestes paraules es fan realitat només si el pa i el vi deixen de ser pa i vi i es converteixen en el Cos i en la Sang de Crist, perquè és impossible que una mateixa cosa pugui ser simultàniament dos éssers diversos: pa i Cos de Crist; vi i Sang de Crist.

Sobre aquest punt, el *Catecisme de l'Església Catòlica* recorda: «El Concili de Trento resumeix la fe catòlica declarant: "Com que el Crist, el nostre Redemptor, digué que era veritablement el seu Cos allò que oferia sota l'aparença de pa, l'Església sempre ha tingut la convicció, i ara ho torna a declarar en aquest sant Concili: per la

consagració del pa i del vi es realitza la conversió de tota la substància del pa en la substància del Cos del Crist Senyor nostre, i de tota la substància del vi en la substància de la seva Sang. Aquesta conversió, l'Església catòlica sempre l'ha anomenada, amb justesa i exactitud, *transsubstanciació*"» (núm. 1376). Tanmateix, es mantenen inalterades les aparences del pa i del vi, és a dir, les "espècies eucarístiques".

Encara que els sentits captin veritablement les aparences del pa i del vi, la llum de la fe ens dona a conèixer que el que realment es conté sota el vel de les espècies eucarístiques és la substància del Cos i de la Sang del Senyor. Gràcies a la permanència de les espècies sacramentals del pa, podem afirmar que el Cos de Crist —tota la seva Persona— és realment present a l'altar, o al copó, o al Sagrari.

Ángel García Ibáñez

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1322-1355.

Lectures recomanades

— Sant Joan Pau II, carta encíclica, *Ecclesia de Eucharistia* (17.IV.2003).

— Benet XVI, exhortació apostòlica *Sacramentum caritatis* (22.II.2007).

— Francesc, *Catequesis sobre la Santa Misa* (novembre del 2017 - abril del 2018).

— Sant Josepmaria Escrivá, homilia *L'eucaristia, misteri de fe i d'amor*, a *És Crist que passa*, núm. 83-94; homilia *En la festa del* Corpus Christi, *ibídem*, núm. 150-161.

— Ángel García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma, 2006 (traducció en espanyol: *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Eunsa, Pamplona, 2009).

[1] Joan Pau II, *Ecclesia de Eucharistia*, núm. 29.

[2] Cf. Concili Vaticà II, *Sacrosanctum Concilium*, 22; Congregació per al Culte Diví i la Disciplina dels Sagraments, Instrucció *Redemptionis Sacramentum*, núm. 14-18.

[3] Cf. Missal Romà, *Institutio generalis*, núm. 320. En el ritu llatí el pa ha de ser àzim, és a dir, no fermentat; cf. *Ibídem*.

[4] Per això, «la comunió només amb l'espècie del pa permet de rebre tot el fruit de gràcia de l'Eucaristia» (*Catecisme*, 1390).

Torna als continguts

22. L'Eucaristia (II)

La Santa Missa fa present en l'avui de la celebració litúrgica de l'Església l'únic sacrifici de la nostra redempció. És un sacrifici propi i veritable per la seva relació directa —d'identitat sacramental— amb el sacrifici únic, perfecte i definitiu de la Creu. Els fidels poden participar en l'oferta del sacrifici eucarístic i hi han de participar. El desig de rebre la Santa Comunió hauria d'estar sempre present en els cristians.

La dimensió de sacrifici de la Santa Missa

La Santa Missa és *sacrifici* en un sentit propi i singular, "nou" respecte als sacrificis de les religions naturals i als sacrificis rituals de l'Antic Testament: és *sacrifici* perquè la Santa Missa representa (= fa present), en l'avui de la celebració litúrgica de l'Església, l'únic sacrifici de la nostra redempció, perquè és el seu memorial i aplica el seu fruit (cf. *Catecisme*, 1362-1367).

Cada vegada que l'Església celebra l'Eucaristia està cridada a acollir el do que Crist li ofereix i, per tant, a participar en el sacrifici del seu Senyor, oferint-se amb Ell al Pare per la salvació del món. Per tant, es pot afirmar que la Santa Missa és sacrifici de Crist i de l'Església.

Vegem amb més deteniment aquests dos aspectes del Misteri Eucarístic.

Com acabem de dir, la Santa Missa és un sacrifici veritable i propi per la seva relació directa —d'identitat sacramental— amb el sacrifici únic, perfecte i definitiu de la Creu.[1] Aquesta relació va ser instituïda per Jesucrist en l'Última Cena, quan va entregar als Apòstols, amb les espècies del pa i del vi, *el seu Cos ofert en sacrifici i la seva Sang vessada en remissió dels pecats,* anticipant en el ritu memorial el que es va produir històricament, poc temps després,

sobre el Gòlgota. Des d'aleshores, l'Església, sota la guia i la virtut de l'Esperit Sant, no deixa de complir el mandat de reiteració que Jesucrist va donar als seus deixebles: «Feu això, que és el meu memorial (*Lc* 22, 19; *1 Co* 11, 24-25). D'aquesta manera "anuncia" (fa present amb la paraula i el sagrament) "la mort del Senyor" (és a dir, el seu sacrifici: cf. *Ef* 5, 2; *He* 9, 26), "fins que Ell vingui" (per tant, la seva resurrecció i ascensió gloriosa) (cf. *1 Co* 11, 26).

Aquest anunci, aquesta proclamació sacramental del Misteri Pasqual del Senyor, és d'una eficàcia particular, ja que no només es representa*in signo,* o *in figura,* el sacrifici redemptor de Crist, sinó també es fa veritablement present: es presencialitza la seva Persona i l'esdeveniment salvífic commemorat. El *Catecisme de l'Església Catòlica* ho expressa de la manera següent: «L'Eucaristia és el memorial de la Pasqua del Crist, l'actualització i l'ofrena sacramental del seu únic sacrifici, en la litúrgia de l'Església que és el seu Cos» (núm. 1362).

Per tant, quan l'Església celebra l'Eucaristia, per la consagració del pa i del vi en el Cos i en la Sang de Crist, es fa present la mateixa Víctima del Gólgota, ara gloriosa; el mateix Sacerdot, Jesucrist; el mateix acte d'oferta de sacrifici (l'oferta primordial de la Creu) inseparablement unit a la presència sacramental de Crist; oferta sempre actual en Crist ressuscitat i gloriós.[2] Només canvia la manifestació externa d'aquest lliurament: en el Calvari, mitjançant la passió i la mort de Creu; en la Missa, a través del memorial-sagrament: la doble consagració del pa i del vi en el context de la Pregària Eucarística (imatge sacramental de la immolació de la Creu).

L'Eucaristia, sacrifici de Crist i de l'Església

La Santa Missa és sacrifici de Crist i de l'Església, perquè cada vegada que se celebra el Misteri Eucarístic, ella, l'Església, participa en el sacrifici del seu Senyor, entra en comunió amb Ell —amb la seva oferta de sacrifici al Pare— i amb els béns de la redempció que Ell ens ha obtingut. Tota l'Església ofereix i és oferta en Crist al Pare

per l'Esperit Sant. Així ho afirma la tradició viva de l'Església, tant en els textos de la litúrgia com en els ensenyaments dels Pares i del Magisteri (cf. *Catecisme*, 1368-1370). El fonament d'aquesta doctrina és a l'inici d'unió i de cooperació entre Crist i els membres del seu Cos, clarament exposat pel Concili Vaticà II: «En aquesta obra tan gran, amb la qual Déu rep una glòria perfecta i els homes són santificats, Crist s'associa sempre a l'Església, la seva estimadíssima Esposa» (*SC,* 7).

La participació de l'Església —el Poble de Déu, jeràrquicament estructurat— en l'oferta del sacrifici eucarístic, està legitimada pel mandat de Jesús: «Feu això en commemoració meva [com a memorial meu]», i es reflecteix en la fórmula litúrgica *«memoris… offerimus…* [*tibi Pater*] *… gratias agents… hoc sacrificium»*, sovint utilitzada en les Pregàries Eucarístiques de l'Església Antiga,[3] i igualment present en les Pregàries Eucarístiques actuals.[4]

Com testimonien els textos de la litúrgia eucarística, els fidels no són simples espectadors d'un acte de culte efectuat pel sacerdot celebrant; tots ells poden participar en l'oferta del sacrifici eucarístic, i ho han de fer, perquè en virtut del baptisme han estat incorporats a Crist i formen part del «llinatge escollit, casa reial, comunitat sacerdotal, nació santa, poble que Déu s'ha reservat» (*1 Pe* 2, 9); és a dir, del nou Poble de Déu en Crist, que Ell mateix continua reunint al seu voltant, perquè d'un confí a l'altre de la terra ofereixi al seu nom un sacrifici perfecte (cf. *Ml* 1, 10-11). Ofereixen no només el culte espiritual del sacrifici de les seves obres i de tota la seva existència, sinó també —en Crist i amb Crist— la Víctima pura, santa i immaculada. Tot això comporta l'exercici del sacerdoci comú dels fidels en l'Eucaristia.

L'Església, en unió amb Crist, no només ofereix el sacrifici eucarístic, sinó també és oferta en Ell, ja que com a Cos i Esposa està inseparablement unida al seu Cap i al seu Espòs.

La mateixa litúrgia eucarística no deixa d'expressar la participació de l'Església, sota l'influx de l'Esperit Sant, en el sacrifici de Crist: «Dirigeix la teva mirada sobre l'ofrena de la teva Església, i reconeix

en ella la Víctima per la immolació de la qual vas voler tornar-nos la teva amistat, perquè, enfortits amb el Cos i la Sang del teu Fill i plens del seu Esperit Sant, formem en Crist un sol Cos i un sol Esperit. Que Ell ens transformi en ofrena permanent...».[5] De manera semblant, en la Pregària Eucarística IV es demana: «Dirigeix la teva mirada sobre aquesta Víctima que Tu mateix has preparat a la teva Església, i concedeix als que compartim aquest Pa i aquest Calze, que, congregats en un sol Cos per l'Esperit Sant, siguem en Crist Víctima viva per a lloança de la teva glòria».

La participació dels fidels consisteix, abans que res, a unir-se interiorment al sacrifici de Crist, fet present sobre l'altar gràcies al ministeri del sacerdot celebrant.

La doctrina que hem enunciat té una importància fonamental per a la vida cristiana. Tots els fidels estan cridats a participar en la Santa Missa posant en exercici el seu sacerdoci real, és a dir, amb la intenció d'oferir la seva vida sense màcula de pecat al Pare, amb Crist, Víctima immaculada, en sacrifici espiritual-existencial, restituint-li amb amor filial i en acció de gràcies tot el que han rebut d'Ell.

Els fidels han d'intentar que la Santa Missa sigui realment *el centre i l'arrel de la vida espiritual,*[6] i ordenar cap a ella tot el seu dia, la feina i totes les seves accions. Aquesta és una manifestació capital de l'"ànima sacerdotal".

Finalitats i fruits de la Santa Missa

La Santa Missa, quan és representació sacramental del sacrifici de Crist, té les mateixes finalitats que el sacrifici de la Creu.[7] Aquestes finalitats són: el final latrèutic (lloar i adorar Déu Pare, pel Fill, en l'Esperit Sant); el final eucarístic (donar gràcies a Déu per la creació i la redempció); el propiciatori (fer un acte de reparació a Déu pels nostres pecats), i l'impetratori (demanar a Déu els seus dons i les seves gràcies). Això s'expressa en les diverses oracions que formen part de la celebració litúrgica de l'Eucaristia, especialment en el

Glòria, en el Credo, en les diverses parts de l'Anàfora o Pregària Eucarística (Prefaci, Sanctus, Epiclesi, Anamnesi, Intercessions, Doxologia final), en el Parenostre, i en les oracions pròpies de cada Missa: Oració Col·lecta, Oració sobre les ofrenes, Oració després de la Comunió.

Per fruits de la Missa s'entenen els efectes que la virtut salvífica de la Creu, feta present en el sacrifici eucarístic, genera en els homes quan l'acullen lliurement, amb fe, esperança i amor al Redemptor. Aquests fruits comporten essencialment un creixement en la gràcia santificant i una conformació existencial més intensa amb Crist, segons la manera específica que l'Eucaristia ens ofereix.

Aquests fruits de santedat no es determinen de manera idèntica en tots els que participen en el sacrifici eucarístic; seran més grans o més petits segons la inserció de cadascun en la celebració litúrgica i en la mesura de la seva fe i devoció. Per tant, participen de manera diversa dels fruits de la Santa Missa: tota l'Església; el sacerdot que celebra i els que, units amb ell, es presenten a la celebració eucarística; els que, sense participar en la Missa, s'uneixen espiritualment al sacerdot que celebra, i aquells per qui s'aplica la Missa, que poden ser vius o difunts.[8]

Quan un sacerdot rep una oferta perquè apliqui els fruits de la Missa per una intenció, queda greument obligat a fer-ho.[9]

L'Eucaristia, Banquet Pasqual de l'Església

«L'Eucaristia és l'àpat pasqual, en tant que Crist, realitzant sacramentalment la seva Pasqua [el *pas* d'aquest món al Pare a través de la seva passió, mort, resurrecció i ascensió gloriosa],[10] ens dona el seu Cos i la seva Sang, oferts com a menjar i beguda, i ens uneix a ell i entre nosaltres en el seu sacrifici» (*Compendi,*287).

«La missa és a la vegada i inseparablement el memorial sacrificial en el qual es perpetua el sacrifici de la Creu, i el banquet sagrat de la comunió amb el Cos i la Sang del Senyor. Però la celebració del sacrifici eucarístic s'orienta totalment a la unió íntima dels fidels

amb el Crist per la comunió. Combregar és rebre el Crist mateix que s'ofereix per nosaltres» (*Catecisme*, 1382).

La Santa Comunió, ordenada per Crist («preneu, mengeu-ne..., beveu-ne tots...»: *Mt* 26, 26-28; cf. *Mc* 14, 22-24; *Lc* 22, 14-20; *1 Co* 11, 23-26), forma part de l'estructura fonamental de la celebració de l'Eucaristia. Només quan Crist és rebut pels fidels com a aliment de vida eterna assoleix plenitud de sentit el seu fer-se aliment per als homes, i es compleix el memorial instituït per Ell.[11] Per això l'Església recomana vivament la comunió sacramental a tots aquells que participin en la celebració eucarística i tinguin les disposicions adequades per rebre dignament el Santíssim Sagrament.[12]

Quan Jesús va prometre l'Eucaristia, va afirmar que aquest aliment no és només útil, sinó necessari: és una condició de vida per als seus deixebles. «Us ho ben asseguro: si no mengeu la carn del Fill de l'home i no beveu la seva sang, no teniu vida en vosaltres» (*Jn* 6, 53).

Menjar és una necessitat per a l'home. I com que l'aliment natural manté l'home en vida i li dona forces per caminar en aquest món, de manera semblant l'Eucaristia manté en el cristià la vida *en Crist*, rebuda amb el baptisme, i li dona forces per ser fidel al Senyor en aquesta terra, fins a la tornada al Pare del Cel. La Comunió, per tant, no és un element que es pot afegir arbitràriament a la vida cristiana; no és necessària només per a alguns fidels especialment compromesos a la missió de l'Església, sinó que és una necessitat vital per a tothom: pot viure *en Crist* i difondre'n l'Evangeli només qui es nodreix de la vida mateixa de Crist.

El desig de rebre la Santa Comunió hauria de ser sempre present en els cristians, com permanent ha de ser la voluntat d'assolir el fi últim de la nostra vida. Aquest *desig* de rebre la Comunió, explícit o almenys implícit, és necessari per assolir la salvació.

A més, la recepció *de fet* de la Comunió és necessària, amb necessitat de *precepte* eclesiàstic, per a tots els cristians que tenen ús de raó: «L'Església obliga els fidels [...] a rebre almenys un cop l'any l'Eucaristia, si és possible en el temps pasqual, preparats pel

sagrament de la Reconciliació» (*Catecisme*, 1389). Aquest precepte eclesiàstic no és més que un mínim, que no sempre serà suficient per desenvolupar una autèntica vida cristiana. Per això la mateixa Església «recomana vivament als fidels que rebin la santa Eucaristia els diumenges i dies de festa, o més sovint encara, fins i tot cada dia» (*Catecisme*, 1389).

El ministre ordinari de la Santa Comunió és el bisbe, el prevere i el diaca.[13] Ministre extraordinari permanent és l'acòlit.[14] Poden ser ministres extraordinaris de la comunió altres fidels a qui l'Ordinari del lloc hagi donat la facultat de distribuir l'Eucaristia, quan es jutgi necessari per a la utilitat pastoral dels fidels i no siguin presents un sacerdot, un diaca o un acòlit disponibles.[15]

«No està permès que els fidels prenguin ells mateixos el Pa consagrat ni el sant Calze i molt menys passar-se'l els uns als altres"».[16] A propòsit d'aquesta norma, és oportú considerar que la Comunió té valor de signe sagrat; aquest signe ha de manifestar que l'Eucaristia és un do de Déu a l'home; per això, en condicions normals, s'ha de distingir, en la distribució de l'Eucaristia, entre el ministre que dispensa el Do, ofert pel mateix Crist, i el subjecte que l'acull amb gratitud, en la fe i en l'amor.

Disposicions per rebre la Sagrada Comunió

Per combregar dignament cal estar en gràcia de Déu. «Així, doncs, qui mengi el pa o begui la copa del Senyor indignament —proclama sant Pau— serà culpable de profanar el cos i la sang del Senyor. Que cadascú s'examini a si mateix, abans de menjar el pa i beure la copa, perquè qui menja i beu sense tenir present que es tracta del cos del Senyor, menja i beu la pròpia condemna» (*1 Co* 11, 27-29). Per tant, ningú no s'ha d'apropar a la Sagrada Eucaristia amb consciència de pecat mortal, per molt contrit que li sembli que està, sense precedir la confessió sacramental (cf. *Catecisme*, 1385).[17]

Per combregar fructuosament es requereix, a més d'estar en gràcia de Déu, un afany seriós per rebre el Senyor amb la devoció actual

més gran possible: preparació (remota i pròxima); recolliment; actes d'amor i de reparació, d'adoració, d'humilitat, d'acció de gràcies, etc.

Disposicions del cos:

—La reverència interior davant de la Sagrada Eucaristia s'ha de reflectir també en les disposicions del cos. L'Església prescriu el dejuni. Per als fidels de ritu llatí el dejuni consisteix a abstenir-se de tot aliment o beguda (excepte l'aigua o medicines) una hora abans de combregar (cf. CIC, can. 919 § 1). També s'ha de procurar la neteja del cos, la manera de vestir adequada, els gestos de veneració que manifesten el respecte i l'amor al Senyor, present en el Santíssim Sagrament, etc. (cf. *Catecisme*, 1387).

—La manera tradicional de rebre la Sagrada Comunió en el ritu llatí —fruit de la fe, de l'amor i de la pietat plurisecular de l'Església— és de genolls i a la boca. Els motius que van donar lloc a aquest costum pietós i antiquíssim continuen sent plenament vàlids. També es pot combregar dempeus i, en algunes diòcesis del món, està permès —mai imposat— rebre la comunió a la mà.[18]

El precepte de la comunió sacramental obliga a partir de l'ús de raó. Convé preparar molt bé la Primera Comunió dels nens i no retardar-la: «Deixeu que els infants vinguin a mi. No els ho impediu, perquè el Regne de Déu és dels qui són com ells» (*Mc* 10, 14).[19]

Per poder rebre la primera Comunió, es requereix que el nen tingui coneixement, segons la seva capacitat, dels misteris principals de la fe, i que sàpiga distingir el Pa eucarístic del pa comú. «Els pares en primer lloc i els qui els substitueixen, i també el rector, tenen el deure de procurar que els infants que han arribat a l'ús de raó es preparin degudament i tan aviat com puguin, amb la *confessió sacramental prèvia*, per ser alimentats amb aquest diví menjar» (CIC, can. 914).

Efectes de la Sagrada Comunió

El que l'aliment produeix al cos per al bé de la vida física, ho produeix a l'ànima l'Eucaristia, d'una manera infinitament més sublim, en bé de la vida espiritual. Però mentre l'aliment es converteix en la nostra substància corporal, en rebre la Sagrada Comunió, som nosaltres els que ens *convertim* en Crist: «No em convertiràs tu, com l'àpat en la teva carn, sinó que tu et canviaràs en mi».[20] Mitjançant l'Eucaristia, la nova vida *en Crist*, iniciada en el creient amb el baptisme (cf. *Rm* 6, 3-4; *Ga* 3, 27-28), es pot consolidar i desenvolupar fins a assolir la seva plenitud (cf. *Ef* 4, 13), i permetre al cristià portar a terme l'ideal enunciat per sant Pau: «Ja no soc jo qui visc; és Crist qui viu en mi» (*Ga* 2, 20).[21]

Per tant, l'Eucaristia ens configura amb Crist, ens fa partícips de l'ésser i de la missió del Fill, ens identifica amb les seves intencions i sentiments, ens dona la força per estimar com Crist ens demana (cf. *Jn* 13, 34-35), per encendre tots els homes i dones del nostre temps amb el foc de l'amor diví que Ell va venir a portar a la terra (cf. *Lc* 12, 49). Tot això s'ha de manifestar efectivament en la nostra vida: «Si bé hem estat renovats en rebre el Cos del Senyor, hem de manifestar-ho amb obres. Que els nostres pensaments siguin sincers: de pau, de donació, de servei. Que les nostres paraules siguin de veritat, clares, oportunes; que sàpiguen consolar i ajudar, que sàpiguen, per damunt de tot, portar a d'altres la llum de Déu. Que les nostres accions siguin coherents, eficaces, encertades: que tinguin aquest *bonus odor Christi* (*2 Co* 2, 15), la bona olor de Crist, perquè recordin la seva manera de captenir-se i de viure».[22]

Déu, per la Sagrada Comunió, augmenta la gràcia i les virtuts, perdona els pecats venials i la pena temporal, preserva dels pecats mortals i concedeix perseverança en el bé: en una paraula, estreny els llaços d'unió amb Ell (cf. *Catecisme*, 1394-1395). Però l'Eucaristia no ha estat instituïda per al perdó dels pecats mortals; això és propi del sagrament de la Confessió (cf. *Catecisme*, 1395).

L'Eucaristia causa la unitat de tots els fidels cristians en el Senyor, és a dir, la unitat de l'Església, Cos Místic de Crist (cf. *Catecisme*, 1396).

L'Eucaristia és *penyora o garantia de la glòria futura*, és a dir, de la resurrecció i de la vida eterna i feliç al costat de Déu, U i Tri, dels Àngels i de tots els sants. (cf.*Catecisme*, 1419).

El culte a l'Eucaristia fora de la Santa Missa

La fe en la presència real de Crist en l'Eucaristia ha portat a l'Església a tributar culte de latria (és a dir, d'adoració), al Santíssim Sagrament, tant durant la litúrgia de la Missa (per això ha indicat que ens agenollem o ens inclinem profundament davant de les espècies consagrades) com fora de la seva celebració: conservant amb el més gran respecte les hòsties consagrades al Sagrari (o Tabernacle), presentant-les als fidels perquè les venerin solemnement i portant-les en processó... (cf. *Catecisme*, 1378).

La Sagrada Eucaristia es conserva al Sagrari:[23]

—Principalment per poder donar la Sagrada Comunió als malalts i a altres fidels impossibilitats de participar en la Santa Missa.

—A més, perquè l'Església pugui donar culte d'adoració a Déu Nostre Senyor en el Santíssim Sagrament (de manera especial durant l'Exposició de la Santíssima Eucaristia, en la Benedicció amb el Santíssim; en la Processó amb el Santíssim Sagrament en la Solemnitat de Cos i Sang de Crist, etc.).

—I perquè els fidels puguin adorar sempre el Senyor Sagramentat amb visites freqüents. En aquest sentit, sant Joan Pau II afirma: «L'Església i el món tenen una gran necessitat del culte eucarístic. Jesús ens espera en aquest sagrament de l'amor. No escatimem temps per a anar a trobar-lo en l'adoració, en la contemplació plena de fe i oberta a reparar les greus faltes i els delictes del món. Que la nostra adoració no cessi mai».[24]

Hi ha dues grans festes (solemnitats) litúrgiques en les quals se celebra de manera especial aquest Sagrat Misteri: el Dijous Sant (es commemora la institució de l'Eucaristia i de l'Ordre Sagrat) i la

solemnitat del Cos i de la Sang de Crist (destinada especialment a l'adoració i a la contemplació del Senyor en l'Eucaristia).

Ángel García Ibáñez

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1356-1405.

Lectures recomanades

— Sant Joan Pau II,carta encíclica, *Ecclesia de Eucharistia* (17.IV.2003).

— Benet XVI, exhortació apostòlica *Sacramentum caritatis* (22.II.2007).

— Francesc, *Catequesis sobre la Santa Missa* (novembre del 2017 - abril del 2018).

— Sant Josepmaria Escrivá, homilia *L'eucaristia, misteri de fe i d'amor*, a *És Crist que passa*, núm. 83-94; homilia *En la festa del* Corpus Christi, *ibídem*, núm. 150-161.

— Ángel García Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edusc, Roma, 2006 (traducció en espanyol: *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Eunsa, Pamplona, 2009).

---

[1] El*Catecisme de l'Església Catòlica* ho expressa així: «El sacrifici del Crist i el sacrifici de l'Eucaristia són *un únic sacrifici*» (núm. 1367).

[2] Cf.*Catecisme*, núm. 1085.

[3] Cf. Pregària Eucarística de la *Tradició Apostòlica* de sant Hipòlit; *Anàfora d'Addai i Mari*; *Anàfora de sant Marc*.

[4] Cf. Missal Romà, Pregària Eucarística I (*Unde et memores* i *Supra quae*); Pregària Eucarística III (*Memores igitur; Respice, quaesumus* i *Ipse nos tibi*); expressions semblants es troben a les Pregàries II i IV.

[5] Missal Romà, Pregària Eucarística III: *Respice, quaesumus* i *Ipse nos tibi*.

[6] Cf. Sant Josepmaria Escrivá, *És Crist que passa*, núm. 87.

[7] Aquesta identitat de finalitats es basa no només en la intenció de l'Església celebrant, sinó sobretot en la presència sacramental del mateix Jesucrist: en Ell encara són actuals i operatives les finalitats per les quals va oferir la seva vida al Pare (cf. *Rm* 8, 34; *He* 7, 25).

[8] L'aplicació de la qual parlem —es tracta d'una oració d'intercessió especial— no comporta cap automatisme en la salvació; a aquests fidels la gràcia no els arriba automàticament, sinó en la mesura de la seva unió amb Déu per la fe, l'esperança i l'amor.

[9] Cf. CIC, cann. 945-958. Amb aquesta aplicació particular, el sacerdot celebrant no exclou de les benediccions del sacrifici eucarístic els altres membres de l'Església, ni tota la humanitat; simplement hi inclou alguns fidels d'una manera especial.

[10] El terme *pasqua* prové de l'hebreu i originalment vol dir *pas*, *trànsit*. Al llibre de l'Èxode, en què es narra la primera Pasqua hebraica (cf. *Ex* 12, 1-14 i *Ex* 12, 21-27), aquest terme està vinculat al verb "sobrepassar", al *pas* del Senyor i del seu àngel en la nit de l'alliberament (quan el Poble elegit va celebrar el Sopar Pasqual) i al *trànsit* del Poble de Déu de l'esclavitud d'Egipte a la llibertat de la terra promesa.

[11] Això no vol dir que sense la Comunió de tots els presents la celebració de l'Eucaristia sigui invàlida; o que tots hagin de combregar amb les dues espècies; la Comunió és necessària només per al sacerdot celebrant.

[12] Cf. Missal Romà, *Institutio generalis*, núm. 80; sant Joan Pau II, *Ecclesia de Eucharistia*, núm. 16; Congregació per al Culte Diví i la

Disciplina dels Sagraments, Instrucció *Redemptionis Sacramentum*, núm. 81-83; 88-89.

[13] Cf. CIC, can. 910; Missal Romà, *Institutio generalis*, núm. 92-94.

[14] Cf. CIC, can. 910 § 2; Missal Romà, *Institutio generalis*, núm. 98; Congregació per al Culte Diví i la Disciplina dels Sagraments, Instrucció *Redemptionis Sacramentum*, núm. 154-160.

[15] Cf. CIC, can. 910 § 2, i can. 230 § 3; Missal Romà,*Institutio generalis*, núm. 100 i 162; Congregació per al Culte Diví i la Disciplina dels Sagraments, Instrucció *Redemptionis Sacramentum*, núm. 88.

[16] Congregació per al Culte Diví i la Disciplina dels Sagraments, Instrucció *Redemptionis Sacramentum*, núm. 94; cf. Missal Romà, *Institutio generalis*, núm. 160.

[17] Pel que fa a la situació dels divorciats que s'han tornat a casar civilment (o de cristians que conviuen de manera irregular), l'Església considera que «es troben en una situació que conculca objectivament la llei de Déu. Per això, no poden acostar-se a la comunió eucarística, mentre persisteixi aquesta situació» (*Catecisme*, 1650). Ara bé, si es penedeixen i reben el sagrament de la penitència, poden accedir de nou a la comunió; fora d'això, s'ha de tenir en compte que l'absolució sacramental «es pot donar únicament als que, penedits d'haver violat el signe de l'Aliança i de la fidelitat a Crist, estan sincerament disposats a una forma de vida que no contradigui la indissolubilitat del matrimoni. Això porta implícit concretament que quan l'home i la dona, per motius seriosos —com, per exemple, l'educació dels fills—, no poden complir l'obligació de la separació, assumeixen el compromís de viure en plena continència, o sigui, d'abstenir-se dels actes propis dels esposos» (sant Joan Pau II, *Familiaris consortio*, núm. 84). Sobre aquesta qüestió, vegeu també les indicacions ateses per Benet XVI, *Sacramentum caritatis*, núm. 29, i per Francesc, *Amoris laetitia*, núm. 296-306.

[18] Cf. Sant Joan Pau II, Carta *Dominicae Cenae*, núm. 11; Missal Romà, *Institutio generalis*, núm. 161; Congregació per al Culte Diví i

la Disciplina dels Sagraments, Instrucció *Redemptionis Sacramentum*, núm. 92.

[19] Cf. Sant Pius X, *Quam singulari*, I: DS 3530; CIC, cann. 913-914; Congregació per al Culte Diví i la Disciplina dels Sagraments, Instrucció *Redemptionis Sacramentum*, núm. 87.

[20] Sant Agustí, *Confessions*, 7, 10: CSEL 38/1, 157.

[21] És clar que si els efectes salvífics de l'Eucaristia no s'assoleixen d'una vegada en la seva plenitud «no és per defecte de la potència de Crist, sinó per defecte de la devoció de l'home» (sant Tomàs d'Aquino, *S. Th.*, III, q. 79, a. 5, ad 3).

[22] Sant Josepmaria Escrivá, *És Crist que passa*, núm. 156.

[23] Cf. Sant Pau VI, *Mysterium fidei*, núm. 56; sant Joan Pau II, *Ecclesia de Eucharistia*, núm. 29; Congregació per al Culte Diví i la Disciplina dels Sagraments, Instrucció *Redemptionis Sacramentum*, núm. 129-145; Benet XVI, *Sacramentum caritatis*, núm. 66-69.

[24] Sant Joan Pau II, *Dominicae Cenae*, núm. 3.

Torna als continguts

23. La Penitència i la Unció dels malalts

La Penitència és un sagrament específic de curació i salvació. La forma concreta segons la qual els ministres de Crist i de l'Església han exercit el poder de perdonar els pecats ha variat notablement, tot i que es manté una estructura fonamental que comprèn dos elements igualment essencials: els actes de l'home que es converteix sota l'acció de l'Esperit Sant i l'acció de Déu pel ministeri de l'Església. La Unció dels malalts és una ajuda a les persones la vida de les quals perilla per una malaltia greu.

La Penitència

«Celebrar el sagrament de la Reconciliació significa ser embolicats en una abraçada calorosa: és l'abraçada de la misericòrdia infinita del Pare. Recordem la bonica, bonica paràbola del fill que va marxar de casa seva amb els diners de l'herència; es va gastar tots els diners i, després, quan ja no tenia res, va decidir tornar a casa, no com a fill, sinó com a servent. Tenia tanta culpa i tanta vergonya al seu cor. La sorpresa va ser que quan va començar a parlar, a demanar perdó, el pare no el va deixar parlar, el va abraçar, el va besar i va fer festa. Però jo us dic: cada vegada que ens confessem, Déu ens abraça, Déu fa festa».[1]

La gràcia i la nova vida en Crist, rebudes per mitjà dels sagraments de la iniciació cristiana (és a dir, el Baptisme, la Confirmació i l'Eucaristia), fan sants i immaculats els fidels en la presència de Déu (cf. *Ef* 1, 4). Tanmateix, la recepció d'aquests sagraments no restaura totalment l'harmonia i l'equilibri interior. De fet, les conseqüències del pecat original es mantenen: la fragilitat i la debilitat de la naturalesa humana i la inclinació al pecat.

Regenerat pel Baptisme, il·luminat per la paraula de Déu i enfortit per la potència salvadora de la Confirmació i de l'Eucaristia, l'home té sens dubte els mitjans per mantenir-se en l'amor de Déu i afrontar la lluita espiritual necessària per vèncer les temptacions del Maligne (cf. *2 Pe* 1, 3-11). No obstant això, el fidel cristià continua sent un "vianant", un pelegrí a la terra, que viatja cap a la pàtria del cel. La seva intel·ligència i la seva voluntat no són encara fixes en la Bellesa, en la Veritat, en l'Amor que és Déu. Per tant, mentre és *viator*, el cristià està cridat a "caminar" lliurement cap a Aquell que és l'origen i el fi últim de la vida; incessantment ha de triar entre l'acceptació i el rebuig de la voluntat paterna de Déu que vol la seva salvació, si bé ha de respectar la llibertat de què l'ha dotat. I, certament, a conseqüència d'una mala elecció, es pot allunyar de l'amor de Déu i caure en el pecat.

Precisament per remetre els pecats comesos després del Baptisme, el Senyor, metge de les nostres ànimes i dels nostres cossos, ha instituït un sagrament específic de curació i salvació: el sagrament de la Penitència i de la Reconciliació (cf. *Catecisme*, 1446).

Segons la Tradició viva de l'Església i els ensenyaments del Magisteri, Jesús va instituir el sagrament de la penitència i de la reconciliació principalment quan, ressuscitat, va insuflar l'Esperit als seus Apòstols, i els va conferir el seu poder diví de perdonar els pecats: «Llavors va alenar damunt d'ells i els digué: Rebeu l'Esperit Sant. A qui perdonareu els pecats, li quedaran perdonats; a qui no els perdoneu, li quedaran sense perdó» (*Jn* 20, 22-23).[2]

És un poder que es transmet als bisbes, successors dels Apòstols com a pastors de l'Església, i als preveres, que són també sacerdots de la Nova Aliança, col·laboradors dels bisbes, en virtut del sagrament de l'Ordre. «El Crist ha volgut que tota la seva Església sigui, en la seva pregària, la seva vida i el seu obrar, el signe i l'instrument del perdó i de la reconciliació que Ell ens ha guanyat amb el preu de la seva sang. No obstant això, ha confiat l'exercici del poder d'absolució al ministeri apostòlic» (*Catecisme*, 1442).

L'estructura del sagrament de la Penitència

Al llarg de la història, la forma concreta segons la qual els ministres de Crist i de l'Església han exercit el poder de perdonar els pecats ha variat notablement (cf. *Catecisme*, 1447). No obstant això, «a través dels canvis que la disciplina i la celebració d'aquest sagrament han conegut al llarg dels segles, hi descobrim la mateixa *estructura fonamental*. Inclou dos elements igualment essencials; d'una banda, els actes de la persona que es converteix sota l'acció de l'Esperit Sant: són la contrició, la confessió i la satisfacció i, de l'altra banda, l'acció de Déu per la *intervenció de l'Església*. L'Església que, per mitjà del bisbe i els seus preveres, dona en nom de Jesucrist el perdó dels pecats i fixa la modalitat de la satisfacció, prega també pel pecador i fa penitència amb ell. Així, el pecador és guarit i restablert en la comunió eclesial» (*Catecisme* 1448).

El primer element essencial del sagrament de la Penitència està, doncs, constituït pels mateixos actes del penitent, és a dir, per la contrició del cor, la confessió dels pecats i el compliment de les obres penitencials imposades pel ministre de Crist i de l'Església.[3]

El segon element estructurant d'aquest sagrament correspon a l'absolució del ministre, la part essencial de la qual són les paraules: «Jo t'absolc dels teus pecats, en el nom del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant».[4] Són paraules performatives i eficaces, ja que indiquen el que veritablement es fa per mitjà de l'absolució sacramental: el perdó i la reconciliació del pecador per part del Déu Viu, Pare, Fill i Esperit Sant. «Així, per mitjà del sagrament de la Penitència, el Pare acull el fill que retorna a ell, Crist es posa a les espatlles l'ovella perduda i la condueix novament a la cleda i l'Esperit Sant torna a santificar el seu temple o hi habita amb més plenitud». [5]

Convé considerar que entre els dos elements (els actes del penitent i l'absolució del ministre) hi ha un vincle estret: el primer està ordenat al segon, i els dos conjuntament constitueixen una unitat moral que, necessàriament, ha de subsistir per a la constitució efectiva del

sagrament. Dit amb altres termes: el signe sacramental de la penitència no es pot reduir de cap manera a l'absolució única del ministre, perquè aquesta únicament es pot impartir si el penitent ha confessat prèviament els seus pecats amb cor contrit.

Una premissa necessària per a una celebració del sagrament de la conversió i de la reconciliació recta i fructuosa és l'examen de consciència, que la persona ha de fer abans de la confessió. En efecte, ningú es pot penedir i acusar-se dels seus pecats davant de Déu si abans, il·luminat per l'auxili diví, no reflexiona sobre les seves culpes. Per tant, «convé de preparar la recepció d'aquest sagrament amb un *examen de consciència* fet a la llum de la Paraula de Déu. Els textos més adaptats a això s'han d'anar a buscar en el Decàleg i en la catequesi moral dels Evangelis i de les cartes apostòliques: el sermó de la Muntanya, els ensenyaments apostòlics» (*Catecisme*, 1454).

Dels actes del penitent, el primer és la contrició, que és «un dolor de l'ànima i una detestació del pecat comès amb la resolució de no pecar mai més» (*Catecisme*, 1451).[6] La "contrició del cor" (cf. *Sl* 50, 19) implica un acte clar i ferm de la intel·ligència i de la voluntat de l'home que, mogut per l'ajuda divina i per la fe, detesta els pecats comesos quan l'han allunyat de Déu (dimensió teologal), de Crist (dimensió cristològica), de l'Església (dimensió eclesial) i dels homes, els seus germans. A més d'aquest aspecte "negatiu" per dir-ho així, o sigui, de rebuig o detestació dels pecats, en la contrició també hi ha un aspecte positiu que es tradueix en el desig de retornar a Déu, amb l'esperança d'obtenir-ne el perdó i de mantenir-se en el seu amor (cf. *Is* 55, 7-8; *Ez* 18, 21-23; *Ez* 33, 10-11; *Jl* 2, 12-13; *Lc* 5, 11-32).

La contrició pot ser "perfecta" o "imperfecta". «Quan prové de l'amor de Déu estimat més que totes les coses, la contrició s'anomena "perfecta" (contrició de caritat). Aquesta contrició perdona els pecats venials; també obté el perdó dels pecats mortals, si inclou la ferma resolució de recórrer a la confessió sacramental tan bon punt sigui possible» (*Catecisme*, 1452). «La contrició anomenada "imperfecta" (o "atrició") és també un do de Déu, un impuls de l'Esperit Sant. Neix

de la consideració de la lletgesa del pecat o del temor de la condemnació eterna i de les altres penes amb què el pecador es veu amenaçat (contrició per temor). Aquest esquarterament de la consciència pot esbossar una evolució interior que serà perfeccionada sota l'acció de la gràcia, per l'absolució sacramental. D'ella mateixa, però, la contrició imperfecta no obté el perdó dels pecats greus, sinó que disposa a obtenir-lo en el sagrament de la Penitència» (*Catecisme*, 1453).

La confessió dels pecats és l'acció penitencial amb què el cristià pecador manifesta al sacerdot les culpes de les quals es considera responsable, a fi d'obtenir el perdó de Déu i d'obrir-se a la plena comunió amb l'Església Santa.

En el curs dels segles, teòlegs i pastors han assenyalat sovint que la confessió dels pecats ha de ser sincera, clara, concreta, contrita, humil, discreta i decorosa (és a dir, seguint les normes de la prudència, de la modèstia i de la caritat), oral i íntegra o formalment completa.

A propòsit de la confessió íntegra el *Catecisme de l'Església Catòlica* diu: «En la confessió, els penitents *han d'enumerar tots els pecats mortals de què tinguin consciència després d'haver-se examinat seriosament*, fins i tot si aquests pecats són molt secrets i si únicament s'han comès contra els dos darrers preceptes del Decàleg(cf. *Ex* 20, 17; *Mt* 5, 28), perquè de vegades aquests pecats fereixen més greument l'ànima i són més perillosos que no pas els que es cometen davant de tothom"» (*Catecisme*, 1456).

La satisfacció sacramental consisteix en l'acceptació voluntària i en el compliment successiu de les obres penitencials imposades pel confessor. És signe i manifestació del penediment interior i de l'autenticitat de la conversió del cristià pecador, i està finalitzada a remeiar, amb ajuda de la gràcia divina, els desordres que els pecats van causar tant en el mateix pecador com en l'entorn familiar, social i eclesial en què viu. L'absolució lleva els pecats, però no posa pas remei a tots els desordres que han ocasionat (cf. *Catecisme*, 1459).

El ministre del sagrament de la penitència i de la reconciliació és el sacerdot (bisbe o prevere), vàlidament ordenat i en possessió de la facultat d'exercir la potestat de perdonar els pecats sobre els fidels als quals imparteix l'absolució (cf. *Catecisme*, 1461-1462).

«En celebrar el sagrament de la Penitència, el sacerdot compleix el ministeri del Bon Pastor que busca l'ovella perduda, el del Bon Samarità que guareix les ferides, del Pare que espera el fill pròdig i l'acull quan torna, del jutge just que no fa accepció de persones i que emet un judici a la vegada just i misericordiós. En resum, el prevere és el signe i l'instrument de l'amor misericordiós de Déu envers el pecador» (*Catecisme*, 1465).

Durant la celebració del sagrament de la reconciliació el ministre ha d'actuar, doncs, com a pare i bon pastor (mostrant i transmetent als penitents l'amor misericordiós del Pare del Cel: cf. *Lc* 15, 20-31; i seguint l'exemple de Crist, el Bon Pastor); com a mestre de veritat (comunicant no el seu pensament, sinó la doctrina de Crist, Mestre que ensenya la veritat i indica el camí cap a Déu: cf. *Mt* 22, 16); com a jutge benigne i eficaç del perdó (per a això ha de conèixer els pecats que graven sobre la consciència del penitent i formular un "judici espiritual" sobre les seves disposicions —fonamentalment sobre el seu penediment i propòsit d'esmenar la seva conducta desordenada — de manera que li pugui impartir amb coneixement de causa, sense arbitrarietat, l'absolució).[7]

Després de la celebració del sagrament, el ministre té l'obligació absoluta de mantenir el secret de tot el que ha sentit en confessió. «Ateses la delicadesa i la dignitat d'aquest ministeri i el respecte degut a les persones, l'Església declara que tot sacerdot que oeix confessions està obligat a guardar, sota penes molt severes, un secret absolut pel que fa als pecats que els penitents li han confessat. Tampoc no pot fer ús dels coneixements que la confessió li proporciona sobre la vida dels penitents. Aquest secret, que no admet cap excepció, s'anomena "sigil sacramental", perquè el que el penitent ha manifestat al prevere queda "segellat" pel sagrament» (*Catecisme*, 1467).

Els efectes del sagrament de la Penitència

«Els efectes del Sagrament de la Penitència són: la reconciliació amb Déu i, per tant, el perdó dels pecats; la reconciliació amb l'Església; la recuperació, si s'havia perdut, de l'estat de gràcia; la remissió de la pena eterna merescuda a causa dels pecats mortals i, almenys en part, de les penes temporals que són conseqüències del pecat; la pau i la serenitat de la consciència, i el consol de l'esperit; l'increment de les forces espirituals per al Combat cristià» (*Compendi*, 310). Aquest sagrament, a més, conforma els penitents de manera particular amb Crist, vencedor del pecat a través de la seva passió redemptora i de la seva resurrecció gloriosa (cf. *Lumen Gentium*, 7).

Finalment, es pot assenyalar que durant la celebració del sagrament els fidels viuen de manera "mistèrica", però real i efectiva, una anticipació del judici final de Crist Senyor sobre els homes (cf. *Mt* 25, 31-46; *Rm* 14, 10-12; *2 Co* 5, 10).[8]Es pot dir amb veritat que qui rep l'absolució sacramental ja ha estat jutjat i absolt pel Senyor: els seus pecats han estat perdonats per sempre.

«Per als caiguts després del baptisme, aquest sagrament de la Penitència és tan necessari com el mateix Baptisme per als encara no regenerats».[9]

L'acte interior de penediment (la contrició del cor) porta el cristià a buscar el perdó de Déu i la plena comunió amb Crist i amb l'Església. I Crist ha determinat que això s'obtingui mitjançant el sagrament de la reconciliació: donant als Apòstols el poder de perdonar els pecats, i vinculant el seu perdó al que ells concedeixen (cf. *Jn* 20, 22-23), Ell ha fet d'aquest sagrament «la via ordinària per obtenir el perdó i la remissió dels pecats greus comesos després del Baptisme».[10]

El cristià pecador que vulgui la reconciliació amb Déu, no només s'ha de penedir interiorment i reconèixer que té necessitat del perdó diví, sinó també ha d'acceptar els mitjans a través dels quals la gràcia i el perdó de Déu arriben als homes en el temps de l'Església. Per a qui ha pecat greument després del Baptisme no hi ha dues vies diferents

per aconseguir l'estat de gràcia, la de la contrició del cor o la del sagrament de la Penitència, perquè, de fet, les dues vies s'identifiquen. La veritable contrició inclou sempre el desig de rebre el sagrament del perdó. Un penediment dels pecats unit al rebuig de confessar-los al sacerdot en aquest sagrament seria incongruent, ja que Déu mateix ha volgut que utilitzem aquest mitjà.

Sobre aquest punt, l'autoritat de l'Església ha precisat: «El qui té consciència d'haver comès un pecat mortal no ha de rebre la comunió [...] sense haver rebut prèviament l'absolució sacramental, llevat que hi hagi un motiu greu per a combregar i no li sigui possible d'accedir a un confessor; i en aquest cas, tingui present que està obligat a fer un acte de contrició perfecta, que inclou el propòsit de confessar-se com més aviat millor" (*CIC*, can. 916)» (*Catecisme*, 1457).

«Segons el manament de l'Església "qualsevol fidel, arribat a l'edat de la discreció té l'obligació de confessar els pecats greus dels quals té consciència, almenys una vegada a l'any" (*CIC* can. 989)» (*Catecisme*, 1457).

«Sense que sigui estrictament necessària, la confessió de les faltes quotidianes (pecats venials) és, tanmateix, vivament recomanada per l'Església. En efecte, la confessió regular dels nostres pecats venials ens ajuda a formar-nos la consciència, a lluitar contra les nostres males inclinacions, a deixar-nos guarir pel Crist, a progressar en la vida de l'Esperit» (*Catecisme*, 1458).

«L'ús freqüent i acurat d'aquest sagrament és també molt útil en relació amb els pecats venials. En efecte, no es tracta d'una mera repetició ritual ni d'un cert exercici psicològic, sinó d'un afany constant per perfeccionar la gràcia del Baptisme, que fa que d'aquesta manera ens anem conformant contínuament a la mort de Crist, que s'arribi a manifestar també en nosaltres la vida de Jesús». [11]

La Unció dels malalts

La Unció dels malalts és un sagrament instituït per Jesucrist, insinuat com a tal en l'Evangeli de sant Marc (cf. *Mc* 6, 13), recomanat als fidels i promulgat per l'Apòstol Jaume: «Si entre vosaltres hi ha algú que està malalt, que faci cridar els qui presideixen la comunitat perquè l'ungeixin amb oli en nom del Senyor i preguin per ell. Aquesta pregària, feta amb fe, salvarà el malalt: el Senyor el posarà bo i li perdonarà els pecats que hagi comès» (*Jm* 5, 14-15). La Tradició viva de l'Església, reflectida en els textos del Magisteri eclesiàstic, ha reconegut en aquest ritu, especialment destinat a reconfortar els malalts i a purificar-los del pecat i de les seves seqüeles, un dels set sagraments de la Nova Llei (cf. *Catecisme*, 1512).

Per ajudar les persones la vida de les quals perilla per una malaltia greu i que volen rebre l'auxili d'aquest sagrament, se les pot fer considerar que «l'home, en emmalaltir greument, necessita una gràcia de Déu, perquè, dominat per l'angoixa, no en defalleixi l'ànim, i sotmès a la prova, no es debiliti la seva fe. Per això, Crist enrobusteix els seus fidels malalts amb el sagrament d'unció, i els enforteix amb una protecció fermíssima».[12] Més precisament: «Aquest sagrament atorga al malalt la gràcia de l'Esperit Sant, amb la qual cosa l'home sencer és ajudat en la seva salut, confortat per la confiança en Déu i enrobustit contra les temptacions de l'enemic i l'angoixa de la mort, de manera que pugui no només suportar els seus mals amb fortalesa, sinó també lluitar contra aquests i, fins i tot, aconseguir la salut si convé per a la seva salvació espiritual, així mateix, li concedeix, si és necessari, el perdó dels pecats i la plenitud de la penitència cristiana».[13]

L'estructura del signe sacramental i la celebració del sagrament

Segons el Ritual de la Unció dels malalts, la matèria apta del sagrament és l'oli d'oliva o, en cas de necessitat, un altre oli vegetal.[14] Aquest oli ha d'estar beneït pel bisbe o per un prevere que tingui aquesta facultat.[15]

La Unció es confereix ungint el malalt al front i a les mans.[16]

La fórmula sacramental per la qual en el ritu llatí es confereix la Unció dels malalts és la següent: «Que per aquesta santa Unció i per la seva gran misericòrdia el Senyor t'ajudi amb la gràcia de l'Esperit Sant. Amén. / Perquè, alliberat dels pecats et salvi i bondadosament alleugi les teves sofrences. Amén».[17]

Com recorda el *Catecisme de l'Església Catòlica*, «és molt convenient que [la Unció dels malalts] se celebri dintre de la missa, memorial de la Pasqua del Senyor. Si les circumstàncies ho aconsellen, la celebració d'aquest sagrament pot anar precedida del sagrament de la Penitència i seguida del de l'Eucaristia. En tant que sagrament de la Pasqua del Crist, l'Eucaristia hauria de ser sempre el darrer sagrament del pelegrinatge terrenal, el "viàtic" per al "pas" vers la vida eterna» (*Catecisme*, 1517).

Ministre d'aquest sagrament és únicament el sacerdot (bisbe o prevere).[18]

Subjecte de la Unció dels malalts és tota persona batejada que hagi assolit l'ús de raó i estigui en perill de mort per una malaltia greu, o per vellesa acompanyada d'una debilitat senil avançada.[19] Als difunts no se'ls pot administrar la Unció de malalts.

Per rebre els fruits d'aquest sagrament es requereix en el subjecte la reconciliació prèvia amb Déu i amb l'Església, almenys amb el desig, inseparablement unit al penediment dels seus pecats i a la intenció de confessar-los, quan sigui possible, en el sagrament de la Penitència. Per això, l'Església preveu que, abans de la Unció, s'administri al malalt el sagrament de la Penitència i de la Reconciliació (cf. *SC*, 74).

El subjecte ha de tenir la intenció, almenys habitual i implícita, de rebre aquest sagrament.[20] Dit amb altres paraules: el malalt ha de tenir la voluntat no retractada de morir com moren els cristians, i amb els auxilis sobrenaturals que es destinen a aquests.

Necessitat i efectes de la Unció

Tot i que la Unció de malalts es pot administrar a qui ja ha perdut els sentits, cal procurar que es rebi amb coneixement, perquè el malalt es pugui disposar millor a rebre la gràcia del sagrament. No s'ha d'administrar a les persones que estan obstinadament impenitents en pecat mortal manifest (cf. *CIC*, can. 1007).[21]

Si un malalt que va rebre la Unció recupera la salut, en cas de nova malaltia greu pot rebre una altra vegada aquest sagrament; en el curs de la mateixa malaltia, el sagrament es pot reiterar si la malaltia s'agreuja (cf. *CIC*, can. 1004, 2).

Finalment, convé tenir present aquesta indicació de l'Església: «En cas de dubte sobre si el malalt ha assolit l'ús de raó, pateix una malaltia greu o ja ha mort, administreu aquest sagrament» (*CIC*, can. 1005).

La recepció de la Unció de malalts no és necessària amb necessitat de mitjà per a la salvació, però no s'ha de prescindir voluntàriament d'aquest sagrament, si és possible rebre'l, perquè seria com rebutjar un auxili de gran eficàcia per a la salvació. Privar un malalt d'aquesta ajuda podria constituir un pecat greu.

Convé que els fidels tinguin present que en el nostre temps es tendeixen a "aïllar" la malaltia i la mort. A les clíniques i els hospitals els malalts greus sovint moren en la solitud, encara que estiguin envoltats per altres persones i molt ben cuidats en una "unitat de cures intensives". Tothom —en particular els cristians que treballen en ambients hospitalaris— ha de fer un esforç perquè als malalts internats no els faltin els mitjans que donen consol i alleugen el cos i l'ànima que pateix, i entre aquests mitjans —a més del sagrament de la Penitència i del Viàtic— hi ha el sagrament de la Unció dels malalts.

Com a sagrament veritable i propi de la Nova Llei, la Unció dels malalts ofereix al fidel cristià la gràcia santificant; a més, la gràcia sacramental específica de la Unció de malalts té com a efectes:

—La unió més íntima amb Crist en la seva Passió redemptora, per al seu bé i el de tota l'Església (cf. *Catecisme*, 1521-1522; 1532).

—El consol, la pau i l'ànim per vèncer les dificultats i els sofriments propis de la malaltia greu o de la fragilitat de la vellesa (cf. *Catecisme*, 1520; 1532).

—La curació de les relíquies del pecat i el perdó dels pecats venials, així com dels mortals en cas que el malalt estigui penedit però no hagi pogut rebre el sagrament de la Penitència (cf. *Catecisme*, 1520).

—El restabliment de la salut corporal, si aquesta és la voluntat de Déu (cf. Concili de Florència: *DH,* 1325; *Catecisme*, 1520).

—La preparació per al pas a la vida eterna. En aquest sentit, el *Catecisme de l'Església Catòlica* afirma: «Aquesta gràcia [pròpia de la Unció de malalts] és un do de l'Esperit Sant que renova la confiança i la fe en Déu i dona forces contra les temptacions del maligne, especialment la temptació de desànim i d'angoixa de la mort (cf. *He* 2, 15)» (*Catecisme*, 1520).

Ángel García Ibáñez

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1499-1532.

Lectures recomanades

— Ángel García Ibáñez, *Conversione e riconciliazione. Trattato storico-teologico sulla penitenza postbatessimale*, Edusc, Roma 2020 (trad. esp.: *Conversión y reconciliación, Tratado histórico-teológica sobre la penitencia postbautismal*, Eunsa Pamplona, en premsa).

— Félix María Arocena, *Penitencia y Unción de enfermos*, Eunsa, Pamplona 2014.

[1] Francesc, Audiència general, 19.II.2014.

[2] Cf.*Catecisme*, 976; Concili de Trent, sess. XIV, *Doctrina sobre el sacramento de la Penitencia*, cap. 1: *DH* 1670.

[3] Òbviament, es tracta dels actes del penitent no pel que fa a actes purament humans (el perdó dels pecats no s'obté només amb les forces d'un mateix), sinó efectuats en la fe en Crist Redemptor i sota l'acció de l'Esperit Sant (cf. *Catecisme*, 1448).

[4] Ritual de la Penitència, *Praenotanda*, núm. 19.

[5] *Ibídem*,*Praenotanda*, núm. 6, d.

[6] La cita que recull el *Catecisme* és del Concili de Trent: *DH* 1676.

[7] En cas que trobi persones que es vulguin apropar a Déu, però que encara no poden rebre l'absolució perquè no tenen les disposicions degudes, intentarà tractar-les amb comprensió i misericòrdia, acompanyant-les pastoralment de manera que s'integrin a la comunitat cristiana en les diverses formes possibles per a ells. Més concretament, en el cas dels divorciats casats de nou civilment, o de persones que conviuen de manera irregular, els farà veure que, malgrat la seva situació, «continuen pertanyent a l'Església, que els segueix amb especial atenció, amb el desig que, dins del possible, conreïn un estil de vida cristià mitjançant la participació a la santa Missa, encara que sense combregar, l'escolta de la Paraula de Déu, l'Adoració eucarística, l'oració, la participació en la vida comunitària, el diàleg amb un sacerdot de confiança o un director espiritual, el lliurament a obres de caritat, de penitència, i la tasca d'educar els fills» (Benet XVI, *Sacramentum caritatis*, núm. 29).

[8] El*Catecisme de l'Església Catòlica* ho expressa així: «En aquest sagrament, el pecador, en remetre's al judici misericordiós de Déu, *anticipa* d'alguna manera *el judici* a què serà sotmès a la fi d'aquesta vida terrena» (núm. 1470).

[9] Concili de Trent, sess. XIV, *Doctrina sobre el sacramento de la Penitencia*, cap. 2: *DH* 1672.

[10] Sant Joan Pau II, *Reconciliatio et Paenitentia*, núm. 31, I.

[11] Ritual de la Penitència, *Praenotanda*, núm. 7, b.

[12] Ritual de la Unció i de la Pastoral dels malalts, *Praenotanda*, núm. 5.

[13] *Ibídem*, *Praenotanda*, núm. 6.

[14] Cf. Ritual de la Unció i de la Pastoral dels malalts, *Praenotanda*, núm. 20.

[15] Cf. *Ibídem*, *Praenotanda*, núm. 21.

[16] Cf.*Ibídem*, *Praenotanda*, núm. 23. En cas de necessitat, n'hi hauria prou amb fer una sola unció al front o a una altra part convenient del cos (cf. *Ibídem*). A les Esglésies Orientals —per exemple, a l'Església Bizantina, Copta i Armènia— es fan set uncions (de manera semblant a com es feia en l'antiga litúrgia romana), al front, als llavis, al nas, a les orelles, al pit, a les mans i als peus del malalt, per purificar els pecats comesos amb la ment i amb cadascun dels sentits; cf. I.-H Dalmais, *Las Liturgias Orientales*, Bilbao 1991, 127-128.

[17] *Ibídem*, *Praenotanda*, núm. 25. Aquesta fórmula es distribueix de manera que la primera part es diu mentre s'ungeix el front i la segona mentre s'ungeixen les mans. En cas de necessitat, quan es pot fer una sola unció, el ministre pronuncia simultàniament tota la fórmula (cf.*Ibídem*, *Praenotanda*, núm. 23). A l'Església Oriental Bizantina, anteriorment esmentada, en cada unció es pronuncia la fórmula: «Pare sant, metge de les ànimes i dels cossos, que has enviat al teu Fill únic Jesucrist, per curar tot mal i alliberar de la mort, guariu també el vostre servidor N... de la seva feblesa tant corporal com espiritual i alceu-lo de nou, per la gràcia del vostre Crist» (I.-H Dalmais, *Las Liturgias Orientales*, cit., 129).

[18] Cf.*CIC*, can. 1003,1. Ni els diaques ni els fidels laics poden administrar vàlidament la Unció de malalts (cf. Congregació per a la Doctrina de la Fe, *Nota sobre el ministro del sacramento de la Unción de los enfermos*, «Notitiae» 41 [2005] 479).

[19] Cf. Concili Vaticà II, *Sacrosanctum Concilium*, 73; CIC, cann. 1004-1007. Per tant, la Unció de malalts no és un sagrament per a aquells fidels que simplement han arribat a l'anomenada "tercera

edat” (no és el sagrament dels jubilats), ni tampoc és un sagrament només per als moribunds. En el cas d’una operació quirúrgica, la Unció de malalts es pot administrar quan la malaltia, que és motiu de l’operació, posa en perill per si mateixa la vida del malalt.

[20] A aquest propòsit, en el *CIC* es diu: «S’ha d’administrar aquest sagrament als malalts que, quan estaven en possessió de les seves facultats, ho hagin demanat almenys de manera implícita» (can. 1006).

[21] Respecte a l’últim punt, es pot distingir entre el cas de la persona no penedida que vol obstinadament mantenir-se en un estat de pecat mortal externament conegut per tots, i el del subjecte que està en una situació greument contrària a la Llei de Déu, però no per maldat estricta, sinó per ignorància o perquè està immers en una cultura fortament secularitzada i la malaltia greu l’ha agafat per sorpresa. En el primer cas no s’ha d’administrar la Unció, ja que seria vana per al pecador. En el segon, sí, sobretot si el malalt reacciona positivament a l’exhortació del sacerdot perquè s’abandoni a la misericòrdia de Déu, es penedeixi dels seus pecats i faci el propòsit d’esmenar la seva vida en el futur. En tot cas, si el ministre té dubtes sobre si el subjecte persisteix efectivament amb obstinació en una situació de pecat greu públicament conegut, li podria administrar aquest sagrament *sub conditione*.

Torna als continguts

24. El matrimoni i l'Ordre Sacerdotal

El matrimoni és una sàvia institució del Creador per realitzar en la humanitat el seu designi d'amor. Neix del consentiment personal i irrevocable dels esposos. Les seves propietats essencials són la unitat i la indissolubilitat. Està ordenat a la procreació i a l'educació de la prole: els fills són el do més excel·lent del matrimoni i contribueixen molt al bé dels seus pares.

El Pare, en el seu designi d'amor, ens ha elegit en Crist abans de la creació del món per elevar-nos a la dignitat de fills de Déu (cf. *Ef* 1, 4-5). A més, vol tenir la cooperació dels homes per dur a terme el seu designi de salvació. Precisament, els sagraments del matrimoni i de l'ordre confereixen al cristià una vocació i una missió específica en l'Església (cf. *Catecisme*, 1534).

El sagrament del Matrimoni

El matrimoni no és «el fruit d'una casualitat ni el resultat de l'evolució cega de les forces naturals; sinó una institució sàvia i providencial del Déu Creador per realitzar en la humanitat el seu designi d'amor. Per la qual cosa, a través d'una donació mútua que els és pròpia i exclusiva, els esposos tendeixen a aquella comunió de llurs éssers per a la qual es perfeccionen l'un a l'altre, a fi de col·laborar amb Déu en la procreació i l'educació de nous éssers. Per als batejats, a més, el matrimoni està revestit de la dignitat de signe sacramental de la gràcia, en tant que representa la unió del Crist i de l'Església».[1]

«En la seva realitat més profunda, l'amor és essencialment el do i l'amor conjugal, a la vegada que condueix els esposos al "coneixement" recíproc que els fa "una sola carn" (cf. *Gn* 2, 24), no s'esgota dins de la parella, ja que els fa capaços de la màxima donació

possible, per la qual es converteixen en cooperadors de Déu en el do de la vida a una nova persona humana».[2]

Aquest amor mutu entre els esposos «esdevé una imatge de l'amor absolut i indefectible amb què Déu estima la humanitat. És bo, molt bo, als ulls del Creador (*Gn* 1, 31). I aquest amor que Déu beneeix està destinat a ser fecund i a realitzar-se en l'obra comuna de la guarda de la creació: «Déu els beneí i els digué: "Sigueu fecunds i multipliqueu-vos, pobleu la terra i domineu-la" (*Gn* 1, 28)» (*Catecisme*, 1604).

El do propi que caracteritza l'amor com a conjugal són les persones recíprocament sexuades en ordre a la generació. Ningú pot arribar a ser pare per si sol o amb una altra persona del mateix sexe, perquè la paternitat i la maternitat constitueixen un principi únic de generació. Per això, en l'amor conjugal, l'acceptació del do té un dinamisme del tot propi i peculiar respecte a altres llenguatges de l'amor: només en l'amor conjugal es dona identitat entre l'oferiment del do i l'acceptació del do. En efecte, l'acceptació del do de la paternitat té lloc mitjançant el lliurament del do de la maternitat i viceversa. No existeix, per tant, una comunió d'amor més íntima entre dues persones que, amb paraules de la Sagrada Escriptura, són *una sola carn* (*Gn* 2, 24).

La dinàmica de la donació conjugal descrita evidència que l'amor conjugal no neix de manera espontània, sinó d'un lliurament lliure de cada persona i que, com que el lliurament és mutu, sigui un amor degut. Així ho ensenya sant Pau en escriure que «la dona no és mestressa del seu propi cos, és del seu espòs: igualment el marit no és amo del seu propi cos, és de la seva muller» (*1 Co* 7, 4), o quan recorda als esposos que «han d'estimar la muller com el seu propi cos» (*Ef* 5, 28). El matrimoni, com a institució natural, es correspon amb la dimensió de justícia inherent a l'amor conjugal: «la institució matrimonial no és una ingerència indeguda de la societat o de l'autoritat ni la imposició extrínseca d'una forma, sinó una exigència interior del pacte d'amor conjugal que s'afirma públicament com a

únic i exclusiu, perquè així sigui viscuda la plena fidelitat al designi de Déu Creador».[3]

Com que la comunitat matrimonial és el fonament natural de la família, cèl·lula de la societat, no pertany exclusivament a l'esfera privada, sinó que és un bé d'interès públic. La societat protegeix el matrimoni per mitjà de la seva institucionalització legal: el matrimoni civil en la societat civil i el matrimoni canònic a l'Església. Perquè la legalització del matrimoni sigui efectiva i realment útil per al bé comú, s'ha d'ajustar a la seva essència, és a dir, al matrimoni com a institució natural, i en el cas del matrimoni canònic, també com a sagrament.

A molts països és freqüent que les persones cohabitin *more uxorio* sense cap vincle institucional. Les raons d'això són diverses: «la influència de les ideologies que menysvaloren el matrimoni i la família, l'experiència de la fallida d'altres parelles el risc de les quals ells no volen córrer, el temor envers una cosa que consideren massa gran i sagrada, les oportunitats socials i els avantatges econòmics que deriven de la convivència, una concepció merament emotiva i romàntica de l'amor, la por de perdre la seva llibertat i l'autonomia, el refús de quelcom concebut com institucional i burocràtic».[4] Si la relació s'ha establert per una voluntat conjugal sincera, caldrà mostrar-los la necessitat de legalitzar la seva situació. Si no hi ha aquesta voluntat, caldrà ajudar-los a descobrir la mentida de la relació, perquè l'amor conjugal «exigeix un do total i definitiu de les persones entre elles» (*Catecisme* 2391); i que aquesta mentida debilita la sinceritat i la fidelitat mútua: «què pot significar una unió en la qual les persones no es comprometen l'una amb l'altra, i testimonien així una manca de confiança en l'altre, en ells mateixos i en el futur?». (*Catecisme,* 2390).

La importància de la creació rau en el fet que és «el fonament de tots els designis salvífics de Déu [...]; és el començament de la història de la salvació que culmina en el Crist» (*Compendi*, 280). I el matrimoni dels orígens apareix revestit d'una nova dignitat: va ser instituït per Déu com a tipus de la unió entre Crist i l'Església (cf. *Ef* 5, 31-32), en

virtut del qual l'amor conjugal no només participa de l'amor creador de Déu, sinó també del seu amor salvador, transmetent juntament amb la vida humana la vida de la gràcia en Crist.

El pecat original va introduir la ruptura de l'home amb Déu i, simultàniament, la ruptura de la comunió original entre l'home i la dona. Al seu torn, la institució del matrimoni es debilita amb l'aparició de la poligàmia i del repudi, i la paternitat carnal transmet el pecat original en comptes de la vida dels fills de Déu.

La Llei antiga, conforme a la pedagogia divina, no critica la poligàmia dels patriarques ni prohibeix el divorci; però «veient l'aliança de Déu amb Israel sota la imatge d'un amor conjugal exclusiu i fidel (cf. *Os* 1-3; *Is* 54.62, *Jr* 2-3.31; *Ez* 16, 62; 23), els profetes van preparar la consciència del Poble escollit per a una comprensió profunda de la unicitat i de la indissolubilitat del matrimoni (cf. *Ml* 2, 13-17)» (*Catecisme*, 1611). A més, la renovació de la benedicció originària divina amb Abraham, juntament amb la promesa d'una descendència innombrable a la qual lliurarà la terra de Canaan (cf. *Gn* 12, 2.7; 13,16; 22,17), atorga al matrimoni un paper fonamental en la realització del designi salvífic: sense el matrimoni no es compliria l'aliança feta per Déu amb Abraham i la seva descendència, que segons el Nou Testament són Crist i l'Església (cf. *Ga* 3, 26-29).

«Jesús, que va reconciliar amb ell totes les coses, ha portat de nou el matrimoni i la família a la seva forma original (cf. *Mc* 10, 1-12). La família i el matrimoni han estat redimits per Crist (cf. *Ef* 5, 21-32), restaurats a imatge de la Santíssima Trinitat, misteri del qual brolla tot amor veritable. L'aliança esponsal, inaugurada en la creació i revelada en la història de la salvació, rep la plena revelació del seu significat en Crist i en la seva Església. De Crist, mitjançant l'Església, el matrimoni i la família reben la gràcia necessària per a testimoniar l'amor de Déu i viure la vida de comunió. L'Evangeli de la família travessa la història del món, des de la creació de l'home a imatge i semblança de Déu (cf. *Gn* 1, 26-27) fins a l'acompliment del misteri de l'Aliança en Crist a la fi dels temps amb les noces l'Anyell (cf. *Ap* 19, 9)».[5]

La celebració del matrimoni

El matrimoni neix del consentiment personal i irrevocable dels esposos (cf. *Catecisme*, 1626). «El consentiment matrimonial és l'acte de la voluntat pel qual l'home i la dona es lliuren i s'accepten mútuament en aliança irrevocable per constituir el matrimoni» (*CIC*, 1057 §2).

«Per aquesta raó, l'Església demana normalment per als seus fidels *la forma eclesiàstica* de la celebració del casament» (*Catecisme*, 1631). Per això, «només són vàlids aquells matrimonis que se celebren davant l'Ordinari del lloc o del rector o d'un sacerdot o diaca delegat per un d'ells, i davant de dos testimonis, segons les regles expressades» pel Codi de dret canònic (*CIC*, 1108 §1).

Es presenten diverses raons per explicar aquesta determinació: el matrimoni sacramental crea drets i deures en la comunitat de l'Església entre els esposos i envers els fills. Com que el matrimoni és un estat de vida en l'Església, cal que hi hagi certesa sobre aquest (d'aquí l'obligació de tenir testimonis); i el caràcter públic del consentiment protegeix el "Sí" una vegada s'ha donat i ajuda a ser-hi fidel (cf. *Catecisme*, 1631).

«Les propietats essencials del matrimoni són la unitat i la indissolubilitat, que en el matrimoni cristià obtenen una fermesa singular per raó del sagrament» (*CIC*, 1056). L'home i la dona «pel pacte conjugal ja no són dos, sinó una sola carn (*Mt* 19, 6). Aquesta unió íntima, en tant que donació recíproca de dues persones, com també el bé dels fills, exigeixen la plena fidelitat dels cònjuges i urgeixen llur indissoluble unitat».[6]

«La unitat del matrimoni refermada pel Senyor apareix també ben clarament en la igual dignitat personal de la dona i de l'home, que cal que sigui reconeguda en l'amor total i mutu. *La poligàmia* és contrària a aquesta igual dignitat i a l'amor conjugal que és únic i exclusiu» (*Catecisme*, 1645).

«En la seva predicació, Jesús va ensenyar sense equívocs el sentit originari de la unió de l'home i de la dona, tal com el Creador la volgué al començament: el permís, donat per Moisès, de repudiar la dona era una concessió a la duresa del cor (cf. *Mt* 19, 8); la unió matrimonial de l'home i de la dona és indissoluble: Déu mateix l'ha closa: "El que Déu va unir, que l'home no ho separi" (*Mt* 19, 6)» (*Catecisme*, 1614). En virtut del sagrament, pel qual els esposos cristians manifesten i participen del misteri de la unitat i de l'amor fecund entre Crist i l'Església (*Ef* 5, 32), la indissolubilitat adquireix un sentit nou i més profund i augmenta la solidesa original del vincle conjugal, de manera que «el matrimoni rat [això és, celebrat entre batejats] i consumat no pot ser dissolt per cap poder humà, ni per cap causa fora de la mort» (*CIC*, 1141).

«El *divorci* és una ofensa greu a la llei natural. Pretén rompre el contracte lliurement consentit pels esposos de viure l'un amb l'altre fins a la mort. El divorci fa injúria a l'aliança de salvació, de la qual el matrimoni sacramental és el signe» (*Catecisme*, 2384). «Pot esdevenir-se que un dels cònjuges sigui la víctima innocent del divorci pronunciat per la llei civil; llavors aquest cònjuge no trenca el precepte moral. Hi ha una diferència considerable entre el cònjuge que s'ha esforçat amb sinceritat a ser fidel al sagrament del Matrimoni i es veu injustament abandonat, i el qui, per una falta greu que ha comès, destrueix un matrimoni canònicament vàlid» (*Catecisme*, 2386).

«No obstant això, hi ha situacions en què la cohabitació matrimonial es fa pràcticament impossible per raons molt diverses. En aquests casos, l'Església admet *la separació* física dels esposos i la fi de la cohabitació. Els esposos no deixen de ser marit i muller als ulls de Déu; no són pas lliures de contreure una nova unió. En aquesta situació difícil, la millor solució seria, si fos possible, la reconciliació» (*Catecisme*, 1649). Si després de la separació «el divorci civil resulta ser l'única manera possible d'assegurar alguns drets legítims, la cura dels fills o la defensa del patrimoni, es podrà tolerar sense constituir falta moral» (*Catecisme*, 2383).

Si després del divorci es contreu una nova unió, encara que sigui reconeguda per la llei civil, «el cònjuge que s'ha tornat a casar es troba llavors en situació d'adulteri públic i permanent» (*Catecisme*, 2384). Els divorciats casats de nou, encara que continuïn pertanyent a l'Església, no poden ser admesos a l'Eucaristia, perquè el seu estat i condició de vida contradiuen objectivament aquesta unió d'amor indissoluble entre Crist i l'Església significada i actualitzada en l'Eucaristia. «La reconciliació en el sagrament de la penitència —que els obriria el camí cap al sagrament eucarístic— pot donar-se únicament als qui, penedits d'haver violat el signe de l'aliança i de la fidelitat a Crist, estan sincerament disposats a una forma de vida que no contradigui la indissolubilitat del matrimoni. Això significa concretament que quan l'home i la dona, per motius seriosos —com, per exemple, l'educació dels fills—, no poden acomplir l'obligació de la separació, assumeixen el compromís de viure en plena continència, és a dir, d'abstenir-se dels actes propis dels esposos».[7]

Aquestes normes s'han d'aplicar en la lògica de la compassió cap a les persones fràgils, a fi d'evitar posar tantes condicions a la misericòrdia divina que la buidin de sentit.[8] Això significa tenir en compte que el penitent «encara que sigui fidel a la intenció de no pecar més, l'experiència passada i la consciència de la debilitat present susciten el temor de noves caigudes; però això no perjudica l'autenticitat de la intenció, quan a aquest temor s'hi uneix la voluntat, basada en l'oració, de fer tot el que sigui possible per evitar la culpa».[9] El penitent, a causa de les circumstàncies concretes en què es troba, pot no ser plenament responsable dels seus actes. El confessor ho ha de tenir en compte per valorar el que pot fer per evitar la culpa, i així tenir la certesa moral de la contrició suficient del penitent per rebre l'absolució.[10]

En qualsevol cas, si es produeix una nova caiguda, la persona s'ha d'apropar al sagrament de la confessió abans de combregar. De fet, les relacions sexuals amb algú que no és el cònjuge legítim són sempre, pel seu objecte, intrínsecament dolentes. A més, com que el seu penediment «és per si mateix ocult, mentre que la seva condició de divorciats que s'han tornat a casar és per si mateixa manifesta,

només podran accedir a la Comunió eucarística *remoto scandalo*».[11] Finalment, l'Eucaristia rebuda no serà la meta del camí de conversió, sinó l'ajuda preciosa per continuar fent els passos necessaris per viure en una situació que ja no contrasta amb l'ensenyament de Jesús sobre el matrimoni.[12]

La paternitat responsable

«Pel seu mateix caràcter natural, la institució del matrimoni i l'amor conjugal són ordenats a la procreació i a l'educació dels fills, on troben, per dir-ho així, el seu cimall, el seu coronament». Els fills són sense cap dubte el fruit més preat del matrimoni i contribueixen amb extrem al bé dels mateixos pares. El mateix Déu que va dir: "no està bé que l'home estigui sol (*Gn* 2, 18) i que "des del començament els va fer home i dona" (*Mt* 19, 4), volent-los comunicar una participació especial en la seva obra creadora, va beneir l'home i la dona en dir-los: "Creixeu i multipliqueu-vos (*Gn* 1, 28)". D'aquí ve que, sense postergar els altres fins del matrimoni, el veritable culte de l'amor conjugal i tota l'estructura de la vida de família que en deriva, tendeixen cap aquí: que els esposos estiguin coratjosament disposats a col·laborar amb l'amor del Creador i Salvador, el qual per mitjà d'ells no para d'augmentar i fer prosperar la seva pròpia família» (*Catecisme*, 1652). Per això, entre «els cònjuges que satisfan, d'aquesta manera, la missió que els ha estat confiada per Déu, han de ser recordats peculiarment aquells que, amb prudent i comú consell, reben també, amb magnanimitat, una més nombrosa descendència, la qual ha de ser convenientment educada».[13]

Fins i tot amb una disposició generosa cap a la paternitat, els esposos es poden trobar «destorbats per certes condicions del viure d'avui i que poden trobar-se en circumstàncies en les quals el nombre de la prole no pot ser augmentat, almenys per un temps».[14] «Si per espaiar els naixements existeixen motius seriosos, derivats de les condicions físiques o psicològiques dels esposos, o de les circumstàncies exteriors, llavors l'Església ensenya que és lícit tenir en compte els ritmes naturals immanents a les funcions generadores,

per fer ús del matrimoni només en els períodes infecunds i així regular la natalitat».[15]

«Segons el designi de Déu, el matrimoni és el fonament de la comunitat més àmplia de la família, ja que la institució mateixa del matrimoni i l'amor conjugal són ordenats a la procreació i l'educació de la prole, en la qual en troben la coronació».[16]

«El Creador del món va establir la societat conjugal com a origen i fonament de la societat humana; la família és per això la cèl·lula primera i vital de la societat».[17] Aquesta dimensió pública específica i exclusiva del matrimoni i de la família reclama la seva defensa i la promoció per part de l'autoritat civil.

A l'Església la família és anomenada "Església domèstica", perquè la comunió específica dels seus membres està cridada a ser «una revelació i actuació específica de la comunió eclesial».[18] «Cal que els pares siguin per als fills els primers predicadors de la fe, amb l'exemple i la paraula, i fomentin la vocació pròpia de cada un, amb una cura especial a la vocació sagrada».[19] «Aquí s'exerceix d'una manera privilegiada el sacerdoci baptismal del pare de família, de la mare, dels fills, de tots els membres de la família, "en la recepció dels sagraments, en la pregària i acció de gràcies, amb el testimoniatge de la seva vida, amb l'abnegació i amb un amor eficaç". La llar és així la primera escola de vida cristiana i "una escola d'enriquiment humà". Aquí és on s'aprèn la constància i l'alegria del treball, l'amor fratern, el perdó generós, fins i tot reiterat, i sobretot el culte diví per mitjà de la pregària i l'ofrena de la vida» (*Catecisme*, 1657).

El sagrament de l'Ordre

D'entre el poble d'Israel, designat a l'Èxode (*Ex* 19, 6) com a «reialme sacerdotal», la tribu de Levi va ser escollida per Déu per al «servei del tabernacle de l'aliança i la cura de tots els seus accessoris i objectes sagrats» (*Nm* 1, 50); al seu torn, d'entre els levites es consagraven els sacerdots de l'antiga aliança amb el ritu de la unció (cf. *Ex* 29, 1-7), en conferir-los una funció «a favor dels homes davant

de Déu, oferint dons i sacrificis pels pecats» (*He* 5, 1). Com a element de la llei mosaica, en aquest sacerdoci és «introduïda una esperança millor» (*He* 7, 19), «ombra del món renovat», però per si mateix «és del tot incapaç de portar a la plenitud els qui participen cada any en els mateixos sacrificis oferts una vegada i una altra» (*He* 10, 1).

El sacerdoci levític va prefigurar d'alguna manera en el poble elegit la realització plena del sacerdoci en Jesucrist, no lligat ni a la genealogia, ni als sacrificis del temple, ni a la Llei, sinó només al mateix Déu (cf. *He* 6, 17-20 i 7, 1 s.). Per això, «Déu l'ha proclamat gran sacerdot com ho fou Melquisedec» (*He* 5, 10), qui «amb una sola oblació, ha portat per sempre a la plenitud els qui ara són santificats» (*He* 10, 14). En efecte, el Verb de Déu encarnat, en compliment de les profecies messiàniques, redimeix tots els homes amb la seva mort i resurrecció, i lliura la seva vida en compliment de la seva condició sacerdotal. Aquest sacerdoci, que Jesús mateix presenta en termes de consagració i missió (cf. *Jn* 10, 14), té, per tant, valor universal: no existeix «una acció salvífica de Déu fora de l'única mediació de Crist».[20]

En l'Última Cena, Jesús manifesta la voluntat de fer participar els seus apòstols del seu sacerdoci, expressat com a consagració i missió: «Tal com tu m'has enviat al món, jo també els hi he enviat. Jo em consagro a mi mateix per ells, perquè ells també siguin consagrats en la veritat» (*Jn* 17, 18-19). Aquesta participació es fa realitat en diferents moments al llarg del ministeri de Crist que es poden considerar com els passos successius que conduiran a la institució de l'ordre sagrat: quan crida als apòstols i els constitueix com a escola (cf. *Mc* 3, 13-19), quan els instrueix i els envia a predicar (cf. *Lc* 9, 1-6), quan els confereix el poder de perdonar els pecats (cf. *Jn* 20, 22-23), quan els confia la missió universal (cf. *Mt* 28, 18-20); fins a l'especialíssima ocasió en què els ordena celebrar l'Eucaristia: «Feu això, que és el meu memorial» (*1 Co* 11, 24). En la missió apostòlica ells «van ser confirmats plenament en aquesta missió el dia de la Pentecosta».[21]

Durant la seva vida, «no solament es procuraren diferents col·laboradors, sinó que, perquè la missió que els havia estat encomanada tingués continuïtat després de la seva mort, com qui fa un testament van donar als seus col·laboradors immediats l'encàrrec d'acabar i consolidar l'obra que ells havien començat [...] i els van donar l'ordre que en endavant, quan es morissin, d'altres homes de fiar s'encarreguessin del seu ministeri». És així com «els bisbes heretaren el servei de la comunitat, junt amb els preveres i diaques com a ajudants, i presidiren en lloc de Déu el ramat, del qual són els pastors com a mestres de doctrina, sacerdots del culte sagrat i rectors d'una comunitat».[22]

Al Nou Testament, el ministeri apostòlic és transmès a través de la imposició de les mans acompanyada d'una oració (cf. *Act* 6, 6; *1 Tm* 4, 14; 5, 22; *2 Tm* 1, 6); aquesta és la praxi present en els ritus d'ordenació més antics, com els que recull la *Traditio apostolica* i els *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Aquest nucli essencial, que constitueix el signe sacramental, ha estat enriquit al llarg dels segles per alguns ritus complementaris, que poden diferir segons les diverses tradicions litúrgiques. «Així, els ritus inicials, en el ritu llatí —la presentació i l'elecció de l'ordenand, l'al·locució del bisbe, l'interrogatori de l'ordenand, les lletanies dels sants— donen fe que l'elecció del candidat ha estat feta d'acord amb l'ús de l'Església i preparen l'acte solemne de la consagració; després de la qual diversos ritus expressen i completen d'una manera simbòlica el misteri que s'ha realitzat: per al bisbe i el prevere, la unció amb el sant crisma, signe de la unció especial de l'Esperit Sant que fa fecund el seu ministeri; lliurament del llibre dels Evangelis, de l'anell, de la mitra i del bàcul al bisbe com a signe de la seva missió apostòlica d'anunciar la Paraula de Déu, de la seva fidelitat a l'Església, esposa del Crist, del seu càrrec de pastor del ramat del Senyor; lliurament al prevere de la patena i del calze, "l'ofrena del poble sant" que és cridat a presentar a Déu; lliurament del llibre dels Evangelis al diaca que acaba de rebre la missió d'anunciar l'Evangeli del Crist» (*Catecisme*, 1574).

Naturalesa i efectes de l'ordre rebut

Mitjançant el sagrament de l'ordre es confereix una participació en el sacerdoci de Crist segons la modalitat transmesa per la successió apostòlica. El sacerdoci ministerial es distingeix del sacerdoci comú dels fidels, provinent del baptisme i de la confirmació; tots dos «s'ordenen l'un a l'altre», tot i que «es diferenciïn essencialment i només en el grau».[23] És propi i específic del sacerdoci ministerial ser «una representació sacramental de Crist Cap i Pastor»,[24] que permet exercir l'autoritat de Crist en la funció pastoral de predicació i de govern, i obrar *in persona Christi* en l'exercici del ministeri sacramental.

La *repraesentatio Christi Capitis* subsisteix sempre en el ministre, l'ànima del qual ha estat segellada amb el caràcter sacramental, imprès indeleblement en l'ànima en l'ordenació. El caràcter és, doncs, l'efecte principal del sagrament, i com que és una realitat permanent, fa que l'ordre no pugui ser ni repetit, ni eliminat, ni conferit per un temps limitat. «Un individu vàlidament ordenat pot, certament, per causes greus, ser descarregat de les obligacions i de les funcions lligades a l'ordenació o rebre la prohibició d'exercir-les, però no pot tornar a esdevenir laic en el sentit estricte» (*Catecisme*, 1583).

L'ordre en cadascun dels graus confereix a més «la gràcia de l'Esperit Sant pròpia d'aquest sagrament», que és «la d'una configuració al Crist Sacerdot, Mestre i Pastor, del qual l'ordenat ha estat constituït ministre» (*Catecisme*, 1585). Aquesta *ministerialitat* és tant un do com una tasca, ja que l'ordre es rep per servir Crist i els fidels, que en l'Església conformen el seu Cos místic. Més específicament, per al bisbe el do rebut és «l'Esperit que dona autoritat per regir i santificar, el que donàreu al vostre Fill estimat, Jesucrist, el que ell donà als sants Apòstols».[25] Per al prevere es demana a Déu el do de l'Esperit «perquè sigui digne de mantenir-se sense tara davant del vostre altar, d'anunciar l'evangeli del vostre regne, de complir el ministeri de la vostra paraula de veritat, d'oferir-vos dons i sacrificis

espirituals, de renovar el vostre poble amb el bany de la regeneració; de tal manera que surti a l'encontre del nostre gran Déu i Salvador Jesucrist».[26] En el cas dels diaques, «enfortits per la gràcia sacramental i en comunió amb el bisbe i el seu presbiteri, serveixen el Poble de Déu en el ministeri de la litúrgia, de la paraula i de la caritat».[27]

Els graus de l'ordre sagrat

El diaconat, el presbiterat i l'episcopat conserven entre si una relació intrínseca, com graus de l'única realitat sacramental de l'ordre sagrat.

L'episcopat és «la plenitud del sagrament de l'Ordre», anomenat «la tradició litúrgica de l'Església com la veu dels Sants Pares anomenen clarament "sacerdoci suprem" i "cim del ministeri sagrat"».[28] Als bisbes se'ls confià «el servei de la comunitat, juntament amb els preveres i diaques com a ajudants, i presidiren en lloc de Déu el ramat, del qual són els pastors com a mestres de doctrina, sacerdots del culte sagrat i rectors d'una comunitat».[29] Són successors dels apòstols i membres de l'escola episcopal, a la qual s'incorporen immediatament en virtut de l'ordenació, conservant la comunió jeràrquica amb el Papa, cap de l'escola, i amb els altres membres. Principalment, els corresponen les funcions de capitalitat, tant a l'Església universal com presidint les Esglésies locals, a les quals regeixen «com a vicaris i legats del Crist», i ho fan «amb consells, exhortacions i exemples i també amb autoritat i potestat sagrada».[30] D'entre els oficis episcopals destaca el «de predicar l'Evangeli. Els bisbes són els proclamadors de la fe, que guanyen nous deixebles per al Crist, i els mestres autèntics, això és, investits de l'autoritat del Crist, que prediquen al poble que els ha estat encomanat la fe que han de creure i aplicar a la vida», i «quan ensenyen en comunió amb el Romà Pontífex, han de ser venerats per tothom com a testimonis de la veritat divina i catòlica».[31] Finalment, com a administradors de la gràcia del sacerdoci suprem, amb la seva autoritat moderen la distribució sana i fructuosa dels sagraments: «ells regulen

l'administració del baptisme, per mitjà del qual es concedeix de participar del sacerdoci reial del Crist. Ells són els ministres nats de la confirmació, els conferidors de les sagrades ordres i els moderadors de la disciplina penitencial; també exhorten i instrueixen sol·lícitament el seu poble perquè amb fe i reverència prengui la part que li toca en la litúrgia i principalment en el sant sacrifici de la Missa».[32]

El presbiterat ha estat instituït per Déu perquè els seus ministres «tinguessin el poder sagrat de l'ordre per oferir el sacrifici i perdonar els pecats i exercissin públicament, en nom de Crist, la funció sacerdotal en favor dels homes».[33] Als preveres se'ls ha confiat la funció ministerial «en grau subordinat, a fi que, constituïts en l'ordre del presbiterat, fossin cooperadors de l'ordre episcopal per al recte compliment de la missió apostòlica».[34] Ells participen «de l'autoritat amb la qual Crist mateix forma, santifica i regeix el seu Cos», i per l'ordre sacramental rebut «queden marcats amb un caràcter especial que els configura amb Crist Sacerdot, de manera que poden obrar in persona *Christi Capitis*».[35] Ells «formen amb el seu bisbe un sol presbiteri, dedicat evidentment a tasques diverses»[36] i exerceixen la seva missió en contacte immediat amb els homes. "Més concretament, els preveres «tenen com a obligació principal anunciar a tots l'Evangeli de Crist, per constituir i incrementar el Poble de Déu, complint el mandat del Senyor: "Aneu per tot el món i prediqueu l'Evangeli a tota criatura"».[37] La seva funció està centrada «en el culte eucarístic o assemblea, on, representant la persona del Crist i proclamant el seu Misteri, ajunten els precs dels fidels amb el sacrifici del seu cap (cf. *1 Co* 11, 26) i representen i apliquen en el sacrifici de la Missa, fins que torni el Senyor, l'únic sacrifici de la Nova Aliança, és a dir, del Crist oferint-se a si mateix al Pare una vegada per sempre com a víctima immaculada (cf. *He* 9, 14-28)».[38] Això va unit al ministeri «de la conciliació i de l'alleujament», que exerceixen «de cara als fidels penedits o malalts». Com a veritables pastors, «exercint en la mesura de la seva autoritat l'ofici del Crist, Pastor i Cap, reuneixen la família

de Déu com una fraternitat amb una ànima comuna, i, per mitjà del Crist i en l'Esperit Sant, la condueixen a Déu Pare».[39]

Els diaques constitueixen el grau inferior de la jerarquia. A ells se'ls imposen les mans «no pas amb vista al sacerdoci, sinó amb vista al ministeri», que exerceixen com una *repraesentatio Christi Servi*. Pertoca al diaconat «administrar solemnement el baptisme, conservar i distribuir l'Eucaristia, assistir i beneir els matrimonis en nom de l'Església, portar el Viàtic als moribunds, llegir la Sagrada Escriptura als fidels, instruir i exhortar el poble, presidir el culte i l'oració dels fidels, administrar els sagramentals, presidir el ritu dels funerals i de la sepultura».[40]

Ministre i subjecte

L'administració de l'ordre en els seus tres graus està reservada exclusivament al bisbe: en el Nou Testament només els apòstols el confereixen, i, «com que el sagrament de l'Orde és el sagrament del ministeri apostòlic, pertoca als bisbes com a successors dels apòstols de transmetre el "do espiritual" (*Lumen gentium*, 21), "la llavor apostòlica" (*Lumen gentium*, 20) (*Catecisme*, 1576), conservada al llarg dels segles en el ministeri ordenat.

Per a la licitud de l'ordenació episcopal es requereix, en l'Església llatina, un mandat pontifici explícit (cf. *CIC*, 1013); en les Esglésies orientals està reservada al Romà Pontífex, al Patriarca o al Metropolita, i és sempre il·lícita si no hi ha cap mandat legítim (cf. *CCEO*, 745). En el cas d'ordenacions presbiterials i diaconals, es necessita que l'ordenant sigui el bisbe del candidat, o que hagi rebut les cartes dimissòries de l'autoritat competent (cf. *CIC*, 1015-1016); si l'ordenació té lloc fora de la mateixa circumscripció, és necessària la vènia del bisbe diocesà (cf. *CIC*, 1017).

Per a la validesa de l'ordenació, en els seus tres graus, és necessari que el candidat sigui home i estigui batejat. Jesucrist, en efecte, va elegir com a apòstols només homes, malgrat que entre els qui el seguien també hi havia dones, que en diverses ocasions van

demostrar una fidelitat més gran. Aquesta conducta del Senyor és normativa per a tota la vida de l'Església i no es pot considerar circumstancial, ja que els apòstols es van sentir vinculats a aquesta praxi i van imposar les mans només a homes, també quan l'Església estava difosa en regions on la presència de dones en el ministeri no hauria suscitat perplexitat. Els pares de l'Església van seguir fidelment aquesta norma, conscients que es tractava d'una tradició vinculant, que va ser recollida adequadament en decrets sinodals. L'Església, en conseqüència, «no es considera autoritzada a admetre les dones a l'ordenació sacerdotal».[41]

Una ordenació legítima i plenament fructuosa requereix, a més, per part del candidat, la vocació com a realitat sobrenatural, alhora confirmada per la invitació de l'autoritat competent (la «crida de la jerarquia»). D'altra banda, en l'Església llatina regeix la llei del celibat eclesiàstic per als tres graus; aquesta «no és exigida, certament, per la naturalesa mateixa del sacerdoci»,[42] però «té molta conformitat amb el sacerdoci», ja que amb aquesta els clergues participen en la modalitat celibatària assumida per Crist per dur a terme la seva missió, «s'uneixen a Ell més fàcilment amb un cor indivís, es dediquen més lliurement a Ell i per Ell al servei de Déu i dels homes». Amb el lliurament ple de les seves vides a la missió confiada, els ordenands «evoquen el misteriós matrimoni establert per Déu [...], pel qual l'Església té Crist com a Espòs únic. Es constitueixen, a més, en senyal viu d'aquell món futur, present ja per la fe i per la caritat, en què els fills de la resurrecció no prendran marits ni dones».[43] No estan obligats al celibat els diaques permanents ni els diaques i preveres de les Esglésies orientals. Finalment, per ser ordenats es requereixen determinades disposicions internes i externes, l'edat i la ciència corresponents, el compliment dels requisits previs a l'ordenació i l'absència d'impediments i irregularitats (cf. *CIC*, 1029-1042; *CCEO*, 758-762). En els candidats a l'ordenació episcopal regeixen condicions particulars que n'asseguren la idoneïtat (cf. *CIC*, 378).

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 1533-1600, 1601-1666, 2331-2400.

— Sant Josepmaria, *Converses amb Mons. Escrivá de Balaguer*, 87-112.

— Sant Josepmaria, homilia *El matrimoni, vocació cristiana*, a: *És Crist que passa*, 22-30.

— Sant Josepmaria, homilia *Sacerdote para la eternidad*, en *Amar a la Iglesia*, Palabra, Madrid, 1986, p. 63-82.

---

[1] Sant Pau VI, *Humanae Vitae*, 8.

[2] Sant Joan Pau II, *Familiaris Consortio,* 14.

[3] *Ibídem*, 11.

[4] Francesc, *Amoris laetitia*, 40.

[5] Francesc, *Amoris laetitia,* 63.

[6] «En el deure de transmetre i educar la vida humana, que ha de ser considerat com la seva pròpia missió, els cònjuges saben que són cooperadors de l'amor de Déu creador i talment els seus intèrprets [...], els cònjuges cristians, confiant en la Divina Providència i conreant l'esperit de sacrifici, glorifiquen el Creador i s'esforcen per la perfecció en Crist, quan compleixen la funció de procrear amb generosa, humana i cristiana responsabilitat» (Concili Vaticà II, *Gaudium et Spes*, 50).

[7] Sant Joan Pau II, *Familiaris Consortio*, 84. *Cf.* Benet XVI, *Sacramentum Caritatis*, 22.II.2007, 29; Congregació per a la doctrina de la fe, *Carta sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar*, 14.IX.1994; *Catecisme*, 1650.

[8] Cf. Francesc, *Amoris laetitia*, 307-312.

[9] Joan Pau II, *Carta al Card. William W. Baum y a los participantes del curso anual sobre el fuero interno organizado por la Penitenciaría Apostólica*, 22.III.1996; cf. Francesc, *Amoris laetitia*, 311.

[10] Cf. *Ibíd*em, 303-305.

[11] Pontifici Consell per als textos legislatius, *Sobre la admisibilidad a la sagrada comunión de los divorciados que se han vuelto a casar,* 24.VI.2000, 2.

[12] Cf. Francesc, *Amoris laetitia*, 307-308.

[13] Concili Vaticà II, *Gaudium et Spes*, 50.

[14] *Ibídem*, 51.

[15] Sant Pau VI, *Humanae Vitae,* 16.

[16] «La família és l'element natural i fonamental de la societat, i té dret a la protecció de la societat i de l'estat» (ONU, Declaració Universal dels Drets Humans, 10.XII.1948, article 16).

[17] Cf. Consell Pontifici per a la Família, *Familia, matrimonio y uniones de hecho*, Ciutatdel Vaticà, 2000; Congregació per a la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, Ciutat del Vaticà, 2003.

[18] Sant Joan Pau II, *Familiaris Consortio,* 21.

[19] Concili Vaticà II, *Lumen Gentium*, 11.

[20] Congregació per a la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus*, 14.

[21] Concili Vaticà II, *Lumen Gentium*, 19.

[22] *Ibídem*, 20.

[23] Concili Vaticà II, *Lumen Gentium*, 10.

[24] Cf. Sant Joan Pau II, *Pastors dabo vobis*, 23.

[25] Pontifical Romà, Ordenació episcopal, Pregària consacratòria.

[26] Ritu bizantí, Pregària d'ordenació presbiterial.

[27] Concili Vaticà II, *Lumen Gentium,* 29.

[28] *Ibídem*, 21.

[29] *Ibídem*, 20.

[30] *Ibídem*, 27.

[31] *Ibídem*, 25.

[32] *Ibídem*, 26.

[33] Concili Vaticà II, *Presbyterorum Ordinis*, 2.

[34] *Ibíd*em

[35] *Ibíd*em

[36] Concili Vaticà II, *Lumen Gentium*, 28.

[37] Concili Vaticà II, *Presbyterorum Ordinis*, 4.

[38] Concili Vaticà II, *Lumen Gentium*, 28.

[39] *Ibídem*.

[40] *Ibíd*em, 29.

[41] Sant Joan Pau II, *Ordinatio Sacerdotalis*, 22.V.94, 2.

[42] Concili Vaticà II, *Presbyterorum Ordinis*, 16.

[43] *Ibídem*

Torna als continguts

25. La vida cristiana: la llei i la consciència

La llei eterna, la llei natural, la Nova Llei o Llei de Crist, les lleis humanes polítiques i eclesiàstiques són lleis morals en un sentit molt diferent, tot i que totes tenen quelcom en comú. La consciència formula «l'obligació moral segons la llei natural, és «la norma pròxima de la moralitat personal». Per formar una consciència recta s'ha d'instruir la intel·ligència en el coneixement de la veritat, per a la qual cosa el cristià té l'ajuda del Magisteri de l'Església.

Per comunicar la seva bondat i la seva benaventurança eterna Déu ha volgut crear éssers intel·ligents i lliures (els àngels i els homes), als quals lliurement ha comunicat una participació de la seva naturalesa divina, que la teologia anomena *gràcia santificant*. Aquest do diví, que es rep amb la fe i el baptisme, i que fa a l'home fill adoptiu de Déu, és inicialment com una llavor que s'ha de desenvolupar i créixer fins a arribar a la plenitud escatològica després de la mort en la vida eterna. La vida cristiana és la vida de l'home com a fill de Déu en Crist per mitjà de l'Esperit Sant, que transcorre entre el baptisme i el pas a la vida eterna. La regla moral suprema de la vida cristiana és aquest designi salvífic diví que la teologia moral anomena *llei eterna*.

La llei eterna i la llei moral natural

El concepte de llei és anàleg. La llei eterna, la llei natural, la Nova Llei o Llei de Crist, les lleis humanes polítiques i eclesiàstiques són lleis morals en un sentit molt diferent, tot i que totes tenen quelcom en comú.

S'anomena llei eterna al pla de la Saviesa divina per conduir tota la creació al seu fi;[1] pel que fa al gènere humà, es correspon al designi salvífic etern de Déu, pel qual ens ha elegit en Crist «perquè fóssim sants, irreprensibles als seus ulls», «ens destinà a ser fills seus per

Jesucrist, segons la seva benèvola decisió».[2] En aquest designi hi ha la felicitat plena de l'home, que consisteix en la visió de Déu i, en aquest món i de manera encara no plena, en la vida d'unió amb Crist, que vol sempre el nostre bé.

Déu condueix cada criatura al seu fi d'acord amb la seva naturalesa. Concretament, «Déu proveeix els homes de manera diversa respecte als altres éssers que no són persones: no des de fora, mitjançant les lleis immutables de la naturalesa física, sinó "des de dins", mitjançant la raó que, coneixent amb la llum natural la llei eterna de Déu, és capaç d'indicar a l'home la direcció justa de la seva actuació lliure».[3]

La llei moral natural és la participació de la llei eterna en la criatura racional.[4] El designi etern de Déu per portar-nos a la plena felicitat, en si mateix considerat, no el podem saber, ja que no veiem què hi ha a la ment de Déu. Però en donar-nos una llum que ens permet distingir el que és bo i dolent per a nosaltres, Déu ens permet conèixer una part del seu designi etern. Per això es pot dir que la llei moral natural és «la mateixa llei eterna connatural en els éssers dotats de raó, que els inclina als actes i al fi que els convé».[5] És, per tant, una llei divina (divinonatural). El que la llei moral natural ens dona a conèixer té força de llei en la mesura que és la veu i l'intèrpret de la més alta raó de Déu, de la qual el nostre esperit participa i a la qual la nostra llibertat s'adhereix.[6] S'anomena llama *natural*, perquè consisteix en la llum de la raó que tot home té per naturalesa.

La llei moral natural és un primer pas en la comunicació a tot el gènere humà del designi salvífic diví, el coneixement complet del qual només es fa possible per la Revelació. Com es va dir, aquest designi diví és que tots puguem assolir la nostra plena felicitat en la visió de Déu.

—*Propietats*. La llei moral natural és *universal* perquè s'estén a tots els homes, de totes les èpoques.[7] Malgrat la diversitat de cultures al llarg de la història, la intel·ligència humana manté la seva unitat, que fa possible el diàleg entre les diverses cultures, per més que de vegades pugui semblar difícil.

«És *immutable* i permanent a través de les variacions de la història; subsisteix sota el flux de les idees i dels costums i en sosté el progrés. Les regles que l'expressen són sempre vàlides substancialment».[8] Són immutables els principis fonamentals, que quan s'apliquen a una realitat social que canvia poden donar lloc a aplicacions concretes diferents, i es manté en vigor el que és fonamental.[9]

És *obligatòria,* ja que, per tendir cap a Déu, l'home ha de fer lliurement el bé i evitar el mal; i per a això ha de poder distingir el bé del mal, la qual cosa es produeix abans que res gràcies a la llum de la raó natural.[10] L'observança de la llei moral natural pot ser algunes vegades difícil, però no és mai impossible.[11]

—*Coneixement de la llei natural.* Els preceptes de la llei natural poden ser coneguts per tots mitjançant la raó. Tanmateix, no tothom percep els preceptes de la llei natural d'una manera clara i immediata.[12] El seu coneixement efectiu pot estar condicionat per les disposicions personals de cadascú, per l'ambient social i cultural, per l'educació rebuda, etc. Es podria dir que la llei natural és natural com ho és el llenguatge: tot home sa té la capacitat de parlar, però de fet parlarà de manera més o menys correcta i elegant segons el seu nivell d'instrucció. La capacitat natural de conèixer el bé i el mal necessita una formació adequada per assolir de fet totes les veritats morals que pot assolir.

La llei divinopositiva

Com que en la situació actual les seqüeles del pecat no han estat totalment eliminades, i poden enfosquir la intel·ligència en una mesura o una altra, la gràcia i la revelació són necessàries a l'home perquè les veritats morals puguin ser conegudes per «tothom i sense dificultat, amb ferma certesa i sense mescla d'error».[13] La revelació divina ha tingut lloc mitjançant un procés gradual i històric.

La Llei Antiga, revelada per Déu a Moisès, «és el primer estadi de la llei revelada. Les seves prescripcions morals es resumeixen en els deu manaments»,[14] que expressen conclusions immediates de la

llei moral natural. Tota l'economia de l'Antic Testament és sobretot ordenada a preparar, anunciar i significar la vinguda del Salvador.[15]

La *nova llei* o llei evangèlica o llei de Crist «és la gràcia que l'Esperit Sant dona mitjançant la fe en Crist. Els preceptes externs, dels quals també parla l'Evangeli, preparen per a aquesta gràcia o despleguen els seus efectes en la vida».[16]

L'element principal de la Llei de Crist és la gràcia de l'Esperit Sant, que sana l'home sencer i es manifesta en la fe que obra per l'amor.[17] És fonamentalment una llei interna, que dona la força interior per fer el que ensenya. En segon lloc, és també una llei escrita, que es troba en els ensenyaments del Senyor (el discurs de la muntanya, les benaurances, etc.) i en la catequesi moral dels Apòstols, i que es pot resumir en el manament de l'amor. Aquest segon element no és d'importància secundària, ja que la gràcia de l'Esperit Sant, infusa en el cor del creient, implica necessàriament «viure segons l'Esperit» i s'expressa a través dels «fruits de l'Esperit», als quals s'oposen les «obres de la carn».[18]

L'Església, amb el seu Magisteri, és l'intèrpret autèntic de la llei natural.[19] Aquesta missió no se circumscriu només als fidels, sinó que —per mandat de Crist: *euntes, docete omnes gentes*—[20] inclou tots els homes. D'aquí la responsabilitat que incumbeix als cristians en l'ensenyament de la llei moral natural, ja que per la fe i amb l'ajuda del Magisteri la coneixen fàcilment i sense error.

Les lleis civils

Les lleis civils són les disposicions normatives emanades per les autoritats estatals (generalment, per l'òrgan legislatiu de l'Estat) amb la finalitat de *promulgar*, *explicitar* o *concretar* les exigències de la llei moral natural necessàries per fer possible i regular adequadament la vida dels ciutadans en l'àmbit de la societat políticament organitzada.[21] Han de garantir principalment la pau i la seguretat, la llibertat, la justícia, la tutela dels drets fonamentals de la persona i la moralitat pública.[22]

La virtut de la justícia comporta l'obligació moral de complir les lleis civils justes. La gravetat d'aquesta obligació depèn del grau d'importància del contingut de la llei per al bé comú de la societat.

Són injustes les lleis que s'oposen a la llei moral natural i al bé comú de la societat. Més concretament, són injustes les lleis:

1) que prohibeixen fer una cosa que per als ciutadans és moralment obligatòria o que manen fer una cosa que no es pot fer sense cometre una culpa moral;

2) que lesionen positivament o priven de la tutela corresponent de béns que pertanyen al bé comú: la vida, la justícia, els drets fonamentals de la persona, el matrimoni o la família, etc.;

3) que no es promulguen legítimament;

4) que no distribueixen les càrregues i els beneficis de manera equitativa i proporcionada entre els ciutadans.

Les lleis civils injustes no obliguen en consciència; al contrari, hi ha l'obligació moral de no complir les seves disposicions, sobretot si són injustes per les raons que s'indiquen en 1 i 2, de manifestar-ne el desacord i d'intentar canviar-les quan sigui possible o, almenys, de reduir-ne els efectes negatius. De vegades caldrà recórrer a l'objecció de consciència.[23]

Les lleis eclesiàstiques i els manaments de l'Església

Per salvar els homes Déu també ha volgut que formin una societat: [24] l'Església, fundada per Jesucrist i dotada per Ell de tots els mitjans per complir el seu fi sobrenatural, que és la salvació de les ànimes. Entre aquests mitjans hi ha la potestat legislativa, que tenen el Romà Pontífex per a l'Església universal i els Bisbes diocesans —i les autoritats que s'hi equiparen— per a les seves circumscripcions. El Codi de Dret Canònic conté la major part de les lleis d'àmbit universal. Hi ha un codi per als fidels de ritu llatí i un altre per als de ritu oriental.

Les lleis eclesiàstiques originen una veritable obligació moral[25] que serà greu o lleu segons la gravetat de la matèria.

Els manaments més generals de l'Església són cinc: primer, oir missa entera els diumenges i les altres festes de precepte;[26] segon, confessar almenys una vegada a l'any, i en perill de mort, i si s'ha de combregar;[27] tercer, combregar almenys una vegada a l'any, per Pasqua florida;[28] quart, abstenir-se de menjar carn i dejunar els dies establerts per l'Església;[29] cinquè, ajudar l'Església en les seves necessitats.[30]

La consciència moral

«La consciència moral és un judici de la raó pel qual la persona humana reconeix la qualitat moral d'un acte concret que farà, fa o ha fet».[31] La consciència formula «l'*obligació moral* tenint en compte la llei natural: és l'obligació de fer el que l'home, mitjançant l'acte de la seva consciència, *coneix* com un bé que li és assenyalat *aquí i ara*».[32] Així, per exemple, quan al final del dia fem l'examen de consciència, ens podem adonar que quelcom que vam dir era contrari a la caritat. O bé quan reflexionem abans de fer alguna cosa, la consciència ens pot fer veure que l'acció que planegem lesionaria el dret d'una persona i, per tant, seria una falta contra la justícia.

La consciència és «la norma pròxima de la moralitat personal»,[33] per això, quan s'hi actua en contra es comet un mal moral. Aquest paper de norma pròxima pertany a la consciència no perquè sigui la norma suprema,[34] sinó perquè per a la persona té un caràcter últim ineludible: «el judici de consciència mostra en última instància la conformitat d'un comportament respecte a la llei»:[35] quan la persona jutja amb seguretat, després d'haver examinat el problema amb tots els mitjans a la seva disposició, no hi ha una instància ulterior, una consciència de la consciència, un judici del judici, perquè altrament es procediria fins a l'infinit.

S'anomena *consciència recta o veritable* la que jutja amb veritat la qualitat moral d'un acte, i *consciència errònia* la que no arriba a la

veritat, ja que considera com a bona una acció que en realitat és dolenta, o viceversa. La causa de l'error de consciència és la *ignorància*, que pot ser *invencible* (i inculpable), si domina fins a tal punt la persona que no queda cap possibilitat de reconèixer-la i allunyar-la, o *vencible* (i culpable), si es podria reconèixer i superar, però hi roman perquè la persona no vol posar els mitjans per superar-la.[36] La consciència culpablement errònia no excusa de pecat, i fins i tot el pot agreujar.

La consciència és *certa* quan emet el judici amb la seguretat moral de no equivocar-se. Es diu que és *probable* quan jutja amb el convenciment que hi ha certa probabilitat d'equivocació, però que és més baixa que la probabilitat d'encertar. Es diu que és *dubtosa* quan se suposa que la probabilitat d'equivocar-se és igual o més elevada que la d'encertar. Finalment, es diu que és *perplexa* quan no s'atreveix a jutjar, perquè pensa que és pecat tant fer un acte com ometre'l.

A la pràctica, s'ha de seguir només la *consciència certa i veritable* o la *consciència certa invenciblement errònia*.[37] No s'ha d'obrar amb consciència dubtosa, sinó que s'ha de sortir del dubte resant, estudiant, preguntant, etc.

La formació de la consciència

Les accions moralment negatives que es duen a terme amb ignorància invencible són nocives per a qui les comet i potser també per als altres, i en tot cas poden contribuir a un enfosquiment més pregon de la consciència. Per això és tan imperiosa la necessitat de formar la consciència.[38]

Per formar una consciència recta s'ha d'instruir la intel·ligència en el coneixement de la veritat —per a la qual cosa el cristià té l'ajuda del Magisteri de l'Església— i educar la voluntat i l'afectivitat mitjançant la pràctica de les virtuts.[39] És una tasca que dura tota la vida.[40]

Per a la formació de la consciència són especialment importants la humilitat, que s'adquireix vivint la sinceritat davant de Déu, i la

direcció espiritual.[41]

Una consciència ben formada necessita practicar la virtut moral de l'epiqueia. L'epiqueia porta a obrar de manera diferent de la lletra de la llei quan, trobant-se davant d'una situació no prevista per la formulació general i simple de la llei, obrar d'acord amb la llei seria dolent o nociu. Així, per exemple, les autoritats de policia estableixen que només es pot entrar i sortir de la zona internacional d'un aeroport per les portes destinades per a això. Això fa referència al comportament ordinari. Però és clar que en cas d'un terratrèmol que destrueix els accessos i impedeix d'utilitzar aquestes portes, les persones que hi ha dins han d'escapar per on puguin. Les disposicions de l'autoritat, expressades de manera general, fan referència al comportament ordinari, i no a circumstàncies excepcionals que ningú pot preveure.

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 1730-1742, 1776-1794 i 1950-1974.

— Joan Pau II, encíclica *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993, 28-64.

Lectures recomanades

— Sant Josepmaria, homilia *La llibertat, un do de Déu*, a: *Amics de Déu*, 23-38.

— Enrique Colom, Ángel Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000, p. 316-332, 348-363, 399-409, 424-428 i 430-434.

---

[1] Cf. Sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 1, c.; Concili Vaticà II, *Dignitatis humanae*, núm. 3.

[2] *Ef* 1, 4-5.

[3] Joan Pau II, *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993, núm. 43.

[4] Cf. *Ibídem*; sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

[5] Cf. Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 44.

[6] Cf. *Ibídem*.

[7] Cf. *Catecisme*, núm. 1956.

[8] *Ibídem*, núm. 1958.

[9] «L'aplicació de la llei natural varia molt. Pot exigir una reflexió adaptada a la multiplicitat de condicions de vida, segons els llocs, les èpoques i les circumstàncies. Malgrat tot, enmig de la diversitat de les cultures, la llei natural es manté com una regla que relaciona els homes entre ells i els imposa uns principis comuns, més enllà de les diferències inevitables» (*Catecisme*, núm. 1957).

[10] Cf. Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 42.

[11] Cf. *Ibídem*, núm. 102.

[12] Cf. *Catecisme*, núm. 1960.

[13] Pius XII, *Humani generis*: *DS* 3876. Cf. *Catecisme*, núm. 1960.

[14] *Catecisme*, núm. 1962.

[15] Cf. Concili Vaticà II, *Dei verbum*, núm. 15.

[16] Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 24. Cf. Sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, c. i ad 2.

[17] Cf. Sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 1.

[18] Cf. *Ga* 5, 16-26.

[19] Cf. *Catecisme*, núm. 2036.

[20] *Mt* 28, 19.

[21] Cf. Sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2; *Catecisme*, núm. 1959.

[22] Cf. Joan Pau II, *Evangelium vitae*, 25.III.1995, núm. 71.

[23] Cf. *Catecisme*, núm. 2242-2243;Joan Pau II, *Evangelium vitae*, núm. 72-74.

[24] Cf. Concili Vaticà II, *Lumen gentium*, núm. 9.

[25] Cf. Concili de Trent, *Cànons sobre el sagrament del Baptisme* , 8: *DS* 1621.

[26] Cf. *Catecisme*, núm. 2042.

[27] Cf. *Ibídem*.

[28] Cf. *Ibídem*.

[29] Cf. *Ibídem*, núm. 2043.

[30] Cf. *Ibídem*.

[31] *Catecisme*, núm. 1778.

[32] Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 59.

[33] *Ibídem*, núm. 60.

[34] Cf. *Ibídem*.

[35] *Ibídem*, núm. 59.

[36] Cf. *ibídem*, núm. 62; Concili Vaticà II, *Gaudium et spes*, 16.

[37] La consciència certa invenciblement errònia és regla moral no de manera absoluta: obliga només mentre es manté l'error. I ho fa no pel que és en si mateixa: el poder obligatori de la consciència deriva de la veritat, de manera que la consciència errònia pot obligar només en la mesura que se la considera veritable de manera subjectiva i invencible. En matèries molt importants (homicidi deliberat, etc.) és molt difícil l'error de consciència inculpable.

[38] Cf. *Catecisme*, núm. 1783.

[39] Cf. Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 64.

[40] Cf. *Catecisme*, núm. 1784.

[41] «La tasca de direcció espiritual s'ha d'orientar sense dedicar-se a fabricar criatures que estiguin mancades de judici propi i que es

limitin a executar materialment allò que un altre els diu; al contrari, la direcció espiritual ha de tendir a formar persones de criteri. I el criteri suposa maduresa, fermesa de conviccions, coneixement suficient de la doctrina, delicadesa d'esperit, educació de la voluntat» (sant Josepmaria, *Converses amb Mons. Escrivá de Balaguer*, núm. 93).

Torna als continguts

26. El subjecte moral. La moralitat dels actes humans

Només les accions voluntàries són objecte d'una valoració moral pròpiament dita. És part fonamental de la formació i de la vida cristiana l'educació del complex món dels sentiments. El mitjà per ordenar les passions és l'adquisició dels hàbits morals anomenats virtuts. L'objecte, la intenció i les circumstàncies són les "fonts" o elements constitutius de la moralitat dels actes humans». L'acte moralment bo suposa alhora la bondat de l'objecte, del fi i de les circumstàncies.

Passions i accions

Convé aclarir inicialment la distinció entre les passions (anomenades també *sentiments*) i les accions voluntàries. De vegades algú es veu sorprès per una reacció imprevista davant de persones, esdeveniments o coses: un moviment de còlera que arriba inesperadament davant d'una paraula que es considera ofensiva; un sentiment espontani de tristesa i de desconcert davant de la mort inesperada d'un amic; un moviment d'enveja davant d'un objecte valuós. Aquests fenòmens anímics que es produeixen sense que ho decidim, davant dels quals som —per dir-ho així— subjectes passius, s'anomenen comunament *sentiments* o *passions*. Altres vegades, en canvi, veiem que som subjectes actius de les nostres accions, perquè les projectem i duem a terme per iniciativa pròpia: decidim posar-nos a estudiar o anar a casa d'un amic malalt per estar una estona amb ell. Són també accions els actes amb què aturem o donem curs a les passions: davant d'una paraula ofensiva que suscita en nosaltres un moviment d'ira podem decidir no respondre-hi, sinó callar i somriure, o bé respondre a qui ens tracta malament amb una altra paraula igualment ofensiva.

Només les accions voluntàries són objecte d'una valoració moral pròpiament dita, és a dir, només aquestes poden ser una culpa moral o una acció laudable. Tanmateix, això no vol dir que els sentiments siguin fenòmens neutres ni que no tinguin importància per a la vida cristiana. Les passions pressuposen un judici sobre la persona o cosa davant de la qual sorgeixen, i suggereixen una presa de posició i una línia de conducta. Davant d'una persona o cosa considerada com a bona sorgeix una passió de signe positiu (alegria, entusiasme), que suggereix una presa de posició i una línia d'acció positiva (aprovar, lloar, apropar-se a aquesta persona); davant d'una persona o un esdeveniment considerat com a dolent sorgeix una passió de signe negatiu (còlera, tristesa), que suggereix una presa de posició i una línia d'acció negativa (desaprovació, agressió). En termes generals, es pot dir que les passions que sorgeixen d'un judici veritable i suggereixen una presa de posició i una línia d'acció bona són una ajuda per a la vida cristiana, perquè permeten entendre amb rapidesa el que és bo i consenten dur a terme de manera fàcil i agradable les accions que són apropiades per a un bon fill de Déu. Les passions que pressuposen un judici fals (per exemple, perquè veuen una ofensa on no n'hi ha) i suggereixen una presa de posició i una línia d'acció moralment negatives (per exemple, una falta de caritat o un comportament violent) constitueixen un obstacle notable per a la vida cristiana.

Qui experimenta passions negatives podria, no obstant això, comportar-se bé, resistir a la passió i fer amb gran esforç una obra bona. Però s'entén fàcilment que no es pot anar tota la vida costa amunt, resistint contínuament els embats de les males passions, fent el que no ve de gust fer i rebutjant sempre allò cap al que s'inclinen els sentiments (l'afectivitat). Si no s'aconsegueix corregir i educar el món interior dels sentiments, serà difícil discernir el que és bo, perquè les passions negatives enfosqueixen la ment, sovint se cedirà davant d'aquestes i s'obrarà malament; a més, és molt possible que la lluita contínua porti al desànim o a l'esgotament.

Per aquestes raons és part fonamental de la formació i de la vida cristiana l'educació del complex món dels sentiments. Educar vol dir

conformar, donar una forma bona i cristiana al món dels sentiments, de manera que els moviments que sorgeixen espontàniament en nosaltres ens ajudin a discernir i a fer el bé de manera ràpida, precisa i agradable. El mitjà per ordenar les passions és l'adquisició dels hàbits morals anomenats *virtuts* (prudència, justícia, temperància, etc.), que modifiquen les tendències que són a l'arrel de les passions. L'afectivitat ordenada per la virtut fa que ens agradi fer el que és bo, i que el que ens dona la gana de fer i el que Déu espera de nosaltres coincideixin gairebé sempre. Diem "gairebé sempre" perquè el desordre consegüent al pecat original no sol permetre un ordre sempre perfecte. Fins i tot les persones més santes s'enfaden alguna vegada més del que toca.

Per estudiar la moralitat dels actes humans és important tenir en compte el que s'acaba de dir sobre les passions i els sentiments, perquè moltes de les nostres accions voluntàries estan motivades per passions i sentiments; són com la nostra manera de reaccionar o de governar les passions que experimentem. Per exemple, no es podrien valorar en la seva justa mesura unes paraules poc caritatives d'una persona cap a una altra si no se sap que la primera va ser ofesa greument per la segona, i que ha hagut de lluitar molt per no passar a l'agressió física, i les paraules poc caritatives que ha pronunciat en el fons expressen un autocontrol força bo, tot i que no és perfecte. La poca aplicació a l'estudi d'una persona dominada per un sentiment vital d'apatia és menys dolenta del que seria si la negligència fos fruit del desinterès voluntari. Amb les accions voluntàries, que s'estudien a continuació, moltes vegades estem governant el pas a l'àmbit de la llibertat d'instàncies, moviments i sol·licitacions que venen del món, per si mateix involuntari, del sentiment.

Moralitat dels actes humans

Com s'ha anunciat abans, només les accions voluntàries (anomenades també *actes humans*) són pròpiament accions morals, bones o dolentes. La doctrina moral catòlica ensenya que «la moralitat dels actes humans depèn:

—de l'objecte escollit;

—del fi buscat o de la intenció;

—de les circumstàncies de l'acció.

L'objecte, la intenció i les circumstàncies formen les "fonts", o els elements constitutius, de la moralitat dels actes humans» (*Catecisme*, núm. 1750).

Veurem què són aquests tres elements de l'acció.

L'objecte moral

L'objecte moral «és el fi pròxim d'una elecció deliberada que determina l'acte de voler de la persona que actua».[1] Vegem primer què és l'objecte d'una acció, i després què és l'objecte moral.

Les accions es defineixen i es distingeixen entre si pel seu objecte. Però aquí "objecte" fa referència al contingut immediat d'una acció voluntària, és a dir, al que es proposa immediatament l'acte de voluntat, i no a la cosa externa que es maneja. Per exemple: si en Joan compra un llibre, l'objecte de la voluntat d'en Joan (el que vol fer) és "comprar un llibre", i no el llibre; si en Pere roba un llibre, l'objecte de la voluntat d'en Pere és "robar un llibre", i no el llibre. Si el llibre fos l'objecte de les dues accions, hauríem d'acceptar la tesi falsa que "comprar un llibre" i "robar un llibre" són accions idèntiques, ja que totes dues tindrien el mateix objecte: el llibre.

Per posar de manifest la necessitat d'atendre el que el subjecte es proposa fer, sant Joan Pau II va escriure que per saber quin és l'objecte moral d'un acte «cal situar-se en la perspectiva de la persona que actua. [...]. Així doncs, no es pot prendre com a objecte d'un determinat acte moral un procés o un esdeveniment d'ordre físic només, que es valora quan origina un determinat estat de coses al món extern».[2]

L'expressió "objecte moral" vol dir que l'objecte de la voluntat es posa en relació amb les virtuts i els vicis. "Comprar un llibre" és un objecte bo, mentre que "robar un llibre" és un objecte dolent, perquè

el primer és conforme a la virtut de la justícia, mentre que el segon s'oposa a aquesta virtut.

La doctrina catòlica afirma que el valor moral dels actes humans (el que siguin bons o dolents) depèn abans que res i fonamentalment del valor positiu o negatiu de l'objecte moral,[3] és a dir, de la conformitat de l'objecte o de l'acte volgut amb la raó recta, els principis fonamentals de la qual són les virtuts. Els actes que pel seu objecte s'oposen a exigències essencials de les virtuts (justícia, temperància, etc.) són *intrínsecament dolents,* és a dir, són dolents «sempre i per si mateixos, és a dir, pel seu objecte, independentment de les ulteriors intencions de qui actua, i de les circumstàncies».[4] Són intrínsecament dolents, per exemple, l'adulteri, l'avortament i el robatori.

El *proporcionalisme* i el *conseqüencialisme* són teories errònies sobre la noció i la formació de l'objecte moral d'una acció, segons les quals cal determinar-lo sobre la base de la "proporció" entre els béns i els mals que es persegueixen, o de les "conseqüències" que se'n poden derivar.[5]

La intenció

Mentre l'objecte moral fa referència al que la voluntat vol amb l'acte concret (per exemple: comprar un llibre), la intenció fa referència al perquè ho vol (per exemple: per preparar un examen, per fer un regal). La intenció comporta que el que ella vol no es pot obtenir immediatament, sinó a través d'altres accions. Voler regalar un llibre és objecte d'intenció si per regalar el llibre cal triar abans altres accions: comprar-lo, traslladar-se a casa de la persona que es vol obsequiar, etc.

La intenció «no es limita a la direcció de les nostres accions singulars, sinó que pot ordenar cap a una mateixa finalitat moltes accions; pot orientar tota la vida cap a l'últim fi».[6] En el comportament humà hi sol haver una sèrie de fins subordinats l'un a l'altre: es vol un llibre per preparar un examen, es fa l'examen per

obtenir un títol professional, es vol tenir aquest títol per tenir un bon sou i per fer un treball útil per a la societat, i així successivament. Al final, en cada comportament, hi ha un fi últim volgut per si mateix i no per una altra cosa, que hauria de ser Déu, però que també pot ser la vanaglòria, l'afany de poder o d'enriquir-se, etc. Per això es diu que un acte que, pel seu objecte, és "ordenable" a Déu, «arriba a la seva perfecció última i decisiva quan la voluntat l'ordena efectivament a Déu».[7]

La intenció, com qualsevol altre acte de voluntat, pot ser moralment bona o dolenta. Si és bona, pot confirmar o, fins i tot, augmentar la bondat que l'acció té pel seu objecte, però en canvi no pot fer «ni bo ni just un comportament en ell mateix desordenat. El fi no justifica els mitjans».[8] Si la intenció és dolenta, pot confirmar o augmentar la malícia que l'acte té en virtut del seu objecte moral, i podria també fer dolent un acte que pel seu objecte és bo, com passaria quan algú comença a tractar amb benevolència una altra persona amb l'únic propòsit de corrompre-la més endavant.[9]

Les circumstàncies

Les *circumstàncies* «són els elements secundaris d'un acte moral. Contribueixen a agreujar o a disminuir la bondat o la malícia moral dels actes humans (per exemple, la quantitat d'un robatori). També poden atenuar o augmentar la responsabilitat del qui obra (com ara actuar per por de la mort)».[10] Les circumstàncies «no poden fer que sigui bona o justa una acció que d'ella mateixa és dolenta».[11] Hi ha circumstàncies que poden afegir una nova raó de maldat a un acte, com és el cas d'un acte impur comès per una persona que té un vot de castedat. Aquesta mena de circumstàncies s'han de declarar en la confessió sacramental.

En síntesi, es pot dir que «l'acte moralment bo suposa a la vegada la bonesa de l'objecte, del fi i de les circumstàncies».[12]

L'objecte indirecte de la voluntat

S'anomena objecte indirecte de la voluntat una conseqüència de l'acció (un efecte col·lateral) que no interessa ni és volguda de cap manera, ni com a fi ni com a mitjà, però és prevista i permesa en tant que està inevitablement unida al que es vol. Així, per exemple, una persona se sotmet a una cura contra la leucèmia que provoca, com a efecte col·lateral, la calvície; una dona que voldria formar una família permet que se li extirpi l'úter en el qual s'ha desenvolupat un tumor maligne greu i no tractable per altres mitjans, i com a conseqüència queda estèril. La calvície i l'esterilitat són objecte indirecte de la voluntat, no volguts, sinó efectes col·laterals coneguts i previstos que la necessitat obliga a tolerar. Quan una acció comporta un efecte indirecte negatiu per a un mateix o per als altres, es planteja el problema de la seva licitud moral. Així, sant Pau ensenya que s'han d'evitar certes accions que, tot i que siguin per si mateixes lícites, tenen com a efecte col·lateral o indirecte l'escàndol dels febles en la fe.[13]

Això té importància en la vida moral, perquè de vegades hi ha accions que tenen dos efectes (accions de doble efecte), un de bo i un altre de dolent, i pot ser lícit dur-les a terme per obtenir l'efecte bo (volgut directament), encara que no es pugui evitar el dolent (que, per tant, es vol només indirectament). De vegades es tracta de situacions molt delicades, en les quals el més prudent és demanar consell a qui el pot donar.

Es poden indicar algunes condicions que s'han d'observar —totes juntes— perquè sigui lícit executar (o bé ometre) una acció quan provoca també un efecte negatiu. Aquestes condicions són:

1) L'acte efectuat ha de ser en si mateix bo, o almenys indiferent.

2) L'efecte bo no s'ha d'aconseguir a través del dolent: no es pot fer el mal perquè vingui el bé. Si el bé desitjat procedeix del mal, aquest ja no és "indirectament voluntari", sinó volgut directament com a mitjà.

3) La persona ha de buscar directament l'efecte bo (és a dir, tenir una intenció recta) i tolerar per necessitat l'efecte dolent. En aquest

sentit, ha de posar tot l'esforç possible per evitar, o almenys limitar, aquest últim.

4) La proporcionalitat entre el bé que s'intenta i el mal que es tolera: no està moralment justificat arriscar la vida d'un mateix per guanyar uns quants dòlars, o posar en perill l'embaràs prenent una medicina a fi d'evitar algunes molèsties lleugeres. Aquesta proporcionalitat exigeix que l'efecte bo sigui tant important o més com: *a*) més greu sigui el mal tolerat; *b*) més proximitat hi haig entre l'acte efectuat i la producció del mal: és divers invertir els mateixos estalvis en una editorial que té moltes publicacions immorals o invertir-los en un banc que controla part de l'editorial; *c*) més gran sigui la certesa que es produirà l'efecte dolent: com vendre alcohol a un alcohòlic; *d*) més gran sigui l'obligació d'impedir el mal: per exemple, quan es tracta d'una autoritat civil o eclesiàstica.

La imputabilitat moral

Un acte és moralment imputable a qui el fa en la mesura exacta en què l'acte és voluntari.[14] «La *imputabilitat* i la responsabilitat d'una acció poden ser disminuïdes i fins i tot suprimides per la ignorància, la inadvertència, la violència, la por, els hàbits, les afeccions immoderades i altres factors psíquics o socials».[15] També les passions, si són fortes, poden disminuir la imputabilitat de l'acte, i en casos extrems (gran pànic davant d'un terratrèmol) la podrien suprimir per complet.

El mèrit

«La paraula "mèrit" designa, en general, la *paga deguda* per una comunitat o una societat a l'acció d'un dels seus membres valorada com un benefici o un dany, digne de recompensa o de càstig. El mèrit té origen en la virtut de la justícia, segons el principi de la igualtat que la regeix».[16]

En termes absoluts l'home no pot reivindicar cap dret o mèrit davant de Déu.[17] Tanmateix, en virtut del designi diví d'associar-nos a

l'obra de la seva gràcia,[18] a l'home que fa obres bones estant en gràcia de Déu se li confereix «segons la justícia gratuïta de Déu, *un veritable mèrit*. Es tracta d'un dret en virtut de la gràcia, el ple dret de l'amor i ens fa "cohereus" del Crist i dignes d'obtenir l'"herència promesa de la vida eterna"».[19]

Sobre el que es pot merèixer, convé tenir en compte que «ningú no pot merèixer la gràcia primera, la que és a l'origen de la conversió, del perdó i de la justificació. Sota la moció de l'Esperit Sant i de la caritat, podem merèixer després per a nosaltres mateixos i per a d'altres les gràcies útils a la nostra santificació, al creixement de la gràcia i de la caritat, i a l'obtenció de la vida eterna. Els mateixos béns temporals, com la salut i l'amistat, poden ser merescuts segons la saviesa de Déu. Aquestes gràcies i aquests béns són l'objecte de la pregària cristiana. L'oració satisfà la nostra necessitat de la gràcia per a les accions meritòries».[20]

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 1749-1761.

— Joan Pau II, *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993, 71-83.

Lectures recomanades

Enrique Colom y Ángel Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra, Madrid 2000, p. 147-200. Una versió més recent d'aquest text es troba a: https://www.eticaepolitica.net/corsodimorale/Fundamental06.pdf

---

[1] Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 78. Cf. *Catecisme*, núm. 1751.

[2] Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 78.

[3] «La moralitat de l'acte humà depèn sobretot i fonamentalment de l'objecte elegit racionalment per la voluntat deliberada» (Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 78).

[4] *Ibídem*, núm. 80; Cf. *Catecisme*, núm. 1756.

[5] Aquestes teories no afirmen que "es pugui fer un mal per obtenir un bé", sinó que no es pot dir que hi hagi comportaments que siguin sempre dolents, perquè depèn en cada cas de la "proporció" entre béns i mals, o de les "conseqüències" (Cf. Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 75). Per exemple, un proporcionalista no afirmaria que "és moralment lícit fer una estafa per un fi bo", sinó que examinaria si el que es fa és o no és una estafa (si el que s'ha "elegit objectivament" és una estafa o no) tenint en compte totes les circumstàncies, i la intenció. Al final podria dir que no és una estafa el que en realitat sí que ho és, i podria justificar aquesta acció (o qualsevol altra).

[6] *Catecisme*, núm. 1752.

[7] Joan Pau II, *Veritatis splendor*, núm. 78.

[8] *Catecisme*, núm. 1753. «Passa sovint que l'home actua amb bona intenció, però sense profit espiritual, perquè li falta la bona voluntat. Per exemple, un roba per ajudar els pobres: en aquest cas, si bé la intenció és bona, hi falta la rectitud de la voluntat, perquè les obres són dolentes. En conclusió, la bona intenció no autoritza a fer cap obra dolenta. "Altres m'acusen d'ensenyar: fem el mal perquè se'n segueixi el bé! Els qui em calumnien així, mereixen de ser condemnats" (*Rm* 3, 8)» (sant Tomàs d'Aquino, *In duo praecepta caritatis*: *Opuscula theologica*, II, núm. 1168).

[9] Cf. *Catecisme*, núm. 1753.

[10] *Ibídem*, núm. 1754.

[11] *Ibídem*.

[12] *Ibídem*, núm. 1755.

[13] Cf. *Rm* 14, 14-21.

[14] Cf. *Catecisme*, núm. 1734.

[15] *Catecisme*, núm. 1735.

[16] *Catecisme*, núm. 2006. La *culpa* és, en conseqüència, la responsabilitat que contraiem davant de Déu en pecar, fent-nos mereixedors de càstig.

[17] Cf. *Catecisme*, núm. 2007.

[18] Cf. *Ibídem*, núm. 2008.

[19] *Ibídem*, núm. 2009. Cf. Concili de Trent: *DS* 1546.

[20] *Catecisme*, núm. 2010.

Torna als continguts

27. L'acció de l'Esperit Sant: la gràcia, les virtuts teologals i els manaments

La vida cristiana és la vida de l'home com a fill de Déu en Crist per mitjà de l'Esperit Sant. L'acció de l'Esperit Sant en l'ànima del cristià, a més de donar la gràcia santificant i les virtuts teologals, comunica inspiracions i gràcies actuals, i té una manifestació específica en el que l'Església anomena dons de l'Esperit Sant. El Decàleg conté un conjunt de deures greus, però és també i sobretot una instrucció, un ensenyament sobre la manera de viure.

Anteriorment s'ha tractat de la missió de l'Esperit Sant i de la seva acció en l'Església. Ara es considera l'acció de l'Esperit Sant en la vida cristiana i en el camí del cristià cap a la santedat.

La gràcia santificant

Es pot dir que la vida cristiana és la vida de l'home com a fill de Déu en Crist per mitjà de l'Esperit Sant. Amb el Baptisme l'home és alliberat del pecat i rep una autèntica participació de la naturalesa divina.[1] Què vol dir participació en la naturalesa divina? Es pot entendre, sempre dins dels límits del nostre coneixement actual, considerant que el Pare comunica enterament la seva naturalesa al Fill i a l'Esperit Sant, però no pot crear altres déus ni altres persones a qui comunicar enterament la seva mateixa naturalesa. Però, en canvi, pot i ha volgut crear altres persones per comunicar-los "parcialment", en "part", la naturalesa divina, la seva bondat i la seva felicitat; per això es parla de "participació". Aquesta participació és la gràcia santificant, que fa l'home fill de Déu.

La santedat cristiana rau, per tant, en la donació de Déu Tri a l'home. L'home queda inclòs per la gràcia en la dinàmica íntima de la vida divina, en la qual cada Persona divina té la mateixa naturalesa, però

d'una manera diferent, una diferència que fa les Persones divines diferents entre si. Per això, la relació del cristià amb cadascuna de les Persones divines és diferent: el Pare ens adopta com a fills, per la qual cosa el Fill és el model amb qui ens identifiquem i la nostra "porta" d'entrada a la Trinitat, en què l'Esperit Sant, vincle d'amor entre el Pare i el Fill, és la "la llum i la força" que ens impulsa a la identificació amb Crist per viure amb Ell per a la glòria del Pare complint en tot la seva voluntat.[2]

La *gràcia santificant* és, per tant, molt més que una ajuda de Déu per fer obres bones. És un principi vital nou, una elevació de la nostra naturalesa, gairebé com una segona naturalesa, principi radical d'un nou tipus de vida: la vida dels fills de Déu en Crist per mitjà de l'Esperit Sant. Hi ha una altra classe de gràcia, anomenada *gràcia actual*, que sí que és una ajuda divina puntual per dur a terme una determinada obra bona.

Les virtuts teologals

Com que la naturalesa humana té unes facultats que ens permeten viure com a homes, que són la intel·ligència, la voluntat, els sentits externs i interns i les ganes sensibles, la vida divina feta possible per la gràcia santificant requereix unes facultats o, més exactament, l'elevació de les nostres facultats perquè puguin ser principis dels actes propis de la vida divina de la qual participem. L'elevació de les facultats humanes es duu a terme mitjançant uns hàbits infosos amb la gràcia santificant, que són les tres virtuts teologals: la fe, l'esperança i la caritat.

El *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica* diu que «les virtuts teologals són les virtuts que tenen com a origen, motiu i objecte immediat Déu mateix. Infuses en l'home amb la gràcia santificant, capaciten per a viure en relació amb la Trinitat i fonamenten i animen l'obrar moral del cristià, tot vivificant les virtuts humanes. Són la penyora de la presència i de l'acció de l'Esperit Sant en les facultats de l'ésser humà».[3]

Aquesta descripció breu conté els elements fonamentals. Són virtuts donades per Déu, juntament amb la gràcia santificant; tenen per objecte el mateix Déu i ens permeten conèixer-lo com a Déu U i Tri, desitjar-lo i estimar-lo; i informen les virtuts ètiques humanes, fan que aquestes puguin regular l'ús dels béns humans de manera adequada a la vida i a la condició dels fills de Déu, i no només al bé purament humà.

La virtut de la fe

«La fe és la virtut teologal per la qual creiem en Déu i en tot el que ens ha revelat i que l'Església ens proposa de creure, perquè Déu és la mateixa Veritat. Amb la fe l'home s'abandona a Déu lliurement. Per això el qui creu cerca de conèixer i fer la voluntat de Déu, ja que "la fe actua per mitjà de la caritat" (*Ga* 5, 6).[4]

La fe és el coneixement que guia tota la vida dels fills de Déu. Sense la fe no és possible viure com a fills de Déu, de manera semblant a com, sense coneixement intel·lectual, no es podria viure la vida humana. La fe consisteix en una adhesió ferma, feta possible per la gràcia, a totes les veritats que Déu ens ha revelat, a tot el que Déu ens ha dit de Si mateix i del seu designi salvador per als homes i per al món, no perquè aquestes veritats siguin evidents o plenament comprensibles per a nosaltres, sinó perquè han estat revelades per Déu, Saviesa suprema i summa Veritat. Per la fe participem en el coneixement que Déu té de si mateix i del món, i aquest coneixement participat és la regla suprema de la vida cristiana.

Però la fe no és només un conjunt de coneixements que es consideren veritables. Com que el que es creu és que Déu és creador i salvador nostre, la fe pressuposa una obertura plena de l'ànima a l'acció salvífica de Déu en Crist, un acte de confiança i de lliurament a l'acció de Déu en nosaltres. Com que la fe és l'acceptació de la salvació que Déu obra en nosaltres, sant Pau ensenya que som justificats per la fe, és a dir, que no hi ha cap altra salvació que la que Déu ens dona en Crist, i que després del pecat original no hi ha cap altra manera de ser justos davant de Déu que obrir-nos a l'acció amb

què Déu ens fa justos mitjançant Crist. Cap home es pot justificar a si mateix. Per això, l'Església ensenya que «la fe és el principi de la salvació humana, el fonament i l'arrel de tota justificació; sense la qual és impossible agradar Déu i arribar al consorci dels seus fills; i es diu que som justificats gratuïtament, perquè res del que precedeix la justificació, bé si és la fe, bé si són les obres, mereix la gràcia mateixa de la justificació; perquè si és gràcia, ja no és per les obres; ja que altrament (com diu el mateix Apòstol), la gràcia ja no és gràcia».[5]

La gràcia i la fe no estan produïdes per les nostres bones obres, però una vegada que s'han rebut la gràcia i la fe, per salvar-se cal viure com a fills de Déu i evitar les obres incompatibles amb la vida de la gràcia.

Qui de manera *conscient i deliberada* no accepta la revelació de Déu, comet el pecat d'infidelitat. El cristià que abandona la fe peca d'apostasia, i el que canvia o deforma les veritats revelades comet el pecat d'heretgia.

La virtut de l'esperança

«L'esperança és la virtut teologal per la qual desitgem i esperem de Déu la vida eterna com la nostra felicitat, posant la nostra confiança en les promeses de Crist i recolzant-nos en l'ajut de la gràcia de l'Esperit Sant per merèixer-la i perseverar fins a la fi de la vida terrena».[6]

La virtut de l'esperança transforma i eleva els nostres desitjos més profunds, i fa que la benaurança promesa per Déu sigui l'objecte últim dels nostres desitjos, el Bé Summe volgut per si mateix i pel qual es volen totes les altres coses. L'esperança ens permet donar a tots els béns i activitats humanes el seu valor veritable, que és el que tenen pel que fa a la benaurança.

Com que la benaurança només es pot obtenir per la gràcia i l'ajuda de Déu, la virtut de l'esperança comprèn la confiança en què Déu ens donarà sempre l'ajuda necessària per salvar-nos, i perdonarà els

nostres pecats quan li demanem perdó, ens donarà fortalesa per superar les proves i els perills, i ens acompanyarà sempre amb la seva omnipotència misericordiosa.

Peca de desesperació qui es desanima amb els seus pecats o les dificultats de la vida, desconfiant de la bondat i la misericòrdia de Déu i del seu poder salvífic, com si tot depengués de les nostres forces humanes. Peca, en canvi, de presumpció qui pensa que n'hi ha prou amb les seves forces i els seus mèrits humans per salvar-se, o qui pensa que la seva salvació està assegurada per la seva raça, pel fet de ser catòlic o d'estar batejat, o per altres raons, i per això descuida els mitjans de salvació que Déu estableix i que l'Església ofereix.

La virtut de la caritat

«La caritat és la virtut teologal per la qual estimem Déu per damunt de totes les coses i el nostre proïsme com a nosaltres mateixos per amor de Déu. Jesús en fa el manament nou, la plenitud de la Llei. És "el vincle de la perfecció" (*Co* 3, 14) i el fonament de les altres virtuts, les quals anima, inspira i ordena: sense ella "jo no seria res" i "res no em serviria" (*1 Co* 13, 2-3)».[7]

La caritat consisteix abans que res a estimar Déu, com a Bé Summe, sobre totes les coses. És un amor d'amistat, que ens uneix a Ell. Com que l'amor d'amistat comporta certa reciprocitat: estimem Déu i ens sabem estimats per Ell, o bé l'estimem com a resposta a l'amor amb què ens estima. A l'Esperit Sant se l'anomena *Caritat Increada*, i la caritat creada (la nostra) és l'efecte principal de la seva acció en la nostra ànima. D'alguna manera, mitjançant la virtut de la caritat estimem Déu amb un amor diví, amb l'amor que l'Esperit Sant posa en la nostra ànima. La caritat ens impulsa a conèixer Déu, a viure per complir la seva voluntat amb plena disponibilitat, com va fer Crist,[8] a estimar el proïsme per amor de Déu, és a dir, a estimar als altres com Déu els estima, i a tractar les coses d'acord amb el valor que tenen segons el designi de Déu.

És, a més, forma, motor i arrel de totes les virtuts morals, perquè les refereix a Déu com a Bé Summe, constitueix la seva motivació última (per amor de Déu es practica la justícia, la generositat, la castedat, etc.) i fa que la pràctica de les virtuts morals ens uneixi a Déu. Per això sant Agustí diu que d'alguna manera les virtuts morals cristianes són com formes de l'amor a Déu.[9]

La caritat és l'essència de la santedat cristiana, el vincle de la perfecció, i determina el grau de santedat de cadascú: la santedat és tanta com més és la caritat.

Tot pecat greu comporta la pèrdua de la caritat, de la unió d'amistat amb Déu. Són pecats específics contra la caritat cap a Déu l'odi a Déu i la tebiesa; contra la caritat cap a si mateix, la distracció de la vida espiritual, exposar-se a perills greus per a l'ànima o per al cos, el suïcidi i l'egoisme pel que fa a amor desordenat a si mateix; contra la caritat cap als altres, l'odi i la discòrdia, l'escàndol, negar l'ajuda espiritual o material que és possible donar al proïsme, la cooperació voluntària amb els pecats del proïsme.

Els dons de l'Esperit Sant

L'acció de l'Esperit Sant en l'ànima del cristià, a més de donar la gràcia santificant i les virtuts teologals, comunica inspiracions i gràcies actuals, i té una manifestació específica en el que l'Església anomena *dons de l'Esperit Sant*, que són «disposicions permanents que fan l'home dòcil als impulsos de l'Esperit Sant».[10] L'Església ensenya que aquests dons són set: «saviesa, enteniment, consell, fortalesa, ciència, pietat i temor de Déu. Pertanyen en plenitud al Crist, Fill de David (Cf. *Is* 11, 1-2). Completen i perfeccionen les virtuts d'aquells que els reben. Fan els fidels dòcils a obeir amb promptitud les inspiracions divines»,[11] tot i que naturalment no es pretén classificar o reduir a aquests set dons l'amplíssima i multiforme acció de l'Esperit Sant en les ànimes. L'Església parla també dels fruits que produeix l'acció de l'Esperit en les ànimes: «Els fruits de l'Esperit són perfeccions que l'Esperit Sant forma en nosaltres, com a primícies de la glòria eterna. La Tradició de

l'Església n'enumera dotze: "caritat, goig, pau, paciència, longanimitat, bondat, benignitat, mansuetud, fidelitat, modèstia, continència i castedat" (*Ga* 5, 22-23, vulg.).[12]

Els manaments de la llei de Déu

El Senyor va dir: «Si m'estimeu, guardareu els meus manaments».[13] El jove ric li va preguntar: quins manaments? «Jesús li respongué: *No matis, no cometis adulteri, no robis, no acusis ningú falsament, honra el pare i la mare, i estima els altres com a tu mateix*».[14] El Senyor es refereix al Decàleg, a les deu Paraules de l'Antic Testament,[15] que contenen com un resum dels elements principals de la llei moral natural. El Senyor mateix atribueix a aquestes deu Paraules un origen diví, i les distingeix dels preceptes merament humans,[16] i l'Església segueix l'ordre d'aquests deu manaments per exposar en la catequesi la moral cristiana, i hi afegeix naturalment alguns ensenyaments específics del Nou Testament.

El Decàleg conté un conjunt de deures greus,[17] però és també i sobretot una instrucció, un ensenyament sobre la manera de viure que és coherent amb l'Aliança entre Déu i el poble elegit. L'exposició del Decàleg que fa l'Església és un ensenyament sobre l'estil de vida que és congruent amb la caritat, amb l'amistat entre Déu i l'home. Aquest ensenyament constitueix un instrument vàlid per a la formació moral dels més joves o dels menys instruïts, i és per a tothom una guia externa necessària per superar els moments de foscor interior que tots podem travessar alguna vegada a la vida, perquè generalment la llum interior de la gràcia ja permet distingir el que és bo del que és dolent. El Decàleg, vist d'acord amb el Nou Testament i en la seva connexió amb la caritat, és com un conjunt de senyals que ens indiquen el camí que porta a la salvació.

Ángel Rodríguez Luño

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1996-2005, 1810-1832, 2052-2074.

— *Compendi del Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 422-425, 384-390, 434-441.

— Francesc, *Catequesi sobre els deu Manaments*.

---

[1] Cf. *2 Pe* 1, 4.

[2] *Jn* 6, 38: «Perquè no he baixat del cel per fer la meva voluntat, sinó la voluntat del qui m'ha enviat». Cf. també *Jn*, 4, 34; 5, 30.

[3] *Compendi*, núm. 384.

[4] *Compendi*, núm. 386.

[5] Concili de Trento, *Decret sobre la justificació*, cap. 8: Dz-Hü 1532.

[6] *Compendi*, núm. 387.

[7] *Compendi*, núm. 388.

[8] «Jesús els diu: El meu aliment és fer la voluntat del qui m'ha enviat i dur a terme la seva obra» (*Jn* 4, 34).

[9] «Com que la virtut ens condueix a la felicitat veritable, jo afirmaria que la virtut no és cap altra que el suprem amor de Déu. I el fet de dir que la virtut és quadripartita, es diu, com jo ho entenc, en consideració de la varietat de disposicions que el mateix amor assumeix. Aquestes quatre virtuts famoses, la força de les quals vulgui el cel que estigui en totes les ànimes com els seus noms estan a les seves boques, no titubejaria en definir-les també així: la temprança és l'amor que es dona totalment al que s'estima; la fortalesa és l'amor que ho suporta tot pel que s'estima; la justícia és l'amor que serveix exclusivament allò que s'estima i que, a causa d'això, domina amb rectitud; finalment, la prudència és l'amor que distingeix amb sagacitat el que és útil del que és prejudicial. Aquest amor, hem dit, no és amor d'un objecte qualsevol, sinó amor de Déu; és a dir, del Summe Bé, Summa Saviesa i Summa Pau. Per aquest

motiu, precisant una mica més les definicions, es pot dir que la temprança és l'amor que es conserva íntegre i incorruptible per a Déu; la fortalesa és l'amor que ho pateix tot sense pena, amb la vista fixa en Déu; la justícia és l'amor que no serveix ningú més que Déu, i per això exerceix distinció, conforme a la raó, sobre tot el que és inferior a l'home; la prudència, en fi, és l'amor que sap discernir el que és útil per anar a Déu del que pot allunyar-ne» (sant Agustí, *De moribus ecclesiae*, I, 15, 25: NBA 13/1, 53).

[10] *Catecisme de l'Església Catòlica*, núm. 1830.

[11] *Ibídem*, núm. 1831.

[12] *Ibídem*, núm. 1832.

[13] *Jn* 14, 15.

[14] *Mt* 19, 18-19.

[15] Cf. *Ex* 20, 2-17 i *Dt* 5, 6-21.

[16] «Així, en nom de la vostra tradició, invalideu la paraula de Déu. Hipòcrites! Amb tota la raó Isaïes va profetitzar de vosaltres quan digué: Aquest poble m'honora amb els llavis, però el seu cor es manté lluny de mi. El culte que em donen és buit, les doctrines que ensenyen són preceptes humans» (*Mt* 15, 7-9).

[17] «Perquè els deu manaments formulen els deures fonamentals de l'home envers Déu i envers els altres, les obligacions que revelen, en el seu contingut primordial, són greus. Fonamentalment, els manaments són immutables i les seves obligacions són vàlides arreu i sempre. Ningú no pot dispensar-les. Déu ha gravat els deu manaments al cor de l'home» (*Catecisme*, núm. 2072).

Torna als continguts

28. Primer i segon manaments

El primer manament del Decàleg té una importància existencial: és l'únic fonament possible per configurar una vida humana aconseguida. La raó exímia de la dignitat humana consisteix en la vocació de l'home a la comunió amb Déu. L'amor a Déu ha de comprendre l'amor a qui Déu estima. El segon manament prohibeix tot ús inconvenient del nom de Déu i, en particular, la blasfèmia.

El primer manament

«Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces» (*Dt* 6, 5). Aquestes paraules del Deuteronomi criden l'home perquè cregui en Déu, esperi en ell i l'estimi sobre totes les coses (Cf. *Catecisme*, 2134).

Tot i que ho solem expressar sintèticament amb la formulació «estimaràs Déu sobre totes les coses», en realitat, «el primer dels preceptes abraça la fe, l'esperança i la caritat» (Cf. *Catecisme*, 2086), perquè la caritat ens capacita per estimar de la manera divina, però no és possible que siguem moguts a l'amor que Déu mereix sense conèixer-lo veritablement, amb la llum de la fe, i sense reconèixer-lo com el bé total al qual aspirem i al qual confiem arribar, per l'esperança.

Jesús mateix va confirmar que el primer manament és: «Escolta, Israel: el Senyor és el nostre Déu, el Senyor és l'únic. Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb tot el pensament i amb totes les forces» (*Mc* 12, 28-30). Per a la vida de cada persona és essencial que aquest manament ocupi veritablement el seu lloc: és el *primer*, no només en l'ordre del decàleg que hem après, sinó en importància existencial, perquè és l'únic fonament possible per configurar una vida humana aconseguida.

Sentit del primer manament

La nostra llibertat ens permet proposar-nos fins diversíssims i moure'ns cap a aquests, i prendre decisions. Molts d'aquests fins són buscats com a mitjans per assolir altres fins. Però sempre n'hi ha un, al qual podem anomenar *fi últim*, que no es vol per a un altre fi, sinó per si mateix. És allò que la persona considera el seu bé màxim, al qual subordina la seva selecció i persecució de tots els fins intermedis: tria i actua en la vida segons considera que alguna cosa l'apropa al seu fi o no, l'afavoreix més o menys; i jutja amb el mateix criteri si valen la pena els esforços i els afanys que li exigirien uns fins intermedis o uns altres. El fi últim que algú es proposa determina l'ordre de l'amor en la seva vida.

Però si algú es proposa, o actua com si s'hagués proposat, un fi últim equivocat, que no és capaç de curullar la seva vida, encara que sembli que ho promet —la fama, les riqueses, el poder...—, totes les seves decisions sobre els fins intermedis es veuen condicionades per aquest desordre de l'amor; i la llibertat, sotmesa a aquesta mentida en el seu exercici, acaba danyant la persona, o fins i tot destruint-la (Cf., per exemple, *Catecisme*, 29).

Perquè hem estat fets *a la mida de Déu*: «L'home ha estat creat per Déu i per a Déu. Déu no para d'atreure l'home cap a ell, i només en Déu podrà trobar l'home la veritat i la felicitat que desitja constantment» (*Catecisme*, 27). «La raó exímia de la dignitat humana consisteix en la vocació de l'home a la comunió amb Déu. L'home és convidat al col·loqui amb Déu ja des del seu naixement, ja que no existeix si no és perquè, creat per Déu per amor, sempre, per amor, és conservat; i no viu plenament segons la veritat, a no ser que reconegui lliurement aquell amor i es confiï al seu Creador» (*Gaudium et spes*, 19, 1).

Tot el nostre bé és en Déu, i fora d'Ell no hi ha bé veritable i total. Aquest és, objectivament, el nostre fi últim. Tot i que no ho podem saber, o no entendre-ho amb claredat en alguns moments de la nostra vida, només Déu pot curullar el nostre desig de felicitat. I tot

l'amor que no ens porta a Déu, que ens n'aparta, és alhora una traïció a nosaltres mateixos, una condemna a la frustració futura.

El nostre cor està fet per arribar a estimar Déu i per deixar-se curullar del seu amor, no hi ha cap succedani ni alternativa real. Per això, l'única mesura adequada per acollir l'amor infinit que Déu ens ofereix és "tot": estimar amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb totes les forces. Si no li donem un amor a la mida dels seus anhels, «el cor es venja..., i esdevé un niu de cucs» (*Forja*, 204).

L'amor a Déu

L'amor a Déu al qual fa referència el primer manament comporta:

A) Elegir-ho com a fi últim de tot el que decidim fer. Procurar fer-ho tot per amor a Ell i per a la seva glòria: «tant si mengeu com si beveu, com si feu una altra cosa, feu-ho tot a glòria de Déu» (*1 Co* 10, 31). «"*Deo omnis gloria*". —A Déu tota la glòria».[1] No hi ha d'haver un fi preferit a aquest, perquè cap amor no mereix estar per sobre de l'amor a Déu: «Qui estima el pare o la mare més que a mi, no és digne de mi. Qui estima el fill o la filla més que a mi, no és digne de mi» (*Mt* 10, 37). No seria veritable, ni bo, un amor que exclogués o subordinés l'amor a Déu.

B) Complir la seva voluntat amb obres: «No tothom qui em diu: "Senyor, Senyor", entrarà al Regne del cel, sinó el qui fa la voluntat del meu Pare del cel» (*Mt* 7, 21). Complir-la també quan exigeix sacrifici: «no es faci la meva voluntat, sinó la teva» (*Lc* 22, 42), convençuts que val la pena, perquè allà hi ha el nostre bé més preuat.

La voluntat de Déu és que siguem sants (Cf. *1 Te* 4, 3), que seguim Crist (Cf. *Mt* 17, 5), posant per obra el que sigui necessari per viure seguint la guia dels seus manaments (Cf. *Jn* 14, 21). «Vols de debò ser sant? —Compleix el petit deure de cada moment: fes el que cal i estigues pel que fas».[2]

C) Viure sabent-se en deute amb Ell —el deute d'un fill amb el seu pare bo— i volent correspondre al seu amor. Ell ens va estimar

primer, ens ha creat lliures i ens ha fet fills seus (Cf. *1 Jn* 4, 19). El pecat és rebutjar l'amor de Déu (Cf. *Catecisme*, 2094), però Ell perdona sempre, se'ns lliura sempre: la lògica de Déu és la sobreabundància. «L'amor consisteix en això: no som nosaltres qui ens hem avançat a estimar Déu; ell ens ha estimat primer i ha enviat el seu Fill com a víctima que expia els nostres pecats» (*1 Jn* 4, v10; Cf. *Jn* 3, 16). «em va estimar i es va entregar ell mateix per mi» (*Ga* 2, 20). «Això de correspondre a tant d'amor exigeix de nosaltres un lliurament total».*[3]* No és un sentiment, sinó una determinació de la voluntat que pot anar, o no, acompanyada de manifestacions sensibles.

El desig de correspondre per amor porta a l'afany de conrear, de diverses maneres,[4] la relació amb Déu, el tracte personal amb Ell que, al seu torn, forma i alimenta l'amor. Per això, el primer manament inclou diverses manifestacions de la religió:

—«*L'adoració* és la primera actitud de l'home que es reconeix criatura davant el seu Creador» (*Catecisme*, 2628). És l'actitud més fonamental de la religió (Cf. *Catecisme*, 2095). «Adora el Senyor, el teu Déu, dona culte a ell tot sol» (*Mt* 4, 10). «Que la teva oració sigui sempre un sincer i real acte d'adoració a Déu».[5] L'adoració a Déu allibera de les diverses formes d'idolatria, també actuals, que porten a l'esclavitud.

—L'*acció de gràcies* (Cf. *Catecisme*, 2638), perquè tot el que som i tenim ho hem rebut d'Ell: «Què teniu que no hàgiu rebut? I si ho heu rebut, per què us en glorieu com si ho tinguéssiu de vosaltres mateixos?» (*1 Co* 4, 7).

—La *petició*: de perdó, per les decisions i les actituds que ens separen de Déu (el pecat); i d'ajuda, també per als altres, l'Església i la humanitat sencera. Jesús inclou en el parenostre aquests dos tipus de petició. L'oració de petició del cristià és plena de seguretat, perquè és un prec filial, per mitjà de Crist: «tot allò que demanareu al Pare en nom meu, ell us ho concedirà» (*Jn* 16, 23; Cf. *1 Jn* 5, 14-15).

—L'amor es manifesta també amb el sacrifici, que és l'oferiment a Déu d'un bé com a expressió del lliurament interior de la mateixa voluntat, és a dir, d'obediència. Crist ens va redimir pel Sacrifici de la Creu, que manifesta la seva perfecta obediència al Pare fins a la mort (Cf. *Fl* 2, 8).

—L'oració i el sacrifici són inseparables: «l'oració acreix el seu valor amb el sacrifici».[6] Tots dos, en les seves formes diverses, formen part del culte a Déu, que s'anomena *culte de latria* o adoració. L'acte de culte per excel·lència és la Santa Missa, en la qual Crist mateix ofereix al Pare, per l'Esperit Sant, l'adoració perfecta, acció de gràcies, petició de perdó pels pecats i súplica de la seva gràcia. Els cristians, fets membres de Crist pel baptisme, hem rebut la capacitat d'oferir-nos en Ell, especialment en la celebració eucarística, deixant que Jesús assumeixi els nostres sacrificis i els presenti, units al seu, al Pare per l'Esperit Sant (Cf. *Catecisme*, 2100).

—L'amor a Déu s'ha de manifestar en la dignitat del culte: observança de les prescripcions de l'Església, «urbanitat de la pietat»,[7] cura i neteja dels objectes destinats al culte diví. «Aquella dona que a casa de Simó el leprós, a Betània, ungeix amb un ric perfum el cap del Mestre, ens recorda el deure de ser esplèndids en el culte de Déu. —Tot el luxe, la majestat i la bellesa em semblen poca cosa.[8]

La fe i l'esperança en Déu

Fe, esperança i caritat són les tres virtuts "teologals" (virtuts que es dirigeixen a Déu). La més gran és la caritat (Cf. *1 Co* 13, 13), que dona "forma" i "vida" sobrenatural a la fe i a l'esperança (de manera semblant a com l'ànima dona vida al cos). Però la caritat pressuposa la fe, perquè només pot estimar Déu —com a fruit de la seva llibertat — qui el coneix; i pressuposa l'esperança, perquè només pot estimar Déu qui posa el seu desig de felicitat en la unió amb Ell, altrament estimarà, per al seu mal, allò en què posa els seus desitjos.

La fe és un do de Déu, llum en la intel·ligència que ens permet conèixer la veritat que Déu ha revelat i assentir-hi, fer-la nostra. Implica creure el que Déu ha revelat, però també creure Déu mateix que l'ha revelat (confiar en Ell).

No hi ha d'haver oposició entre fe i raó, ni pot haver-la. La raó, guiada per la llum de la fe, és imprescindible per assimilar la fe i aprofundir-hi, fent cada vegada més nostra, per dir-ho així, la mirada de Déu sobre la realitat.

La formació doctrinal és important per assolir una fe ferma i, així, alimentar l'amor a Déu i als altres per Déu: per a la santedat i l'apostolat. La *vida de fe* és una vida basada en la fe i coherent amb aquesta.

L'esperança és també un do de Déu que porta a desitjar la unió amb Ell, en la qual consisteix la nostra felicitat, sense descoratjar-nos per considerar-la inabastable, perquè confiem que ens donarà, encara que no sapiguem com, la capacitat i els mitjans per assolir-la (Cf. *Catecisme*, 2090).

Als cristians l'esperança ens ha d'omplir d'alegria (Cf. *Rm* 12, 12), perquè si som fidels, ens espera la felicitat del Cel: la visió de Déu cara a cara (*1 Co* 13, 12), la *visió beatífica*. «I si som fills, també som hereus: hereus de Déu i hereus amb Crist, ja que, sofrint amb ell, serem també glorificats amb ell» (*Rm* 8, 17).

La vida cristiana és un camí de felicitat, no només futura, sinó també en aquesta terra, perquè ja ara, per la certesa que ens dona l'esperança veritable, assaborim anticipadament una mica d'aquesta felicitat eterna. Mentre dura la nostra vida terrenal, sabem que és una felicitat compatible amb el dolor, amb la creu. L'esperança ens permet viure segurs que val la pena treballar i patir, per Amor,[9] perquè es compleixin amb la nostra cooperació els designis meravellosos de Déu sobre la nostra vida.

«L'esperança no defrauda. No està fundada sobre el que nosaltres podem fer o ser; i tampoc sobre el que nosaltres podem creure. El seu fonament, el fonament de l'esperança cristiana, és el més fidel i

segur que hi pot haver: l'amor que Déu mateix té per cadascun de nosaltres» (Francesc, *Audiència general*, 15.II.2017).

Amor als altres i a un mateix per amor a Déu

En respondre a la pregunta sobre el manament principal, abans recordada, Jesús va afegir: «El segon li és semblant: Estima els altres com a tu mateix» (*Mt* 22, 39). No es refereix al manament formulat com a *segon* en el decàleg, sinó al segon nucli essencial, juntament amb l'amor a Déu, que inclou diversos manaments del decàleg. Jesús ho descriu com a "semblant" en el primer: és diferent, no és equivalent o intercanviable, però sí inseparable. Per això la seva importància és semblant a la del primer.

L'amor a Déu ha de comprendre l'amor a qui Déu estima. «Si algú afirmava: "Jo estimo Déu", però no estima el seu germà, seria un mentider, perquè el qui no estima el seu germà, que veu, no pot estimar Déu, que no veu. Aquest és el manament que hem rebut de Jesús: qui estima Déu, també ha d'estimar el seu germà» (*1 Jn* 4, 19-21). No es pot estimar Déu sense estimar tots els homes, creats per Ell a imatge i semblança seva i cridats a ser fills seus per la gràcia (Cf. *Catecisme*, 2069).

«Hem de portar-nos com a fills de Déu amb els fills de Déu»:[10]

A) Portar-se com a fill de Déu, com un altre Crist. L'amor als altres té com a regla l'amor de Crist: «Us dono un manament nou: que us estimeu els uns als altres tal com jo us he estimat. Així, doncs, estimeu-vos els uns als altres Tothom coneixerà que sou deixebles meus per l'amor que us tindreu entre vosaltres.» (*Jn* 13, 34-35). L'Esperit Sant ha estat enviat als nostres cors perquè puguem estimar com a fills de Déu, amb l'amor de Crist (Cf. *Rm* 5, 5).

B) Veure Crist en els altres fills de Déu: «tot allò que fèieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho fèieu» (*Mt* 25, 40). Voler per a ells el seu veritable bé, el que Déu vol: que siguin sants i, per tant, feliços. La primera manifestació de caritat és l'apostolat. També porta a preocupar-se de les seves necessitats materials.

Comprendre —fer pròpies— les dificultats espirituals i materials dels altres. Saber perdonar. Tenir misericòrdia (Cf. *Mt* 5, 7). «El qui estima és pacient, és bondadós; el qui estima no té enveja (...), no és groller ni egoista, no s'irrita ni es venja...» (*1 Co* 13, 4-5). La correcció fraterna (Cf. *Mt* 18, 15).

«Estima els altres com a tu mateix» (*Mt* 22, 39), expressa també que hi ha un amor recte a un mateix, que porta a mirar-se i valorar-se com ho fa Déu i a buscar per a si mateix el bé que Déu vol: la santedat i, per tant, la felicitat en Ell.

Hi ha també un amor desordenat a un mateix, l'egoisme, que inclina a posar la voluntat d'un mateix per sobre de la de Déu i l'interès d'un mateix per sobre del servei als altres. L'amor recte a un mateix no es pot donar sense lluita contra l'egoisme. Comporta abnegació, lliurament d'un mateix a Déu i als altres. «Si algú vol venir amb mi, que es negui a ell mateix, que prengui la seva creu i que em segueixi. Qui vulgui salvar la seva vida, la perdrà, però el qui la perdi per mi, la trobarà» (*Mt* 16, 24-25). L'home «no es pot trobar, ell, plenament si no és a través del do sincer de si mateix».[11]

Pecats contra el primer manament

Els pecats contra el primer manament són pecats contra les virtuts teologals:

A) Contra la fe: l'ateisme, l'agnosticisme, el dubte deliberat, l'indiferentisme religiós, l'heretgia, l'apostasia, el cisma, etc. (Cf. *Catecisme*, 2089). També és contrari al primer manament posar voluntàriament en perill la fe d'un mateix. Contraris al culte a Déu són el sacrilegi, la simonia, certes pràctiques de superstició, màgia, etc., i el satanisme (Cf. *Catecisme*, 2111-2128).

B) Contra l'esperança: la desesperació de la salvació d'un mateix (Cf. *Catecisme*, 2091), i, per l'extrem oposat, la presumpció que la misericòrdia divina perdonarà els pecats sense conversió ni contrició o sense necessitat del sagrament de la Penitència (Cf. *Catecisme*,

2092). També és contrari a aquesta virtut posar l'esperança de felicitat última en alguna cosa fora de Déu.

C) Contra la caritat: qualsevol pecat és contrari a la caritat, però directament s'hi oposa el rebuig de Déu i també la tebiesa, que porta a no voler estimar-lo seriosament amb tot el cor.

El segon manament

El segon manament del decàleg és: *No prendràs el nom de Déu en va*. Aquest manament mana honrar i respectar el nom de Déu (Cf. *Catecisme*, 2142), que no s'ha de pronunciar «si no és per beneir-lo, lloar-lo i glorificar-lo» (*Catecisme*, 2143). Altrament, l'home perd, en més o menys escala, el sentit de la realitat: oblida qui és Déu i qui és ell; i reincideix en la temptació de l'origen.

«El nom expressa l'essència, la identitat de la persona i el sentit de la seva vida. Déu té un nom. No és una força anònima» (*Catecisme*, 203). Tanmateix, Déu no pot ser inclòs pels conceptes humans, ni hi ha cap idea capaç de representar-lo, ni cap nom que pugui expressar exhaustivament l'essència divina. Déu és "Sant", la qual cosa significa que és absolutament superior, que està per sobre de tota criatura, que és transcendent.

Malgrat tot, perquè el puguem invocar i adreçar-nos-hi personalment, en l'Antic Testament «Déu va revelar-se progressivament i amb diversos noms al seu poble» (*Catecisme*, 204). El nom que va manifestar a Moisès indica que Déu és l'Ésser per essència, que no ha rebut l'ésser de ningú i del qual tot procedeix: «Déu digué a Moisès: "Jo soc el qui soc". I afegí: "Digues als israelites: 'Jo soc' [Jahvè: 'Ell és'] m'envia a vosaltres" (...) Aquest és el meu nom per sempre més» (*Ex* 3, 14-15; Cf. *Catecisme*, 213). Per respecte a la santedat de Déu, el poble d'Israel no pronunciava el seu nom, sinó que el substituïa amb el títol "Senyor" ("Adonaï", en hebreu; "Kyrios", en grec) (Cf. *Catecisme*, 209). Altres noms de Déu a l'Antic Testament són: "Elohim", que és el plural majestàtic de

‘plenitud’ o ‘grandesa’; “El-Šaddai”, que significa ‘poderós’, ‘omnipotent’.

Al Nou Testament, Déu dona a conèixer el misteri de la seva vida íntima: que és un sol Déu en tres Persones: Pare, Fill i Esperit Sant. Jesucrist ens ensenya a adreçar-nos a Déu com a “Pare” (*Mt* 6.9): “Abbá” que és la manera familiar de dir Pare en hebreu (Cf. *Rm* 8, 15). Déu és Pare de Jesucrist i Pare nostre, tot i que no de la mateixa manera, perquè Ell és el Fill Unigènit i nosaltres fills per adopció. Però aquesta *adopció* peculiar ens fa veritablement fills (Cf. *1 Jn* 3, 1), germans de Jesucrist (*Rm* 8, 29), perquè l’Esperit Sant ha estat enviat als nostres cors i participem de la naturalesa divina (Cf. *Ga* 4, 6; *2 Pe* 1, 4). Som fills de Déu en Crist. En conseqüència, ens podem adreçar a Déu anomenant-lo amb veritat “Pare”, com aconsella sant Josepmaria: «Déu és un Pare ple de tendresa, d’amor infinit. Digues-li Pare molts cops el dia, i digues-li ara mateix —estant tot sol, en el teu cor— que l’estimes, que l’adores: que sents l’orgull i la força d’ésser fill seu».[12]

En el Parenostre resem: “Santificat sigui el teu nom”. El terme “santificar” s’ha d’entendre. aquí, en el sentit de reconèixer el nom de Déu com a sant, tractar-lo d’una manera santa (Cf. *Catecisme*, 2807). És el que fem quan adorem, lloem o donem gràcies a Déu. Però les paraules “santificat sigui el teu nom” són també una de les peticions del Parenostre: quan les pronunciem demanem que el seu nom sigui santificat a través nostre, és a dir, que amb la nostra vida li fem goig i portem els altres a glorificar-lo (Cf. *Mt* 5, 16). «Depèn inseparablement de la nostra *vida* i de la nostra *pregària* que el seu nom sigui santificat entre les nacions» (*Catecisme*, 2814).

El respecte al nom de Déu reclama també respecte al nom de la Santíssima Mare de Déu, dels Sants i de les realitats santes en què Déu és present d’una manera o una altra, sobretot a la Santíssima Eucaristia, veritable Presència de Jesucrist, Segona Persona de la Santíssima Trinitat, entre els homes.

El segon manament prohibeix tot ús inconvenient del nom de Déu (Cf. *Catecisme*, 2146), i en particular la *blasfèmia,* que «consisteix a

dir contra Déu —interiorment o exteriorment— paraules d'odi, de retret, de desafiament (...). També és blasfematori recórrer al nom de Déu per cobrir pràctiques criminals, reduir pobles a l'esclavitud, torturar o matar. [...] La blasfèmia és contrària al respecte degut a Déu i al seu sant nom. És d'ella mateixa un pecat greu» (*Catecisme*, 2148).

També prohibeix jurar en fals (Cf. *Catecisme*, 2150). Jurar és posar Déu per testimoni del que s'afirma (per exemple, per donar garantia d'una promesa o d'un testimoni). El jurament és lícit quan és necessari i es fa amb veritat i amb justícia: per exemple, en un judici o en assumir un càrrec (Cf. *Catecisme*, 2154). Fora d'això, el Senyor ensenya a no jurar: «digueu sí, quan és sí; no, quan és no» (*Mt* 5, 37; Cf. *Jm* 5, 12; *Catecisme*, 2153).

El nom del cristià

«L'home, el qual, a la terra, és la sola criatura que Déu ha volgut per si mateixa».[13] No és "alguna cosa" sinó "algú", una persona. «Només ell és cridat a participar, pel coneixement i l'amor, a la vida de Déu. Per aquest fi ha estat creat i aquesta és la raó fonamental de la seva dignitat» (*Catecisme*, 356). En el Baptisme, rep un nom que representa la seva singularitat irrepetible davant de Déu i davant dels altres (Cf. *Catecisme*, 2156, 2158). Batejar també s'anomena "cristianitzar". Cristià, seguidor de Crist, és el nom propi de tot batejat: «fou a Antioquia on per primera vegada els deixebles [els que es convertien en ser evangelitzats] van rebre el nom de cristians» (*Act* 11, 26).

Déu anomena cadascú pel seu nom (Cf. *1 Sa* 3, 4-10; *Is* 43, 1; *Jn* 10, 3; *Act* 9, 4). Estima cadascú personalment. De cadascú espera una resposta d'amor: «Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb tot el pensament i amb totes les forces». Ningú ens pot substituir en aquesta resposta. Sant Josepmaria anima a meditar «amb calma aquella divina advertència, que omple l'ànima d'inquietud i, ensems, li duu sabors de bresca i de mel: *redemi te, et vocavi te nomine tuo: meus es tu* (*Is* 43, 1); t'he redimit i t'he cridat

pel teu nom: ets meu! No robem a Déu el que és seu. Un Déu que ens ha estimat fins al punt de morir per nosaltres, que ens ha escollit des de tota l'eternitat, abans de la creació del món, perquè siguem sants en la seva presència (Cf. *Ef* 1, 4)».[14]

Javier López, Jorge Miras

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica, 2064-2132*.

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 203-213; 2142-2195.

— Benet XVI-Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2007, 176-180 (cap. 5, 2).

Lectures recomanades

— Benet XVI, *Deus caritas est*, 25.XII.2005, 1-18.

— Benet XVI, *Spe salvi*, 30.XI.2007.

— Francesc, *Lumen fidei*, 29.VI.2013.

— Sant Josepmaria, homilies *Vida de fe, L'esperança del cristià, Amb la força de l'amor,* a: *Amics de Déu,* 190-237.

— Sant Josepmaria, homilia *El tracte amb Déu*, a: *Amics de Déu*, 142-153.

---

[1] Sant Josepmaria, *Camí*, 780.

[2] *Ibídem*, 815. *Cf. Ibídem*, 933.

[3] Sant Josepmaria, *És Crist que passa*, 87.

[4] Cf. Sant Josepmaria, *Camí*, 91.

[5] Sant Josepmaria, *Forja*, 263.

[6] Sant Josepmaria, *Camí*, 81.

[7] *Ibídem*, 541.

[8] *Ibídem*, 527. *Cf. Mt* 26, 6-13.

[9] Sant Josepmaria, *Forja*, 26.

[10] Sant Josepmaria, *És Crist que passa*, 36.

[11] Concili Vaticà II, *Gaudium et spes*, 24.

[12] Sant Josepmaria, *Amics de Déu*, 150.

[13] Concili Vaticà II, *Gaudium et spes*, 24.

[14] Sant Josepmaria, *Amics de Déu*, 312.

Torna als continguts

29. El tercer manament

L'home, que està cridat a participar del poder creador de Déu perfeccionant el món per mitjà del seu treball, també ha de deixar de treballar el setè dia, per dedicar-lo al culte diví i al descans. El diumenge se santifica principalment amb la participació en la Santa Missa. L'Església estableix aquesta obligació perquè als seus fills no els falti l'aliment que necessiten absolutament per viure com a fills de Déu.

El tercer manament del Decàleg és *Santificar les festes*. Mana honrar Déu també amb obres de culte el diumenge i els altres dies de festa.

El diumenge o el dia del Senyor

La Bíblia narra l'obra de la creació en sis "dies". Quan va acabar «Déu veié que tot el que havia fet era molt bo (...) Déu va beneir el dia setè i en va fer un dia sagrat, perquè aquell dia reposà de la seva obra creadora» (*Gn* 1, 31; 2, 3).

Per això, a l'Antic Testament, Déu va establir que el dia setè de la setmana fos sant, un dia separat i diferent dels altres. L'home, que està cridat a participar del poder creador de Déu perfeccionant el món per mitjà del seu treball, també ha de deixar de treballar el setè dia, per dedicar-lo al culte diví i al descans. Així, al seu cor intenta protegir l'ordre veritable de la vida dels fills de Déu, de manera que les dinàmiques i els requeriments propis del treball i d'altres realitats quotidianes s'integrin a la pràctica amb les prioritats autèntiques i el veritable sentit de les coses.

El contingut primari d'aquest precepte no és, doncs, la simple interrupció del treball, sinó recordar i *celebrar* —que és viure com veritablement *presents*, per la força de l'Esperit Sant— les meravelles obrades per Déu, per donar-li gràcies i lloar-lo per elles. En la

mesura que aquest sentit és personalment viu, el mandat del descans també mostra el seu significat ple: amb ell l'home participa profundament del "descans" de Déu i es fa capaç d'aquell mateix goig que el Creador va experimentar després de la creació, veient que tot el que havia fet «era molt bo».

«I llavors comença el dia del descans, que és l'alegria de Déu pel que ha creat. És el dia de la contemplació i de la benedicció. Què és, per tant, el descans segons aquest manament? És el moment de la contemplació, és el moment de la lloança, no de l'evasió. És el temps de mirar la realitat i dir: que bonica és la vida! Al descans com a fuga de la realitat, el Decàleg oposa el descans com a benedicció de la realitat» (Francesc, Audiència general, 5.IX.2018).

Abans de la vinguda de Jesucrist, el setè dia era dissabte. Al Nou Testament és diumenge, l'anomenat "*Dies Domini*", dia del Senyor, perquè és el dia en què Jesucrist va ressuscitar. Dissabte representava el final de la Creació; diumenge representa l'inici de la "Nova Creació" que ha tingut lloc amb la Resurrecció de Jesucrist (Cf. *Catecisme*, 2174).

La participació en la Santa Missa el diumenge

Com que el Sacrifici de l'Eucaristia és «font i cimal de la vida de l'Església»,[1] i per això també de cada fidel, el diumenge se santifica principalment amb la participació en la Santa Missa. «Per a nosaltres, cristians, el centre del dia del Senyor, diumenge, és l'eucaristia, que significa «acció de gràcies». I el dia per dir a Déu: gràcies, Senyor, per la vida, per la teva misericòrdia, per tots els teus dons» (Francesc, Audiència general, 5.IX.2018).

L'Església concreta el tercer manament del Decàleg disposant el següent: «El diumenge i els altres dies festius de precepte els fidels tenen l'obligació de participar a la missa» (*CIC*, can. 1247; *Catecisme*, 2180). A més del diumenge, els principals dies de precepte —tot i que l'autoritat eclesiàstica pot suprimir, traslladar o dispensar el precepte en algun d'aquests, per les circumstàncies del

país o de la regió— són: «Nadal, Epifania, Ascensió, Santíssim Cos i Sang de Crist, Santa Maria Mare de Déu, Immaculada Concepció i Assumpció, Sant Josep, Sants Apòstols Pere i Pau i, finalment, Tots Sants» (*CIC*, can. 1246; *Catecisme*, 2177).

«Satisfà el precepte de participar a la missa el qui hi assisteix en qualsevol lloc que se celebri en un ritu catòlic, tant el dia de festa mateix com el vespre del dia anterior (*CIC*, can. 1248)» (*Catecisme*, 2180). Per "tard" s'ha d'entendre aquí al voltant de l'hora canònica de *Vigílies* (aproximadament entre les 4 i les 6 de la tarda), o després.

El precepte vincula els fidels, «excepte que n'estiguin excusats per una raó greu (per exemple, una malaltia, la cura dels nadons) o els n'hagi dispensat el pastor propi (Cf. *CIC*, can. 1245). Els qui deliberadament no compleixen aquesta obligació cometen un pecat greu» (*Catecisme*, 2181).

Convé considerar, alhora, que quan l'Església obliga aquests mínims de participació en l'Eucaristia, concretant així la manera principal de "santificar les festes", actua especialment com a mare que es preocupa perquè als seus fills no els falti l'aliment que necessiten absolutament per viure com a fills de Déu: per això, abans que el deure, els batejats tenen la necessitat i el dret de participar en la celebració eucarística. Dels primers cristians es diu, en els *Actes dels Apòstols* (2, 42), que «tots eren constants a escoltar l'ensenyament dels apòstols i a viure en comunió fraterna, a partir el pa i a assistir a les pregàries». La norma de l'Església busca precisament protegir i fomentar aquesta vitalitat primigènia de la vocació cristiana.

Diumenge, dia de descans

«Així com Déu "acabà la seva obra el dia setè i, en aquest dia setè, reposà de tota l'obra que havia fet" (*Gn* 2, 2), també la vida humana té el ritme del treball i el descans. La institució del Dia del Senyor contribueix a fer que tothom tingui un temps de repòs (...) suficient que permeti de cultivar la vida familiar, cultural, social i religiosa»

(*Catecisme*, 2184). Per això, els diumenges i les altres festes de precepte, els fidels tenen l'obligació d'abstenir-se «d'aquells treballs i activitats que impedeixin donar culte a Déu, i gaudir de l'alegria pròpia del dia del Senyor o gaudir del degut descans de la ment i del cos» (*CIC*, can. 1247). Es tracta d'una obligació greu, com el precepte de santificar les festes, tot i que podria no obligar en presència d'un deure superior de justícia o de caritat. No obstant això, l'Església recorda que «cada cristià ha de mirar de no imposar sense necessitat a un altre, allò que li impediria de guardar el dia del Senyor» (*Catecisme*, 2187).

Actualment, en alguns països està força estesa una mentalitat que considera que la religió és un assumpte privat que no ha de tenir manifestacions públiques i socials. Al contrari, la doctrina cristiana ensenya que l'home ha «de poder professar lliurement la religió en públic i en privat».[2] En efecte, la llei moral natural, que és pròpia de tot home, prescriu «donar a Déu un culte exterior, visible i públic»[3] (Cf. *Catecisme*, 2176).

Certament, el culte personal a Déu és abans que res un acte interior; però s'ha de poder manifestar externament, perquè a l'esperit humà «li resulta necessari servir-se de les coses materials com a signes que l'estimulin a realitzar aquestes accions espirituals que l'uneixen a Déu».[4]

A més, no només s'ha de poder professar la religió externament, sinó també socialment, és a dir, amb els altres, perquè «la mateixa naturalesa social de l'home exigeix [...] que pugui professar la seva religió de manera comunitària».[5] La dimensió social de l'home reclama que el culte pugui tenir expressions socials. «Es fa injustícia a la persona humana si se li nega el lliure exercici de la religió en la societat, sempre que quedi sa i estalvi el just ordre públic [...]. L'autoritat civil, el fi propi de la qual és vetllar pel bé comú temporal, ha de reconèixer la vida religiosa dels ciutadans i afavorir-la».[6]

Hi ha un dret social i civil a la llibertat en matèria religiosa, que significa que la societat i l'Estat no han d'impedir, sinó més aviat facilitar i fomentar, que cadascú actuï en aquest àmbit segons el

dictat de la seva consciència, tant en privat com en públic, sempre que respecti els límits justos que deriven de les exigències de bé comú, com són l'ordre públic i la moralitat pública.[7] (Cf. *Catecisme*, 2109).

En aquest sentit, «dintre el respecte a la llibertat religiosa i al bé comú, els cristians tenen el deure de procurar que els diumenges i festes de guardar de l'Església siguin reconeguts com a dies de festa legals. Han de donar a tothom un exemple públic de pregària, de respecte i d'alegria i defensar les seves tradicions com una contribució preciosa a la vida espiritual de la societat humana» (*Catecisme*, 2188). Així ho pensava sant Josepmaria quan escrivia: «Aquesta és la teva tasca de ciutadà cristià: fer de manera que l'amor i la llibertat de Crist presideixin totes les manifestacions de la vida moderna: la cultura i l'economia, el treball i el descans, la vida de família i la convivència social».[8]

Perquè cada persona està obligada en consciència a buscar la veritable religió i a adherir-s'hi. En aquesta cerca pot rebre l'ajuda dels altres —més encara, els fidels cristians tenen el deure de prestar aquesta ajuda amb l'apostolat de l'exemple i de la paraula—, però ningú no ha de ser coaccionat. L'adhesió a la fe ha de ser sempre lliure, igual que la seva pràctica (Cf. *Catecisme*, 2104-2106).

Javier López, Jorge Miras

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2168-2188; Joan Pau II, Carta Ap. *Dies Domini*, 31.V.1998.

— Benet XVI-Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2007, 176-180 (cap. 5, 2).

Lectures recomanades

— Sant Josepmaria, homilia *El tracte amb Déu*, a: *Amics de D*éu, 142-153.

— Francesc, Audiència general, 8.XI.2017. És el començament de la catequesi del Papa sobre l'Eucaristia.

[1] Concili Vaticà II, *Sacrosanctum Concilium*, 10.

[2] Concili Vaticà II, *Dignitatis humanae*, 15; *Catecisme*, 2137.

[3] Sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 122, a. 4, c.

[4] Sant Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 7, c.

[5] Concili Vaticà II, *Dignitatis humanae*, 3.

[6] *Ibídem*.

[7] *Ibídem*, 7.

[8] Sant Josepmaria, *Solc*, 302.

Torna als continguts

30. Quart manament. La família

El quart manament és un punt d'enllaç i de trànsit entre els tres anteriors i els sis posteriors: en les relacions familiars es continua, en certa manera, aquella misteriosa compenetració entre l'amor diví i l'humà que hi ha en l'origen de cada persona. Els pares tenen la responsabilitat de crear una llar, un espai familiar on es puguin viure l'amor, el perdó, el respecte, la fidelitat i el servei desinteressat.

La posició del quart manament en el Decàleg

En la formulació tradicional del decàleg que utilitzem (Cf. *Catecisme*, 2066), els tres primers manaments fan referència, de manera més directa, a l'amor a Déu i els altres set, a l'amor del proïsme (Cf. *Catecisme*, 2067). De fet, el precepte suprem d'estimar Déu i el segon, semblant al primer, d'estimar el proïsme per Déu, comprenen tots els manaments del Decàleg (Cf. *Mt* 22, 36-40; *Catecisme*, 2196).

No és casual que el quart manament figuri precisament en aquesta posició, com a punt d'enllaç i de trànsit entre els tres anteriors i els sis posteriors.

En les relacions familiars (i de manera radical en la paternitat/maternitat-filiació) es continua, en certa manera, aquella compenetració misteriosa entre l'amor diví i l'humà que hi ha en l'origen de cada persona. Per això, l'amor als pares —i la comunió familiar que en deriva (Cf. *Catecisme*, 2205)— participa d'una manera particular de l'amor a Déu.

Al seu torn, l'amor al proïsme "com a un mateix" es produeix amb una naturalitat especial en la família perquè, en aquesta, els altres són "altres", però no "totalment altres": no són "aliens" o estranys, sinó que uns participen, en certa manera, de la identitat dels altres,

del seu propi ésser personal: són “una cosa seva”. Per això, la família és el lloc originari en què cada persona és acollida i estimada incondicionalment: no pel que té o pel que pot proporcionar o aconseguir, sinó per ser qui és.

Transcendència personal i social de la família

Si bé el quart manament es dirigeix als fills en les seves relacions amb els pares, també s’estén, amb diferents manifestacions, a les relacions de parentiu amb els altres membres del grup familiar i al comportament respecte a la pàtria i a la gent gran o als superiors en qualsevol àmbit. Finalment, implica i sobreentén també els deures dels pares i de les persones que exerceixen una autoritat sobre els altres (Cf. *Catecisme*, 2199).

Així, «el quart manament *il·lumina les altres relacions dintre la societat*. En els germans i les germanes veiem els fills dels nostres pares; en els cosins, els descendents dels nostres avis; en els conciutadans, els fills de la nostra pàtria; en els batejats, els fills de la nostra mare, l’Església; en tota persona humana, un fill o una filla d’Aquell que vol que li diguem “Pare nostre”. Així, les relacions amb el proïsme es revelen d’ordre personal. El proïsme no és un “individu” de la col·lectivitat humana; és “algú” que, pels seus orígens coneguts, mereix una atenció i un respecte singulars» (*Catecisme*, 2212).

En aquest sentit, s’ha d’entendre l’afirmació, reiterada en el Magisteri, que la família és la primera i fonamental escola de sociabilitat (Cf. *Catecisme*, 2207). Per ser la seu natural de l’educació per a l’amor, constitueix l’instrument més eficaç d’humanització i de personalització de la societat: col·labora de manera original i profunda en la construcció del món,[1] i «ha de viure de manera que els seus membres aprenguin a preocupar-se i a tenir cura dels joves i dels vells, de les persones malaltes o disminuïdes i dels pobres» (*Catecisme*, 2208).

Per la seva part, la societat té el deure seriós de donar suport i enfortir el matrimoni i la família fundada en aquest, reconèixer-ne la naturalesa autèntica, afavorir-ne la prosperitat i assegurar la moralitat pública (Cf. *Catecisme*, 2210).[2]

Deures dels fills i dels pares

La Sagrada Família és el model que mostra amb particular nitidesa les característiques de vida —de sentit de l'amor i del servei; de l'educació i la llibertat; de l'obediència i l'autoritat; etc. — que Déu vol per a tota família.

A) Els fills han de respectar i honrar els seus pares, procurar donar-los alegries, resar per ells i correspondre lleialment al seu amor, a les seves cures i als sacrificis que fan pels fills: per a un bon cristià aquests deures són un precepte dolcíssim.

La paternitat divina, font de la humana (Cf. *Ef* 3, 14-15), és el fonament de l'honor a causa dels pares (Cf. *Catecisme*, 2214). «El respecte envers els pares (pietat filial) és fet de la gratitud que hom els deu pel do de la vida i per l'amor i els treballs que han esmerçat en els fills que han portat al món, perquè poguessin créixer en edat, en saviesa i en gràcia. "Honora el teu pare amb tot el cor, i no t'oblidis dels dolors de la teva mare. Recorda't que per ells has nascut. Què els donaràs a canvi del que han fet per tu?" (*Sir* 7, 27-28)» (*Catecisme*, 2215).

El respecte filial es manifesta en la docilitat i en l'obediència. «Fills, obeïu en tot els vostres pares, perquè això agrada al Senyor» (*Col* 3, 20). Mentre estan subjectes als seus pares, els fills els han d'obeir en el que disposin per al seu bé i el de la família. Aquesta obligació cessa amb l'emancipació dels fills, però el respecte que deuen als pares no cessa mai (Cf. *Catecisme*, 2216-2217).

Naturalment, si els pares ordenessin alguna cosa oposada a la Llei de Déu, els fills haurien d'anteposar la voluntat de Déu als desitjos dels seus pares, ja que «cal obeir Déu abans que els homes» (*Act* 5, 29).

«El quart manament recorda als fills, ja grans, les responsabilitats que tenen amb els pares. Tant com puguin, els han de prestar ajuda material i moral durant els anys de la vellesa i durant les èpoques de malaltia, solitud o angoixa» (*Catecisme*, 2218).

No sempre la situació familiar és la ideal. També en això, la providència de Déu permet que hi hagi situacions familiars difícils, doloroses o que, a primera vista, no són les millors que es podria esperar: famílies amb només un dels pares, separacions, violències o desamor, etc. Pot ser de gran ajuda considerar que el quart manament «no parla de la bondat dels pares, no demana que els pares i les mares siguin perfectes. Parla d'un acte dels fills, prescindint dels mèrits dels pares, i diu una cosa extraordinària i alliberadora: fins i tot si no tots els pares són bons i no totes les infanteses són serenes, tots els fills poden ser feliços, perquè assolir una vida plena i feliç depèn del reconeixement just cap a qui ens ha posat al món [...] Molts sants —i moltíssims cristians—, després d'una infantesa dolorosa, han viscut una vida lluminosa, perquè, gràcies a Jesucrist, s'han reconciliat amb la vida» (Francesc, Audiència general, 19 de setembre del 2018).

En aquestes situacions i sempre, els fills han d'evitar jutjar els pares i condemnar-los. Al contrari, a mesura que van madurant, han d'aprendre a perdonar i a ser comprensius, sense negar la realitat del que han viscut, però intentant considerar-la i valorar-la des de Déu, tant respecte als pares, com respecte a la vida d'un mateix.

B) Per la seva part, els pares han de rebre amb agraïment, com una gran benedicció i mostra de confiança, els fills que Déu els enviï. A més de tenir cura de les seves necessitats materials, tenen la seriosa responsabilitat de donar-los una educació humana i cristiana recta. El paper dels pares en la formació dels fills té tant pes que, quan falta, difícilment es pot suplir.[3] El dret i el deure de l'educació que tenen els pares són primordials i inalienables.[4]

Els pares tenen la responsabilitat de crear una llar, un espai familiar on es puguin viure l'amor, el perdó, el respecte, la fidelitat i el servei desinteressat. Una llar així és l'ambient més apropiat i natural per a

la formació dels fills —i de tots els que l'integren— en les virtuts i els valors.

Allà, amb l'exemple i la paraula, els han d'ensenyar a conèixer-se; a viure lliurement i generosament, amb alegria i sinceritat; a ser honestos; a dialogar amb qualsevol persona; a acollir —amb la profunditat proporcionada a la seva edat— les veritats de la fe; a endinsar-se en una vida de pietat senzilla i personal; a procurar, amb naturalitat i recomençant quan calgui, que la seva conducta quotidiana respongui a la seva condició de fills de Déu; a viure amb sentit de vocació personal; etc.

En dedicar-se a la seva missió formativa, els pares han d'estar convençuts que, com que estan desenvolupant el contingut de la seva vocació, tenen la gràcia de Déu. Davant de la dificultat objectiva de la tasca, els serà de gran ajuda saber per la fe que, per molt importants i necessaris que siguin els diversos mitjans i consideracions humans, sempre val la pena posar abans que res els *mitjans sobrenaturals*.

Han d'intentar tenir un gran respecte i amor a la singularitat dels fills i a la seva llibertat, ensenyar-los a utilitzar-la bé, amb responsabilitat.[5] En això, com en tantes altres facetes de l'educació familiar, és fonamental i fecundíssim l'exemple de la seva conducta.

En el tracte amb els fills han d'aprendre a unir l'afecte i la fortalesa, la vigilància i la paciència. És important que es facin bons amics dels fills i es guanyin la seva confiança, que no es pot aconseguir de cap altra manera i és imprescindible per educar. Per a això, ajuda dedicar-los temps: estar junts, divertir-se, escoltar, interessar-se per les seves coses, etc.

Com a part de la fortalesa en la caritat que requereix la seva tasca, també han de saber corregir quan calgui, perquè «quin fill hi ha a qui el seu pare no corregeixi?» (*He* 12, 7); però amb la moderació adequada, tenint present el consell de l'Apòstol: «I vosaltres, pares, no amoïneu els vostres fills, que no es desanimin» (*Col* 3, 21).

Els pares no s'han de desentendre de la seva responsabilitat formativa i deixar l'educació dels seus fills en mans d'altres persones

o institucions, tot i que sí que poden tenir —i de vegades l'han de tenir— l'ajuda d'aquelles que mereixin la seva confiança (Cf. *Catecisme*, 2222-2226).

«Com a primers responsables de l'educació dels seus fills, els pares tenen el dret d'escollir-los una escola que correspongui a les seves conviccions. És un dret fonamental. Els pares, tant com els sigui possible, tenen el deure d'escollir aquelles escoles que els ajudaran en la seva tasca d'educadors cristians (Cf. Concili Vaticà II, *Gravissimum educationis*, 6). Els poders públics tenen el deure de garantir aquest dret dels pares i d'assegurar les condicions reals del seu exercici» (*Catecisme*, 2229).

D'altra banda, és natural que en el clima formatiu cristià d'una família hi hagi condicions molt favorables perquè brollin vocacions de lliurament a Déu en l'Església, també com a desenvolupament de tota la sembra que han fet els pares durant tants anys, amb la gràcia de Déu.

En aquests casos i en tots els altres, no han d'oblidar que «els llaços de família, per més que siguin importants, no són absoluts. Així com el fill va creixent vers la maduresa i l'autonomia humana i espiritual, també es va afirmant amb més claredat i força la seva vocació singular que ve de Déu. Els pares respectaran aquesta crida i ajudaran la resposta dels seus fills a seguir-la. Cal tenir el convenciment que la primera vocació del cristià és *seguir Jesús* (Cf. *Mt* 16, 25): "Qui estima el pare o la mare més que a mi, no és digne de mi; qui estima el fill o la filla més que a mi, no és digne de mi" (*Mt* 10, 37)» (*Catecisme*, 2232).[6]

La vocació divina d'un fill o d'una filla és un do gran de Déu per a una família. Els pares han d'intentar respectar i donar suport al misteri de la crida, tot i que pot ser que no l'entenguin del tot o els costi d'acceptar les implicacions que coneixen o intueixen. Les disposicions adequades davant de la vocació dels fills es conreen i enforteixen, abans que res, en l'oració. Allà es madura la confiança en Déu que permet moderar la tendència a la protecció, evitant-ne els excessos, i les actituds de fe i esperança realistes que millor poden

ajudar i acompanyar els fills en el seu discerniment o en les seves decisions.

Altres deures del quart manament

A) Amb els que governen l'Església. Els cristians hem de tenir un «veritable *esperit filial envers l'Església*» (*Catecisme*, 2040). Aquest esperit s'ha de manifestar amb els qui governen l'Església.

Els fidels «han d'abraçar amb promptitud i obediència cristiana aquelles coses que els seus Pastors, com a representants del Crist, disposen a l'Església tot actuant de mestres i governants. I no deixin d'encomanar els seus prelats a Déu en les seves oracions, ja que han de vetllar per les nostres ànimes com havent-ne de donar compte: que ho puguin fer amb goig i no pas lamentant-se (Cf. *He* 13, 17)».[7]

Aquest esperit filial es mostra, abans que res, en l'adhesió i la unió fidel amb el Papa, cap visible de l'Església i Vicari de Crist a la terra, i amb els Bisbes en comunió amb la Santa Seu: «L'amor al Pontífex Romà ha de ser en nosaltres una passió formosa, perquè en ell veiem Crist. Si tractem el Senyor en l'oració, caminarem amb l'esguard net que ens permetrà de distingir, també en els esdeveniments que sovint no comprenem o bé que ens produeixen plor o dolor, l'acció de l'Esperit Sant».[8]

B) Respecte a les autoritats civils. «El quart manament de Déu ens ordena també d'honrar els qui, pel nostre bé, han rebut de Déu una autoritat en la societat. Aquest manament determina els deures dels qui exerceixen l'autoritat i els d'aquells que són els seus beneficiats» (*Catecisme*, 2234),[9] sempre en vista del bé comú.

Entre els deures dels ciutadans hi ha (Cf. *Catecisme*, 2238-2243):

—respectar les lleis justes i complir els mandats legítims de l'autoritat (Cf. *1 Pe* 2, 13);

—exercir els drets i complir els deures ciutadans;

—intervenir responsablement en la *vida social i política*.

«El ciutadà té l'obligació en consciència de no complir les prescripcions de les autoritats civils quan són contràries a les exigències de l'ordre moral, als drets fonamentals de les persones o als ensenyaments de l'Evangeli. El refús de l'obediència a les autoritats civils, quan les seves exigències són contràries a les de la consciència recta, es justifica amb la distinció entre el servei a Déu i el servei a la comunitat política. "Doneu al Cèsar el que és del Cèsar i a Déu el que és de Déu" (*Mt* 22, 21). «S'ha d'obeir Déu abans que els homes» (*Act* 5, 29)» (*Catecisme*, 2242).

C) Deures de les autoritats civils. Els qui exerceixen qualsevol autoritat l'han d'exercir com un servei i sent conscients que tot exercici de poder està condicionat moralment. Ningú no pot fer, ordenar o establir el que és contrari a la dignitat de les persones —en primer lloc, de la que actua—, a la llei natural i al bé comú (Cf. *Catecisme*, 2235).

L'exercici de l'autoritat ha de manifestar una jerarquia justa de valors perquè faciliti l'exercici de la llibertat i de la responsabilitat de tothom. Els que governen han de buscar la justícia distributiva amb saviesa, tenint en compte les necessitats i la contribució de cadascú i d'acord amb la concòrdia i la pau social; i anar amb compte de no adoptar disposicions que indueixin a la temptació d'oposar l'interès personal al de la comunitat (Cf. *CA,* 25) (Cf. *Catecisme*, 2236).

«Els *poders polítics* tenen obligació de respectar els drets fonamentals de la persona humana. Han de fer humanament possible la justícia dintre el respecte del dret de cadascú, principalment el de les famílies i dels desheretats. Els drets polítics vinculats a la ciutadania poden ser concedits, i han de ser-ho, segons les exigències del bé comú. Els poders públics no els poden suspendre sense motiu legítim i proporcionat. L'exercici dels drets polítics està destinat al bé comú de la nació i de la comunitat humana» (*Catecisme*, 2237).

Antonio Porras, Jorge Miras

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2196-2257.

— *Compendi de la doctrina social de l'Església*, 209-214; 221-254; 377-383; 393-411.

— Francesc, *Amoris laetitia*, 19.III.2016.

---

[1] *Familiaris consortio*, 43.

[2] Cf. *Ibídem*, 252-254.

[3] Cf. Concili Vaticà II, *Gravissimum educationis*, 3.

[4] Cf. Joan Pau II, *Familiaris consortio*, 22.XI.81, 36; *Catecisme*, 2221 i *Compendi de la doctrina social de l'Església*, 239.

[5] «I, quan arriben a adults, els fills tenen el deure i el dret d'escollir la professió i l'estat de vida» (*Catecisme*, 2230).

[6] «I, en consolar-nos amb l'alegria de trobar Jesús —tres dies d'absència!— discutint amb els Mestres d'Israel (*Lc* 2, 46) quedarà molt gravat en la teva ànima i en la meva el deure de deixar els de casa nostra per tal de servir el Pare Celestial» (sant Josepmaria, *Sant Rosari*, cinquè misteri de goig).

[7] Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 37.

[8] Sant Josepmaria, *Estimar l'Església*, 13.

[9] Cf. *Compendi de la doctrina social de l'Església*, 377-383; 393-398; 410-411.

Torna als continguts

31. El cinquè manament

Ningú en cap circumstància no pot reivindicar per a ell el dret de destruir directament un ésser humà innocent. El cinquè manament també prohibeix colpejar, ferir o fer qualsevol dany injust a un mateix i als altres al cos, bé directament, bé a través d'altres persones; així com ofendre'l amb paraules injurioses o voler-li mal. En relació amb l'avortament i l'eutanàsia cal recordar que el respecte de la vida ha de ser reconegut com el confí que cap activitat individual o estatal pot superar.

La vida humana és sagrada

«*La vida humana és sagrada*, perquè, des del seu origen, suposa l'acció creadora de Déu i sempre es manté en una relació especial amb el Creador, el seu únic fi [...]; ningú en cap circumstància no pot reivindicar per a ell el dret de destruir directament un ésser humà innocent» (*Catecisme*, 2258).

L'home ha estat creat a imatge i semblança de Déu (Cf. *Gn* 1, 26-27). És algú singular: l'única criatura d'aquest món a la qual Déu estima per si mateixa.[1] Està destinat a conèixer i estimar Déu eternament. Aquí arrela el fonament últim de la sacralitat i de la dignitat humana; i en el seu vessant moral, del manament "no mataràs". L'encíclica *Evangelium vitae* (1995), que ofereix una bonica meditació sobre el valor de la vida humana i la seva crida a la vida eterna de comunió amb Déu, explica que «de la sacralitat de la vida deriva el seu *caràcter inviolable*» (núm. 40). Després del diluvi, en l'aliança amb Noè, apareix clarament establerta la imatge de Déu com a base de la condemna de l'homicidi (Cf. *Gn* 9, 6).

Deixar la vida en mans de l'home implica un poder de disposició, que comporta saber-lo administrar com una col·laboració amb Déu. Això

exigeix una actitud d'amor i de servei, i no de domini arbitrari: es tracta d'un senyoriu ministerial, no absolut, reflex del senyoriu únic i infinit de Déu.[2]

El llibre del Gènesi presenta l'abús contra la vida humana com una conseqüència del pecat original. Jahvè es manifesta sempre com a protector de la vida: fins i tot de la de Caín, després que matés el seu germà Abel. Ningú no ha de fer justícia pel seu compte, i ningú no es pot atorgar el dret de disposar de la vida dels altres (Cf. *Gn* 4, 13-15).

Tot i que aquest manament fa referència específicament als éssers humans, ens recorda la necessitat de tenir cura de la resta de criatures vivents i de la nostra casa comuna. A l'encíclica *Laudato sí* (2015) es llegeix: «Quan el cor està autènticament obert a una comunió universal, res ni ningú no està exclòs d'aquesta fraternitat. Per consegüent, també és veritat que la indiferència o la crueltat davant les altres criatures d'aquest món sempre acaben traslladant-se d'alguna manera al tracte que donem a altres éssers humans. El cor és un de sol, i la mateixa misèria que porta a maltractar un animal no triga a manifestar-se en la relació amb les altres persones. Tot acarnissament amb qualsevol criatura "és contrari a la dignitat humana"» (núm. 92).

Aquest manament, com la resta, troba la seva plenitud de sentit en Jesucrist, i concretament en el sermó de la muntanya: «Ja sabeu que es va dir als antics: "No matis", i el qui mati serà condemnat pel tribunal. Doncs jo us dic: El qui s'irriti amb el seu germà serà condemnat pel tribunal; el qui l'insulti serà condemnat pel Sanedrí, i el qui el maleeixi acabarà al foc de l'infern. Per això, si en el moment de presentar la teva ofrena a l'altar, allí et recordes que el teu germà té alguna cosa contra tu, deixa allí mateix, davant l'altar, la teva ofrena i ves primer a fer les paus amb el teu germà; ja tornaràs després a presentar la teva ofrena» (*Mt* 5, 21-24). El manament de salvaguardar la vida de l'home «conté el seu aspecte més profund en l'exigència de *veneració i amor* envers cada persona i la seva vida». [3]

El deure moral de conservar la vida i la salut

La vida humana es rep com un do de Déu molt preuat que s'ha de protegir i conservar. El *Catecisme* explica que hem de cuidar de la salut de manera raonable, tenint sempre en compte les necessitats dels altres i del bé comú (núm. 2288). Alhora, recorda que no és un valor absolut: la moral cristiana s'oposa a una concepció neopagana que promou el *culte al cos*, i que pot conduir a la perversió de les relacions humanes (núm. 2289).

«La virtut de la temprança disposa a *evitar tota mena d'excessos*, l'abús del menjar, de l'alcohol, del tabac i dels medicaments. Els qui en estat d'embriaguesa, o per gust immoderat de la velocitat, posen en perill la seguretat dels altres i la seva pròpia a les carreteres, al mar o a l'aire, es fan greument culpables» (núm. 2290). Per això, també, *l'ús de drogues* és una falta greu, ja que suposa un dany greu per a la salut (núm. 2291).

La carta *Samaritanus bonificació* (2020) explica que el desenvolupament de la medicina ens ajuda en el nostre deure de conservar i cuidar la vida i la salut. Alhora, ens recorda la necessitat d'utilitzar totes les possibilitats diagnòstiques i terapèutiques amb una capacitat sàvia de discerniment moral, a fi d'evitar tot allò que pugui ser desproporcionat i, fins i tot, deshumanitzant.

En aquest context, la reflexió es mou sobre els trasplantaments d'òrgans. L'Església ensenya que la donació d'òrgans per a trasplantaments és legítima i pot ser un acte de caritat, si es tracta d'una acció plenament lliure i gratuïta,[4] i respecta l'ordre de la justícia i de la caritat. «Una persona només pot donar una cosa de la qual es pot privar sense cap perill o dany greu per a la seva vida o identitat personal, i per una raó justa i proporcionada. És obvi que els òrgans vitals només es poden donar després de la mort».[5]

El cinquè precepte mana *no matar*. També condemna colpejar, ferir o fer qualsevol dany injust a un mateix i als altres al cos, bé directament, bé a través d'altres persones; així com ofendre'l amb

paraules injurioses o voler-li mal. En aquest manament es prohibeix igualment matar-se (suïcidi). L'encíclica *Evangelium vitae* dedica la tercera part a tractar els atemptats contra la vida, i recull la tradició moral anterior. En aquesta secció apareix de manera solemne la condemna de l'homicidi voluntari, de l'avortament i de l'eutanàsia.

«El cinquè manament prohibeix com a greument pecaminós l'homicidi *directe i voluntari*. L'assassí i els qui col·laboren voluntàriament a l'assassinat cometen un pecat que clama venjança al cel (Cf. *Gn* 4, 19)» (*Catecisme*, 2268).[6] L'*Evangelium vitae* ha formulat de manera definitiva i infal·lible la norma negativa següent: «amb l'autoritat conferida per Crist a Pere i als seus successors, en comunió amb els bisbes de l'Església catòlica, confirmo que l'eliminació directa i voluntària d'un ésser humà innocent és sempre greument immoral. Aquesta doctrina, fonamentada en aquella llei no escrita que cada home —tenint en compte la raó— troba al seu cor (Cf. *Rm* 2, 14-15), és corroborada per la Sagrada Escriptura, transmesa per la tradició de l'Església i ensenyada pel magisteri ordinari i universal».[7]

Aquesta condemna no exclou la possibilitat de la legítima defensa, que de vegades apareix com una veritable paradoxa. Com també ensenya l'*Evangelium vitae*, «la legítima defensa pot ser no només un dret, sinó també un deure greu, per a qui és responsable de la vida d'un altre, del bé comú de la família o de la societat. Per desgràcia, passa que la necessitat d'evitar que l'agressor causi mal de vegades en comporta l'eliminació» (núm. 55).

L'avortament

«La vida humana s'ha de respectar i protegir d'una manera absoluta *des del moment de la concepció*» (*Catecisme*, 2270). Per això, «l'*avortament directe*, és a dir, *volgut com un fi o com un mitjà*, és sempre un desordre moral greu, en tant que eliminació deliberada d'un ésser humà innocent».[8] «Cap circumstància, cap finalitat, cap llei del món no podrà mai fer lícit un acte que és intrínsecament

il·lícit, perquè és contrari a la llei de Déu, escrita al cor de cada home, recognoscible per la mateixa raó i proclamada per l'Església».[9]

En el context social de molts països, l'avortament es considera un dret i mitjà indispensable per continuar millorant la salut reproductiva de les dones. Això provoca una dificultat per entendre els ensenyaments de l'Església i és una de les raons que explica que moltes persones acudeixin a aquestes intervencions amb ignorància, que no poques vegades és invencible. A més, davant de l'embaràs no desitjat, la pressió social i familiar pot ser tan gran que sovint la responsabilitat personal de la dona que acudeix a l'avortament està disminuïda.

Són per això dignes de lloança totes les iniciatives que ajuden les mares a continuar amb l'embaràs, sobretot quan ha d'afrontar dificultats particulars. En aquest àmbit l'Estat té un paper de primer ordre, ja que es tracta de la defensa d'una població especialment vulnerable. També és molt lloable el treball que es fa per informar adequadament sobre la realitat de l'avortament i les seves conseqüències psicològiques i existencials negatives —de vegades greus— que incideixen en la vida de les dones que trien aquesta opció.

El suïcidi i l'eutanàsia

Alguns pensen erròniament que la prohibició de no matar fa referència només als altres, però que el cristianisme no seria contrari al suïcidi, almenys en algunes circumstàncies, dient que no hi ha cap condemna explícita en la Sagrada Escriptura. Tanmateix, com recorda l'*Evangelium vitae* (núm. 66), «el suïcidi és sempre moralment inacceptable, igual com l'homicidi. La tradició de l'Església sempre l'ha rebutjat com a decisió greument dolenta». El *Catecisme* ho explica assenyalant que «és greument contrari a l'amor just que ens devem a nosaltres mateixos. Ofèn igualment l'amor al proïsme, ja que trenca injustament els llaços de solidaritat amb les societats familiar, nacional i humana, amb les quals tenim obligacions. El suïcidi és contrari a l'amor al Déu vivent» (núm.

2281).[10] Quelcom diferent és preferir la mort d'un mateix per salvar la vida d'un altre, la qual cosa suposa un acte de caritat heroica.

És veritat que alguns condicionaments psicològics, culturals i socials poden atenuar o, fins i tot, anul·lar la responsabilitat subjectiva del gest suïcida, i l'Església encomana a Déu les ànimes de les persones que han arribat a aquest acte extrem. Tanmateix, això no vol dir que es justifiqui l'opció de provocar intencionalment la mort d'un mateix.

En els últims decennis, al suïcidi se li ha afegit l'eutanàsia, en què una tercera persona efectua l'acció letal, a petició de la persona interessada. Per *eutanàsia* en sentit veritable i propi s'ha d'entendre una acció o una omissió que per la seva naturalesa i en la intenció causa la mort, a fi d'eliminar qualsevol dolor. L'Església ha ensenyat sempre que es tracta d'«*una violació greu de la llei de Déu*, en tant que eliminació deliberada i moralment inacceptable d'una persona humana [...]. Aquesta pràctica comporta, segons les circumstàncies, la malícia pròpia del suïcidi o de l'homicidi».[11] Es tracta d'una de les conseqüències, greument contràries a la dignitat de la persona humana, a les quals pot portar l'hedonisme i la pèrdua del sentit cristià del dolor.

És important distingir l'eutanàsia d'altres accions que es duen a terme en el marc d'una assistència mèdica adequada al final de la vida, com la interrupció d'alguns tractaments, que es consideren en un cert moment extraordinaris o desproporcionats per als objectius que es pretenen. També és diferent de l'anomenada "sedació pal·liativa", que és una eina terapèutica per a algunes situacions terminals en què els tractaments ordinaris no són suficients per evitar greus sofriments al pacient. De vegades no és fàcil determinar quines són les eleccions més adequades. Per aquest motiu, la carta *Samaritanus bonus* ofereix alguns criteris que poden ajudar a fer bones decisions.

En relació amb l'avortament i l'eutanàsia cal recordar que el respecte de la vida ha de ser reconegut com el confí que cap activitat individual o estatal no pot superar. El dret inalienable de tota persona humana innocent a la vida és un *element constitutiu de la*

societat civil i de la seva legislació i, com a tal, tant la societat com l'autoritat política l'han de reconèixer i respectar (Cf. *Catecisme*, 2273).[12]

Per això, les lleis que permeten l'avortament "no només no creen cap obligació de consciència, sinó que, al contrari, n'estableixen una de greu i necessita obligació d'oposar-s'hi mitjançant l'*objecció de consciència"*.[13]

La pena de mort

Durant segles s'ha justificat la pena de mort com un mitjà eficaç per garantir la defensa del bé comú, i fins i tot com a manera de restituir la justícia en casos de delictes greus. El magisteri de l'Església ha anat evolucionant progressivament, tenint en compte les sempre millors possibilitats de protegir el bé comú dels ciutadans a través de sistemes de detenció adequats, fins a arribar a la formulació actual del *Catecisme* (núm. 2267), que considera inadmissible la pena de mort perquè atempta contra la inviolabilitat i la dignitat de la persona, i assenyala que l'Església es compromet a abolir-la totalment a tot el món.

Els segrestos i la presa d'ostatges són moralment il·lícits: consisteix a tractar les persones només com a mitjans per obtenir finalitats diverses, i privar-les injustament de la llibertat. També són greument contraris a la justícia i a la caritat el terrorisme i la tortura.

«Fora d'indicacions mèdiques estrictament terapèutiques, l'amputació, la mutilació o l'esterilització directament voluntàries de persones innocents són contràries a la llei moral» (*Catecisme*, 2297).

El *Catecisme*, quan tracta el 5è manament, després d'esmentar les ofenses al cos de les persones fa una referència a les "ofenses de l'ànima", i esmenta l'escàndol. Jesús ja l'havia condemnat predicant als seus deixebles: «Però al qui fa caure en pecat un d'aquests petits que creuen en mi, més li valdria que li pengessin al coll una mola de molí i l'enfonsessin enmig del mar» (*Mt* 18, 6). Es tracta de «l'actitud o el comportament que duu els altres a fer el mal».[14] És una falta

greu, ja que arrossega els altres, tant per una acció com per una omissió, a cometre un pecat. Es pot causar escàndol per comentaris injustos, per la promoció d'espectacles, llibres i revistes immorals, per seguir modes contràries al pudor, etc.[15]

L'encíclica *Fratelli tutti* (2020) convida a considerar «una fraternitat oberta, que permet reconèixer, valorar i estimar cada persona més enllà de la proximitat física, més enllà del lloc de l'univers on hagi nascut o on habiti» (núm. 1). Aquesta fraternitat és capaç de fundar una autèntica pau social i internacional.

«Feliços els qui treballen per la pau: Déu els anomenarà fills seus» (*Mt* 5, 9). Una característica de l'esperit de filiació divina és ser *sembradors de pau i d'alegria*.[16] «No es pot tenir pau a la terra sense la salvaguarda dels béns de les persones, la lliure comunicació entre els éssers humans, el respecte de la dignitat de les persones i dels pobles i la pràctica assídua de la fraternitat [...]. És obra de la justícia (Cf. *Is* 32, 17) i efecte de la caritat» (*Catecisme*, 2304).

La història de la humanitat ha vist, i continua contemplant, tantes guerres que promouen destrucció i odi. Tot i que de vegades es presenten com a esdeveniments irremeiables, són «falses respostes, que no resolen els problemes que pretenen superar i que en definitiva no fan més que afegir nous factors de destrucció en el teixit de la societat nacional i universal».[17] «A causa dels mals i de les injustícies que la guerra comporta, l'Església exhorta amb insistència a pregar i a actuar perquè la Bondat divina ens alliberi de l'antiga servitud de la guerra (Cf. Concili Vaticà II, *Gaudium et spes*, 81, 4)» (*Catecisme*, 2307). El *Catecisme* explica que hi ha una «legítima defensa mitjançant la força militar». Però «la gravetat d'una tal decisió la sotmet a unes decisions estrictes de legitimitat moral» (*Catecisme*, 2309). I assenyala: «Cal a la vegada: que el dany infligit per l'agressor a la nació o a la comunitat de les nacions sigui durable, greu i cert; que tots els altres mitjans adoptats per posar-hi fi hagin resultat impracticables o ineficaços; que es donin totes les condicions serioses d'èxit; que l'ús de les armes no ocasioni mals i desordres més greus que el dany que es vol eliminar. La potència dels mitjans

moderns de destrucció pesa terriblement en l'apreciació d'aquesta condició».[18]

La *cursa d'armaments*, «lluny d'eliminar les causes de la guerra, corre el risc d'agreujar-les. Les despeses de riqueses fabuloses en la preparació d'armes cada dia noves impedeix de portar ajuda als pobles necessitats; posa traves al desenvolupament dels pobles» (*Catecisme*, 2315). La cursa d'armaments «és una plaga gravíssima de la humanitat i fereix intolerablement els pobres» (Concili Vaticà II, *Gaudium et spes*, 81). Les autoritats tenen el dret i el deure de regular la producció i el comerç d'armes (Cf. *Catecisme*, 2316).[19]

Pablo Requena, Pau Agulles

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2258-2330.

— Joan Pau II, *Evangelium vitae,* 25.III.95, cap. III.

---

[1] Cf. Concili Vaticà II, *Gaudium et spes*, 24.

[2] Joan Pau II, *Evangelium vitae*, 25.III.95, 52.

[3] *Ibídem*, 41.

[4] Cf. Joan Pau II, *Discurs*, 22.6.1991, 3; *Catecisme*, 2301.

[5] *Ibídem*, 4.

[6] També «prohibeix tot allò que es fa amb la intenció de provocar *indirectament* la mort d'una persona. La llei moral prohibeix d'exposar algú, sense raó greu, a un risc mortal, així com de negar l'assistència a una persona en perill» (*Catecisme*, 2269).

[7] Joan Pau II, *Evangelium vitae*, 57.

[8] *Ibídem*, 62.

[9] *Ibídem, 62*. És tal la gravetat del crim de l'avortament, que l'Església sanciona aquest delicte amb pena canònica d'excomunió

latae sententiae (Cf. *Catecisme*, 2272).

[10] Tanmateix, «no hem de desesperar de la salvació eterna de les persones que s'han donat la mort. Déu els pot procurar, pels camins que només ell sap, l'ocasió d'un penediment saludable. L'Església prega per les persones que han atemptat contra la seva pròpia vida» (*Catecisme*, 2283).

[11] Joan Pau II, *Evangelium vitae*, 65.

[12] «Aquests drets de l'home no estan subordinats ni als individus ni als pares, i tampoc no són una concessió de la societat o de l'Estat: pertanyen a la natura humana i són inherents a la persona en virtut de l'acte creador que l'ha originada [...]. Quan una llei positiva priva una categoria d'éssers humans de la protecció que l'ordenament civil els deu, l'Estat nega la igualtat de tothom davant de la llei. Quan l'Estat no posa el seu poder al servei dels drets de tot ciutadà, i particularment de qui és més dèbil, es trenquen els fonaments mateixos de l'estat de dret" (Congregació per a la Doctrina de la Fe,*Donum vitae*, 22.II.87, 3).

«Quin munt de crims que es cometen en nom de la justícia! Si tu venguessis armes de foc i algú te'n volgués comprar una per a matar la teva mare, la hi vendries?... I doncs, que no et donava potser el preu just?...

Catedràtic, periodista, polític, home de diplomàcia: mediteu» (sant Josepmaria, *Camí*, 400).

[13] Joan Pau II, *Evangelium vitae*, 73.

[14] *Catecisme*, 2284.

[15] «Així es fan culpables d'escàndol els qui instituexen lleis o estructures socials que porten a la degradació dels costums i a la corrupció de la vida religiosa, o a "condicions socials que, voluntàriament o no, fan difícil i pràcticament impossible una conducta cristiana conforme als manaments" (Pius XII, Discurs, 1.VI.1941)» (*Catecisme*, 2286).

[16] Cf. Sant Josepmaria, *És Crist que passa*, 124.

[17] Francesc, *Fratelli tutti*, 255.

[18] Aquests són els elements tradicionals en la doctrina anomenada de la "guerra justa". L'apreciació d'aquestes condicions de legitimitat moral pertany al judici prudencial dels qui tenen la càrrega del bé comú» (*Catecisme*, 2309). A més, «hi ha l'obligació moral de negar-se a complir les ordres que manen un genocidi» (*Catecisme*, 2313).

[19] Francesc, *Fratelli tutti*, 256-262.

Torna als continguts

32. El sisè manament

La sexualitat afecta el nucli íntim de la persona humana. La veritable educació a la castedat no es conforma a informar sobre els aspectes biològics, sinó que ajuda a reflexionar sobre els valors personals i morals que entren en joc en les relacions afectives amb altres persones. Els pecats contra el sisè manament són un succedani que intenta omplir el buit de veritable amor que anhela el cor.

La crida de Déu a l'home i a la dona a «ser fecunds, multiplicar-se» s'ha de llegir sempre des de la perspectiva de la creació «a imatge i semblança» de la Trinitat (Cf. *Gn*, 1). Això fa que la generació humana, dins del context més ampli de la sexualitat, no sigui quelcom «purament biològic, sinó que pertany a la persona humana en allò que ella té de més íntim» (*Catecisme*, 2361). Per aquest motiu, la sexualitat humana és essencialment diferent de l'animal.

«Déu és amor» (*1 Jn* 4, 8), i el seu amor és fecund. D'aquesta fecunditat ha volgut que participi la criatura humana, associant la generació de cada nova persona a un acte d'amor específic entre un home i una dona.[1] Per això, «el sexe no és cap realitat vergonyosa, sinó un present diví que s'ordena netament a la vida, a l'amor, a la fecunditat».[2]

Com que l'home és un individu format per cos i ànima, l'acte amorós generatiu exigeix la participació de totes les dimensions de la persona: la corporeïtat, els afectes, l'esperit.[3]

El pecat original va trencar l'harmonia de l'home amb si mateix i amb els altres. Aquesta fractura ha tingut una repercussió particular en la capacitat de la persona de viure la sexualitat. D'una banda, ha enfosquit en la intel·ligència el nexe inseparable que hi ha entre les dimensions afectives i generatives de la unió conjugal; d'altra banda, ha dificultat el domini que la voluntat exerceix sobre els dinamismes

afectius i corporals de la sexualitat. Això ha produït l'enfosquiment de l'alt sentit antropològic de la sexualitat i de la seva dimensió moral.

En el context actual és important distingir una reflexió legítima sobre el gènere de la "ideologia de gènere" que condemna el Papa Francesc. La primera intenta superar les diferències socials entre l'home i la dona amb una lectura crítica de la visió massa "naturalista" de la identitat sexual que redueix a la dada biològica tota la dimensió sexual de la persona. Alhora, propugna una superació de les discriminacions injustes en relació amb l'orientació sexual. La segona, per la seva banda, promou una visió de la persona humana i de la seva sexualitat incompatible amb la Revelació cristiana, ja que no només distingeix, sinó que separa el sexe biològic del gènere com a paper sociocultural del sexe.[4]

La necessitat de purificació i maduració que exigeix la sexualitat en la seva condició actual, redimida per Crist, però encara de camí cap a la pàtria definitiva, no en suposa de cap manera el rebuig, o una consideració negativa d'aquest do que l'home i la dona han rebut de Déu. Implica més aviat la necessitat de «sanejar-lo perquè assoleixi la seva veritable grandesa».[5] En aquesta tasca hi té un paper fonamental la virtut de la castedat.

La vocació a la castedat

El *Catecisme* parla de vocació a la castedat, perquè aquesta virtut és condició i part essencial de la vocació a l'amor, al do d'un mateix, amb el qual Déu crida cada persona. La castedat fa possible l'amor en la corporeïtat i a través d'aquesta.[6] D'alguna manera, es pot dir que la castedat és la virtut que habilita la persona humana i la condueix en l'art de viure bé, en la benevolència i pau interior amb els altres homes i dones i amb si mateixa. La sexualitat humana travessa totes les potències, des de l'aspecte més físic i material fins al més espiritual, i acoloreix les diferents facultats segons l'aspecte masculí i el femení.

La virtut de la castedat no és, per tant, simplement un remei contra el desordre que el pecat origina en l'esfera sexual, sinó una afirmació joiosa, ja que permet estimar Déu, i a través d'Ell els altres homes, amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb tota la ment i amb totes les forces (Cf. *Mc* 12, 30).[7]

«La virtut de la castedat es troba sota el vassallatge de la virtut cardinal de la *temprança*» (*Catecisme*, 2341) i «significa la integració reeixida de la sexualitat en la persona i, per aquí, la unitat interior de l'home en el seu ésser corporal i espiritual» (*Catecisme*, 2337).

És important en la formació de les persones, sobretot dels joves, quan parlen de la castedat, explicar la relació profunda i estreta entre la capacitat d'estimar, la sexualitat i la procreació. En cas contrari, podria semblar que es tracta d'una virtut negativa. Es tracta d'ajudar a comprendre que el que es busca és encarrilar l'atracció pels béns relacionats amb l'àmbit afectivosexual cap al bé de la persona considerada com un tot.[8]

En el seu estat actual, a l'home li és difícil viure sempre, sense l'ajuda de la gràcia, la llei moral natural i, per tant, la castedat. Això no implica la impossibilitat d'una virtut humana que sigui capaç d'aconseguir certa integració de les passions en aquest camp, sinó la constatació de la magnitud de la ferida produïda pel pecat, que exigeix l'auxili diví per a una reintegració de la persona.[9]

L'educació a la castedat

«La caritat és la forma de totes les virtuts. Sota la seva influència, la castedat es presenta com una escola de donació de la persona. El domini d'un mateix s'ordena al do d'un mateix» (*Catecisme*, 2346).

L'educació a la castedat és molt més que el que alguns reductivament denominen "educació sexual", i que no poques vegades es redueix a proporcionar informació sobre els aspectes fisiològics de la reproducció humana i sobre els mètodes anticonceptius. La veritable educació a la castedat no es conforma a informar sobre els aspectes

biològics, sinó que ajuda a reflexionar sobre els valors personals i morals que entren en joc en les relacions afectives amb les altres persones i, de manera particular, en aquesta relació única que uneix el marit i la dona. Alhora, fomenta grans ideals d'amor a Déu i als altres, a través de l'exercici de les virtuts de la generositat, el do d'un mateix, el pudor que protegeix la intimitat, etc. Uns hàbits que ajuden la persona a superar l'egoisme i la temptació de tancar-se en un mateix. En efecte, «la nostra dimensió afectiva és una crida a l'amor, que es manifesta en la fidelitat, en l'acollida i en la misericòrdia».[10]

En aquest esforç, els pares tenen una responsabilitat molt gran, ja que són els primers mestres, i els principals, en la formació de la castedat dels seus fills. En no pocs casos han de treballar activament, juntament amb altres famílies, perquè l'educació sexual i afectiva que s'imparteix als centres educatius sigui conforme amb una antropologia adequada que sigui capaç de superar la tan difosa banalització de la sexualitat.

En la lluita per viure aquesta virtut són mitjans importants: la pregària; demanar a Déu la virtut de la santa puresa;[11] la freqüència de sagraments; tenir una vida equilibrada en què les diferents dimensions de les persones (feina, descans, relacions) es viuen en harmonia; pensar en els altres; la devoció a Maria santíssima, *Mater pulchrae dilectionis*. A més, també hi ajuda: la moderació en el menjar i la beguda; la cura dels detalls de pudor i de modèstia, la manera de vestir, etc.; evitar lectures, imatges i vídeos que previsiblement poden presentar continguts inconvenients; tenir l'ajuda de la direcció espiritual.

La castedat és una virtut eminentment personal. Alhora, «implica també un *esforç cultural*» (*Catecisme*, 2344), ja que «el perfeccionament de la persona humana i el desenvolupament de la mateixa societat són interdependents».[12] El respecte dels drets de la persona reclama el respecte de la castedat; en particular, el dret de «rebre una informació i una educació que respectin les dimensions morals i espirituals de la vida humana» (*Catecisme*, 2344). Són

molts els desafiaments als quals s'enfronta la família avui, i és important reflexionar-hi atentament per poder oferir solucions que ajudin els individus i la societat sencera.[13]

Les manifestacions concretes amb què es configura i creix aquesta virtut seran diferents depenent de la vocació rebuda. «Els casats són cridats a viure la castedat conjugal; els altres, a practicar la castedat en la continència» (*Catecisme*, 2349).

La castedat en el matrimoni

La unió sexual «s'ordena a l'amor conjugal de l'home i de la dona» (*Catecisme*, 2360): és a dir, «només es realitza de manera autènticament humana quan és part integrant de l'amor amb què l'home i la dona es comprometen del tot entre ells fins a la mort».[14]

La grandesa de l'acte pel qual l'home i la dona cooperen lliurement amb l'acció creadora de Déu exigeix unes condicions determinades a causa de la possibilitat de generar una nova vida humana. Aquesta és la raó per la qual l'home no ha de separar voluntàriament les dimensions unitiva i procreativa d'aquest acte, com és el cas de la contracepció.[15] Els esposos castos sabran descobrir els moments més adequats per viure aquesta unió corporal, de manera que reflecteixi sempre, en cada acte, el do d'un mateix que significa.[16]

A diferència de la dimensió procreativa, que es pot actualitzar de manera veritablement humana només a través de l'acte conjugal, la dimensió unitiva i afectiva pròpia d'aquest acte es pot manifestar —i ho ha de fer— de moltes altres maneres. Això explica que si, per determinades condicions de salut o d'altra mena, els esposos no poden realitzar la unió conjugal; o decideixen que és preferible abstenir-se temporalment (o definitivament, en situacions especialment greus) de l'acte propi del matrimoni, poden continuar i han de continuar actualitzant aquest do d'un mateix, que fa créixer l'amor autènticament personal, del qual la unió dels cossos és manifestació.[17]

La castedat en el celibat

El Fill de Déu, en venir a aquest món, ha volgut triar per a ell una vida de celibat, i en la seva predicació ha ofert diferents indicacions que mentre ens ajuden a descobrir la bellesa del matrimoni, també ens ajuden a no perdre de vista el seu caràcter provisional i, per tant, relatiu, ja que «quan arribi la resurrecció, ja no prendran muller ni marit, sinó que seran com els àngels del cel» (*Mt* 22, 30).

Déu crida la majoria a trobar la santedat en el matrimoni, però vol triar-ne alguns perquè visquin la seva vocació a l'amor d'una manera particular, en el celibat apostòlic.[18] La manera de viure la vocació cristiana en el celibat apostòlic implica la continència. Aquesta exclusió de l'ús de la capacitat generativa no significa de cap manera l'exclusió de l'amor o de l'afectivitat. Al contrari, la donació d'una possible vida conjugal que es fa lliurement a Déu capacita la persona per estimar molts altres homes i dones, lliurar-s'hi i, alhora, ajudar-los a trobar Déu, que és la raó d'aquest celibat.[19] Aquesta forma de vida s'ha de considerar i viure sempre com un do.

Les maneres carismàtiques de viure el celibat com a crida són diferents. Alguns reben aquesta vocació en el sacerdoci o en la vida religiosa, molts d'altres la reben al mig del món sense cap consagració particular, però amb la consciència clara de saber-se instruments de l'amor de Déu per anar per tot el món i predicar l'evangeli.

Pecats contra la castedat

Es pot dir que els pecats contra el sisè manament són un succedani que intenta omplir el buit d'amor veritable que anhela el cor.[20] A la castedat s'oposa la luxúria, que és «un desig desordenat o una fruïció il·lícita del plaer veneri. El plaer sexual és moralment desordenat quan és recercat per ell mateix, aïllat de les finalitats de la procreació i la unió» (*Catecisme*, 2351).

Atès que la sexualitat ocupa una dimensió central en la vida humana, els pecats contra la castedat són sempre greus per la seva matèria quan es busca directament el plaer veneri que és propi de l'acte sexual. Poden ser lleus, però, quan no es busca directament aquest plaer o quan falta l'advertència plena o el consentiment perfecte.

El vici de la luxúria té moltes conseqüències greus: la ceguesa de la ment, per la qual s'enfosqueix el nostre fi i el nostre bé; la debilitació de la voluntat; l'afecció als béns terrenals que fa oblidar els eterns; i, finalment, es pot arribar a l'odi a Déu, que per al luxuriós apareix com l'obstacle més gran per satisfer la seva sensualitat.

D'entre els pecats contra la castedat hi ha, en primer lloc, l'adulteri, que «designa la infidelitat conjugal. Quan un home i una dona, dels quals almenys un és casat, estableixen entre ells una relació sexual, ni que sigui efímera, cometen un adulteri» (*Catecisme,* 2380).[21] Es pot dir que «la paraula "No cometràs adulteri", encara que s'expressi de manera negativa, ens orienta a la nostra crida original, és a dir, a l'amor nupcial ple i fidel, que Jesucrist ens va revelar i va donar. (Cf. *Rm* 12, 1)».[22]

La masturbació és l'«excitació voluntària dels òrgans genitals, a fi de treure'n plaer veneri. "En la línia d'una tradició constant, tant el magisteri de l'Església com el sentit moral dels fidels han afirmat sense vacil·lar que la masturbació és un acte intrínsecament i greument desordenat"» (*Catecisme*, 2352). Per la seva mateixa naturalesa, la masturbació contradiu el sentit cristià de la sexualitat, que està al servei de l'amor. Com que és un exercici solitari i egoista de la sexualitat, privat de la veritat de l'amor, deixa insatisfet i condueix al buit i al disgust.

«La *fornicació* és la unió carnal fora del matrimoni entre un home i una dona lliures. És greument contrària a la dignitat de les persones i a la sexualitat humana naturalment ordenada al bé dels esposos i a la generació i l'educació dels fills» (*Catecisme*, 2353). Tant la *unió lliure* o la cohabitació sense intenció de matrimoni, com les *relacions prematrimonials*, ofenen en diferents graus la dignitat de la sexualitat humana i del matrimoni. «Són contràries a la llei moral:

l'acte sexual ha de tenir lloc exclusivament dintre el matrimoni; fora d'ell constitueix sempre un pecat greu i exclou de la comunió sacramental» (*Catecisme*, 2390). La persona no es pot «provar», sinó només donar lliurement, una vegada i per sempre.[23]

«Els actes d'homosexualitat són intrínsecament desordenats», com ha declarat sempre la tradició de l'Església.[24] Aquesta valoració moral neta de les accions no ha de prejutjar mínimament les persones que presenten tendències homosexuals,[25] ja que el seu origen no és voluntari i, no poques vegades, la seva condició suposa una prova difícil.[26] També aquestes persones «són cridades a la castedat. Amb les virtuts de domini, educadors de la llibertat interior, de vegades amb el suport d'una amistat desinteressada, amb l'oració i la gràcia sacramental, poden apropar-se gradualment i resoltament —i així ho han de fer— a la perfecció cristiana» (*Catecisme*, 2359). En l'exhortació apostòlica *Amoris laetitiae* s'explica que «en el curs del debat sobre la dignitat i la missió de la família, els Pares sinodals han fet notar que "sobre els projectes d'equiparació al matrimoni de les unions entre persones homosexuals, no hi ha cap fonament per assimilar o establir analogies, ni tan sols remotes, entre les unions homosexuals i el designi de Déu sobre el matrimoni i la família"».[27]

Així mateix, són contràries a la castedat les converses, les mirades, les manifestacions d'afecte cap a una altra persona, també entre els promesos, que es fan amb desig libidinós, o constitueixen una ocasió pròxima de pecat que es busca, o que no es rebutja.

La *pornografia* —exhibició del cos humà com a simple objecte de concupiscència— i la *prostitució* —transformació del propi cos en objecte de transacció financera i de gaudi carnal— són faltes greus de desordre sexual, que, a més d'atemptar contra la dignitat de les persones que les exerceixen, constitueixen una xacra social (Cf. *Catecisme*, 2355). Desgraciadament, en el nostre món està molt difós el consum de pornografia que internet ha facilitat enormement. El que pot començar com a certa curiositat, sobretot en persones joves, no és infreqüent que arribi a ser un hàbit que dificulta enormement

la capacitat de la persona d'estimar "amb tot el seu cor", que la condueix per camins que fomenten la compensació fàcil dels plaers corporals, i en el fons, l'egoisme. En alguns casos es pot arribar a una veritable addicció a la pornografia, la superació de la qual requereix moltes vegades una ajuda psicològica adequada. En qualsevol cas, és un problema important per a la vida espiritual, ja que la luxúria afebleix el cor i li impedeix una vida d'oració serena, així com l'alegria necessària per a una labor apostòlica eficaç. Per això és important saber buscar ajuda en la direcció espiritual que ens obrirà ideals elevats pels quals valgui la pena entregar la vida.

Déu és amor. Ens ha creat per amor i per estimar. Per estimar també amb el cos. Aquest ha de ser sempre el punt de partida quan es tracta la sexualitat en el context de l'antropologia cristiana. Alhora, hem de reconèixer que, després del pecat original, l'ús adequat d'aquesta facultat ha quedat debilitat. Per això és tan necessària l'ajuda de la gràcia i el cultiu de la virtut de la castedat per poder estimar realment "amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb tot el pensament i amb totes les forces" (*Mc* 12, 30).

Pablo Requena

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2331-2400.

— Sant Josepmaria, homilia *Perquè veuran Déu*, a: *Amics de Déu*, 175-189; *El matrimoni, vocació cristiana*, a: *És Crist que passa*, 22-30.

---

[1] «Cadascun dels dos sexes, amb una dignitat igual, bé que d'una manera diferent, és imatge del poder i la tendresa de Déu. La unió de l'home i la dona en el matrimoni és una manera d'imitar, en la carn, la generositat i la fecunditat del Creador: "L'home deixarà el pare i la mare i s'ajuntarà a la seva dona, i seran una sola carn" (*Gn* 2, 24).

D'aquesta unió procedeixen totes les generacions humanes (Cf. *Gn* 4, 1-2.25-26; 5, 1)» (*Catecisme*, 2335).

[2] Sant Josepmaria, *És Crist que passa*, 24.

[3] «Si l'home pretengués ser només esperit i volgués rebutjar la carn com si fos una herència merament animal, esperit i cos perdrien la seva dignitat. Si, per contra, repudia l'esperit i, per tant, considera la matèria, el cos, com una realitat exclusiva, malmet igualment la seva grandesa» (Benet XVI, *Deus caritas est*, 25.XII.2005, 5).

[4] Cf. Francesc, *Amoris laetitiae*, 19.III.2016, núm. 56. Sobre aquest tema és interessant el document de la Congregació per a l'Educació Catòlica: *Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del "gende"r en la educación* (2019).

[5] «Certament, l'eros vol remuntar-nos "en èxtasi" cap al diví, dur-nos més enllà de nosaltres mateixos, però precisament per això necessita seguir un camí d'ascesi, renúncia, purificació i recuperació» (Benet XVI, *Deus caritas est*, 5).

[6] «Déu és amor i viu en si mateix un misteri de comunió personal d'amor. Creant-la a imatge seva... Déu inscriu en la humanitat de l'home i de la dona la vocació i, consegüentment, la capacitat i la responsabilitat de l'amor i de la comunió» (Joan Pau II, *Familiaris consortio*, 22.XI.1981, 11).

[7] «La castedat és l'afirmació joiosa de qui sap viure el do d'un mateix, lliure de tot esclavatge egoista» (Pontifici Consell Per a La Família, *Sexualitat humana: veritat i significat*, 8.XII.1995, 17). «La puresa és conseqüència de l'amor amb el qual hem fet donació al Senyor de l'ànima i el cos, les potències i els sentits. No és una negació, és una afirmació joiosa» (sant Josepmaria, *És Crist que passa*, 5).

[8] «La castedat suposa un aprenentatge del domini d'un mateix, que és una pedagogia de la llibertat humana. L'alternativa és clara: o l'home mana les seves passions i obté la pau, o es deixa esclavitzar per elles i es fa desgraciat (Cf. *Si* 1, 22). "La dignitat de l'home exigeix que obri segons una elecció conscient i lliure, és a dir, mogut i induït

personalment des de dins, i no pas per un impuls intern cec o sota una mera coacció externa. L'home obté una tal dignitat quan, deslliurant-se de tota captivitat de les passions, persegueix el seu fi en la lliure elecció del bé i es procura amb eficàcia i iniciativa intel·ligent els ajuts oportuns" (*Gaudium et spes*, 17)» (*Catecisme*, 2339).

[9] «La castedat és una virtut moral. És també un do de Déu, —una *gràcia*, un fruit de l'obra espiritual (Cf. *Ga* 5, 22). L'Esperit Sant concedeix de poder imitar la puresa del Crist (Cf. *1 Jn* 3, 3)» (*Catecisme*, 2345).

[10] Francesc, Audiència general, 31.10.2018.

[11] «La santa puresa la dona Déu quan es demana amb humilitat» (sant Josepmaria, *Camí*, 118).

[12] Concili Vaticà II, *Gaudium et spes*, 25.

[13] Francesc, *Amoris laetitiae*, cap. 2 (Realitat i desafiaments de les famílies).

[14] Joan Pau II, *Familiaris consortio*, 11.

[15] També en la fecundació artificial es produeix una ruptura entre aquestes dimensions pròpies de la sexualitat humana, com ensenya clarament la instrucció*Donum vitae* (1987).

[16] Com ensenya el *Catecisme*, el plaer que deriva de la unió conjugal és una cosa bona i volguda per Déu (Cf. *Catecisme*, 2362).

[17] Francesc, *Amoris laetitiae*, cap. 4 (L'amor en el matrimoni).

[18] Tot i que la santedat es mesura per l'amor a Déu i no per l'estat de vida —celibatari o casat–, l'Església ensenya que el celibat pel Regne del Cel és un do superior al matrimoni (Cf. *Concili de Trento*: *DS* 1810; *1 Co* 7, 38).

[19] Parlant del celibat sacerdotal —però es pot estendre a qualsevol celibat pel regne del cel—, Benet XVI explica que no es pot comprendre en termes merament funcionals, ja que en realitat

«representa una configuració especial amb l'estil de vida del mateix Crist» (Benet XVI, *Sacramentum caritatis*, 24).

[20] Francesc, Audiència general, 24.10.2018.

[21] Crist condemna fins i tot el desig de l'adulteri (Cf. *Mt* 5, 27-28). Al Nou Testament es prohibeix absolutament l'adulteri (Cf. *Mt* 5, 32; 19, 6; *Mc* 10, 11; *1 Co* 6, 9-10). El *Catecisme*, parlant de les ofenses contra el matrimoni, també enumera el divorci, la poligàmia i l'anticoncepció.

[22] Francesc, Audiència general, 31.X.2018.

[23] «Els *promesos* han de viure la castedat en la continència. Han de veure en aquesta situació de prova una descoberta del respecte mutu, un aprenentatge de la fidelitat i de l'esperança de rebre's l'un i l'altre de Déu. Reservaran per al temps del matrimoni les manifestacions de tendresa específica de l'amor conjugal. S'ajudaran mútuament a créixer en la castedat» (*Catecisme*, 2350).

[24] Congregació per a la doctrina de la fe, *Persona humana*, 8. «Són contraris a la llei natural. Tanquen l'acte sexual al do de la vida. No procedeixen d'una complementaritat afectiva i sexual veritable. No es poden aprovar en cap cas» (*Catecisme*, 2357).

[25] L'homosexualitat es refereix a la condició que presenten els homes i les dones que senten una atracció sexual exclusiva o predominant cap a les persones del mateix sexe. Les possibles situacions que es poden presentar són molt diferents i, per tant, s'ha d'extremar la prudència a l'hora de tractar aquests casos.

[26] «Un nombre no negligible d'homes i dones presenten tendències homosexuals pregonament arrelades. Aquesta inclinació objectivament desordenada, per a la majoria d'ells és una prova. Cal acollir-los amb respecte, compassió i delicadesa. Cal evitar amb ells tot senyal de discriminació injusta. Aquestes persones són cridades a realitzar la voluntat de Déu en la seva vida i, si són cristianes, a unir al sacrifici de la creu del Senyor les dificultats que poden trobar pel fet de la seva condició» (*Catecisme,* 2358).

[27] Francesc, *Amoris laetitiae*, núm. 251.

Torna als continguts

33. El setè i el vuitè manaments

La vida cristiana s'esforça per ordenar a Déu i a la caritat fraterna els béns d'aquest món. Són importants tant la temprança, per moderar-ne l'ús i la possessió, com la justícia, que preserva els drets dels altres. A aquestes dues virtuts s'hi ha d'afegir la solidaritat. El vuitè manament prohibeix falsejar la veritat en les relacions amb l'altre. Els cristians tenen el deure de donar testimoni de la Veritat que és Crist i de reconèixer-lo davant dels homes.

«El setè manament prohibeix de prendre o retenir injustament el bé de l'altre i de causar-li perjudici en els seus béns de qualsevol manera que sigui. Prescriu la justícia i la caritat en la gestió dels béns terrenals i dels fruits del treball de l'home. Amb vista al bé comú, mana que es respecti la destinació universal dels béns i el dret de propietat privada. La vida cristiana s'esforça a ordenar a Déu i a la caritat fraterna els béns d'aquest món» (*Catecisme*, 2401).

Déu va confiar la terra a l'home perquè la conreés i es beneficiés dels seus fruits. Es tracta d'un do que Déu dona a tots els homes, i per això «l'apropiació dels béns és legítima per garantir la llibertat i la dignitat de les persones, per ajudar cadascun a subvenir a les seves necessitats fonamentals i a les necessitats d'aquells la cura dels quals té encarregada» (*Catecisme*, 2402). Això no és contrari al dret a la propietat privada, però, com ensenya el Concili Vaticà II, aquesta ha de ser el curs per a l'ajuda als més necessitats (*Gaudium et spes*, 69, 1). L'Església ha rebutjat tant les ideologies totalitàries que pretenen acabar amb la propietat privada, com el capitalisme "salvatge" i individualista que intenta acaparar la majoria dels mitjans de producció en poques mans, i deixar moltes persones en una situació molt precària.

L'ús dels béns: temprança, justícia i solidaritat

En relació amb l'ús dels mitjans creats són importants tant la temprança, per moderar-ne l'ús i la possessió, com la justícia, que preserva els drets de l'altre. A aquestes dues virtuts s'hi ha d'afegir la solidaritat (Cf. *Catecisme*, 2407).

La virtut de la *pobresa*, com a part de la temprança, no consisteix a *no tenir*, sinó a estar després dels béns materials, en acontentar-se amb el que sigui suficient per viure amb sobrietat i temprança,[1] i en administrar els béns per servir els altres. Nostre Senyor ens va donar exemple de pobresa i despreniment des que va venir al món fins a la seva mort (Cf. *2 Co* 8, 9). Així mateix, va ensenyar el mal que pot causar l'afecció a les riqueses: «Us asseguro que un ric difícilment entrarà al Regne del cel» (*Mt* 19, 23).

La *justícia*, com a virtut moral, consisteix en l'hàbit mitjançant el qual es dona a cadascú, amb voluntat constant i ferma, el que li és degut. La justícia entre persones singulars s'anomena *commutativa* (per exemple, l'acte de pagar un deute); la justícia *distributiva* regula el que la comunitat deu als ciutadans en funció de les seves necessitats i les seves contribucions; i la justícia *legal* és la del ciutadà cap a la comunitat, que es concreta, entre altres coses, en el pagament dels impostos justos.[2]

La virtut de la *solidaritat* és «la determinació ferma i perseverant d'entossudir-se a favor del bé comú: és a dir, del bé de tothom i de cadascú, perquè tots som veritablement responsables de tots».[3] La solidaritat és «la partició dels béns espirituals encara més que la dels béns materials» (*Catecisme*, 1948).

El setè manament prohibeix prendre o retenir injustament el que és d'altri, o causar algun dany injust a l'altre en els seus béns materials. Es comet *furt* o *robatori* quan es prenen ocultament els béns dels altres. La *rapinya* és l'acte d'apoderar-se violentament de les coses alienes. El *frau* és el furt que es duu a terme enganyant els altres amb trampes, documents falsos, etc., o retenint el salari just. La *usura*

consisteix a reclamar més interès del lícit per la quantitat prestada (generalment, aprofitant-se d'una situació de necessitat material de l'altre). També és il·lícita la corrupció, així com tota mena de malbaratament.

Qui ha comès una injustícia, ha de reparar el dany causat, en la mesura que això sigui possible. La *restitució del que s'ha robat* —o almenys el desig i propòsit de restituir-ho— és necessària per rebre l'absolució sacramental. És excusa del deure de restitució la impossibilitat física o moral de fer-ho, mentre aquesta duri. L'obligació es pot extingir, per exemple, quan la persona creditora perdona el deute.[4]

La Doctrina social de l'Església

El conjunt d'ensenyaments sobre els principis que han de regular la vida social s'anomena *Doctrina social* i forma part de la doctrina moral catòlica.[5] És important subratllar que «els pastors de l'Església no han d'intervenir directament en la construcció política i en l'organització de la vida social. Aquesta tasca forma part de la vocació dels *fidels laics*, que han d'actuar amb iniciativa pròpia entre els seus conciutadans» (*Catecisme*, 2442).

La missió de la Jerarquia de l'Església és d'ordre divers a la missió de l'autoritat política. El fi de l'Església és sobrenatural i la seva missió és conduir els homes a la salvació. Per això, quan el Magisteri fa referència a aspectes temporals del bé comú, ho fa quan s'han d'ordenar al bé suprem, el nostre últim fi. L'Església expressa un judici moral, en matèria econòmica i social, quan ho exigeixen els drets fonamentals de la persona o la salvació de les ànimes.

Alguns ensenyaments fonamentals de la Doctrina social de l'Església són: 1) la dignitat transcendent de la persona humana i la inviolabilitat dels seus drets; 2) el reconeixement de la família com a cèl·lula bàsica de la societat fundada en l'autèntic matrimoni indissoluble, i la necessitat de protegir-la i fomentar-la a través de les lleis sobre el matrimoni, l'educació i la moral pública, i 3) els

ensenyaments sobre el bé comú i de la funció de l'Estat. En els últims anys, el Magisteri ha insistit en la rellevància de l'ecologia i de la cura de la casa comuna com a part important de la Doctrina social.[6]

«El *treball humà* procedeix immediatament de persones creades a la imatge de Déu, i cridades a prolongar, les unes amb les altres i per les altres, l'obra de la creació amb el domini sobre la terra (Cf. *Gn* 1, 8; Concili Vaticà II, *Gaudium et spes*, 34; Joan Pau II, *Centessimus annus*, 31). El treball, doncs, és un deure: «Si algú no vol treballar, que no mengi» (*2 Te* 3, 10; Cf. *1 Te* 4, 11). El treball fa honor als dons del Creador i als talents rebuts. També pot ser redemptor» (*Catecisme*, 2427). Realitzant el treball en unió amb Crist, l'home es fa col·laborador del Fill de Déu en la seva obra redemptora.[7] El treball és el mitjà de santificació de les persones i de les realitats terrenals, les informa amb l'Esperit de Crist. «En haver estat assumit per Crist, el treball se'ns presenta com una realitat redimida i redemptora: no solament és l'àmbit en què l'home viu, sinó mitjà i camí de santedat, realitat santificable i santificadora».[8]

La *justícia social* és una expressió que s'ha començat a utilitzar durant el segle XX per referir-se a la dimensió universal que han adquirit els problemes de justícia. «La societat assegura la justícia social quan realitza les condicions que permeten a les associacions i a les persones d'obtenir allò que els és degut segons la seva naturalesa i la seva vocació» (*Catecisme*, 1928). Són molts els elements que entren en joc quan es tracta de justícia social: la responsabilitat de l'Estat, el paper dels empresaris, la possibilitat d'accés al lloc de treball, etc.

A *Evangelii gaudium* es diu que «el cor de Déu té un lloc preferencial pels pobres, tant que fins Ell mateix "es va fer pobre" (*2 Co* 8, 9). Tot el camí de la nostra redempció està signat pels pobres» (núm. 197). No es tracta només de fer accions o programes de promoció social, sinó d'una actitud d'atenció posada en l'altre, en el necessitat.

Dins d'aquest context, tenen una importància particular la *justícia i la solidaritat entre les nacions*. «Les *nacions riques* tenen una

responsabilitat moral greu amb referència a aquelles que, per elles mateixes, no poden assegurar els mitjans del seu desenrotllament o s'han vist impedides per tràgics esdeveniments històrics. És un deure de solidaritat i de caritat; és també una obligació de justícia, si el benestar de les nacions riques prové de fonts que no han estat pagades equitativament» (*Catecisme*, 2439).

El vuitè manament del Decàleg

«El vuitè manament prohibeix que es tergiversi la veritat en les relacions amb els altres. Les ofenses a la veritat expressen amb paraules o actes un refús a comprometre's en la rectitud moral» (*Catecisme*, 2464).

La inclinació de l'home a conèixer la veritat i a manifestar-la de paraula i obra s'ha torçat pel pecat, que ha ferit la natura amb la ignorància de l'intel·lecte i amb la malícia de la voluntat. A conseqüència del pecat, l'amor a la veritat ha disminuït i els homes s'enganyen els uns als altres, moltes vegades per egoisme i interès propi. Amb la gràcia de Crist el cristià pot fer que la seva vida estigui governada per la veritat.

La virtut que inclina a dir sempre la veritat s'anomena *veracitat, sinceritat o franquesa* (Cf. *Catecisme*, 2468). Hi ha tres aspectes fonamentals d'aquesta virtut:

—*sinceritat amb un mateix*: és reconèixer la veritat sobre la conducta, externa i interna, d'un mateix: intencions, pensaments, afectes, etc.; sense por *d'esgotar la veritat*, sense tancar els ulls a la realitat;[9]

—*sinceritat amb els altres*: seria impossible la convivència humana si els homes no tinguessin confiança recíproca, és a dir, si no es diguessin la veritat o no es comportessin, per exemple, respectant els contractes, o més en general els pactes, la paraula compromesa (Cf. *Catecisme*, 2469);

—*sinceritat amb Déu*: Déu ho veu tot, però com que som fills seus, vol que li ho manifestem. «Un fill de Déu tracta el Senyor com a Pare. El seu tracte no és un obsequi servil, ni una reverència formal, de mera cortesia, sinó que és ple de sinceritat i de confiança. Déu no s'escandalitza dels homes. Déu no es cansa de les nostres infidelitats. El nostre Pare del Cel perdona qualsevol ofensa, quan el fill hi retorna altra vegada, quan es penedeix i demana perdó. Nostre Senyor és tan Pare, que preveu els nostres desigs d'ésser perdonats, i s'avança, obrint-nos els braços amb la seva gràcia».[10]

La sinceritat en el sagrament de la confessió i en la direcció espiritual són mitjans d'eficàcia extraordinària per créixer en vida interior: en senzillesa, en humilitat i en les altres virtuts.[11] La sinceritat és essencial per perseverar en el seguiment de Crist, perquè Crist és la Veritat (Cf. *Jn* 14, 6).

La Sagrada Escriptura ensenya que s'ha de dir la veritat amb caritat (*Ef* 4, 15). La sinceritat, com totes les virtuts, s'ha de viure per amor i amb amor (a Déu i als homes): amb delicadesa i comprensió. Una bonica manifestació és la *correcció fraterna*, una pràctica evangèlica (Cf. *Mt* 18, 15) que consisteix a advertir algú d'una falta que ha comès o d'un defecte, perquè es corregeixi. És una gran manifestació d'amor a la veritat i de caritat. De vegades pot ser un deure greu.

Donar testimoni de la veritat

«El testimoniatge és un acte de justícia que estableix o fa conèixer la veritat» (*Catecisme*, 2472). Els cristians tenen el deure de donar testimoni de la Veritat que és Crist i de reconèixer-lo davant dels homes.

«El *martiri* és el testimoniatge suprem donat a la fe; significa un testimoniatge que arriba a la mort. El màrtir dona testimoni del Crist, mort i ressuscitat, al qual està unit per la caritat» (*Catecisme*, 2473). Encara que la majoria dels cristians no estiguin cridats a aquesta expressió extrema d'amor a Déu, tots han de manifestar la veritat de Déu i del que Déu ha revelat fins i tot a costa de perdre el

seu prestigi o la seva posició social. De vegades, la sinceritat està cridada a complir, amb l'ajuda de la fortalesa sobrenatural, actes heroics en defensa de la veritat.

A *Evangelii gaudium* s'assenyalen alguns dels pecats contra la veracitat com a exemples paradigmàtics d'actituds que impedeixen una evangelització convincent i atractiva (Cf. núm. 100).

«La *mentida* consisteix a dir una cosa falsa amb intenció d'enganyar" (sant Agustí, *De mendacio*, 4, 5). El Senyor denuncia en la mentida una obra diabòlica: "Vosaltres teniu per pare el diable (...), no hi ha veritat en ell. Quan profereix la mentida, parla del que és seu, perquè és mentider i pare de la mentida" (*Jn* 8, 44)» (*Catecisme*, 2482). La gravetat es mesura en funció de la veritat que contrasta, de la intenció de qui la diu i de les conseqüències de la mentida. Pot ser matèria de pecat mortal quan lesiona greument les virtuts de la justícia i la caritat.

«Quan es fa públicament, una afirmació contrària a la veritat revesteix una gravetat particular. Davant un tribunal, és un fals testimoni. Si s'afirma amb jurament, és un perjuri» (*Catecisme*, 2476).

El dret a l'honor i a la bona fama —tant propi com aliè— és un bé més preciós que les riqueses, i de gran importància per a la vida personal, familiar i social. *Els pecats contra la bona fama de les persones són*:

—el *judici temerari*: es produeix quan, sense prou fonament, s'admet com a veritable una suposada culpa moral de l'altre (per exemple, jutjar que algú ha obrat amb mala intenció, sense que consti així). «No judiqueu, i no sereu judicats; no condemneu, i no sereu condemnats» (*Lc* 6, 37) (Cf. *Catecisme*, 2477);

—la *difamació*: és qualsevol atemptat injust contra la fama de l'altre. Pot ser de dos tipus: *la detracció o maledicència ("maldir"*), que consisteix a revelar pecats o defectes realment existents de l'altre, sense una raó proporcionadament greu (s'anomena *murmuració* quan es fa a l'esquena de l'acusat), i *la calúmnia*, que consisteix a atribuir a l'altre pecats o defectes falsos. La calúmnia conté una doble

malícia: contra la veracitat i contra la justícia (molt més greu com més punyent sigui la calúmnia i com més es difongui).

Convé evitar la lleugeresa en el parlar o en la *loquacitat* (Cf. *Mt* 12, 36), ja que això porta fàcilment a la mentida (apreciacions inexactes o injustes, exageracions, de vegades calúmnies). Actualment, aquestes ofenses a la veritat o a la bona fama són freqüents en els mitjans de comunicació. També per aquesta raó cal exercir un esperit crític sa quan es reben notícies de diaris, revistes, TV, etc., així com de xarxes socials. Una actitud ingènua o crèdula porta a la formació de judicis falsos[12] o a la difusió indiscriminada de continguts sense contrastar.

Sempre que s'hagi difamat (bé amb la detracció, bé amb la calúmnia), hi ha l'obligació de posar els mitjans possibles per tornar a l'altre la bona fama que injustament s'ha lesionat.

Cal evitar la cooperació en aquests pecats. Cooperen a la difamació, tot i que en un grau diferent, el qui escolta amb gust el difamador i gaudeix amb el que diu; el superior que no impedeix la murmuració sobre el súbdit, i qualsevol que —encara que li desagradi el pecat de detracció—, per por, negligència o vergonya, no corregeix o no rebutja el difamador o el calumniador, i el que divulga a la lleugera insinuacions d'altres persones contra la fama d'un tercer.[13]

El respecte de la intimitat

«El bé i la seguretat d'altri, el respecte a la vida privada i el bé comú són raons suficients per callar allò que no ha de ser conegut, o per emprar un llenguatge discret. El deure d'evitar l'escàndol imposa sovint una discreció molt estricta. Ningú no té obligació de revelar la veritat al qui no té dret a conèixer-la» (*Catecisme*, 2489).

«El *secret del sagrament de la Reconciliació* és sagrat, i no es pot trair per cap pretext. "El sigil sacramental és inviolable; per això, al confessor, no li és lícit de delatar el penitent de paraula o de qualsevol manera o per qualsevol motiu" (*CIC*, 983, §1)» (*Catecisme*, 2490).

S'han de guardar els secrets professionals i, generalment, tot secret natural. Revelar aquests secrets representa una falta de respecte a la intimitat de les persones, i pot constituir un pecat contra la justícia.

Els mitjans de comunicació social exerceixen una influència determinant en l'opinió pública. Des de la implantació d'internet, l'expansió de les xarxes socials i la missatgeria instantània, cadascú té la responsabilitat sobre els continguts que crea i/o difon. Són un camp importantíssim d'apostolat per a la defensa de la veritat i la cristianització de la societat.

Pau Agulles, Pablo Requena

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2401-2499.

— Francesc, *Evangelii gaudium*, 186-216.

Lectures recomanades

— Sant Josepmaria, homilia *Viure de cara a Déu i de cara als homes*, a: *Amics de Déu*, 154-174.

— Sant Josepmaria, homilia *El respecte cristià a la persona i a la seva llibertat*, a: *És Crist que passa*, 67-72.

---

[1] Cf. Sant Josepmaria, *Camí*, 631.

[2] *Catecisme*, 2411.

[3] Joan Pau II, *Sollicitudo rei socialis*, 30.XII.1987, 38.

[4] «Els qui d'una manera directa o indirecta s'han apoderat d'un bé que no és seu, tenen obligació de restituir-lo, o de tornar l'equivalent en naturalesa o en espècie, si la cosa ha desaparegut, així com els fruits o els avantatges que legítimament n'hauria obtingut el seu propietari. També estan obligats a restituir, a proporció de les seves responsabilitats i profits, tots els qui han participat al robatori d'alguna manera, o se n'han aprofitat amb coneixement de causa. Per

exemple: els qui l'han manat, l'han ajudat o l'han encobert» (*Catecisme*, 2412).

[5] Cf. Joan Pau II, *Sollicitudo rei socialis*, 41.

[6] Cf. Francesc, *Laudato sì*, 63.

[7] *Ibídem*, 98.

[8] Sant Josepmaria, *És Crist que passa*, núm. 47.

[9] Cf. Sant Josepmaria, *Camí*, 33 i 34; *Solc*, 148: «sinceritat "salvatge" a l'examen de consciència».

[10] Sant Josepmaria, *És Crist que passa*, 64.

[11] Cf. Sant Josepmaria, *Forja*, 126-128.

[12] «Els mitjans de comunicació social (en particular els *mass media*) poden engendrar una certa passivitat entre els usuaris, tot convertint aquests darrers en consumidors poc crítics dels missatges o dels espectacles. Els usuaris han d'imposar-se moderació i disciplina amb referència als *mass media*. Han de formar-se una consciència il·lustrada i recta per resistir més fàcilment les influències poc honestes» (*Catecisme*, 2496). En difondre la informació, els professionals de l'opinió pública estan obligats «a servir la veritat i a no ofendre la caritat. Procuraran respectar [...] la naturalesa dels fets i els límits del judici crític sobre les persones. No han de cedir a la difamació» (*Catecisme*, 2497).

[13] Cf. Sant Josepmaria, *Camí*, 49. La murmuració és, en particular, un enemic nefast de la unitat en l'apostolat: «és una ronya que embruta i entrebanca l'apostolat. —Va contra la caritat, treu forces, lleva la pau, i fa perdre la unió amb Déu» (san Josepmaria, *Camí*, 445. Cf. *Ibídem*, 453).

Torna als continguts

34. El novè i el desè manaments

El novè i el desè manaments fan referència als actes interns corresponents als pecats contra el sisè i el setè manaments. Els pecats interns poden deformar la consciència. La lluita contra els pecats interns és una part de l'afany cristià per estimar amb tot el cor, amb tota la ment i amb totes les forces. La puresa de cor significa tenir una manera santa de sentir.

«No desitgis la dona d'un altre. No cobegis la casa d'un altre, ni el seu camp, ni el seu esclau, ni la seva esclava, ni el seu bou, ni el seu ase, ni res del que li pertany» (*Dt* 5, 21).

«Tothom qui mira la dona de l'altre amb desig de posseir-la, ja ha comès adulteri amb ella en el seu cor» (*Mt* 5, 28).

Santificar el món interior

Les paraules de Jesús quan respon a la pregunta sobre el més important de la Llei fan veure que la vida moral no es redueix a fer una sèrie d'actes externs, sinó que és quelcom més profund: «Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima, amb tot el pensament i amb totes les forces» (*Mc* 12, 30). La santedat, que és sempre un do de Déu, no consisteix fonamentalment en una vida sense pecats greus, sinó en una vida plena d'amor de Déu; amor que requereix un ordre i una harmonia interiors que a l'home li és impossible sense la gràcia, però que es pot percebre en les persones santes. Alhora, la correspondència a aquest do de Déu és al nostre abast; tantes i tants germans nostres en la fe han sabut fer fructificar aquesta gràcia a través del seu esforç personal: «Senyor, em vas confiar cinc talents; mira: n'he guanyat cinc més» (*Mt* 25, 20).

Aquest ordre i aquesta harmonia interior és el que es coneix com a "puresa de cor", que és lloada per Jesús en el sermó de la muntanya, i

que a més ens permet una obertura particular a l'altre: «Per aquest camí entrem en la relació amb l'altre que, a partir de l'amor que Déu mostra en Jesucrist, és una crida a la bellesa de la fidelitat, de la generositat i de l'autenticitat. Però per viure així —és a dir, en la bellesa de la fidelitat, de la generositat i de l'autenticitat— necessitem un cor nou, inhabitat per l'Esperit Sant [...] do dels *desitjos nous* (Cf. *Rm* 8, 6). Desitjar segons l'Esperit, desitjar al ritme de l'Esperit, desitjar amb la música de l'Esperit (...) Vet aquí el que és el Decàleg per a nosaltres cristians: contemplar Crist per obrir-nos a rebre el seu cor, per rebre els seus desitjos, per rebre el seu Sant Esperit».[1]

L'afecte per les persones i els béns materials és en certa manera bo, però requereix un ordre tenint en compte el bé global de la persona, que per al cristià es concreta en aquest amor a Déu que implica tot l'home: la seva intel·ligència, el seu cor i la resta de facultats. Els béns materials, tot i que són imprescindibles com a mitjans, no són capaços d'omplir l'aspiració d'infinit del cor de l'home, que està fet per a Déu i que no se sadolla amb el benestar material. Aquest benestar, quan no està integrat a la vida segons l'Esperit Sant, moltes vegades afebleix la intel·ligència i el cor i dificulta estimar veritablement els altres i reconèixer-ne les necessitats.

Els pecats interns

El novè i el desè manaments fan referència als actes interns corresponents als pecats contra el sisè i el setè manaments, que la tradició moral classifica dins dels anomenats *pecats interns*. De manera positiva ordenen viure la castedat (el novè) i el despreniment dels béns materials (el desè) en els pensaments i els desitjos, segons les paraules del Senyor: «Feliços els nets de cor: ells veuran Déu!» i «Feliços els pobres en l'esperit: d'ells és el Regne del cel!» (*Mt* 5, 3.8).

La primera qüestió a la qual caldria donar resposta és si té sentit parlar de pecats interns; o dit d'una altra manera, per què es qualifica negativament un exercici de la intel·ligència i de la voluntat que no es concreta en una acció externa reprovable?

La resposta no és evident, ja que en les llistes de pecats que ens ofereix el Nou Testament hi apareixen sobretot actes externs (adulteri, fornicació, homicidis, idolatria, bruixeries, plets, ires, etc.). Tanmateix, en aquests mateixos elencs, també veiem esmentats, com a pecats, certs actes interns (enveja, concupiscència, avarícia).[2]

Jesús mateix explica que és del cor de l'home d'on procedeixen «les intencions dolentes que el porten a assassinats, adulteris, relacions il·legítimes, robatoris, falsos testimonis, injúries» (*Mt* 15, 19). I en l'àmbit específic de la castedat ensenya: «tothom qui mira la dona de l'altre amb desig de posseir-la, ja ha comès adulteri amb ella en el seu cor» (*Mt* 5, 28). D'aquests textos prové una anotació important per a la moral, ja que fan entendre com la font de les accions humanes i, per tant, de la bondat o la maldat de la persona, rau en els desitjos del cor, en el que la persona "vol" i tria. La maldat de l'homicidi, de l'adulteri, del robatori no es troba principalment en la fisicitat de l'acció, o en les seves conseqüències (que tenen també un paper important), sinó en la voluntat (al cor) de l'homicida, de l'adúlter, del lladre, que, en triar aquesta acció determinada, l'està *volent*: s'està determinant en una direcció contrària a l'amor del proïsme i, per tant, també a l'amor a Déu.

La voluntat es dirigeix sempre al que percep com un bé, però de vegades es tracta d'un bé aparent, quelcom que aquí i ara no és ordenable al bé de la persona en el seu conjunt. El lladre vol una cosa que considera un bé, però el fet que aquest objecte pertanyi a una altra persona fa impossible que l'elecció de quedar-se'l es pugui ordenar al seu bé com a persona, o el que és el mateix, al fi de la seva vida. En aquest sentit, no és necessari l'acte exterior per determinar la voluntat en un sentit negatiu. Qui decideix robar un objecte, encara que després no ho pugui fer per un imprevist, ha *obrat* malament. Ha dut a terme un acte intern voluntari contra la virtut de la justícia.

La bondat i la maldat de la persona coincideixen en la voluntat i, per tant, estrictament parlant, caldria utilitzar aquestes categories per referir-se als desitjos (volguts, acceptats), no als pensaments. En

parlar de la intel·ligència utilitzem altres categories, com veritable i fals. Quan el novè manament prohibeix els "pensaments impurs", no s'està referint a les imatges, o al pensament per si mateix, sinó al moviment de la voluntat que accepta el goig desordenat que una certa imatge (interna o externa) li provoca.[3]

Els pecats interns s'han dividit tradicionalment en:

—mals pensaments: són la representació imaginària d'un acte pecaminós sense ànim de dur-lo a terme. Podria arribar a ser un pecat mortal si es tracta de matèria greu i es busca o es consent delectar-s'hi;

—mal desig: desig interior i genèric d'una acció pecaminosa amb la qual la persona es complau. No coincideix amb la intenció clara de dur-lo a terme (que implica sempre un voler eficaç), tot i que en no pocs casos es faria si no existissin alguns motius que frenen la persona (com les conseqüències de l'acció, la dificultat per dur-lo a terme, etc.);

—goig pecaminós: és la complaença deliberada en una acció dolenta ja feta per un mateix o pels altres. Renova d'alguna manera el pecat en l'ànima.

Els pecats interns tenen menys gravetat que els pecats externs corresponents, ja que l'acte extern generalment manifesta una voluntarietat més intensa. Tanmateix, de fet, són molt nocius, sobretot per a les persones que busquen el tracte i l'amistat amb Déu, atès que:

—es *cometen amb més facilitat* —n'hi ha prou amb el consentiment de la voluntat— i les temptacions solen ser més freqüents;

—*se'ls presta menys atenció*, de vegades per ignorància i de vegades per certa complicitat amb les passions; no es volen reconèixer com a pecats, almenys venials, si el consentiment va ser imperfecte.

Els pecats interns poden deformar la consciència, per exemple, quan s'admet el pecat venial intern de manera habitual o amb certa freqüència, encara que es vulgui evitar el pecat mortal. Aquesta

deformació pot donar lloc a manifestacions d'irritabilitat, a faltes de caritat, a esperit crític, a resignar-se amb tenir temptacions freqüents sense lluitar-hi tenaçment en contra, etc.[4] En alguns casos pot portar fins i tot a no voler reconèixer els pecats interns, i a cobrir-los amb desraons raonades, que acaben confonent cada vegada més la consciència. Com a conseqüència, fàcilment creix l'amor propi, neixen inquietuds, la humilitat i la contrició sincera es fan més costoses i es pot acabar en un estat de tebiesa.

La lluita contra els pecats interns, que va configurant una finor i un equilibri moral a l'interior de la persona, no té res a veure amb els escrúpols, que suposen una hipertròfia de la sensibilitat interior i poden arribar a constituir un veritable trastorn psíquic.

La lluita contra els pecats interns és una part de l'afany cristià per estimar amb tot el cor, amb tota la ment i amb totes les forces. En aquest camp ens ajuden:

—la freqüència de sagraments, que ens donen o augmenten la gràcia, i ens guareixen de les nostres misèries quotidianes;

—l'oració, la mortificació i el treball, que busquen sincerament Déu;

—la humilitat —que ens permet reconèixer les nostres misèries sense desesperar pels nostres errors— i la confiança en Déu, sabent que està sempre disposat a perdonar-nos;

—el fet d'exercir-nos en la sinceritat amb Déu, amb nosaltres mateixos i en la direcció espiritual, fent molta atenció a l'examen de consciència.

La purificació del cor

Aquests dos manaments, agafats en un sentit ampli, consideren els mecanismes íntims que hi ha a l'arrel de qualsevol pecat.[5] En sentit positiu, aquests manaments conviden a actuar amb intenció recta, amb un cor pur. Per això tenen una gran importància, ja que no es queden en la consideració externa de les accions, sinó que consideren la font de la qual procedeixen aquestes accions.

Aquests dinamismes interns són fonamentals en la vida moral cristiana, en què els dons de l'Esperit Sant i les virtuts infuses estan modulades per les disposicions de la persona. En aquest sentit, tenen una importància particular les virtuts morals, que són disposicions de la voluntat i de les altres ganes per obrar el bé. Tenint presents aquests elements, és possible desterrar certa caricatura de la vida moral com a lluita per evitar els pecats, descobrint l'immens panorama positiu d'esforç per créixer en la virtut (per purificar el cor) que té l'existència humana, i en particular la del cristià.

Aquests manaments fan referència més específicament als pecats interns contra les virtuts de la castedat i de la justícia, que estan ben reflectits en el text de la Sagrada Escriptura que parla de «tres menes de mal desig o de concupiscència: la cobejança de la carn, la cobejança dels ulls i l'orgull de la vida (*1 Jn* 2, 16)» (*Catecisme*, 2514).

Tot home descobreix al seu interior algunes tendències desordenades, que la tradició moral ha denominat *concupiscència*. El *Catecisme* ho explica parlant de «la revolta que la "carn" mou contra l'"esperit". Ve de la desobediència del primer pecat» (*Catecisme*, 2515). Després del pecat original ningú no està exempt de la concupiscència, a excepció de Nostre Senyor Jesucrist i de la Santíssima Mare de Déu.

Tot i que la concupiscència en si mateixa no és pecat, inclina al pecat, i l'engendra quan no se sotmet a la raó il·luminada per la fe, amb l'ajuda de la gràcia. Si s'oblida que existeix la concupiscència, és fàcil pensar que totes les tendències que s'experimenten "són naturals" i que no hi ha cap mal en deixar-se portar per aquestes. Molts s'adonen que això és fals en considerar el que passa, per exemple, amb l'impuls a la violència, que es reconeix com quelcom negatiu que cal evitar. Tanmateix, en l'àmbit de la castedat no és tan senzill reconèixer que els estímuls "naturals" moltes vegades són inadequats. El novè manament ens ajuda a comprendre que això no és així, i que la concupiscència ha enfosquit la natura; de manera que el que s'experimenta com a natural és, sovint, conseqüència del

pecat, i cal dominar-lo. El mateix es podria dir de l'afany immoderat de riqueses, o cobdícia, al qual es refereix el desè manament.

És important conèixer aquest desordre causat en nosaltres pel pecat original i pels nostres pecats personals, ja que aquest coneixement:

—*ens esperona a resar*: només Déu ens perdona el pecat original, que va donar origen a la concupiscència; i, de la mateixa manera, només amb la seva ajuda aconseguirem vèncer aquesta tendència desordenada; la gràcia de Déu *guareix* la nostra naturalesa de les ferides del pecat (a més d'elevar-la a l'ordre sobrenatural);

—*ens ensenya a estimar tot el que hi ha creat*, ja que ha sortit bo de les mans de Déu; són els nostres desitjos desordenats els que fan que es pugui fer un mal ús dels béns creats.

El combat per la puresa i la llibertat de cor

La puresa de cor significa tenir una manera *santa* de sentir. Amb l'ajuda de Déu i l'esforç personal s'arriba a ser cada vegada més "nets de cor": neteja en "els pensaments" i en els desitjos. Aquesta neteja o puresa del cor és una metàfora per referir-se a la llibertat més gran del cor per estimar.

Pel que fa al novè manament, el cristià aconsegueix aquesta puresa amb la gràcia de Déu i a través de la virtut i el do de la castedat, de la puresa d'intenció, de la puresa de la mirada i de l'oració.[6]

La *puresa de la mirada* no es queda a rebutjar la contemplació d'imatges clarament inconvenients, sinó que exigeix una purificació de l'ús dels nostres sentits externs, que ens porti a mirar el món i les altres persones amb visió sobrenatural. Es tracta d'una lluita positiva que permet a l'home descobrir la veritable bellesa de tot el que ha creat, i de manera particular, la bellesa dels que han estat plasmats a imatge i semblança de Déu.[7]

«La puresa demana el *pudor*. Aquest és una part integrant de la temprança. El pudor preserva la intimitat de la persona. Designa el refús de descobrir allò que cal mantenir amagat. S'ordena a la

castedat, la delicadesa de la qual testimonia. Guia les mirades i els gestos d'acord amb la dignitat de les persones i de la seva unió» (*Catecisme*, 2521).

Pel que fa als béns materials, la societat actual fomenta el consumisme i l'autoafirmació personal amb una força tan poderosa que fins i tot posa en perill l'estabilitat de la família. Són moltes les persones que s'adonen massa tard que han centrat la seva vida en la professió, en guanyar diners i posició, i han descuidat altres facetes més importants de la seva existència: la seva relació amb Déu i la seva família.

La importància exagerada que es concedeix avui al benestar material per sobre de molts altres valors no és senyal de progrés humà; suposa un empetitiment i un enviliment de l'home, la dignitat del qual rau a ser criatura espiritual cridada a la vida eterna com a fill de Déu (Cf. *Lc* 12, 19-20).

«El desè manament mana foragitar l'*enveja* del cor de l'home» (*Catecisme*, 2538). L'enveja és un pecat capital. «Designa la tristesa que sentim pel bé d'un altre» (*Catecisme*, 2539). De l'enveja en poden derivar molts altres pecats: odi, murmuració, detracció, desobediència, etc. L'enveja suposa un rebuig de la caritat. Per lluitar-hi en contra hem de viure la virtut de la benevolència, que ens porta a desitjar el bé als altres com a manifestació de l'amor que els tenim. També ens ajuda en aquesta lluita la virtut de la humilitat, ja que no s'ha d'oblidar que l'enveja procedeix sovint de l'orgull (Cf. *Catecisme*, 2540).

Per ser capaços d'estimar amb tot el cor i amb totes les forces es requereix un ordre interior, que proporcionen la gràcia i les virtuts, i que no es queda en la simple continència, que a tot estirar evita els pecats més greus, sinó que aconsegueixen aquesta harmonia plena de pau que tenen les persones santes.

Pablo Requena

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2514-2557.

Lectures recomanades

— Sant Josepmaria, homilia *Perquè veuran Déu*, a: *Amics de Déu*, 175-189; homilia *Despreniment*, a: *Amics de Déu*, 110-126.

---

[1] Francesc, Audiència, 28.11.2018.

[2] Cf. *Ga* 5, 19-21; *Rm* 1, 29-31; *Col* 3, 5. Sant Pau, després de fer una crida a abstenir-se de la fornicació, escriu: «que cadascú sàpiga dominar el seu propi cos amb santedat i amb respecte, sense deixar-se endur per la passió com fan els pagans que no reconeixen Déu [...], Déu ens ha cridat a viure santament i no de manera impura» (*1 Te* 4, 3-7). Subratlla la importància dels afectes, que són l'origen de les accions, i fa veure la necessitat de purificar-los per a la vida cristiana.

[3] D'aquesta manera, s'entendrà fàcilment la diferència entre "sentir" i "consentir", referida a una passió o un moviment determinat de la sensibilitat. Només quan es consent amb la voluntat es pot parlar de pecat (si la matèria era pecaminosa).

[4] «Xapoteges en les temptacions, et poses en perill, jugues amb la vista i amb la imaginació, xerres de... estupideses. —I després t'espanta que t'assaltin dubtes, escrúpols, confusions, tristesa i descoratjament.

—M'has de concedir que ets poc conseqüent» (sant Josepmaria, *Solc*, 132).

[5] «El desè manament té com a objectiu la intenció del cor; resumeix, juntament amb el novè, tots els preceptes de la llei» (*Catecisme*, 2534).

[6] «Per la gràcia de Déu, ho aconsegueix: amb la *virtut* i el *do de la castedat*, ja que la castedat permet d'estimar amb un cor recte i no dividit; amb la *puresa d'intenció*, que consisteix a tenir present el fi veritable de l'home: amb mirada simple, el batejat cerca de trobar i complir en tot la voluntat de Déu (Cf. *Rm* 12, 2; *Col* 1, 10); amb la

puresa de la mirada, exterior i interior; amb la disciplina dels sentiments i de la imaginació; amb el refús de tota complaença en els pensaments impurs que inclinen a desviar-se del camí dels manaments divins: "la vista roba el cor als insensats" (*Sv* 15, 5); amb la *pregària*» (*Catecisme*, 2520).

[7] «Els ulls! Pels ulls entren dins l'ànima moltes iniquitats. — Quantes experiències com la de David... —Si guardeu la vista haureu assegurat la guarda del vostre cor» (sant Josepmaria, *Camí*, 183). «Déu meu! trobo gràcia i bellesa en tot el que veig: guardaré la vista a tota hora, per Amor» (sant Josepmaria, *Forja*, 415).

Torna als continguts

35. La pregària en la vida cristiana

Els continguts de la pregària poden ser molts i variats. La pregària de petició forma part de l'experiència religiosa universal. El reconeixement dels béns rebuts impulsa a dirigir l'esperit cap a Déu. També és part essencial de la pregària reconèixer i proclamar la grandesa de Déu. El Catecisme distingeix entre pregària vocal, meditació i pregària de contemplació. Totes tres tenen en comú un tret fonamental: el recolliment del cor.

Què és la pregària

El català té dos termes per designar la relació d'amor conscient i col·loquial de l'home amb Déu: *pregària* i *oració*. La paraula *pregària* prové del verb llatí *precor*, que vol dir "pregar", acudir a algú sol·licitant un benefici. El terme *oració* prové del substantiu llatí *oratio*, que vol dir "parla", discurs, llenguatge.

Les definicions que es donen de *pregària* solen reflectir aquestes diferències de matís que acabem de trobar en al·ludir a la terminologia. Per exemple, sant Joan Damascè la considera «l'elevació de l'ànima cap a Déu o la petició a Déu de béns convenients» (*De fide orthodoxa*, III, 24: p. 94, 1098D); mentre que per a sant Joan Clímac es tracta més aviat d'una «conversa familiar i unió de l'home amb Déu» (*Scala paradisi*, grau 28: p. 88, 1129). Per la seva part, Santa Teresa del Nen Jesús defineix la pregària com «un impuls del cor, és una simple mirada dirigida al cel, és un crit de reconeixement i d'amor tant en la prova com en l'alegria» (*Manuscrit autobiogràfic C*, 25 r).

Els continguts de la pregària, com els de qualsevol diàleg d'amor, poden ser molts i variats. Tanmateix, se n'han de destacar alguns d'especialment significatius:

1) Petició

És freqüent la referència a la pregària impetratòria en tota la Sagrada Escriptura; també en llavis de Jesús, que no només la fa servir, sinó que també convida a demanar, ponderant el valor i la importància d'una pregària senzilla i confiada. La tradició cristiana ha reiterat aquesta invitació i l'ha posada en pràctica de moltes maneres: petició de perdó, petició per la salvació d'un mateix i per la dels altres, petició per l'Església i per l'apostolat, petició per les necessitats més variades, etc.

De fet, la pregària de petició forma part de l'experiència religiosa universal. El reconeixement, tot i que de vegades difús, de la realitat de Déu (o més genèricament d'un ésser superior) provoca la tendència de dirigir-s'hi i de sol·licitar-ne la protecció i l'ajuda. Certament, l'oració no s'esgota en la pregària, però la petició és una manifestació decisiva de l'oració pel que fa al reconeixement i a l'expressió de la condició creada de l'ésser humà i de la seva dependència absoluta d'un Déu l'amor del qual ens fa conèixer la fe de manera plena (Cf. *Catecisme*, 2629.2635).

2) Acció de gràcies

El reconeixement dels béns rebuts i, a través d'aquests, de la magnificència i la misericòrdia divines impulsa a dirigir l'esperit cap a Déu per proclamar-li i agrair-li els seus beneficis. L'actitud d'acció de gràcies omple de principi a fi la Sagrada Escriptura i la història de l'espiritualitat. L'una i l'altra posen de manifest que quan aquesta actitud arrela en l'ànima, dona lloc a un procés que porta a reconèixer com a do diví tot el que s'esdevé, no només les realitats que l'experiència immediata acredita com a gratificants, sinó també aquelles altres que poden semblar negatives o adverses.

Conscient que l'acció d'esdevenir se situa sota el designi amorós de Déu, el creient sap que tot redunda en bé de qui —cada home— és objecte de l'amor diví (Cf. *Rm* 8, 28). «Acostuma't a enlairar el cor a Déu, en acció de gràcies, moltes vegades al dia. —Perquè et dona això i allò. —Perquè t'han menyspreat. —Perquè no tens allò que

necessites o bé perquè ho tens. Perquè ha fet tan bonica la seva Mare, que també és Mare teva. —Perquè ha creat el Sol i la Lluna i aquella bestiola i aquella altra planta. —Perquè va fer aquell home eloqüent i a tu de llengua embarbussada... Dona-li gràcies per tot, perquè tot és bo» (*Camí*, 268).

3) Adoració i lloança

És part essencial de la pregària reconèixer i proclamar la grandesa de Déu, la plenitud del seu ésser, la infinitud de la seva bondat i del seu amor. Es pot arribar a la lloança a partir de la consideració de la bellesa i la magnitud de l'univers, com passa en molts textos bíblics (Cf., per exemple, *Sl* 19; *Si* 42, 15-25; *Dn* 3, 32-90) i en nombroses pregàries de la tradició cristiana; o a partir de les obres eminents i meravelloses que Déu opera en la història de la salvació, com passa en el *Magnificat* (*Lc* 1, 46-55) o en els grans himnes paulins (vegeu, per exemple, *Ef* 1, 3-14); o de fets petits i fins i tot menuts en què es manifesta l'amor de Déu.

En qualsevol cas, el que caracteritza la lloança és que en aquesta la mirada es dirigeix directament a Déu mateix, tal com és per si mateix, en la seva perfecció il·limitada i infinita. «La lloança és la forma de pregària que reconeix més immediatament que Déu és Déu. El canta per Ell mateix, li dona glòria, més enllà del que fa, perquè ELL ÉS» (*Catecisme*, 2639). Per això està íntimament unida a l'adoració, al reconeixement —no només intel·lectual, sinó existencial — de la petitesa de tota la creació en comparació amb el Creador i, en conseqüència, a la humilitat, a l'acceptació de la indignitat personal davant de qui ens transcendeix fins a l'infinit; a la meravella que causa el fet que aquest Déu, al qual els àngels i l'univers sencer rendeixen homenatge, s'hagi dignat no només a fixar la mirada en l'home, sinó a habitar en l'home; més encara, a encarnar-se.

L'adoració, la lloança, la petició i l'acció de gràcies resumeixen les disposicions de fons que informen la totalitat del diàleg entre l'home i Déu. Sigui quin sigui el contingut concret de la pregària, qui prega ho fa sempre —d'una manera o una altra, explícitament o implícitament— adorant, lloant, suplicant, implorant o donant

gràcies a aquest Déu al qual reverencia, al qual estima i en el qual confia. Al mateix temps, és important reiterar que els continguts concrets de la pregària poden ser molt variats. De vegades s'hi acudirà per considerar passatges de l'Escriptura, per aprofundir en alguna veritat cristiana, per reviure la vida de Crist, per sentir la proximitat de Santa Maria... D'altres, s'iniciarà a partir de la vida d'un mateix per fer partícip Déu de les alegries i els afanys, de les il·lusions i els problemes que comporta l'existència; o per trobar-hi suport o consol; o per examinar davant de Déu el propi comportament i arribar a propòsits i decisions; o, més senzillament, per comentar les incidències de la jornada amb qui sabem que ens estima.

La pregària, com a trobada entre el creient i Déu, en qui el primer troba suport i pel qual se sap estimat, pot versar sobre la totalitat de les incidències que formen part de l'existència i sobre la totalitat dels sentiments que el cor pot experimentar. «M'has escrit: "Fer oració és parlar amb Déu. Però, de què?" —De què? D'Ell, de tu: alegries, tristeses, èxits i fracassos, ambicions nobles, preocupacions diàries..., febleses!: i accions de gràcies i peticions: i Amor i desgreuge. En dues paraules: conèixer-lo i conèixer-te: "tractar-se!"» (*Camí*, 91). Seguint una via i l'altra, la pregària serà sempre una trobada íntima i filial entre l'home i Déu, que fomentarà el sentit de la proximitat divina i conduirà a viure cada dia de l'existència de cara a Déu.

Expressions o formes de la pregària

D'acord amb les maneres o les formes en què la pregària es manifesta, els autors acostumen a oferir diverses distincions: pregària vocal i pregària mental; pregària pública i pregària privada; pregària predominantment intel·lectual o reflexiva i pregària afectiva; pregària reglada i pregària espontània, etc. En altres ocasions, els autors intenten esbossar una gradació en la intensitat de la pregària i distingir entre pregària mental, pregària afectiva, pregària de quietud, contemplació, pregària unitiva...

El *Catecisme de l'Església Catòlica* estructura la seva exposició distingint entre: pregària vocal, meditació i pregària de contemplació. A les tres «un tret fonamental els és comú: el recolliment del cor. Aquesta cura per conservar la Paraula i per viure en presència de Déu fa d'aquestes tres expressions uns temps importants de la vida de pregària» (*Catecisme*, 2699). Fora d'això, una anàlisi del text evidencia que quan el *Catecisme de l'Església Catòlica* fa servir aquesta terminologia, no fa referència a tres graus de la vida de pregària, sinó més aviat a dues vies, la pregària vocal i la meditació, i les presenta totes dues com a aptes per conduir a aquest cim en la vida de pregària que és la contemplació. En la nostra exposició ens basarem en aquest esquema.

1) Pregària vocal

L'expressió "pregària vocal" apunta a una oració que s'expressa vocalment, és a dir, mitjançant paraules articulades o pronunciades. Aquesta primera aproximació, tot i que és exacta, no va al fons de l'assumpte. D'una banda, qualsevol diàleg interior —encara que es pugui qualificar d'exclusiu o predominantment mental— fa referència, en l'ésser humà, al llenguatge; i, de vegades, al llenguatge articulat en veu alta, també en la intimitat de l'estança d'un mateix. D'altra banda, cal afirmar que la pregària vocal no és una qüestió només de paraules, sinó sobretot de pensament i de cor. Per això és més exacte afirmar que la pregària vocal és la que es fa utilitzant fórmules preestablertes tant llargues com breus (jaculatòries), bé preses de la Sagrada Escriptura (el *parenostre*, l'*avemaria*...), bé rebudes de la tradició espiritual (el *Senyor meu Jesucrist,* el*Veni Sancte Spiritus*, la *salve*, el *Recordeu-vos*...).

Tot això, com és obvi, amb la condició que les expressions o les fórmules que es reciten vocalment siguin una autèntica oració, és a dir, que compleixin el requisit que qui les recita ho faci no només amb la boca, sinó amb la ment i el cor. Per això sant Josepmaria afirma: «A poc a poc. —Mira què dius, qui ho diu i a qui. —Perquè això de parlar de pressa, sense espai per a la consideració, és soroll,

rebombori de llaunes. I et diré amb Santa Teresa que no en dic oració, per més que belluguis els llavis» (*Camí*, 85).

La pregària vocal té un paper decisiu en la pedagogia de la pregària, sobretot a l'inici del tracte amb Déu. De fet, mitjançant l'aprenentatge del senyal de la Creu i d'oracions vocals el nen, i sovint també l'adult, s'introdueix en la vivència concreta de la fe i, per tant, de la vida de pregària. No obstant això, el paper i la importància de la pregària vocal no es limiten a l'inici del diàleg amb Déu, sinó que han d'acompanyar la vida espiritual durant tot el seu desenvolupament.

2) La meditació

Meditar vol dir aplicar el pensament a la consideració d'una realitat o d'una idea amb el desig de conèixer-la i comprendre-la amb més profunditat i perfecció. En un cristià, la meditació —que sovint també es designa pregària mental— implica orientar el pensament cap a Déu tal com s'ha revelat durant la història d'Israel i de manera definitiva i plena en Crist. I, des de Déu, dirigir la mirada a l'existència d'un mateix per valorar-la i acomodar-la al misteri de vida, comunió i amor que Déu ha revelat.

La meditació es pot desenvolupar de manera espontània, en els moments de silenci que acompanyen o segueixen les celebracions litúrgiques o arran de la lectura d'algun text bíblic o d'un passatge d'un autor espiritual. En altres moments es pot concretar dedicant-hi un temps específic. En qualsevol cas, és obvi que —especialment a l'inici, però no només llavors— implica esforç, desig d'aprofundir en el coneixement de Déu i de la seva voluntat, i en l'afany personal efectiu a fi de millorar la vida cristiana. En aquest sentit, es pot afirmar que «la meditació és, sobretot, una recerca» (*Catecisme*, 2705); si bé convé afegir que es tracta no de la recerca d'alguna *cosa*, sinó d'*algú*. La meditació cristiana no tendeix només, ni primàriament, a comprendre alguna cosa (en última instància, a entendre la manera d'actuar i de manifestar-se de Déu), sinó a trobar-se amb Ell i, trobant-lo, identificar-se amb la seva voluntat i unir-s'hi.

3) La pregària contemplativa

El desenvolupament de l'experiència cristiana i, en aquesta i amb aquesta, el de la pregària condueixen a una comunicació entre el creient i Déu cada vegada més continuada, més personal i més íntima. En aquest horitzó se situa la pregària que el *Catecisme* qualifica de contemplativa, que és fruit d'un creixement en la vivència teologal del qual flueix un sentit viu de la proximitat amorosa de Déu; en conseqüència, el tracte amb Déu es fa cada vegada més directe, familiar i confiat, i fins i tot, més enllà de les paraules i del pensament reflex, s'arriba a viure de fet en comunió íntima amb Ell.

«Què és l'oració?», s'interroga el *Catecisme de l'Església Catòlica* a l'inici de l'apartat dedicat a l'oració contemplativa, per contestar de seguida afirmant —amb paraules de Santa Teresa de Jesús— que no és res més que «un intercanvi íntim d'amistat, en el qual hom enraona sovint de tu a tu amb aquest Déu per qui se sap estimat» (*Llibre de la vida*, 8, 5). L'expressió "oració contemplativa", tal com la fa servir el *Catecisme de l'Església Catòlica* i molts altres escrits anteriors i posteriors, remet doncs al que es pot qualificar de zenit de la contemplació; és a dir, el moment en què, per acció de la gràcia, l'esperit és conduït fins al llindar de l'aspecte diví transcendint tota altra realitat. Però també, i més àmpliament, a un creixement viu i sentit de la presència de Déu i del desig d'una comunió profunda amb Ell. I això tant en els temps dedicats especialment a la pregària com en el conjunt de l'existència. En resum, la pregària està cridada a embolcallar tota la persona humana —intel·ligència, voluntat i sentiments— i arribar al centre del cor per canviar-ne les disposicions, a informar tota la vida del cristià, fent-ne un altre Crist (Cf. *Ga* 2, 20).

Amb l'expressió "contemplatius enmig del món", sant Josepmaria resumia un dels trets essencials de l'esperit de l'Opus Dei, afirmant que el cristià corrent, cridat a santificar-se al mig del món, pot assolir la plenitud de la contemplació sense necessitat d'apartar-se de la seva condició secular. Segons sant Josepmaria, el cristià corrent està

cridat a ser contemplatiu precisament *en* la seva vida ordinària i *a través* d'aquesta, ja que la contemplació no es limita a uns moments concrets durant el dia (estones dedicades expressament a l'oració personal i litúrgica, participació en la santa Missa, etc.), sinó que pot incloure tota la jornada, fins a arribar a ser una oració contínua, en què l'ànima «se sap també esguardada amorosament per Déu, tothora» (*Amics de Déu*, 307). Per això, afirma: «Voldria que avui [...] ens persuadíssim definitivament de la necessitat de disposar-nos a ésser ànimes contemplatives, enmig del carrer, de la feina, amb una conversa contínua amb el nostre Déu, que no ha de decaure al llarg del dia. Si pretenem de seguir lleialment els passos del Mestre, aquest és l'únic camí» (*Amics de Déu*, 238).

Condicions i característiques de la pregària

La pregària, com tot acte plenament personal, requereix atenció i intenció, consciència de la presència de Déu i diàleg efectiu i sincer amb Ell. La condició perquè tot això sigui possible és el *recolliment*. La veu *recolliment* significa l'acció per la qual la voluntat, en virtut de la capacitat de domini sobre el conjunt de les forces que integren la naturalesa humana, intenta moderar la tendència a la dispersió i, d'aquesta manera, promoure l'assossec i la serenitat interiors. Aquesta actitud és essencial en els moments dedicats especialment a la pregària, tallant amb altres tasques i intentant evitar les distraccions. Però no s'ha de limitar a aquests moments: sinó que s'ha d'estendre fins a arribar al recolliment habitual, que s'identifica amb una fe i un amor que, omplint el cor, porten a intentar viure la totalitat de les accions amb referència a Déu, bé expressament, bé implícitament.

Una altra de les condicions de la pregària és la *confiança*. Sense una confiança plena en Déu i en el seu amor no hi haurà pregària, almenys pregària sincera i capaç de superar les proves i les dificultats. No es tracta només de la confiança en què una determinada petició sigui atesa, sinó de la seguretat que es té en qui

sabem que ens estima i ens comprèn, i davant de qui, per tant, es pot obrir el cor sense reserves (Cf. *Catecisme*, 2734-2741).

De vegades la pregària és el diàleg que brolla fàcilment, fins i tot acompanyat de goig i de consol, des del fons de l'ànima; però en altres moments —potser més sovint— pot reclamar decisió i afany. Llavors es pot insinuar el desànim que suposa pensar que el temps dedicat al tracte amb Déu no té sentit (Cf. *Catecisme*, núm. 2728). En aquests moments, es posa de manifest la importància d'una altra de les qualitats de la pregària: la *perseverança*. La raó de ser de la pregària no és l'obtenció de beneficis, ni la cerca de satisfaccions, complaences o consols, sinó la comunió amb Déu; d'aquí la necessitat i el valor de la perseverança en la pregària, que és sempre —amb ànim i goig o sense— una trobada viva amb Déu (Cf. *Catecisme*, 2742-2745, 2746-2751).

Un tret específic, i fonamental, de la pregària cristiana és el seu *caràcter trinitari*. Aquest és fruit de l'acció de l'Esperit Sant que, infonent i estimulant la fe, l'esperança i l'amor, ens fa créixer en la presència de Déu, fins a adonar-nos que som alhora a la terra, on vivim i treballem, i al cel, present al nostre cor per la gràcia. El cristià que viu de la fe se sap convidat a tractar els àngels i els sants, Santa Maria i, de manera especial, Crist, Fill de Déu encarnat, en la humanitat del qual percep la divinitat de la seva persona. I, seguint aquest camí, reconeix la realitat de Déu Pare i del seu amor infinit, i el tracta cada vegada amb més profunditat i confiança.

La pregària cristiana és, per això i de manera eminent, una pregària *filial*. La pregària d'un fill que en tot moment —en l'alegria i en el dolor, en el treball i en el descans— es dirigeix amb senzillesa i sinceritat al seu Pare per posar a les seves mans els afanys i els sentiments que experimenta al seu cor, amb la seguretat de trobar-hi comprensió i acollida. Més encara, un amor en què tot té sentit.

Necessitat de la pregària cristiana

D'acord amb el que hem vist, queda clar que la pregària no és quelcom optatiu per a la vida espiritual, sinó una necessitat vital, com afirma el *Catecisme de l'Església Catòlica* (núm. 2744):

«Pregar és una *necessitat vital*: si no ens deixem portar per l'Esperit, caiem en l'esclavitud del pecat (Cf. *Ga* 5, 16-25). Com pot l'Esperit Sant ser "vida nostra", si el nostre cor està lluny seu? *No hi ha res com l'oració: fa possible el que és impossible, fàcil el que és difícil. És impossible que l'home que prega pugui pecar* (sant Joan Crisòstom, *Sermons d'Ana,* 4, 5: p. 54, 666). *Qui prega se salva certament, qui no prega es condemna certament* (sant Alfons Maria de Liguori, *Del gran mezzo della preghiera*)».

Per això, el *Catecisme de l'Església Catòlica* utilitza l'expressió «crida universal a la pregària», en el subtítol del capítol primer de la quarta part del *Catecisme* (la dedicada a la pregària): *La revelació de la pregària La crida universal a la pregària*. Tot i que aquesta expressió encara no és freqüent, està molt lligada a una altra de més coneguda: «Vocació universal a la santedat en l'Església», títol del capítol cinquè de la Constitució dogmàtica *Lumen gentium,* del Concili Vaticà II. Fa l'efecte, doncs, que el *Catecisme de l'Església Catòlica*, quan recorda els ensenyaments de l'últim Concili ecumènic, ha volgut posar així en relleu la necessitat de la pregària per assolir la santedat cristiana.

Precisament per això els sants han insistit sempre en la necessitat de la pregària per tenir vida espiritual i progressar en aquesta. Per exemple, santa Teresa de Jesús va escriure: «Fa poc un gran lletrat em va dir que són les ànimes que no tenen oració, com un cos paralític o impedit, que tot i que té peus i mans, no els pot controlar».[1] I sant Francesc de Sales predicava en un sermó: «Només les bèsties no preguen, de manera que els que no preguen, se'ls hi assemblen».[2] Per la seva part, sant Josepamria Escrivá afirma: «Sant sense oració...? —No hi crec, en aquesta santedat» (*Camí*, 107).

José Luis Illanes, Manuel Belda

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2558-2758.

Lectures recomanades

— Congregació per a la Doctrina de la Fe, *La meditació cristiana. Carta «Orationis Formas». Introducció i comentaris*, 15.X.1989.

— *Catequesi del Papa Benet XVI sobre l'oració*. Són els textos de les catequesis que el Papa Benet XVI va impartir en les audiències generals dels dimecres, des del maig del 2011 fins a l'octubre del 2012.

— *Catequesi del Papa Francesc sobre el Parenostre*. Són els textos de les catequesis que el Papa Francesc va impartir durant les audiències generals dels dimecres, des del desembre del 2018 fins al maig del 2019.

— *Catequesi del Papa Francesc sobre la pregària*. Són els textos de les catequesis que el Papa Francesc va impartir durant les audiències generals dels dimecres, des del maig del 2020 fins al juny del 2021.

— Sant Josepmaria, homilies *El triomf de Crist en la humilitat*; *L'eucaristia, misteri de fe i d'amor*; *L'Ascensió del Senyor al cel*; *El Gran Desconegut* i *Per Maria, cap a Jesús*, a: *És Crist que passa*, 12-21, 83-94, 117-126, 127-138 i 139-149; homilies *El tracte amb Déu*; *Vida d'oració* i *Vers la santedat*, a: *Amics de Déu*, 142-153, 238-257, 294-316.

---

[1] S. Teresa de Jesús, *Moradas del castillo interior. Primeras moradas*, 1, 6, en *Obras completas*, «B. A. C., 212», Madrid, 1986[8], p. 474.

[2] S. Francesc de Sales, *Œuvres de Saint François de Sales, Evêque et Prince de Genève et Docteur de l'Eglise. Edition complète*, Annecy 1892-1964, vol. 9, p. 62. La traducció és nostra.

Torna als continguts

36. La pregària del Parenostre

Amb la pregària del Parenostre, Jesús vol fer conscients els seus deixebles de la seva condició de fills de Déu. Una conseqüència important del sentit de la filiació divina és la confiança i l'abandonament filial en mans de Déu. El Parenostre és el model de tota pregària: no només demanem tot el que podem desitjar amb rectitud, sinó a més segons l'ordre en què convé desitjar-ho.

Jesús ens ensenya a adreçar-nos a Déu com a Pare

La primera paraula de la pregària del Senyor, «Pare», és la més important, ja que amb aquesta Jesucrist ens ensenya a adreçar-nos a Déu com Pare: «Pregar el Pare és entrar en el seu misteri, tal com Ell és, i tal com el Fill ens l'ha revelat: "L'expressió Déu Pare no havia estat revelada mai a ningú. Quan el mateix Moisès va preguntar a Déu qui era, va sentir un altre nom. A nosaltres, aquest nom ens ha estat revelat en el Fill, ja que aquest nom implica el nom nou de Pare" (Tertullià, *De oratione*, 3)» (*Catecisme*, 2779).

En ensenyar el Parenostre, Jesús descobreix també als seus deixebles que ells han estat fets partícips de la seva condició de Fill: «Mitjançant la Revelació d'aquesta pregària, els deixebles descobreixen una participació especial d'ells en la filiació divina, de la qual sant Joan dirà en el Pròleg del seu Evangeli: "Però a tots els qui l'han rebut (és a dir, als que han acollit al Verb fet carn), als qui creuen en el seu nom, els ha concedit de ser fills de Déu" (*Jn* 1, 12). Per això, amb raó resen segons el seu ensenyament: *Pare Nostre*».[1]

Jesucrist sempre distingeix entre «Pare meu» i «Pare vostre» (Cf. *Jn* 20, 17). De fet, quan Ell resa no diu mai «Pare nostre». Això mostra que la seva relació amb Déu és totalment singular: és una relació seva i de ningú més. Amb la pregària del Parenostre, Jesús vol fer

conscients els seus deixebles de la seva condició de fills de Déu, i alhora indicar la diferència que hi ha entre la seva filiació natural i la nostra filiació divina adoptiva, rebuda com a do gratuït de Déu.

La pregària del cristià és l'oració d'un fill de Déu que s'adreça al seu Pare Déu amb confiança filial, la qual «s'expressa en les litúrgies d'Orient i d'occidents per la bella expressió típicament cristiana: *parrhesia,* senzillesa sense doblecs, confiança filial, seguretat joiosa, audàcia humil, certesa de ser estimat (Cf. *Ef* 3, 12; *He* 3, 6; 4, 16; 10, 19; *1 Jn* 2, 28; 3, 21; 5, 14)» (*Catecisme*, 2778). El terme *parrhesia* indica originalment el privilegi de la llibertat de paraula del ciutadà grec en les assemblees populars, i va ser adoptat pels Pares de l'Església per expressar el comportament filial del cristià davant del seu Pare Déu.

Filiació divina i fraternitat cristiana

En anomenar Déu Pare Nostre, reconeixem que la filiació divina ens uneix a Crist, «el primer d'una multitud de germans» (*Rm* 8, 29), per mitjà d'una veritable fraternitat sobrenatural. L'Església és aquesta nova comunió de Déu i dels homes (Cf. *Catecisme*, 2790).

Per això, la santedat cristiana, fins i tot sent personal i individual, no és mai individualista o egocèntrica: «Si resem de veritat el Parenostre, sortim de l'individualisme, ja que l'amor que acollim ens n'allibera. El "nostre" del començament de la Pregària del Senyor, com el "nosaltres" de les quatre últimes peticions, no és exclusiu de ningú. Per dir-lo de veritat (Cf. *Mt* 5, 23-24; 6, 14-16) les nostres divisions i oposicions han de ser superades» (*Catecisme*, 2792).

La fraternitat que estableix la filiació divina s'estén també a tots els homes, perquè en certa manera tots són fills de Déu —criatures seves — i estan cridats a la santedat: «No hi ha més que una raça a la terra: la raça dels fills de Déu».[2] Per això, el cristià s'ha de sentir solidari en la tasca de conduir tota la humanitat cap a Déu.

La filiació divina ens impulsa a l'apostolat, que és una manifestació necessària de filiació i de fraternitat: «Pensa en els altres —abans que

res, en aquells qui són al teu costat— com en allò que són: fills de Déu, amb tota la dignitat d'aquest títol meravellós. Hem de portar-nos com a fills de Déu amb els fills de Déu: el nostre amor ha d'ésser un amor sacrificat, diari, fet de mil detalls de comprensió, de sacrifici silenciós, de donació que no es nota».[3]

Una conseqüència important del sentit de la filiació divina és la confiança i l'abandonament filial en mans de Déu. Sant Josepmaria afirmava que «un fill pot reaccionar, davant el seu pare, de moltes maneres. Cal esforçar-se a ésser uns fills que procuren adonar-se que el Senyor, en estimar-nos com a fills, ha fet que visquem a casa seva, enmig d'aquest món, que siguem de la seva família, que allò que és seu és nostre i el que és nostre és seu, que tinguem aquesta familiaritat i confiança en Ell que ens fa demanar, com el nen petit, la lluna!».[4]

L'abandonament filial, que no es deu tant a la lluita ascètica personal —tot i que aquesta es pressuposa— consisteix a deixar-se portar per Déu. Es tracta d'un abandonament actiu, lliure i conscient per part del fill. Aquesta actitud ha donat origen a una manera concreta de viure la filiació divina —que no és l'única, ni és camí obligatori per a tothom—, anomenada «infantesa espiritual»: consisteix a reconèixer-se no només fill, sinó fill petit, un nen molt necessitat davant de Déu. Així ho expressa sant Francesc de Sales: «*si no torneu a ser com els infants, no entrareu pas al Regne del cel* (*Mt* 18, 3). Mentre el nen és petitó, es conserva en una gran senzillesa; coneix només la seva mare; té un sol amor, la mare; una única aspiració, la falda de la mare; no vol res més que recolzar-se en un descans tan amable. L'ànima perfectament senzilla només té un amor, Déu, i en aquest amor únic, una sola aspiració: reposar al pit del Pare celestial i aquí establir el seu descans, com a fill amorós, deixant completament qualsevol ànsia a ell, no mirant cap altra cosa sinó romandre en aquesta santa confiança».[5] Per la seva part, sant Josepmaria també aconsellava recórrer el camí de la infantesa espiritual: «Si sou nens no tindreu penes: els nens s'obliden de seguida dels disgustos per a retornar als seus jocs ordinaris. —Per

això, amb l'abandonament, no us haureu de preocupar, perquè descansareu en el Pare.[6]

Les set peticions del Parenostre

En la pregària del Senyor, després de la invocació inicial: «Pare Nostre, que ets al Cel», hi ha set peticions. «Les tres primeres peticions tenen per objecte la Glòria del Pare: la santificació del nom, la vinguda del Regne i el compliment de la voluntat divina. Les altres quatre li presenten els nostres desigs: aquestes peticions es refereixen a la nostra vida a fi d'alimentar-la o guarir-la del pecat i es relacionen amb el nostre combat per la victòria del Bé sobre el Mal» (*Catecisme*, 2857).

El Parenostre és el model de tota pregària, com ensenya sant Tomàs d'Aquino: «La pregària dominical és la més perfecta de les oracions... No només hi demanem tot el que podem desitjar amb rectitud, sinó, a més, segons l'ordre en què convé desitjar-ho. De manera que aquesta oració no només ens ensenya a demanar, sinó que també forma tota la nostra afectivitat».[7]

Primera petició: "Sigui santificat el vostre nom"

Cap criatura no pot augmentar la santedat de Déu. Per això, «el terme "santificar" s'ha d'entendre aquí [...] no en el seu sentit causatiu (només Déu santifica, fa sant), sinó sobretot en un sentit valoratiu: reconèixer com a sant, tractar d'una manera santa [...]. Des de la primera petició al nostre Pare, estem submergits en el misteri íntim de la seva Divinitat i en el drama de la salvació de la nostra humanitat. Demanar-li que el seu nom sigui santificat ens implica en "el designi benèvol que Ell va formar per endavant" perquè "siguem sants i immaculats en la seva Presència, en l'amor" (Cf. *Ef* 1, 9.4)» (*Catecisme*, 2807). Així doncs, l'exigència de la primera petició és que la santedat divina resplendeixi i augmenti en les nostres vides: «Qui podria santificar Déu, ja que ell santifica? Inspirant-nos en aquestes paraules "Sigueu sants davant meu, perquè jo, el Senyor, soc sant" (*Lv* 20, 26), demanem que, santificats pel baptisme,

perseverem en el que hem començat a ser. I ho demanem cada dia, perquè faltem diàriament i hem de purificar els nostres pecats per una santificació incessant... Recorrem, per tant, a la pregària per tal que aquesta santedat romangui en nosaltres».[8]

Segona petició: "Vingui a nosaltres el vostre regne"

La segona petició expressa l'esperança que arribi un temps nou en què Déu sigui reconegut per tothom com el rei que omplirà de beneficis els seus súbdits: «Aquesta petició és el "*Marana Tha*", el crit de l'Esperit i de l'Esposa: "Vine, Senyor Jesús" (*Ap* 22, 20) [...]. En la pregària del Senyor es tracta principalment de la vinguda final del Regne de Déu pel retorn del Crist (Cf. *Tt* 2, 13)» (*Catecisme*, 2817-2818). D'altra banda, el regne de Déu ja s'ha incoat en aquest món amb la primera vinguda de Crist i l'enviament de l'Esperit Sant: «El Regne de Déu és justícia, pau i alegria en l'Esperit Sant" (*Rm* 14, 17). Els darrers temps en què estem són els de l'efusió de l'Esperit Sant. Des d'aleshores hi ha entaulat un combat decisiu entre «la carn» i l'Esperit (Cf. *Ga* 5, 16-25): "Només un cor pur pot dir amb seguretat: 'Vingui el vostre Regne'. S'ha d'haver estat a l'escola de Pau per dir: 'Que el pecat, doncs, no regni en el vostre cos mortal' (*Rm* 6, 12). Aquell qui es manté pur en les seves accions, els seus pensaments i les seves paraules, pot dir a Déu: 'Vingui el vostre Regne!'" (sant Ciril de Jerusalem, *Catecheses mystagogicæ*, 5, 13)» (*Catecisme*, 2819). En definitiva, en la segona petició manifestem el desig que Déu regni actualment en nosaltres per la gràcia, que el seu regne a la terra s'estengui cada dia més i que a la fi dels temps regni plenament al cel sobre tothom.

Tercera petició: "Faci's la vostra voluntat, així a la terra com es fa en el cel"

La voluntat de Déu és que «tots els homes se salvin i arribin al coneixement de la veritat» (*1 Tm* 2, 4). Jesús ens ensenya que no s'entra al regne del cel mitjançant paraules, sinó «el qui fa la voluntat del meu Pare del cel» (*Mt* 7, 21). Per això, aquí «al nostre Pare que uneixi la nostra voluntat a la del seu Fill per complir la seva voluntat, el seu designi de salvació per a la vida del món. Nosaltres en som

radicalment impotents, però units a Jesús i amb el poder del seu Esperit Sant, li podem lliurar la nostra voluntat i decidir d'escollir allò que el seu Fill sempre ha escollit: fer el que agrada al Pare (Cf. *Jn* 8, 29)» (*Catecisme*, 2825). Quan en el Parenostre preguem *faci's la vostra voluntat, així a la terra com es fa en el cel*, no ho demanem «en el sentit que Déu faci el que vulgui, sinó que nosaltres siguem capaços de fer el que Déu vol».[9] D'altra banda, l'expressió *a la terra com en el cel* manifesta que en aquesta petició anhelem que, així com s'ha complert la voluntat de Déu en els àngels i els benaurats del cel, també es compleixi en els qui encara som a la terra.

Quarta petició: "El nostre pa de cada dia doneu-nos, Senyor, el dia d'avui"

Aquesta petició expressa l'abandonament filial dels fills de Déu, ja que «el Pare, que ens dona la vida, no pot deixar de donar-nos l'aliment necessari a la vida, tots els béns "convenients", materials i espirituals» (*Catecisme*, 2830). «El sentit específicament cristià d'aquesta quarta petició es refereix al Pa de Vida: la Paraula de Déu que s'ha d'acollir en la fe, el Cos del Crist rebut en l'Eucaristia (Cf. *Jn* 6, 26-58)» (*Catecisme*, 2835). L'expressió *de cada dia*, «presa en sentit temporal és una repetició pedagògica d'"avui" (Cf. *Ex* 16, 19-21) per a confirmar-nos en una confiança "sense reserves". Presa en sentit qualitatiu significa el necessari per a la vida, i més àmpliament tot bé suficient per a la subsistència (Cf. *1 Tm* 6, 8)» (*Catecisme*, 2837).

Cinquena petició: "Perdoneu les nostres culpes així com nosaltres perdonem els nostres deutors"

En aquesta nova petició comencem reconeixent la nostra condició de pecadors: «Tornem a Ell, com el fill pròdig (Cf. *Lc* 15, 11-32), i ens reconeixem pecadors, davant Ell, com el publicà (Cf. *Lc* 18, 13). La nostra petició comença per una "confessió" en què confessem alhora la nostra misèria i la seva Misericòrdia» (*Catecisme*, 2839). Però aquesta petició no serà escoltada si abans no hem respost a una exigència: perdonar nosaltres els nostres deutors. I la raó és la següent: «Aquesta onada de misericòrdia no pot penetrar en el

nostre cor mentre no hàgim perdonat aquells que ens han ofès. L'amor, com el Cos del Crist, és indivisible: no podem estimar el Déu que no veiem si no estimem el germà, la germana, que veiem (Cf. *1 Jn* 4, 20). En la negativa a perdonar els nostres germans i germanes, el nostre cor es tanca, la seva duresa el fa impermeable a l'amor misericordiós del Pare» (*Catecisme*, 2840).

Sisena petició: "No permeteu que nosaltres caiguem a la temptació"

Aquesta petició està relacionada amb l'anterior, perquè el pecat és conseqüència del consentiment lliure a la temptació. Per això, ara «demanem al nostre Pare que no ho "permeti" [...]. Li demanem que no ens deixi prendre el camí que condueix al pecat. Estem compromesos en el combat "entre la carn i l'Esperit". Aquesta petició implora l'Esperit de discerniment i de força» (*Catecisme*, 2846). Déu ens dona sempre la seva gràcia per vèncer les temptacions: «Déu és fidel i no permetrà que sigueu temptats per damunt de les vostres forces. I, juntament amb la prova, us donarà el mitjà de sortir-ne i poder-la suportar» (*1 Co* 10, 13), però per vèncer sempre les temptacions cal pregar: «Un combat i una victòria com aquests només són possibles en la pregària. Per la seva pregària, Jesús és vencedor del Temptador, des del començament (Cf. *Mt* 4, 11) i en l'últim combat de la seva agonia (Cf. *Mt* 26, 36-44). En aquesta petició al nostre Pare, Crist ens uneix al seu combat i a la seva agonia. [...]. Aquesta petició pren tot el seu sentit dramàtic en relació amb la temptació final del nostre combat a la terra; demana la *perseverança final*. "Vinc com un lladre: feliç el qui vetlla" (*Ap* 16, 15)» (*Catecisme*, 2849).

Setena petició: "Ans deslliureu-nos de qualsevol mal"

L'última petició està continguda en l'oració sacerdotal de Jesús al seu Pare: «No et demano que els treguis del món, sinó que els preservis del Maligne» (*Jn* 17, 15). En efecte, en aquesta petició, «el Mal no és una abstracció, sinó que designa una persona, Satanàs, el Maligne, l'àngel que s'oposa a Déu. El "diable" (*diabolos*) és aquell qui "es posa de través" en el designi de Déu i de la seva "obra de salvació" feta realitat en el Crist» (*Catecisme*, 2851). A més, «quan demanem

d'ésser alliberats del Maligne, preguem igualment per ser alliberats de tots els mals, presents, passats i futurs, dels quals és l'autor o l'instigador» (*Catecisme*, 2854), especialment del pecat, l'únic mal veritable,[10] i de la pena corresponent, que és la condemnació eterna. Els altres mals i tribulacions es poden convertir en béns, si els acceptem i els unim als patiments de Crist a la creu.

Manuel Belda

Bibliografia bàsica

— *Catecisme de l'Església Catòlica*, 2759-2865.

Lectures recomanades

— Francesc, *Catequesi sobre el Pare Nostre*. Es tracta de les catequesis impartides pel Sant Pare, durant 16 audiències generals dels dimecres, entre el desembre del 2018 i el maig del 2019.

— Benet XVI-Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2007, p. 161-205 (capítol dedicat a l'Oració del Senyor).

— Sant Josepmaria, homilies *El tracte amb Déu* i *Vers la santedat*, a: *Amics de Déu*, 142-153 i 294-316.

---

[1] Sant Joan Pau II, *Al·locució*, 1.VII.1987, 3.

[2] Sant Josepmaria, *És Crist que passa*, 13.

[3] *Ibídem,* 36.

[4] *Ibídem*, 64.

[5] Sant Francesc de Sales, *Converseses espirituals*, núm. 16, 7, en *Obres Selectes de sant Francesc de Sales*, vol. I, p. 724.

[6] Sant Josepmaria, *Camí*, núm. 864.

[7] Sant Tomàs d'Aquino, *Summa theologiæ*, II-II, 83, 9.

[8] Sant Ciprià, *De dominica oratione*, 12.

[9] *Ibídem*, 14.

[10] Cf. Sant Josepmaria, *Camí*, 386.

Torna als continguts

Fundación Studium www.opusdei.org

www.opusdei.org