

Memòria del passat i construcció del futur

Mig segle de la Carta fundacional
(1947-1997)

FRANCESC TORRALBA ROSSELLÓ
doctor en filosofia i en teologia

EMD

ÍNDEX

I.	Consideracions introductòries	3
	1. El sentit de la commemoració	3
	2. Els tres moments de l'exposició	4
II.	Mirada retrospectiva	6
	1. Europa l'any 1947	6
	2. Europa l'any 1997	8
III.	La Carta: preludi de la teologia conciliar del matrimoni	11
IV.	Grans intuïcions de la carta fundacional	13
	1. Elements de la mística	14
	2. Praxi de l'espiritualitat	17
V.	Elements per a una espiritualitat conjugal en el futur	23
	1. El matrimoni: taller de la corporeïtat	23
	2. El matrimoni: taller de la intimitat	24
	3. El matrimoni: taller de la fidelitat	24
	4. El matrimoni: taller de l'autenticitat	25
	5. El matrimoni: taller de la llibertat	25
	6. El matrimoni: taller de la comunitat	26
	7. El matrimoni: taller de la solidaritat	27
VI.	Epíleg o pròleg?	28

*Als meus pares, amb agraïment.
A la meva esposa, amb afecte.*

I. CONSIDERACIONS INTRODUCTÒRIES

1. El sentit de la commemoració

Commemorar un esdeveniment històric és un acte d'una doble naturalesa. Per un costat és un acte celebratiu, però també reflexiu. És festiu, perquè representa la culminació d'un camí, d'un itinerari-en-comunitat. I la festa, en el sentit més genuí del terme, sempre és una experiència comunitària i estrictament comunitària. La festa no pot existir a títol individual, però tampoc no es pot donar a nivell massiu. Quan la festa es transforma en una celebració massiva i anònima perd la característica pròpia de l'experiència festiva que implica reconeixement de l'altre, o encara més, comunió amb el proïsme. Commemorar significa, per un cantó, festejar el passat i celebrar-lo en comunitat amb els qui se senten hereus d'aquest passat, a vegades molt llunyà.

Commemorar significa mirar cap endarrere reflexivament. Commemorar és recordar; però no recordar solitàriament, sinó compartir comunitàriament el record i no només compartir-lo, sinó donar-li vida, donar-li forma. Aquest exercici s'ha de comprendre correctament. No es tracta de mirar enrere per quedar-se ancorat en el passat i encara menys per sentir nostàlgia del passat, sinó més aviat el contrari. Es tracta de mirar cap al passat per recuperar l'alè, per entreveure el camí traçat, per analitzar-lo amb profunditat i amb el màxim grau d'objectivitat, per desenvolupar la consciència crítica i, si fos possible, transformar el present a la llum dels signes dels temps. Una commemoració que fos simplement festiva podria convertir-se en un esdeveniment molt frívol i superficial, però una commemoració que només fos reflexiva i racional també fóra un cras error perquè perdria l'element festiu que és intrínsec a tota commemoració.

Es tracta, per tant, d'unir ambdues particularitats: festivitat i reflexió. En aquesta exposició, tanmateix, l'aspecte reflexiu constitueix el centre de gravetat, per tal com aquesta és la finalitat amb que ha estat escrit. L'element festiu no pot expressar-se en un text, sinó que fonamentalment passa per l'experiència. Precisament per això, no sembla oportú esperar d'aquest text una manifestació festiva, perquè l'acte festiu transcendeix l'àmbit del *logos* i suposa altres elements com el llenguatge musical, el llenguatge gestual, l'àpat en comú i, sobretot, la dimensió transcendent i simbòlica.

El propòsit d'aquesta exposició, el títol de la qual és *Memòria del passat i*

construcció del futur, té una doble intenció. Es tracta de recordar, d'exercir el difícil esforç de recordar, esforç que no sempre és fàcil de dur a bon terme, particularment en el nostre temps, tan accelerat i tan propens a l'oblit. Però, per altra banda, es tracta de construir el futur, no qualsevol futur, sinó un futur eutòpic, és a dir, un futur lluminós, un espai convivencial on sigui possible exercir òptimament el difícil ofici de ser persona, o sigui, de ser home i de ser dona.

Es tracta, doncs, de commemorar els cinquanta anys de la Carta fundacional dels Equips de la Mare de Déu que l'abbé Caffarel va escriure el 8 de desembre de 1947. No és una feina fàcil. En primer lloc, perquè qui escriu aquest text va néixer vint anys després de la redacció de la Carta fundacional i resulta molt difícil dissertar sobre alguna cosa que hom no ha viscut en la seva gènesi. En segon lloc, una anàlisi detallada de la Carta implicaria un bon estudi contextual, és a dir, una lectura de l'entorn espiritual, social, econòmic i filosòfic que va envoltar l'escriptura de la Carta. En tercer lloc, fóra adequat traçar, mínimament, els trets biogràfics de l'autor de la Carta, perquè la biografia d'una persona és un element revelador per comprendre el sentit dels seus textos. Per tot això, revisar reflexivament un text que gaudeix ja de mig segle de vida és una tasca àrdua i difícil. Tot un repte.

Per això, cal delimitar, *prima facie*, els límits de la present exposició, per evitar falses expectatives i posteriors desil·lusions. El nostre objectiu aquí és analitzar l'espina dorsal de la Carta fundacional, és a dir, els trets vertebradors del text de Caffarel tractant d'aprofundir en algunes de les seves tesis simplement anunciades. La Carta no és un tractat filosòfico-teològic, sinó un text clar i sintètic on es desenvolupa articuladament una mística i una praxi de l'espiritualitat conjugal. És un text breu i succint, però ple d'intuïcions que suggereixen pistes per a un desenvolupament posterior.

No és tracta d'un text arqueològic, que pertany al passat i que s'ha d'estudiar com si fos un llibre incunable, sinó que es tracta d'un text viu, que és present en la lògica i en la dinàmica quotidiana dels Equips i que, per tant, no ha de ser analitzat com un cadàver, sinó més aviat com un ésser viu, que respira, que s'alimenta, que sofreix i que espera.

2. Els tres moments de l'exposició

El meu objectiu és molt simple i, precisament per això, molt arriscat. Es tracta de sotmetre el text a una anàlisi vertical i no merament horitzontal. O sigui, es tracta d'anar directament a l'arrel del text, a les seves intuïcions fonamentals. La pretensió és apropiat-se a la Carta amb una mirada filosòfica, i una mirada filosòfica és precisament aquella que transcendeix l'epidermis del text, per comprendre'l en la seva profunditat, per sotmetre'l a una anàlisi vertical, com diria Ortega y Gasset.

Precisament per dur a terme aquesta tasca l'exposició es desenvolupa en tres moments. En un primer moment s'analitza mínimament, el marc contextual de 1947 i, posteriorment, es compara amb el marc ambiental de l'any 1997, un marc que,

certament, ha canviat significativament en tots els sentits. Per altra banda, i encara dins d'aquest primer àmbit, s'analitza la concepció del matrimoni i de la vida conjugal en la Carta fundacional, tot un signe premonitori de la teologia del matrimoni i de la família que es desenvoluparà vint anys després en el Concili Vaticà II.

Un segon moment de la reflexió, que constitueix el moment més intens i més extens, és el que es refereix a l'anàlisi de les grans intuïcions de la Carta fundacional. En aquest apartat, l'autor extreu algunes de les més importants idees de Caffarel per aprofundir-hi i tractar de veure-hi la seva vigència i la seva actualitat malgrat el llenguatge i l'expressió. Des del meu punt de vista algunes de les seves intuïcions escrites l'any 1947, són més actuals avui que quan foren escrites ja fa mig segle.

El tercer i darrer moment de l'exposició és de caràcter propositiu. L'autor es proposa algunes línies de reflexió al voltant de l'espiritualitat conjugal del segle XXI. Aquest tercer moment ja està explícit en el títol de la ponència que es refereix clarament al futur o, més aviat, a la construcció del futur. Des del meu punt de vista, només és possible construir el futur des de la memòria del passat.

El futur es construeix amb imaginació a partir dels materials del passat. Menysprear el passat per ser passat és una actitud intel·lectualment miserable. S'ha de construir el futur amb la lliçó del passat. Un futur que sigui incapaç d'assumir críticament el passat, en els seus aspectes positius i en els seus aspectes negatius, és un fals futur. El futur només es pot construir des d'un indret existencial, social, religiós i tot indret té un passat.

No s'ha de comprendre aquesta tercera fase del text com una correcció de la Carta fundacional. No sóc la persona adequada per desenvolupar un exercici d'aquest tarannà. Tampoc no tinc autoritat moral per desenvolupar aquesta esmena. Per altra banda, després d'estudiar atentament la Carta fundacional, de reflexionar-hi moltes hores, estic convençut que gaudeix d'una perfecta vitalitat i que encara és possible descobrir-hi filons amagats al llarg d'aquests cinquanta anys.

Es traca, en el darrer esglaió de l'exposició, de proposar idees, de plantejar intuïcions per reescriure –si es considera oportú, amb el mateix esperit evangèlic que conté la Carta fundacional de 1947, però amb un llenguatge nou– les directrius per a una comprensió espiritual del matrimoni a l'alba del segle XXI.

II. MIRADA RETROSPECTIVA

1. Europa l'any 1947

L'any 1947, Europa acabava de patir una de les experiències més greus i humiliants de la història del continent, la Segona Guerra Mundial (1939-1945). La redacció de la Carta fundacional es va desenvolupar en plena postguerra europea. El panorama social, cultural i polític d'Europa durant aquest període immediatament posterior a la Segona Guerra Mundial era absolutament dantesc. S'havia de reconstruir, de nou, el continent, la civilització, les estructures i les institucions. El clima de desconcert, de vergonya i de desolació planen sobre el continent europeu. El feixisme havia estat derrotat, però havia deixat una xacra profunda en el cor d'Europa. Famílies destruïdes, pobles sencers arrasats, infinites crueltats que pesen com una llosa en la consciència de la humanitat; en fi, es tractava de reconstruir Europa des de les seves cendres.

En aquest context profundament marcat per l'experiència d'Auschwitz, es va forjar la Carta fundacional. Per bé que la Carta no es fa ressò explícit del pessimisme ambiental, pretén ser, a la seva manera, un revulsiu espiritual, una font d'esperança, una pista per trobar sentit en un món absent de sentit.

En el pla ambiental, es poden destacar tres aspectes: l'aspecte filosòfic, l'aspecte polític-social i la dimensió eclesial. Per a una comprensió més adequada de la postguerra europea caldria dissecar l'esperit de l'època en moltes més dimensions; però, pel que fa a aquí, ens centrem en aquests tres aspectes.

Des del pla del pensament, la primera meitat del segle XX fou extraordinàriament fecunda. La Carta es construeix en un context de gran intensitat filosòfica, de pluralitat d'escoles i de corrents de pensament. El feixisme i les seves idees discriminatòries i excloents, expressades en el pensament de Himmler, Rosenberg i altres teòrics del totalitarisme, desaparegué dels cercles intel·lectuals, especialment després de la derrota del nazisme en el pla polític i militar, encara que, llastimosament, va subsistir i subsisteix, de manera més o menys minoritària i implícita.

Però els anys quaranta i cinquanta foren especialment fecunds en l'àmbit intel·lectual, perquè durant aquesta dècada confluïren, almenys, quatre grans corrents de pensament: el marxisme-leninisme, amb totes les seves heretgies i heterodòxies, que no només va tenir un influx decisiu a l'ex-Unió Soviètica, sobretot des de la revolució russa (1917), sinó també a l'Europa Occidental; l'existencialisme, que tingué una especial rellevància a la França de la postguerra, perquè connecta especialment amb l'angoixa (*angoisse*) i l'absurd existencial que es respirava en l'ambient; el neopositivisme, que va arrelar sobretot en l'àmbit anglosaxó; i, finalment, el personalisme comunitarista, que tingué la seva màxima expressió durant els anys trenta entorn de la revista *Esprit*, però que tingué una gran vitalitat fins passada la meitat de segle. Grans noms presidien la vida intel·lectual europea: Sartre, Camus, Mounier, Russell, Lukacs i Gramsci, entre d'altres molt significatius.

En aquest context, tan ric i fecund en el pla filosòfic, s'articula la Carta fundacional; i especialment en un país, França, on tenia un influx determinant l'existencialisme i el marxisme. L'influx del personalisme (Mounier, Marcel, Dondeyne, Lacroix), no obstant, fou menor, però és el tarannà filosòfic que esta en el subsòl de la Carta fundacional. Per bé que no m'és possible demostrar-ho per desconeixement de la vida de Caffarel, és fàcil adonar-se que l'esperit de la Carta està clarament en sintonia amb les bases filosòfiques del personalisme francès. Tòpics del personalisme com la dignitat personal, la llibertat, el compromís històric, l'amor com a element determinant de l'ésser humà, la construcció de la comunitat mitjançant la pau i el diàleg són constants en la Carta fundacional. Potser fóra adequat, en un estudi ulterior, tractar d'analitzar la possible vinculació biogràfica i intel·lectual de Caffarel amb els representants del personalisme francès, molts membres dels quals són cristians i preveres, oberts i compromesos.

En el pla polític-social, Europa procurava aixecar-se de les cendres, de reconstruir la seva tradició democràtica violentament tallada per l'auge i l'imperialisme dels totalitarismes, per expressar-ho amb la terminologia de H. Arendt.¹ L'any 1947 es funden les bases del que serà la Declaració Universal dels Drets Humans que es firmarà el 10 de desembre de 1948, un any i dos dies després de la Carta fundacional. En aquesta difícil tasca hi juga un paper determinant el filòsof francès J. Maritain, pensador cristià de gran rellevància en el panorama europeu d'aleshores.² Encara que el text de la Carta es refereix a l'espiritualitat conjugal, l'esperit que alimenta el text esta clarament ubicat en la lògica dels drets humans, és a dir, porta inscrita els ideals d'igualtat, de justícia, de llibertat i dignitat.

Durant l'any 1947, intel·lectuals de diferent procedència intel·lectual foren convocats per les Nacions Unides amb el fi de llimar postures i tractar de trobar un terreny comú, un espai de convergència ètica on fos possible estructurar les bases d'un futur en pau i en llibertat. Aquesta tasca, que no fou gens fàcil, estigué liderada precisament per J. Maritain, però intervingueren escriptors i filòsofs com A. Huxley, B. Croce, Teilhard de Chardin i el mateix Gandhi que envia una carta molt breu però molt fructífera.³

No resulta gens fàcil descriure, a grans trets, els elements més propis del pla eclesial. L'Església, l'any 1947, estava sota el que K. Rahner ha anomenat el període *piano*, i aquesta etapa ha estat analitzada des de la perspectiva intel·lectual des d'angles diametralment oposats. En el pla teològic ens trobem davant de grans personalitats, algunes d'elles seran clau en la constitució i desenvolupament del Concili Vaticà II (Rahner, Congar, Balthasar, Chenu...). En aquesta primera meitat del segle XX, la teologia catòlica experimenta una gran revitalització; tant dels corrents

¹ Sobre el pensament d'Arendt es pot consultar: C. LAFER, *La reconstrucción de los derechos humanos: un diálogo con el pensamiento de H. Arendt*, México, 1994.

² Especialment interessant per a aquesta temàtica és: J. MARITAIN, R MARITAIN, *Matrimonio e amicizia: per una spiritualità della vita coniugale*, Milano, 1989.

³ Sobre el pensament de Gandhi es pot consultar: E. ERIKSON, *Gandhi's truth: on the origins of militant nonviolence*, New York, 1969.

més arrelats a la tradició –com, per exemple, el neotomisme que, precisament a França fou molt fecund (Gilson, Garrigou-Lagrange...)–, com de corrents teològics nous i d’obertura, de tipus transcendental (Rahner, per exemple).

El que resulta evident, i això és el que ens interessa aquí, és que l’esperit de la Carta fundacional i de les seves idees sobre el matrimoni i sobre l’espiritualitat conjugal s’avancen al seu temps, és a dir, no són imatge i semblança de l’*Església piana*, sinó que més aviat sintonitzen amb el pensament de Joan XXIII i de Pau VI i, en el pla teològic, connecten amb l’esperit d’obertura i dialogant de la nova teologia.

2. Europa l’any 1997

Han passat cinquanta anys i Europa ha recorregut un llarg camí, tant en el pla filosòfic, polític, econòmic i religiós. Els temps han canviat. En alguns aspectes, el canvi és radicalment positiu, tant en l’aspecte econòmic, com social, polític i educatiu. En altres aspectes, la transformació és més qüestionable, especialment en el pla ètic, espiritual i religiós. Però, sens cap dubte, Europa ha sofert una considerable mutació durant aquests últims cinquanta anys. Ningú no es pot qüestionar aquesta realitat, per bé que el diagnòstic i la valoració poden, òbviament, variar.

El somni d’una Europa unida, en tots els sentits, cada vegada esta més a prop, encara que queda molt per recórrer, no només en el pla econòmic, sinó sobretot en el pla de la convergència espiritual, ètica i social. La unió europea no pot consistir únicament i exclusivament en una unió econòmica, sinó en una cohesió més profunda entre els pobles, una cohesió que no vulneri la radical diferencia de cada nació i cada estat.

Després de tants canvis que ha sofert Europa i el nostre país, hom es pregunta si el text fonamental persisteix en l’actualitat o, per altra banda, si ha perdut vigència perquè les condicions ambientals també s’han transformat. Com hem indicat anteriorment, el text és poc explícit en allò que es refereix al marc social i cultural i va directament a la qüestió.

Mig segle després, les coordenades socials, culturals i, sobretot, espirituals d’Europa han canviat significativament; però la idea-matriu del text es manté ferm perquè toca allò més profund del cor humà i de la relació interpersonal; i la persona, malgrat els múltiples canvis culturals, socials i econòmics, continua essent la mateixa, tan gran i tan miserable simultàniament, com li agrada dir a Pascal.

Ara com ara, ens trobem davant un panorama confús. Es fa molt difícil descriure amb objectivitat el temps present, fins i tot amb un mínim d’objectivitat. Cadascú observa la realitat des de la seva talaià personal, des de la seva torre intel·lectual i no resulta gens fàcil arribar a compendiar una imatge global del món, especialment en el nostre temps, profundament caracteritzat per la fragmentació de les disciplines i dels llenguatges. Hi ha massa variables que desconeixem, massa factors que només des d’un futur llunyà podran comprendre’s adequadament.

Ens trobem plenament inserits en el que E. Morin ha anomenat el pensament complex.⁴ El món s'ha complicat extraordinàriament i s'ha complicat en tots els nivells. La complexitat és la categoria definitòria de la nostra realitat. Qualsevol problema menor té una perspectiva global i la seva solució només és possible des del paradigma de la complexitat, és a dir, analitzant la multitud de categories i de plans que intervenen.

En el pla filosòfic, contemplem bocabadats el desgast massiu dels *ismes*, o sigui, dels corrents i escoles de pensament que ompliren de contingut el nostre segle (marxisme, leninisme, estructuralisme, existencialisme, personalisme, neopositivisme, neotomisme...). Els grans dogmes filosòfics les postures metafísiques en matèria d'ètica, estètica i política s'han dissolt en un espai comú, potser molt més flexible i tolerant. Vivim en l'espai de la postmodernitat i en aquest context, clarament determinat pel seu tarannà postmetafísic, la pluralitat és la nota fonamental del fer i del pensament humà.⁵

El pensament únic i el pensament borrós s'ha apoderat de la cultura de la fi del segle. El pensament únic es caracteritza per ensorrar qualsevol esperit de protesta, qualsevol horitzó utòpic. Tot és i serà de la forma que ha de ser. Segons el pensament únic, resulta impossible transformar la realitat, transformar el món, canviar el sistema i conquerir la utopia. Els darrers moviments utòpics, el marxisme, l'*hippisme*, el maig del 68, els moviments eclesials obrers, pateixen, en aquest context d'utopies, una pèrdua d'identitat extraordinària en relació al passat més immediat. Per altra banda, el pensament borrós creix de forma constant en el nostre entorn. Les certes dogmàtiques en matèria ètica, estètica, política o econòmica han estat escombrades per l'exercici del dubte itinerant. En el nostre context, tot s'ha entelat amb aquest pensament i el que és borrós es converteix d'aquesta manera en una categoria, gairebé transcendental, del nostre context de la fi del segle. Existeixen, com és evident, pensadors arrelats a conviccions, però la melodia de fons és una altra i moltes vegades apareixen com a simples mostres arqueològiques.

En el pla polític-social, la situació d'Europa és ambigua. Per un costat, és evident que, des del final de la Segona Guerra Mundial, s'ha consolidat la democràcia i la participació ciutadana del poder i del bé comú. Tot i això, malgrat aquesta consolidació, la democràcia representativa, tal i com es manifesta en molts països europeus, també en el nostre país, pateix una crisi en diferents plans: la demagògia, l'apatia ciutadana, la desconfiança col·lectiva, la partitocràcia i el descrèdit que pateix el sistema segons les noves generacions, per a aquestes generacions que no saben i ni tant sols imaginem que ha de ser viure sense llibertat sòcio-política.

Malgrat això, resulta evident –i cal recorda-ho– que la consciència entorn dels Drets Universals de l'Home (1948) ha adquirit un relleu més gran en les institucions europees i també en les constitucions nacionals. Potser encara cal integrar més aquests drets en la societat civil, a través de l'educació i dels seus responsables, la família i

⁴ Cf. E. MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1995.

⁵ Cf. J. RUBIO CARRACEDO, *Educación moral, postmodernidad y democracia*, Madrid, 1995.

l'escola.

En el pla eclesial, la situació és molt complexa. Per una banda, el divorci entre societat i Església encara s'ha eixamplat més, molt més que en el pontificat de Pau VI. A nivell cultural, social i polític, la presència eclesial és molt reduïda, per no dir inexistent, en alguns plans.⁶ Per altra banda, el divorci entre l'Església oficial i les comunitats cristianes és especialment evident sobretot en alguns contextos molt crítics. Les generacions més joves desconeixen, en termes generals, els ritus i els símbols de la religió cristiana i són incapaços de comprendre el seu llenguatge i la seva estètica. La primera generació no catequitzada ja ha arribat a la Universitat i són completament analfabets en el pla simbòlic, ritual i religiós.

Simultàniament a aquest desgast i envelliment de la religió tradicional, és patent l'aparició de grups i de tendències eclesials arcaïtzants i neointegristes que pretenen restaurar una cristianitat definitivament anihilada. Malgrat això, apareixen també moviments i formes de viure la fe molt radicals, exemplars en el pla testimonial, però molt minoritàries i, malauradament, molt desconegudes. Per altra banda, i com a factor positiu, cal reconèixer una presència més activa del laïcat en la vida intel·lectual de l'Església, per bé que segurament encara queda molt camí per recórrer.

I per últim, s'ha extès una espècie de revitalització del sagrat, un viratge cap a la interioritat de l'individu. Aquest ressorgir espiritual d'Europa, que per una part és molt positiu, però per altra part planteja grans interrogants, és especialment rellevant en aquests contextos que foren educats en el materialisme i el positivisme més gran.⁷

⁶ Sobre el procés de la secularització a nivell social veure: F. IGUACÉN, *Secularización y mundo contemporáneo: perspectivas sociológicas*, Madrid, 1973.

⁷ Sobre aquesta qüestió es pot llegir: J.C. GIL, J.A. NISTAL, *New age: una religiosidad desconcertante*, Barcelona, 1994; C. SARRIAS, *La «nueva era» (new age): ¿nueva religión?*, Madrid, 1993.

III. LA CARTA: PRELUDI DE LA TEOLOGIA CONCILIAR DEL MATRIMONI

La Carta fundacional es va desenvolupar en un context eclesial molt diferent del marc teològic del Concili Vaticà II. Per comprendre el contrast que suposa l'esperit de la Carta cal tenir en compte els termes de la reflexió eclesial preconiliar.

En la reflexió eclesial sobre el matrimoni en el període preconiliar s'havia tingut en compte la seva realitat religiosa i social, estretament lligada amb el fi procreatiu, mentre que l'aspecte personalista, i especialment l'amor conjugal, quedava subordinat a la procreació i a la seva funció instrumental.

Durant el debat conciliar fou posada en evidència la insuficiència del plantejament unilateral procreatiu del matrimoni, el qual no és un simple instrument de la procreació, sinó una comunitat de vida i d'amor. L'accent posat pel concili sobre la persona i sobre la comunió de les persones de sexe diferent que es realitza en el matrimoni, sense disminuir el seu caràcter institucional dels fins procreatius, el defineix en perspectiva personalista i dinàmica com a íntima unió de persones, com a comunitat d'amor.⁸

D'aquesta manera, l'acte conjugal, a partir d'aquestes reflexions, ja no és simplement un fet biofisiològic, sinó que revesteix el valor d'un acte de les persones, de la seva recíproca i total entrega, assumint el caràcter personal, interpersonal i transpersonal, posat que realitza la intimitat i l'obertura a una nova vida humana.

La unió corporal dels cònjuges, fins aleshores interpretada, *mutatis mutandis*, en clau biològic-procreativa, és desenvolupada posteriorment a la *Gaudium et spes* com a amor conjugal, amb el seu significat humà i interpersonal. L'amor conjugal es compren aleshores com acte eminentment humà que abraça el bé de tota la persona i que per això enriqueix de dignitat els sentiments i els signes especials de l'amistat conjugal.

La comunitat de vida i amor conjugal, en la reflexió preconiliar, es posa va dones al nivell de la morada comú i de l'ajuda mútua, no essencials sinó secundaris del matrimoni. Com a conseqüència, no es reconeixia cap rellevància directa a l'amor conjugal, a l'element psicològic-afectiu.

Des de la perspectiva conciliar, en la complexitat de l'amor conjugal es poden distingir els seus tres components: component físic, constituït per l'atracció sexual, en connexió amb la recerca de plaer, component afectiu, que compren l'enamorament i expressa la necessitat i la satisfacció de la tendresa, la intimitat, la proximitat, el

⁸ En aquesta perspectiva se situen els següents estudis: G. MARIELET, *Amor conyugal y renovación conciliar*, Bilbao, 1968; B. HARING, *El matrimonio en nuestro tiempo*, Barcelona, 1966; J. HÉRICOURT, *Matrimonio y sexualidad*, Barcelona, 1970; E. SCHILLEBEECKX, *El matrimonio: realidad y misterio de salvación*, Salamanca, 1970.

suport, la protecció, la recerca i la realització instintiva del propi sexe amb els valors típics d'un altre; i component espiritual, o sigui, la voluntat de la dedicació recíproca, estimar el bé, voler realitzar aquest bé en una unió profunda i estable de les dues vides, voler construir aquest bé en cada moment de la vida.

Per bé que aquests components de l'amor conjugal es manifesten de manera unitària i harmònica, el component espiritual de l'amor és depenent substancialment de la voluntat dels cònjuges, del pacte mutu d'amor. El component espiritual integra i ennobleix els altres components de l'amor conjugal, el qual es converteix així en amor plenament humà i no simplement transposició de sentiments sinó també i principalment acte de la voluntat lliure.

Els punts d'arrencada d'aquesta nova comprensió de la teologia de l'amor conjugal, que ja s'entreveu en la Carta fundacional de l'any 1947, són, segons W. Kasper, l'amor personal, l'amor fecund i la fidelitat en l'amor.⁹

⁹ Cf. W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander, 1980.

IV. GRANS INTUÏCIIONS DE LA CARTA FUNDACIONAL

Una tendència intel·lectual, que J. Maritain critica amb encert, és la que s'anomena amb l'expressió **cronolatria**. La cronolatria és, com el seu nom indica, la idolatria del temps; i consisteix en creure que el darrer moviment, el darrer llibre, el darrer corrent intel·lectual és, pel simple fet de ser la darrera en aparèixer des del punt de vista temporal, la més veritable. És una mena d'obsessió per tot el que és nou, pel *novum*, per la moda, pel que apareix en darrer terme.

Aquesta tendència és, filosòficament, falsa, perquè la Veritat, la Veritat radical de l'ésser, de la vida i de la persona no és patrimoni de l'ésser humà, sinó que esta més enllà dels estrets límits de la raó humana i, precisament per això, és necessari buscar la Veritat, sempre transcendent, dialògicament, o sigui, a través d'un diàleg obert a tota la historia, al passat i al futur; però no solament i unilateralment vers el futur. Plató, Aristòtil i sant Agustí són, en aquest sentit, actuals, perquè els seus textos contenen llavors de veritat i rellegir-los segles després és un exercici altament formatiu i il·lustratiu especialment per a tot esperit inquiet que desitgi apropar-se a la Veritat.

La Carta fundacional ja té mig segle de vida. Mig segle és un temps relatiu, però en la nostra societat és molt temps. Si hom s'apropa a aquesta Carta amb l'esperit carregat de cronolatria serà completament incapaç d'entreveure les grans veritats que aporta el text.

El prejudici vers tot allò que és antic és un inconvenient que s'ha de superar en una anàlisi detallada. És una exigència fonamental que, com a lector de la Carta i autor de aquest text, recomano molt encaridament a les consciències més joves.

El text de la Carta fundacional es divideix en dues seccions: mística i disciplina. En la primera secció, Caffarel expressa les seves idees fonamentals al voltant de l'espiritualitat conjugal. És una secció teòrica i reflexiva, encara que hom s'adona fàcilment que aquestes idees no han nascut per generació espontània, sinó que són fruit d'una experiència humana i de molts diàlegs amb matrimonis. En aquestes idees es manifesta una gran sensibilitat humana, un gran fons de saviesa, en el sentit més bíblic del moto La segona secció es refereix a la disciplina, és a dir, a la praxi de l'espiritualitat. La praxi esta íntimament unida a la teoria o, per dir-ho amb la terminologia de Caffarel, la disciplina és l'articulació vital de la mística.

En totes dues seccions hi ha intuïcions lúcides i penetrants. Això significa que la Carta fundacional no només és vigent i actual en el seu aspecte teòric o místic, sinó també en el seu aspecte pràctic o disciplinar. És possible que alguns elements de la praxi resultin, tot i això, anacrònics; però, considerada *grosso modo*, conté grans revelacions, fins i tot mig segle després.

Cal, doncs, esgranar lentament el text i assaborir cada dia com s'assaboreix un bon vi, un vi d'antiga US8II9a. Cal investigar lentament i circularment cada intuïció. Precisament per dur a terme aquest zel, hem extret algunes sentències de la mateixa

Carta per donar màxim relleu al text de Caffarel i desenvolupar una anàlisi fidel a la lletra i, si pot ser, a l'esperit.

1. Elements de la mística

a. «Vivim en una època de contrastos»

Aquesta és la primera sentència de la Carta fundacional. Una sentència que en la nostra actualitat adquireix encara més significat, molt més que en l'any 1947. Els contrastos no solament s'han multiplicat, sinó que s'han radicalitzat extremadament. El contrast, és a dir, la diferència en el si de la societat, la pluralitat ideològica, no és una categoria del nostre món, sinó que es tracta, segons els analistes més solvents, de la categoria més definitòria de la nostra circumstància, el tema del nostre temps, seguint una altra vegada l'expressió d'Ortega.

Vivim en una època de contrastos, de contrastos a nivells diferents i variats, però molt més radicalitzats que en l'any 1947. Aquest és el signe del nostre temps. Caffarel es refereix només a alguns contrastos significatius. Diu: «Per un cantó, triomfa el divorci, l'adulteri i el neomaltusianisme; per l'altre, les llars que aspiren a una vida integralment cristiana es multipliquen». Aquest contrast té encara actualitat, encara que potser la proporció dels pols ha canviat significativament mig segle després. Potser existeixen menys llars cristianes, però continuen, malgrat això, existint llars que aspiren a viure evangèlicament.

Vivim en un univers social i cultural on la complexitat de les formes de vida, l'heterogeneïtat de criteris i la pluralitat d'opcions morals, religioses i polítiques és patent. *Manifestum est*, dirien els medievals. Enfront d'aquesta dada, no hi caben lamentacions, sinó la fidelitat als fets. Per altra banda, l'auge de la diferència i de la pluralitat no s'ha d'interpretar, únicament, en sentit negatiu, perquè des del nostre punt de vista, el contrast enriqueix i embelleix extraordinàriament la societat, tant a nivell estàtic, com polític i religiós.¹⁰

Es podria tabular àmpliament la multitud de contrastos que caracteritzen el nostre temps. Existeix un contrast abismal entre l'economia del nord i l'economia del sud. Existeix un contrast penetrant al cor mateix del món occidental, contrast entre comunitats morals estranyes entre sí. El contrast intergeneracional s'ha accentuat extraordinàriament, en els darrers anys sobretot, pels canvis esdevinguts a nivell social i cultural que allunyen abismalment els pares dels seus fills i la seva mentalitat. Existeix un contrast patent i a més a més ric entre idees i grups polítics i aquest contrast és la condició de possibilitat del món democràtic. El contrast és també una nota predominant en la comunitat eclesial. En el pla eclesial, subsisteixen diferents formes de viure i de comprendre l'Evangeli, formes que no necessàriament

¹⁰ Sobre la pluralitat i la diferència es poden llegir: R. MATE, *Pensar la igualdad y la diferencia: una reflexión filosófica*, Madrid, 1995.

constitueixen una simfonia, sinó, a vegades, una autèntica cacofonia.

b. «Experimentem, cada dia, la dificultat de viure cristianament en un món paganitzat»

Cinquanta anys després, aquesta frase també adquireix un sentit més profund. La secularització de les societats occidentals ha arribat avui per avui al seu grau màxim d'expressió, no només en la vida social i cultural, sinó també en la vida familiar, en l'espai íntim. El món actual ha estat definit com un món postcristià i en aquest sentit la situació és molt més greu que fa mig segle. Ens trobem en un context vital on el cristianisme és una variable indiferent, o sigui, és una cosa desconeguda o referida al passat.

Grosso modo, no existeix una actitud bel·ligerant contra el cristianisme, sinó més aviat una indiferència col·lectiva patent, aquesta peculiaritat del nostre temps pot interpretar-se des de dos angles. Per un costat és lamentable, culturalment parlant, que les generacions més joves siguin incapaços de comprendre els símbols i els elements singulars del cristianisme; però, per l'altre, la seva posició davant el cristianisme és immaculada i això significa que no estan determinats per prejudicis històrics, sinó que la seva posició és potser més receptiva que la joventut del 68.

La sentència de Caffarel se sosté lluminosament mig segle després. Certament, resulta molt difícil viure cristianament en un context postcristià. Resulta extraordinàriament difícil i complex ser fidel a l'Evangeli en un món que es regeix per la fèrria llei del poder i del mercat. En aquest context serà necessari rellegir Kierkegaard, Dostoievsky i Newman, paradigmes del testimoni cristià en un món modern i secularitzat. En alguns contextos, viure cristianament significa resistir a infinitat d'estímuls exteriors, significa sobreviure des de la llibertat i aquest exercici suposa fe i oració, suposa confiança i, sobretot, capacitat per dir no, una capacitat que posa a prova el grau de llibertat d'un ésser humà, tal com ho veié A. Camus.

Davant d'aquesta evidència, es fa absolutament necessària la comunitat. Resulta molt difícil viure evangèlicament en un món postcristià, però encara ho és més de viure individualment. És necessari crear comunitat, crear sentit a través de la comunitat, retrobar-se en aquest espai per recuperar alè i esperança. En aquest context, dones, serà necessari enfortir les comunitats cristianes.

c. «No hi ha vida cristiana sense fe viva. No hi ha fe viva i progressiva sense reflexió»

Heus aquí una altra evidència que conté una profunda veritat teològica. No hi ha vida cristiana sense fe viva. En efecte, la vida humana no és pura biologia, sinó que, sobretot, és biografia i una biografia només es pot construir des de la fe i des de l'esperança. Una vida cristiana és una vida que té com a principi i terme Crist. Només és possible construir aquesta vida des de la fe. Però la fe, per bé que és un do, cal cultivar-la, cuidar-la i sotmetre-la a reflexió. Una fe adquireix vitalitat i frescor quan se sotmet a l'anàlisi, a l'autocrítica. No hi ha fe viva sense reflexió, perquè sense reflexió la fe es converteix en una cosa estàtica, en una cosa cadavèrica, en un pur artlugi

conceptual.

Ho va expressar molt bé sant Anselm: *Fides quærens intellectum*. En efecte, la fe mira de comprendre i de comprendre's ella mateixa. Aquesta és la gran tasca del creient, tasca que només es pot dur a terme en comunitat, a través del diàleg. No hi ha fe viva sense reflexió, però només és possible la reflexió si s'és capaç de construir espais de serenitat i de meditació. Heus aquí la gran dificultat del nostre temps. En el nostre context hiperaccelerat, es fa molt difícil de trobar llocs de serenitat. Com ha posat de relleu Heidegger, el pensar meditatiu ha estat substituït pel pensar calculador i això suposa una pèrdua extraordinària de nivell reflexiu.

Per tot això, cal meditar la pròpia fe i per meditar-la cal asseure's i mirar-se als ulls. Una fe sense reflexió es pot convertir fàcilment en un pur sentiment, en una mania infantil i fins i tot en una estupidesa. Cal pensar la fe i cal pensar-la des de l'indret existencial propi de l'ésser humà. Precisament per això és tan necessari que sigui el laic qui exerceixi aquesta tasca. Davant el fideisme cec és necessari una il·lustració de la fe, és imprescindible arrelar la teologia a la comunitat..

d. «No es tracta només de conèixer Déu i els seus ensenyaments, sinó d'anar al seu *encontre*»

La màxima plenitud del creient consisteix en la unió amb Déu, una unió que en la vida espai-temporal mai no és absoluta, sinó intermitent i mediatitzada. L'obertura a Déu només és possible mitjançant l'obertura i la relació amb el proïsme. El Déu cristià no és un Déu desarrelat de la història i del món, sinó que és plenament present en cadascun dels éssers humans, especialment en els sofrents. Per tant, no es tracta de desenvolupar un coneixement abstracte i filosòfic de Déu, sinó de trobar-lo. Heus aquí la gran intuïció de Caffarel.

El Déu dels filòsofs, com va posar de relleu el gran Pascal en els seus Pensaments, és un Déu impersonal, un principi còsmic que el pensador pot arribar a imaginar des de la seva limitada capacitat racional. Però el Déu cristià surt a l'encontre de l'home per salvar-lo, per alliberar-lo. Només un Déu que es defineixi substancialment com Amor desenvolupa aquest moviment d'obertura a l'altre. Es tracta, doncs, de trobar Déu en el món o, per dir-ho des d'una altra perspectiva, es tracta de deixar-se trobar per Déu, és a dir, deixar que Déu es faci present en la vida particular, en la vida familiar, en la vida laboral.

Després d'un temps ateològic, on Déu ha quedat eclipsat per altres déus, és necessari deixar-se trobar novament per Déu. I en aquest trobament humano-diví, el protagonista és Déu. Com diu sant Agustí, si Déu no s'hagués revelat a l'home, l'home mai no hauria conegut Déu. Potser ja ha arribat el moment de desenvolupar un *itinerarium Dei* en el context de la postmodernitat, un itinerari comunitari i transitable vers Déu. En aquest context de la fi del segle, on Déu apareix una altra vegada a l'horitzó del segle XXI, el creient és un tipus de nòmada del desert, que tracta d'orientar els seus passos en base a la revelació de Déu.

2. Praxi de l'espiritualitat

Tota espiritualitat s'ha d'articular a partir d'una determinada praxi. La praxi és, doncs, la forma de concretar una mística, unes idees fundacionals. La praxi que proposa Caffarel gaudeix d'una perfecta lògica amb els seus precedents intel·lectuals i, a més a més, té una gran vigència.

a. «És aconsellable començar la reunió mensual amb un àpat en comú»

L'àpat en comú és l'espai de trobament interpersonal per definició. Menjar amb algú és, en el pla humà, molt més que un procés de conservació biològica. És, sobretot, un procés d'interrelació, de socialització, de trobament i de pedagogia intergeneracional. La pèrdua d'aquest espai constitueix una greu pèrdua en el pla convivencial i pedagògic.

Resulta molt difícil començar a pensar la fe i els desafiaments de la fe directament, sense cap prolegomen. Per altra banda, l'àpat en comú possibilita un clima distès i convivencial on fàcilment pot néixer la reflexió i el diàleg seriós.

b. «L'oració en comú és la gran manera de trobar-se en profunditat, d'adquirir una ànima en comú, de prendre consciència de la presència de Jesucrist entre els seus»

Heus aquí esbossada, molt sintèticament, una teologia d'oració, de l'oració conjugal. L'oració, en aquest text de Caffarel, es pot comprendre des d'una triple perspectiva.

Per un costat, l'oració és la gran manera de trobar-se en profunditat. L'ésser humà és alguna cosa més que un pur subjecte social, que un pur professional; té una dimensió interior, hi ha en ell una interioritat, un món personal, una intimitat. Pregar significa retrobar-se amb un mateix, amb la mismitat d'un mateix, és a dir, amb la identitat personal més íntima, més interior. Pregar és tutejar l'*homo interior* que portem dins, és submergir-se en l'espai invisible d'un mateix. Només des del despullament personal és possible pregar. Pregar és, com diu Wittgenstein, pensar en el sentit de la vida i això només és possible des de la intempèrie i el despullament del subjecte solitari.

Pregar en comú, diu també Caffarel, és adquirir una ànima en comú. En efecte, és diferent pregar solitàriament que pregar en comunitat. Pregar en comunitat és pensar en comunitat entorn al sentit de la vida, és escoltar la Veu de Déu en el si de la comunitat. Pregar en comú estreny els vincles amb el proïsme. Pregar en comú és despullar-se en comú i això només és possible en un clima de perfecta confiança i d'amistat. Pregar en comú és diferent de parlar o de divertir-se en comú. Significa un grau de penetració humana molt superior, suposa un grau de interrelació molt més fecunda. Pregar en comú és una forma de construir llaços d'amistat sòlids i durables.

Por últim, pregar en comú és prendre consciència de la presència de Jesucrist en els diferents àmbits de la vida. L'oració del cristià té un vector fonamentalment

cristocèntric.

Això significa que el centre de l'oració cristiana és Crist i Crist és el veritable protagonista de l'acció orant. Però l'oració només és possible en un marc de silenci interior i de silenci exterior. Per això diu el mateix Caffarel en la Carta: «L'oració només opera tot això quan, suficientment prolongada, ajuda a oblidar les preocupacions, a obtenir silenci».

És necessari desenvolupar una pedagogia de l'oració, atès que és molt freqüent en les generacions més joves el desconeixement d'aquesta particular activitat humana. Potser haurem de rellegir de nou S. Kierkegaard, G. Marcel, S. Weil i E. Stein. Potser haurem de recuperar els grans mestres occidentals de l'espiritualitat cristiana per eixamplar, de nou, el nostre ésser i expressar l'obertura a Déu amb un altre llenguatge.

Pregar és, fonamentalment, escoltar Déu. Preguar en comú és escoltar en comú allò que Déu espera de la comunitat Preguar requereix perdó, requereix humilitat, requereix silenci

c. «Cal preveure un temps per al silenci»

El silenci és el gran absent de la vida social, cultural i també familiar. El silenci no és solament la privació de la paraula, sinó una experiència humana altament fecunda en el pla espiritual, ètic i estètic. Una cosa és estar callat, una altra és fer silenci Fer silenci implica pedagogia, implica el difícil exercici de la interiorització, de penetració en un mateix.

El silenci brilla per la seva absència en la nostra societat occidental. Precisament perquè és una experiència inquietant, hem preferit suplantar-lo pel soroll perenne, per la contaminació acústica, tant a nivell exterior com a nivell interior. Només des del silenci és possible dir alguna paraula amb sentit. Ho diu D. Bonhoeffer: «La recta paraula neix del silenci i el recte silenci neix de la paraula... Així ho interpreta Thomas de Kempis al dir: "Ningú no parla amb més seguretat que aquell que tendeix a callar". Callar enclou un meravellós poder de purificació, de concentració en l'essencial».¹¹

Només des del silenci és possible crear estèticament, només des del silenci és possible l'autoconeixement i la pregaria. El silenci és absolutament necessari en la via comunitària, en la vida familiar. Representa la possibilitat de pensar comunitàriament, de mirar cap enrere i valorar les accions. Diu D. Bonhoeffer: «Allà on una comunitat domestica esta obligada a conuiu en un recinte estret i per tant no pot brindar a l'individu el silenci exterior, es fa imprescindible establir hores fixes de silenci Després d'un període de silenci ens confrontem amb l'altre d'una manera nova».¹²

Mig segle després, és necessari reivindicar la pedagogia del silenci. Sobretot en el nostre context, un context on resulta molt difícil trobar espais de silenci. Tot i que el

¹¹ D. BONHORFFER, *Vida en comunidad*, Barcelona, 1977, p. 77.

¹² *Ibíd.*

silenci és una experiència inquietant, és necessari cultivar-lo en el pla familiar, perquè a través del silenci s'aprenen realitats, sobretot espirituals, que mai no s'haguessin detectat d'una altra manera.

d. «Cal reservar un moment per a la posada en comú de les preocupacions familiars, professionals, cíviques, dels èxits o fracassos, els descobriments, les penes i les alegries»

No hi ha espiritualitat cristiana sense fraternitat. L'alteritat és constitutiva en l'esperit del cristianisme. Jesús de Natzaret és un esperit receptiu, essencialment obert al proïsme i preocupat pel seu estat, pel seu dolor, per la seva pena, per la seva angoixa. El respecte al proïsme, l'atenció a les seves necessitats, la comprensió del seu dolor són pautes essencials en l'exercici del cristianisme, tal i com ho posa de relleu S. Kierkegaard en *L'exercitació del cristianisme*.

Una espiritualitat sense fraternitat és altament perillosa i es pot convertir en una espècie de gnosticisme i, en el pitjor dels casos, en un narcisisme individualista i insolidari. Aquest és un dels possibles avatars que pot patir l'espiritualitat sincrètica i caòtica d'aquest final de segle. L'espiritualitat cristiana no és una cura personal i egoista de l'anima, no és un cultiu selectiu de l'esperit, sinó que és fonamentalment una actitud d'obertura al proïsme, tant a nivell interior com exterior. No hi ha experiència cristiana sense interioritat, o sigui, sense la percepció interior de la presència de Crist, però tampoc no hi ha identitat cristiana sense exterioritat, o sigui, sense solidaritat i obertura fraternal al proïsme.

L'espiritualitat cristiana només té sentit i és fecunda si es vertebra des de la fraternitat, i la fraternitat és molt més que la filantropia o l'amor impersonal a l'home. Ésser germà d'algú significa estar unit intensament al proïsme, compartir amb ell els seus sofriments i les seves alegries, els seus dolors i les seves penes, i viure'ls en la interioritat d'un mateix; i significa, sobretot, l'esforç per salvar el proïsme de la seva situació indigent.

e. «Existeix... un racó íntim i personal que fóra equivocat descobrir-lo sota el pretext de l'amistat»

Vivim en un context cultural i social, on la intimitat és vulnerada des de diferents perspectives. La banalització del privat és una experiència molt comú en el nostre temps i, tot i això, existeix un racó íntim i personal que ha de ser respectat sempre en la persona d'un mateix i en la persona del proïsme.

La intimitat és una estructura existencial de la persona. Estructura que es converteix en imperatiu fonamental de l'home. La intimitat estrictament personal és una necessitat de la persona. Per mantenir la intimitat es necessita posseir cert secret, però aquest secret no està en el pla del tenir, sinó en el pla de l'ésser. És el secret en primera persona. El secret s'identifica amb el misteri de la persona. És inexplicable perquè, en definitiva, prové de la inefabilitat última del jo.

La intimitat personal necessita de la intimitat interpersonal per poder manifestar-se.

El respecte i el tacte són elements necessaris per a la intimitat intersubjetiva i l'obertura és el clima necessari perquè es doni la intimitat personal. La intimitat personal és l'atmosfera en la qual cada jo viu la seva mismitat com a subjectivitat. La revelació de la intimitat és essencialment, doncs, revelació de si mateix.

La intimitat ha de vivenciar-se i realitzar-se en l'obertura a un tu. Això suposa que no pot existir intimitat si no existeix l'aspecte relacional. Per viure la seva intimitat, la persona ha de vèncer la temptació del retraïment. La intimitat personal exigeix que les persones s'apropin entre elles com a subjectes.

Heus aquí una dada antropològica que manté tota la seva vigència mig segle després de la seva redacció. L'ésser humà té una intimitat i aquesta intimitat ha de desenvolupar-se i cultivar-se en l'espai de l'amistat i de la confiança, però mai ha de ser objecte de banalització, perquè l'ésser humà té una dignitat sublim que ha de ser respectada en qualsevol circumstància.

f. «Practicar el deure d'asseure's»

Heus aquí un altre imperatiu de la Carta fundacional que té un sentit molt actual. És necessari practicar al deure d'asseure's. En la Carta fundacional, asseure's és un deure i no una opció. Asseure's significa parar i mirar enrera, significa recuperar alè per construir serenament el futur. En la vida humana és necessari obrir espais per pensar comunitàriament i valorar les pròpies accions i pensaments. Aquest imperatiu és molt pertinent avui perquè, en el nostre context cultural, la qualitat de les relacions interpersonals pateix una pèrdua extraordinària de nivell precisament per culpa de l'acceleració i la manca de diàleg serè i meditatiu.

Asseure's és, doncs, un deure. Un deure humà i un deure familiar. De tant en tant cal que hom es pari a títol personal i pensi en el - seu recorregut, les vicissituds del seu itinerari, les virtuts i els defectes de la seva acció en el món. Però si es viu en comunitat, i la família és essencialment una comunitat, encara és més necessari asseure's; i ho és per molts motius.

Cal asseure's per reconèixer-se en silenci, per efectuar la transició del jo al nosaltres, del solipsisme a la nostritat. En efecte, per conèixer adequadament el meu proïsme cal asseure's, parlar distesament, deixar-se seduir pel proïsme, tractar de comprendre'l en la seva circumstància.

Cal asseure's per perdonar-se per trencar la closca de l'orgull i reconèixer l'error personal i la mala intenció. El perdó és vital en la vida familiar. Precisament pel caràcter limitat i finit de l'acció humana, l'error, el desgreuge i la caiguda són constants en l'esfera humana. Per tot això, és necessari regenerar l'ambient amb l'exercici de perdó, superar el ressentiment i la lògica de la venjança amb l'esperit nou i la frescor que aporta el perdó.

Cal asseure's per recuperar l'alè com a família, especialment després d'un període difícil. La família no és una comunitat estàtica, sinó una comunitat terriblement dinàmica. Travessa circumstàncies de gran plenitud, però també de gran dolor. En

aquestes circumstàncies és necessari asseure's per estrènyer els vincles i recuperar forces de flaqueza. Es pot expressar amb termes molt cristians: cal asseure's per il·luminar el calvari des de la resurrecció.

Cal asseure's per imaginar el futur i imaginar-lo comunitàriament. El deure d'asseure's no només s'ha de referir al passat, sinó sobretot al futur. Cal asseure's per revisar el passat, però també per construir el futur, per traçar camins cap a la utopia.

Cal asseure's per estimar-se, perquè l'art d'estimar, com diria E. Fromm, requereix temps i serenitat. Dos éssers humans no es poden estimar a contrarellotge, perquè l'amor humà és misteri i tot misteri necessita un *tempo* determinat per ser viscut com a tal. Quan l'acceleració irrumpeix aquest espai, aleshores l'amor es converteix en banal i estereotipat, en un automatisme funcional i deshumanitzat. Cal asseure's per exercir adequadament l'ofici de ser home i de ser dona en el món.

Cal asseure's per pregar, perquè l'oració també requereix temps, requereix un aprenentatge i una connexió anímica necessària. Tampoc no és possible pregar acceleradament. L'oració requereix un estat anímic determinat, requereix una neteja mental, un cert oblit del jo i tot això suposa un espai i un temps adequat.

Cal asseure's per dialogar. Si el matrimoni és substancialment una comunitat de diàleg en l'amor, aleshores asseure's és necessari i imprescindible perquè en la tensió quotidiana es fa molt difícil teixir un diàleg veritable en el sentit platònic del terme.

g. «La llei de la llar cristiana és la caritat»

D. Bonhoeffer defineix la llar amb aquests termes: «Una llar és un regne autònom enmig del món, una muralla en la tempesta dels temps, un refugi, fins i tot un santuari... Déu li dóna el seu sentit i el seu valor, la seva essència i el seu dret, la seva pròpia determinació i la seva pròpia dignitat. Un llar és una institució de Déu en el món; el lloc on, sigui que sigui allò que succeeixi en el món, la pau, la calma, l'alegria, l'amor, la puresa, la honestat, l'obediència, la tradició i, en tot això, la felicitat, han d'estar-hi presents».¹³

Quin és el tret específic de la llar cristiana? Caffarel respon taxativament: la llei de la llar cristiana és l'exercici de la caritat, és a dir, l'exercici de l'amor fratern *ad intra* i *ad extra*.¹⁴

Una llar cristiana no és un espai tancat al món, sinó completament obert a la societat i a la cultura del seu temps. És un espai de diàleg i d'amor, però no tancat sobre ell mateix, sinó obert a l'exterior. En aquest sentit, la llar cristiana hauria de ser una imatge analògica de la Trinitat de Déu. Déu és, en la seva essència més íntima, comunitat de persones en l'amor. L'amor és la naturalesa de Déu (Un 4, 8); no es tracta d'un atribut o d'una característica accidental, sinó de la mateixa naturalesa de

¹³ D. BONHOEFFER, *Resistència i submissió*, Barcelona, 1969, p. 44.

¹⁴ Sobre la caritat ver: I. L. MARION, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid, 1993.

Déu, de la seva essència més pròpia. I precisament per això Déu és comunitat de persones (pare, Fill i Esperit Sant) i obertura al món. Déu no és una comunitat tancada en ella mateixa, sinó obertura a la història a través de la Revelació històrica i de l'Encarnació (Jn 1, 14).¹⁵

h. «La Carta vol romandre viva i pot sofrir reformes»

La Carta acaba amb aire profètic i esperit obert. Caffarel és conscient que la Carta és un instrument i no un fi en ella mateixa. Això significa que esta al servei de l'espiritualitat conjugal i del seu desenvolupament intensiu i extensiu. Precisament per això, la Carta pot sofrir reformes perquè els temps canvien i també les sensibilitats i és possible que per comunicar el mateix calgui dir-ho amb altres paraules.

¹⁵ Cf. J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios: la doctrina sobre Dios*, Salamanca, 1983.

V. ELEMENTS PER A UNA ESPIRITUALITAT CONJUGAL EN EL FUTUR

Cal desenvolupar una teologia en positiu del matrimoni i de la família. Per fer-ho, cal superar la lectura simplement jurídicista i anacrònica de la institució.

Heus aquí uns elements que podrien constituir el centre d'una reflexió cristiana sobre el matrimoni del segle XXI. Potser es podrien integrar en l'esperit d'aquest moviment que ja gaudeix de mig segle de vida.

1. El matrimoni: taller de la corporeïtat

En primer lloc, cal desenvolupar una espiritualitat arrelada en la corporeïtat de l'ésser humà. L'espiritualitat cristiana no és l'espiritualitat platònica o maniquea, sinó que és una espiritualitat que es desenvolupa en el marc de la història i de la corporeïtat. Desenvolupar l'espiritualitat no significa, cristianament parlant, negar la corporeïtat, sinó desenvolupar en sentit ple tota la identitat de l'ésser humà amb totes les seves dimensions inherents.¹⁶

L'existència, mitjançant el cos, s'expressa en diverses línies d'intencionalitat. Una d'elles és la sexualitat. La sexualitat apareix, doncs, com una forma d'intencionalitat o d'expressió de l'existència. La sexualitat no és un cicle autònom, aïllat; està lligat a tota l'estructura personal. La sexualitat és una realitat que configura l'home tot sencer, participa i expressa el misteri de l'home. Possibilita a l'home el trobament amb els altres. Cal desenvolupar una pedagogia de la dimensió sexuada de l'ésser humà.

Com diu E. Fabri: «La sexualitat en la vida matrimonial, en tota la seva profunditat i totes les seves dimensions, no és només un element unitiu i fecund, sinó que és, a més, un factor decisiu en el desenvolupament de l'amor, de la unitat, de la realització personal de cada cònjuge».¹⁷

En la literatura teològica dels darrers anys s'ha fet un viratge al respecte. La valoració humano-cristiana de la condició corporal es realitza amb més exactitud i amb més equilibri. Davant el tabú la banalització i la idolatria del cos, proposa un *ethos* positiu i responsable per integrar la corporeïtat dins el significat global de la persona i dins el projecte individual i col·lectiu del món en que s'encarnin els valors genuïnament humans.

¹⁶ Cf. C. ROCCHETTA, *Hacia una teología de la corporeidad*, Madrid, 1993; G. VERONESE, *Corporeidad y amor: la dimensión humana del sexo*, Madrid, 1987.

¹⁷ E. FABRI, *Génesis y plenitud del amor conyugal*, Buenos Aires, 1994, p. 54.

2. El matrimoni: taller de la intimitat

El matrimoni cristià ha d'esdevenir un taller de la intimitat personal. Vivim en un món on l'home perd cada vegada més redutes de la seva vida íntima. El valor de la intimitat se sent amenaçat de moltes maneres: per la publicitat a la que estem sotmesos, per l'objectivació a la qual està sotmès l'home d'avui, per la força dels mitjans de comunicació social, per l'espionatge a que és sotmès l'home d'avui. El moment actual ha estat qualificat, amb raó, com l'era de la indiscreció. Convé defensar el valor de la intimitat personal davant de tota intromissió i indiscreció. Per altra banda, l'ésser humà necessita espais d'intimitat, espais transparents on pugui expressar-se com és.

El matrimoni ha de ser un espai d'intimitat i de comprensió. Com diu adequadament w. Kasper: «Per a l'individu que s'ha quedat sol en un món pràcticament anònim, el matrimoni i la família s'han convertit en una espècie de refugi per a la seva demanda de recer. Tal vegada això sigui el motiu principal pel qualla institució matrimonial s'ha revelat com una cosa sorprenentment estable i resistent davant de totes les amenaces i els qüestionaments».¹⁸

M. Horkheimer i Habermas des de postulats marxistes insisteixen en la família per al procés de personalització com a «reserva d'energia de resistència contra el buit del món». Cal desenvolupar una espiritualitat conjugal on el valor de la intimitat sigui central.

3. El matrimoni: taller de la fidelitat

El valor de la fidelitat adquireix en el nostre món un tipus de connotacions més aviat negatives. La fidelitat s'identifica, en alguns contextos, com el vassallatge, la monotonia, l'avorriment i fins i tot l'alienació. Enfront d'això, és necessari reivindicar una espiritualitat conjugal on la fidelitat sigui central.

La fidelitat és l'actitud que camina unida a la veracitat. Constitueix un altre dels pilars sobre els quals s'estableix la convivència dels cònjuges. Igual que la veracitat, pot ser entesa tant a nivell personal com a nivell interpersonal. La fidelitat és una actitud global de l'existència humana autèntica. Es concreta en diversos àmbits del comportament personal i interpersonal. Des de la fidelitat al propi projecte vocacional fins a la fidelitat a la paraula donada, es troben moltes situacions en les quals l'home ha de ser fidel a ell mateix i als altres.

La relació conjugal té sentit si hi ha la creença d'un home en una dona i d'una dona en un home. La fidelitat és la garantia de rectitud en les relacions amb el proïsme.

La llibertat que es realitza en la fidelitat és, per la seva mateixa naturalesa, dialogal.

¹⁸ W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Santander, 1980, p. 21.

Per això F. Nietzsche definia l'ésser humà com l'animal que pot prometre. I aquesta promesa implica per ella mateixa tendir vers el que és definitiu. Per això, segons G. Marcel, estimar una persona equival a dir: tu no moriràs... En conseqüència, el llaç de la fidelitat no és un jou imposat sinó la summa realització de la llibertat.

Per al cristià, el prototipus de fidelitat és Déu, qui guarda fidelitat a la Aliança contraeta, malgrat la infidelitat del poble. El Déu revelat és fidel i compleix totes les seves promeses en Crist Jesús, que és el testimoni fidel.¹⁹

4. El matrimoni: taller de l'autenticitat

L'autenticitat és una de les paraules tòpic que qualifiquen l'esperit de la nostra època. El matrimoni ha de ser un taller d'autenticitat, o sigui, un espai per al desenvolupament existencial de l'autenticitat humana.

L'ésser autèntic és una de les estructures bàsiques de la persona; l'autenticitat pertany a allò més nuclear de l'ésser personal. Ésser autèntic és ésser fidel al propi projecte vital. L'autenticitat suposa que el projecte vital esta d'alguna manera donat prèviament a la seva decisió. L'home ha de conformar-se amb ell mateix. El concepte d'autenticitat pot traduir-se pel concepte de vocació. És una crida que no procedeix de fora, sinó del més autèntic jo que portem dins. És la mismitat profunda del nostre ésser. Es diu que un determinat ésser humà és autèntic quan és, o arriba a ésser, allò que veritablement i radicalment és, quan no esta alienat.

El matrimoni ha de ser taller d'autenticitat, ha de ser un espai on cadascú pugui desenvolupar la seva vocació fonamental i també descobrir la vocació comunitària. Jesús de Natzaret és el model d'autenticitat humana i divina. El matrimoni cristià esta cridat a viure l'autenticitat cristològica. Cal trencar la inautenticitat, la màscara, la hipocresia.

5. El matrimoni: taller de la llibertat

El desig de llibertat és un tòpic del nostre temps. El matrimoni cristià no ha d'interpretar-se com una negació de la llibertat humana, sinó com una manera d'exercir de viure responsablement en el món la llibertat. La llibertat humana és do i tasca. És una ocupació. Existir en llibertat postula la tasca d'haver d'estar alliberant-se contínuament. La llibertat pertany tant al regne de l'ontologia com al regne de l'ètica.

La llibertat de la persona es realitza quan els homes es tracten com a fins en ells mateixos. L'home únicament es pot sentir lliure quan la convivència dels homes es planteja com un regne dels fins en ells mateixos (Kant). Aleshores la convivència és una convivència en llibertat; els altres no són l'infern (Sastre), sinó una possibilitat de

¹⁹ Cf. B. HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Barcelona, 1985.

viure en llibertat.

El matrimoni cristià ha de ser taller de llibertat. L'expressió més plena i rica de la llibertat humana és Jesús de Natzaret. Kierkegaard va definir encertadament el cristianisme com la religió de la llibertat. Potser en alguns ambients la forma d'articular el cristianisme ha estat tan negativa que l'aspecte alliberador ha quedat subordinat a l'aspecte doctrinal.

És necessari reivindicar el matrimoni com un espai propi i adequat per realitzar la llibertat autènticament humana que és aquesta llibertat que es construeix des de la responsabilitat i la fidelitat.²⁰

6. El matrimoni: taller de la comunitat

L'home postmodem necessita espais de comunitat. Atordit com esta en les grans col·lectivitats anònimes, necessita espais d'afectivitat recíproca. El matrimoni pot ser i ha de ser en el futur un espai comunitari real i afectiu.

Per construir comunitat, no n'hi ha prou amb el descobriment de l'altre com un tu. No n'hi ha prou amb la manifestació del jo com autèntic jo. Perquè existeixi una comunitat, i especialment un matrimoni, és necessària l'aparició del nosaltres. No hi ha convivència sense l'eix o el nucli dels nosaltres. Però, que és el nosaltres?

El nosaltres o la nostritat és una comunitat de persones que constitueixen un tot unit, és realment diferent del tu i del jo, és una cosa nova. Però, al mateix temps, és una realitat sustentada en les persones. No pot existir un nosaltres si no existeix un tu i un jo. La nostritat és una realitat diferent i al mateix temps sustentada en el tu i en el jo; però únicament es dóna quan les persones es relacionen. És una realitat dinàmica, una realitat relacional. La nostritat es constitueix com una obertura a un tercer.

El nosaltres no es dóna simplement amb una relació dual del jo-tu, sinó amb la relació triple. La nostritat es forma amb la reciprocitat de les persones. La nostritat és el caràcter recíproc dels homes. La relació de reciprocitat entre els homes els conforma i els configura. La nostritat no és juxtaposició de persones, sinó reciprocitat de les mateixes.

No és un projecte de treball en comú, no és una comunitat inactiva de persones que es miren elles mateixes. La nostritat és vital i operativa al mateix temps.

El matrimoni cristià esta cridat a ser nostritat. La imatge plena i infinita d'aquesta nostritat és la Trinitat. El nosaltres humà repeteix en forma finita la realitat trinitària de Déu.

²⁰ Cf. J. MOLTMANN, *Un nuevo estilo de vida: sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca, 1988.

7. El matrimoni: taller de la solidaritat

L'amor conjugal no pot constituir cap tipus d'ensopegada per al compromís i la tasca de les persones i dels cristians en la transformació de la realitat. L'amor conjugal ha de fer-se fort no per a ell mateix, sinó per a l'entrega i el servei.

La dimensió de fecunditat és essencial a l'amor conjugal. Ara' bé, la fecunditat no s'esgota en la procreació, ni tan sols en l'educació dels fills, ha d'assolir cotes més elevades de productivitat per fer servir expressions pròpies de Fromm.

Si és certa l'acusació teòrica i real que l'amor conjugal és la tomba de la revolució, això no depèn de l'autèntic amor, sinó del falsejat. La vida de la parella és la potenciació per a l'entrega més plena al servei de la transformació social. El futur de l'amor conjugal es mesura decisivament per la força que projecti la transformació de la realitat social.

El matrimoni no és una comunitat hermètica o tancada sobre ella mateixa, sinó que esta constitutivament oberta a la societat. La fidelitat i l'exclusivitat no han de ser ateses ni viscudes com a tendències intimistes o egoistes de la parella. Al contrari, han d'entendre's i viure's com a recolzament i potenciació de l'obertura cap a la societat.

VI. EPÍLEG O PRÒLEG?

Acabo el text, però em pregunto, ¿quina és la seva naturalesa? ¿Es tracta d'un pròleg o epíleg? Heus aquí la qüestió! El pròleg, com se sap, és el text que precedeixi una obra, la presentació de la mateixa. L'epíleg, en canvi, és el text que segueix una obra, és el colofó final, la síntesi personal de l'autor. En aquesta circumstància, em pregunto si aquesta exposició no s'ha de comprendre com l'epíleg, és a dir, el colofó a un text ultimat i acabat o, per altra banda, ha d'interpretar-se com el pròleg a un text nou, a un text il·luminat per la complexitat del present però vitalitzat per l'esperit de Caffarel.

No em correspon a mi de donar resposta a l'interrogant, sinó simplement de plantejar-lo. Al capdavant, aquest és l'exercici més propi i originari del filòsof. I en aquest espai em sento terriblement còmode. Jo no sé si aquest text ha de ser considerat un pròleg o un dels múltiples pròlegs a una formulació de la Carta fundacional; o, per altra banda, ha de ser contemplat com un epíleg o un dels possibles epílegs a una Carta que tal i com esta formulada té plena i total consistència. Aquest exercici de discerniment correspon, especialment, als hereus de Caffarel, és a dir, a tots els Equips que s'inspiren en la seva mística i en la seva disciplina i desitgen eixamplar encara més la seva comunitat

Mig segle després, l'esperit de la Carta fundacional gaudeix, des del meu punt de vista, d'una perfecta i meridiana vitalitat. El món ha canviat, les institucions també, els llenguatges i les formes de comprendre l'ésser humà han variat i també les maneres de relació interpersonal. Però l'esperit de la Carta és viu i la seva fidelitat evangèlica persisteix. Es va avançar al seu temps, fou pioner en molts sentits. I aquest és un mèrit històric de l'abbé Caffarel.

Potser sigui el moment de pensar creativament el futur, d'exercir la raó imaginativa i no només la memòria històrica. Potser ha arribat el moment de reescriure amb entusiasme l'esperit de la Carta amb altres paraules, amb altres accents, amb una altra mirada. Potser ha arribat el moment d'eixamplar l'horitzó, de penetrar en espais nous, en llocs fronterers, per comunicar les intuïcions de Caffarel a nous col·lectius. Potser sigui el moment de fer silenci col·lectiu i deixar que l'Esperit, tan savi i bondadós, il·lumini amb la seva presència el futur.