

# DESTINATS A SER IMATGE

## MEDITACIÓ ARRAN D'UN TEMA PAULÍ

*per Jordi Gayà Estelrich*

En començar aquest curs 2008-2009<sup>1</sup> no podem oblidar que ens trobam en l'Any Jubilar de sant Pau, que el Sant Pare Benet XVI obrí el passat 28 de juny. Ben segur que durant aquests mesos hi haurà nombroses iniciatives que oferiran l'oportunitat de complir amb allò que suposa un Any Jubilar, és a dir la pregària i la renovació de la vida cristiana, ja sia amb la pràctica cristiana del pelegrinatge a la tomba de l'Apòstol o amb les celebracions jubilaris que tindran lloc en tota l'Església. Junt a aquest objectiu, propi per definició de l'Any Jubilar, la commemoració servirà per a multiplicar la reflexió sobre el missatge de sant Pau i difondre'l per tots els conductes disponibles.

Estic segur que els companys del Departament de Sagrada Escriptura, tant del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca com de l'Institut Superior de Ciències Religioses ens ajudaran –de fet, ja ens ajuden– a la celebració d'aquest Any Jubilar. El meu propòsit en aquesta intervenció, com resulta evident, no pot pretendre entrar en aquest camp específic. Per tant, amb aquesta limitació i amb la del temps prudent que ara cal ocupar, voldria respondre a la invitació del Papa Benet XVI, que en les seves paraules a les Vespres que inauguraren l'Any Jubilar afirmava: “Sant Pau vol parlar amb nosaltres avui.” Vull entendre aquestes paraules com una invitació a rebre el missatge de Pau des de la perspectiva cultural que ens ha tocat viure, des de la perspectiva del món contemporani, de les seves grans qüestions, dels seus reptes, àdhuc de les seves confusions.

Des del Concili Vaticà II, la imatge de Pau a l'Areòpag intervé i esperona la voluntat de mantenir un diàleg, feixuc i degut, amb el món contemporani. El que passa, però, és que sembla que de la nostra part estam traumatitzats

---

(1) El text fou llegit a la inauguració del curs Acadèmic 2008-2009 del CETEM-ISUCIR.

pel final d'aquella jornada paulina, i que de bon començament ja sentim l'esclafit de rialles dels que l'escoltaven. Oblidam massa aviat que la iniciativa partí dels altres, dels que havent-lo sentit, "se l'endugueren amb ells i el van portar a l'Areòpag" (Fets 17,19). Aquesta és ja la victòria, que la seva proposició –apologètica humil, per emprar un concepte avui corrent en la teologia fonamental– el duia, com diuen els Fets dels Apòstols, "a la plaça de la ciutat [on] parlava cada dia amb els qui hi trobava" (Fets 17,17), i així irrompé en aquella cultura, provocà la pregunta i entrà en diàleg. També avui, l'accés a l'Areòpag cal que tengui inici a la plaça.

Refer l'episodi de l'Areòpag, i el de la plaça, abans. Dit així, sembla que es posa en marxa una porta giratòria que ens pot abocar cap a mil direccions. Vos explicaré quina he elegit. Limitada i sense presumir que sia la més important.

## La pregunta ètica

Què cerquen, doncs, els homes i dones de la plaça? També entreteniment, segur, però amb una constància no sempre visible al primer cop d'ull, cerquen poder conversar de tot allò que pot fer la vida més digna. Personalment i social. I posats a formular-ho d'una manera més general, diríem que la pregunta és aquesta: com s'han d'assolir i fonamentar decisions amb vista a accions que promoguin la justícia i la pau?

No és ni molt menys una qüestió abstracta o teòrica. Neix del malestar quotidià i immediat de les coses que passen en el nostre entorn. Neix de la certesa que el futur de moltes persones està amenaçat. I sorgeix juntament amb l'esperança i la voluntat de trobar una alternativa.

Tot plegat ha derivat en un aprenentatge accelerat que, ni que sia en detalls encara mínims, ha modificat maneres de pensar i de comportament. Diguem-li un cert sentiment de responsabilitat. Una de les seves expressions és el principi de sostenibilitat, que proposa no hipotecar els mitjans necessaris per a la vida del futur en benefici de la superfluïtat del present.

En aquesta "custòdia de l'herència" hi traspua, com senyalava H. Jonas, un pensament "de la semblança",<sup>2</sup> que reflecteix no sols un desig de pervivència, sinó que remet a l'origen. La responsabilitat pel futur s'estalona així en una memòria que obliga més enllà d'allò que seria deixar les coses a les altres generacions tal com les hem trobades.

La memòria "de la semblança" és, en efecte, allò que podrà convertir el conservacionisme, que tantes vegades és l'única definició de l'actitud ecolo-

---

(2) HANS JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, pàg. 392.

gista, en proposta de millorament. O sia, en la recuperació del vertader sentit de la intervenció ecologista, que no sols ha de preservar, sinó que ha de millorar les condicions del planeta i de la vida, les de les persones en primer terme.

Els mites de l'edat daurada o del paradís perdut poden traduir i alimentar la memòria "de la semblança". No seran, però, aquests relats mítics ni les seves traduccions filosòfiques el que podrà figurar avui com a horitzó de la pregunta plantejada. La seva impossibilitat ha estat testificada amb escreix per la postmodernitat, amb la pèrdua de la universalitat i la resignació a la inestabilitat.<sup>3</sup>

Un punt en aquesta revisió ens ha deixat de manera particular indefensos. Perquè el qüestionament dels grans relats ha qüestionat fins a negar la possibilitat del subjecte que hauria de prendre aquelles decisions amb vista a accions que promoguin la justícia i la pau.

Hem assistit, en efecte, durant la segona meitat del segle XX, a una frenètica campanya d'arqueologia –per recordar ja d'entrada una de les obres cabdals d'aquesta cultura.<sup>4</sup> I l'arqueologia és paradoxal en els seus resultats, perquè amb vista a reconstruir, posem per cas una casa romana, ha d'anar cavant, retirant, destruint, en definitiva, el caramull que té davant. De la mateixa manera, la sospita enfront de la veritat dels grans sistemes i de les certeses inamovibles per molts de segles, desencadenà una anàlisi frenètica de qualsevol i cada una de les peces que els conformaven, començant pels puntals. En sabem les etapes. Començant pels filòsofs de la sospita (Nitzsche, Marx, Freud), l'anàlisi esdevingué crítica i la crítica desembocà en la dissolució. La sospita es traduí en rebuig, per a engendrar el nihilisme.

No és necessari entrar en detalls. El resultat final fou una conformació de la cultura –almanco l'occidental, europea, aquella en què ens toca viure– on la certesa, gairebé ferma, de les dades físiques, va acompanyada de l'assumpció de la impossibilitat de conèixer les causes de l'acció humana. Tant en el pla de la decisió personal com en el de vertebració social i política, bona part dels nostres contemporanis donen per fet que la persona no és capaç de reconèixer de forma suficientment exhaustiva ni les raons dels propi comportament ni els mecanismes del fet social. D'aquí deriven, en bona mesura, les opcions d'instal·lació en el fonamentalisme i en el relativisme, tan freqüents avui, i amb les quals s'expressa l'alternativa d'entregar-se de bell nou a l'heteronomia o de renunciar a la fonamentació d'allò que s'afirma. Ambdues coses, tan oposades a l'esperit de la modernitat, defineixen justament la postmodernitat.

(3) Cf. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *La condició postmoderna*, Madrid: Cátedra, 1987, pàg. 51.

(4) Em referesc a l'obra 'L'arqueologia del saber' de Michel Foucault.

En aquestes circumstàncies, quines possibilitats de resposta té la qüestió: com hem d'assolir i fonamentar decisions amb vista a accions que promoguin la justícia i la pau.

Els darrers anys s'hi han dedicat molts de llibres a debatre aquesta qüestió o alguns dels molts de temes relacionats, des de la sociologia a la psicoanàlisi, des de la literatura al cinema. És clar, tampoc no hi ha hagut gaire novetats. Els noms perennes d'Aristòtil, Kant o Hegel retornen una i altra vegada. Però, després de tants de debats potser ens trobam en un moment de síntesi, on les propostes són més calmades, manco extremistes. Una mostra d'aquestes propostes ens servirà per a introduir-nos en aquest debat, ni que sia d'una manera tan resumida que de segur resultarà superficial.

Em referiré a la filòsofa Judith Butler. Ella acarà el tema en una de les seves darreres obres, publicada l'any 2005, amb un títol que podem traduir com 'Donant compte d'un mateix'. El seu punt de partida és una revisió rigorosa de les tesis d'autors com Nietzsche, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan o Emmanuel Levinas. Considera Butler que la situació inicial en què es veu situat el subjecte és un espai on ell es troba interpellat pels altres i respon amb la narració de si mateix, amb l'autobiografia. Hem d'entendre, referint-nos també a l'obra de Paul Ricoeur, que l'autobiografia és el mitjà de què disposa la persona per a construir la pròpia identitat. Perquè l'autobiografia, més que un mer currículum de dates, expressa l'opció, la direcció de sentit que la persona imprimeix als seus actes. Amb l'autobiografia la persona du a terme una interpretació de si mateix amb el resultat de donar-se identitat. A través de la narració d'aquesta identitat, amb què respon als altres, el subjecte té també l'oportunitat de confrontar-se amb la identitat que li atribueixen els altres, de forma que s'instaura un espai per al reconeixement. En aquest sentit l'autobiografia suggereix i registra els canvis que es van produint en la pròpia identitat.

Doncs bé, l'herència dels pensadors que estudia Butler insisteix en la dificultat, fins a la impossibilitat, d'aquesta narració, sobretot pel que fa als capítols inicials. Al subjecte li és gairebé impossible donar compte dels seus orígens, conèixer i assumir en la narració les condicions que assenyalaren la seva aparició i la seva primera formació. És l'herència de Freud. Però li és igualment impossible conèixer i assumir totes aquelles condicions culturals i socials que són el seu bressol, aquelles que determinen la seva manera de ser amb els altres. És l'herència de Nietzsche i de Marx. A resultes d'això, afirma Butler, l'autobiografia haurà de comptar sempre amb un moment d'opacitat, tant en el mateix subjecte com en els altres, que l'exposa a la fallida, a la interrupció.

És precisament això el que, per a l'autora, introdueix una nova possibilitat de fonamentació ètica i crida a la responsabilitat. Perquè aquesta opacitat, que amenaça d'interrompre la narració de l'autobiografia, retorna el sub-

jecte al motiu de la seva narració, és a dir, donar compte d'allò que fa com a resposta a una interpel·lació dels altres. En l'espai d'interpel·lació i narració s'origina el judici sobre les accions i sobre els desitjos i les necessitats, com també sobre les conseqüències. En aquest judici –i sovint en la revolta contra aquest judici– la persona es capacita per a l'acció transformadora.

De l'exposició de la proposta de Butler vull subratllar dos punts. Una fa referència a l'actitud que haurà d'adoptar el subjecte. Diu Butler: aquella mancança “ens disposa a la humilitat i a la generositat: necessitaré ésser perdonat per tot allò que no conec del tot, i hauré de sentir-me obligat a oferir el perdó als altres per tot allò que constitueix la seva parcial opacitat.”<sup>5</sup> Cert que la introducció del perdó com a condició d'existència no és de nova invenció, però és remarcable com es concreta a una de les experiències més angoixoses de la cultura actual. Pensem que per a molts aquesta opacitat és identificada com a violència, producte de la repressió, i que sols pot ésser superada per la violència o l'anomia. Aquest reconeixement, a més, predisposa al canvi. És a dir, permet la continuació de la narració autobiogràfica, perquè aquesta se sabrà possible i necessària si és possible i necessari donar compte d'un canvi.

En què ha de canviar el subjecte? És el segon punt remarcable de la proposta de Butler. I la resposta remet al camí levinasià de “l'altre”. D'aquell altre, però, que, també amb la seva opacitat, necessita canviar, que vol “viure bé” –què és, en definitiva, l'objectiu ètic. És en aquest reconeixement mutu (del límit de cada u) i comú (que és una situació dels dos), que s'obre la possibilitat de percebre els canvis necessaris.<sup>6</sup>

Reprement la nostra qüestió, podem dir, per tant, que és en aquest encontre d'humilitat i de perdó on es poden assolir i fonamentar decisions amb vista a accions que promoguin la justícia i la pau per a tots.

Per altra banda, la lectura de l'obra de Butler em suggereix remarcar dues notes simptomàtiques. Una és el lloc sistemàtic que ocupa l'opacitat; l'altra, la proximitat que s'entreveu entre la decisió i l'aposta (amb reminiscència pascaliana).

El fet és que aquestes dues notes, en el meu entendre, es fan també presents, quasi com a llocs comuns o obstacles omnipresents, en les obres d'altres pensadors que dominen avui certs espais culturals. Les obres d'aquests autors contenen una crítica i una superació de la postmodernitat, i curiosament recuperen una tradició teològica, i més concretament paulina, al marge i àdhuc en contra de la tradició eclesial. Sense fer-ho massa llarg em referiré a tres:

(5) J. BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, New York: Frodham Univ. Press, 2005, pàg. 42.

(6) Cf. A. THIEM, *Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*, New York: Forham Uni. Press, 2008, pàg. 256.

## Recerca de resposta en la lectura de sant Pau

El primer a recordar seria el filòsof francès Alain Badiou (nat el 1937). L'any 1988 publicava una obra titulada 'L'èsser i l'esdeveniment',<sup>7</sup> extensa i complicada, on amb una clara ruptura amb la moda imperant proposava una ontologia de llenguatge matemàtic. Segons això el fet ontològic primer s'ha de pensar com un conjunt (segons les lleis matemàtiques) i, per tant, com a pluralitat. L'èsser com a tal queda fora d'aquest conjunt, o, millor, ha de ser pensat com a conjunt buit, encara que, d'acord amb les matemàtiques, ell és el "dominant" del conjunt. De manera semblant, la multiplicitat es presenta en una actualitat històrica, que implica una exterioritat de possibilitats, que es considera "lloc d'esdeveniments". Una de les conseqüències d'això afecta el subjecte, que, per dir-ho figurativament, sense cap punt exterior de referència, queda dissolt en el conjunt. Ara bé, sempre seguint les lleis matemàtiques, Badiou justifica que el subjecte pot decidir d'anomenar aquella exterioritat per si mateixa innominable i igualment actuar una de les possibilitats externes al conjunt històric donat. Un procés que ell defineix com a procés de veritat i que, en definitiva, ve a coincidir amb la constitució del subjecte. Aquest existeix en tant que lloc d'un procés de veritat.

Ara bé, aquest procés no es pot fonamentar en la situació actual i queda sempre sobre el marge. Badiou recorre explícitament a Pascal per qualificar-la d'aposta. I d'una manera més general, usant les seves categories, comenta: "En el cristianisme i sols en ell s'afirma que l'essència de la veritat consisteix en un esdeveniment suprem i que estar en la veritat no és qüestió de coneixement sinó d'intervenció. Perquè el nucli del cristianisme és que l'esdeveniment és la mort del fill de Déu a la creu."

El que havia exposat referint-se al cristianisme en general, Badiou ho tractà més concretament en un llibre titulat 'Sant Pau, la fundació de l'universalisme', publicat l'any 1997 i reeditat el 2002. El que interessa a l'autor és mostrar en sant Pau l'exemple com la proclamació d'un fet –la mort de Crist a la creu– funciona com a punt de partida per a un procés de veritat. Això es produeix en tant que el fet és interpretat a partir de l'esdeveniment (en el sentit de Badiou, no històric sinó exterior a la situació real) de la resurrecció, que permet reclamar una validesa universal que posa de manifest la buidor d'allò en què els individus fins ara han xifrat la seva identitat –en el cas paulí, la llei dels discurs jueu i la saviesa del discurs grec. En aquest sentit l'amor és l'expressió d'aquest universalisme i l'esperança l'imperatiu de continuar amb fidelitat. I això ara és encara vàlid. "Pau, el nostre contemporani", és el títol del primer capítol, i el seu exemple es presenta com a arma

---

(7) A. BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris: Seuil, 1988, 2006<sup>2</sup>.

contra la uniformització de la globalització i contra tota mena d'exigències d'identitat (nacional, lingüística, religiosa, etc.).

En resum, atenent a més recents reflexions que ha presentat Badiou, la possibilitat del subjecte queda indicada per les coordenades que determina el procés de veritat, i això s'expressa millor com un espai en què es poden donar diferents situacions "subjectives" a partir de la irrupció de l'esdeveniment. D'una manera o de l'altra, però, la figura que proposa Badiou no aconseguiria allunyar-se d'una definició del subjecte per la ideologia.

El segon autor que podem esmentar és el filòsof eslovac Slavoj Žižek (nat l'any 1949). Els seus escrits, profusos i sovint confusos, on sovintegen les exegesis dels grans filòsofs juntes amb els comentaris de cinema, presenten també una ontologia peculiar, on allò real sempre descansa sobre un punt de negativitat i el subjecte roman sempre limitat enfront de la totalitat irrepresentable. Que això no aboqui irremeiablement a l'escepticisme, ho salva el postulat d'un vector de veritat que travessa tots els punts de vista. Es tractaria d'una realitat simbòlica, un conjunt de significats però mai completament integrats en l'horitzó del subjecte. Detectar els moments de diferència, d'inaadequació entre allò real i aquests significats, seria el que mostra la necessitat i la possibilitat d'una acció transformadora.

Per a formular i exemplificar aquests procés és de bell nou el cristianisme el punt de referència. En un text, que és inclòs en diferents obres (el fet que l'autor publiqui en diversos idiomes li permet aquestes combinacions), s'apunta que la "bona nova" del cristianisme consisteix en aquell miracle de la fe, que fa realment possible una decisió capaç de recomençar la vida, en contra de tot el que la realitat ens ha imposat fins ara com si fos vàlid per a tota l'eternitat.<sup>8</sup>

En el llibre 'La titella i el nanet. El nucli pervers del cristianisme',<sup>9</sup> Žižek identifica l'arrel de tots els mals en la voluntat universalista dels grans dimonis del nostre temps, segons ell, com són la democràcia liberal i el mercat. L'actitud que s'ha d'adoptar contra ells l'ensenya Pau que, enfront de l'universalisme de la llei, introdueix l'universalisme que neix de l'entrega a la mort per part de Crist. En aquest acte rupturista no s'oposen llei i gràcia, sinó que amb la "mort en la llei" es romp la dialèctica gràcies a l'excés de l'amor. El fet de la mort de Crist introdueix la possibilitat universal, és a dir, tothom pot reproduir el gest de ruptura i assolir la llibertat operant de l'amor.

Una tercera obra, que referiré sols de passada, és la de Giorgio Agamben, publicada l'any 2000 amb el títol 'El temps que resta. Comentari a la carta als Romans'. És una lectura del text paulí des de la reflexió política que do-

---

(8) Cf. S. ŽIŽEK, *Die gnadenlose Liebe*, Frankfurt: Suhrkamp, 2001, pàg. 185.

(9) *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2003.

mina el conjunt dels escrits d'Agamben i que s'expressen com a crítica a la "biopolítica", que fonamenta tant els totalitarismes com la societat de masses consumista i hedonista.<sup>10</sup> La necessària subversió d'aquest estat de coses, sols pot anunciar-se com una ruptura del singular que troba la seva definició com a subjecte a l'exterior i al marge d'aquesta situació. Doncs bé, segons Agamben, això és el "temps messiànic" que anuncia Pau i que es pot prendre com a punt central del seu missatge. La fe, per la seva banda, és proclamació de la irrupció del temps messiànic. L'autor, però, té una molt personal interpretació d'aquesta fe. El món de la fe, diu, "no està fet de substància ni qualitat", és un "pur esdeveniment de paraula" que haurà de resistir la permanent temptació d'articular-se en preceptes i continguts dogmàtics. L'experiència de la paraula, resumeix, "es presenta com un simple i comú poder dir, capaç de fer un ús lliure i gratuït del temps i del món".<sup>11</sup>

De moment, però, no resulta gaire clar què pot afegir tot això a la definició del subjecte. I en aquest sentit no és excessiva la crítica que li fa Žižek.<sup>12</sup>

Bé, una aturada per reprendre el fil.

Com hem d'assolir i fonamentar decisions amb vista a accions que promoguin la justícia i la pau. Aquesta, deia, és la qüestió que tenim davant. I dues possibles respostes. Una, que amb més o manco radicalitat, afirma que és impossible. Que ja n'hi ha prou amb les solucions conegudes, siguin de caire fonamentalista o relativista, o de simple sotmetiment a allò que dicten el mercat, els poders, l'hedonisme. L'altra resposta, sia de forma explícita, sia adorant "sense conèixer" (cf. Fets 17,23), també hi és. És la recerca de la justícia i de la pau en el diàleg, en la participació, en l'acció, sense exigència d'evidències definitives. En té prou de veure els rostres ferits per a obligar-se a l'acció. És l'esperança que cova dins una memòria que es fa referència explícita no sols en l'actitud religiosa, sinó també en actituds filosòfiques –recordem E. Levinas– o en les recuperacions parcials i extravagants –per camins que haurem de fiar a l'Esperit– d'autors com els que he indicat.

La reflexió teològica té el deure d'exercir una serena crítica sobre aquestes propostes i indicar-ne els errors i les confusions. Però no podrà oblidar mai que és un exercici de caritat. I això implica un esforç constant per dirigir la seva atenció primer de tot a les necessitats que aquelles propostes manifesten i amb un exercici profund de la fe extreu de la riquesa del missatge de Crist una "bona nova" per a aquesta concreta situació històrica.

(10) G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt, 2002, pàg. 21 (introducció a la traducció alemanya de *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Milano: Einaudi, 1995).

(11) G. AGAMBEN, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid: Trotta, 2006, pàg. 132 seg.

(12) *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, pàg. 107 seg.



## La paraula cristiana sobre l'home

En aquest sentit, resulta evident que la pregunta que ens serveix de fil d'aquesta meditació d'avui ens condueix cap a la paraula sobre l'home continguda en el missatge cristià.

En efecte, ben sovint, del Concili Vaticà II ençà, s'ha afirmat que la resposta a les preguntes i a les necessitats de la humanitat s'ha de cercar en aquella definició de l'home oferta per la Revelació. Ho reiterava Joan Pau II en la *Veritatis splendor*, afirmant: "Allò que és l'home i allò que és el seu deure es manifesta en el moment en què Déu es revela" (VS, 10). El centre d'aquesta acció autoreveladora és l'encarnació, per la qual cosa el Concili havia afirmat de manera contundent: "El misteri de l'home sols és aclarit en el misteri del Verb encarnat" (GS 22).

Com a xifra del missatge de la Revelació sobre l'home, serveix aquella afirmació inicial que trobam en el Gènesi: "Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu, creà l'home i la dona" (Gn 1,27).

"L'home és imatge de Déu". Gosariem dir que es tracta quasi d'una definició evident, acceptable per una gran part de la humanitat, admesa com a consens interreligiós. Més encara si l'explicació de la definició concreta el fet de la semblança en la raó, la llibertat o la comunitat, que són notes essencials de l'home. D'aquesta manera, la definició revelada avala la imatge antropològica dels drets humans universals. I està bé que ho faci, almanco des del punt de vista pedagògic.

No hauríem d'oblidar, però, una precisió important que assenyalava ja sant Agustí. Ell, que elevà l'ànima, el que es diu l'estructura psicològica, a clau explicativa de la Trinitat, precisament en el "Llibre sobre la Trinitat" i després de referir-se a la trinitat de l'ànima, que consisteix en memòria, enteniment i voluntat, adverteix: "Aquesta trinitat de l'ànima no és imatge de Déu perquè es recorda, s'entén i s'estima a si mateixa, sinó perquè pot recordar, entendre i estimar aquell que l'ha feta."<sup>13</sup>

Podem dir, per tant, que allò que constitueix la imatge de Déu de l'home és la "memoria Dei". O si voleu, el reconeixement per part de l'home de la seva creaturalitat.

Afegeix Agustí que aquesta "memoria Dei" implica necessàriament un comportament, una tasca, que ell expressa amb els termes de "donar culte a Déu" i progressar en la saviesa.

La precisió d'Agustí, per tant, és doble. Per una part, la imatge no s'identifica amb una propietat més o manco excel·lent, de la naturalesa de l'home,

---

(13) "Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seque intelligit atque diligit, stulta est." *De trinitate* XIV, 12 (15).

sinó amb la seva capacitat de girar-se envers Déu com al seu creador. Per altra part, la imatge no és pensada com una cosa estàtica, sinó com un procés d'actuació, de conformació a la saviesa de Déu. Jean-Luc Marion, en una obra publicada recentment, fa una lectura semblant del text d'Agustí i afirma: "Allò que suposa una semblança en la imatge no es fonamenta en un mode de ser, una propietat o una essència d'aquesta imatge, sinó en un moviment, en la tensió i en la *intentio* vers Déu, per tant en el grau de participació actualitzat en la *capacitas*".<sup>14</sup>

Encara més, el text d'Agustí, sense explicitar-ho, insinua un tema sobre el qual vull reflexionar seguidament.

És un detall curiós, propi del geni d'Agustí. En el text que comentam, quan es refereix a la saviesa, explica, d'acord amb el que precedia, que es tracta no de saviesa humana, sinó de saviesa divina, de la saviesa que l'home participa amb Déu. Per fer-ho més entenenent posa un cas semblant i aquest és la justícia: "Perquè –escriu Agustí– es diu justícia de Déu no sols aquella per què ell mateix és just, sinó també aquella que dóna a l'home quan justifica l'impíu."<sup>15</sup>

El recurs hermenèutic d'Agustí evoca molt més del que diu. Perquè resulta gairebé impossible no establir connexions entre la saviesa i el Verb, i entre la justificació i Jesucrist, de mode que el sentit antropològic d'"imatge de Déu", que és el que es vol explicar, no sia percebut conjuntament amb el seu sentit trinitari (el Verb imatge del Pare) i cristològic (Jesucrist imatge de Déu).

En resum, el text de sant Agustí no és un argument, però sí un incentiu per a recordar quelcom d'evident. És a dir, que la definició antropològica "l'home és imatge de Déu" implica necessàriament un aspecte cristocèntric. I aquest aspecte és el que sant Pau posà de relleu.

## **"Imatge de Déu" en els escrits paulins**

En el Nou Testament no hi trobam qualque cosa de semblant a un comentari al text de Gènesi. Això també val per a la literatura jueva del temps. Però sant Pau se serveix del concepte "imatge" per a referir-se al Crist i per a definir el terme de la renovació obrada en el cristià.<sup>16</sup>

Els textos més rellevants on Pau es refereix a aquests temes poden ser distribuïts en tres grups i resumits en tres afirmacions:

---

(14) JEAN-LUC MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris: Presses Universitaires de France, 2008, pàg. 349.

(15) "Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit. Tunc enim vera est: nam si humana est, vana est. Verum non ita Dei qua sapiens est Deus. Neque enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sed quemadmodum dicitur iustitia Dei, non solum illa qua ipse iustus est, sed quam dat homini cum iustificat impium". *De Trinitate*, ibíd.

(16) Cf. P. SCHWANZ, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in de Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Göttingen, 1979.

## 1. Crist és imatge de Déu

Pau introdueix aquest tema en dos contextos. El primer, que trobam a 2Co 4,4, fa referència al paper de Jesucrist com a revelador del Pare. Per a la descripció d'aquest fet revelador, Pau recorre a la categoria de "glòria", tan freqüent en la tradició bíblica i en els escrits neotestamentaris, sobretot en Joan. En aquest sentit, la glòria de Déu "brilla en el rostre de Jesucrist" (v.6), constituint aquest fet una expressió adequada del nucli del missatge de l'evangeli. En efecte, a través de l'anunci de l'evangeli "som il·luminats" (v.6) amb el coneixement d'aquest fet, de forma que s'accepta i es confessa que "Jesucrist és el Senyor" (v.5), resum nuclear del reconeixement de l'obra del Fill encarnat, com també apareix al final de l'himne de la carta als Filipencs (Fil 2,11).

D'aquesta manera, en la figura que usa Pau per explicar la revelació a través de Jesucrist, s'ajunten dues tradicions conceptuais importants. Per una part, una d'arrels bíbliques, la referència a la "glòria", que és una referència a la presència i a l'obrar de Déu. Per l'altra, una de tradició més grega, la referència a la il·luminació o a la llum, que expressa presència i transformació. Fins i tot es podria pensar que, segons això, els dos conceptes es complementen, ja que el primer sembla referir-se a una realitat més estàtica, mentre el segon introdueix un aspecte dinàmic.

En introduir el concepte "imatge de Déu" els dos aspectes queden units i passen a definir la persona de Jesucrist. Aquest caràcter de definició es manifesta en el fet que Pau no entra a raonar, ni que sia amb una mínima indicació, per què Jesucrist és imatge de Déu. Simplement ho addueix com un predicat: "L'evangeli del Crist gloriós, que és imatge de Déu". De totes maneres hem de notar que aquesta traducció (de la Bíblia catalana traducció interconfessional) no transmet la literalitat del text paulí (tou euangeliou tes doxes tou Xristou), com apareix en altres traduccions i en la vulgata nova, on podem llegir més fidelment "euangelii gloriae Christi". És a dir, el text paulí uneix molt estretament "glòria" i "imatge", amb una forta reminiscència del salm 8,6, on "glòria i dignitat" funcionen al lloc de "imatge".

El segon context en què Pau parla de Crist com a imatge de Déu fa referència a Crist com a mediador de la creació. El text més directe és el que es troba a l'himne recollit a la carta als Colossencs (1,15), on Pau escriu: "Ell es la imatge del Déu invisible, engendrat abans de tota creació, ja que Déu ha creat per ell totes les coses". I en el verset següent reitera: "Tot ha estat creat per ell i destinat a ell". Remarquem que la mediació de què es tracta no és quelcom de purament instrumental. Les tres preposicions que usa Pau (en auto, di'autou i eis auton; que la vulgata tradueix in ipso, per ipsum et in ipsum) s'han de pensar conjuntament. D'altra manera seria del tot impropï parlar de Crist mediador en la creació com a imatge de Déu.

## 2. L'home és imatge del Crist

D'entrada hem de dir que aquesta expressió no és del tot correcta, perquè Pau no l'usa mai en present. Sempre s'hi refereix com a realitat *in fieri* i, àdhuc, com a futur.

No fa falta insistir, per altra banda, en allò que és un dels punts centrals de la teologia paulina, és a dir que la fe introdueix el creient en una realitat nova en relació amb el Crist, que Pau expressa a través d'una preposició (verbs composts amb l'afix *syn-* en grec, o el *cum-* llatí). Valgui un per tots, el de Colossencs 2,12, on llegim: “Pel baptisme heu estat sepultats (*syntafentes*) amb Crist, i amb ell també heu resuscitat (*synegerzete*)”, o segons la vulgata “consepulti ei in baptismo, in quo et conresuscitati estis”.

Doncs bé, aquesta unió personal amb Crist és el que es pot concretar relacionant el nou ésser del cristià amb la definició de Crist com a imatge de Déu, de manera que l'ésser amb Crist esdevengui ésser imatge seva. I podríem afegir, així com ell, el Crist, és amb Déu, com a imatge seva.

D'aquesta manera, en l'afirmació que l'home és imatge de Crist, s'expressa la novetat creatural del creient. Novetat creatural que Pau expressa amb la contraposició Adam i la humanitat / Jesucrist i els creients. En aquest context Pau escriu: “Així com som semblants (literalment “portarem la imatge”) a l'home fet de pols, també serem semblants (literalment “portarem la imatge”) a l'home que és del cel” (1Co. 15,49). De forma implícita, per tant, es defineix l'home nou com a imatge del Crist.

La mateixa idea, és a dir la primogenitura del Crist, és el que apareix de forma llampanant en la carta als Romans (8,29), on Pau escriu: “Perquè ell [Déu], que els coneixia des de sempre, els ha destinats a ser imatge del seu Fill, que així ha estat el primer d'una multitud de germans”.

Potser sia aquest lloc on el concepte “imatge del Crist” presenta tota la plenitud significativa. Perquè resumeix de fet aquell “mysterion” que, segons el càntic inicial de la carta als Efesis, Déu ha desplegat amb la creació, la revelació, la redempció i la vocació a ser “lloança de la seva glòria” (Ef 1,3-14).

## 3. L'home és imatge de Déu

És la tercera afirmació que trobam en els textos paulins. De totes formes, podem ja avançar, es tracta d'una afirmació quasi circumstancial.

Així, per exemple, el text més explícit és el que trobam a la primera carta als Corintis, en un context que no podem dir sia dels més favorables a la imatge de sant Pau. Es tracta, en efecte, quan parla que en les assemblees litúrgiques la dona s'ha de cobrir el cap. Com a raó escriu: “Pel que fa a l'home, no s'ha de cobrir el cap, perquè és imatge i glòria de Déu, mentre que la dona és la glòria de l'home” (1Cor 11,9). Estaria bé, tanmateix, que quan se cita aquest pensament de Pau, no s'oblidàs el comentari posterior, aquest sí ben

plenament paulí, en la línia de la més fonamental afirmació: “Ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots sou un en Jesucrist” (Gal. 3,28).

Un altre text que pot semblar referir-se a l’home com a imatge de Déu, el trobam a la carta als Colossencs. Diu: “Us heu revestit de l’home nou, que es va renovant a imatge del seu creador” (3, 10). Encara que puguem considerar aquesta expressió com a sinònim, la referència a l’home nou circumscriu el seu significat en el procés de la nova criatura en Crist.

Hi ha un tercer text, que sembla referir-se també a aquesta tercera afirmació, però que no resulta del tot clar. És un text que trobam a la segona carta als Corintis. Pau parteix de la figura bíblica que presenta Moisès amb un vel a la cara, per expressar que els jueus “tenen un vel damunt el cor”. Però per als creients, el vel ha desaparegut “gràcies a Crist” i viuen la llibertat de l’Esperit, i afegeix: “I tots nosaltres, sense cap vel a la cara, reflectint com un mirall la glòria del Senyor, som transformats a la seva mateixa imatge, amb una glòria cada vegada més gran” (2Cor. 3,18). Ara bé, no convé separar aquest text del que diu a continuació, i on es troben les paraules que ja hem comentat abans, és a dir l’afirmació de 4,4: “Crist gloriós, que és imatge de Déu”.

En resum, la teologia de sant Pau, reflectida en l’ús del concepte d’imatge de Déu, que hem examinat, ens obliga a usar aquesta definició de l’home sempre en sentit cristocèntric. Juan L. Ruiz de la Peña, per exemple, afirma: “A partir d’aquí [és a dir, dels textos de Pau], el destí de l’home ja no és ser imatge de Déu, sinó imatge de Crist. Millor encara, l’únic mode com l’home pot arribar a ser imatge de Déu és reproduint en si mateix la imatge de Crist.”<sup>17</sup>

Considerar l’home des de la perspectiva d’imatge de Déu, és considerar-lo en la seva vocació, definir-lo amb les possibilitats que ha obtingut per la fe en Jesús. Es tracta d’un concepte dinàmic que remet, en últim terme, a l’essència dinàmica (trinitària) de Déu.

## La reflexió teològica

En la tradició teològica la tendència dominant és cercar el significat d’“imatge de Déu” en elements antropològics com la raó, la llibertat o la virtut, entenent que aquestes propietats són les necessàries per a reproduir la intenció central del creador, és a dir, que l’home sia semblant a Ell en exercir el seu domini sobre la creació. Aquest és, per exemple, el bessó de l’exposició que trobam en una obra patrística amb amplíssima difusió en l’Edat Mitjana,

(17) JUAN L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander: Sal terrae, 1988, pàg. 79.

l'obra de Gregori de Nissa titulada *De officio hominis*. No hi trobam cap referència ni al tema de Crist imatge de Déu ni al de l'home imatge de Crist.

El nostre objectiu, però, no és fer un seguiment de tota la història teològica. Per tant, en el que segueix voldria ressaltar algunes mostres de l'altra tradició, és a dir, aquella que considera la definició "imatge de Déu" amb un sentit cristocèntric. Em referiré, en primer lloc, a Martí Luter.

La doctrina paulina fou resumida per Luter, amb una fórmula que sembla un exabrupte però és densa i pregnant, al número 32 de les seves "Tesis sobre l'home". Diu el text "Paulus [ad] Rom[anos] 3. Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit dicens: hominem iustificari fide". Tenint present que la primera frase és una cita del text paulí, la traducció podria ser aquesta: "Quan Pau a Rom. 3, 28 diu: 'sabem que l'home és fet just gràcies a la fe sense les obres', de fet resumeix breument la definició d'home dient: l'home és justificat per la fe."<sup>18</sup>

Si qualificava d'exabrupte la formulació d'aquesta tesi, no és sols per les seves paraules, sinó sobretot pel fet com apareixen en el context. I és que la primera tesi comença per recordar que "la filosofia, saviesa humana, defineix l'home com a ésser animal, sensible, corpori". En l'opinió de Luter, formulada en les tesis següents, la definició filosòfica erra precisament en allò que li és més essencial. Perquè la filosofia, que s'autodefineix com a explicació per les causes, en aquest cas erra del tot perquè desconeix la vertadera causa eficient (Déu creador) i la vertadera causa final de l'home (que per a la filosofia és la vida feliç [*pacem huius vitae*]). Enfront d'això, la tesi 20 afirma que és la teologia la que coneix la definició de l'home "totum et perfectum". Definició que la tesi següent reproduïx amb tres notes essencials: criatura de Déu, imatge de Déu, i amb l'objectiu d'engendrar i de dominar la creació. Aquesta darrera nota, referida a la generació i al domini, és entesa per la tradició teològica com a implícita en la de imatge de Déu.

Ara bé, Luter dedica les deu tesis següents a insistir detalladament en els efectes del pecat original sobre aquelles notes que per a una àmplia tradició especifiquen el contingut de "imatge de Déu": la raó, la llibertat d'elegir el bé, la possibilitat d'obres meritòries etc., acabant amb una sentència radical: tots aquells que defensen que el pecat no tingué conseqüències sobre aquests aspectes de l'home "no saben de què parlen".

En aquest punt, introduint la tesi esmentada, Luter contraposa la seva lectura paulina a la filosofia i a la teologia que ell creu haver de criticar. En especificar les derivacions de la seva tesi, de la tesi paulina, Luter introdueix l'element que, al final, ens pot interessar més de tot l'escrit.

(18) Per a aquestes notes sobre l'antropologia de Luter em serveix de GERHARD EBELING, *Lutherstudien II: Disputatio de Homine*, 3 vols., Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977-1989. El tercer volum tracta concretament de les tesis 20-30, que són les pròpiament teològiques.

En efecte, considerar l'home com a subjecte de justificació (*homo iustificandus*) ve a ser considerar-lo en la seva integritat actual sols com a “pura materia Dei”, és a dir com a matèria en les mans de Déu, sense cap realitat per la qual l'home pugui erigir-se en subjecte agent, espai on sols serà possible quelcom de significatiu gràcies a l'acció de Déu. Déu causa eficient no és, per tant, sols el creador, sinó de forma més pròxima, històrica, Déu justificador, el Pare del Senyor Jesús.

De manera consegüent, el contingut de la definició “imatge de Déu” és ara desplaçat i esdevé causa final. No sols això, sinó que Luter ho referma parlant d'una “futura forma”, encara que seria discutible que aquí s'atén al concepte estricte de causa formal. En conclusió, la tesi 38 diu: “Talis est homo in hac vita ad futuram formam suam, cum reformata et perfecta fuerit imago Dei”.

L'home serà imatge de Déu. Aquest és, en conclusió, el sentit de l'exposició de Luter. Ara bé, pel que ja hem dit, no es tracta d'un futur incert o del tot desconegut. En desplaçar cap al futur la definició de l'home, la teologia no s'apunta a la tesi de la modernitat que de l'implícit “Deus definiri nequit”, passà a l'explícit “homo definiri nequit”, com recorda Eberhard Jüngel. La teologia sap bé que les dues definicions apunten cap al futur i cap a la història. De forma que, com ell ho formula, “l'home s'ha de definir com a home, en tant que Déu es defineix en ell com a Déu.”<sup>19</sup> O com apunta Gerhard Ebeling, “l'ésser de l'home és l'acció de Déu en ell.”<sup>20</sup>

## Consideració final

*Ecce homo. Ecce imago Dei.* Perquè és en la creu pasqual, on Déu se defineix com a Déu davant l'home, que fa néixer la criatura nova, on l'home queda definit com a home davant Déu. La creu és el punt de partida i la criatura nova és el destí escatològic. “La categoria d'imatge de Déu –apunta Jüngel– és idèntica amb el nom històric Jesucrist.”

Aquest és el missatge de Pau, el que l'actual anunci de l'Evangeli ha de dirigir també a tots els que es demanen: com han d'assolir i fonamentar decisions amb vista a accions que promoguin la justícia i la pau.

El nom propi Jesucrist és l'Evangeli a proclamar. En ell –per respondre a Žižek, un dels autors abans esmentats– sí que és real aquell amor que abraça a tots, universalment i en la seva més petita concretesa. En la caritat el cristià cerca de complir l'ensenyament evangèlic que l'esmentat Gregori de Nissa va resumir amb aquestes paraules: “Déu és amor i font d'amor. Ho va declarar Joan tot dient que ‘l'amor és de Déu’ i que ‘Déu es amor’. I el Creador de

(19) EBERHARD JÜNGEL, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München, pàg. 297.

(20) O.c. III, pàg. 484.

la nostra natura ha fet que també aquesta sia la nostra constitució. Per això, si ell és absent, tota traça de la semblança queda pertorbada.”<sup>21</sup>

La pertorbació de la semblança és el regne de la mentida. De la mentida inscrita en el desig de les persones, fomentada en tota estratègia de poder, acumulada en les ferides del rostre de tots els pobres.

La memòria jubilar de sant Pau és una invitació a la urgència del diàleg. Els “epicuris i estoics” del nostre temps ens són més pròxims que no ho eren de Pau els del seu temps. Cal penetrar la logomàquia dels seus discursos. Com, una vegada més, els de Slavoj Žižek, que després de dedicar desenes de pàgines a la interpretació de sant Pau tanca la seva obra ja citada ‘La titella i el nanet’ amb aquest interrogant: “I què és, en definitiva, Crist sinó el nom d’aquest excés inherent a l’home, el bessó avaluable de l’home..., que sols pot ser designat com ‘ecce homo’?”<sup>22</sup>

I no sols ens són pròxims els “epicuris i estoics”. Són àdhuc ells mateixos que ens retreuen la nostra por. L’any 2006 Julia Kristeva, fou convidada a participar en les conferències de Quaresma de Notre-Dame de París. A l’inici de la seva intervenció es declarava convençuda de la força innovadora del cristianisme. “No hem acabat –deia– de mesurar la força reveladora i, en cert sentit, revolucionària d’aquestes innovacions, que els cristians mateixos no gosen reconèixer ni fer reconèixer com a ‘diferència cristiana’ per mor del debat de les religions en curs.”<sup>23</sup> Seguidament feia una sincera reflexió sobre el sentit del sofriment a partir de Jesús.

Una d’aquestes innovacions perennement reveladores i revolucionàries és, sens dubte, la paraula sobre l’home, la radical bona nova del destí de l’home. Amb ella s’ha d’atendre la qüestió que de bell nou preocupa, la qüestió que ha quedat sense resposta, la qüestió que incita al retorn de la religió. “Es tracta de saber què vol dir amb precisió aquesta simple paraula: home”, repetia no fa tant Jean-Luc Nancy.<sup>24</sup>

El perill primer que assetja aquesta pregunta és fer-la retòrica, abstracta, universal. Recordem-ho: “Cal tenir present que tots els atenesos, com també els estrangers residents a la ciutat, en res passaven el temps més de gust que contant o escoltant novetats” (Fets 17,21). Recordem-ho també –aquesta vegada l’autor és Joan Pau II: “L’home en la seva realitat singular... és el primer i fonamental camí de l’Església.”<sup>25</sup>

---

(21) GREGORI DE NISSA, *De opificio hominis*, 5; PG 44, 137.

(22) O.c., pàg. 143.

(23) JULIA KRISTEVA, *Cet incroyable besoin de croire*, Paris: Bayard, 2007, pàg. 160.

(24) JEAN-LUC NANCY, *La Déclosion. (Déconstructions du christianisme, 1)*, Paris: Galilée, 2005, pàg. 10.

(25) JOAN PAU II, *Redemptor hominis*, 14.



Per això cal insistir, com Pau, en el nom de Jesucrist, proposar-lo com a definició de l'home, com a meta cap on ha d'apuntar tota decisió. Potser els nostres arguments resultaran neciesa en comparació amb la inflada saviesa dels entesos d'aquest món. Sabem de qui ens hem fiat. Sabem que la nostra aposta ha de ser proposada amb humilitat i respecte, però amb la ferma certesa que és resposta a la recerca que ocupa els homes de la plaça. Perquè, ja abans que ho digués Jacques Lacan al seu seminari,<sup>26</sup> sabíem que l'aposta sobre Déu és aposta sobre el subjecte, sobre l'home. I que, per això, la nostra *memoria Dei* és i ha de ser sempre alhora *memoria crucis* i *memoria hominis*.

---

(26) JACQUES LACAN, *Le Séminaire livre XVI: D'un Autre à l'autre*, Paris: Seuil, 2006, pàg. 119.