

Miscel·lània

Arxiprest Joan



**INSTITUT DE TEOLOGIA ORTODOXA
SANT GREGORI PALAMÀS
BARCELONA**

Miscel·lània
Arxiprest Joan

Editat per Insrtitució de Teologia Ortodoxa Sant Gregori Palamàs
Patriarcat de Sèrbia
Barcelona

C/ Aragó 181 08011
Barcelona
3a edició, maig 2005
dipòsit legal B-25809-2005

MISCEL·LÀNIA

Arxipreste Joan

NOTA A LA SEGONA EDICIÓ

Octubre 2004

En aquesta segona edició de *Miscel·lània*, hem inclòs *El Càntic dels càntics*, de l'any 2001, que completa el cicle de temes del cànon veteroestamentari iniciat amb *els Profetes*, així com dues conferències més, *Orient i Occident*, inèdita i que obre l'edició, i *Fonaments de teologia*, pronunciada a les Jornades de Teologia del 2004, que recapitula les bases implícites al llarg de l'obra i clou tot el conjunt d'aquesta *Miscel·lània*.

PRESENTACIÓ

Les que aquí presentem són les cinc darreres lliçons - o xerrades com al P. Joan li agrada dir - pronunciades amb motiu de diades especials de l'Institut de Teologia. Corresponen a la presentació de les diferents temàtiques dels cursos, des del 99-00 fins el 02-03: Els Profetes, la teologia als escrits de Sant Pau i els escrits Joanítics.

Expressament hem volgut conservar la “redacció oral” del text; reformar-lo per adequar-lo a un registre més formal o acadèmic hauria sens dubte traït l'esperit de les sessions a l'Institut, que volem transmetre.

Tot i que en una primera visió els temes poden semblar aleatoris, són la vida pràctica de l'Institut i per això responen a una necessitat concreta, a una respiració del grup que ha anat assistint a les classes setmana rera setmana després de les vespres de dijous; i aquest pols deixa veure clarament la narració d'un madurament i d'un sentit que, com no podria ser d'altra manera, apunta a la mateixa finalitat amb què treballa l'Institut, i que aquestes edicions volen presentar. Comença aquest llibret parlant de la Revelació, de la història de la Revelació i de la Revelació en la Història; ens apropa a la Realitat de la Paraula de Déu que arriba al món, i de l'escolta d'aquesta Paraula que dóna forma al seu Poble. Aquesta escolta queda perfectament dibuixada amb l'ancià Simeó i la Profetessa Anna que reben l'Emmanuel al temple el dia de la purificació, quaranta dies després de la Nativitat: se'ns desvela la sinergia teàndrica, fonament de la teologia i la pràctica ortodoxa. La recepció de la Paraula porta necessàriament la

transmissió del kerygma: és sant Pau qui ens apropa amb una llibertat extraordinària a formular la vida en Crist. I certs d'aquest camí recorregut no podríem fer res més que assajar pràcticament de donar testimoni de la Llum, Joiosa Llum cantada a l'ofici de Vespres, testimoni que hem rebut també de Sant Joan: Sant Joan, el Teòleg, el deixeble estimat, amb les seves cartes i el seu Evangeli ens condueix en aquest assaig. Finalment podem parlar de la Llum increada, de les energies divines, de la doctrina formulada per sant Gregori Palamàs, protector de la nostra escola i a qui invoquem. Aquesta *Miscel·lània*, doncs, ens apropa a l'escolta activa de la Revelació, actitud que correspon a la voluntat amb què treballem a l'Institut de Teologia de Barcelona.

Amb un extracte d'una de les lliçons expressarem millor el sentit del nostre quefer, ja més de 30 anys, a l'Institut de Barcelona:

“Si la Bona Nova (Evangelios) no és una llei, tampoc és una ideologia, és a dir, una estructura d'idees i demostracions del gènere filosòfic, científic o històric; per aquesta raó no posseirà mai l'evidència des del punt de vista abstracte del dos més dos igual a quatre, del teorema de Pitàgores, o de l'existència de la ciutat de Barcelona; ans al contrari, la nostra teologia es compacte i trena enmig de l'experiència mística, amb la raó mig perduda i extraviada en el fons d'un món misteriós a on mai hi haurà un comprensió que ens podria fer exclamar: “ja ho entenc”, més aviat ens fa exclamar: “està clar”. Les fórmules doncs del dogma, i les de la moral, del catecisme, de la teologia, etc. no tenen res més de consistent i seriós (parlant en aquest sentit, és clar) que el que tenen, una vegada admeses com a indubtables, certes dades de fet, que no

són pas evidents directament per la raó ni per l'esperit humà, ni imposades per l'instint i a on totes les raons naturals no poden construir no una sinó cap demostració; posem per exemple l'Encarnació, l'Eucaristia, la Resurrecció... Podríem preguntar-nos, doncs, per a què serveixen la Teologia, l'Apologètica i altres disciplines que estudiem en aquestes i altres escoles? Diríem que aquestes disciplines agafen el conjunt dels nostres coneixements naturals, els coordinen, subordinen, els harmonitzen, sense suprimir cap obscuritat en funció d'aquesta afirmació transcendental: και ο Λογος σαρξ εγενετο (i el Verb es féu carn)".

P.D. Josep L. Moya 25 de maig 2004

ORIENT I OCCIDENT

Juny 2004

Sovint quan fem el qualificatiu “ortodox”, en aquests indrets i en aquests temps, l’apliquem sense voler o expressament, en el sentit antinòmic al de “catòlic”, i algunes vegades aquests termes prenen el significat d’oriental – occidental; però encara s’arriba més lluny, fins al desastre supí, quan alguns se n’apoderen i els tenyeixen de matisos no exclosos de tendències encobertes, tot fent-los servir com a sinònims antinòmics dels termes grec-eslau-bizantí i llatí.

En un sentit més propi d’un llenguatge més acurat, “Ortodòxia” i “Catholicisme” prenen el valor de Just-Recte i Universal.

Aprofundint un xic més i dins d’una primera lectura al nivell de les teologies descriptives, nominalistes, conceptuals, si volem, parlariem millor de “Justa lloança” i *Oikumene-Koinonia*, i ja dins de la contemplació de la Teologopraxis, dels termes “Economia” i “Plenitud teàndrica”.

El cristianisme *in se, de se i per se* no pot ésser mai ni oriental ni occidental, ni grec ni llatí. La naturalesa profunda del cristianisme rau en l’estricta “Economia de salvació”, “Déu pregant-se a si mateix”, i en la “Sinergia teàndrica”, doble moviment en el si del qual roman el “Lloc de l’acompliment”. Aquesta “Doxa” i aquesta *Oikumene-Koinonia* s’insereixen per a nosaltres els homes a l’espai on transcorre cronos, plenament des de la Resurrecció de Jesús Crist fins a la Parusia, i de forma general o extensa des del Bereshit, l’Αρχη

o Principi, fins al “τελος κοσμου”, la consumació dels temps. Aquest espai-temps, cronològic per la percepció humana de l’Adam no pneumatitzat del tot per la inhabitació de la Pentecosta perpètua, per la santedat, es situa sens dubte dins l’espai del Regne i del kairos trinitari.

Fet aquest aclariment, bàsic i necessari, prenem llicència per poder afirmar que en un cert sentit que teològicament no exclou d’altres, el cristianisme té com a moment de tensió místic, culminador, central, a la vegada inicial i final, el de la proclamació: Χριστος ανηστι: Αλιθος ανηστι!: Crist ha ressuscitat: En veritat, ha ressuscitat! Aquesta proclamació és el fonament del contingut del kerigma, transmissió, i el que es transmet és l’Ευαγγελιον, la Bona Nova.

El gresol receptor d’aquest kerigma és, en primer lloc, el Nou Eó, l’Església, a la qual li comportarà com a fita immediata la proclamació d’aquest kerigma a l’univers sencer. Què és doncs aquest kerigma? Qui i què és aquest Nou Eó anomenat Església? El kerigma és que el Crist ha ressuscitat, i en Ell som sants, i el Nou Eó és l’Església, que és el lloc de l’experiència trinitària comunicada i combregada, anunciada i participada, i que per això és també el seu Cos Místic del qual Ell n’és l’únic cap, i l’Esperit Sant l’únic administrador de la santedat, que juntament amb el Pare, del qual amb el Fill són els dos braços, segons els Pares que ens han precedit en la Fe, delimitant l’única organització possible de l’esmentat Nou Eó: la trinitària. Organització que té les seves arrels profundes al bell mig del sentiment del Filantrop per excel·lència: El Crist, l’Amic de l’Home.

La en-hipòstatització de la nostra humanitat en la naturalesa humana de Jesús Crist és la clau dinàmica de la praxis, característica, fonament, mitjà i fi, del que anomenem cristianisme, és a dir, la vida en Crist, Crist en nosaltres per l'Esperit Sant: La santedat. A què doncs el nominatiu de Cristianisme Ortodox? A què doncs els apel·latius desvirtuats de Cristianisme Catòlic? Què és el cristianisme grec o eslau? Què els cristians orientals o occidentals?

Potser hi ha diferents experiències procedents d'aquest mateix fonament? A nivell de cada hipòstasi humana, és clar que sí, però a nivell qualitatiu *in se*, la santedat només és una.

La vida en Crist pot ésser qualitativament diferent d'Orient a Occident? Una sola operació, sinergia, de Déu a l'home i de l'home a Déu, no pot donar doncs experiències distintes *in se*.

Ens caldria, arribats a aquesta conclusió, considerar paral·lelament els aspectes praxials, pneumatològics i metahistòrics d'actes formals, cronològics i històrics. El fonament damunt el qual s'alça el kerigma és el punt inicial des d'on s'escola la Tradició des dels temps apostòlics, dels temps dels Pares Apostòlics, del període dels Apologetes, dels Màrtirs, dels Pares de l'Església, fins raure al final del primer mil·lenni.

Paral·lelament i amb incidències significatives, aquest kerigma és racionalitzat en un esforç titànic per comprendre'l a la llum de la raó humana, i la Revelació de la Bona Nova és subjecte d'altres tipus de recepció que no són les transmeses pels Apòstols ni els Pares de l'Església. Al mateix si del Nou Eó convergeixen diferències durant els períodes de Nicea i

Constantinoble, com és sabut, al voltant de la cristologia i la pneumatologia. S'encarrilà i resolgué, per , poc després, desembocar en la contemplació del misteri marial: Theotokos o Cristotokos? Als Arri i Alexandre, Atanasi, Osi, i als Capadocis els segueixen els Nestori i Ciril. Efès no pot deslligar-se de Nicea ni de Constantinoble. Finalment Maria, Mare de Déu, és enaltida a la categoria de sant receptacle de l'antinòmia divino-humana. A Calcedònia aquesta darrera proclamació, “Veritable Ανθρωπος-Λογος sense confusió, barreja, absorció ni divisió, marca un salt qualitatiu de capital importància. Res ja serà igual al Nou Eó des del punt de vista teològic. Cristologia, Pneumatologia i Eclesiologia es fonen en una sola i única experiència: Pentecosta renovada i mantinguda fins a la Parousia.

Constantinoble per segona vegada segellava anys més tard tot el que s'havia esdevingut en la consciència de l'Església.

El “Quinisexto in Trullo” marcarà, delimitarà eficaçment els *modus operandi*, fonamentats en la *receptio in ecclesia* d'allò que es proclamava fins aquest moment per mitjà de l'esperit de conciliaritat. En els dominis de la santedat la *disciplina ecclesiae* no pot ésser res més que el reflex de l'Esperit Sant damunt el seu habitacle terrenal.

Malauradament una part del Nou Eó no rebrà mai, ni algú fins i tot no arribarà a conèixer, el *consensus patrum*. Corre l'any 681.

El període següent, l'iconoclasme, portarà experiències terribles i nefastes: discussió, martiri, crims, divisió, però finalment el triomf de l'Ortodòxia s'imposarà i aquest triomf

és el triomf de la Justesa, de l'Economia i de l'*Oikumene* – *koinonia*, l'Eó, triomfant de si mateix per l'ajut de l'Esperit Sant. És el triomf de la Tradició. Vers l'any 1054, tristament s'esdevé damunt del Nou Eó, el que encara no s'ha redreçat, la pèrdua de la *Koinonia*, que no la de la unitat, ja que l'Esposa del Crist només és una; els efectes de la pèrdua de la *Koinonia* comporten veritablement les experiències de “des-unió”, allunyament, pèrdua de la caritat i inevitablement fins i tot l'hostilitat larvada o manifesta.

A on pot arribar l'afebliment de l'experiència en l'Antropòlogos, i quins nivells de consciència tant escabrosament foscos podem assolir per erigir-nos en eina de trencament del Cos de Crist!? Kyrie eleison! Kyrie eleison!: Un Príncep de l'Església, el Cardenal Humberto de Silva Candida deposa damunt l'altar de Santa Sofia l'excomunió als seus germans de Bizanci.

Roma locuta, causa finita
Quid sicut nos?

Nahash, portadora del fum de Satanàs, tornava a enterbolir l'amistat entre els homes de bona voluntat, esmicolant l'experiència irínica rebuda del Senyor, Jesús Crist: La Pau sigui amb vosaltres!, i àdhuc malmetent l'amistat de l'Home vers Déu, enfosquint l'experiència teàndrica fins fer-la presonera de categories jurídiques molt llunyanes de la naturalesa del kerigma i de la Tradició dels Pares.

Causes relacionades amb l'experiència de la Vida en Crist: Cap ni una. Causes relacionades amb la qualitat de l'experiència pneumatològica: Cap ni una. Causes històriques,

herètiques, jurídiques, disciplinàries, cap que no pogués remuntar-se, superar i restablir la *Koinonia* per la caritat: la qüestió búlgara, la qüestió sèrbia, el filioque, praxis distinta eclesiàstica, qüestió de la primacia.

Temps de Lleó IX i Gregori VIII, temps de st. Foci i Miquel Cerulari, període d'entre el 1054 i el 1204, en què el Nou Eó fou assetjat per la 4a Croada, la caiguda de Constantinoble, l'erecció de l'Imperi Llatí-Constantinopolità i el nomenament i emplaçament dels dits Patriarques Llatins a posteriori. Una lliçó magistral de les conseqüències de la pèrdua de l'experiència trinitària en el seu "lloc de revelació en plenitud", de l'Església-Experiència del Crist ressuscitat sotmesa per l'esclavatge de l'organització Jurídico-eclesial que s'erigeix en cap del criteris tot substituint el mateix Crist!

Conseqüència immediata: no més sínodes ni concilis ecumènics, no més actes sinodals ni conciliars, i a aquest nivell, tristament només les decretals assajaran de conduir una part del ramat. Les conseqüències funestes les contemplem encara avui: l'estat actual d'aquesta part del ramat mil anys després aproximadament, estat, tret d'excepcions que es poden descriure, de veritable coma espiritual.

L'altra part, els anomenats cismàtics grecs des de la Ciutat Eterna, capital dels antics imperis del que només quedaven les cendres dels records, tampoc han restat il·lesos. Malgrat, i tot havent guardat la Tradició de l'Església Apostòlica, han de restanyar i llepar-se les ferides que aquesta situació, no volguda per Déu, ha deixat, marques i cicatrius en l'Esposa.

Tot i això, tanmateix, l'Esperit dador de vida, a temps i contratemps, alenà sense pausa possible, en ajuda de les criatures, i molts altres pobles, entre ells els eslaus, reberen el baptisme i creixeren i progressaren en santedat de forma extraordinària, a cobert, aïllats, de Constantinoble fins al punt que aquesta florida donà cos al concepte de la tercera i definitiva Roma.

A dies presents, a dies d'avui, on és, doncs, Roma? A Roma, a Constantinoble, o a Moscou? On és avui la capital de l'Imperi?

A Occident, en plena ipseïtat egòlatra del poder pretesament temporal i espiritual i moral del bisbe de Roma, s'arriba fins el deliri de cenyir-se la triple tiara, signe d'aquesta triple potestat, triple tiara, triple reflex inconscient potser però no menys satànic, de substitució del reflex veritable del Tri-U en la seva Església. És l'Espòs qui té l'Esposa, i l'Amic de l'Espòs s'alegra, mai pretén substituir-lo. El text evangèlic fins i tot és tret de context i utilitzat com a pretext, i d'ara endavant *super Petrum* ja no serà *super petram* sinó *per Petrum*.

Els excessos, aquests vents, portaran llurs tempestes, i el trasbalsament de la reforma i posterior contrareforma deixaran esquinçada de nou la túnica inconsútil del Crist; els assaigs d'uniformar i homologar, de donar una pàtina jurídica, a Trento, a la Fe, no han reeixit, l'enrunament de l'organització eclesial en aquests marcs referits continua indefectiblement. La proclamació unilateral dels neo-dogmes marials i la bajaranada de la infal·libilitat pontifícia fan sentir vergonya aliena. Orient guarda la Tradició dels Pares i la Praxis dels primers segles, ho ha fet fins els nostres dies sense estar exempta de tensions i problemes en el si de l'organització

eclesial en el seu més pur sentit humà; es tancà sobre ella mateixa, arribant fins l'oblit de l'altri, mai però prengué decisions, ni convocà concilis pretesament universals. L'afebliment i en certs casos i moments la total pèrdua del "seny eclesial", de la inhabitació de l'experiència de l'*Oikumene- Koinonia* no és res més, en el fons, que un defecte de santedat en els homes, que en la seva follia conscient o inconscient pretenen mestrear, i per què no, substituir Déu, conducta que han sovintejat des de sempre. Conducta que dificulta l'adveniment de la parusia, doncs a la invitació filantròpica de l'Amic, l'Amat triga massa a respondre Amén.

Els tímids apropaments embolcallats d'un irinisme sovint estèril, no poden substituir la presa de consciència dels cristians a un nivell de seriositat i d'integritat total, curullada d'esperit de penitència absoluta, d'expulsió de l'esperit d'orgull, preeminència i superioritat, dins la pregària més ardent a l'Esperit Sant, per tal que administri allò que ens és vital únicament des del punt de vista espiritual, la Vida en Crist, fent que per aquesta experiència s'acompleixi en veritat l'Una Santa, Catòlica i Apostòlica; Una perquè només existeix una Església del Crist; Santa perquè és Ell i només Ell amb l'Esperit Sant que la santifica; Catòlica, per comunió , i Apostòlica perquè és el fidel mirall i reflex del que els Apòstols proclamen abans del definitiu testimoni: el seu martiri.

INTRODUCCIÓ ALS PROFETES

Octubre 1999

De la mateixa manera que el curs passat el tema de la Mariologia ens va fer repassar la Patrologia, l'Antic i Nou Testament, la Història de l'Església i l'Espiritualitat, amb un objectiu similar, aprofundir en els diferents temes de la teologia, hem triat per a aquest curs l'estudi dels Profetes. També podríem dir que té lligams amb el tema del curs passat, la Mariologia; la Mare de Déu és l'acompliment de la santedat; els Profetes han estat portaveus de Déu, els qui han parlat en el seu Nom i ens han cridat a la santedat.

Però l'estudi del profetisme ens fa anar més enllà dels llibres de les Sagrades Escripures coneguts per aquest nom. En primer lloc diríem que el profetisme no acaba en el marc geogràfic d'Israel, sinó que és un fet conegut a altres pobles del seu entorn cultural. Però a més a més el profetisme a Israel és molt més ampli també en el temps: diríem que no podem entendre els Profetes sinó entenem què és la Revelació, i aquesta comença ja en el moment que relata el primer capítol del Gènesi, i continua al Nou Testament com es fa palès en el relat de la Transfiguració o en el discurs de Jesús a la Sinagoga. Per això, a la història de la salut, el fenomen dels profetes és un pilar fonamental de la Revelació.

La Tradició Ortodoxa, en referir-se als temes que li són propis, com ara el concepte i l'experiència de la Revelació, inevitablement parteix i es fonamenta en les fonts bíbliques, patristiques i de vida de l'Església. La nostra Teologia és essencialment bíblica, litúrgica i patristica.

En un primer enfocament general en parlar de Revelació cal parlar de l'Antic Testament, i de “moments de tensió”¹ de la història de la Revelació, destacant la fixació del període més antic delimitat en actes teofànics² i oraculars. Del “moment” revelatiu històric del Gènesis, la Teofania de Mambré, l'anunci del naixement d'Isaac, la destrucció de Sodoma i Gomorra, l'aliança amb Abraham, Isaac i Jacob, en són mostres. D'altra part el Gran Sacerdot es servia dels *urim* i *tumim* que duia a l'*efod*³ per donar els seus oracles i intentar transmetre la voluntat de Déu. Les interpretacions dels somnis formen part d'aquest moment de la Revelació.

L'Aliança del Sinaí és un moment decisiu en la història de la Revelació que s'estén mirant enrera i constituint al mateix temps la fi i la perfecció de tot l'anterior. Poc a poc les manifestacions, els oracles es van transformant en paraules, en DEBARIM, i el conjunt d'elles construeix la *Torah*, la Llei.

El profetisme representa un altre moment, un moment nou en la història de la Revelació, i la Paraula hi pren protagonisme de forma aclaparadora⁴. Al Deuteronomi trobem un moment

¹ De la manera que ens ha arribat el relat de la Revelació, observem que es produeixen “moments de tensió” en el sentit del fenomen anomenat pels Pares *teandrisme*, moments en què Déu parla a l'home i l'home parla a Déu, tensió aquesta que també voldria significar *Pasqua*. A partir d'ara utilitzarem l'expressió en aquest sentit.

² Manifestacions de Déu.

³ Vestidura del Gran Sacerdot amb una petita bossa que contenia els instruments oraculars, l'*urim* i el *tumim*.

⁴ El nom hebreu dels llibres que al cànon cristià anomenem històrics, és *nebiim rishonim*, els primers profetes. El cànon cristià divideix els Profetes en Majors (4) i Menors (12); el cànon jueu fa la divisió en Anteriors i Posteriors, tenint com a referència l'exili a Babilònia. **Moviment profètic:** Al regne d'Israel: *Elies* i *Eliseu* (s. IX, I i II Reis), *Amós* i *Osees*. Al regne

de Revelació que es caracteritza perquè els preceptes purs, els manaments de Moisès, la Llei del Sinai, deixa pas als manaments acompanyats de referències litúrgiques, promeses i amenaces que volen inspirar l'amor i el respecte per la Torah. Paral·lelament al Deuteronomi es desenvoluparan altres moments de Revelació com Judges, Samuel, Reis, en fi, els llibres històrics. Aquests moments revelen al poble d'Israel que els seus fracassos i èxits són il·lustració de l'estat espiritual en què es troba respecte a l'Aliança. Amb la profecia de Natan (2 Sa, 7) es tanca, per dir-ho així, aquesta teologia de l'Aliança –*Berith*–, i pren categoria de teologia de la Promesa, teologia del futur, de l'esdevenidor.

Al moment de Revelació de l'exili, les paraules del profetes (*debarim nabaim*), sense deixar de ser paraules vivents, es fan cada vegada més escrites (recordem que Ezequiel –Ez, 2– es va menjar un rotllo per tal de predicar el seu contingut, el va haver de digerir). El deuterio-Isaïes (Is 40-55) és altre moment clau on el DABAR de Déu es considera en el seu sentit dinàmic, a la vegada còsmic i històric⁵

La literatura sapiencial representa altra moment amb arrels molt antigues en Israel⁶, però que a les èpoques persa i

de Judà: *Isaïes*, (II Reis) i *Miquees* (s. VIII), *Nahum i Sofonies* (s. VII), *Habacuc i Jeremies* (fi del VII). Captivitat a Babilònia: (del 586 al 538 a JC) *Esdras i Nehemies*, *Ezequiel*, (520 – 515), *Ageu i Zacaries*, després *Malaquies i Joel*.

⁵ “Així com la pluja i la neu baixen del cel i no hi tornen sense haver regat la terra, sense haver-la fecundada i feta germinar, perquè doni la llavor al sembrador i el pa que menja la gent, així la paraula que surt de la meua boca no torna a mi de buit, sense haver fet tot el que jo volia i haver reeixit en la seva missió.” (Is. 55, 10-12)

⁶ 1Reis 5, 9-14; 10, 1-13; 23-25, referents al Rei Salomó.

hel·lenística troba una nova receptivitat. Als Proverbis s'hi afegeixen les experiències de Job, Eclesiàstic, Eclesiastès, i Saviesa; és aquest un moment en què es fa recull de l'experiència de diferents llocs –Grècia, Egipte, Babilònia, Fenícia- però que al mateix temps Israel introjecta, fa seva, i la fa part de la seva experiència humana, i és utilitzada per Déu per revelar l'home a l'home mateix. A Grècia això mateix arribarà a convertir-se en filosofia.

El llibre dels Salms, format poc a poc al llarg de la història, delimita un altra moment de la història de la Revelació que es caracteritza per la resposta de l'home vers Déu.

El procés de fixació de les paraules, encara que lent és altre moment que aporta significativament un caràcter de durada, d'eternitat, indefectibilitat, immobilitat; corre, però, el risc de perdre quelcom del dinamisme que gaudia en el moment dels profetes. L'actualització, i l'aplicació a les situacions noves dins la història de la salut, comporta la relectura constant de la Tradició i el discerniment intel·ligent i sobretot a la llum de l'Esperit Sant, per tant, discerniment sant. En tot cas l'apriori ortodox a la lectura del Llibre Sant és sempre la lectura en Església, la qual, com diuen els Pares, evita sens dubte els riscos esmentats.

Si deixem l'Antic Testament i entrem als moments de Revelació del Nou Testament contemplem que aquests presenten complexitat, riquesa i profunditat de tons i matisos molt superiors als del Antic Testament. L'Epístola als Hebreus, s'inicia amb les següents paraules: “Després que en un altre temps Déu havia parlat als pares molt sovint i de moltes maneres per mitjà de profetes, aquests darrers dies ens

ha parlat a nosaltres per mitjà del Fill, que ha constituït hereu de totes les coses, pel qual va fer també el món” (Hb 1, 1-3). Crist és la culminació, la plenitud de la Revelació. El Nou Testament usa gran nombre de vocables que donen a conèixer aquesta economia, aquest “moment nou” de la Revelació:

αποκαλυψις, επιφανεια, κηρυγμα, μαρτυρια, ευαγγελιον, διδασκαλια, επιστασις, γνωσις, μυστηριον, λογος, αληθεια.

Del DABAR, DEBARIM es passa a ο λογος οι λογοι.. La Tradició dels sinòptics ens porta el moment de predicar, proclamar l’Evangeli, d’ensenyar, revelar; Crist és el Rabí, predica i ensenya -**κηρυσσειν και διδασκειν**-. És Kerigma i Didascàlia: Kerigma, perquè proclama atributs dinàmics de la Paraula de Déu; Didascàlia perquè proclama atributs noètics de la Paraula de Déu. Als Actes dels Apòstols Crist dóna la missió de proclamar i ensenyar. Els Apòstols són testimonis de la resurrecció, i el moment de Revelació és l’activitat apostòlica. Sant Pau ens aporta dos mots **μυστηριον** i **ευαγγελιον** i en parla de **σωτηρια**, Pla Diví que ens revela la Bona Nova. A sant Joan l’equació establerta entre Jesús Crist Fill del Pare i el Logos fa que el seu pròleg a l’evangeli sigui la “gran festa del Logos”. De la mateixa manera ens parla St. Joan: 13 cops el mot **μαρτυρια**, i 33 cops **μαρτυρειν**. Parlar, a St. Joan, és donar testimoni. Sant Joan considera la Revelació com la Paraula de Déu encarnada, i feta a través de la carn.

Als temps dels Pares de l’Església hi ha moments de Revelació: la Didajé, St. Climent Romà, Policarp, Pappies, St. Ignaci d’Antioquia, St. Justí, St. Atanasi, Teòfil d’Antioquia, la carta a Diognet, sobre tot St. Ireneu de Lió... Els alexandrins St. Climent, St. Atanasi, Origenes i St. Ciril, els Capadocis St.

Basili, St. Gregori Nazianzé i St. Gregori de Nisa, i Sant Joan Crisòstom. A Occident tenim aquests mateixos aspectes en Tertulià, St. Cebrià i St. Agustí.

Aquests moments de tensió que en definitiva són els pilars del kronos, de la història de la Revelació, les nostres arrels que ens demostren la importància i el pes de la Paraula de Déu al seu poble. DABAR, d'etimologia discutida, es mostra plena en el seu ús i límit terminològics. DABAR és allò que surt de la boca (Nom 30, 13); el que surt del llavis de l'home, (Jer. 17,16). Però DABAR té origen al cor. Expressa, exterioritza el que l'home ha dit ja en el seu cor (Gn. 17, 17) (S. 14, 1) o expressa allò del que el seu cor està ple. No és doncs la pura expressió d'idees abstractes, està carregada de sentit, té contingut noètic, resultat de la concentració del cor en un objecte, de pujada dels pensaments que en ell prenen lloc. Al mateix temps DABAR trasllueix un estat d'ànim, quelcom que impregna, des de l'ànima, la paraula pronunciada, articulada. S'ha dit que és l'expressió corporal del contingut de l'ànima, darrere de la paraula subsisteix la totalitat de l'ànima que l'ha creada. Si qui la pronuncia té l'ànima enèrgica, la paraula expressarà més realitat que si té l'ànima més feble. Qui adreça la paraula a l'altre posa quelcom d'ell en l'altre. Heus ací perquè la paraula és realitzadora, prolongació de l'energia del cor d'on emana. És important *escoltar* la Paraula de Déu. No en va a l'Antic Testament –i ara al mosaisme, a la religió jueva- el *Shema Israel*, “escolta, Israel” és punt de partida de tota la religió. Al poble de Déu la Paraula té doble valor, noètic i dinàmic. Per una part és expressió de pensaments, intencions, projectes, decisions; és discurs intel·ligible, il·lumina el sentit dels esdeveniments, nomena les coses –el nom és la realitat en quant intel·ligible -. Per altra banda és

una força activa, una potència que aconsegueix el que significa, realitza el que l'home pensa i decideix en el seu cor. Paraula de desig, de promesa, d'intimidació; la seva acció roman durant tot el procés que inicia. La seva eficàcia és més gran quant més poderosa és la voluntat que l'engendra, o més profunda és la font d'on brota. Si així és per l'home, penseu la voluntat de Déu a la Creació: heus aquí l'amor sense límit de Déu, o l'odi sense límit del dimoni. La paraula engendra, allibera una energia que ja no es pot recuperar; la seva eficàcia és testimoniada en els canvis de nom que determinen una nova pertinença, una nova vocació (Gen. 17, 5), i en les paraules de benedicció o maledicció. El realisme de la paraula és testimoniats pel fet que DABAR designa no només la paraula sinó també la cosa, la realitat, l'esdeveniment que origina. La paraula és una força agent amb un dinamisme que s'arrela en el dinamisme de qui la pronuncia, quasi sense diferenciar-se d'ella, de qui és modus de ser i d'obrar: és per això que la paraula és reveladora; ningú no parla sense revelar-se.

Aquesta paraula de la Tradició és la Paraula de Déu noètica i dinàmica, discurs de veritat i acte salvador. Ha creat el món, manifesta a l'home la voluntat del Creador. La Paraula de Déu és l'obra inefable de qui l'ha pronunciada. És possible per això que, tot i essent la creació de Déu, aliens a la seva essència, per la seva Revelació i Gràcia puguem participar d'Ell. Aquest és el pilar fonamental de la doctrina de St. Gregori Palamàs: Déu absolutament incompreensible i totalment participable, St. Gregori Palamàs sota l'advocació de qui hem posat l'escola de Teologia de Barcelona.

SINERGIA I REVELACIÓ

De quina manera Déu i l'home parlen en aquest fenomen misteriós que en diem Revelació

febrer 2000

A la lliçó inaugural d'aquest curs de Teologia Ortodoxa que tractà dels Profetes i del Profetisme vam intentar centrar i ubicar aquest tema dins del seu context natural, habitual, és a dir, la Revelació. Durant aquest primer període d'estudi han desfilat davant nostre amb les seves particularitats, i també amb les seves afinitats els profetes del segle VIII i el segle VII abans de Jesús Crist, i els anuncis i els advertiments vers Judà i Israel, els oracles a altres nacions, la denúncia de la corrupció religiosa, política i social d'aquella època, l'anunci de la Justícia de Déu, la proclamació de la seva misericòrdia – Tiferet-, també la proclamació del rigor del càstig i les calamitats; tanmateix no manquen les crides al penediment i la penitència, la destrucció i la restauració de Jerusalem, l'amor de Déu pels justos que assegurin la continuïtat del Berith entre Déu i el seu poble, en fi, i en particular a Isaïes, la proclamació de l'esdeveniment fonamental messiànic: l'Emmanuel.

Recordem aquí el binomi DABAR – DEBARIM com a eix i substrat de la Revelació que es desenvolupa en el Cronos, en la història de la humanitat, sense perdre aquesta sinergia teàndrica que té lloc en la inserció de Kairos i Cronos, i que culmina amb el diàleg, en el moment de l'Evangelismos, de l'anunci de l'Arcàngel Gabriel a Maria, i la resposta i actitud de Maria, que marca l'inici del Nou Testament, Nova Aliança, Nou Pacte.

L'Urim i el Tumim que duia a l'efod el Gran Sacerdot, a l'època de la teocràcia sacerdotal, i els *Debarim* dels profetes per referència al *Dabar* diví, embolcallats en el context de les Teofanies d'èpoques anteriors posen a la contemplació de l'estudiant de Teologia Ortodoxa en una situació d'interrogació i a la vegada de confrontació o examen de certs aspectes fonamentals i transcendents de la Revelació en general.

Aquests aspectes serien fonamentalment els següents: el lloc (espai/temps) de la Revelació; el particularisme d'Israel; el *com* de la Revelació.

El misteri de la història com a lloc de la Revelació:

Si contemplem les característiques de la concepció del temps del poble d'Israel per referència als del voltant, aqueix és l'únic que té un concepte lineal del temps; és a dir, el temps té un origen, un passat, un present, un futur, i, el que és més important, tots orientats cap a un esdeveniment que encara ha de precipitar-se: Aquell que és l'Alfa i l'Omega, es passeja i retorna en si mateix, essent l'acció del Kairos dins el Cronos . El temps de la Revelació, el lloc de la Revelació, ja no són cronològic ni geogràfic, no són un poble, una ètnia o una geografia, sinó que el lloc real de la Revelació de Déu és el cor de l'home.

El temps cronològic i l'espai geogràfic, per la Revelació, es transcendeixen a ells mateixos, en un estat, en la ciutat santa, que esdevé lloc **καιριωτηρος** (el temps més oportú). I el trajecte per obrir el cor i rebre aquest temps s'anomena *Pasqua*. Per tant, si els contemplem des del Nou Testament, la *Torà* (Pentateuc), els *Kethubim* (Escriptures), els *Nebiim*

(Profetes), culminen en el que l'Església anomena la Corona del Dogma, l'experiència de l'Esperit Sant, i que contemplem com a Maria, Mare de Déu.

El particularisme d'Israel:

Altra qüestió, mal entesa a vegades a la Tradició, és el concepte del que es podria dir particularisme d'Israel. Per què Déu es revelà a Israel i no a altre poble? A l'antic Testament la idea d'Israel, poble escollit per Déu és clara. En Sant Pau comença a aparèixer una nova dimensió de l'Israel del Nou Testament que l'anomena poble de Déu. Abans dels pares postniceans Orígens –Adversus Celsum– explicava a aquest heretge que ell i els cristians eren una élite, tancada, els successors del poble d'Israel. Per Sant Pau no hi ha ni estranger ni propi, no hi ha élite, tots som iguals davant de Déu, units per la caritat. I és no més a la llum del Nou Testament i de la contemplació de l'Encarnació i de Maria, com podem arribar a veure i entendre que Israel no ha tingut cap privilegi entre les altres nacions sinó que, pel seu estatus històric, s'ha trobat en el lloc i en el temps diví.

L'Esperit Sant plana des del començament de la creació, com ho diu el Gènesi, per tant damunt totes les nacions. La resposta al seu al·lè, però, no és la mateixa en tots els pobles. Contemplem com la civilització hindú antiga, després de l'època mitològica, ha elaborat una resposta psicològica, intentant una adaptació ecològica i de no patiment al concepte del temps, oposat al que té Israel. A la Índia és un temps cíclic, diferència fonamental de maduresa teològica, d'escolta de l'Esperit Sant i de resposta en Déu. Davant certs corrents sincretistes que voldrien identificar la pregària cristiana i la meditació a l'estil de les filosofies hinduïstes, cal afirmar que

la nostra meditació és profundament penitencial, però no psicològica.

Si parlem del poble grec, culte, hel·lenitzat, la resposta que fa és intel·lectual, d'esquemes matemàtics, idees i manipulació de conceptes abstractes (amb l'excepció de Sòcrates, que aporta aspecte moral). I els seus déus es comporten com els homes o pitjor encara.

A Egipte trobem aquest sentit cíclic d'anar a parar del reialme dels vius al dels morts on ens hem de portar tot perquè no ens falti de res. Sols Akenaton, durant un breu temps, substitueix el culte a Amon, però la seva concepció monoteïsta vers Aton es veu frustrada.

Israel rep aquest alè de l'Esperit, i no respon ni psicològicament ni amb un temps cíclic (etern esdevenir), ni amb politeïsmes ni especulació d'idees, ho fa per la praxis, el servei. Quin poble surt d'Egipte al desert, un cop ha rebut la Llei erigeix el temple i els levites i el poble serveix a Déu i respon a Déu i és el portaveu davant les nacions? Del monoteïsmes ètic de l'Antic Testament el Crist s'encarna per servir. Crist ens diu que de la mateixa manera que Ell ha vingut a servir, hem de servir nosaltres els demés, i l'Església està feta per servir el món. Estem cridats, doncs, a l'exercici profètic, reial i sacerdotal, anant, ensenyant, batejant a les nacions. Per tant Israel, però no l'Israel ètnic, doncs els profetes clamen el crit contra la corrupció de tot tipus. Només pels justos Déu conserva el pacte, i el veritable Israel són aquests justos. Escoltar Déu i rebre el DABAR al cor. Quan ens anomenem poble de Déu som aquests justos en què Déu es complau. No podem tenir cap idea més d'élite, de

particularisme que no sigui el servei a perfecte imitació del Crist. El cant del servidor sofrent d'Isaïes és la prefiguració del just, dels cristians en Església. L'única manera de pertànyer a aquesta élite és l'experiència de santedat, la praxis que l'Esperit Sant ens dona. Veiem també com a la Tradició els Mags són quatre i arriben de lluny al lloc de l'Encarnació. Aquell estel, no ho dubteu, és l'Esperit Sant que els va guiar. Així mateix el Crist escandalitza perquè parla a publicans, samaritans, gentils, desarrelats, impius i pecadors, i envia a batejar i predicar a les nacions, perquè hi ha ovelles d'altra pleta. L'Encarnació va ser una epifania –Revelació– a tots, no a una certa élite que era allà. Als que provaren ser justos els va fer servir de germans grans per predicar, ensenyar i batejar a imatge del perfecte servidor, co-redentors i ajudants –mai substituïts– seus. La clau per aquell que cregui anomenar-se poble escollit és la “paraula – paradigma” servei.

El com de la Revelació:

El temps i el lloc de la Revelació i les persones a qui s'adreça és delimiten clarament. Ens queda aclarir el com de la Revelació. Déu es revela sobtadament? Mitjançant teofanies, visions, locucions, oracles amb sibil·les, estats semblants a mediúmics, posseint els profetes? O és d'altra manera? A la llum del kerigma aquesta qüestió queda molt clara, i hem escollit el passatge de Lluc (2, 22-38) que correspon a l'Evangeli de la festa del Sant Retrobament, perquè és extremadament revelador i descriu de forma definitiva el *com* de la Revelació de Déu al seu poble, en la seva forma més usual, sense excloure el fet que en la intimitat de Déu i l'home, al fons del cor, pugui existir altres formes extraordinàries de revelació, però mai sobrenaturals, perquè l'únic sobrenatural és Déu, i l'experiència de Déu comença al nostre cor.

El relat de la presentació al temple diu:

*“Quan arribà el dia de la purificació d’ells, segons la Llei de Moisès, el pujaren a Jerusalem per presentar-lo al Senyor, tal com està escrit a la Llei del Senyor: tot mascle primogènit serà tingut com a consagrat al Senyor, i **per oferir en sacrifici**, com diu la Llei del Senyor, un parell de tórtora o dos colomins. Hi havia a Jerusalem un home que es deia **Simeó, un home just i pietós, que esperava el consol d’Israel, i l’Esperit Sant estava en ell. L’Esperit Sant, doncs, li havia revelat que no moriria sense haver vist abans el Messies del Senyor. Impulsat per l’Esperit, va anar al temple...**”*

Segons aquesta descripció, s’assembla l’ancià a un autòmat, a un il·luminat de sobte, o algú portat a una situació mediúmica? Justesa, esperança, pietat, no són pas la santedat? Hem de parlar de Revelació progressiva, que porta a la santedat progressiva: a més Revelació, més santedat; a més santedat, més Revelació. Déu va a l’encontre de l’Home, l’Home va a l’encontre de Déu. Parlem, doncs, aquí de l’antropologia dels Pares, de la sinergia entre el Creador i la criatura. Filantropia de Déu més record de la seva imatge gravada al cor, i praxis de tornar a apropar-se a la semblança.

“... i, quan els pares dugueren l’infant Jesús per complir el que sobre ell prescrivia la Llei, el prengué en braços i beneí Déu dient: “Ara, Senyor, ja podeu deixar marxar en pau el vostre servent, segons la vostra paraula; perquè els meus ulls han vist la vostra salvació, que heu disposat davant de tots els pobles, llum que es revelarà a les nacions, i serà la glòria del vostre poble, Israel...”

Quin ha estat el catalitzador que li fa entonar aquest càntic? Què veu Simeó? El que ha vist Simeó és uns pares que anaven a presentar un fill, l'infant primogènit mascle ofert al bell mig de la cerimònia de la purificació, ha vist la vida d'un infant, i l'actitud d'uns pares oferint, retornant allò que Déu els ha donat i és el que l'ha fet reconèixer el Messies. Déu no ha anorreat la seva intel·ligència, li manté la capacitat de discernir. Qui és el que revela? L'Esperit Sant, evidentment. Qui rep la Revelació? Adam, evidentment. Per què Déu es revela? Per filantropia. Per què Adam acull la Revelació? Per amor a Déu. Déu es revela a través de l'home, i així el santifica, l'incorpora a la participació plena en el si de l'acció de les seves Energies Increades, i així l'home esdevé "déu".

El seu pare i la seva mare es meravellaven de les coses que deien d'ell, i Simeó els beneí i digué a Maria, la seva mare: "Mira, aquest és destinat a ser causa que molts caiguin o s'aixequin a Israel, i com senyera que trobarà contradicció –i a tu mateixa una espasa et traspasarà l'ànima- perquè així es descobreixin els pensaments de molts cors".

Els pares, Josep i Maria, es meravellen del que diu Simeó. Maria –no coneixia l'Emmanuel per l'àngel?- sembla no entendre el que diu Simeó. Sant Josep també havia estat advertit per l'àngel, però en el cronos "perden" aquesta consciència. Podríem dir que és necessari entendre que en certes pregàries per donar-nos la intel·ligència es demana la claredat per veure que estem ja en l'economia de l'Emmanuel, Déu en nosaltres.

"Hi havia també una profetessa, Anna, filla de Fanuel de la tribu d'Aser, d'edat molt avançada, que després de soltera

havia viscut set anys amb el seu marit, i havia quedat vídua fins l'edat de vuitanta-quatre anys, la qual no es movia del temple servint Déu nit i dia, amb dejunis i pregàries. A la mateixa hora, doncs, es presentà ella i lloava Déu i parlava de l'infant a tots els qui esperaven la redempció de Jerusalem.”

Hi havia també Anna, profetessa. Quin tipus de profecia exercia? La del servei, icona perfecta del servent de Déu. Per la seva praxis profetitzava, donava testimoni. Ella havia esdevingut litúrgica, adquirint –amb les limitacions que marca el temps abans de la resurrecció- el que seria desitjable per a tots, ser anomenats litúrgics; és la icona del cristià perfecte. Simeó, sant, ple d'Esperit, Anna, litúrgica, que està i contempla lúcida l'escena de la bona nova, i la proclama una avançada de la Pasqua; és una forma poc desenvolupada del que fem quan diem: Crist ha ressuscitat!

No en va a Occident antigament al Sant Retrobament s'anomenava la festa de la llum, i era tradició beneir espelmes de color verd.

Glòria a Vós, Crist, Senyor nostre, glòria a Vós!

O Déu, veniu en la nostra ajuda, perquè hem esperat en Vós!

INTRODUCCIÓ A LA TEOLOGIA DE SANT PAU

octubre del 2000

Aquest curs que avui encetem, hem triat el tema de la teologia de Sant Pau malgrat que habitualment es percep com a un tema dur, no simpàtic, diríem, per causa de la dificultat de sistematització de la matèria i també perquè la teologia paulina brolla directament enllaçada amb la Vida, obres misionals, viatges, etc. de l'Apòstol, i pertany més al fruit d'una praxis que no pas al fruit d'un discurs estrictament de raonament filosòfic.

Ens adonem de què en el conjunt que anomenem Nou Testament a nivell morfològic i descriptiu contemplem la biografia de Crist continguda en els Evangelis seguida de la biografia de Sant Pau relatada en els Actes dels Apòstols i en les Cartes que li atribuïm. Pel capmàs ve a representar aquesta segona part la meitat del Nou Testament. Aquest pes específic dintre del cànon del Nou Testament ens assenyala ja la importància de la teologia paulina, tret del contingut, clar està.

* * *

En aquest punt de la nostra exposició caldria recordar que la nostra Tradició teològica fa palès que la Bona Nova, la seva transmissió, el Kerigma, no és pas un sistema d'idees o pràctiques, no és una llei, una tradició, no és un sistema teòric o cosmològic, no és una teoria del pensament, no és tampoc un sistema de la vida social o individual.

La Bona Nova no és una llei imponent-se “des de fora”, impersonal, a l'estil del judaisme farisaic o de l'Islam. Una llei semblant, un codi escrit, una forma de conducta, no seria més que una “lletra que mata” més emmetzinadora encara que una “lletra morta”, com diu el mateix Sant Pau, malgrat tota la nostra convicció intel·lectual pel que concerneix a la seva legitimitat; car la convicció de la obligació cal que surti d'una font interior més íntima i càlida que l'asèpsia d'una llei, des del rerafons de nosaltres mateixos, vivificada pel contacte de l'experiència d'una altra realitat que ens embolcalla i que és principi i fi de la nostra existència i raó d'ésser, realitat no externa a nosaltres mateixos, que ens transforma per la fe, l'esperança i la caritat; és a dir per impulsos immanents, interiors i personals, des de nosaltres mateixos, constituint la veritable mesura de l'home: La Llibertat.

Si no és una llei com hem dit, tampoc és una ideologia, és a dir, una estructura d'idees i demostracions del gènere filosòfic, científic o històric; per aquesta raó no posseirà mai l'evidència des del punt de vista abstracte del dos més dos igual a quatre, del teorema de Pitàgores, o de l'existència de la ciutat de Barcelona; ans al contrari, la nostra teologia es compacte i trenca enmig de l'experiència mística, amb la raó mig perduda i extraviada en el fons d'un món misteriós a on mai hi haurà un comprensió que ens podria fer exclamar: “ja ho entenc”, més aviat ens fa exclamar: “està clar”. Les fórmules doncs del dogma, i les de la moral, del catecisme, de la teologia, etc. no tenen res més de consistent i seriós (parlant en aquest sentit, és clar) que el que tenen, una vegada admeses com a indubtables, certes dades de fet, que no són pas evidents directament per la raó ni per l'esperit humà, ni imposades per l'instint i a on totes les raons naturals no poden construir no una sinó cap

demostració; posem per exemple l'Encarnació, l'Eucaristia, la Resurrecció... Podríem preguntar-nos, doncs, per a què serveixen la Teologia, l'Apologètica i altres disciplines que estudiem en aquestes i altres escoles? Diríem que aquestes disciplines agafen el conjunt dels nostres coneixements naturals, els coordinen, subordinen, els harmonitzen, sense suprimir cap obscuritat en funció d'aquesta afirmació transcendental: **και ο Λογος σαρχ εγενετο** (i el Verb es féu carn)

* * *

A la llum d'aquesta afirmació, i recordant el curs anterior, vèiem que els profetes van anunciar aquesta veritat i que per tant revela l'acció de Déu vers l'home: *Facere et docere*. I que és fàcil comprendre, doncs, que l'acte per excel·lència que constitueix el primer esglaó en la recepció d'aquesta experiència per l'home és: **Auditus et fides = Shema Israel**

Del “*facere et docere*” per part de Déu i l’“*auditus et fides*” de l'home neix la relació teàndrica tant estimada dels Pares de l'Església i fonament de la tradició apofàtica. Aquesta acció sinèrgica no és més que una **Fusió – amistat**, Filantropia de Déu i conversió de l'home

Per què hem arribat fins aquí en la nostra exposició? Doncs perquè Sant Pau és abans de tot UN CONVERTS, i aquesta seva conversió ens mostra la qualitat i els límits on s'incardina, és a dir en l'àrea de l'Encarnació, en l'àrea de la coincidència, de la trobada de la vida divina i de la vida humana, és a dir al bell mig de l'experiència mística del Crist, que comportarà la

inhabitació de l'Esperit Sant l'emboïllament de la Llum Increada, o sigui la Santedat.

Aquesta fusió d'amistat aquesta experiència crística no és més que la **VIDA EN CRIST** que va fer exclamar i afirmar a Sant Pau: “**Ja no sóc jo el que visc sinó que és Crist que viu en mi.**”

La nostra fe és doncs segons sant Pau una **praxis**, una acció dinàmica menada per la gràcia de Déu i la nostra llibertat constituint la força realitzadora d'una **hipòstasi** que ens **converteix en cristians**. Ser cristians és doncs **esdevenir persona** segons la terminologia dels Pares Capadocis, no màscara com als filòsofs grecs.

Sant Pau ha sigut i és referenciat pels especialistes:
com a l'exponent de la caritat plena de llum intel·lectual
com a abanderat de la llibertat
com a exponent de la humilitat
com a Doctor de les nacions
com a fundador de l'anomenat catolicisme
com al revelador de l'esdevenidor del món
com a l'Apòstol dels incrèduls

Però abans de tot sant Pau és la icona perfecta de tots nosaltres, és la icona de la Humanitat convertida. Vivint en Crist i per tant en Església. Alguns exegetes del Nou Testament arriben a dir d'ell en aquest sentit que és: El Primer després de l'Únic.

EL CÀNTIC DELS CÀNTICS

ΑΣΜΑ ΑΣΜΑΤΩΝ

Octubre 2001

L'apropament al text de les Sagrades Escripures, més concretament al text de l'Antic Testament, escrit en *lason* 'ibrit, segons la denominació talmúdica, *sefat keni-an*, parla cananea segons Isaïes, en *εβραϊστί* segons el pròleg grec de l'Eclesiàstic, la llengua que els rabins denominaran més tard *lason ha-qodesh*, la llengua santa, presenta diferents formes, expressions més o menys marcades entre les quals l'expressió lírica o poètica no hi falta. Cal recordar si més no el particular estil d'alguns llibres profètics - *Nabiim* - com Isaïes, Jeremies, i Ezequiel entre d'altres que contenen molts fragments així conformats; caldria també esmentar els oracles de Joel, Nahum i Habacuc com a fites cabdals de la poesia hebraica. Fem aquest esment perquè els *Nabiim* varen ser objecte d'aprofundiment en aquesta escola ara fa dos anys, i això ens permetrà gaudir de base suficient, junt amb les referències corresponents de la Torà i els llibres històrics, per a poder, aquest any si Déu ho vol, endinsar-nos en la tercera part del cànon masorètic, l'anomenat *Ketubim*, o el que és el mateix, la tercera part del Cànon dels LXX, la que es troba entre els llibres històrics i els *Nabiim* o Profetes. Aquesta part del cànon hom la coneix habitualment com a llibres didàctics pel seu contingut, també com a llibres poètics per la seva forma i estil, encara que l'opinió actual és anomenar-los Llibres Sapiencials a causa del tema recurrent, per no dir central, en aquests escrits, és a dir parlen de la Saviesa.

Aquests són com recordareu *Iob*, *Tehillim*, *Mishe le Salomon*, *Qohelet*, *Shir ha shirim*, *Sirach*, *Hocmah li-Salomon* (Job,

Salms, Proverbis, Eclesiastès, Càntic dels càntics, Eclesiàstic, Saviesa de Salomó).

Aquests llibres són també en la seva major part configurats en l'estil esmentat i en aquest punt caldria recordar la no exclusiva pertinença dels textos poètics a l'Antic Testament, ja que a la memòria ens vindran fragments de, per exemple, el Nou Testament, com els Càntics de Maria, d'Anna, de Simeó; no essent estrany tampoc de trobar-lo en l'àmbit posterior de la Patrologia, palesament en St. Efreem el Siríac, que composà entre d'altres, els seus *Sermons, Adoctrinaments i Pregàries* d'aquesta forma, probablement com alguns profetes ja esmentats que composaven els seus oracles en forma versificada amb la finalitat de què el seu poble els aprengué i els cantés. Actualment comptem amb parts del Menologi i del Sinaxari, així com Oficis i Pregàries particulars a la Mare de Déu i als Sants o a l'atmosfera santa d'algunes festes (Paraclisis, Acatistos, Himnes, Colindes...)

Per a l'obertura d'aquest curs escolar hem escollit una petita aproximació a contemplar el camp on es delimita una primera observació d'un d'aquests llibres Sapiencials, el *Shir ha shirim*, ja que en si mateix, a part de continguts fonamentals, en el sentit pur d'estil literari constitueix una peça mestra, d'un lirisme refinadíssim, clau de volta de la *Lason Ibrit*, al temps també perquè la seva exegesis ha plantejat i planteja encara avui, actualment, nombrosos interrogants a la hermenèutica.

Al primer cop d'ull i generalitzant un primer apropament, aquest és doncs un text de l'Antic Testament conservat entre els Sapiencials i atribuït tradicionalment a Salomó. La redacció del text hebreu conservat pertany al segle III a.C.

Estructuralment està fonamentat i construït en forma d'una col·lecció de poemes breus. L'autoria, temps de la redacció, forma estructural, destinatari, fins i tot l'atmosfera social del període històric que l'embolcalla, elements que intervenen en el context, *mar tenebrossum discusionis*, els plantejarem discretament i delicadament; interrogants són aquests que pertanyen al camp de les anomenades ciències bíbliques, tot afegint, que aquests poemes breus, parets mestres d'aquesta estructura, semblen cantar l'amor humà per mitjà del diàleg alternat de l'Espòs i l'Esposa ambdós aspirant a l'amor i a la mútua possessió.

Cal dir, assenyalar, hom ho repara, que aparentment el sentit directe del text no ofereix cap indicatiu d'un contingut directament teològic, teofànic, profètic, històric ni tan sols religiós.

Com doncs, i per quin viaró o drecera haurem d'avançar vers una exegesi preliminar que ens permeti situar-nos adequadament davant del text?

En els temps moderns i contemporanis les tendències exegètiques van, des del segle XVI on els cristians reformats del principi del protestantisme resten fidels a la interpretació al·legòrica tradicional jueva i cristiana, passant per Castalion (1547), que retorna a les posicions de Teodoret de Mopsuesta (s. V) interpretant el Càntic *strictu sensu* com un cant d'amor humà, i arribant fins al mateix medi reformat dels segles XVII – XVIII, a una època intermèdia on d'una part s'aplica la al·legoria tradicional de manera metòdica i minuciosa (Cornelius A. Lapidè) i d'altra comencen a aparèixer noves tendències exegètiques sobre el Càntic. En el context de la

influència romana, Bussuet i Dom Calmet intenten entreveure sota el simbolisme del text del Càntic un sentit doble: D'una part la descripció del casament de Salomó i d'altra una icona de la via de la persona vers Déu. També abunden, com Panigadola (1691), els que veuen en el Càntic el drama que relata l'amor entre un pastor i una pastora, anònim ell, ella la sulamita. Al 1771 Jacobi creu veure un drama poètic entre tres persones: Salomó, que vol seduir la Sulamita, i el pastor anònim. Aquesta resisteix i torna amb el pastor; és la "Tesi del pastor" subscripta també per Renan.

El segle XX el veiem arribar tornant-se a produir totes les tendències: des de la tesi al·legòrica tradicional i les del casament de Salomó amb la Saviesa (Rossenmüller XIX); la "tesi del pastor" de Jacobi; Pouget i Queston (1956) i Kamtachov afegint la visió de les arrels del sagrament del casament, la indissolubilitat, la fidelitat, la monogàmia, però tipològicament la unió Déu – Israel.

Joüon (1909) assenyalava que el Càntic serien les etapes del Berit entre Déu i el seu poble després d'Egipte fins els esdeveniments messiànics. Ricciotti (1928) apunta a la descripció de la doctrina bíblica referent a l'Espòs d'Israel, Déu; les descripcions poètiques no serien més que ornaments literaris. D. Buzy (1950) afirma que les imatges del Càntic no aporten cap sentit simbòlic, només aporten al poema una atmosfera amorosa. El Càntic és una obra mestra de la poesia hebraica.

Les tesis naturalistes de Budde (1898) fetes sobre les observacions de Wetzstein, cònsol de Prússia a Damasc en aquell període, assenyalen que el Càntic descriu exactament el

cerimonial d'unes noces entre beduïns del Líban, a la Trascisjordània. El Càntic transmet exactament l'atmosfera i fins i tot algun dels càntics mil·lenaris que tenen forma dialogada. Coincidència doncs amb Teodor de Mopsuesta (s.V). Zapletal al 1907 és d'opinió coincident. Miller (1927), però, afirma la visió del casament perfecte que prefigura típològicament la unió de Déu i l'home.

Kartachov d'altra banda abunda en una teoria mixta de les dues darreres esmentades. A. Meek (1922) i Wittekind (1927) ens aporten la tesi arqueològica com a punt final d'aquest viatge exegetíc. Inspirats per un escrit cuneïforme que contenia un himne al déu Tammouz, expliquen el Càntic com a una litúrgia en honor de la divinitat de la fecunditat i la vegetació.

Evidenciem doncs tota aquesta plèiade, multiplicat d'opinions paral·leles, convergents, divergents a vegades, que concorren fins el dia d'avui sense que les tesis simbolistes, ni les naturalistes, menys encara les arqueològiques, arribin a poder per si soles desxifrar exegetícament el veritable sentit del Shir ha shirim. Les tesis naturalistes no poden esborrar totalment les traces simbòliques que s'intueixen dintre del context – *extra-libris* – bíblicament parlant, i les tesis simbolistes només semblen prendre cos quan amb la descripció de l'amor humà, i s'accepta a fortiori que els doctors rabínics l'haurien interpretat tardanament, i donat les matisacions i continguts simbolistes, àdhuc al·legòrics. Davant d'aquest fet, a la nostra teologia se l'imposa una visió exegetica fonamentada en un pragmatisme en el sentit estrictament tradicional a la recerca del *sensus receptus econòmic*. El *sensus* econòmic, la Tradició, la Revelació per

tant, les arrels i la seva actualització han de ser els eixos que permetin la recepció del text *in ecclesia*, reportant-nos a l'a priori ortodox de la lectura del Llibre Sant: *Per experientia in persona*.

Les arrels cristianes de l'exegesi del llibre es troben sobretot a l'època patristica a on Hipòlit, Orígens i st. Gregori de Nisa hi contempen la unió del Crist i Maria. El període medieval bizantí després del Gran Cisma continua en general amb aquesta visió i recepció. El període medieval a Occident des del segle XIII fa marcada referència versus una interpretació mariològica del tema (sant Bernat de Claraval). A les nostres latituds el text tingué forta influència; cal només esmentar el nostre Beat Ramon Llull, i, entre d'altres, sant Joan de la Creu. Només al segle V la tesi de Teodoret de Mopsuesta pel qual el llibre no fa sinó més que relatar l'expressió de l'amor humà, no desharmonitzà doncs amb tendències clarament de l'escola antioquena.

El text, però, i ho portem a consideració, té també uns aspectes de les seves arrels en la recepció feta per Israel, immers en la cultura, revelació, teologia, praxis i, tret d'alguns arameïsmes, hel·lenismes, i parsismes, escrit en *Lason Ibrit*.

Què ens aporten a l'exegesi actual, doncs, les arrels hebraïques del *Shir ha shirim*? El silenci aparent que mostra el *Shir ha shirim* sobre la *Torà*, el *Berith*, amb el *Debarim ha Nabiim*, si més no amb els grans esdeveniment de la història d'Israel, va fer dubtar fins i tot a alguns rabins de la seva inspiració. Tot i això el text formava part entre els cinc *Megillot* que es llegien públicament a certes festes d'Israel.

Sense anar més lluny, i no sense certa dosi de perplexitat, el Sínode de Jammia va creure i decidir, no de introduir-lo en el Cànon, sinó de mantenir-lo. Un del seus avaladors insignes i ardent al segle I fou Rabí Aquiba, personalitat mística i religiosa alineat netament amb el corrent cabalístic de tendència Haggàdica del seu temps.

Què ens aporta la recepció del text en qüestió sota aquest prisma darrerament esmentat? Com a mostra, ens diu que el llibre està compost sota un ritme de lletres i síl·labes i paraules en base al número 9, estructurat en 8 capítols d'entre els quals el més formós és el novè. El primer verset del primer capítol està compost per quatre paraules: *Shir ha-shirim asher li-Shalomon*. La paraula *Shir* és la icona del Rei David i les altres tres les icones dels Patriarques Abraham, Isaac i Jacob. Aquest quaternari començat en cada una de les seves paraules per la lletra *shin*, mostra les quatre direccions de l'univers infinit a on es mou el Carro Sagrat de l'Altíssim i el seu Misteri. És una icona semblant, és el mateix Carro d'Ezequiel, és el mateix relat del *Masé Merkavà*, que és el *Mindà* dels cels i la terra i damunt del qual hi fa estada el Rei de Glòria. El mot *Shalomon* també és la icona d'Aquell que està assegut sobre el carro de la Pau (*Merkavà ha Shalomon*), doncs el *Shalomo* del *Shin* és la icona del *Melek-Tsadé*, *Melek-Shalom*, del Rei de la Pau.

Ascher i *Shin* són paraules contingudes en *Bereshit*, i assenyalen la correspondència exacta, segons l'exegesi rabínica d'aquesta escola, la igualtat i la simultaneïtat del *Masé Merkavà* i del *Masé Bereshit*. Aquest primer verset del *Shir ha shirim* expressa doncs exactament el mateix que el primer verset del *Sepher Bereschit* i mostra la particular

sinergia entre Déu i el creat, en especial amb els que han rebut la Pau de la part del rei de la Glòria i no l'han rebutjada. A aquells que l'han conegut i el testimonien.

Acció creadora, sinergia recíproca, reialesa, santedat, profetisme; Amor de Déu, amor dels homes.

Aquesta aproximació rabínica, forçosament convergent a les dels Pares de l'Església citats, deixa bastant clara l'obligació de la lectura dintre del context global de les Escripures, recolzats fortament amb la Tradició i la tensió ascètica, el *podvig*, l'*hesiquia* de qui s'hi apropa.

Aquesta aproximació interpretativa sembla doncs reposar damunt el sentit típic tradicional donat pels rabins i els Pares de l'Església, amb els matisos pertinents; però l'aprehensió real del text no només no és exempta, sinó que comporta, i és conditio sine qua non, la incorporació i participació activa, l'actualització aquí i ara, encarnació de la Paraula, Sinergia si més no per part del lector, per part del poble de Déu. Ens trobem al bell mig de l'experiència teàndrica, i recorreguem un periple espiritual, assenyalat al relat i a la interpretació tipològica esmentades, inserit dins del context molt més ampli del transcurs i direcció de l'Economia Divina en l'àmbit de la Revelació i Història de la Salut, periple que es reconeix fàcilment, identificable a l'àmbit bíblic històric on hi trobem fàcilment:

- Com a tema central: les esposalles de Déu amb Israel, prefiguració anunciada de les esposalles de Crist amb l'Església

- Com a fonament real: la base damunt la qual reposa el *Shim ha-shirim*, és a dir, damunt una base escripturística, teològica, bíblica, de la que no és pas una expressió minsa, sinó expressió que precedeix el clímax final de la unió en Crist, clímax objecte de la Revelació progressiva dintre del context general bíblic, i amb forta interdependència i correlació tant amb la *Torà* com amb els *Nabiim* i el *Berith*, tant el vell *Berith* com el nou *Berith*; del moment teològic del *Bereshit barà* fins al moment teològic de la parusia.

Aquesta dinàmica de Revelació progressiva en quant al text que ens ocupa la resseguim en forma de diferents etapes que s'ordenen profèticament fins al clímax final, és a dir:

- 1r. El Senyor ha esposat Israel (Os. 2, 18; Ez. 16, 8)
- 2n. Israel no ha estat fidel (Os. 2, 7; Jer. 2, 3, 6 i 13; EZ. 16, 23)
- 3r. Repudi de Déu per aquest adulteri (Os. 2; Jer. 3)
- 4t. Repudi no irreversible, doncs Déu continua estimant la seva obra. (Os. 2, 8, 9 11-13; Ez. 16, 35-41; i 23)
- 5è. Déu desitja refer la unió (OS. 2, Jer, 3)
- 6è. Déu coneix que el poble culpable sospira per aquesta unió (Os. 2, 9; Jer. 3, 1 i 4 i 5)
- 7è. Intuïció de l'esdeveniment del perdó (Jer, 3...)
- 8è. Intuïció per part del poble de la seva insuficiència per segellar aquest perdó (Jer. 31, 19; Is. 63, 15 – 64, 11)
- 9è Necessitat doncs de la intervenció del Poder i la Misericòrdia de Déu (Os. 11, 8-9)

10è. Déu mateix és qui opera la reconciliació i restableix els seus drets al seu poble (Os. 2, 16-25; Jer. 31, 20-40; Is. 51, 54, 60, 61, 62)

11è. Refloriment de l'idil·li del desert (Os. 2, 16-17 i 21-32)

12è. L'Espòs i l'Esposa es posseiran per sempre

Reconeixem ara doncs el text del *Shim ha shirim* com floreix escampat al Pardes, al Paradís bíblic; reconeixem que el *Shim ha shirim* és un manat d'aquest floreig en un sol ram; en ell reconeixem la síntesi de la unió teàndrica, eix que vertebra la realitat creada.

Heus doncs ací aquesta petita aproximació preliminar al *Shin ha-shirim*, al *Ασμα ασματων*. El text, el context, la finalitat, però damunt de tot la utilitat d'aquest llibre de l'Antic Testament entre els Sapiencials, i probablement el per què de la seva presència i continuïtat al cànon masorètic i al cànon cristià fins als nostres dies.

Aquests dies, l'Esposa, semblantment al Càntic, passa llargues temporades sospirant i sanglotant abans de realitzar la darrera disposició, la unió que Déu acabarà per un gest de poder i misericòrdia, perquè aquest desig i entrega del seu poble, encara que tocat de la feblesa humana, esdevé la força motriu de la conversió definitiva és a dir la santificació, la vida en Crist, la pneumatització.

El *Shim ha-shirim* és també tal vegada el prototip de l'Escala de sant Joan Clímac, de la pujada la lloc elevat, de la pujada al Tabor, de la pujada al Carmel; com n'és prototip de l'ascensió al Sinaí i de l'ascensió d'Abraham i Isaac a la muntanya del

sacrifici, de l'escala santa de Jacob; ascensions i pujades totes aquests actualitzades i presents a l'única ascensió que ens mena a la Pasqua santa cristiana: La muntanya del Calvari, al lloc de la Calavera, tomba d'Adam, lloc de Mort, lloc de Resurrecció, clau de la vida perdurable.

La tensió de la recerca, del retrobament amb l'Estimat, l'admiració, els sanglots, qualque vegada l'infern semblant al del Benaventurat Silvà, l'angoixa i les pors, tanmateix ens menaran al repòs de la enhipostatització, al goig infinit de la possessió mútua, l'esdeveniment del Reialme: Veniu, Senyor Jesús. No tardeu. Veniu. Amén.

FOS HILARION – JOIOSA LLUM

OCTUBRE 2002

En el primer moment del dia litúrgic coincidint amb les darreres clarianes del dia natural, la comunitat cristiana esdevé pròpiament i conscientment litúrgica en el sentit propi del terme per la salmòdia i l'escolta atenta del salm 103, l'anomenat salm còsmic. En ell lloem tota l'obra de la creació, extasiats en la manifestació real de la Glòria Divina, per la seva acció eficient.

Pel cant i l'escolta d'aquest salm, aquesta pregària, prenem posició a una banda de l'acció sinèrgica teantròpica – antropoteàndrica, i per tant ens incorporem conscients i voluntàriament al misteri del diàleg divino-humà.

Poc després, a l'entrada, l'himne Fos Hilarion (**Φως Ιλαριον**) Joiosa Llum, desgrana qualificatius a la glòria del Pare en termes de Santa, així com s'anomena també Sant el benaventurat Jesús Crist. L'himne afirmarà també la dignitat de ser celebrat junt amb l'Esperit Sant per les veus santes, adorant-los junt amb el Pare, essent magnificats pel món, glorificant-los.

L'experiència plenament viscuda de la recitació i escolta d'aquest salm i la inhabitació de la joia de la Llum del Crist, l'Únic de la Santa Trinitat, expressada en aquest himne doxològic aporten als creients la comunió plena amb una creació que és la obra de l'acció de la Glòria de Déu, Pare Fill i Esperit Sant, la Gràcia Increada, creació apareguda del no-res, al bell mig de les energies increades per mitjà de les

pericoresis ad extra - processons externes – economies de la Segona i Tercera Hipòstasi, les dues que procedeixen del Pare.

L'Himne vespral Fos Hilarion exalta l'acció dadora de Vida de Déu, exalta la glòria de Déu tot qualificant-la de Santa, qualifica Déu mateix amb el terme de Sant i atribueix també santedat a les veus que el celebren juntament amb la glorificació de tot el món sencer versus aquesta santedat.

La santedat de Déu és palesa per nosaltres els creients ortodoxos: innumerables exemples d'aquesta afirmació els trobem a l'Antic Testament (Sant és un dels noms de Déu per a Israel); “Sant, Sant, Sant” és l'expressió dels àngels a la Teofania de la visió d'Isaïes; “Sant i Amic de l'Home” és l'expressió de moltes ecfonesis al final de les ectènies (Sant és le Senyor, Déu nostre) (Αγιος ο Κυριος ο θεος υμων) (Sviati Gospodi Boj nash); recordem l'estrofa de vespres: Vós sou Sant Senyor...

Amb aquest pressupost podem deduir que de la mateixa manera que en tota obra l'artista humà es reflecteix, i manifesta el segell de l'autor així mateix l'obra de Déu, tota la Creació reflecteix i manifesta la Santedat de la seva Glòria.

Què és doncs la santedat sinó la participació a la divinitat, a la Glòria de Déu manifestant-se a través de la creació? Déu, doncs, plenament participable en les seves energies, segons l'exacta delimitació de la doctrina palamita fonament i pilar de l'Ortodòxia.

Déu es manifesta en els regnes mineral, vegetal i animal, i aquests participen de la Glòria de Déu en l'Home que els dona

nom i els serva segons el relat del Gènesi esdevenint aquest el rei de la creació per naturalesa. (Els àngels no hi són aliens a aquests reialmes). El món que junt a les veus santes esmentades glorifica el Fill de Déu significa prou bé tota aquesta creació que exalça Déu silenciosament.

Però qui són aquestes veus santes que celebren la dignitat de Déu en tot moment? No són altres que tota l'altre creació suspecta de santedat, la visible i la invisible.

Les set paraules que formen el primer verset del *Sepher Bereshit* testimonien la nostra afirmació en especial la sisena i setena precedides de la partícula (*et*):

Bereschit Barà Elohim et ha-shamaim va et ha eretz. L'Exègesi rabínica i la dels Pares de l'Església afirmen que *shamaim – eretz* expressen la totalitat de la creació, els àngels i la humanitat.

Els àngels son perfectament sants. Cada un d'ells cospa el límit de perfecció atorgat a la creació, sols Déu és sant per si mateix, sofiànicament parlant (Boulgakoff). La santedat dels àngels com la de tota criatura, com hem dit abans, depèn de la seva participació a la santedat de Déu. Les criatures per realitzar la santedat depenen de la que se'ls dona, de la que poden rebre i de la manera com la realitzen. La santedat de la criatura depèn no solament de la seva proximitat a Déu, de l'altura o segment de la creació que li correspon (i que no pot depassar per les seves pròpies forces), sinó també depèn de la seva llibertat, a la qual li és confiada un grau de santedat no com a justificació sinó com a qualitat de l'obra creadora. Els àngels per creació ocupen el segment més alt: No és possible

estar, ésser, més a prop de Déu “per essència” que les “llums segones”, els “miralls de la llum divina”.

Els àngels no posseeixen naturalesa, essent la seva vida una participació a la divinitat. Ells són “déus creats”. L’Essència divina pertany a la Trinitat. Aquesta essència és per afegit font de vida per les hipòstasis creades, els àngels, per participació de gràcia. El seu “modus de santificació” és diferent al dels altres éssers intel·ligents. Els àngels són anomenats “fills de Déu” per natura, i si teològicament afirmem que són creats com a hipòstasis, no podem anomenar gràcia el que és sobrenatural. Per ells “essència – naturalesa” i “do de gràcia” es confonen. D’això en resulta que la seva santedat natural no pot créixer. En aquest sentit l’Encarnació de la Segona Hipòstasi de la Santíssima Trinitat no influeix sobre la seva essència.

“Και ο Λογος σαρχ̅ς εγενετο και εσκηνωσεν εν ημιν”

Confrontem aquests versets del primer capítol de l’Evangeli de Sant Joan amb el primer verset del *Sepher Bereschit*. Ontològicament l’Encarnació pressuposa l’Existència” i la “diferència” de la naturalesa divina i la naturalesa humana. Aquesta, encara que creada, té el seu propi ésser (*Sepher Berechit*, cap. 1, 2 i 3). És a partir d’aquí que a Calcedònia l’Església proclama que les dues naturaleses del Crist són inseparables i inconfusibles.

La santedat en l’home, el seu “modus de santificació” és per gràcia. La santedat, la vida en Déu dels àngels resulta de l’essència angèlica. El mateix maligne no va estar tocat per la mort. Després de la caiguda és per a ell una mort espiritual en

tant que condició de vida, *modus vivendi*, però no n'hi ha res en ell que pugui ser cessació de vida.

La vida en Déu, la santedat de l'home abans de la caiguda era solament una possibilitat: *posse non mori*. No era *non posse mori*, és a dir, immortalitat. Per la caiguda va esdevenir quasi *non posse non mori*. Només la vida en Déu, la santedat, es redreça en l'home en virtut de la Resurrecció del Crist. La naturalesa de l'Home posseeix la capacitat de la santedat en potència de ser, i l'adquireix per la gràcia. Els àngels posseeixen la santedat no en potència sinó en acte de una creació per naturalesa. Tal és la santedat dels homes, tal és la santedat dels àngels, tal és la santedat de tota la creació fins a la seva ipseïtat.

Tota resistència activa, passiva, conscient o inconscient, per acció o per omissió, constitueix un estranyament i per tan un allunyament de la vida divina de la santedat.

La santedat de la Creació en especial en l'home constitueix la seva "utopia realitzable", no per evolució, sinó per gràcia.

Es per totes aquestes consideracions exposades, que el Crist als Evangelis ens convida a ser sants com el Nostre Pare que està en el cels, el Sant, del que santifiquem el seu Nom Sant i a qui demanem l'adveniment del seu Regne.

Es per això que aquest poble de Reis, Profetes i Sacerdots constituït en Església tasta les primícies de la santedat en els sagraments i en les pregàries actualitzades dia a dia, ofici a ofici, litúrgia a litúrgia, moments lúcidament viscuts i experimentats místicament en el procés d'inhabitació de

l'Esperit Sant, en el procés de enhipostatitzar-se en el Cos de Crist. Sant Pau ens anomena membres d'aquest Cos en l'Epístola als Corintis. Sant Pau ens anomena sants en l'Epístola als Romans; sant Pau en fi ens anomena poble de Déu en una altra de les seves cartes.

És per això que aquest poble de Déu plora vora les ribes dels rius de Babilònia i sospira per tornar a la casa del Pare. És per això que al matí, a la tarda, i en tot temps i en tot lloc lloem el Déu dels esperits i de tota carn, perquè ens concedeixi la gràcia de la participació a la seva glòria, la santedat. És Per això que davant del miracle del Crist encarnat cantem amb els àngels: Glòria a Déu als cels i a la terra. És per això que després de la Nit de les nits a l'Aurora de les aurores cridem plorant de joia: Crist ha ressuscitat!

Però també és per això, per la nostra lenta, difícil, tortuosa i agònica aprehensió de la voluntat del combat espiritual, que en començar el dia litúrgic recitem el salm còsmic actualitzant en nosaltres la consciència de la santedat de la glòria de Déu i davant la immensitat apercebuda intuïtivament pel cor i no pas per la raó cantem: **Joiosa Llum de la Santa Glòria del Pare Immortal; celeste, sant, benaventurat, oh Jesús Crist. Arribats a la posta de sol, veient la llum vespral adorem el Pare, el Fill i l'Esperit Sant Déu. Sou digne en tots el temps de ser celebrats per les veus santes, oh Fill de Déu que doneu la vida. També el món us glorifica.**

Sovint centrats en els grans esdeveniment litúrgics, les grans festes, la divina litúrgia en les seves diferents expressions canòniques i tradicionals, la celebració dels sagraments, fa que la gent que no som vigilants siguem imperceptiblement envaïts

per l'esperit de rutina, primer símptoma d'afebliment del combat espiritual i en abaixar el nostre grau de zel deixem d'assaborir l'experiència de Déu continguda en petites pregàries, troparis, himnes i katavàsies, l'amén de les pregàries inicial i de cloenda dels oficis, que fins i tot en alguns casos especials com el Trisagi, les Doxologies o els theotokion tenen la valoració de dogmàtics, en el sentit estricte del termes.

Hem triat una petita part de l'ofici de vespres, ja que la seva anàlisi teològica ens ha portat a verificar la importància de l'assistència, de la praxis de les hores canòniques, pregària "oficial" cap la consecució de la santificació del temps (cronos) per l'esdeveniment en nosaltres del Kairos (immersió en el Regne de Déu).

Ens estem referint als salm còsmic 103 i més concretament a l'himne vespral *Fos Hilarion* Joiosa Llum.

ELS ESCRITS JOANÍTICS

octubre 2002

Quan a l'obertura de l'any lectiu de la nostra escola de teologia Ortodoxa, fa ja un parell de cursos presentarem a l'estudi exegetíc i a la contemplació l'anomenat Himne Vespral, *Sviati Tichie*, Φως Ιλαριον, Joiosa Llum, delimitant i discernint davant del text mateix en ús diàriament a l'ofici de vespres, Qui és lloat i qui són els que expressen la lloança, és a dir doncs l'aplicació de les tasques hermeneútiques que ens permeten aprofundir en la recepció plena d'aquesta doxologia trinitària cantada pels àngels i per l'Home, enlluernats tots ells per la "*Joiosa Llum del Pare Immortal Celeste, Sant, oh Jesús Crist*", ens endinsarem per les rodalies de les teologies de la Llum i arribarem a tastar per un instant, oh meravella, l'aprehensió apofàtica, mercès al treball d'ara farà un any, l'esplendor gloriós de l'experiència palamita: la Llum Increada, Gràcia Increada, fonamentant aleshores la nostra exposició en una curta exegesi dels dos primers capítols del *Sepher Bereshit ha Moshé*, contrastant-los amb la lectura acurada del προλογος de l'anomenat Quart Evangeli de Sant Joan o Τεολογος, de sant Joan Evangelista.

Aquest aprofundiment de la Teologia de la Llum ens condueix inevitablement, aquest any escolar que encetem, a situar-nos davant els escrits joanítics, és a dir front a les tres epístoles atribuïdes a la mà o a la inspiració de sant Joan, front al Quart Evangeli i com no front a l'Apocalipsi canònic, com a crosses que ens ajudaran a aprofundir millor en la Tradició Ascètica Ortodoxa que ens convida a la participació en el treball personal i comunitari, treball inseparable bipolar presidit i administrat per l'Esperit Sant, que es realitza en Adam- Eva i

que comporta la dinàmica, el tropisme misteriós, profund, íntim de l'aprehensió divina, la mística de l'acció bilateral, sinèrgica del teantropisme vivificador al qual respon l'Antropotheosis, la kenosi humana que respon a la kenosi divina; en altres termes, a la THEORIA de la PRAXIS que comportarà indissolublement la PRAXIS de la THEORIA, antinòmia fonamental de dos termes oposats per la teoria del coneixement de la majoria dels Corpus filosòfics coneguts, però no en la Tradició dels Pares, des dels pares del desert, Antoni i Pacomi, Macari, passant pels Capadocis, els Antioquens, els Siríacs, els Alexandrins, en particular Dionís el Gran, dit l'Aeropagita, Joan Damascé, però sobretot Gregori Palamàs i Màxim el Confessor, tots ells germans grans en la fe que ens ha precedit vers la plenitud de l'entelèquia humana: la santedat, entelèquia real exigible a tot cristià ortodox amb l'ajut de Déu, si aquesta és la seva voluntat.

Per què aquesta recerca ens els escrits joanítics? Sobretot i en major manera pel contrast amb els sinòptics, per la dimensió, diríem teològicament vertical, menys històrica, exempta d'una pretensió clara d'exposició "Vita Jesus", - podríem prendre la llicència en llenguatge comú d'anomenar-la més mística potser? - També per la particularitat de certs girs lingüístics i l'aparició d'una terminologia molt més reiterativa que als sinòptics esmentats, però també i concretament per la repetició del terme Llum, Φως, vint-i-tres vegades, que ens fa apreciar el text joanític com determinant i concloent per la tasca que ens proposem.

Clar i català, el llenguatge de Joan el Teòleg a primer cop d'ull és un xic pobre tècnicament parlant. Tant sols utilitza un vocabulari d'exactament 1011 paraules en front a les 1691

utilitzades per Mateu, a les 1345 de Marc i a les 2065 emprades per Lluc. Però en cap cas el text esdevé en Joan intranscendent, trivial o inexpressiu, doncs el vocabulari dels Escrits joanítics en particular el del Quart Evangeli mostra una originalitat de pensament remarcable de qui el va escriure malgrat l'estil sigui més inconcret i descriptiu que en Marc i molt menys acurat literàriament que en sant Lluc.

A títol anecdòtic solament cal notar les expressions reiteratives del Quart Evangeli que són rares o escasses als sinòptics:

<i>Termes</i>	<i>Mateu</i>	<i>Marc</i>	<i>Lluc</i>	<i>Joan</i>
Amor <i>αγαπη αγαπαν</i>	9	6 (5)	14	44
Veritat <i>αληθεια αληθης αληθηνος</i>	2	4	4	46
Jo sóc <i>εγω ειμι</i>	14	4	16	54
Vida <i>Ζωη</i>	7	4	5	35 (36)
Món <i>Κοσμος</i>	5	6	5	67 (66)
Testimoni <i>Μαρτυρουν μαρτυρια μαρτυρειν</i>	4	6	5	47
Viure / experimentar <i>μενειν</i>	3	2	7	40 (39)
Pare <i>Πατηρ</i>	45 (44)	4	17 (16)	118

Cal assenyalar també obligadament i en sentit contrari que alguns mots freqüents als sinòptics es troben molt rarament

continguts en Joan, d'entre altres i a manera d'exemple: **λαος (3) βασιλεια, δαιμονιον (6)**. En l'estat actual de l'hermeneútica, el llenguatge de Joan és el llenguatge dels Setanta, molt a prop de Claudi Josefo, no lluny tampoc dels *hermètics* i de Filon. En algunes expressions s'acosta també a l'estil de Qumram.

La paraula Llum – **Φως** – repetida vint-i-tres vegades per sant Joan com hem dit fa uns instants junt a “**φαινω**”, brillar i “**Φοτιζω**”, il·luminar (dues i una sola vegada aquestes últimes) les prendrem com apunt de cloenda d'aquesta exposició, recordatori de l'existència de la Teologia de la Llum a la nostra Tradició, a l'empar del text joanític.

“En Ell era la vida, i la vida era la Llum dels homes” (Jn. 1, 4): No existeix una llum anterior, és la vida mateixa, que s'imposa i evidencia per ser coneguda (*posse essere*).

La Llum–Vida precedeix a la tenebra (Jn. 1,5) “La Llum resplendeix a les tenebres”, la identitat de Llum i Vida mostra la identitat oposada tenebra – mort.

La Llum brilla, il·lumina, pot ser coneguda i aquesta “vivificació–il·luminació” és l'expressió de la Voluntat Divina, és el projecte diví, com ho justifica el text que segueix de sant Joan:

“Els homes l'han rebutjada”, no han volgut la Vida, no han volgut la il·luminació; la recepció de la Llum implica la del coneixement. Aquest és el pecat del món (Jn. 1, 10).

Joan el Baptista ens ho recordava, ell no era la Llum, sinó el que dóna testimoni de la Llum, el que guardava el record d'aquesta Llum i la cercava tot convidant-nos pel seu bateig penitencial a esperar Aquell que sí era la Llum i ens il·luminaria per l'Esperit, i per aquest nou bateig finalment a l'Església, a la santedat, - al·leluia! -a la Passió de la Llum vertadera que il·lumina tot home que ve en aquest món. (Jn. 1, 9).

La Llum – Vida equivalent teològic de la Veritat, experiència exigible com a condició de l'assoliment de la plenitud de les criatures humanes i angèliques inserides en el Cos místic de Crist, en l'Església, indret de recepció, d'incorporació, de comunió, i d'experiència de la Trinitat Santíssima, única realitat transcendent fora de les ombres de la mort, de la falsa llum tenebrosa, falsa vida, falsa il·luminació capitanejada pel món, la carn i el dimoni, resistents inútils, abocats al fracàs final, del projecte trinitari, la parousia, la Llum del món, la Veritat, la Vida, el Camí no és altre que Qui va testimoniar a si mateix amb aquestes paraules.

Heus aquí, doncs, aquesta reflexió, ni exclusiva ni excloent, d'una primera aproximació als escrits joanítics, pilars fonamentals de la nostra Tradició perquè són aclaridors no solament de l'arrel de la nostra fe sinó també perquè assenyalen els principis dinàmics en l'Home que el portaran a la realització en ell de l'ascesi que el conduirà a la pneumatització.

Marathana. No tardis. Amén. Amén. Amén.

LA LLUM INCREADA

febrer 2002

Els fonaments teològics de la doctrina de la Llum proclamada pels Pares de l'Església i en particular pels Pares Capadocis i més tard per Sant Màxim el Confessor però sobretot per Sant Gregori Palamàs i els concilis dits palamites, troben les seves arrels en el testimoni de la Tradició Escrita, les fonts escripturístiques bíbliques; Antiga i Nova Aliança en primer lloc i en l'experiència de l'ascesi mística en segon terme com a experiència "teològicopràctica". Pel que fa a la primera, el llibre del Gènesi, de Moisès (*Sepher Bereshit ha Moshe*) ens mostra aquests fonaments només començar: Gén. 1, 1: "En el principi creà Déu els cels i la terra".

De l'exegesi patristica i rabínica concloem que l'expressió *Bereshit* (en el principi) mostra el moment de tensió inicial creador de Déu, i marca juntament amb el verb *Bara* (creà) l'acció eficient de Déu, el qual crea del no res, *ex nihilo*, no d'Ell mateix –és a dir per emanació–, no recreant –d'una substància primordial–, i per tant aquest verb sols l'ha conjugat Déu en el si de *kairos* –temps diví –, i allò que és creat consisteix la ipseïtat del món espiritual i la ipseïtat del món material.

"I la terra era confusa i deserta – caòtica i buida – i fosc per damunt l'abisme i l'Esperit de Déu planava damunt les aigües. I digué Déu: Hi hagi llum, i fou la llum. I va veure Déu que la llum era bona i apartà Déu la llum de l'obscuritat i anomenà Déu a la llum dia i a l'obscuritat l'anomenà nit. I va ser el capvespre i l'albada: dia primer."

La contemplació exegètica ens farà concloure per poc atents que estem al relat de la creació, el *Mashe bereshit*, que hi podem distingir: el món diví, la tenebra divina, Déu en si mateix, la preexistència del món diví; l'acció creativa de Déu del no res; la immanència/persistència del *Ruaj Elohim* (l'Esperit de Déu) damunt les aigües primordials, l'acció de Déu persistent damunt el caos, la vacuïtat, l'obscuritat, presència, doncs, d'aquesta acció en la creació; la il·luminació – vivificació del creat per l'acció–energia divina; la fusió participativa, sinèrgica de l'acció–energia, immanència del *Ruah Elohim* increat amb la realitat creada.

De forma especial i totalment paral·lela, tipològicament en exegesi, si així ho volem, en Gén. 2, 1–7 els cels *-shamaim-* i la terra *-arets-* creats ens apareixen també deserts i buits però també: “*una deu –we ur- brollava de la terra –ha areth- i regava tota la superfície del sol – Adamah*”. Aquí el que persisteix i vivifica o energitza és una deu, *we-ur* que brolla de la terra – *ha areth* – i rega el sòl - *ha adamah* -. D'aquest sòl –*adamah* – aquesta terra roja, vivent, pren després Déu en el mateix relat:

(Gén 2, 7) “*Aleshores Déu formà l'home amb pols de la terra i insuflà als seus narius alè de vida i resultà l'home un ésser vivent*”.

I en Gén 2, 8:

“*i plantà Déu un jardí a Edèn*”, i altra vegada constatem que el *neshamah* diví penetra i és indispensable per esdevenir vivent, *li . nefesh* – i poder situar-se en el jardí de Déu segons l'expressió del profeta Isaïes, el *παραδυσος* segons els LXX.

Pel que fa a la Nova Aliança, en el primer capítol de l'Evangelí de Sant Joan podem també contemplar (Jn. 1, 4): “En ell estava la vida i la vida era la llum dels homes” **Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.** En el Logos, Verb que és Déu i és des d'abans amb Déu hi rau la Vida, i la Vida és Llum dels homes. Aquestes fonts bíbliques agafades com a testimoni de la Tradició Patrística delimiten una de les bases de la teologia de la Llum, com hem dit més amunt. Tal com s'ha esmentat, l'altra base és la praxis personal de la Llum, Llum de mitjanit dels monjos, Llum tabòrica, Llum de la Resurrecció.

La mística ortodoxa o, el que és el mateix, la veritable teologia, teologopraxis, s'experimenta doncs en la contemplació incomprendible, a-racional de Déu en si mateix, on s'hi distingeix per la Revelació les *pericoresis ad intra*: Déu un-triúnic; les tres hipòstasis, Pare, Fill, Esperit Sant. Pericoresis que anomenem agàpiques, d'amor, de comunió, de descripció de la intimitat divina. Però també contemplem activament i entrem en sinergia amb l'acció vivificant, immanent, permanent, energetitzant, que roman i sosté tota la creació, en especial com hem vist en l'Home. Som i estem doncs en sinergia, en participació amb l'acció de Déu.

Els Pares Capadocis varen discernir aquesta teologopraxis, tot presentant-la com antinòmia fonamental de la teologia de la Llum: **Déu totalment inaccessible, inabastable en la seva essència. Déu totalment participable en les seves energies.** Sant Basili el Gran diu: “En afirmar que coneixem Déu en les seves energies no prometem l'aproximació a la seva essència, ja que si aquestes tanmateix davallen fins a nosaltres, la seva essència resta inaccessible”. Per la participació real a les

Energies divines, la unió a la Persona Divina és possible, ja que és Déu mateix que procedeix de si mateix i no crea aquesta Energia, Llum, Poder, Gràcia, que constitueix el fonament real de la santedat o deïficació o il·luminació.

La incommensurabilitat absoluta del creat i de l'increat, de Déu i la creació, de Déu i l'Home és ultrapassada per Déu mateix. La teologia o mística, la teologipraxis discerneix doncs: **Déu; l'acció creadora immanent i persistent en la creació; i la creació.** O dit d'altra manera: 1. La Naturalesa o essència de Déu; 2. Les tres hipostasis amb les seves *pericoresis ad intra* i *ad extra*, *pericoresis* personals, Pare, Fill i Esperit Sant; 3. Les Energies, Llum, Gràcia, *pericoresis* naturals *ad extra*.

Les Energies són inseparables de la Naturalesa. La Naturalesa és inseparable de les Persones. Les Energies no són doncs una relació entre Déu i la Creació; Déu insemina, vivifica, il·lumina, energetitza *nunc et semper* la creació per portar-la amb l'home, si aquest vol, a la plenitud, a l'entelèquia disposada per la Providència.

Sant Màxim diu: “Déu ens ha creat perquè esdevinguem participants de la Naturalesa divina, perquè entrem a l'eternitat, perquè romanguem semblants a Ell, essent deïficats per la Gràcia que crea i produeix tots els éssers existents i porta a l'existència tot allò que no existeix.” Les Energies contenen implícitament, mantenen l'acció creadora que roman i persisteix en el si de la creació en general i en l'Home en particular, casant-se, en el sentit bíblic, coneixent, fent sinergia amb les energies creades. Aquesta descripció sinèrgica és la descripció del *modus unionis* i del *modus d'interpenetració*” de

les dues naturaleses, divina i humana en l'única Persona del Crist (Jesús–Crist). És el *modus sanctificationis* de l'Home: per sinergia. És el modus de la transfiguració de tot el cosmos i la seva assumptió en la humanitat deïficada. Direm doncs que per la Llum increada, per les Energies divines increades, l'ésser creat participa a l'ésser increat.

Per la teologopraxis ortodoxa la Llum, l'Energia, la Gràcia increada de Déu manté, il·lumina, vivifica, deïfica l'Home ontològicament i el converteix en autèntica nova criatura justa i santa en si mateixa segons la Gràcia. L'afirmació fonamental es manté, l'essència de Déu és radicalment transcendent; només són immanents i per tant participables les operacions divines, o sigui, la Gràcia, les Energies, la Llum.

No es tracta d'una simple abstracció mental o intel·lectual, d'una banalitat pseudomística. És, com ens recorda el salm 103, una qüestió de **vida o mort**. Si n'hi ha alé i hi roman, n'hi ha vida; si ens el retira, n'hi ha absència de la mateixa. És l'expressió de l'agapé divino–humà, és el banquet reial, és la permanència en el *gan – bi Heden*, l'anomenat jardí de Déu; o el contrari, el desert, i el caos/foscor. És el *Shir – ha Shirim* (Càntic dels càntics), les noces místiques, és el *bereshit bara*, és la mateixa comunió, coneixement, entre l'Home i Déu, és en definitiva Teologia. És el fonament del modus de presència en els sacraments.

L'home fa sinergia amb Déu, entra en comunió vivent, real i experimental amb les Operacions divines, és a dir, les manifestacions de Déu en el món, en la creació. Tanmateix en el misteri eucarístic, els que han rebut una operació divina han rebut Déu tot complet, completament. La comunió no és

substancial (panteïsme), ni hipostàtica (l'únic cas és Jesús – Crist), no és simbòlica (reforma), no és transsubstancial (tomisme), sinó que és eminentment sinèrgica, energètica, lluminosa, gratificant, i Déu està totalment present en les seves Energies, la seva Llum, la seva Gràcia.

Aquesta és la teologopraxis de Sant Gregori Palamàs i del palamisme centrada en la mística correctament ortodoxa, mística de la obscuritat divina, mística de les tenebres divines, cabal de la seva llum.

Del coneixement al nivell humà, l'Esperit per participació trasllada al coneixement al nivell diví. Una prova la tenim en la teognosis de Sant Joan el Teòleg que descriu la inhabitació del Verb i la il·luminació interior per l'Esperit Sant.

L'experiència mística nostra ens ensenya des de la seva intimitat, aspecte ocult, fins la seva irradiació exterior (els nimbus dels sants, la Llum tabòrica, la Llum de la Resurrecció) percebuts, vistos, per uns ulls corporals però transfigurats alhora, plens de l'Esperit Sant. Segons Sant Gregori Palamàs la Transfiguració del Senyor és a la vegada la dels seus Apòstols, que varen tenir l'oportunitat i per tant la capacitat real i eficient de contemplar la Glòria del Senyor amagada en la realitat de la seva kenosi. Aquesta Llum o Glòria de Déu és la Gràcia o l'Energia en la que Déu es fa totalment present i la seva contemplació, la seva teologopraxis, la seva visió és una autèntica i real contemplació “cara a cara” del misteri del vuitè dia, estat perfecte de deïficació, vivificació, il·luminació, energetització perfecta i acomplida.

A l'occident, la teologia de Tomàs d'Aquino, Barlaam i tota l'esfera de la filosofia nominalista, Ockham, etc. nega la distinció de la doctrina de Sant Gregori Palamàs, entre l'Essència divina i les Operacions o Energies, Gràcia, Llum, Poder... Per aquesta filosofia únicament són vàlids els arguments de la raó, i tota penetració, experiència, intuïció mística, teologopraxis, són considerades font d'error. L'anomenada il·luminació, gràcia immanent, interior, energia perseverant és tanmateix acusada de materialització de Déu. Tomàs d'Aquino rebutja la tesis del Benaurat Agustí del coneixement per la il·luminació divina i intuïció mística, i exalta i pontifica la raó com a l'únic instrument per “pensar” en Déu.

El concepte lògic de Déu expressa adequadament el seu ésser. Del concepte de l'ésser es dedueixen per anàlisi els atributs de Déu: simplicitat i Unitat. En tant que ésser s'apliquen a Déu les lleis ontològiques. Es rebutgen qualsevol antinòmia perquè contradiu *de facto* la panalògica. La noció panalògica de Déu esdevé òrgan, mitjà de comunió amb l'ésser diví.

Per Sant Gregori Palamàs l'Essència divina és real i radicalment *sine qua non* transcendental a la creació i a l'Home, i ens delimita estrictament a una afirmació antinòmica, però mai contradictòria, de la completa inaccessibilitat i inabastabilitat de Déu en si mateix, en la seva Essència i també de la seves immanències en el món. Però en tant que les immanències esdevenen Llum, Gràcia, Energies, Déu continua estant present perseverant en elles i per tant aquest esdevenidor mai és una part de Déu. És Déu mateix manifestant-se, és Déu revelant-se sense perdre res de la seva Essència, no esdevinguda, no exterioritzada, no eixida de la

seva intimitat. Les Energies, les Gràcies, la Llum, són patrimoni comú de les tres Hipòstasis de la Santíssima Trinitat; són increades i accessibles a la creació i a la criatura. De cap de les maneres són un atemptat a la unitat, indivisibilitat i simplicitat divines, de la mateixa manera que, com sabem, les distincions hipostàtiques no constitueixen ni construeixen un Déu compost.

El Benaurat Agustí ho anomena el simpliciter – multiplex. Déu és més i abans que l'ésser, i mai sota la seva percepció per la lògica, doncs per definició escolàstica, és més enllà i per damunt de tot concepte racional.

La simplicitat de Déu és completament aliena a la nostra idea racional de simplicitat. De fet la simplicitat a la llum racional no sabem que és, ontològicament parlant.

Per aquest motiu qualsevol definició dogmàtica és metalògica, antinòmica, però mai contradictòria.

La diferència que esmentem fa divergir fortament en aquest camp la teologia catafàtica típica del tomisme i l'apofàtica de la teologia o teologopraxis ortodoxa.

Pel tomisme la Llum, la Gràcia, les Energies són una realitat transcendent però creades, malgrat les fonts bíbliques esmentades, i ens presenta l'aspecte o condició que permet la imputació fins i tot jurídica de la justificació.

Fent una pausa, de tot el que s'ha dit s'esdevé doncs que la Llum, la Gràcia, l'Energia de Déu no és doncs un do creat de Déu, sinó que la Llum, la Gràcia, l'Energia de Déu és un do

increat de Déu. No existeixen doncs dues creacions embotides, encavalcades l'una damunt de l'altra, on una seria "natural" i l'altra "sobrenatural". En la creació tot és natural. Però existeix un doble moviment natural, sinergia entre les energies creades de la creació en general i de l'home en particular i les Energies Increades de Déu. Això és el que permetrà, si Déu ho vol, la santificació, la pneumatització de la creació, de l'Home.

Per acabar aquesta exposició no hem d'oblidar que l'home neix amb les conseqüències, no en la seva imatge però sí en la seva semblança, de la caiguda. Les Energies creades en ell no actuen en el seu estat normal, tal com va ser creat. Això ens transporta a contemplar l'aspecte filantròpic i misericordiós del do que Déu ens fa de si mateix per les seves Energies, Llum, Revelació, Gràcia. La teologopraxis contempla doncs el Déu incognoscible i experimenta el Déu que es comunica.

Sant Gregori Palamàs ens diu que la naturalesa divina ha de ser considerada al mateix temps imparticipable i en un cert i concret sentit participable. Arribem a la participació de la naturalesa divina al temps que ella queda totalment inabastable en la seva essència. Hem d'afirmar al mateix temps les dues coses a la vegada i conserva l'antinòmia com criteri de fe, de pietat i tradició.

En Déu discernim l'Essència o ουσια incognoscible i les Energies naturals o Operacions de la divinitat per mitjà de les quals Déu es fa participable a la creació i a la criatura.

Aquestes energies operacions, increades són anomenades Llum, Gràcia. Aquest és el fonament de la Tradició ortodoxa de la Gràcia. Per la Tradició, la mística ortodoxa, la

teologipraxis, la il·luminació o gràcia divina vivificant i deïficant no és l'essència de Déu. En tot cas és l'Energia o Operació de Déu. St. Gregori Palamàs diu que quan diem que la naturalesa divina és participable en les seves operacions o energies romanem en la tradició, la fe i la pietat (Capítols filosòfics i teològics). Aquesta distinció, aquest discerniment entre Essència i Energies no introdueix cap sentit de composició en Déu, en l'ésser diví. Diu Sant Gregori Palamàs: "Déu opera sense patir per l'operació" (op. cit.) Essència / Energia, Essència / Gràcia, Essència / Llum, Essència / Operació, no són doncs dues parts de Déu però sí són dos "modes" d'existència de Déu:

1. Déu en la seva naturalesa o Essència inabastable, i incognoscible
2. Déu fora de la seva naturalesa, manifestant-se: Energies, Llum, Gràcia, Llum increada, Operació divina.

El mateix ésser diví resta totalment inaccessible essencialment, comunicant-se totalment per les seves Energies.

Tot llegint i escoltant St. Gregori Palamàs veiem que tota teologia que desitgi respectar la Tradició, les Escriptures, la pietat en si mateixa, ha de dir que la primera cosa és veritat i l'altra també és veritat, i que ambdues afirmacions són veritables.

La dogmàtica en el seu vertader sentit ens allibera dels límits de la nostra racionalitat. Dilata i allarga la nostra intel·ligència fins a les altures i profunditats, espai i temps, de la lògica divina, que ens fa tocar allò que per la lògica és impossible de copsar: l'harmonia o conciliació dels contraris. Pel *status quo* de la lògica humana, creada i per tant limitada, és la creació,

maculada, pecaminosa, pertorbada si ens molesten aquests mots, i pateix la il·lusió dels contraris. És precisament d'aquesta il·lusió (limitativa, pertorbativa) que en transcendim pel dogma. Diu Sant Gregori Palamàs: “I accedint a aquesta visió de la realitat real, la nostra intel·ligència interacciona amb la Gràcia, Llum increada i Llum divina o Déu donant-se com a Llum o Energia, fent-nos lluminosos per la seva Llum; Energies divines interpenetrant les nostres energies creades fins el nostre accés al Reialme” (Contra Akyndinos). Ja que Déu és anomenat Llum no segons la seva substància sinó segons les seves Energies.

En el temps de Quaresma, el dissabte de la llum increada resem en la Tradició Ortodoxa: “Nosaltres us preguem Pare Totpoderós, Déu amagat a les nostres mirades, concediu a les nostres ànimes durant aquesta Quaresma saludable d'elevarnos fins la vostra muntanya santa i de contemplar segons les nostres forces la Llum de la vostra Glòria preeterna, que ella ens ajudi a suportar, sense caure en la rebel·lió, el jou de la Creu i d'entrar amb joia pura i radiant en la resplendent nit de la Resurrecció del vostre Fill Nostre Senyor Jesús Crist en qui poseu tota la vostra complaença, ja que per Ell, en l'Esperit Sant us pertanyen la glòria, l'adoració i l'honor pels segles dels segles. AMÉN.”

FONAMENTS DE TEOLOGIA

Juny 2004

Quan parlem de Teologia Fonamental no ens volem referir als principis descriptius referencials de la Fe i a la seva aprehensió conceptual i formal, és a dir el que podríem anomenar ETHOS, sinó a l'experiència pròpiament dita dels pilars que sustenten el misteri de la Realitat creada, corol·lari de la qual, la constitueixen la interrelació entre l'Home i el Cosmos, l'Home i Déu

Sant Ireneu de Lió ens ha dit: No us pertany el Símbol de la Fe si no el viviu.

Què ens vol dir sant Ireneu? Quin és l'abast de les seves paraules? Podríem afirmar que lamentablement als nostres dies, sí que tenen abast i sentit doncs l'enfocament teodicèic d'alguns tractats de teologia, o, a d'altres, l'enfocament merament cognitiu dels diferents punts de referència teològics esmentats, fa que, en molts casos, l'element co-sinèrgic passiu, l'home, el creient en el cas particular que ens ocupa, pensi i visqui conveçudíssim de què el coneixement conceptual dels diferents principis referencials de la Fe i llur desenvolupament i aplicatius vers el que constitueix l'èthos és la veritable experiència del coneixement no solament intel·lectual, emocional tanmateix, del que tradicionalment anomenem la sinergia theantròpica, codinàmia entre Déu i l'Home.

Si això fos així, si això fos cert, el coneixement conceptual, intel·lectual, no exempt hem dit de ser acompanyat de les pertinents sensibilitats i emocions, hauríem de trobar en el discurs intel·lectiu i en l'acompliment de l'èthos que se'n

deriva, no la justificació per la Fe o les obres, sinó quelcom de més, evidentment, tanmateix un millor i major apropament a Déu i al pròisme cosa que es constata feblement realitzada per aquesta praxis.

Si més no, els catecismes i les epítomes morals no han aconseguit per ells mateixos millorar conductes en el sentit llarg i ample del terme. Contemplant el conjunt de referències essencials del Símbol de Fe i l'èthos que se'n deriva abastem un període cronològic que transcorre al llarg del primer mil·lenni. Durant aquest mil·lenni la transmissió oral dels Apòstols als Pares Apostòlics pateix ja des del seu inici un aiguabarreig d'influències gnòstiques hel·lèniques i romanes, entre d'altres, fins al punt que als voltants del 325 l'Emperador es veu obligat a convocar un Concili, Concili Primer de Nicea, per posar pau a les discussions entre els eclesiàstics del temps, discussions que traspalsen la Pau Constantiniana.

A Nicea, l'afirmació final de la igualtat del Crist i el Pare des d'abans dels segles s'imposa en front de l'afirmació arriana d'un Logos creat. Alexandrins i capadocis significats en Alexandre, Atanasi el Gran, Basili, Gregori Nisè, Gregori Nacianzè, entre d'altres, sense oblidar Nicolau, Spiridon, tanmateix Osi de Còrdova, treballaren per tal que en finalitzar Constantinoble I, segon ecumènic, les Tres Divines Hipòstasis fossin posades en pla de plena antiguitat, igualtat, santedat, llevat de la monarquia del Pare del qual procedeixen les altres dues per engendrament i per espiració. Creure doncs en un Déu Pare, Fill i Esperit Sant, un sol Déu en tres Hipòstasis, constitueix el primer paradigma, punt essencial de referència del Símbol de Nicea-Constantinoble que avui encara professem i hem de professar fins a la parusia. Ara bé, què

significa aquesta afirmació, creença inabastable per a l'enteniment humà? Si creure és viure, experimentar, ¿podem experimentar el que no entenem? ¿Podem fer nostre el Símbol de Fe?

L'apropament teològic del mètode catafàtic, positiu, definitori, no es fa possible per raons òbvies. L'apropament apofàtic, la teologia dita per negació, pel “que no és” no deixa menys a prop la nostra raó, encara que millora la situació del que contempla en no constrènyer, en no cloure l'objecte d'aprehensió al seu nivell de capacitat dilucidatòria, però Déu-Trinitat en essència, resta inabastable.

Només qui ha vist el Crist ha vist el Pare, i per ensenyament directe del mateix Crist hem après a dir Pare Nostre, “Abbà”. Ell mateix ens ha adreçat Aquell que, a la Pentecosta, procedeix del Pare, l'ESPERIT SANT, o Παρακλητος. L'experiència, doncs, el coneixement del Crist, d'aquell que s'anomena Emmanuel, “Déu amb nosaltres”, és experiència i coneixement que es tradueix en una incorporació, una participació conscient i voluntària, un amén, a l'Economia de Salut que Ell capdavantaja i de la qual l'Esperit Sant n'és l'únic administrador.

Aquesta participació, incorporació, com és possible realitzar-la? No ens trobem altra vegada davant l'Incommensurable, l'Inabastable, l'Irracional, humanament parlant? És mitjançant el teològema desenvolupat a Calcedònia, descripció necessària de la realitat de la Encarnació de la Segona Hipòstasi que implica la dualitat de les dues naturaleses en l'única Persona Jesús Crist, dualitat de naturaleses complementada a Constantinoble II amb la dualitat de

voluntats, trencant així definitivament la crisi nestoriana a nivell doctrinal de tot el que succeí a Efès, al tercer Concili Ecumènic, al voltant del paradigma Maria, Mare de Déu i el dilema entre Nestori i Ciril: THEOTHOKOS - CRISTOTHOKOS.

L'afirmació dues naturaleses, dues voluntats, sense barreja, absorció, superposició o confusió, deixa un estol de cristians fora de la plena OIKUMENE – KOINONIA, per primer cop a la història de l'Església

Si el que hi ha de comú entre el nou Adam, Jesús Crist, i nosaltres mateixos és la naturalesa comuna, la humana, és doncs per l'in-hipòstasis, la enhipostatització de tots i cada un de nosaltres, per la incorporació en aquesta naturalesa humana renovada, vivificada per la resurrecció de Jesús Crist, que ens constituïm en membres integrants d'aquesta mateixa naturalesa humana a l'hora comuna, incorporació i permanència que s'efectua per l'actualització conscient, voluntària, per l'amén del nostre bateig, crismació i eucaristia, misteris de la nostra iniciació cristiana i d'aquesta manera participem a la naturalesa divina del Crist.

Com doncs és possible aquesta participació? Doncs sí, és possible, sense barreja, superposició, absorció ni confusió.

És la tercera forma d'unió mística descrita per St. Gregori Palamàs: KOINONIA, unió per participació, per les energies, per gràcia.

Semblant i anàlogament als àngels, no igual però, la naturalesa humana en Crist és banyada, il·luminada, vivificada per les

energies divines increades que interpenetren tota la realitat creada des del primer dia del temps. Així doncs aquest bany de gràcia increada, aquesta inhabitació de l'Esperit Sant, la santedat, en breu, és l'única forma possible d'experimentar en plenitud el que confessem al Símbol de Fe, malgrat que la llum racional nostra no copsa la realitat viscuda.

L'home racional i la seva naturalesa no copen l'experiència de les essències de la fe, sinó que és Déu mateix en les seves energies increades que arrabassa els seus sants i els transfigura a l'entelèquia per la qual són creats: la santedat.

La veu del Pare al Jordà i a la muntanya de la Transfiguració, l'Esperit Sant en "forma de colom", en "llengües de foc", les afirmacions, els ensenyaments, els miracles del Crist, la santificació de l'Esperit a la seva Església, totes aquestes FANIES rebudes i no tan sols dins del període de la Nova Aliança, sinó també des de Moisès fins a Zacaries, constitueixen la pedra de toc per adonar-nos de què l'experiència de Déu en nosaltres és a-racional i que només el mètode empíric dels Pares i Ascetes que ens han precedit constitueix la sola tradició vàlida, i prefigura una THEORIA, que curiosament és essencialment PRAXIS i que aquesta PRAXIS quan queda limitada a la simplicitat del pur raciocini lògic sense anar acompanyada de "l'experiència del cor", la KOINONIA envers els altres i tots plegats vers Déu, porta indefectiblement a l'esterilitat espiritual.

Portem molt de temps volent encapsar Déu dins les categories lògiques de l'aristotelisme, si més no inconscientment.

La confessió, doncs, en primer terme, i l'experiència del Tri-Únic, de la Maternitat divina de Maria, de les dues naturaleses del Crist, bàsicament, i l'experiència, la in-habitació d'aquestes realitats en nosaltres mateixos, l'adquisició de la santedat és l'únic camí possible per fer nostre el que sí és essencial del Cristianisme: Que el Crist visqui en nosaltres.

Si no som capaços d'aixoplugar el diví infant, si no l'ajudem a créixer en nosaltres, i si no actualitzem els misteris rebuts, si no vencem les temptacions del món, del dimoni i de la carn, si no eixim a la vida ensenyant, proclamant, tot batejant, l'Evangeli del Crist, de res o de ben poc serviran els nostres actes, les nostres vides. Passarem de la possibilitat d'ésser a la total impossibilitat d'ésser, a la mort espiritual.

Tot el que esdevingui mort passarà; Ell sol no passarà. Ell és αρχη και τελος. Ell és la Veritat, el Camí i la Vida.

La descripció doncs de les referències fonamentals ens és donada per la Tradició en forma de dicotomies a-racionals, pronunciaments dogmàtics per ultrapassar-los anant de la raó vers la vida. Són informació i matèria de treball al mateix temps. La praxis, la llum de l'Esperit Sant, l'ajut de la Tradició constitueixen el tríode on es recolza l'experiència de la Fe, que no és creure en el que no es veu, com sovint es diu, sinó l'acte de conèixer en el sentit bíblic tradicional, és doncs l'experiència que té la base en la plena comunió en el Cos Místic del Crist. Sant Pau ens ho apunta i els Pares de l'Església ens ho confirmen. El "creixeu i multipliqueu-vos" pren aquí el seu sentit més profund i arriba al paroxisme del seu desenvolupament possible en el "Estimeu-vos com Jo us he estimat".

Cap organització eclesial en el sentit restrictiu del terme, cap príncep eclesiàstic, cap teòleg ni teologia, cap cristià que no estigui impregnat per l'efusió de l'Esperit Sant, tot allò que estigui mancat de santedat, de vida en Crist, tot allò on Crist i l'Esperit Sant, els dos braços del Pare, no romanguin al seu fons, res d'això té la consistència, tret del que Déu vulgui, que pugui substituir l'experiència de les noces entre l'Anyell i l'Església, entre l'Espòs i l'Esposa.

Aleshores l'aprehensió no conceptual, sinó pràctica, espiritual, santa, del Símbol de Nicea Constantinoble, és una nit de noces semblant al relat del Shir-ha Shirim, el "Càntic dels càntics".

És el do de Intel·ligència, de Saviesa, de Santedat, que encarna en nosaltres l'Esperit Sant, el que fa possible discernir el que la raó i l'intel·lecte no poden arribar a comprendre i definir.

Els dons de Déu en nosaltres són els que aporten l'acompliment en l'Home de la seva entelèquia: l'AMEN, això és la participació voluntària, lliure en el sentit teològic ortodox, co-menant la creació tota, co-partíceps, rei i servidor a la vegada, adreçant tot i tots als peus del Tron del PANTOCRATOR, als peus de l'ANYELL, el jorn de la PAROUSIA:

La Intel·ligència i la Llibertat ortodoxes rauen en el Cor; la Raó i l'Intel·lecte palesament no van més enllà, sovint, del cervell, i d'aquí les limitacions corol·làries. Amb feixugues penes arriben a donar abast horitzontal, pla, epidèrmic de la realitat transcendent. Solament "l'escolta del cor" pot arribar oir després de llarg temps practicant el "silenci interior", l'*hesikia*, el *podvig*, període en el qual l'home calla per oir, per

deixar pas a la veu inconfusible de l'Esperit que parla a la seva "petita església", al "cor de l'home", el temple on fa estatge, el lloc per excel·lència de la intimitat dels amics de sempre, l'Home i Déu, adreçant-lo impertorbablement versus la gran Església a on ja no hi ha temple perquè el "temple és Déu"; i com a referència, les línies finals de l'Apocalipsi de sant Joan, quan el nou cel i la nova terra són instaurats. Si més no, cal actualitzar la memòria i la consciència, per part dels cristians de la justa lloança, els cridats a esdevenir la "sal de la terra", anunciadors de la Bona Nova, de la Resurrecció, de no dissoldre els nostres referencials tradicionals llegats pels Pares: la simple aprehensió conceptual, intel·lectual, del coneixement doctrinal, bíblic, litúrgic, tanmateix moral, dogmàtic, formal, sense l'ajut de l'actitud penitencial de l'esperit de paciència, d'humilitat i de caritat; sense el treball constant d'ascensió a l'Escala Santa, sense la renúncia al poder, sense la integritat personal en tot i per tots, sense l'esperit de discreció, potencien l'enquilosament primer i posteriorment l'enfosquiment del discerniment d'esperits" i consegüentment la cristallització en un estat de "coma espiritual" on per temor atàvic, manca d'amistat amb Déu, l'ànima compensa amb obres expiatòries, compensatòries, la manca de fe, l'absència de Déu en la seva vida.

L'autoexigència en l'adquisició sense pausa del Consolador, dador de Vida, personal i comunitària, universal de tota la humanitat, l'exigència urbi et orbi de la santedat és el segell de la nostra veritable llibertat, l'aprehensió de l'entelèquia que ens pertany per creació.

Per la comunió amb el proïsme en Jesús Crist actualitzem la pentecosta i esdevenim Església, comunió litúrgica i d'acció

de gràcies ευχαριστια; el mur infranquejable de les antinòmies irracionals esdevé la plataforma que impulsa l'ésser a la participació per la gràcia increada vers Déu. Els conceptes dogmàtics esdevenen vida, experiència, i, fins i tot, ultrapassen la seva aparent contradicció racional, embarcats nosaltres, com ànimes en un vaixell que ens conduirà al final de les seves singladures a port segur. L'Arca de Noè, l'embarcació dels Apòstols menada pel Crist, tal com apareix il·lustrada al començament del Πηδαλιον de sant Nicodem l'Hagiorita, són icones reveladores de l'exposició desenvolupada fins aquest punt. “Viure els dogmes es ultrapassar-los”. Aquest depassament semblaria doncs la tasca a realitzar per tot “teòleg” en el procés de pneumatització que el menarà indefectiblement a la santificació. Per constitució biofisiològica som obligats a fer l'aprehensió de les coses materials i també les abstractes mitjançant les nostres facultats intel·lectuals, això constitueix el coneixement intel·lectual, que només es constitueix en coneixement sofianic, veritable, per inhabitació de la gràcia que transfigura i ens fa “sentir bé”, com Pere, Jaume i Joan a la muntanya a on varen contemplar Aquell que és l'acompliment de la Torà i dels Nebiim; ells esdevingueren teòlegs per participació. No varen fer una aprehensió intel·lectual del Crist, van viure una experiència després difícil d'explicar-la lògica i intel·lectualment. Heus ací la diferència dels fets en si mateix.

L'aprehensió intel·lectual strictu sensu de conceptes i terminologies, la capacitat d'especulació amb les idees, l'assaig d'intel·lectualitzar, de limitar, de definir les emocions conseqüents sorgides, excitades en el procés cognitiu no comporten la plenitud del coneixement teològic. Ni aquesta aprehensió, ni la més refinada especulació filosòfica poden

traspassar els seus propis límits. Solament l'adquisició de la santedat pot donar veritables ales a aquells cultivadors de les ciències escripturístiques, litúrgiques, històriques, dogmàtiques, etc.; solament la veritable Saviesa és el principi de la intel·ligència del teòleg i el principi d'aquesta saviesa és el temor de Déu (Prov. 9, 10). Teològicament parlant i segons la Tradició que ens és pròpia "coneixement" és sinònim de "comunió".

La falsa teologia s'ha esdevingut, s'ha escolat, sigilosament, astutament com Nahash al Paradís, proment aquest coneixement veritable que farà de l'home un déu en forma d'anàlisi estructural, estilístic, històric, arqueològic, del context escripturístic d'ambdues Aliances, contemplació moral i psicològica, revisionisme històric i litúrgic, contemporaneització amb el temps, i una llarga llista de exercitacions que, mancades de la "sal i el llevat" que aporta la gràcia de la via unitiva cap a Déu, desemboquen finalment en l'esterilitat espiritual més supina. Només les paraules d'un Pare de l'Església resituen la veritable descripció del teòleg:

"Teòleg és qui resa".

La veritable Teologia consisteix en l'escolta, la comunió, la co-incorporació en l'Economia de Jesús Crist, participació en el seu Cos Místic, administrat per l'Esperit Sant, en l'única Eterna Divina Litúrgia que es celebra des de l'alba del Primer dia de la Creació.

ÍNDIX

Nota a la segona edició	pàg. 3
Presentació	pàg. 4
Orient i Occident	pàg. 7
Introducció als Profetes	pàg. 15
Sinergia i Revelació	pàg. 22
Introducció a la Teologia de Sant Pau	pàg. 30
El Càntic dels càntics	pàg. 34
Fos Hilarion – Joiosa Llum	pàg. 45
Els escrits joanítics	pàg. 52
La Llum Increada	pàg. 57
Fonaments de teologia	pàg. 68

L'Escola de Teologia Ortodoxa Sant Gregori Palamàs, de Barcelona, viu i treballa sota la Presidència d'Honor de S.E. Msr. Luka, Bisbe del Patriarcat de Sèrbia per Europa Occidental, i vinculada a la Parròquia Protecció de la Mare de Déu, amb domicili al carrer Aragó, 181.

Des del mes de Maig de l'any 1994, l'Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge, de París, reconeix, sosté i avala plenament l'ensenyament d'aquest Centre Col·laborador de Barcelona. La seva Junta Directiva garanteix i serveix d'enllaç amb la direcció acadèmica de Saint-Serge, d'una part, i de l'altra, amb l'autoritat canònica de l'Eparquia, sota la que es troba vinculada.

Els estudis de l'Escola de Barcelona estan normalment immersos i compaginats dintre del ritme de pregària de l'Ofici Diví i de la Divina Litúrgia, doncs la Teologia és abans de tot pregària continuada i insistent, segons la Tradició dels Pares.

El fonament i el propòsit dels cursos de Teologia en primer lloc és una diaconia, un servei de l'Església, ja que la Teologia en el sentit ortodox és un dels més grans dons de Déu a l'Església. Gaudir i valorar els dons divins és digne, bo i necessari. Aquesta actitud ens porta vers la unió i la comunió amb Deu i amb tots els homes dins l'experiència del misteri de l'Església.

“Podríem preguntar-nos, doncs, per a què serveixen la Teologia, l'Apologètica i altres disciplines que estudiem en aquestes i altres escoles? Diríem que aquestes disciplines agafen el conjunt dels nostres coneixements naturals, els coordinen, subordinen, els harmonitzen, sense suprimir cap obscuritat en funció d'aquesta afirmació transcendental:

και ο Λογος σαρξ εγενετο (i el Verb es féu carn)”.

