

559

EL PROGRESSISME CATÒLIC A CATALUNYA
aproximació històrica

1940 - 1980

Joan Casañas

Aquest treball voldria ser part de la resposta que cal donar al repte que Josep M^a Lozano ha formulat així:

"...fer, de debò i sistemàticament, aquesta inajornable revisió crítica del "progressisme" que ens fa tanta falta..."

"...penso que no seria inútil d'intentar analitzar quina ha estat entre nosaltres la història del "progressisme", enmig de les lluites pròpies de l'economia del mercat ideològic-cultural en el qual s'ha mogut. El "progressisme" ha tingut prou importància cultural i eclesial (encara que no tanta de numèrica) com per deixar-lo morir sol i abandonat, no fos cas que amb ell morissin un seguit d'elements configuradors de la fe cristiana que no han de morir mai, si no volem desnaturalitzar-la, i que avui encara ens fan força falta. Apa, a veure qui s'anima."

(En el seu llibre "Petjades d'una recerca. Notes per a una revisió crítica del "progressisme"- Ed. Claret, 1983.)

INTRODUCCIÓ

"Ser cristià sense pertànyer culturalment al passat". Heus aquí una inquietud característica de moltes de les persones i col·lectivitats que apareixeran en el treball que comencem. Perquè precisament és això el que ens interessa, la història d'aquesta inquietud i de les seves realitzacions. Encara que no d'ella sola. La unirem també amb l'aspecte social i l'aspecte de missatge pròpiament religiós del cristianisme viscut per aquestes persones i grups.

La mateixa inquietud la trobarem expressada de moltes altres maneres. Com aquesta: "Un cristianisme a risc de tot enfrontament, un cristianisme sense por de les descobertes o dels valors de qualsevol veritat aportada per qualsevol dels homes".

Més positivament, i abarcant l'aspecte cultural i social a la vegada: "Respondre en cristià a les exigències del temps present".

Si en el tros d'història del nostre país en què es situa aquest treball, un dels greus problemes ha estat el social, el problema obrer, difícilment podríem apaludir un cristianisme que s'hagués esforçat en estar culturalment al dia però que socialment hagués mantingut situacions d'injustícia o hagués aigualit les lluites per una societat diferent.

Per això ens interessen també aquells que han volgut "unir la fe cristiana amb l'emancipació de la classe obrera, així com dels pobles o grups que estan oprimits". De cap manera ser un fre, sinó al revés."Polaritzar -han dit alguns- "totes les forces disponibles en el cristianisme en un únic sentit, el sentit obrer."

I donat que a casa nostra la fe cristiana s'ha viscut, normalment, en l'Església, i més concretament en l'Església Catòlica, els anhels que estem dient inclouen necessàriament un "voler posar l'Església al dia", "voler posar el rellotge de l'Església a

l' hora". Perquè sembla clar que no ho estava. Ja deia el cardinal Vidal i Barraquer l' any 36, poc abans de començar-se la guerra civil: "Insensats! L' Església ha d' adaptar-se. Si Déu no envia un Sant Pare que convoqui un Concili renovador de l' Església, anem per mal camí."

En definitiva, una fe "posada al dia", una fe "oberta als nous corrents culturals i socials", "alliberadora", motora de canvis emancipadors.

I encara un altre aspecte. Es podria estar en sintonia amb la cultura i amb les inquietuds socials, però amb un missatge religiós sense rellevància, no digne d' interès, que a la gent li costés entendre'l o captar-lo.

D' aquí que ens calgui també fer atenció als esforços - units a les inquietuds anteriors - per presentar un missatge cristià "creïble" en la nostra societat, "plausible", és a dir, digne d' aprovació, d' aplaudiment, "homologat" amb els nobles interessos dels homes i dones de la nostra època, de cada època.

En una paraula, es tracta de la història del cristianisme que ha estat anomenat "progressista" per tenir aquestes característiques que estem dient, en una època en què la paraula "progrés" i "progressisme" indicaven molt més que el que indiquen ja ara al 1987.

Potser ho ha resumit força bé Josep M^e Lozano quan diu que el cristianisme que s' ha anomenat "progressista", el "cristianisme ètic" que diu ell, "és una resposta a una experiència profundament sentida que ser cristià no vol dir ser un cretí intel·lectualment parlant, ser un Pilat socialment parlant o ser un tite-lla religiosament parlant".

Des de poc després de la guerra civil, acabada el 39, fins aproximadament l' any 80, en el cristianisme català hi ha hagut un gran intent en aquest sentit. Intent, i alguns èxits i tot. I aquest és l' objecte del nostre estudi.

Ens cal, però, distingir entre la inquietud i les seves més o menys exitoses realitzacions. Si aquella hi és, però no es troben les maneres de dur-la mínimament a terme, per manca de base cultural adient, o de circumstàncies sociològiques favorables, o, simplement, perquè no se'n sap més (o potser perquè la fe no dóna per tant,...) difícilment podrem parlar de "progressisme", de realitat cristiana "progressista". És el que sembla que passa ara, en la dècada dels vuitanta. I és el que sembla que no passava, per exemple, en l'època del Concili Vaticà segon, en la primera meitat dels seixantes. Però això és ja entrar en els capítols de l'estudi. Com a introducció pot ser suficient el que hem dit.

Encara una constatació, que és, en certa manera, un "demanar excuses". Aquest "progressisme" que volem historiar és cosa de "fets", d'activitat personal i de grup; però també, i potser sobretot, és cosa de "pensament", del tipus de mentalitat i de creença que s'expressa en aquest: "fer" i, a partir d'ell, s'explica cara enfora. És, per tant, en gran part, cosa d'idees, d'expressió cultural, de discurs. I ja se sap que la història del pensament, de les idees interpretadores de la realitat o motivadores de la vida i dels canvis en la realitat, és, per regla general, cosa un xic pesada, una "pallissa", més si el que escriu no té la gràcia de ser amè.

Per raons de temps hem hagut de reduir-nos preferentment a la diòcesi de Barcelona. I no hem pogut pas abarcar, ni de bon tros, totes les realitats que en ella mereixen ser qualificades de "progressistes".

Tingueu en compte que el present text és del tot "provisional", destinat a ser debatut, desfet, refet,... La redacció és encara "descuidada", no pulida. Tot s'ha de revisar molt. De cap manera el considero un text publicable ja. Cal veure si mereix treballar-lo més, de manera que ho arribi a ser.

Capítol primer.

EL PROGRESSISME EUROPEU I L'AILLAMENT DE CATALUNYA

(fins els anys 40)

Joan Casañas

La inquietud que hem descrit en les pàgines anteriors i que serà l'eix vertebrador del nostre treball, no és nova ni recent en la història del cristianisme. Sempre hi ha hagut en ella homes i dones que s'han esforçat per viure i donar a conèixer un cristianisme "posat al dia". I aquest esforç va esdevenir particularment necessari quan l'Església Catòlica, instal·lada des de feia segles en el règim o sistema que se n'ha dit de Cristiandat, es va veure desafiada, sacsejada i desbordada per uns nous corrents de pensament i d'acció que envaiïen Europa als segles XVIII i XIX: La Revolució Francesa i, amb ella, la Il·lustració. Després, el Marxisme.

I - EL RÈGIM DE CRISTIANDAT

Així, doncs, el nostre punt de partença, negatiu i per reacció, és el sistema polític i cultural amb què l'Església Catòlica va dominar gairebé tot el món occidental des de l'Edat Mitjana fins a la Revolució Francesa. Sistema que després encara va perdurar, amb alts i baixos, en molts països, i que era l'habitual a l'Estat Espanyol durant la dictadura franquista. I que no va quedar oficialment desqualificat, i encara amb bemolls, fins el Concili Vaticà II, acabat l'any 1965. És el sistema que se n'ha dit de Cristiandat.

S'ha escrit molt sobre aquest tema. Aquí ens basta recordar, per veure quin enemic d'origen tenien als anys 40 els cristians inquiets i renovadors, algunes de les característiques d'aquesta estructura socio-política que avui encara cueja a casa nostra.

En la cristiandat es pretén que tot el món sigui com una gran i sola institució cristiana, on la religió, el cristianisme, sigui el fonament de la política, el principi de l'única moral possible i l'abc de totes les ciències.

Totes les estructures en les quals els homes i dones necessària-

ment s'han d'integrar per viure, per subsistir, descansen en legitimacions religioses; estan "cristianitzades" i controlades per l'Església.

Cert que també hi ha l'Estat, els estats, però aquests estan estretament compenetrats amb l'Església, de manera que es pot dir que en la cristiandat es dona una instrumentalització política de l'Església i una instrumentalització eclesiàstica de l'Estat. Tota la política ve a ser una expressió pública de la fe.

En el terreny cultural es considera que totes les realitats terrenes estan "salvades" de la seva inutilitat i corrupció pròpies per la força sacramental, orientadora i jeràrquica de l'Església. Res no té consistència fora d'aquest gran i únic projecte de Regne de Déu que l'Església és encarregada d'establir. No hi ha cap projecte "profà" possible. I es considera que fora de l'Església no hi ha salvació. Amb les altres Esglésies (protestants, ortodoxes,...) en principi, ni dialogar-hi; que vinguin a "la veritat" si volen.

Era, doncs, un monopoli ideològic i cultural del cristianisme, protegit per uns poders civils de naturalesa plenament autoritària, dictatorial.

El sistema de cristiandat inclou un dogmatisme, és a dir, un bon i ben treballat conjunt de veritats immutables; un sistema moral exigent (almenys en teoria) que cobreix tots els racons del viure; un sistema jurídic ben precís i eficaç; i una jerarquia, i uns sacraments en mans d'ella, que satisfacin a bastament les ànsies del "sagrat" que tot el conjunt desperta. Això i el maridatge amb l'Estat fan que tot ciutadà o ciutadana quedi perfectament enquadrat, si us plau per força, en l'Església, en la fe, pel sol fet d'haver nascut en un país de cristiandat.

I per a cada creient es proposa, com a camí de perfecció cristiana, un model de vida semblant al dels religiosos i religioses, amb el màxim de temps possible ocupat per les pràctiques devocionals. El món religiós, el "sagrat", esdevé tan físicament proper, embolcallant-ho tot sense intermediaris ni mediacions en els actes devocionals, que, per al creient, el temps històric, els fets històrics,

com a tals, poc compten. Són sols el lloc on es realitza el trobament amb el "sagrat". El bé i la salvació es defineixen sense cap relació amb la història i fins en oposició amb qualsevol esforç per transformar-la.

Naturalment, una situació així produeix un tipus de fidels que no escullen ells la seva manera de ser i de pensar, sinó que viuen submergits en la seva fe sense saber d'on els ve i sense cap estímul per discutir-la o abandonar-la. Viuen abstrets, o embadalits en la fe. Aquesta no els sembla una fe, sinó la realitat mateixa.

Sortir d'aquesta mena de societat, de món, esberlar-la i canviar-la, és obra del que se n'ha dit la Il.lustració, o la Modernitat, que obliga a passar de la consciència ingènua i encantada a la consciència desencantada, a un sistema polític pluralista, etc.

II - LA IL.LUSTRACIÓ

A finals del segle XVIII s'esdevé la Revolució Francesa, i es pot dir que des de llavors tota la història occidental té per motor l'acces de l'home a la llibertat, a la consciència desencantada. És, s'ha dit, com l'emancipació o la "majoria d'edat" de la humanitat. Els homes i dones, adults ja, comencen a fer ús públic de la seva llibertat. Després, amb la revolució proletària, s'insistirà en un punt que la Revolució Francesa ja havia anunciat, però que en la pràctica havia negat: la igualtat. És a dir, la Modernitat primer és, o vol ser, liberal; després, amb dolorosos processos, socialista.

A la base de la Modernitat, o Il.lustració, hi ha un projecte optimista de civilització universal; hi ha la confiança que la humanitat pot construir una història més acceptable, gràcies, sobretot, al

progrés de les ciències, guiades harmònicament, una cosa i altra, per la raó. Perquè hi ha optimisme davant del poder de la raó. Es veu possible una reorganització a fons de la societat en base a principis racionals.

Es confia en la raó i en la crítica de les coses, i d'ella mateixa, que la raó fa. La Il.lustració és, per essència, autocrítica. I si bé la raó se sent segura en el fer progressar les ciències i la tècnica, és molt crítica de si mateixa en el que es refereix a saber què és el Ser, la veritat de tot; en el que es refereix a l'objectivitat del nostre coneixement, a les possibilitats de conèixer la natura de les coses, de tot, i de Déu. Hi ha consciència que en tots aquests intents hi pot haver molt d'il.lusori.

I es fa ús públic d'aquesta raó crítica, aplicant-la a tots els ordres de la vida. Així, es dóna una reconquesta, per part de la raó, dels dominis que fins ara es trobaven sota la tutela clerical. Es vol buscar la veritat de la vida humana i de l'univers sense recórrer a una "revelació" vinguda de "dalt". Si les persones tenen fe en aquesta "revelació", serà una cosa molt diferent a la raó. I costarà justificar-la racionalment, aquesta fe.

Amb la Il.lustració la consciència crítica esdevé element indispensable per comprendre madurament el món i per moure's en l'estructura social.

I, per tant, es donen canvis consecutius en la interpretació que l'home es dóna a si mateix i al món que l'envolta. Un canvi important és que l'home se sent subjecte, se sent fent història, protagonista amb decisions pròpies.

El pensador que tothom reconeix que està a l'origen d'aquest canvi sense retorn que és la Il.lustració, és el filòsof Emmanuel Kant (1724 - 1804). El que fa Kant, en definitiva, és criticar tota pretensió dogmàtica, per part de les religions o de qui sigui, de dir: la realitat del "ser", la veritat, és aquesta o aquella. La pretensió de dir: sabem com és el "ser", com són els éssers, les naturaleses de les coses, el Ser Suprem,...

Kant destrueix el mite que diu que els nostres conceptes corresponen de veritat a la realitat, a la natura de les coses. Diu que s'ha d'usar la raó, però sabent sobre quin buit metafísic aquesta es mou, sempre a un pas de la il·lusió autofabricada. Roger Garaudy fa aquest resum del pensament de Kant: "Su descubrimiento fundamental puede, muy sencillamente, formularse así: Todo lo que digo del Ser, del hombre, de la naturaleza, de la historia y de Dios, lo está diciendo un hombre. Esa es el alma de la filosofía crítica."

Per aquest camí de la Il·lustració, la cultura deixa d'estar directament ^{depenent} de la teologia cristiana, dels criteris de creença i de saber codificats per l'Església. I es torna molt tolerant; al mateix temps que més individualista. És a dir, l'home se sent autònom davant del cristianisme, i el veu identificat amb un pensament no actual, acrític. I la societat tota es fa "laica", es "secularitza", que això vol dir sortir de la tutela de l'Església, del "sagrat". També la moral es fa autònoma respecte a normes que no li vinguin de la raó crítica. I els costums populars, i les institucions públiques, àdhuc la mateixa religiositat.

És a dir, l'"ordre temporal", totes les realitats del món i de la societat, es fan autònomes respecte a la institució eclesial. (Subratllem paraules que tindran molta importància en la nostra història.) I l'espai públic que així queda obert, la societat civil, organitzada en Estat, queda obert per un igual per a tots (en teoria), en el sistema dit de democràcia formal o de llibertats democràtiques. Els creients hauran de situar-se en aquest nou món, la societat democràtica, com un de més, un de tants, exactament igual que els no creients. La religió serà cosa de cada persona, o de grups, i quedarà circumscrita a un nivell segon dins la base universal que és la societat laica.

III - EL MARXISME

Que aquest fenòmen i procés històrics que en diem la Il.lustració o Modernitat és autocrític i no se'l pot fer responsable - almenys únic o principal - del desastre on la societat ha anat a parar en el nostre segle, ho prova el fet del marxisme, per alguns dit Segona Il.lustració, que assumeix la Primera, la que acabem de veure, però li critica l'haver pensat el ser humà en forma genèrica i falsament universal, en forma abstracta, separant-lo de les condicions socials en què neix i viu, separant-lo, sobretot, de les relacions de producció i de les injustes formacions socials que aquestes generen. A l'haver deixat això de banda, la primera Il.lustració ha afavorit la dominació d'uns homes sobre els altres. El Marxisme vol superar aquest error. És una crítica activa, des de la realitat concreta, i que avança cap a una interpretació de la història i a una teoria de transformació d'aquesta, que arriben a ser com la consciència del moviment revolucionari obrer europeu.

Més endavant, altres il.lustrats, marxistes sobretot - els de l'escola de Frankfurt, per exemple - s'han donat compte del perill de centrar-se exclusivament en la raó al valorar la persona humana, deixant de banda els elements "no racionals" com són el sentiment, l'afectivitat, el joc, les opcions d'amor i de solidaritat, i, sobretot, els símbols, també els símbols religiosos,... Totes aquestes coses estan en la persona, en la història, i mai no són reduïbles al raonament, a les estructures racionals.

Sobretot cal donar-se compte que la confiança en la raó té el perill de deixar fora del "banquet" del "progrés" a una gran majoria de persones, el poble, que es mou per símbols, principalment religiosos. (Aquest perill ja l'advertia el filòsof Hegel.) I, encara més greu, el perill de deixar fora als vençuts, als que la mala sort o la competitivitat ha marginat, als que, per la raó que sigui, no triomfen en l'esforç emancipador de la història.

En el neo-marxisme la mateixa raó es dona compte que la realitat és més ampla que el que ella pot abarcar, sense negar que tot s'ha

de passar per la crítica que la raó hi pot fer. Un excés de racionalitat pot portar a un dèficit de racionalitat. (Adorno.)

Resumint. La Modernitat és exigència de progrés, però sabent que si no s'enfoca com cal pot ser fatal per a molts i, fins i tot, destrucció de la humanitat. És familiaritat amb la raó i confiança en ella, però sense oblidar que se'n pot abusar i que poden quedar de banda els febles, els vençuts,.. És reconèixer el paper protagonista de la societat organitzada racionalment, però evitant que aquesta passi per damunt dels que no han quedat integrats en l'organització. És exigència de laïcitat, però sense despreciar el món dels símbols i de les dimensions religioses de la vida, sinó al revés, valorant-los molt. És organitzar la ciutat entre nosaltres, sense principis legitimadors transcendents i "revelats", però posant en lloc preminent l'exigència de justícia absoluta, per a tothom i ben concreta, tenint sempre l'alerta posada per detectar la injustícia a la qual tendim.

IV - EL MODERNISME I LA RESTAURACIÓ

De seguida hi hagué catòlics (igual que protestants o anglicans, ..) que veieren el valor i la veritat dels nous corrents filosòfics i polítics, i intentaren un replantejament i una re-formulació de la fe (de la qual també veien els valors i la veritat) segons els nous paràmetres assolits per la Il.lustració. Catòlics il.lustrats, o il.lustració catòlica; el fet és aquí. I, més tard, serà el de catòlics relacionats amb el marxisme, col.laborant amb els marxistes.

Aviat alguns d'aquests cristians "innovadors" posen per escrit el seu pensament, com l'escriptorista i teòleg Alfred Loisy (1857-1940), francès, un dels més coneguts i també dels més castigats. I comença la gran discussió - en desigualtat de forces - amb la Jerarquia eclesial, directament amb el Vaticà. Al corrent catòlic il.lustrat se li va donar el nom de Modernisme. I va ser durament condemnat.

Perquè la reacció de la Jerarquia de l'Església, i amb ella de la majoria de fidels, davant de la nova i creixent mentalitat, era totalment negativa, de tancament, d'intentar una "restauració" de l'ordre anterior, mig enderrocat ja, cedint potser, i de mala gana, en algunes coses. S'acusa als nous corrents de posar la raó en contra i per damunt de la fe, de distanciar el món i la història de Déu, de posar l'Església per sota de l'Estat, de canviar els dogmes,... Al marxisme se l'acusa d'eliminar la propietat privada, de desconèixer la natura humana, de ser ateu,... I es dóna la culpa de gairebé tot, dintre i fora de l'Església, als que tenen "set d'innovacions" (Lleó XIII al 1981).

Ja l'any 1879 el Papa Lleó XIII havia volgut donar a tots els catòlics una arma intel.lectual per afrontar aquestes noves doctrines que sorgien i que tenien tantes repercussions en el terreny social i polític. Aquesta arma era el tomisme, però renovat; el neo-tomisme, que feia algunes concessions als nous temps, sobretot en matèria política.

El tomisme (pensament originat amb St. Tomàs, al segle XIII, pe-

rò molt manipulats amb els segles) és una filosofia que es creu segura en el coneixement de la naturalesa de les coses, en el saber què i com són els éssers, i l'Ésser (Déu). Una filosofia i teologia que lliga bé - a la seva manera - fe i raó, tot separant bé el que és "natural" (la natura) del que és "sobrenatural" (la Gràcia Divina). Abarca, també, una doctrina econòmica: bé comú, salari just, funció social de la propietat... I una doctrina política: la teoria del poder indirecte de l'Església i, sobretot, la distinció entre les activitats que pertanyen al "pla temporal" (ciència, política,...) i les que pertanyen al "pla espiritual" (ensenyament de l'Església, Sagraments,...). Les primeres, les coses temporals, comencen a ser valorades per elles mateixes, més que no es feia en la mentalitat de Cristiandat, se'ls admet una certa autonomia; però, en definitiva estan subordinades a les espirituals, en són com un instrument, perquè aquelles són transcendents, ahistòriques, immutables.

El cop de geni del neo-tomisme en política és aquesta aparent "indiferència" de l'Església davant dels règims polítics, perquè ella sap que els influirà i els orientarà, siguin quins siguin (mentre siguin "democràtics") amb la seva força espiritual, per la seva presència, "indirecta", a través de la mentalitat dels polítics i governants cristians.

El neo-tomisme posa, doncs, Sant Tomàs contra Kant, contra Marx,... És la restauració, enfront de tants "disbarats".

En base al neo-tomisme, el Papa Pius X, l'any 1907, condemna el Modernisme perquè, segons deia el Cardenal Mercier "és la infiltració lenta del kantisme a les consciències cristianes i a la teologia." Dues coses es condemnen principalment: una, que el Modernisme desconfia de la veritat dels conceptes que nosaltres ens formem de les coses; i, per tant, desconfia també de la teologia, de les afirmacions bíbliques sobre la realitat. Separa, així, la fe del coneixement. I es condemna també l'intent d'alguns modernistes de voler buscar un camí de fer creïble la fe cristiana dient que aquesta fe, és a dir, el trobament amb Déu , és quelcom que la natura humana porta ja, d'alguna manera, dins, com una necessitat o un anhel interns. Dit altra-

ment, Déu és immanent al ser humà.

La jerarquia vaticana no suporta aquestes coses que s'aparten del neo-tomisme oficial o oficiós.

V - LA NEO-CRISTIANDAT

El neo-tomisme té un dels seus grans impulsors en el filòsof Jacques Maritain, que ens el trobarem sovint en el nostre treball perquè va viure fins l'any 1973. Ell és el pensador del sistema socio-polític que se n'ha dit de neo-cristiandat, correlatiu als partits del corrent anomenat democràcia cristiana.

S'accepta que, de fet, el poder polític és independent de l'Església; els catòlics accepten les regles del joc de la democràcia parlamentària; i malden pel poder des dels partits demòcrata-cristians. Per a ser eficaços i assolir el poder, naturalment, han d'anar units, els catòlics. Sols així guanyaran eleccions i podran configurar, des del poder, la societat d'acord amb els valors derivats de la inspiració evangèlica i de l'anomenada "doctrina social de l'Església". Els catòlics segueixen tenint el "seu" partit, però ara és un partit dintre del sistema democràtic; ja no la típica dreta dictatorial.

L'Església, segons la visió de neo-cristiandat, segueix tenint el monopoli del sentit de la vida, de la "salvació", de l'alliberament humà, cosa vinguda totalment de "dalt". Negar això és "secularisme", "laïcització", cosa que, diu l'Església, no es pot suportar de cap manera.

VI - LA "NOVA TEOLOGIA" FRANCESA

Iniciats en aquest pensament neo-escolàstic i de nova cristian-
 dat, però intentant superar-lo i escapar d'ell, hi ha, entrat ja el
 segle XX, un grup de teòlegs francesos, dominics i jesuïtes que, com
 veurem, han influït molt en el progressisme catòlic a casa nostra
 després de l'any 1940. Són els de la "nova teologia": De Lubac, Che-
 nu, Teilhard de Chardin, Congar, Valensin,... Ells creuen que els
 nous temps demanen que les afirmacions del dogma cristià es puguin
 expressar en esquemes idealistes (com els de Kant), immanentites,
 existencialistes, evolucionistes, fins a cert punt marxistes,... I
 ho intenten.

Encara que no ho semblaria, el punt que més por fa a la jerarquia
 vaticana en tota aquesta "nova teologia", és el que fa referència a
 si Déu, el sobrenatural, és quelcom que l'home porta ja per natura-
 lesa en el seu interior, com un desig, com un anhel, o si és quelcom
 que irromp totalment de fora, inesperat, mai no desitjat abans. El
 jesuïta De Lubac és un dels que més es va esforçar en fer veure que
 la primera posició, la de Déu immanent en el cor del ser humà, no té
 per què ser falsa i errònia, i és la més adient a la mentalitat mo-
 derna. La que més pot ajudar a captar i a fer possible la fe als
 homes del segle XX. Afegeixen, aquests teòlegs, que la descoberta
 d'aquest Déu , transcendent i immanent a la vegada, es va fent, amb
 variacions i novetats, en el desplegar-se de la història humana, de
 l'Església i de la vida de cada persona. Ells miren més la "persona"
 humana que la "naturalesa"humana.

Aquests "progressistes" de la "nova teologia" foren desautoritzats
 oficialment, es pot dir condemnats, l'any 50, per l'encíclica del
 Papa Pius XII "Humani géneris". Se'ls desacredita per modernistes,
 per no confiar en l'essència permanent de les coses; es diu que són
 subvertidors del fonament de la veritat o de la llei absoluta; que
 són panteïstes (Déu i l'Univers una mateixa cosa), evolucionistes,
 pragmàtics, filo-marxistes, falsos historicistes,... En definitiva
 se'ls acusa de novetat, de dir coses noves per a un món que es feia,
 que ja era, nou, diferent. I l'estructura eclesial, això no ho aguan-

tava.

VII - A CATALUNYA L'ANY 1939

Què n'havia entrat a Catalunya, de tot aquest pensament progressista europeu, l'any 1939 a l'acabar la Guerra Civil? Pràcticament res. Amb les excepcions que de seguida veurem. Ja abans del 36 les portes havien estat ben tancades per acció decidida de la jerarquia. Ho explica bé el P. Josep Massot en els seus llibres "Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània" (Edicions de l'Abadia de Montserrat. 1973.) i "L'Església catalana al segle XX" (Curial. Barcelona. 1975.).

No es pot dir que tot fos integrisme en el cristianisme català de pre-guerra. Almenys hi havia algunes reaccions contra aquest integrisme. Per exemple algunes activitats o escrits del bisbe Urquinaona, al 1883, o del Dtr. Cardó el 1930, que pels integristes eren "exagerats" i "avançats". Però no es passava d'un conservadurisme moderat, ple de por i suspicàcies davant la crisi modernista de l'Església a Europa. Conservadurisme moderat; aquesta sembla ser la característica típica del pensament teològic català de la primera meitat de segle. I s'identificava conservadurisme doctrinal amb dretisme polític. Ni el pas a la neo-cristiandat mariteniana no s'havia donat.

La institució eclesiàstica estava encotillada en els seus principis i en la invocació dels seus drets en la societat. I no va pair el fet de la proclamació de la República l'any 1931. Va reaccionar, amb tota mena de temors, en contra del canvi de valors que tal fet suposava. Davant de la República, el que fan els més "progres" (amb excepció d'Unió Democràtica de Catalunya) és una "resistència civilitzada". I el moviment obrer els queda lluny. Amb una incapacitat,

ja heretada, d'entendre les aportacions i anàlisis dels programes "socialistes", que eren els de la classe obrera organitzada. Al no haver-hi tampoc un pensament fort per a fer front a les propostes "socialistes", la reacció era tancar-se en un dretanisme gairebé feixista.

Així s'entén més que el moviment de renovació litúrgica que sí hi hagué a Catalunya abans del 36, fos més aviat romàntic (nacionalista), aristocràtic (elitista) i esteticista. Poc profund teològicament. Tot i així, fou blasmat de suspecte i subversiu.

I els laics no tenien consciència de ser capaços d'un paper actiu i propi en l'Església.

VIII - EL NACIONALCATOLICISME

Amb la victòria de Franco l'any 1939, el que hi havia d'inquiet i d'avançat (per exemple "les excepcions" que veurem en l'apartat següent) va quedar anihilat. Molts dels homes d'abans de la guerra eren morts, o a l'exili, o van quedar marginats i desbordats per les circumstàncies. Ni una sola revista no se salva del desastre. I les institucions que van sobreviure s'hagueren d'adaptar i replegar-se, encara més que abans, a activitats espiritualistes i individualistes. Havia començat l'època del nacionalcatolicisme. Que es pot dir que és el règim de cristiandat, però amb les peculiars característiques de la dictadura franquista a l'Estat Espanyol. La idea bàsica del nacionalcatolicisme consisteix a fer de la fe i de la vida religiosa de la comunitat, o d'una part d'aquesta, un element constitutiu de la nació, i un factor constitutiu de la unitat política i cultural de l'Estat.

Diu Hilari Raguer: El nacionalcatolicisme..."a més de confondre la religió amb el nacionalisme, fa de la religió i de l'Església mateixa un instrument no pas al servei de la pàtria, sinó d'una certa

concepció de l'Estat i de la política. Aquest nacionalcatolicisme concedeix a l'Església i sobretot a les seves altes jerarquies tota mena de facilitats materials (diners i poder) per tal d'exercir la seva funció. Li presta amb aquesta finalitat l'aparell estatal. Però després li passa la factura i és implacable amb els bisbes i capellans en el cas que aquests vulguin conservar no pas una superioritat, sinó una simple independència en matèries que són pròpiament religioses, però que tenen una repercussió civil."

Tot ciutadà queda automàticament enquadrat en una disciplina eclesial, dogmàtica, moral i cultural, perquè l'Estat i l'Església s'han "casat".

L'esquema nacionalcatòlic dona per suposada la unitat dels catòlics en política. I els enemics de la pàtria són els mateixos enemics de la religió.

Per aquest camí, a partir del 39, l'Església espanyola va quedar més atontada que mai en el llast de la mentalitat conservadora, impermeable als corrents innovadors, sense atenció a la realitat concreta i canviant. Però, això sí, se li ompliren els seminaris esglésies, feia concentracions i actes litúrgics multitudinaris, a les universitats imperava la filosofia escolàstica (neo-escolàstica, en el millor dels casos)... i a la democràcia se li veien tots els defectes i vicis. Es viu en l'autarquia i la desconexió cara enfora. Queda imposat l'essencialisme estàtic doctrinal, el constantinisme polític, el capitalisme econòmic.

D'aquesta situació haurà de partir el nostre progressisme; és a dir, pràcticament de zero; aprofitant, en el millor dels casos, les excepcions a la panoràmica que hem vist i que ja és hora de mencionar.

IX - LES EXCEPCIONS

1. El poeta Maragall

L'hem citat ja en la introducció. Quan l'any 1960 se celebrava el centenari del seu naixement, els de la revista El Ciervo (nº 89) li dediquen bones pàgines i es nota que alguns dels que allí escriuen (Llorenç Gomis, Enric Ferran, Antoni Jutglar,...) han rebut molt de l'esperit i l'empenta de Maragall. Diuen, ells, que no era un home satisfet ni conservador; que era inquiet per tot, integrador,...

Abans hem dit que a l'Església catalana els laics no tenien consciència de paper propi i actiu. Molts reconeixen que en això Maragall fou una excepció. Sobretot en la qüestió social fou exigent i audaç, fins a cert punt profètic, per exemple en el seu text "L'església cremada" de l'any 1909. (Aquest text, per exemple, fou repartit encara com a "recordatori" en una ordenació sacerdotal de l'ambient de comunitats cristianes populars, l'any 1974, a Sabadell.)

Maragall s'adonà dels perills d'un règim de cristiandat confortable. I també s'atreví a demanar l'ús de la llengua viva en les esglésies.

2. Quelcom dels bisbe Torras i Bages

Alguns coneixedors de la vida i obra del bisbe de Vic, Torras i Bages, mort l'any 1916, troben en ell detalls que indiquen, potser més en la pràctica vital immediata que sobre el paper, una obertura d'esperit i una inquietud pel problema social, que ens permetrien situar-lo en les "arrels gairebé perdudes" d'un cert progressisme catòlic català.

D'ell és aquest text que cita Massot:

"...puix estic segur que el clero s'hauria de posar al davant d'un moviment que axigeix talent, prudència i caritat. Lo clero, que avui dia no té béns, se troba més disposat que mai, en cert sentit, per a intervenir en la qüestió entre rics i pobres, ja que ell no pertany a cap de les dues classes que estn pledejant" (26.11.91.)

3. Mossèn Àngel Carbonell i la qüestió social

Un dels pocs profetes de l'Església catalana, diu Massot. Força dels "progressistes" que trobarem en la nostra història (Serrahima, Ferran, Dalmau,...) reconeixen haver estat influenciats pel llibre de Mn. Carbonell "El colectivismo y la ortodoxia catòlica. Estudio religioso social", publicat per la Llibreria Subirana, sense indicació d'any però amb censura eclesiàstica de l'any 1927. La primera redacció era en català; però, raons "dignes de ser ateses", diu ell, portaren el canvi de llengua.

Mn. Carbonell era capellà beneficiat de la Parròquia de Santa Mònica i havia vist de prop la misèria dels barris obrers i immigrants. En el seu llibre, a més d'assumir el pensament liberal en política, inicia el procés d'harmonització entre el socialisme i la fe cristiana. En aquest intent es trobava pràcticament sol.

Carbonell mateix explicava el 1929:

"L'objecte del nostre llibre era només establir la possibilitat, per al Catolicisme, de conviure amistosament i trobar-se bé dins d'una "societat socialitzada", en la hipòtesi de que el món s'encaminés espontàniament vers aquell sistema de producció empès potser irresistiblement per circumstàncies especials de l'economia i fins per les conviccions dels pobles que cerquessin, com ideal d'aveng l'apropament gradual a un sistema democràtic més profund encara que el d'igualtat política. (...) Però res no ens priva d'anar més enllà declarant la nostra convicció de que molts símptomes semblen assenyalar la proximitat d'un nou ordre de coses, com remei demanat per la desorganització anàrquica d'avui dia, causadora de grans mals, que oprimeixen sobretot els pobres." (a "La Paraula Cristiana".)

Mn. Àngel, ens diu Josep Dalmau, vol desenganxar la doctrina econòmico-social comunista de les motivacions filosòfiques i de l'ateisme que l'acompanyen. S'esforça a posar el col·lectivisme o el socialisme a nivell simplement tècnic i polític."

Cal veure: "Semblança de Mossèn Àngel Carbonell", de Josep Dalmau, a "Contribució a la història de l'Església catalana. Homenatge a Mn. Joan Bonet i Baltà." (Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 1983. pp. 317-368.).

4. Alguns escrits del Dtr. Carles Cardó. (1884-1958).

Alguns escrits i el record d'ell - ens diuen alguns -, de la seva inquietud per entendre què passava en el món canviant que li tocava viure. Record de les seves homilies en el barri popular de La Verneda,...

El P. Massot ha seleccionat alguns textos que ens poden fer veure la inquietud, llavors "avançada" del Dtr. Cardó:

"Ha corregut entre nosaltres un tipus de catòlic que hem de fer els possibles perquè s'acabi: el catòlic delirós, epilèptic d'esperit, que ha confós el progrés (per exemple polític o social) amb l'heretgia, l'acció amb l'agitació, la polèmica amb la rebentada incivil, la convivència amb la claudicació i fins de vegades la caritat envers el dolent amb la complicitat amb el mal." (Nov. 1930.)

"Potser hem cregut massa en les faramalles pseudo-piadoses de molts rics i en canvi hem abandonat els obrers en la tristíssima doctrina de la resignació i la malarança - i, quan el cas en sigui, a veure's explotats - com a únic remei de la seva situació, conhort de fons anticristià sota aparences pietistes i que sembla fet exprés per fer-nos semblar còmplices dels que s'han enriquit amb l'explotació de l'home per l'home, que són menys que no pensen ells, però més que no pensem nosaltres." (1930.)

Però. el mateix Cardó deia que no s'havia fet res eficaç per superar aquesta situació.

5. La Unió Democràtica de Catalunya

Fundada el novembre de 1931. La U.D.C. "tenia una obertura d'esperit molt superior a l'habitual en el seu temps: atacà la confusió entre dretes i catolicisme" (Massot). "Era considerada pel catòlic corrent com una temptativa de liberalisme extremat, quasi bé esbojarrat, i, des del punt de vista de l'ortodòxia religiosa, llindant amb l'heretgia." (Martí - Rovira).

Sobre la U.D.C. hi ha extensos estudis del P. Hilari Raguer. Aquí ens cal només destacar la influència que en ella va tenir el filòsof neo-tomista Jacques Maritain - del qual ja hem parlat - per una banda, i, per altra, la que tingué, almenys en alguns membres del partit, un altre pensador, més enllà ja del neo-tomisme i de la neo-cristiandat: Emmanuel Mounier. És a través d'escrits de Maurici Serrahima, militant d'U.D.C. ja abans de la Guerra civil, que podem indicar aquests llaços intel·lectuals.

Al gener del 36 Serrahima comenta un llibre de Maritain, "Problemas de una nueva cristiandad", base del llibre posterior, també de Maritain, molt llegit i citat a casa nostra els anys quarantes i cinquantes "Humanisme intégral", acabat l'any 36.

Aquesta influència mariteniana es veu clara en la conversa, citada per Serrahima, entre aquest i l'intel·lectual J. Bergamín durant la Guerra civil. Bergamín volia que els clergues catalans que eren partidaris de la República ho diguessin clarament i pública. Serrahima li respon que la majoria de sacerdots catalans han entès bé que una cosa és la seva pròpia apció política, personal, i una altra la predicació de l'Evangelí i la celebració dels Sagraments. Ells, els sacerdots, s'han de dedicar a això segon, i no confondre els "plans" o "ordres". Un tema que ja hem vist i haurem de veure moltes vegades en el nostre estudi.

Al 37, aproximadament, Serrahima ens parla del pròleg que Maritain va escriure al llibre d'Alfred Mendizàbal "Aux origines d'une tragédie", i en el qual Maritain combatia la noció de "Guerra Santa" que els franquistes havien voigut atribuir a la sublevació militar. "per a molts catòlics avançats de per tot arreu - i

d'aquí mateix - aquell pròleg va tenir valor definitori. Gairebé com el d'una mena d'Encíclica."

A partir de l'any 35 Serrahima té contactes amb Manuel Mounier i la revista per aquest fundada "Esprit". Al 36 esdevé corresponsal a Barcelona d'aquesta revista.

A Serrahima, en aquells anys, el preocupa molt la "insuficiència en la preparació ideològica; no hi havia en el país gent preparada amb l'esperit que feia anys es començava a precisar a Europa". I parla de l'intent que hi hagué de fundar una "Societat d'intel·lectuals catòlics, amb predomini seglar, d'on es volia que sortís quelcom valent i renovador.

(M. Serrahima. "Memòries de la guerra i de l'exili"
- 2 volums - Edicions 62. 1978.)

6. El Cardenal Francesc Vidal i Barraquer.(1868 - 1943).

Hem vist unes paraules seves en la introducció. Hi ha molts escrits sobre Vidal i Barraquer, destacant-ne el llibre de Mn. Muntanyola que ens sortirà al pas, en aquest treball, als anys 70.

El fet que ara ens cal destacar és que al començar la guerra del 36-39, Vidal i Barraquer, Arquebisbe de Tarragona, surt de Catalunya, i acabada la guerra comença el seu exili perquè es negà a signar la lletra col·lectiva de l'Episcopat Espanyol (del juliol de 1937) que acceptava i beneïa la sublevació franquista. El nostre Cardenal morí a l'exili.

7. Altres

Podríem parlar encara de la influència que algunes persones diuen que va tenir sobre elles, en direcció "progressista" la fi-

gura de Mossèn Cinto Verdaguer, sobretot per la seva actitud rebel i valenta davant de certes injustícies socials o fetes a la seva pròpia persona.

I podríem parlar del jesuïta Gabriel Palau, que al 1907 fundà l'Acció Social Popular, però que al 1916 hagué de dimitir i fou enviat a Amèrica Llatina. La seva acció era massa "avançada".

Per acabar, citem encara el P. Massot quan parla del laïcat d'abans de l'any 36: Poc a poc - amb el mestratge de Miquel d'Esplugues, Dtr. Cardó i altres - sorgien petitíssimes minories que intentaven de "trobar un camí" i dotar el cristianisme del país d'un pensament que li fornís una base sòlida i explícita "davant d'un món que posava els problemes en termes cada vegada més complexos". Però tot anava lentament i amb moltes vacil·lacions.

El triomf franquista matarà àdhuc les lentituds i vacil·lacions, i s'haurà de començar com de zero.

Capítol segon.

L'HIVERN DELS ANYS 40
(1940 - 1952)

La generació que a partir de l'any 52 veurem capdavantera d'un cristianisme renovador socialment i teològicament, ara està com soterrada, orfa. "Havíem viscut pràcticament segrestats ideològicament durant els anys 1940 - 50" dirà Alfons Comín anys després.

Tot estava com per descobrir a partir de l'essencialisme estàtic en el terreny de les idees religioses i morals, i del nacionalcatolicisme en el terreny polític.

Però, malgrat tot, i a partir d'aquí, una mena de nova i tènue llum comença a il·luminar veritats soterrades o foragitades durant llarg temps. De manera amagada, tímida, perseguida, covava en alguns un intens desig de renovació, un anhel d'autenticitat.

I aviat la presència d'un cristianisme que volia ser fidel a les exigències de la realitat europea i universal de després de la II Guerra Mundial, comença a ser notòria en alguns espais i ambients, i esdevé un incordi per als poders civils i eclesiàstics establerts.

En aquest capítol ens fixarem, primer, en alguns àmbits, grups o persones que foren com brins d'herba nova en aquell hivern. Després parlarem de dos moviments - JOC i HDAC - que ja llavors tenien consistència pròpia i notòria, encara que incipient en quant a "progressisme". I veurem quin mètode de reflexió-acció els orientava: el mètode de revisió de fets de vida. Va ser com una gran troballa que donà fruit durant anys; encara avui en dóna. Veurem després l'aparició d'una realitat interessantíssima en la nostra recerca: la revista "El Ciervo". I clorem el capítol amb unes reflexions globals sobre el progressisme d'aquella època arribada ja al clímax i frontissa entre èpoques que va ser el Congrés Eucarístic Internacional de Barcelona.

I - ALGUNS FETS I PERSONES QUE DBREN CAMÍ

1. El Missatge de Nadal de Pius XII l'any 1944

Acabada la II Guerra Mundial, alguns esperaven que els aliats, els guanyadors, farien caure la dictadura franquista, que encara era feble en alguns punts. Però no hi hagué res d'això. Els catòlics que veien que el nou règim imposat era un desastre per al nostre país, van tenir un petit consol, una petita empenta, en el Missatge de Nadal del Papa Pius XII l'any 44. En ell el Papa accepta, potser no molt convençut (¿ li hauria agradat més un feixisme moderat? N'hi ha que ho creuen) els principis democràtics. Tolera i comença a fer seva la Democràcia Cristiana italiana. Sembla que arriba a desautoritzar els estats totalitaris i formula el paper que l'Església vol tenir en la vida pública: la aportació que la fe cristiana i l'Església poden fer a la causa de la llibertat i de la dignitat humana. (C. Martí.)

Pels que estaven alerta, aquest missatge nadalenc oferia una mica d'aire nou, el de neocristiandat, una visió més oberta que fins ara del que és l'Església en el món.

2. El pensament de Maritain

Això es veu més clar si les paraules del Papa es relacionen amb el pensament del filòsof Jacques Maritain - ja n'hem parlat - que també ens anava arribant. Maritain feia veure clar que s'havia acabat el temps en què l'Església podia orientar i conduir directament (a través d'uns monarques consagrats per ella) la societat, i que ara calia aspirar a influir en la societat - amb lleis, programes polítics, orientacions socials,...- a través de l'acció organitzada dels catòlics que, com a tals, en partits confessionals o eines semblants, es presentaven a les eleccions democràtiques i acceptaven el marc d'acció de la "democràcia formal". Des

del tancament nacionalcatòlic, llegir i pensar això ja era un gran pas endavant.

Entre nosaltres Maritain era conegut i estudiat, i donat a conèixer en forma més o menys tímida, per alguns professors universitaris, àdhuc, sembla, per algun professor del Seminari que també explicava als alumnes el moviment modernista en forma no sols condemnatòria: el Dtr. Arimón.

A la Universitat, el professor Emilio Huidobro parlava d'un comunisme no marxista sinó cristià. (Són dades pescades al vol en alguna conversa. Caldria investigar més.)

És així com d'alguna manera comença a arribar-nos quelcom de la renovació intel·lectual cristiana europea.

3. Les Congregacions Marianes

Hi havia també la realitat de les Congregacions Marianes dels jesuïtes, en les quals, a pesar de les reticències del seu "motor", el Pare Vergés - conegudíssim i molt influent en l'època - que no estava per crítiques a la societat o a l'Església de cap mena, a no ser la de dir que som poc sants, es conreava un mínim d'inquietud davant de la realitat dels barris pobres i de la gent necessitada. Els joves i noies de les Congregacions anaven a fer catecisme i beneficència a aquells barris, a les famílies indigents.

Aquest acostament a la realitat, encara que amb els ulls i el cap vigilats per no veure més que el que els directors de les Congregacions volien produïa, vulgues que no, en molts congregants una consciència social més profunda, més dirigida a les causes de la pobresa i misèria existents. Una mica també hi ajudava l'existència d'una Congregació Mariana d'obrers. Per més frens ideològics que hi haguessin, el fet obrer, el contacte amb la realitat obrera, despertava les mentalitats d'alguns congregants. N'hi hagué, com en Rion, després socialista i ara monjo de Montserrat,

que foren expulsats de les Congregacions per aquesta causa. Veien la necessitat d'un treball més directament socio-polític per part dels cristians.

4. L'Escola Virtèlia

Un ambient socialment més obert que el de les Congregacions era el de l'Escola Virtèlia, on predominava la consciència catalanista, hi havia menys por a la conflictivitat social, un tracte més normal entre nois i noies, i una espiritualitat més positiva i airejada que la "tradicional". Cal destacar el paper que allí jugava Mossèn Llumà.

Virtèlia va ser el terreny d'on van sortir força cristians progressistes dels que veurem actius en la dècada dels 50.

5. Mn. Antoni Batlle i els Minyons de Muntanya

En la línia de Virtèlia, però en una acció més àmplia, i podríem dir més audaç, hi hagué l'obrer de Mn. Batlle amb els Minyons de Muntanya (l'escoltisme) emparats llavors sota el paraigua de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat. Era l'inici del "progressisme catalanista", que aviat es podrà distingir (separació llastimosa, segons molts) del "progressisme social" o "obrerista". En l'època de què estem parlant, la distinció era encara poc notòria.

La personalitat de Mn. Batlle, la seva mentalitat oberta - es notava que era feta en la natura -, el seu esperit de recerca inquieta i sense por, van influir en molts sacerdots i laics de tots

aquells anys (morí el 1955) i la seva influència dura avui en el record que en tenen. Es pot dir que Mn. Batlle era un modernista culturalment, posat en la pista de la nova teologia francesa i de la mentalitat d'homes d'Església amb mirada oberta com el Cardenal Suhard de Paris. Mig d'amagat del bisbe (llavors a Barcelona era bisbe Mns. Modrego) Mn. Batlle recomanava als sacerdots i seminaristes que el tractaven, llibres de mentalitat diguem-ne "liberal", pràcticament tots francesos (no hi havia altra possibilitat en la pràctica): Maritain, Saint Exupéry, Cengar, Chenu, Teilhard,...

Ambients com el que creava Mn. Batlles ajudaven, entre altres coses, a matitzar la idea o la "mística" de l'obediència a la jerarquia. I entrava la idea que els modernistes condemnats per Pius X no anaven tan desencaminats com oficialment es deia.

6. La idea de reconciliació nacional

Dintre del corrent de progressisme cristià catalanista, pot ser bo reparar en un fet: la Festa de l'entronització de la Mare de Déu de Montserrat l'any 1947. Allí es parlà, o s'escrigué, de "reconciliació nacional". Si la idea de "reconciliació nacional" és "progressista", situats en l'ambient de victòria franquista, perquè indica ~~indica~~ acceptar aquell que no pensa igual que jo i no bandejar-lo o anatematitzar-lo,..ja hi havia progressisme aquell any allí a Montserrat. En una estampa que aquell dia es va repartir es deia: "Ningú no ha d'ésser exclòs d'aquesta festa de família, pensi com pensi, a menys que ell mateix se n'excloués per odi als seus germans o per desamor a la seva Mare." (Massot.)

(Recordem que la idea de "reconciliació nacional" era bàsica en la campanya de les esquerres en els últims anys del franquisme.)

7. Lectures d'autors estrangers

A les lectures d'autors francesos ja citats en aquest capítol o en l'anterior, caldria afegir la lectura que alguns joves, sobretot universitaris, cristians també, feien de novel·listes com Mauriac, Bernanos, Claudel,... i dels filòsofs existencialistes Sartre, Camus,... fins i tot de l'anterior i inclassificable Nietzsche.

L'existencialisme és la filosofia que cala a fons en l'Europa de la postguerra. És la protesta contra una visió acrítica de la societat i del problema del mal. I els joves de la nostra classe mitja llegien, llavors, aquests autors que hem dit. Amb ells passaven de l'essencialisme estàtic i segur, a posicions més profundes, més lliures i creadores, existencials. És sobretot la tràgica experiència de la II Guerra Mundial la que fa que el problema del mal en el món s'hagi de plantejar en forma radicalment nova, no amb una teoria de la naturalesa de les coses i de la "Providència Divina" ben acabada i entesa, intocable, sinó amb un pensament existencialista, rebel, qüestionador, prometeic,...

Així, a finals dels anys 40 i en certs ambients cristians de casa nostra, hi havia una inquietud cultural (els novel·listes i filòsofs que hem dit) i una inquietud teològica (dels que llegien els teòlegs que hem dit), que s'unien a l'ingredient catalanista (aquest ja no vingut de França sinó ben propi d'aquí,) i a la creixent inquietud social, inquietud de cristianització i emancipació de la classe obrera, que queda reflexada en els moviments que ara veurem: la JOC i l'HOAC.

II - LA JOVENTUT OBRERA CATÒLICA (JOC)

Hem de seguir des dels seus inicis a Catalunya la història d'aquest moviment cristià que tindrà molta importància en el tema que ens ocupa.

El seu nom, Joventut Obrera Catòlica, ja indica bastant de què es tracta. La JOC fou fundada cap al 1925 pel sacerdot belga Josep Cardijn, amb la finalitat d'evangelitzar i promoure en totes sentides els joves obrers. Més endavant hi haurà també la JOC Femenina.

El moviment aviat s'estengué per altres països d'Europa, sobretot per França, i arriba també a casa nostra. Ja abans del 36 hi havia quelcom de JOC a Catalunya, connectada amb la Federació de Joves Cristians de Catalunya, però mai no del tot ben avinguda amb ella. La F.J.C. era, diguem, interclassista, i la JOC sempre ha volgut ser un moviment "especialitzat", expressa i exclusivament dedicat a la joventut obrera.

Cal tenir en compte que ja en la dècada dels 30 i dels 40, els sacerdots (consiliaris) que orientaven la JOC francesa - que, naturalment, és la que més va influir a Catalunya - nodrien el seu pensament en les teories de Maritain i en les del dominic Chénu, el qual, amb la seva "nova teologia" i partint de la neo-escolàstica, anava més enllà que Maritain i buscava ja les possibles sintonies entre marxisme i cristianisme. (Es deia que buscava l'aveniment entre Sant Tomàs i Marx.)

Acabada la nostra Guerra Civil, malgrat els esforços realitzats la JOC no fou autoritzada aquí. S'havia d'anar a formar part de l'organització única i centralitzada de l'"Acción Católica Española", dividida en les quatre tradicionals branques: homes, dones, joves i noies.

Però la nostra JOC logrà tenir una certa independència de l'Acció Catòlica general perquè, al reaparèixer a Barcelona l'any 46, ho féu mesclada amb una altra institució que també era més o menys autònoma: L'Orientació Catòlica Professional del Dependent (OCPD),

creada per un grup de "supervivents" de l'antiga Federació de Joves Cristians. Els noms que trobem en aquella JOC de postguerra són: Leonart Ramírez, Miquel Juncadella,...

L'OEPD publicava llavors la revista "TRIBUNA", mensual, que volia ser una revista de masses i tractava problemes socials d'aquelles hores. Per causa d'un article demanant una veritable representació obrera en les Mutualitats Laborals, va ser suprimida per ordre governativa el juny de 1948.

El butlletí intern de l'OCPD, "Radar", va tenir més sort. (I encara avui té continuadors, però en una altra línia.) Al 47, aquest butlletí feia campanya contra certs impostos que carregaven el poble.

Constatem, doncs, que la inquietud social niava i es difonia entre aquests cristians, els quals, des del seu terreny, desplegaven reals lluites. Entre ells es fomentava la consciència obrera. Era l'inici del "catolicisme social" que veurem créixer i créixer.

Però les influències del pensament filosòfic i teològic francès, esmentada uns paràgrafs més amunt, ens fan veure que no era sols "social" aquell "progressisme" sinó que portava també una càrrega de nova reflexió sobre l'Església i el seu paper en el món, sobre l'Evangelí en el món, sobre la fe cristiana mateixa. Aquí rau el que en veritat se'n pot dir "progressisme catòlic".

Fou també a través del butlletí "Radar" que els militants de la JOC aprengueren a seguir un mètode de reflexió i de formació activa: la Revisió de Fets de Vida, de la qual parlarem en l'apartat següent.

Al 46 alguns sacerdots de Barcelona vistgen a França i Bèlgica, on la JOC havia rebrotat tant o més que abans de la II Guerra Mundial. Són: Ignasi Cases, Jaan Noguera, Joan Alemany, ... que aquí ja realitzaven un treball amb els joves obrers.

El 48 és un any ja de certa maduresa en aquesta JOC incipient. A Sants, el seminarista Pere Oliveres inicia un grup que serà molt actiu en anys vinents. Un altre sacerdot que crea grups es Jaume

Cuspinera. N'hi ha també alguns grups a la Congregació Mariana de St. Joan Berchmans. L'any 50 ja hi ha a Sants una secció femenina de la JOC, molt independent de la parròquia i de l'estructura oficial eclesial.

També el 48, la JOC de Catalunya inicia la publicació d'alguns fulletons i llibrets educatius per als joves obrers, com també l'edició d'alguns cançoners. Aquestes publicacions educatives ajuden a divulgar la JOC - que no refusa, per ara, els mètodes massius - i a mantenir-la econòmicament. Al cap d'una 10 anys, aquestes petites publicacions hauran donat lloc a l'Editorial Nova Terra.

El 25 de juliol del 49, uns 60 xicots i consiliaris de la JOC de Barcelona són convocats a Manresa pel Jesuïta Arcusa i per Mn. Cortina, els quals els exposen la necessitat d'integrar-se a l'Acció Catòlica general i oficial de l'Església Espanyola, amb el nom de Juventud Obrera de Acción Católica (JOAC). Però - diu Josep Castaño en el seu llibre "Memòries sobre la JOC a Catalunya" del qual treiem gran part de la nostra informació en aquest apartat - "dins la JOAC, almenys en aquells anys, no vèiem la possibilitat de mantenir una fidelitat al moviment obrer; tot allò característic d'aquest (solidaritat, refús del paternalisme i de l'opressió, sensibilitat davant dels problemes laborals, reivindicació d'un món democràtic,...) era bandejat pels dirigents de la JOAC."

Veïem, doncs, que la fidelitat al moviment obrer tenia la primàcia en l'esperit cristià d'aquells joves i noies. La realitat era, d'alguna manera, el seu "mestre interior". Ho veurem més al parlar del mètode de revisió de vida.

El contacte amb la realitat sense imposicions prèvies, porta a veure aquesta mateixa realitat d'una altra manera que la habitual, rutinària o imposada. Això ho notaven fortament en ells mateixos, cap a l'any 50, alguns seminaristes que des del Seminari de Barcelona tenien contactes amb la JOC: Ja hem mencionat Pere Oliveres; també hi havia Ricard Pedrals, Joan Jarque, Francesc Malgosa, Narcís Oller,... Alguns d'aquests, formats en l'escoltisme, aporten a la JOC esquema organitzatiu i, des del Seminari mateix, mig d'a-

magatotis (el professor Dtr. Jubany els "tapava" i el Bisbe Modrego s'hi enfadava) fan el butlletí mensual de la JOC "Responsables".

A la primavera de 1951 es produeixen certs canvis en la direcció de la Joventut Diocesana d'Acció Catòlica de Barcelona: Josep M^e Tubau, president; influència creixent dels consiliaris Josep M^e Bardés i Joan Batlles Alern. Amb ells, els grups de la JOC deixen de sentir-se marginats o no ben vistos per l'estament oficial de la Diòcesi. Amb ells s'entenen i col·laboren bé. I de seguida la JOC té dependències pròpies en els locals de l'Acció Catòlica del Carrer de Llúria n^o 7. Allí s'instal·la un petit servei de Llibreria, que aviat esdevindrà un lloc freqüentat per molts cristians que busquen aires nous en la lectura. Alguns dels primers títols que allí hi hagué: "Misioneros jocistas", "El coraje de vivir" (novel·la sobre la vida d'un militant obrer, llavors molt llegida i famosa entre els cristians inquietes), "Un militante jocista", "Fundamentos de la JOC",... Gairebé tot, materials vinguets de França i traduïts.

Durant l'any 50 comença a Espanya una certa modernització econòmica i també una reorganització de l'oposició política. Es formen alguns incipients sindicats clandestins. En ells s'hi troben alguns militants jocistes.

De l'acció eclesial els jocistes en criticaven, per exemple, els "Ejercicis Espirituals" (= sermons i pregàries, més o menys intensos durant una setmana) fets a les fàbriques, per a tots els obrers, amb pressió, més o menys directa, perquè hi assistissin. Ens diu ara un que llavors era jove militant de la JOC: "Nosaltres ens sentíem Església, però no l'Església de les procesons i setmanes missionals, sinó l'Església que sofreix amb els pobres, amb els malalts, amb els marginats, amb els que tenen fam, amb els que lluiten contra les injustícies,..."

Els joves i noies d'aquella JOC eren força independents dels consiliaris # de la Jerarquia. Aquesta mentalitat d'alguna manera es feia palpable, i als bisbes això els incordiava. Freqüentment hi

havia tensions. És a dir, es presentava ja el problema, que trobarem a cada pas, entre la llibertat i l'obediència.

Sobre aquests aspectes de la JOC ens diu Castaño:

"Els dirigents d'aquests grups no van a remolc del que diuen o fan els consiliaris, com en altres associacions; a més de tenir influència sobre molts xicots, llegeixen molt i tenen ja bastants contactes amb militants obrers i cristians d'avantguarda, amb alguns pensadors, amb alguns estudiants,... i així es van forjant una personalitat." (p.46.)

"És curiós de remarcar que a Barcelona cap de les seccions de la JOC no tenia interès a figurar en els actes religiosos massius, com per exemple les processons del Corpus, molt al contrari del que es veia en l'Acció Catòlica general i en les Congregacions Marianes." (id.)

L'any 1952, que per al nostre estudi marca canvi d'època, durant el Congrés Eucarístic Internacional de Barcelona - del qual ja parlarem -, són els de la JOC els que, sobretot per medi d'alguns capellans joves que estaven en l'organització del Congrés, fan arribar a tots els bisbes participants en aquest una carta, un document, on es judica críticament i amb duresa l'enfoc triomfalista i allunyat de la realitat social popular que se li havia donat.

Veiem, doncs, que l'aspecte evangelitzador d'aquella JOC anava molt unit a l'educatiu i al reivindicatiu i movilitzador. Era ja una nova forma d'entendre i presentar l'Évangeli. Citem encara, de Castaño, perquè ho creiem important pel tema que ens ocupa:

" a la JOC es veien i tractaven els problemes dels obrers i dels seus companys: els problemes de l'entrada prematura al treball, la manca de vivenda adequada, la seva experiència d'aprenents, la manca de temps lliure, els enfrontaments al treball amb obrers adults molt anticlericals, les converses amb els militants obrers, l'amistat amb les noies, la preparació al matrimoni, l'esforç per participar aleshores en les coses temporals col·lectives com una festa major de barri, o una cooperativa, o una germandat, etc."

El mateix any 52 ve a Barcelona un consiliari de la JOC francesa, l'Abbé Maréchal - del qual tornarem a parlar - i troba als militants de la JOC d'aquí desanimats perquè llegien coses vingudes d'Europa sobre la necessitat del compromís militant dels cristians en les realitats temporals (concretament en la lluita socio-polí-

tica) i aquí ells podien fer molt poc per causa de la repressió franquista. Marçal els anima fent-los veure que la situació que pateixen els pot ajudar a comprendre que cap projecte socio-polític (ni els que més semblen afavorir l'Església o la predicació de l'Evangelí) pot presentar-se com el millor o el definitiu. S'han de relativitzar tots els sistemes i anar buscant el millor i lluitar per ell, orientats per la crida que en l'Evangelí ens fa Jesús de Natzareth.

Realment l'enfoc era nou i obria molts horitzons. Ja veurem fins on va portar molts militants, aquest enfoc. De moment era com recuperar l'obertura d'esperit que hem vist que tenia la Unió Democràtica de Catalunya, separant definitivament la fe del dretanisme polític. I era més que això encara. Perquè alguns sacerdots francesos, sobretot els sacerdots obrers, havien començat una certa col·laboració pràctica amb els marxistes.

(Josep Bostaño i Colomer. "Memòries sobre la JOC a Catalunya. 1932 - 1970." Col·lecció Saurí. Barcelona. 1974.)

III - EL MÈTODE DE "REVISIÓ DE FETS DE VIDA"

Una de les eines de treball de la JOC, que després ha esdevingut eina també bàsica de molts moviments i grups cristians, és el mètode anomenat, en forma breu, de "revisió de vida". Cal destacar, però, que es tracta de revisar "fets" de "vida". Això sol ja indicar que es busca un acostament a la realitat concreta, als fets, i a la "vida", com a punt de partença de la reflexió cristiana, abans que a les veritats o doctrines.

Partir de la vida concreta, detallada, estudiada en els fets viscuts i en les seves causes, connexions, influències, ... Aquesta és la primera part, el primer pas, del mètode jocista. Tant senzill com és, i es manifestarà com un dels motors més forts en el nostre progressisme catòlic. Simplement, mirar la realitat, mirar-la d'aprop, els fets concrets que hom ha viscut recentment o està vivint. Mirar-la amb sinceritat, profunditat i fidelitat.

Les Esglésies, normalment tan donades a partir de doctrines que, si no coincideixen amb la realitat, "pitjor per la realitat", i el nacionalcatolicisme, que fa el mateix amb els seus "principis, reben un revulsiu molt fort quan entre dintre seu el mètode de "revisió de fets de vida" (r.f.v.). Aquest, contribueix a produir grans canvis en l'espiritualitat de l'època, la de cristiandat, que ja hem vist que no vivia gens atenta a la realitat concreta.

Imaginem-nos una reunió de grup de la JOC. Són set o vuit nois (o noies, més endavant) i el consiliari. Després d'una breu pregària, cada un d'ells exposa breument un fet que ha viscut personalment o que l'ha tocat molt de la vora en els últims dies i que creu que val la pena d'analitzar i de relacionar amb la fe (amb l'Evangeli) per treure'n conclusions d'actuació. Aquesta "presentació dels fets" és la primera part de la revisió. És el "veure". Pensem en la riquesa que suposen vuit fets concrets de la vida dels joves obrers en una Església tan poc acostumada a escoltar els laics i sí a predicar des de les troncs. El consiliari, normalment un sacerdot jove, que escoltava i anotava els fets en la seva llibreta personal, no podia no quedar molt tocat, sovint trasbalsat per a-

quella realitat que senzillament i cruu els nois i noies presentaven.

Després, opinant tots, escollien un dels fets exposats, i llavors es tractava d'analitzar-lo a fons. L'anàlisi es feia segons una pauta metòdica orientadora: causes i conseqüències del fet. Les causes poden ser personals, estructurals, ambientals, ... la qüestió és que no s'escapi res del que realment influeix i pesa en la vida, cap dels fets que la mouen, ni de les conseqüències multifacètiques que cada fet real porta.

Es comprèn que quan, anys enllà, els joves jocistes conegueren una mica de prop el marxisme, aviat s'hi vagin trobar, almenys en aquest punt tan essencial de l'anàlisi de la realitat, molt identificats.

L'anàlisi, el "veure" el fet, es fa arribar també a les actituds que el fet revela de les persones que en ell intervenen. Les actituds positives o negatives; dit d'altra manera: els valors i contra-valors.

Aquest etapa del "veure" es completa encara amb una presentació, per part de qui vol del grup, de "fets semblants" també viscuts. Així s'assegura que la revisió no serà sols en profit del noi o noia que ha presentat el fet escollit, sinó de tots, perquè segurament tots han viscut, en la seva vida recent, fets semblants a aquell analitzat.

D'aquí es passa ja a l'etapa següent de la r.f.v: el jutjar. Es tracta de la confrontació de la realitat analitzada amb l'Evangelí de Jesucrist. Però cal entendre bé - i aquí rau un dels punts més dinàmics de la r.f.v. cara a crear una nova mentalitat cristiana - que la confrontació, no es fa entre el fet analitzat i alguns episodis de l'Evangelí, o alguna paràbola de Crist, que se li assemblen, sinó entre les actituds o valors que s'han descobert al cor del fet, i les actituds o valors que trobem en l'Evangelí i que fan com de llum penetradora i judicadora dels del fet ara revisat. Es jutja "segons l'Evangelí", però amb una visió de les actituds o valors que trobem en ell, no en la superficialitat literal, si-

nó en la profunditat de les seves narracions, escenes, dites, paràboles,...

Cert que aquest "jutjar" de la r.f.v. no és cosa fàcil o planera, precisament perquè no s'agafa l'Evangelí com un codi o un receptari de solucions a preguntes. El paper que el consiliari jugava (estem parlant dels anys 45-52) llavors, i molts anys endavant també, en aquest punt de la "revisió" era gran. Es pot dir que sovint la feina del "jutjar" la feia ell, perquè ell coneixia els topants de l'Evangelí, sabia (?) indicar-ne els valors de fons, connectar-los amb els dels fets, etc. Aquí la cosa - diuen molts que ho conegueren bé - anava bastant per on volia el consiliari, tot i que la llibertat de pensament i de recerca que el mètode donava, feia que aviat alguns nois i noies més inquiets i més donats a la lectura i a l'estudi, agafessin l'Evangelí pel seu compte i en sabessin treure el que convenia per a unes bones revisions de fets de vida.

Un cop vist què ens diu l'Evangelí, què em diu a mi concretament, què diu al grup que estem aquí reunit i al moviment del que formem part, què diu a tota l'Església, ... ve la tercera part de la "revisió", la més senzilla, normalment, en quant a dir coses, a trobar el que cal fer, però la més difícil en la realitat perquè exigeix compromís: l'actuar. Es tracta de prendre, cada un del grup, algun compromís d'acció. (I els compromisos, en alguna propera reunió, seran "revisats", és a dir, es mirarà si s'han complert.) Pensant-hi bé, procurant ser realistes, cada un dels del grup formula el seu compromís, i el que porta la reunió els anota.

Encara, abans de plegar, una altra pregària, normalment pensant en les persones implicades en el fet revisat i en els compromisos d'acció adquirits per cada un de la colla.

Fàcilment es veu que aquest mètode, ben practicat, és com una bomba de profunditat dintre de l'Església i del Cristianisme. És altre cop l'Evangelí fresc i redescobert, com el va redescobrir St. Francesc al seu temps, però ara entre el món obrer.

I no sempre les reunions de r.f.v. funcionaven bé i s'anava a fons en tots i cada un dels passos que hem dit. Es necessita temps,

disposició d'ànim, no gaire cansament, bon ambient de colla, un consiliari que sàpiga fer bé el seu paper, etc. per realitzar una r.f.v., que vagi al cor de la realitat i en ella trobi l'Evangelí que es transforma en acció en cada militant. Però, més o menys bé, la "revisió de vida" va anar-se fent setmana rera setmana i any rera any a la JOC, i de la JOC va anar passant a altres moviments i grups, i arriba un temps en què això del "veure, jutjar i actuar" és la fórmula, sovint massa banalitzada, que tothom que es considera una mica "inquiet", "militant", "progressista" dintre del cristianisme utilitza com a mètode de reflexió i creixement.

Tantmateix, té els seus punts febles, aquest mètode. Sobretot si entenem el "progressisme" en quant que és un plantejament crític i renovador, segons les inquietuds i corrents culturals del moment actual, dels fonaments de la fe mateixa, del fet de creure, de la "voda sobrenatural" en l'ésser humà. En la r.f.v., normalment, la fe es donava molt per suposada i el que calia era, amb l'empenta d'ella, o amb motiu d'ella, moure a l'acció. I potser sovint aquesta empenta, resultat de la r.f.v., no venia pas d'una fe personal i adulta, pròpia, sinó d'un altre lloc: de l'ambient, de la ràbia davant dels fets, o d'una fe humana profunda no concretada en el cristianisme,... però ningú no ho notava, perquè els joves en la JOC i buscaven colla, estil de vida, caliu, orientació, lluita per l'emancipació.

Quan veurem, a partir de l'any 66, la crisi de la JOC i dels altres moviments d'Acció Catòlica especialitzada, parlarem més, entre les causes de la crisi, de les deficiències d'aquest mètode, de les seves limitacions quan arriben les "batalles fortes" i davant dels canvis culturals i socials imparables en el nostre món.

No sempre en les reunions d'equip de la JOC o en les assemblees grans, el mètode era la r.f.v. Però sí que sempre es procurava seguir el seu estil, inductiu, partint dels fets,... A voltes es feia la reflexió partint de "monografies", que eren presentacions detallades d'un fet, o de la vida d'un obrer o obrera, o d'una rea-

litat social. I les "campanyes", sobre un tema o problema determinat, anaven sempre orientades a educar i a moure la fe dels joves, movent-se per canviar la realitat amb criteris cristians.

IV - L' "HERMANDAD OBRERA DE ACCIÓN CATÓLICA" (HOAC)

Si la JOC es pot dir que ens va venir de Bèlgica i França, la HOAC ens va venir de Madrid, però filla d'un català, vilanoví, ben especial: En Rovirosa.

Eren els finals de 1946 quan Guillem Rovirosa, puja, per divertir-se causes que ara no ve al cas explicar, a Montserrat. S'hi queda com a treballador del Monestir, i aviat fa amistat amb alguns monjos, amb els quals dialoga molt. Al cap de poc ja es pot dir que és una peça que destaca en el conjunt montserratí.

En Rovirosa és un cristià ben especial, de trajectòria multifacètica. Quan arriba a Montserrat, acaba de fundar, obtenint totes les aprovacions i benediccions de la jerarquia episcopal espanyola, la Hermandad Obrera de Acción Católica, la HOAC.

Això ja ens fa veure que de catalana, catalana, la HOAC no en tenia gaire. Ens venia molt des dels "poders centrals". Però tocava un punt tan descuidat, tan necessari - l'organització i formació militant dels obrers cristians adults - i la personalitat d'en Rovirosa tenia tal poder de convicció, que la HOAC arrelà aviat i fort a Catalunya, i encara hi és avui, al 1987.

Des de Montserrat, alternant amb estades a Madrid i amb viatges per tot Espanya (sempre amb la RENFE), Rovirosa va ser, durant aquesta segona meitat dels anys 40 l'ànima i el motor d'aquesta criatura seva, la HOAC. I des d'allí escrivia, durant el 47 i el 48, el "Butlletí de Dirigents" i l'enviava a tots els grups d'HOAC que anaven sorgint arreu de l'Estat.

Es tractava - ja hem dit - d'un moviment cristià, "especialitzat" per a obrers adults. És a dir, si la Acció Catòlica a l'Estat Espanyol estava estructurada en les quatre branques: homes, dones, nois i noies, ara, de la branca d'homes, i ben autònoma respecte d'ella, en sortia aquesta nova organització "especialitzada". Això suposava un gran pas cap a l'atenció i el tractament de la realitat tal com ella és i exigeix, (aquest pas és "progres-

sista) i l'Acció Catòlica general comença a no ser massivament unificada, cosa que tan bé li anava al nacionalcatolicisme, com si tots els ciutadans fossin "iguals". Els obrers tindrien la seva agrupació, cristiana, separada de la dels patrons.

Rovirosa havia estudiat la realitat espanyola i volia crear en ella canals per a un apostolat obrer autèntic. Eren temps de "cruada" en la propaganda oficial, de nacionalcatolicisme integrador, i el desenvolupament econòmic que s'iniciava el pagava la classe obrera: racionament, barraquisme, emigració,... Per això Rovirosa estructura l'HOAC ideològica i organitzativament com una associació massiva d'obrers cristians. Els temps demanaven això de "massiva". Ens diu Àngel Alcàzar, que coneix bé aquella història: "La HOAC debía ser un cauce de expresión de las angustias e inquietudes populares y el signo de la aparición de una nueva esperanza. Y como eran tiempos de cruzada, la HOAC fue organizada para cruzados y sus instrumentos medios para la movilización de las masas. ("Correspondència", nº 180, 1979.)

La finalitat del moviment HOAC era "difondre en tot l'àmbit de la nació, entre la classe obrera, un alt ideal de conquesta espiritual del poble per a Crist, i de conquesta social d'un sà benestar per a tots". L'ideologia bàsica era "l'amor en les persones i la justícia en les institucions, com a valors màxims perquè Crist tornés a ells com li pertocava. Això es traduïa en un alt ideal: conquesta espiritual i conquesta social. Calia obrir els camins de Déu cap als obrers i dels obrers cap a Déu". (Del llibre "Rovirosa,..", de Xavier Garcia. Ed. Pòrtic. 1977.)

És fàcil notar, en aquest ideari, la presència del triomfalisme catòlic de l'època, sobretot en expressions com "conquesta espiritual del pobre per Crist".

Però quan aquest mateix triomfalisme dirigeix les seves forces a defensar el món obrer del pes del capitalisme franquista, emparant-se en la Doctrina Social de l'Església, fa bona feina, i el govern aviat ho nota, i és prevé contra l'HOAC.

Una organització que vol movilitzar masses, necessita mètodes i mitjans massius. Per exemple, unes reunions massives: les assemblees-mítings, on es proclamaven els vells ideals obrers d'alliberament; i també les Setmanes Socials. Uns actes religiosos per a les masses: Misses populars, Hores Santes, Rosaris amb intencions a cada Misteri, "nits apostòliques", etc. (Als que no han viscut aquella època els serà fàcil enedevinar quina mena d'actes hi havia rera aquests noms.) I també uns cants de combat: "Adelante!", "En marcha", "Banderas",... Hi havia també uns caps, uns dirigents, acceptats sense discussió. I, sobretot, es necessitava un periòdic de masses. L'HOAC el tindrà ja a finals del 1946. Se'n diu el "TÚ". Rovirosa n'encomana la direcció a Esteve Busquets i Molas. Al cap de poc d'haver sortit el "TÚ", Ràdio Pirenaica, la dels "rojos" contra el franquisme, el citava, en llegia troços. És sobretot, doncs, a través del "TÚ" que la HOAC incordia el règim franquista, assumint la protesta obrera des de la doctrina de l'Església. Això equival a assumir-la sense posar en qüestió, com a tal, el sistema social i polític vigent; sols li demana que no sigui abusador, que compleixi amb el que ha de ser, que sigui "humà".

És a dir; amb la cobertura doctrinal i legal dels principis religiosos de la doctrina pontifícia, es denunciava la contradicció franquista (consistent en dir-se catòlic i consentir injustícies en la legalitat i en la pràctica comú); es posaven dificultats a la reacció repressiva del govern, i es creaven tensions entre l'Església i l'Estat. Hem vist abans que la JOC incordiava més aviat la Jerarquia de l'Església; l'HOAC incordia més, veiem ara, el Govern.

Entre el 46 i el 53 l'HOAC va ser, efectivament, una de les manifestacions del despertar del poble que poc a poc anava superant pors. Al març del 51 hi ha una vaga de tramvies a Barcelona: en els centres de l'HOAC es confeccionaven octavetes convocant a no pujar als tramvies, a anar a les manifestacions; i per anar-hi els militants es concentraven en els locals de l'HOAC. Aquesta era realment una escola de cristianisme militant, incompatible amb la impassivitat davant la injustícia, amb l'oportunisme, les avinences. Perquè

Rovirosa "bramava" contra les "obres assistencials" per als obrers o les ajudes dels "pudents i pietosos".

Es comprèn que, tal com les gastava Franco, el "TÚ" aviat fos prohibit, i la majoria d'actes massius de l'HOAC també. El "TÚ" cau pel març del 51. El Cardenal Pla i Deniel el defensa i logra que sigui autoritzat de nou. Però al juny del 52, en el nº 348, fou suspès definitivament (en ple Congrés Eucarístic Internacional de Barcelona!). Tirava llavors 43.000 exeplars. Els militants de l'HOAC, que ja eren també milers en tot l'Estat, tenen la sensació que tot s'ensorra. Però Rovirosa té una empena mística especial i un sentit molt propi de la fidelitat a la "Providència de Déu" i de l'obediència, i segueix bastint, sense periòdic de masses, l'edifici que ha creat. Manté alguns butlletins interns del moviment: "Boletín de Militantes", "Noticias Obreras", obres molt personals de Rovirosa en aquells anys.(Cada text, si no era directament d'ell, passava pel seu sedaç, i els canvis a fer, els imposava.)

I Rovirosa veu que l'HOAC pot esdevenir també una mena d'Universitat de la classe obrera. Per això inventa el "Pla cíclic" per a la formació de militants.

Mitjançant el "Pla cíclic" es vol donar als obrers la preparació adequada perquè es coneguin a si mateixos i la realitat en què estan (el món treballador), i coneguin Jesucrist i l'Església. El mètode usat en ell és, principalment, el mètode dit "d'enquesta", que treu molt del de "revisió de vida" que hem explicat en l'apartat anterior, però orientant prèviament la part del "veure la realitat" amb preguntes ("enquesta") sobre aspectes concrets i dades objectives de la vida obrera.

L'"enquesta", com hem dit de la "revisió de vida", no és sols un mètode, és un esperit, un estil de reflexió sobre la vida i a partir d'ella, una forma de viure i entendre la fe. És mètode, mística (espiritualitat) i estil teològic a la vegada. Més inducció que no pas deducció. Però s'ha de dir també que en el pla cíclic, que durava tres anys, hi havia també una gran part d'exposicions doctrinals i teòriques, tant en matèria catequètica i teològica,

com en matèria social. Hi havia un cert predomini dels "principis" i de la "deducció" a partir d'ells. Es partia dels "fets", però aquests no eren tan "mestres de la vida" com hem vist en la JOC, per exemple. I es fomentava molt, a l'HOAC, el sentit d'obediència a la Jerarquia, de disciplina, de fidelitat a la Institució, etc.

També són obres d'en Rovirosa els GOES (Grups Obrers d'Estudis Socials). "Han estat un gran servei, durant anys, a la classe obrera i han fet molts militants útils a la societat".

Amb aquesta preparació, amb esperit d'"enquesta" i de treball en equip, els militants poden seguir després lliurement la seva pròpia vocació i dedicar-se a les tasques apostòliques i humanes que prefereixen.

Tot plegat ja ens fa veure que l'HOAC era molt militant però, al mateix temps, molt "catòlica", és a dir molt poc crítica enfront de la mentalitat, les normes i l'exercici del poder jeràrquic que llavors imperava en la nostra Església. Ja ho indiquen aquestes frases d'en Rovirosa: "M'he posat al front de l'HOAC perquè la Jerarquia, vehicle per on arriba a tot cristià la veu de Déu, m'ho ha encarregat. Això em basta!"

Aquest aspecte tan "quadrat" de l'HOAC, "vertical", rígid, d'hommes sols (en aquells anys), d'adults i prou, no la feia gaire apta al temperament dels catalans progressistes d'aquella època. Però Rovirosa era home de personalitat tan excepcional, que va lograr aquí Catalunya molt més que no hauria lograt el mateix moviment HOAC però sense la presència d'ell. Escrivia molt i de moltes coses, sempre guiat per la forta inquietud apostòlica, i aviat algun bisbe va dir d'alguns escrits seus que eren "perillosos per a l'ortodòxia". (Per tant, ¿progressistes?). I quan l'any 48 redacta el seu "Manifest comunitari" li trobem algunes coses - segons el seu biògraf Xavier Garcia - que s'avancen de bon tros al pensament que es farà general en l'etapa següent de la nostra història, i que ja hem vist present en alguns predecessors: "L'Església no en té cap de doctrina social, perquè no en pot tenir,... només té uns principis morals que van estretament lligats a la iniciació aquí a la te-

rra del Regne de Déu. Sempre, quan s'ha proposat un antídoto al capitalisme i al comunisme, s'ha arribat a la conclusió: cristianisme. I això és fals, perquè capitalisme i comunisme són fills de fets econòmics i socials i el cristianisme no és altra cosa que el relligament de l'home al Pare. Són els cristians, si en són, si volen verament relligar la humanitat amb la divinitat, que s'han d'esforçar amb llibertat plena a esbossar el camí per trobar una doctrina que condueixi a buscar el bé comú, econòmic i social, no a través de doctrines materialistes, sinó impregnades de transcendència." (p.215.)

L'ambient està obert per a nous passos cap a compromisos militants cada vegada més plurals, àdhuc "esquerrans". I la visió d'Església s'allunya ja de la visió pròpia del nacionalcatolicisme, que vol a tots els cristians en el seu projecte socio-polític.

I Rovirosa el trobarem relacionat amb la colla de la revista "El Ciervo"; amb els monjos de Montserrat, sobre alguns dels quals va influir molt; amb el teòleg de la "nova teologia" Yves Congar, del qual parlarem més; amb el Bisbe sabater dels suburbis de Lyon, Monsenyor Ancel; amb l'intel·lectual catòlic francès Jean Guittou; amb el bisbe Pont i Gol; amb els "Germanets de Jesús"; dels quals també haurem de parlar,...

(Per a aquest apartat i els anteriors d'aquest capítol, a més de les referències donades, veure: Casimir Martí, "Iglesia y pueblo en España", ponència al VI Congrés de Teologia, setembre de 1986. Editada per Misión Abierta, desembre 86.)

V - LA REVISTA "EL CIERVO"

Neix a mitjan 51, fruit d'inquietuds i interessos nobles però en sí no gaire renovadors. Tot i així, al cap de poc serà ja imparablement un altaveu i un lloc de trobada del "progressisme" llavors existent entre nosaltres.

Per una banda, el Sr. Francisco de A. Condomines Valls, llavors Degà del Col·legi d'Advocats de Barcelona i Secretari del Centre de Barcelona de l'Asociación Nacional Católica de Propagandistas, buscava gent jove per a aquesta Associació, la qual era considerada pels seus fundadors i components "obra de selección más que de formación". És a dir, que buscaven gent "selecta", estudiants, intel·lectuals, escriptors, ... Per a trobar i atraure joventut d'aquest tipus, què millor que oferir-los el participar en la creació i conducció d'una nova revista. I el Sr. Condomines ofereix aquesta possibilitat a la colla d'amics universitaris dels seus fills: els germans Gomis, en Barjau, en Salvà, ...

Per altra banda, el Sr. Claudio Colomer Marqués, periodista, catòlic de tendència carlina, conegut sobretot per la seva època de director del diari "El Correo Catalán", buscava també gent jove que seguís la seva línia cristiana militant. I sobretot buscava una tribuna d'expressió per a les seves idees. I també veu clar que una bona manera és l'edició d'una revista i oferir les possibilitats de treballar-hi a un grup de joves inquiets que coneix. En parla amb els joves sacerdots Ricart Pedraza i Joan Jarque, amb en Prat Ballester, Jordi Galí, ...

S'ajunten totes les inquietuds i es fan unes reunions als locals de l'Acció Catòlica de Llúria, 7. En surt un "Boletín del Centro de jóvenes de la ^{Asociación} ~~Acción~~ Católica Nacional de Propagandistas" anomenat "El Ciervo". Lloc de redacció: Casa de la Acción Católica, Lauria, 7. Claudio Colomer gestiona i obté el permís governamental d'edició (cosa no fàcil llavors).

En definitiva es pot dir que l'equip inicial de "El Ciervo" estava format per militants procedents de diversos ambients d'aposto-

lat, des de les Congregacions Marianes fins a la Joventut d'Acció Catòlica. Alguns, com els germans Gomis, venien també de la tradició liberal catalanista de l'Escola Blanquerna. Al nº 1, amb data 30 de juny de 1951 es diu: "Son fundadores de El Ciervo, por orden alfabético: José M^e Barjau Riu, Enrique Boada Trullás, Francisco Casamajó Xiró, Claudio Colomer Marqués, Francisco de A. Condomines Pereña, Juan y Lorenzo Gomis Sanahuja, Juan Eugenio Morera Altisent, Juan Peñalver Laserna, Jorge Prat Ballester, Manuel Riera Clavillé y Francisco Salvá Miquel".

Alguns dels participants en les converses pre-fundacionals del Carrer de Llúria, 7, no figuren entre els "fundadors" perquè una revista en llengua castellana no satisfieia les seves posicions marcadament catalanistes. (Alguns opinen que a "El Ciervo" sempre se li va escapar, en aquells anys, de la vista la nova cultura catalana, real i palpable, que re-començava i que tenien al davant. Potser sí.)

Diuen "els nois del Ciervo" en la presentació del primer número:

"No salimos a la luz de la calle encadenándonos a la prudencia y a la resignación. Tampoco buscamos la lucha, aunque no la tememos. Ni tan siquiera pretendemos ofrecer un repertorio de "soluciones cristianas" a los problemas sociales, intelectuales, artísticos de nuestro tiempo. Más bien nos preocupa poner en evidencia estos problemas. Destacarlos con todo su vigor. Pues sólo quien ve las cosas como dificultad podrá entenderlas como solución."

En aquest mateix nº 1 trobem una cosa molt orientadora en la nostra recerca. En aquest cas, en el sentit dels frens i límits que encara tenien posats al cap - i es comprèn; o potser era la censura la que els frenava - aquests universitaris o els seus valedors en la revista. L'any 50 havia sortit l'encíclica "Humani Géneris" de Pius XII, condemnant els "errors" de la "Nova Teologia", de la qual hem parlat en el capítol primer. El que estava en joc era la relació entre la naturalesa humana i la vida de Déu que se li comunica, entre la intel·ligència i la fe, entre el desplegament de la història humana i el Regne de Déu de què parla l'Evangelí. Una noteta a "El Ciervo", comentant un article sobre aquesta encíclica, diu

que es posen de part d'ella, defen_sant ells també el valor de la raó per "demostrar" l'existència de Déu i declarant-se contra un "falso camino subjetivo, inmanente y pragmático" (¿Podien fer, públicament, altra cosa?) Si ens guiéssim per aquesta noteta, diríem que de "progressisme" en el sentit més propi de la paraula, no n'hi havia en aquella incipient revista.

La mateixa impressió dóna el programa, o les tendències, que apareixen en el nº 2 del 15 de novembre del 51. Val la pena llegir-ne trossos directament perquè mostren sobre quin punt de partida s'haurà de "progrressar" en els anys venidors. I es progressarà.

"La distinción entre la Iglesia y el estado es una de las claves fundamentales de la civilización cristiana. Pero en orden a su fin supremo, la Iglesia es corresponsable con el Estado de lo que ocurre en la sociedad - derecho, economía, etc. Afirmamos el poder indirecto de la Iglesia en la esfera de lo temporal, propia del estado. Pretender confinar la Iglesia a lo "puramente religioso" es un error de origen liberal que combatiremos con todas nuestras fuerzas." (...)

"Nos sentimos obligados a la defensa intransigente de la personalidad humana frente a las sofocantes invasiones de los Estados modernos, principalmente en los regímenes socialistas."(...)

"Entendemos legítimas y justas las aspiraciones obreras que reclaman un orden económico que permita a todos alcanzar alguna propiedad." (...)

"Estamos de acuerdo con las formas de gobierno que correspondan a las justas exigencias representativas y tradicionales de los pueblos, aunque sean ajenas al sufragio universal." (...)

"Creemos en la necesidad de una reorganización agraria española..." (en favor dels camperols).

Els inicis d'un pensament nou a "El Ciervo" es veuen millor si ens fixem en els llibres comentats en els tres primers números: "El mundo, la carne y el Padre Smith" de Bruce Marshal; "Diario de un cura rural" de Georges Bernanos; "Significado del ateísmo contemporáneo" de Jacques Maritain. A rel d'aquest llibre es comença el tema de quin Déu afirmem o neguem i quin Déu neguen o afirmen els ateus. Es parla ja de l'ateisme pràctic de molts "creients". Sols un cristianisme real, viu, pràctic, és fe,... En el nº 3 es comenten les cartes entre Unamuno i Maragall, i parlen d'aquest com d'un germà, viu. Trobem també citats o comentats: Péguy, Chesterton,

Chéjov, Mauriac,...

És interessant, per al nostre estudi, un article de Joaquim Xi-roi, en el nº 2, titulat "El intel·lectual frente al obrero". Es queixa que els intel·lectuals deserten en massa d'un dels més apremiants i apassionants problemes del moment: la qüestió obrera. També allí Llorenç Gomis critica la irresponsabilitat de molts intel·lectuals que no veuen ni fan front a la injustícia.

Dintre d'aquest "catolicisme social" trobem, en aquests primers Cierros la inquietud per estar al costat, en una "caritat de tot l'any", dels "murcianos", és a dir, els immigrants, els que viuen en barraques. Es diu que ells són Jesucrist, i es critica el cristianisme burgès, còmode, afeminat. Als redactors de "El Cierro" els preocupa la joventut obrera. I estan conscients que ells, els que escriuen, són de classe burgesa, homes que viuen en la llibertat burgesa; però senten la responsabilitat de voler aquesta llibertat per a tothom. Volen que cada persona sigui un subjecte realment lliure. No és altre l'ideal de la Il·lustració, de la Modernitat.

Tenim, doncs, ja en camí, l'any 52, aquesta primera generació de joves cristians escriptors, que, sobretot en el camp del pensament progressista cristià, no tenen, aquí a la pròpia terra, pares, ni oncles,...no tenen mestres, i busquen una mica a les palpentes.

Aviat es queden més sols encara. Claudio Colomer deixa la gestió de la revista. Francesc Condomines (pare) també es retira perquè no ha resultat allò que ell esperava. Però els joves tiren endavant malgrat tot. Paco Condomines (fill) i Llorenç Gomis es fan càrrec dels deutes. I el Bisbe Modrego els posa un censor eclesiàstic. Cada setmana hi ha reunió de l'equip de redacció, per a preparar i discutir els textos a publicar, en algun cafè o horxateria cèntrics. La revista serà, de moment, mensual.

Es comprèn que, ben aviat, comencin a arribar, des de fora, elogis a la revista. "Es expresión de un catolicismo juvenil, en equipo, anticonvencional y nada clerical" dirà Aranguren l'any 53. I Joan Carrera, l'any 70, fent ja història: "Cuando en 1951 surge la revista "El Cierro", joven, combativa, nos hallamos ante algo nue-

vo. Viene redactada en castellano, signo de la anormalidad cultural en la que se desenvuelve el país. Pero ya no se trata de la claudicación interesada de los oportunistas de los años cuarenta, sino de una juventud nueva que necessita expresarse como sea. Sus ideas sociales y su actitud general ante la sociedad civil son muy distintos de los anteriores a 1936, nunca libres totalmente de una cierta preocupación apologética." (A "Cultura Catalana. Perspectives 70". Ed. Cuadernos para el Diálogo, 1970.) Aviat haurem de tornar a parlar d'aquests nois - s'hi aniran afegint generacions - que "són catalans, escriuen en castellà, i pensen en francès" deia algú.

VI - CAP A UN CANVI D'ÈPOCA

"El Ciervo" surt quan diferents circumstàncies i ell mateix anuncien un canvi d'època. Es pot dir que aquest grup d'universitaris, junt amb la JOC, l'HOAC i altres grups que hem vist són "pioners de la renovació eclesial en un ambient asfixiant", "un revulsiu en la vida civil i religiosa del país" que busca "una possible identitat cristiana concorde amb el món modern".

Direm encara alguns altres fets dels que, en positiu o en negatiu, van senyalant un canvi d'època en el camí del nostre "progressisme".

Citem, d'una banda, la fundació, l'any 1951 de l'Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona (ICESB). Institució de la Diòcesi, dedicada a promoure l'estudi dels problemes socials. En són primers promotors: Joan A. Ventosa Aguilar i Emili Boix i Selva. De l'ICESB diu Josep Camps l'any 76, veient-ne 25 anys d'història: "a més de la investigació i la docència, ha fet possible una sèries d'iniciatives cíviques, connexions personals i institucionals...que la història registrarà.

D'altra banda, a mitjan 52, es celebra a Barcelona el Congrés Eucarístic Internacional. Pius XII va escollir Barcelona, i no Madrid, per a aquest "magno evento", i això alegrà molts perquè donava protagonisme i podia suposar un cert suport del Papa a la ciutat que començava a despuntar com a contestadora del franquisme.

Molts han vist en aquell Congrés el punt màxim, el clímax, del nacionalcatolicisme, i l'inici de la seva devallada i de l'ascens del progressisme catòlic. Dit d'una altra manera, potser massa optimista, era "el último estertor de una nacionalcatolicismo histórico-artificialmente implantado en Catalunya."

El Congrés Eucarístic es va acabar amb el paternalista gest de decidir construir les Viviendas del Congreso. Perquè, malgrat l'eufòria que regnava, bastant de gent va retreure al Bisbe Modrego el gran dispendi que estava representant aquell Congrés quan hi havia tanta misèria i també famílies sense casa... El Dtr. Modrego va acceptar aquesta queixa tan amarga, i amb els seus amics de l'Ac-

ció Catòlica de Dirigents va crear el Patronato de Viviendas del Congreso Eucarístico, que semblà un paral·lel de la ja existent Obra Sindical del Hogar, del règim.

Ja hem vist que els nois i noies i consiliaris de la JOC van fer arribar, amagadament, a tots els bisbes participants en el Congrés un escrit crític. Diguem també que els de la Juventud Obrera de Acción Católica de Madrid van intentar organitzar, dintre del marc del Congrés, unes reunions de jocistes. Els de Barcelona se'n desentengueren - diu Castaño - a causa del folklore general que hi havia.

I els del Ciervo tenien a punt el nº 5 amb un article d'Ignasi Montobbio titulat "El Congreso debe ser eucarístico", en el qual es parlava de la presència d'autoritats polítiques en ell, fent-ne una clara utilització política. La censura obligà a retirar aquest número i a substituir l'article. Fet i fet, del Congrés els de "El Ciervo" en van parlar poquíssim. Era millor no embrancar-se en cosa tan poc consistent però inflada.

Capítol tercer

LA LENTA PRIMAVERA NO RECONEGUDA "OFICIALMENT"

(1953 - 1959)

I - CREIXEN I ES MULTIPLIQUEN LES INICIATIVES...

...i els grups, les publicacions, els centres d'estudi,...sota el giatge de nous pensaments i engendrant-ne també de nous.

Com a rerafons negatiu, però, hi ha un fet "internacional" que ens toca molt de prop: és la signatura, l'any 1953, del Concordat entre la Santa Seu i el Govern de Madrid. Aquest Concordat, gairebé simultani amb els acords amb Estats Units, era una gran aval pel franquisme. Molts aquí prou que se'n van adonar. Però les censures feien que les opinions escrites haguessin de ser molt moderades. A "El Ciervo" (nº 18, set. 43.) Juan Montobbio Jover escriu: "Pues bien; ya está. Ya se ha firmado el Concordato. Todos estamos sinceramente contentos". I demana que els jerarques que l'han firmat "no nos pierdan por vías especulativas. Que no nos enturbien la claridad de la invitación a la acción". Molts dels que estaven amb inquietuds progressistes van resoldre el conflicte "religiós" que aquest concordat, com a cristians, els plantejava, fent un acte de confiança -almenys de cara al públic- en la Santa Seu, segurament treient recursos de la "mística obediencial" llavors encara poc desgastada.

El Vaticà i l'Església "oficial" d'Espanya, què hi guanyaven amb aquest Concordat? Manolo Vázquez Montalbán ho diu, amb la visió dels anys, el 87: "...al Vaticano le dieron el monopolio de la salvación de nuestras almas, un derecho de pernada espiritual que aún colea aunque sea un colear ya de pescado congelado" (El País, 4.5.87.)

Anant ja als aspectes positius d'aquells anys, que són molts en el nostre tema, cal dir que segueix la forta influència francesa, tant a través de llibres i revistes com de contactes personals.

Quan Roma, el 54, prohibeix de continuar l'experiència dels sacerdots obrers a França, i es funda el sucedani descafeïnat dels "sacerdots de la missió obrera", el produeix aquí, en els medis JOC, HOAC, "El Ciervo", etc. un fort i negatiu impacte, i obliga a pensar. Igualment quan, a finals del mateix any, el Sant Ofici prohibeix la revista "La Quinzaine" publicada per catòlics progressistes i llegida per alguns d'aquí. El motiu principal de la condemna va

ser la cooperació entre catòlics i comunistes, que els de "La Quinzaine" propiciaven.

Dels escriptors "foranis" que influïren molt a Catalunya, en el camp que estudiem, destaquem-ne, per ara, tres: Mounier, Congar (li dedicarem tot l'apartat següent) i López Aranguren.

1. Emmanuel Mounier (1905-1950)

Llegint els seus escrits ("La cristiandat difunta", "El personalisme", "Fe cristiana i civilització",...) molts, per exemple els nois del Ciervo, descobreixen que el compromís cristià es viu en la pràctica, "en el corazón del materialismo, del colectivismo y del espiritualismo". Veuen que Mounier contribueix a situar el diàleg amb els agnòstics i les possibilitats d'entesa entre catòlics i no creients, especialment entre catòlics i marxistes. Mounier, ens diu Comín és "sobretot l'home profètic que incita els cristians a descobrir les immenses potencialitats històriques encara inexplorades que conté la paraula evangèlica". Amb ell es redescobreix el sentit de les paraules "compromís" ("ce qui n'agit pas n'est pas"), "desordre establert",... Era una vocació intel·lectual arrelada en la Paraula Evangèlica, densa de profetisme i compromesa amb els fets de la història.

Aprofitem ja per dir ara que en la dècada següent, els 60s, la influència de Mounier serà més àmplia i forta encara en molts cristians de Catalunya que, per un cantó o altre el descobrien. L'any 70, als 20 anys de la seva mort, els de "El Ciervo" es pregunten "¿Qué haría, qué diría Mounier, hoy?" I el que queda clar és que totes les persones que responen a la pregunta admeten que va tenir una gran influència sobre elles: Robert Coll-Vinent, Josep M^e Rovira Bellosó, Luís Izquierdo, Antoni Jutglar,... Aquest últim, en un article a "Serra d'or" (març-abril del 60) explica bé els trets claus de la vida i del pensament de Mounier. El situa amb camí propi cara al corrent demòcrata-cristià i als integrismes i els espiritualismes evasius de tants cristians. I cita allò tan clau de Mounier: "La revolució moral, serà econòmica o no serà. La revolució econòmica, serà moral o no serà". Segons Jutglar "Mounier va fer un intent de recollir

- sense, però, caure en eclecticismes ni sincretismes - tot el contingut positiu que els corrents i els homes portessin, cercant d'orientar tot aquest contingut cap a un sentit futur de les solucions". Deia Mounier que "entre els corrents vius corren secretes comunicacions: les mateixes que els oposen conjuntament a l'esperit del conservadurisme".

Cal reparar en la gran influència que va tenir entre nosaltres aquella cosa tan clau de Mounier: l'atenció a la realitat, al que s'esdevé, al que és "terrenal", que no és res maleït; aquell interès per no moure's mai de la realitat concreta i resseguir-ne tots els plecs i totes les ondulacions. "L'esdeveniment serà el nostre mestre interior" deia. (1)

Sintetitzant, en paraules també de Mounier mateix: "La revolució del segle XX ha de dotar l'home contemporani d'un instrument tècnic racional i d'organització social justa. Però té també la funció de retornar-li una raó per a viure i morir, i, per tant, una consistència."

(1) Anys a venir (70s.) el teòleg de l'alliberament, brasiler, Hugo Assmann dirà: "¿Bíblia? No en conec d'altra: la realitat històrica".

2. José Luis López Aranguren

Ja en la dècada dels cinquanta va començar a pesar fort entre nosaltres aquest cristià de Madrid.

Aranguren feia, amb gran potència i clarividència intel·lectual i creient, una revisió crítica del catolicisme espanyol, per exemple al seu llibre "Catolicismo día tras día", on mostra un gran amor a la veritat i a la llibertat interior. Fou aquest un llibre molt elogiat i comentat en els ambients de què parlem.

També es Aranguren un gran coneixedor del protestantisme. El seu llibre "Catolicismo y protestantismo como formas de existencia" va influir-nos també molt, essent entre nosaltres un impuls cap a l'ecumenisme. Perquè, tal com deia Llorenç Gomis comentant aquest llibre, l'any 53,: "Y es que todo el mundo empieza a sentir cansancio de las ortodoxias simplemente defensivas y polémicas". Un altre llibre en la línia d'estudi del pensament protestant és "El protestantismo y la moral". També se'l troba citat entre nosaltres en aquells anys.

A tall d'anècdota, explica José A. González Casanova parlant d'Alfons Comín: "...Quan vam fundar a casa seva de la Rambla un grup catòlic estudiantis, Alfons ens va fer llegir Aranguren i aviat va entrar en polèmica amb el P. Roig Gironella - que ens feia de mentor en el grup - i amb els dirigents de la Congregació. ...l'Alfons va ser pràcticament expulsat de la Congregació." ("Taula de Canvi", nº extra, juny 81.)

II - EL LLIBRE "JALONS POUR UNE THÉOLOGIE DU LAÏCAT"

Autor: el dominic Yves M. Congar, que ja hem citat repetidament. La introducció està firmada al desembre de 1951. La primera edició francesa és del 1953 (Paris). Si bé no serà traduït al català fins l'any 61, per l'Editorial Estela, de seguida de la seva publicació en francès aquest llibre va ser molt llegit a casa nostra, sobretot per capellans i seminaristes inquiets per una renovació de l'Església, però també per alguns intel·lectuals i universitaris, i per dirigents dels moviments apostòlics.

Cal dir que el llibre recull i estructura en unitat moltes idees que ja corrien pels ambients de la "nova teologia francesa" i que també havien ja arribat aquí.

Al dialogar ara amb sacerdots dels que van viure les inquietuds d'aquella època, parlant de què llegíem, un dels llibres citats en primer lloc i amb un "no cal dir..." és aquest, el "jalons". Més d'un es sincera i afegeix: "no el vaig llegir pas tot; és llarguíssim i pesat,..."

Que fos traduït i editat en català l'any 61, ens indica que encara llavors els "jalons" era actual. Quan al març del 62, aproximadament deu anys després de la primera edició francesa i preparant-se ja la segona castellana, Joaquim Gomis (amb el pseudònim de Pedro A. Torra) comentí el "jalons" a "El Ciervo" dirà que fa anys que el re-llegeix i que coses del llibre són ja a l'esquema bàsic del seu pensament. Crec que era la situació de molts clergues de l'època.

És curiós que un llibre destinat a alenar tantes inquietuds, reflexions i realitzacions progressistes de l'època, concretament en el terreny d'una nova visió del que és l'Església i del paper de tots els cristians en ella i en el món, comencés així:

"El Cardenal Gasquet relata esta anécdota: Un catecúmeno preguntó a un sacerdote católico cuál era la posición del laico en su Iglesia. La posición del laico en nuestra Iglesia - respondió el sacerdote - es doble: ponerse de rodillas ante el altar, es la primera; sentarse frente al púlpito, es la segunda. El Cardenal Gasquet añade: Olvidó una tercera: meter la mano en el por-

tamonedas.

En cierto modo, nada ha cambiado ni cambiará jamás. Los laicos estarán siempre arrodillados ante el altar, sentados frente al púlpito y por mucho tiempo seguirán metiendo la mano en el portamonedas. Sin embargo, ahora, hacen todo eso de una manera diferente o al menos, haciendo todo eso, sienten diferentemente su situación de conjunto en la Iglesia. (...) Los laicos siempre formarán en la Iglesia un orden subordinado, pero están encontrando de nuevo una conciencia más clara de constituir orgánicamente sus miembros activos, con pleno derecho y ejercicio.

Las señales de este cambio surgen por todas partes."

D'engrescador, aquest començament del llibre, no en té gaire. Però després es va descobrint la saba nova que porta. Ho veurem desglossant-ho per temes, breument.

1. L'Església

Dissimuladament -hom pensa que per esquivar les censures vaticanes - Congar es situa en la mentalitat dels teòlegs que, com De Lubac, insistien en la connexió profunda que hi ha entre la realitat natural humana i el disegni sobrenatural de Déu que vol salvar i enlairar aquesta realitat. No són dos nivells tan separats i radicalment distints com alguns dirien. La fe arrela en els anhels immanents, en les inquietuds i condicions de la vida humana, de la natura. I Congar agafa aquest tema pel cantó de l'eclesiologia, del que és l'Església i del seu paper en el món.

En l'Església es viu la salvació que ha vingut al món per l'home Jesucrist. L'Església és, a la vegada, esdeveniment de salvació, salvació realitzada en molts, i estructura transmissora-per voler de Déu - d'aquesta salvació. En tant que és esdeveniment de salvació, tots els fidels són Església, l'Església són els fidels, i tots tenen unes responsabilitats bàsiques i inalienables en ella.

Congar remarca, d'una manera que aviat molts van trobar exagerada, innecessària, la necessitat d'una jerarquia en l'Església. Jerarquia "instituída per Déu". I, per tant, la distinció entre el simple fidel i el jerarca. També remarca Congar, això sí, que el jerarca és també bàsicament simple fidel, creient com els altres, i que aquest és el valor primordial del cristianisme, l'únic necessari; en ell hi ha el salt qualitatiu de la fe. "Así se alían los dos he-

chos, simultáneamente verdaderos, de una franca desigualdad en razón de las funciones y de una igualdad radical en cuanto miembros del mismo cuerpo viviendo la vida cristiana." (p.136.)

Aquest Església, feta de laics (tots) i jerarquia, ha de viure essencialment arrelada en la matèria del món, en la història. Església i món es reclament mútuament, per bé que Congar cuida d'afirmar el salt que hi ha entre ell i ella, món i Església, (potser perquè estiguin contents els que acusaven la "nova teologia" de massa "naturalisme". Ha d'afirmar una i altra vegada que la salvació donada per Déu a través de l'Església és quelcom "no incluido en las necesidades del mundo". (p. 137.)

2. Valor propi del món i de la història

"La substància de les coses existeix y és interessant per si mateixa" (p.39.). Les realitats palpables que vivim i la història que anem fent amb tots els altres homes i dones, van destinades, igual que l'Església que porta a elles la Revelació de Déu, a la plenitud final de totes les coses en Déu (el Regne de Déu). Però això no vol dir que el món i la història sols valguin en quant que són assumits i salvats per aquest Regne. Valen per si mateixos. La última meta és el Regne, però la primera és esdevenir món i història en plenitud, desenvolupar-se segons les pròpies lleis i normes naturals de ser. És el creixement còsmic, al quan s'ha d'unir, per penetració el creixement "sobrenatural" , "religiós".

És a dir, que hi ha dos plans en la realitat humana i universal vista des de l'experiència cristiana. El "pla temporal", amb valor propi, però subordinat al "pla espiritual", que és el de la vida "sobrenatural" que Déu ens comunica.

El valor del llibre de Congar està (igual que altres llibres famosos a l'època, com el "Teologia de les realitats terrenes" de Gustave Thils) en remarcar aquest valor propi i autònom de les realitats temporals. Una fe que prescindís d'això no podia estar culturalment i socialment al dia ja llavors. I el cristià ha de veure i viure que la construcció del món i de la història tenen les seves

lleis i estatuts propis, que no els vénen dictats per la Revelació o per l'Església sinó que ja estan en ells per ser creació de Déu, quelcom bo per si mateix, i en ells s'han de descobrir, exercitant la raó i la simpatia amb la natura i amb tota la humanitat. És feina, aquesta, de tots els homes i dones de la terra per igual.

Els avenços tècnics, socials, històrics,...formen part "necessària" de la construcció del Regne de Déu? Heus aquí una pregunta que Congar ja planteja i que portarà de cap, amb conseqüències de totes menes, molts cristians dels anys 50s i avui encara.

Per a trobar la "Vida de Déu" quan treballem en les coses de la "terra", del "món", ¿importen sols les "disposicions interiors", l'estar "oberts a Déu" - com si la terra i la història fossin sols un escenari on exercitar les nostres virtuts - o importa també, és imprescindible, que l'univers, la terra, la història, amb la seva textura pròpia, es realitzin, creixin, arribin a una plenitud natural i humana?

Congar no vol exagerar per cap cantó al respondre la pregunta. I troba massa optimista la visió del jesuïta Teilhard de Chardin que veia la plenitud de Regne de Déu, a venir, com una trobada entre la marxa ascensorial i sempre progressiva de l'evolució còsmica i històrica, amb Déu. L'univers madur, la humanitat unificada per l'amor, arriben al Punt Omega. Aquesta visió de les coses era més engrandadora que la de Congar. Però estava desautoritzada per la jerarquia.

Hi ha continuïtat entre el que fem nosaltres a l'intentar que el món sigui millor i aquella plenitud de món "divinitzat" que l'Evangeli anuncia? ¿o entre les dues coses hi ha un salt tan radical que el nostre èxit o fracàs en la realització d'una història justa i humana per a tots poc importa?

Algún lligam veu Congar entre les dues coses. Però poc més afirma. I aquest és un tema molt important per als cristians que estan lluitant en compromisos socials i polítics.

D'aquí uns anys, en la dècada dels setanta, alguns teòlegs de l'alliberament plantejaren la pregunta, moguts per les noves circumstàncies al Tercer Món, i arribaran a dir que la lluita per l'alliberament dels oprimits, l'èxit d'aquesta lluita, és "causa eficaç", necessària, per a la plenitud del Regne de Déu.

3. Paper dels laics

Aquestes preguntes que hem vist, eren i són importants, perquè - insistia Congar - el paper dels cristians laics, és a dir, dels que no són clergues o religiosos, és treballar, amb orientació cristiana, en les coses "terrenes", en el "pla temporal" de la realitat: la família, la ciència, l'economia, els problemes socials, la política, ... conduint-ho tot de manera que el bé triomfi sobre el mal, la vida sobre l'enfermetat, la justícia sobre la injustícia, evitant sempre de tancar-se en un món autosuficient, sinó oberts sempre a la crida "superior" de Déu.

Molts veien, ja llavors, que hi havia una certa contradicció: Les coses "temporals" valen per si mateixes, però si no són "enlairades" al pla "sobrenatural" queden estroncades, perdudes, desorientades, fan més mal que bé, ... ¿No serà una teoria insuficient, enredosa, pobre? (Per això insistim tant en ella, ja des dels capítols anteriors. Perquè va tenir molt de pes, però aviat va fer crisi deixant molta desorientació. Ja ho veurem.)

Perquè la cosa s'agreuja quan Congar diu que que als clergues i religiosos i religioses no els correspon de cap manera aquesta feina que hem dit que era la dels laics. ^{Aquells} ~~Aquests~~, si viuen en aquest món i hi fan apostolat, hi viuen sols per a dedicar-se a predicar la vida "sobrenatural", són els homes i dones dedicats exclusivament al "pla espiritual" de la vida cristiana.

S'imposava, per tant, una clara distinció de feines. La qual,

duia, per exemple, a foragitar el sacerdot de l'acció política. Ell, el sacerdot, donarà les orientacions, animarà els laics i laiques a ficar-se en sindicats, associacions, partits,.. però ell no hi serà. I els renyarà si no ho fan bé, si, al ficar-s'hi perden de vista allò "sobrenatural" al qual se subordina tot. Quina feinada i quina situació tan complexa per al pobre laic ! Resumim-la amb paraules de Congar:

"La vocación propia del laico, es decir, la que corresponde a su condición como tal, consiste en caminar hacia Dios, realizando la obra del mundo; vivir según la tercera dimensión, vertical, construyendo al mismo tiempo la materia del mundo y de la historia y viviendo según las dimensiones horizontales de la existencia. (...) El laico debe vivir para Dios, pero sin dejar de hacer la obra humana; su vocación propia cristiana consiste en procurar la gloria de Dios y en reino de Cristo en y por la obra del mundo: (...) ser Iglesia, Iglesia operante, allí donde no actúan los sacerdotes, donde no pueden actuar los sacerdotes, a saber, en lo temporal y en la historia, realizando la obra del mundo y de la historia." (p. 483.)

I ¿d'on ~~traurà~~ el laic les orientacions i normes d'acció per realitzar-la bé segons aquesta orientació "vertical" que se li demana? ¿Com sabrà si edifica o no el Regne de Déu, en coses tan discutibles com, per exemple, l'acció social o política?

Heus aquí un altre aspecte del problema que portarà feina, conflictes i drames entre jerarquia i laics durant anys, i avui, 1987, encara en porta.

En definitiva és el tema de la llibertat de consciència del cristià en qüestions de fe i de moral. Congar, seguint Maritain, es queda en una mena de punt mig: La jerarquia imposa amb autoritat fórmules i normes que tenen un contingut "global". I "compete a los fieles, entre los cuales hay que contar también a los presbíteros y obispos como personas privadas, el pensar, construir y desarrollar este dato. La autoridad del magisterio vigila las interpretaciones; si juzga que ésta o aquélla contradicen la verdad de la que es depositaria, interviene, y, eventualmente, condena."

Podríem citar molts llocs més de "Jalons" en els quals hi ha aques-

ta mena de estira i arronsa, empeny i frena. Veurem que és cosa característica en molts clerques i teòlegs malgrat tot "progressistes" en aquelles èpoques.

III - MOVIMENTS I GRUPS ON TROBEM ELS CRISTIANS "INQUIETS"

1. La Joventut Obrera Catòlica (JOC)

A tot el que hem dit d'ella en el capítol anterior, cal afegir algunes coses. La seva influència creix i s'exten per tot Catalunya. I el seu mètodes, de partir sempre de les realitats concretes viscudes, penetra en molts altres grups o moviments.

La línia llavors predominant en la nostra JOC era la d'enviar (missió) els joves militants als ~~amb~~ ambients apartats de l'Església i de la religió, als de "fora", a buscar "gent nova" en el sentit de "no missaires". Algú que llavors era consiliari ens diu que "gairebé es refusava als que eren practicants tradicionals". Naturalment, es tractava, aleshores, que aquests foranis arribessin a "anar a Missa", i als altres Sagraments, però també es buscava que prenguessin consciència de moltes realitats i problemes personals, familiars, laborals, socials.

Molts testimonis diuen que no era fàcil introduir aquells joves i noies en la dimensió "espiritual" pròpia del cristianisme, en la dimensió del "Misteri de Déu present en la vida". Perquè l'haver de lluitar contra un ambient de cristianisme imposat socialment, convencional, i contra una gent pietosa però nacionalcatòlica, feia que s'insistís molt en la necessària "secularització", és a dir, en el no identificar cristianisme amb anar a Missa o amb professions públiques de fe, actes de pietat, etc. Tot es centrava principalment en l'acció emancipadora dels obrers.

Sempre, doncs, el mateix problema (el de la distinció de plans o d'ordres): ¿Com alimentar, al mateix temps, l'exigència d'acció i el gust de la contemplació en la realitat vîscuda concreta?

En alguns grups jocistes l'exigència que s'imposaven els militants era forta: cada un, en un "carnet", anotava setmanalment el que feia de bo o dolent, els compromisos, el que deixava de fer,.. i, guiat per aquests apunts es confessava amb un capellà. Era aquest un "director espiritual" que sovint complia un gran paper en la formació dels

joves. S'insistia molt en l'esforç de superació personal.

A aquests sacerdots, els consiliaris, tot això els feia també canviar molt de mentalitat. I començaven a treure el nas ells també en certes activitats "temporals", encara que el llibre d'en Congar digués que no. Recordem que estem en època d'un cert creixement econòmic del país, fonamentat, en part, en l'aprofitament de la immigració de murcians, andalusos, etc. La pobresa i marginació que això suposava despertava més encara la consciència d'aquest clero que volia viure la "pobresa evangèlica". La consciència es tornava social.

I sovint sorgien conflictes entre els sacerdots consiliaris de la JOC o de moviments semblants (normalment els sacerdots més joves) i els de les parròquies tradicionals (normalment els més grans). Perquè la JOC volia ser molt independent de les parròquies; volia ser "missió" entre el món obrer, que era una cultura diferent.

Els consiliaris tenien un butlletí ciclostilat "Carta dels consiliaris". Ens explica Castaño: "A causa d'uns articles, en Joan Carrera i en Martí Canal foren cridats al bisbat i amonestats seriosament pel Dtr. Pech "perquè aquests articles tenien un to marxista i herètic". I cap al 58 alguns consiliaris foren interrogats per la policia.

A les publicacions que treia la JOC, de les quals ja hem dit alguna cosa, s'hi ha d'afegir, a partir de l'any 53, el Calendari, que serà editat durant molts anys i arribarà a desenes de milers d'exemplars de tirada. Un calendari de paret amb fotografies, poemes i frases educatius i engrescadors per als joves i noies obrers. Es pot dir que al 55 ja hi havia una "editorial jocista", encara que sense formalitats de tal ni número de registre. Era un pas més cap el que serà l'Editorial Nova Terra.

L'any 57 s'inicia la publicació de la revista mensual "Juventud Obrera". Era la revista de la JOC a nivell de tot l'Estat, però editada des de Catalunya (i així va ser fins l'any 60.)

Un dels primers llibres que editarà l'Editorial Nova Terra (creada l'any 58) serà el de l'Abbé Maréchal "La revisión de vida", fruit, en bona part dels contactes i converses d'aquest "abbé" amb militants jocistes de Barcelona per l'any 55. Llibre de bona ressonància, editat primer en castellà que en altres llengües, l'any 71 estava en l'octava edició.

Des de la JOC es va promoure l'Escola Activa de Pares i l'Institut de Cultura Obrera (ICO). Amb l'ICO van tenir contacte tots els partits d'oposició (naturalment, clandestins) llavors més consistents. També el freqüenten futurs dirigents com Joan Reventós i Jordi Pujol. Però el sacerdot responsable veu, o creu, que els que porten l'ICO són joventut poc preparada; per tant, frena, i la cosa aviat es fon. Molts dels que participaven en l'ICO integren, aviat, el Front d'Alliberament Popular (FLP), i, més enllà, Bandera Roja, realitats de les quals haurem de parlar.

També, diu Castaño, "en aquell temps vàrem tenir molts intercanvis amb estudiants del Servei Universitari del Treball (SUT) i també del grup fundador de la revista "El Ciervo"; els seus punts de vista ja eren més avançats." (p.78.)

Entre el 53-55 són sobretot militants de la JOC els que animen diverses vagues a l'empresa MATESA. De l'organització estrenada en aquestes movilitzacions en sortiran després, junt amb altres forces, les Comissions Obreres.

Remarcant la decidida militància jocista en el terreny social, i veient altra vegada la mentalitat de distinció entre el pla "temporal" i "l'espiritual", és interessant el document que el Consell Nacional de la JOC va fer públic el 20 d'octubre del 57, després que en les eleccions d'enllaços sindicals sortissin elegits moltíssims jocistes, cosa que produí crítiques i comentaris malintencionats en alguns periòdics:

"Davant dels resultat obtinguts en les recents eleccions d'Enllaços Sindicals, en les quals han resultat elegits com a tals gran nombre de militants jocistes en les diferents diòcesis d'Espanya, i amb el fi d'evitar males interpretacions, aquest CONSELL NACIONAL es creu en l'obligació d'aclarir:

1º. Que els militants jocistes són totalment lliures per assumir i realitzar en plena iniciativa i responsabilitat qualsevol acció que desitgin, àdhuc de caràcter tècnico-temporal, sempre que estigui dins la moral cristiana.

2º Que la coincidència d'haver estat elegits Enllaços Sindicals gran nombre de jocistes no implica cap identificació de la JOC amb el Sindicat, ni amb cap altra institució, ja que la JOC està per damunt de tot el que és tècnico-temporal i la seva missió no és pas la sindical. Tal elecció només es pot atribuir a la confiança que, individualment, cada jocista inspira en el seu ambient de treball.

Tiana (Barcelona), 20 d'octubre de 1957".

(Castaño, p. 91)

2. Altres moviments especialitzats de joventut

Un esdeveniment important per a tots els moviments catòlics de joventut, a Barcelona diòcesi, és el nomenament, l'any 1953, de Mn. Joan Batlles i Alerm com a Consiliari Diocesà dels Joves d'Acció Catòlica. L'acompanya Mn. Bardés. Ells, i els joves dirigents (Ferran Llopis i altres) entenen bé que és molt millor que el que era un únic moviment de Joventut d'Acció Catòlica (en aquest cas, branca masculina) es descomposi en moviments especialitzats segons els ambients de vida i llocs de treball. Tot serà, així, molt més fidel a la realitat, més viu i propi dels joves en concret.

Ferran Llopis explica així aquest important pas:

"En la dècada dels anys 50, se'ns oferí l'oportunitat d'intentar una ruptura entre els 10 anys passats de Consejo Diocesano de la Juventud de Acción Católica (...) i un nou estil de moviments de joves cristians, arrelats al país, que per manca d'altres possibles institucions legals, juntament amb la JOC i inspirats en el seu mètode actiu, ajudés a fer la descoberta de moltes realitats amagades, des d'una singular concepció de la fe cristiana i de l'Església, fins a la necessitat del compromís temporal o polític."

(A la Miscel·lània homenatge a Quico Vila-Abadal. Edita J. Pelegrí. 1981.)

Així, sense reconeixement del tot oficial encara, (aquest arribarà l'any 59 amb el nou reglament de l'A.C. aprovat per la Conferència de Metropolitans, a Madrid) es comença a Barcelona l'etapa dels moviments especialitzats a més de la JOC i l'HOAC: La Joventut Agrícola Catòlica (JAC), la Joventut Estudiantil Catòlica (JEC), els que estaven en treballs "independents" (JIC), els universitaris, etc., moviments que seran, fins a finals dels 60 o més, un important focus a Catalunya de cristianisme arrelat a la terra, als problemes socials i a la inquietud per una fe expressada segons les exigències dels temps. No podem ara dedicar-nos a esbrinar la història "pregressista" de cada un d'aquests moviments. El de la JOC basti com a paradigma.

3. L'Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC)

Durant aquest període - 1953-1959 - l'HOAC, abandonant bastant - si us plau per força, ja ho hem vist - l'estil de treball amb mitjans massius i triomfalistes, es dedica preferencialment a la formació de militants obrers cristians, mitjançant el Pla Cíclic i els Grups Obrers d'Estudis Socials. Ja n'hem dit alguna cosa. Rovirosa segueix essent l'animador de tot aquest conjunt.

Amb el Pla Cíclic vol formar la consciència cristiana dels obrers. Sempre amb el mètode de "veure, jutjar i actuar". Però el "jutjar" es fa segons un esquema doctrinal dogmàtic que Rovirosa tenia molt clar i segur: Manament Nou (el de l'amor), Cos Místic de Crist (l'Església) i Regne de Déu (tot el món). Era una doctrina de fe, bàsica, clara i inamovible.

Tot i anant amb aquesta doctrina, va resultar que, a l'intensificar-se el compromís dels hoacistes amb les realitats socio-polítiques, van descobrir el "valor autònom i propi" d'aquestes, i arriben a la pregunta de si es lluita perquè s'és cristià, o, simplement, perquè s'és obrer. En aquest segon cas, ¿què afegeix el ser cristià? Preguntes que portaran grans canvis en la visió de la fe.

Els Grups Obrers d'Estudis Socials anaven dirigits a formar la militància obrera en les seves vessants política, econòmica i sindical. En unes circumstàncies en què tota literatura sobre aquests temes estava censurada, i estaven prohibits partits i sindicats lliures, els GOES van aconseguir un ric arsenal de coneixements i experiències. I escomprèn que cada vegada hi haguessin més tensions i conflictes entre HOAC i govern. De resultes d'això, l'any 57 Rovirosa és retirat del càrrec de dirigent de l'HOAC. El mateix any, té l'accident que el deixa sense una cama, i torna a Montserrat, d'on es pot dir que ja no se'n mourà més (els monjos van decidir tenir-lo com un de más a la casa), encara que faci moltes i llargues sortides, a Madrid sobretot.

4. L'Acció Catòlica Obrera (ACO)

Però el moviment HOAC no acabava de convèncer a molts militants obrers cristians de casa nostra, sobretot als que provenien de la JOC, que tenien un mètode menys doctrinal-vertical i més partint de les realitats concretes confrontades amb l'Évangeli i prou.

Els de la JOC, i molts capellans consiliaris, no veien clara aquella formació teòrica tan intensa y dirigida, amb plans cíclics preconcebuts; amb tanta seguretat i amb una mentalitat teològica tradicional. Tot d'estil dur, rígid, una mica "militar", "carpeto-vetònic" ens diu algú, encara que es volia fer compatible amb el mètode de revisió de fets de vida. I era un moviment, llavors, de varons adults i prou. També hi havia per enmig el problema d'enfoc de l'acció. En la HOAC s'anava més a buscar unes accions i programes sòcio-polítics que, com a tals, es poguessin dir cristians. En la JOC es vivia més el pluralisme en el terreny "temporal", buscant impuls en el terreny "espiritual". Aquesta, ja famosa, distinció, mai no va convèncer Rovirosa.

És en part per aquestes diferències que, després d'una de les visites de l'Abbé Maréchal a Barcelona, cap al 55, alguns jocistes ja adults introdueixen a Catalunya el moviment que a França duia ja anys d'existència, connectat amb la JOC, Acció Catòlica Obrera (ACO). Un més en l'àmplia gama de moviments d'acció catòlica especialitzada que s'estava formant.

5. La Delegació Diocesana d'Escoltisme (DDE)

Creada l'any 1957. Fins llavors els grups d'escoltes cristians integraven, amb els no confessionals, un únic moviment escolta, laic. Però, per raons "tàctiques" d'estar més segurs i capacitats per actuar sota l'aixopluc oficial de l'Església - davant la dictadura era l'únic viable -, i també per raons de pedagogia de la fe (l'educació dels nois i noies ha d'abarcara tots els aspectes alhora i en un mateix ambient) es decidí de crear la DDE, iniciant així un moviment escolta confessional.

L'aspecte religiós, en els grups integrats a la DDE, ja no es deixava a nivell individual, o dels grups per separat, sinó que formava part de l'organització mateixa, era d'ella, la qual donava pautes, elements de reflexió i treball, creava ambient propici a la fe, etc.

Fou un pas "progressista" aquest, si precisament tancava els creients en un "getho" particular, després d'haver estat sense problemes en un àmbit comú amb els no creients? És difícil de jutjar, tractant-se de nois i noies d'edat infantil o adolescent. La història de l'escoltisme ens ho haurà d'explicar.

6. El Centre d'Estudis Francesc Eiximenis

L'any 1958 Mn. Josep Bardés entra de Consiliari a la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat. Allí s'impulsa, justificadament, el nacionalisme, però també s'hi diu que "una nacionalisme sense justícia social està al servei de pocs, és a dir, no és nacionalisme. I els insistia Mn. Bardés: "¿Què en treiem de parlar un mateix llenguatge, si ens separen les injustícies socials?"

És dintre de la Lliga que, l'any 59, es funda la Secció d'Estu-

dis, amb junta pròpia i el mateix consiliari. Anecdòticament, la reunió prèvia a la fundació va ser la "de les cinc bes": Manuel Bonet (mn.), Jaume Bofill, Antoni Badia, Josep Bardés (mn.) i Josep Benet.

Aviat s'hi incorporen altres "intel.lectuals" (Vicens Vives,...) , o no tant "intel.lectuals" procedents del món obrer (Miquel Juncadella, Rafael Hinojosa,...) perquè, ens diu Mn. Bardés, per entrar-hi calia sols ser cristià, nacionalista i estudiós. I es demanaven quatre fidelitats: fe, cultura, catalanitat, modernitat.

L'any 1960, en la tercera sessió (unes 30 persones), la Secció d'Estudis de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat ja s'ha convertit en el Centre d'Estudis Francesc Eiximenis, i s'incorpora al moviment internacional Pax Romana (Moviment Internacional d'Intel.lectuals Catòlics). Haurem de parlar més d'aquest Centre Eiximenis en el nostre treball.

7. Les Comunitats Cristianes Universitàries

Cap a l'any 1959, Jaume Lorés, amb l'empenta de l'Abat Escarré, i amb Mn. Josep Ballarín, Quico Vila Abadal i altres, posen en marxa les Comunitats Cristianes Universitàries. No cal dir que el seu pensament era d'"avançada". Però van tenir sols dos o tres anys de vida.

Més tard, i en una certa continuïtat, a mitjans de la dècada dels seixanta, a la Universitat tindrà bastant de presència la Joventut Estudiantil Catòlica (JEC).

8. Altres embats "apostòlics"

Una ressenya més completa d'aquesta fecunda època (53-59) hauria d'incloure les guspies de progressisme que, llavors, van portar a Catalunya les visites del Jesuïta Ricardo Lombardi, amb la seva campanya "Por un Mundo Mejor"

Citem, com a referència, el que diuen els del Ciervo, pel març del 53, després d'una d'aquestes visites i comentant el llibre del P. Lombardi "Un mundo nuevo". És una visió força comuna llavors:

"El panorama es de un mundo nuevo construido sobre fundamentos eternos. Pero - esto es lo original - este mundo se empapa de humanismo. Recoge las aspiraciones terrenas y las eleva, de los hombres presentes.

Hace falta no tanto una reforma cuantitativa, cuanto una reforma cualitativa, (...) Todo lo que hay de humano en la Iglesia debe ser renovado. A situaciones nuevas, actitudes nuevas y nueva ideología. Hoy, los católicos estamos retrasados respecto a la edad actual. Es un retraso tradicional, de siglos. Falta de acomodación, de adaptación, a las obreas, a las ideas, a las costumbres, a la vida, al ritmo, al estilo de las horas presentes. No nos hemos dado cuenta de ello por un espíritu falso de aversión a toda novedad, de sospecha exagerada de rebelión contra lo tradicional, de mezquino conservadurismo. (...)

"Nuestro plan - eiten el P. Lombardi - si bien en teoría descien- de de arriba abajo, siguiendo el orden jerárquico, con todo, atribuye en realidad a todo católico el derecho y la consiguiente responsabilidad, de tomar en cualquier momento la iniciativa".

La Iglesia...es un organismo vivo, un verdadero cuerpo, aunque místico; no sufre violencias: "Aquí no bastará el mandato central más enérgico para mover un cuerpo débil que se derrumba: el centro no conseguirá dirigir la periferia donde no haya antes un mínimo de movimiento sano."

En aquells anys, eren aquestes bones injeccions de renovació segons la realitat demanava.

Ens quedaria per veure el paper que van jugar en els grups i moviments d'Església que estem estudiant, els "Cursets de Cristianisme", nascuts a Mallorca cap a l'any 50 i que al 55 ja estaven molt extesos. I eren gairebé un altre moviment.

Els "Cursets" eren un mètode vital, ràpid, intens, "de Xoc" per fer que els participants re-descobriessin - algun el descobria per primera vegada - el valor del cristianisme, del viure la Gràcia de Déu, de l'Església i els Sagraments,... De seguida es va veure que era un mètode que obtenia ràpides respostes. Amb quatre dies... moltes "conversions".

Essent així; essent, com algú deia, "un mètode de faves contades", es comprèn que molts sacerdots, dirigents i militants dels moviments i grups llavors actius el provessin com a sistema de despertar i movilitzar gent, de fer militants. Semblava que no hi havia res de millor

Aviat , però, molts van veure que no s'arribava per allí, almenys per allí i prou, al tipus de militant cristià que els temps demanaven. I els "Cursets" van seguir, però difícilment se'ls pot classificar dins de les activitats i corrents cristians "progressistes".

9. Eren moviments marginats

Podem cloure aquest apartat sobre els grups i moviments d'Església en el període 53-59, amb una síntesi, ja crítica, feta l'any 69 - en plena crisi d'aquests moviments, ja ho veurem - per Mn. Josep M^e Totosaus:

"Tanmateix, entre els anys 1950-60 la renovació pastoral pren cos lentament, entorn dels moviments especialitzats d'Acció Catòlica i d'altres agrupaments que, fet i fet (parlo simplificat), n'exposen l'esperit; també s'ha anat contruint el gran Moviment escolta. Pel que fa al clergat, són obra de vicaris que s'hi dediquen a desgrat de les seves ocupacions pròpies i de les seves obligacions parroquials: ni que molts d'aquests moviments tinguin una base parroquial, no es troben assumits per la parròquia, eínó connectats amb el vicari.

Vet aquí el drama: marginats pels uns i pels altres, els renovadors van bastint a poc a poc una certa obra, que esdevé una obra marginada. Més encara: els mateixos, que desconeixen en general l'Església d'abans de la guerra, no s'afanyen prou a entroncar-hi i es consideren purament i simplement creadors. Això no es produeix sense una certa mensvaloració de la tasca de tota una generació de pastors senzills, amb els quals tampoc no s'entronca. (...) Malaurat país, sotmès a aquesta llei de trencaments i de ziga-zagues, que li impedeixen de madurar i bastir una autèntica tradició públicament reconeguda."

("La fe del poble". Qüestions de V. C. nº 48. Set.69.)

Heus aquí perquè en el títol d'aquest capítol hem parlat de la Primavera "no reconeguda "oficialment".

Apèndix. "Camí"

No anecdòtic, encara que ho pot semblar, és mencionar un instrument escrit que molts dels abanderats del nostre "progressisme" van utilitzar, a falta de cosa millor, en els inicis de la seva inquietud i del seu treball apostòlic: el llibre de José M^a. Escribá de Balaguer "Camí". Sobre això escriu Mn. Dalmau l'any 79, fent ja balanç d'una època:

"Devíem estar molt malament els cristians d'aquells anys primers! Ho indica el fet que el primer grup que es desmarcà amb ganes de purificar aquell enfarfec de banderes d'Acció Catòlica, d'insígnies i d'imposicions i desafiaments de tota mena fou l'Opus Dei. El llibret "Camí" fou aquells primers anys de post-guerra un primer corrent d'aire fresc. Fou una bandera que, a la Universitat i a fora, buscava rutes de sinceritat a la seva manera dins d'aquell clima d'eufòria i de victòria de l'Església. A mí, m'havia parlat profundament aquell llibre. Amb l'ara Mn. Josep Ribera - aleshores militant cristià de la meua parròquia de Sabadell - havíem regalat "Camí" a joves de 16 a 20 anys, convençuts que els havia de fer un bé.

I l'any 55, en els campaments militars de les milícies universitàries de Castillejos, Alfons Comín recomanava "Camí" i el passava als seus companys perquè el llegissin. Després, el mateix Comín, en el llibre que és el seu "credo", editat l'any 75, critica "Camí" perquè hi troba una posició voluntarista, de recerca del super-home, narcisista, amb textos bíblics convertits en proclames individualistes i aïllades. "Hay un olvido de entendimiento del paso de Jesucristo por los acontecimientos de su tiempo. (...) Hay un vaciamiento de todo lo que da a la Biblia su fuerza de utopía, impulsándonos a luchar por un proyecto colectivo, decantándose en favor de una visión ramplona, individualista y mediocre."

Però tots el vam tenir llargament a les mans, i, a partir d'allí, molts, com Dalmau i Comín, han fet més passos endavant.

IV - ALGUNES INICIATIVES DE TIPUS DIRECTAMENT SOCIAL I POLÍTI

1. El "Servicio Universitario del Trabajo" (SUT)

Per dir'ho amb un exemple, Alfons Comín és el prototip de jove universitari d'aquella època que l'any 54 comença a formar part del SUT, que era un departament del "Sindicato Español Universitario" (SEU).

En el SUT es realitza, ens diuen els que ho van viure, un ver-tader esforç de reeducació religiosa i social a través de seminaris, camps de treball i del treball dominical ajudant en els barris de marginats.

Explica així Comín aquest seu - i del molts - inici de ruptura cap a un "cristianisme social":

"Seguíamos, pues, sin maestros...hasta que la mayoría entramos a formar parte del Servicio Universitario del Trabajo (SUT), lugar donde nuestro proceso de ruptura con la formación adquirida siguió un impulso considerable.

El Padre Llanos, inspirador de la aventura del SUT,...una persona que nos empujó a seguir nuestro propio camino.

Allí aprendimos qué querían decir las palabras estructura, responsabilidad, compromiso, clase social, falta de conciencia social, etc. (...) Estúdiantes procedentes del carlismo, de la falange, del catalanismo o de familias apolíticas, iniciamos colectivamente un proceso de revolución mental."

("El credo que ha dado sentido a mi vida" p.44 s.)

En aquesta mateixa línia, arribà fort als nostres ambients l'im-pacte d'un fet: l'any 55, a Madrid, dos capellans - un d'ells el P. Llanos - , dos advocats, un practicant i un mestre, se'n van a viure a les barraques de El Pozo del Tío Raimundo.

2. El Front d'Alliberament Popular

Amb gent de la colla del Ciervo sobretot, però també de la JOC i del SUT, i encara d'altres procedències, per empenta de Julio Cerrón, es funda, l'any 56, el "Frente de Liberación Popular" d'abast estatal. A Catalunya i en segons quins sectors, agafa altres noms: Associació Democràtica Popular de Catalunya; Nova esquerra universitària; etc.

Hi són els germans Gomis, Urenda, Comín, González Casanova, els germans Condomines, Izquierdo, Anna Ramon,.. un grupet de "ciervistes" dotats d'un llenguatge i gairebé una entonació comunes - dirà Vázquez Montalbán - que "venien de lluny i estaven en estat de perpètua esperança; no ho hem d'oblidar: eren cristians. D'altres més joves, i no tant de l'olla cristiana pledegen amb ells".

La majoria dels "felipes" són fills dels vencedors de la Guerra Civil que ara descobrien la realitat de les classes obreres, la consciència de classe del proletariat, la dimensió revolucionària de la fe, la insuficiència dels plantejaments teòrics d'en Maritain i dels plantejaments pràctics democrata-cristians per a promoure l'ascensió de les classes postergades. Veuen la necessitat d'una alternativa. La motivació d'aquesta alternativa era d'indole ètica, però la seva articulació havia de ser política, amb tot el realisme i l'assumpció tràgica de l'ambigüitat que la política implica. (Josep M^e Rovira Bellós, al pròleg del 1er. vol. de les obres de Comín.) El camí serà el FLP:

"...un nuevo partido de izquierdas independiente de los partidos históricos, que ofreciera un espacio neto de militancia socialista a los cristianos progresistas, (...) que durante varios años desarrollaría una intensa actividad, especialmente en sectores intelectuales y posteriormente entre algunos núcleos de militantes obreros, muchos de ellos de origen cristiano. (...) fue la prueba de que era posible superar la cuestión nacional-católica heredada de la guerra civil sin quedarse en la "estación intermedia" democrata-cristiana, salvando la tentación de las famosas "terceras vías" - ni capitalismo ni socialismo - a la que tan propensa era y es la Iglesia vaticana de la postguerra."

(Comín, a "Por qué soy marxista y otras confesiones" p. 23)

L'evolució del FLP seria llarga de seguir. Pel que interessa al nostre estudi basta, potser, el que hem dit o citat. Cap a l'any 62 hi ha en ell una certa escisió. I a Catalunya es converteix en el Front Obrer i Camperol (FOC). Els cristians s'hi troben una mica, o bastant, rebutjats. Molts d'ells aniran a parar al futur partit Bandera Roja.

3. El grup "Crist Catalunya"

L'any 54 s'apleguen a Montserrat, en reunió clandestina, un grup de joves, tots relacionats de prop amb l'Abat Escarré. Els promotors de la reunió volien posar en contacte representants de la joventut equadrada de Catalunya, que pràcticament només ho estava en organismes eclesials - els únics autoritzats - a fi que "fossin conscients dels problemes de la Ciutat dels Homes, tal com ho eren de la Ciutat de Déu". Es reuneixen dirigents i membres de les diverses organitzacions apostòliques existents (de moltes de les quals hem parlat ja aquí) i es constitueixen en plataforma de debat i de formació democràtica. Entre els primers promotors hi ha: Frederic Roda, Jordi Pujol, Raimon Galí,...

Es tractava de deixar clara la triple fidelitat a uns valors bàsics, que eren Déu, la terra, és a dir, Catalunya, i els homes concrets de Catalunya, és a dir les llibertats interiors. Era el que llavors molts buscaven: formar unes èlites que des d'una òptica catòlica es constituïssin en dirigents de la societat. Es volia agermanar, tant com fos possible, els interessos de l'apostolat amb els de la Ciutat Terrenal, perquè encara aleshores per a molts

el mot política era sinònim de joc brut, de mala carrera.

D'on treure un ideari clar i el laborat? Demanen a Raimon Galí, que treballava amb els escoltes de Mon. Batlle, i accepta la feina de redactar la "Ponència" que titularà "Problemes de la nostra generació, problemes del nostre temps". Aquesta ponència que Galí presenta no es pot qualificar de progressista en ~~en~~ el sentit que fins ara hem estat donant a aquesta paraula. Té por a les noves línies filosòfiques; sembla que enyori l'Edat Mitjana. Uneix molt directa i necessàriament la solució dels problemes de Catalunya amb el trobar un veritable estil cristià col·lectiu a l'"altura del nostre temps". (És una determinada manera de relació entre el "temporal" i l'"espiritual".) Quedava així frenat el pluralisme d'opcions polítiques dintre del grup.

Alguns admeten la "Ponència" i els "criteris i regles" (normes d'organització del grup) i a la tardor (any 54) queda ja constituït el grup que tindrà un "nom de guerra" poètic, clandestí: "Crist Catalunya".

Parò aviat alguns noten que la "Ponència" i les normes d'organització són una cotilla massa tancada. Entre en contacte amb el C.C. gent com ara Antoni Pérez, immigrant, molt inquiet pel problema social, que col·laborava en la revista "Promos" i feia una interpretació cristiana del marxisme. Aviat hi ha, dintre del C.C., dos parers: el que rebutja la lluita classes, perquè vol una "Catalunya unitària", i el que posa en primer lloc d'importància el problema i la lluita socials; en podríem dir el "socialisme català".

Estem, segurament, en el que Joaume Lorés en dirà "el gran maletès de les darreries dels anys 50: problema nacional / problema social. Així com la punta de llança del catolicisme nacionalista s'estructurà entorn del CC, el del catolicisme social ho feu al voltant de "El Ciervo"."

Un parell d'anys després, al 58, demanen a Mossèn Bardés que sigui consiliari del CC. Tenien, ens diu ell, Missa Sant Felip Neri

el 10 de cada mes. Per als membres que entraven nous hi havíem xerrades sobre temes religiosos. Etc.

Però Mn. Bardés aviat veu que allí, al CC, cal distingir més el "pla temporal" del "pla espiritual" (segons hem vist en el llibre de Congar i en altres llocs del nostre estudi), i diu als militants que el CC és com un " pre partit polític" d'on en sortiran, pluralísticament podríem dir, demòcrata cristians, social-demòcrates, alguns comunistes,... (I així va ser, amb els anys.) És a dir, que Mn. Bardés ajuda a des-sacralitzar al CC, el laïcitzava, el desconfessionalitza, en una direcció totalment oposada a la "Ponència" que identificava molt la línia política concreta del CC amb la vivència cristiana dels seus membres. No hi ha, els diu Mn. Bardés, una sola postura cristiana en política.

Així, cap a l'any 60 alguns militants presenten un nou programa on es deia: "La Catalunya que volem, serà una Catalunya del nostre temps, solidària dels altres pobles ibètics, socialment revolucionària i comunitàriament pluralista en l'ideològic i en l'espiritual".

Però altres militants veuen en aquest "programa" una traïció a Catalunya, i també a Jordi Pujol que era a la presó per aquests ideals (any 60).

No obstant i això, el programa fou aprovat per gran majoria. El CC esdevé partit i pren el nom de "Comunitat Catalana". Després serà "Força Socialista Federal de Catalunya". És ja una història que no hem de seguir aquí.

El que ens convenia de veure és com amb una fe cristiana s'hi ha connectat un intent d'acció política. Han fet camí juntes, fins a un cert punt. I així han aparegut uns determinats problemes. I una part de militants es decideix per partits totalment a-confessionals, i sense por a les "esquerres", perquè estar en elles no vol dir pas "perdre la fe". Una evolució semblant a la que hem vist en militants de la JOC, HDAC i tants altres.

(Referència: "CC, història d'un moviment polític".
Xavier Muñoz Pujol , a "Serra d'Or" juny, 79.)

V - ENTRE EL CLERO I AL SEMINARI DE BARCELONA

Ja hem parlat del que suposava per a la renovació clerical el fet dels moviments especialitzats d'Acció Catòlica i semblants.

Cal afegir-hi ara el corrent que hi havia, a tot Catalunya, de potenciació del clergat com a realitat pròpia de cada diòcesi, arrelat a la Diòcesi, és a dir, a un territori, a una gent, a una tradició ben concretes. Aquest acostament a la realitat, a la pròpia terra, casa, és, en molts casos, un primer pas cap a veure la realitat religiosa no tant des d'uns "principis" intocables sinó des d'unes necessitats i inquietuds concretes i variables que demanen atenció a la realitat, fidelitat a ella, creativitat, una certa "adaptació", i, per tant, una certa llibertat d'esperit.

Vegem una expressió concreta - entre moltes - d'aquesta mentalitat. L'any 59, el sacerdot Casimir Martí escriu per a "Euge" - una revista interna dels seminaristes teòlegs de Barcelona - un article sobre "pastoral missionera". I proposa una integració i equilibri entre mètodes realistes, sociològicament i pedagògicament estudiats, i el realisme de la fe que busca la incorporació dels homes al misteri de la Mort i de la Resurrecció de Crist dins de l'Església. I cita alguns llibres orientadors cap el que hauria de ser una visió d'Església que abarqués tots els aspectes "avui necessaris en ella": "Jalons pour une théologie du laïc" - ja l'hem comentat -; Martí diu que és "insostituïble". "Connaitre l'Église aujourd'hui", de Th. Sauvet, (Paris, 1957) on "hi ha reflexió teològica i coneixement a fons de les realitats del món".

Diu també Martí: "La pastoral missionera se ha desarrollado sobre todo a partir de las exigencias que un mundo obrero, desplazado masivamente de la influencia de la Iglesia, ha supuesto en la actividad evangelizadora. Por eso es imprescindible acudir a la literatura producida por los movimientos especializados de Acción Católica obrera". I, entre altres coses, recomana la lectura de la revista francesa "Masses Ouvrières".

Diu encara: "Los fenómenos del marxismo y del capitalismo, como sistemas económicos y de convivencia social, dominan el mundo de hoy. Una idea profunda del marxismo la proporciona el estudio del P. Yves Calvez "El pensamiento de Carlos Marx" (Madrid, 1958, l'edició castellana). També recomana el llibre de L.J. Lebreton "Suicide ou survie de l'Occident?" (Paris, 1958) on, diu, hi ha una anàlisi profunda de les feines urgents en el món d'avui.

Molts, recordant aquella època, ens diuen que entre el clero, també el jove, i als seminaris, poca cosa hi havia o se'n sabia de marxisme. Ni el vocabulari no estava introduït. Màxim alguns el veien com a cosa socialment important, i boirosa en la pràctica a causa dels partits comunistes i de l'estalinisme. Pensen que potser l'ateisme no hi és essencial,.. però no queda res clar. El llibre del P. Calvez que hem vist que Mn. Martí recomanava, és el que va servir a molts capellans i seminaristes, i també al alguns laics, per a conèixer Marx. Els va ser un llibre bàsic. Allí van descobrir que el pensament de Marx afecta tots els problemes del nostre viure, des dels més teòrics fins als més pràctics, i que el marxisme vol ser una solució total a la vida de l'home; Una alliberació definitiva de tot allò que pot alienar l'home de si mateix; essent, per tant, el marxisme, una teoria i una pràctica eminentment revolucionàries. Això, entre dures crítiques de Calvez al marxisme. No el recomanava pas.

- - -

Alguns fan notar que entre els llibres d'espiritualitat que els sacerdots i seminaristes llavors llegien hi ha els del monjo Columba Marmión, el qual accentuava les actituds personals, diguem "existencialistes", de la "vida interior"; les generades en la pròpia persona; ajudant així a relativitzar els "essencialismes" estàtics, imposats i intocables, de l'espiritualitat heretada.

- - -

Ultra els llibres que ja hem dit, influïren molt en sacerdots i seminaristes els volums de Charles Moëller "Literatura del Siglo XX y Cristianismo". Era a través d'aquests estudis sobre literatura que el clero, i altra gent també, naturalment, s'enterava dels trets bàsics, passats pel sedaç de Moëller, de Camus, Gide, Julien Green, Bernanos, Huxley, Sartre, Malraux, Kafka, etc.

- - -

A "El Ciervo" de gener de l'any 54, Llorenç Gomis pregunta: "¿Para cuándo algunos buenos trabajos de sociología religiosa? Nos gustaría conocer tantos aspectos de la vida religiosa de nuestro pueblo! (...) La sociología religiosa es hoy un instrumento de trabajo indispensable". I en altres números de la mateixa revista en aquells anys s'insisteix sobre aquest tema.

Una certa resposta a tal necessitat i inquietud la dóna Mn. Rogeli Duocastella que, precisament l'any 54 està acabant els seus estudis de sociologia a Paris i té ja en camí la tesi que consistirà en un estudi de sociologia religiosa de la ciutat de Mataró. Aquest treball, titulat "Mataró 1955" no serà publicat fins l'any 61, però àdhuc així serà celebrat amb eufòria: "Por primera vez en España se ha llevado a cabo un estudio de sociología religiosa de envergadura. (...) Tras revelar un panorama que no dudo en calificar de desolador en muchos de sus aspectos, Duocastella se enfrenta con el estudio de las posibles soluciones en el terreno de la evangelización". (José Toro. "El C." desembre 63.)

Al 56 Mn, Rogeli Duocastella torna definitivament a Barcelona i és el gran impulsor de la sociologia religiosa entre nosaltres.

A finals de febrer de 1957 es celebra, a Barcelona, la "Setmana del Suburbi".

- - -

A finals ja de la dècada dels 50, d'entre alguns sacerdots i pastors protestants en sortirà el Centre Ecumènic de Barcelona. L'ecumenisme, el retrobament entre Esglésies cristianes anys ha separades de mala manera, començava a ser una inquietud viva i activa en molts d'ells. L'actitud ecumènica es pot dir que de per si mateixa és "progressista". El trobament entre confessions i religions no pot sinó col.laborar a una fe més actualitzada, més comprensible per a tohom, menys dogmàtica i triumfalista,...

VI - INICIS DE L' "AGERMANAMENT"

L'any 55, al Seminari de Barcelona, junt amb la idea de "clergat diocesà" hi trobem la de "diòcesi missionera": Si cal anar a "missions", a anunciar el cristianisme a països on l'Església no està establerta o ho està poc; o si cal anar a reforçar numèricament el clergat d'altres països, ho farem com a Diòcesi, com a Església Diocesana, agermanant-nos amb altres diòcesis d'Amèrica Llatina, Àfrica, o d'on convingui. Ja no són els ordes religiosos els que es cuidaran, ells i prou, d'amar a "missions", sinó que ho farà la Diòcesi com a tal, integrada per tots i amb responsabilitat de tots: bisbe, sacerdots i seglars (o laïcs), i entrant en contacte, també global, amb la diòcesi on es vagi a col.laborar.

A primera vista aquesta idea no sembla cap innovació important, però en anys vinents veurem que es desplega i fructifica en una gran força de renovació, d'obertura teòrica i pràctica, de projecció universal, de fe autocriticada. L'any 55 aquest incipient inquietud es concretava en una "Acadèmia Missional" al Seminari del carrer Diputació.

Per de prompte, es trencava amb el típic colonialisme de les missions. I s'anava a la idea de trobada fraternal, mútuament enriquidora, entre diòcesis. I tot plegat responia també a la creixent teologia de la col.legialitat episcopal (tots els bisbes del món són responsables en conjunt de la marxa de l'Església.).

S'afegia a tot això la crida que el Papa Pius XII havia fet al clero espanyol davant de la penúria de sacerdots que passava Amèrica Llatina. Els espanyols, deia el Papa, per raons de llengua, història i etc. eren els més indicats per anar a pal.liar el greu problema. I molts seminaristes s'oferien voluntaris per anar uns anys, quan ja fossin sacerdots, a Llatinoamèrica.

L'any 1958 marxa la primera expedició de quatre joves sacerdots barcelonins cap a la Diòcesi germana d'Antofagasta, a Xile. Aviat hi van, en forma una mica desorganitzada, alguns seglars col.labo-

radors.

La idea i la realitat van agafant un nom que farà fortuna: AGERMANAMENT.

El 59 marxa la segona expedició - quatre sacerdots també - a la ciutat de Calama, també de la Diòcesi d'Antofagasta.

Si la Diòcesi fa seu aquest agermanament, cal que s'organitzin les accions i col.laboracions que poden fer tots els que no marxen cap a terres llunyanes. Com poden agermanar-se des d'aquí. De primer es funden els "Amics d'Antofagasta", però de seguida es fa necessari - ja ho veurem en la dècada vinent - un organisme fort, potentiat oficialment, que arreplegui i canalitzi les creixents inquietuds.

S'havien obert altres portes i finestres perquè ens passés l'aire fresc, l'exigència i l'estímul de renovació, d'una fe diferent.

VII - ANY 1958. NOVES EDITORIALS I REVISTES

1. L'Editorial Estela

Amb l'intent clar i definit de promoure el llibre religiós a Catalunya i en català - sense excloure, però, edicions en llengua castellana - el 21 de febrer de 1958 es reuneix a Tarragona el primer Consell (el fundacional) de l'"Estela". Consellers que figuren en l'acta de la reunió: Marià Vila d'Abadal; Claudi Martínez Girona; Joan Missé Vallès; Miquel Xancó, Josep M^e Piñol (gerent); Vicenç Nolla; Ramon Muntanyola.

Com qui no diu o no fa res, trobem en marxa i en bones mans una editorial que durant deu anys alimentarà moltes inquietuds d'avançada i serà punt de referència de molts estudis, converses i tertúlies sobre temes religiosos o semblants.

Parlarem molt més d'aquesta editorial. De moment pot ser interessant veure els primers títols del catàleg: "Proclamació de la Fe i Comunitat Eclesial" de F.X. Arnold; "El gran disegni de Déu en la Pastoral i en la Predicació" de H. Oster; "La Missa" i "Els Sagraments, signes de vida" de A.M.Roquet; "Rejovenir l'examen de consciència" de L.J.Lebret i Th. Suavet; "Acció, camí vers Déu" de L.J.Lebret; "Pregàries" i "Reeixir" de Michel Quoist; "Per un catolicisme evangèlic" de R. Girault; "La promoció humana" de L.J.Lebret; "Si sou els meus testimonis" de Y.M. Congar;...

2. L'Editorial Nova Terra

Ja hem vist els orígens o les arrels d'aquesta editorial en els cançoners, el calendari i les altres publicacions de la JOC.

L'any 57 ja figura en algun llibre editat pels jocistes el nom de Nova Terra. Però és al 58 que, en el pis de Mn. Joan Carrera, vicari a la Barceloneta, queda fundada la "Nova Terra", encara que sense número de registre editorial. Figurava com a editorial dels moviments d'Església JOC i ACO. El primer equip de treball: gent que ja coneixem: Josep Castaño, Lleonard Ramírez, entre altres, i, més enllà: Antoni Jutglar - i, de la mà d'aquest: Alfons Comín, Josep M^a González Casanova, Josep M^a Bricall,..- Casimir Martí, Joan Gomis,...

La Nova Terra comença publicant llibres religiosos, sobretot coses ben pràctiques pels militants obrers. Però aviat s'obre a temes de formació sindical, política, educacionals,...

Alguns dels primers títols: (Agafem com a exemple la Col.lecció "PRESENCIA" que és presentada com "una colección al servicio del militante obrero de Acción Católica. Cada título plantea una nueva exigencia de acción y descubre una nueva dimensión de esa acción misionera") "Entre los hombres", Albert Denis; "Por un laicado misionero", P. Barrau y G. Matagrín; "Comunidades naturales y evangelización", R. Faureau y A. Giutagny; "La vocación misionera de la Iglesia", Fernando Urbina; "La revisión de vida según el Evangelio", Saint Gaudens; "Santidad y acción temporal", Jean Daniélou; "La Acción Católica, escuela de libertad", Charles Molette;...

3. La revista "Qüestions de vida cristiana"

Dalt de Montserrat, cap a l'any 58, l'abat Escarré havia encomanat al monjo Evangelista Vilanova la creació d'una revista que donés volada i resso a les inquietuds dels monjos joves. I pel març d'aquell any surt el primer número de "Qüestions de vida cristiana". Una revista d'aquelles que es nota que van sense presses, amb aire molt monacal, ara al començar, i obrint finestres però, al mateix temps, avisant del perill que hi ha quan passa massa aire.

Haurem de seguir de prop aquesta revista en el nostre estudi. Amb canvis i oscil.lacions en la seva línia - no gaire fonamentals ben mirat; el director sempre ha estat el mateix - ha esdevingut, fins avui dia, com un finestral per on han pogut manifestar-se moltes de les inquietuds "progressistes" cristianes hagudes en la nostra terra, i per on ens han arribat les de fora, al mateix temps que un cert noticiari dels principals esdeveniments eclesials i mundials.

Ara, al començar, en aquest any 58 ple de coses interessants en la història del cristianisme català, els monjos que escriuen a "Qüestions" veuen que en la societat catalana hi ha fortes inquietuds, sanes i nobles, perquè és un temps de fesomia inestable, moguda, quasi efervescent. Hi ha recerca interior per part de Molts.

Davant d'aquestes inquietuds, diuen els monjos, hi ha diverses propostes. Una és la de l'humanisme amb supèrbia, tancat a tot el que no és matèria, que desintegra l'home centrat en valors immediatament palpables, externs, útils,... i així l'home se sent buit per dins. Per això es parla tant d'angoixa avui en filosofia, literatura, etc.

Els monjos volen ajudar a fer una altra proposta, ja buscada per molts: el cristianisme. En ells molts busquen una doctrina que no enganyi; serenor; una vida ferma i estable, amb principis ben fonamentats.

Hi ha moltes coses en aquests voluminosos tres primers números de "Qüestions" escrits íntegrament pels monjos. (Al nº 4, març de 1960, hi haurà canvis importants.) Ara ens fixem en el que en podríem dir "passos endavant" o "punts dolços" cap a un cristianisme nou i creador, adient als temps.

Per una banda, sembla que alguns monjos exageren una mica la situació negativa que hi ha: predomini del subjectivisme i individualisme en un menyspreu dels valors objectius, essencials, universals, ...un personalisme exagerat i un deler de llibertat que ultrapassa tots els altres valors...sobretot en el camp de l'ètica.

Però, d'altra banda, potser també és exagerada la seguretat en tenir i poder anunciar el remei: El nord que molts busquen "no es podrà trobar mai sinó centrat en els valors objectius i immutables que constitueixen la vida cristiana. Principis cristians perennes a través dels anys..., afirmacions d'una doctrina que no enganyi, d'una vida estable".

Hi ha molta seguretat de posseir "amb tota veritat", ja abans d'anar a la realitat concreta, les respostes als problemes doctrinals i morals de l'època. Era la seguretat pròpia dels monjos i clergues d'aquell temps. I la vida monacal, s'ha dit molt, tendeix al conservadurisme. Malgrat tot, a "Qüestions" hi ha, des del començament, una mena d'aire de renovació que aviat es manifestarà més plenament.

I no hi manca el tema social. Ja en el primer número, Hilari Raguier, molt segur en el mestratge de Pius XII i còfoi de tenir una doctrina tan segura i continuada, analitza -fent una visió del panorama internacional 1956-1957 - el que passa a la URSS i diu: "...voldríem subratllar allò que formalment ens fa rebutjar el comunisme, que no és de cap manera el seu to socialment progressiu. (...) Com a cristians una sola cosa ens fa por: el seu ateisme". I cita pensadors que diuen i demostren que el materialisme de marx no és essencialment i necessàriament ateu. Un dels citats és Mn. Àngel Carbonell, del que ja hem parlat.

També en el número dos (agost del 58), trobem un estira i frena que cal remarcar. Els monjos veuen que en molts cristians seglars la consciència religiosa és viva i efectiva com mai; ja no multitudinària o massificada; i que els seglars s'ocupen de teologia; que a voltes els clergues no estan a l'alçada dels seglars. "L'home del nostre temps, el cristià del nostre temps sol ésser innegablement sincer,... La consigna sembla ésser revisió."

Però de seguida vénen les alertes i els frens, més que no pas les solucions creatives: "Sols la jerarquia té el poder d'ensenyar i governar. L'Església és una societat autoritària, on el poder ve de Déu". Hi ha una llei natural, que per fonamentar-se en l'essència de l'home té immutabilitat absoluta i per això no admet cap abrogació o interpretació benigna.

Molt significatiu em sembla que pot ser aquest text-d'empeny però frena - del P. Maur Boix en l'article "Obediència i llibertat del cristià":

"...és el cas d'ànimes inquietes que es refusen a la fe cristiana o no semblen sentir-s'hi prou bé, precisament a conseqüència del mateix afany de perfecció que les agullona. Generalment es tracta de gent jove, o que almenys conserva els generosos impulsos de la joventut, en lluita amb un ambient de vida religiosa adulterada o malfingida. (...) El fet és que es desvien, fugen. (...) La desviació o fuga dels inquietes - els casos són sempre més significatius que no pas nombrosos - es produeix en dues direccions principals. Cap a dues doctrines o actituds que tenen per una banda un denominador comú. Ens referim concretament al protestantisme i al comunisme. El seu element comú és el naturalisme. Però estan totalment oposats en un dels punts més nauràlgics i fonamentals en la concepció de l'home i concretament del cristià: l'obediència."

Em pregunto, ¿qui eren llavors aquests joves cristians que es desviaven cap al protestantisme i el comunisme? No pensarà, el nostre monjo, en els nois de "El Ciervo" que ja des de l'any 53 fomentaven - com veurem de seguida - un diàleg constructiu amb els marxistes i amb els protestants? I el problema de l'obediència i la llibertat ja hem vist que es plantejava sovint en els moviments especialitzats d'Acció Catòlica. No tot era obeir.

En el mateix segon número el tema social hi és també de la mà d'Hilari Ragner. Referint-se a la situació italiana parla de "Cristians, demòcrates i democràcia cristiana". Hi surt - naturalment - el famós tema de la "distinció de plans" o d'"ordres" i el pluralisme que comporta, dintre dels respecte a "certs principis". Pot ser interessant veure un tros del text:

"Els demòcrates cristians, doncs, que no deixen de ser catòlics però que no actuen com a catòlics, no es limiten a una defensa dels interessos o llibertats de la religió, cosa necessària però insuficient, i saben que demanar a la doctrina de l'Església les solucions temporals concretes i determinades seria barrejar indegudament els dos ordres, espiritual i temporal. D'aquí que admetin l'aconfessionalitat en el seu doble aspecte: tolerància en la col.laboració política amb els no catòlics que acceptin el seu programa polític concret i tolerància en la comunió religiosa d'aquells catòlics que no comparteixen les mateixes idees polítiques" (p. 169.)

Queda ja superada, doncs, també en la mentalitat demòcrata-cristiana, la unitat política dels cristians.

"Ens cal, abans d'acabar, retornar al que dèiem en començar. Que els partits polítics puguin ser aconfessionals no vol pas dir que la política s'independitzi de la moral. El cristià no està obligat, en principi, al seguir el partit demòcrata-cristià ni a propugnar una determinada forma de govern, encara que els demòcrates cristians són decidits defensors de la república democràtica. Tots li són acceptables amb tal que respectin certs principis." (p.189.)

Enuncia després, breument, aquests principis: "la moral cristiana" com a base de la vida social. Són inacceptables "els sistemes que usen mitjans immorals". Cal "el respecte a la persona humana i a la seva llibertat". Etc.

Seria interessant de veure què pensaven d'aquests "principis" tan generals i abstractes els nois del FLP o de la JOC que estaven situats en realitats molt concretes, complexes i conflictives.

Mentre Hilari Ragner escrivia això, a "El Ciervo", per exemple, hi havia greus tensions i divisions pel problema de si era bo el règim castrista a Cuba - que restringia certes llibertats - o no. Molts cristians estaven a favor de Castro.

Molt positiva la denúncia que el mateix monjo fa al tercer número de "Qüestions" parlant de "La funció social de la justícia". Hi ha, diu, una exigència social que obliga a ordenar tots els nostres actes al bé comú. Les encícliques ho deixen clar. Entre els cristians hi ha gran insensibilitat social, encara que darrerament s'han despertat iniciatives i organitzacions molt positives en aquest aspecte. La denominació justícia social prové dels reformadors socials i ha tingut molta suspicàcia per part dels catòlics. Cal una concepció radicalment diferent del que és la propietat.

Els camins queden suficientment oberts per a qui vulgui tirar endavant i posar al dia el rellotge de la fe.

VIII - EL GRAN ENVOL DE "EL CIERVO"

Hem vist ja el naixement i primers passos d'aquesta revista. Ara ens serà molt útil veure-la com a lloc - hom diria que excepcional i també precoç - de ressò, termòmetre i encoratjament del "progressisme cristià" a Catalunya - amb llargues connexions a tot l'Estat Espanyol - durant aquest període que va de finals de 1952 fins al 1959.

Ve a ser, el que farem en aquest apartat, un tornar a veure tot el present capítol però des de la perspectiva d'un grup de joves pensadors i escriptors, que van amb les antenes ben posades, que contagien una fresca originalitat, i que busquen una divulgació no banal i ben àmplia a la vegada. S'avancen, de bon tros, al que serà "moneda corrent" en la dècada dels 60.

Cap al 54-55 s'integren a "El Ciervo" una "segona generació" d'escriptors: Lorés, Comín, Dalmau, ... Alguns d'ells eren del grup "Grano de mostaza" que es reunia en una habitació de can Comín dita "el carromato". Es van fer famoses, aquelles tertúlies sobre els temes més variats.

I a les tertúlies de tot l'equip de redacció, els dissabtes a la tarda en algun cafè cèntric, hi anava gent de moltes menes; per exemple: Josep Benet, alguns de l'HOAC, de la JOC i ACO, de l'editorial Nova Terra, ...

Tot i haver-hi certes reticències entre "obrers" i "burgesos", en el grup, fins al 58 és un grup força homogeni.

Abans de passar als grans temes tractats a "El Ciervo" en aquella època, i als que més ineteressen per al nostre treball, vegem una descripció general que en fa Alfons Comín. Diu: "Allí nos aireamos en torno a no pocas cuestiones relacionadas con la fe, con la cultura y con los problemas sociales del país". Y va desgranant els aspectes que abasta aquest airejar-se: Autocrítica del catolicisme espanyol; rigorós procés al nacional-catolicisme; severes crítiques a la formació rebuda en els col.legis religiosos; orientació de les antenes més enllà dels Pirineus; obertura ecumènica;

relativitzar el coneixement de la veritat; atenció al problema social. Finalment: "descubrimos a Mounier y su revista "Esprit", (no a Maritain) que sólo llegó a nosotros debidamente contrastado."

Passem ja als grans temes en què ens ha semblat oportú agrupar el pensament renovador que es manifesta en aquests anys (53 59) a "El Ciervo".

1. Qüestió social

Aquells nois tenien consciència de pertànyer a la classe burgesa, d'haver tingut una educació classista, i reaccionen durament davant d'aquesta situació. Són crítics del seu propi ambient, tot i que li veuen certs valors - les llibertats personals - que voldrien per a tothom. I el problema de l'educació classista, és a dir la qüestió escolar, sobretot dels col·legis de l'Església, el plantegen sovint amb crítica dura. Ells volen que el contacte de "los hijos de familia" amb la classe obrera produeixi una nova consciència social dels primers que eviti el desastre al que estem abocats, diuen, si les coses no canvien. Voldrien col·legis únics, no de classe.

Són durs contra els que diuen que Déu ha volgut la riquesa d'uns per ajudar als altres, els pobres. Aquestes crítiques i comentaris sovint les fan recurrent a les encícliques i documents papals. Clamen insistentment davant de la manca de consciència social entre els catòlics.

De la situació capitalista imperant, sovint en diuen - seguint Mounier - "el desorden establecido".

Aquesta inquietud pel canvi social i la reflexió sobre ell creixen, a "El Ciervo", quan l'any 56, entra a formar part del consell de Redacció, Enric Ferran, home ja madur, que "venia tocat" pel llibre i la persona de Mn. Angel Carbonell. Escriu Ferran: "el proyecto vital cristiano en el orden social ha de ser revolucionario por-

que en una situació de injustícia, la justícia es revolucionària." I parla de nacionalitzacions, distingint entre béns de consum i de producció,...

Parlant del valor del treball, es critica que un oficinista cobri més que un peó, i un intel.lectual encara més. Els treballs més durs són els pitjor pagats. El treball intel.lectual ja du, de per si, prou satisfaccions. El que es fa, en el capitalisme, és valorar el treball en els seus aspectes formals, no en la seva essència.

I sovint fan propostes concretes de coses que es podrien fer, sobretot en col.laboració entre intel.lectuals i obrers. Però constatem que aquesta col.laboració es dóna poquíssim.

Estem, diuen, en un sistema que canonitza l'egoisme. Cal una economia que no es basi en el lucre sinó en la necessitat. L'individualisme econòmic és enemic del cristianisme. Diu E. Ferran el desembre del 57: "prescindiendo de formas jurídicas concretas, el espíritu del fenómeno social llamado capitalismo contradice radicalmente la moral evangélica."

És al tractar d'aquests temes que l'any 56 comença a aparèixer citat o comentat el P. Díez Alegría, jesuïta, que anys a venir tanta influència tindrà en el nostre cristianisme.

Deia Llorenç Gomis, el desembre del 53:

"Un catolicismo que se apoye casi exclusivamente en los sectores sociales bien situados en esta vida, será siempre un catolicismo socialmente inerte. No nos extrañe ni nos escandalice, luego, que lo clasifiquen (los que no pueden ver su realidad sobrenatural) entre las fuerzas conservadoras o reaccionarias.

Y mientras no hagamos un esfuerzo en serio, proporcionado a la magnitud del problema, (...) todas nuestras lecciones desde la orilla no nos servirán de nada a nosotros, ni servirán de nada a ese mundo que sufre fuera de la Iglesia y que no quiere entrar porque le inspiramos poca confianza nosotros, los que estamos dentro."

Aquest text recorda el de l'Església cremada, de Joan Maragall.

Quines actituds trobem a "la colla del Ciervo" davant del marxisme i el comunisme, durant aquells anys?

Tot i jutjant-lo, alguns, de materialista, en el sentit pejoratiu, i de "triste revolució" (Rovirosa), veuen, en primer lloc, que cal fer-li atenció, estudiar-lo, no desqualificar-lo de bones a primeres pel fet de ser ateu o perseguidor de l'Església. I així ho fan. Un dels redactors que, al meu parer, més a fons i amb mentalitat més oberta agafa aquest tema és en Joan Gomis, en molts articles i des de diversos aspectes.

A aquells articulistes no se'ls veuen cap ganes de fer-se comunistes, però escoltem J. M. Barjau a mitjan 54: "¿Qué conocemos del comunismo? Debiéramos formularnos esta pregunta conseriedad, nosotros que tan dados somos a combatirle y a temerle." Després de dir que al que viu en una societat comunista li manca quelcom que doni sentit a la vida, una fe per viure, es pregunta si els catòlics tenim la solució per a això. I respon: "Creo sinceramente que los católicos no tenemos la solución. Pero creo también que los católicos somos los mejor situados para dar con ella. (...) Todavía los católicos no se parecen lo bastante a los comunistas para poderles hacer frente con eficacia". (...) "No sería desacertado enterarse a fondo y de una vez qué es lo que hay en el comunismo de intrínsecamente perverso, de qué es aquello con lo que nunca podremos pactar; que no será, seguramente, ni el plan quinquenal ni el stajano-vismo."

En aquells articles hi surt ja el tema de la riquesa (el diner) com a "fetitxe" al qual s'adora; que de mitjà es converteix en fi, i a ell es sotmet tot, àdhuc els altres homes, explotant-los com sigui. És un tema marxista i teològic a la vegada. Anys a venir serà un dels temes més forts i fecunds de la Teologia de l'Alliberament. Frai Bartolomé de Las Casas i altres, ja l'havien tractat al segle XVI.

Sobre la llibretat que "no hi ha" en els països comunistes, sa-

ben dir-ne sincerament l'altra cara: parlen de "esta parte del mundo que no sin algún optimismo llamamos libre. ¿Libre el peón centroamericano, por ejemplo? ¿Libre de qué?". Això ja al juny del 54.

No cal dir que coneixen i comenten també el llibre del P. Yves Calvez "El pensamiento de Carlos Marx", que ja hem esmentat.

És sobretot la creixent presència del fet comunisme en el món que els fa plantejar el tema, ben aterrat i ben pràctic, de la confessionalitat política, de si, en política, hi ha un sol camí que es pugui dir cristià; és a dir, de la unitat o pluralisme dels cristians en política. Un tema que ja hem vist en aquest treball i que encara haurem de veure molt més: Quina mena de pluralisme, i quins límits, si és que en té; qui senyala aquests límits, etc.

Els que tracten aquest tema, aquells anys, en "El Ciervo", es defineixen per la no confessionalitat política, per la pluralitat de posicions en diàleg i en respecte mutu.

És parlant d'aquest tema que citen un article del P. Llanos en el diari "Arriba". Aviat aquest bon jesuïta serà un dels escriptors habituals de la revista, i avui dia (1987) encara ho és. Tindrà una influència gran en el nostre cristianisme.

A tots els va quedant clar que la Doctrina Social de l'Església no és ni un sistema ni un programa. "No está ligada a la busca de soluciones necesariamente contingentes que evolucionan con el tiempo. La Iglesia deja al Estado y a los hombres - en cuanto son ciudadanos - este dominio". (...) "Es lástima que nosotros comprometamos la doctrina social de la Iglesia - o sea, las verdades cristianas que la Iglesia proyecta sobre la vida social y a cuya luz los cristianos, como ciudadanos, deben buscar y luchar, quizás en distintas direcciones - con nuestros estudios ligados a unas opiniones políticas y económicas posiblemente equivocadas o ineficaces." (anye 55.)

Donat això, veuen que hi haurà inevitables divisions entre els

cristians en els problemes "temporals". I com que mai no queda prou clar l'abast i límits de "las verdades sociales que la Iglesia proyecta sobre la vida social...", apareix inevitablement el tema/problema de l'obediència a la jerarquia sempre que aquesta es posa a donar normes en qüestions d'ordre "temporal".

Crec convenient destacar un altre aspecte d'aquest trobament amb el marxisme. Un aspecte que pot semblar molt "teòric" però que considero de molt pes i influència en la pràctica dels cristians d'aquells anys i també en els dels anys venidors, fins avui. (La teologia de l'alliberament en va plena, d'aquest problema.) El plantejava un tal S. a "El Ciervo" nº 6, de maig del 52, en un article titulat "La Eucaristía y la angustia": "El marxismo se esfuerza en hacer creer a sus prosélitos que hay un paraíso terrenal: futuro y lejano pero posible. Es la espantosa desfiguración de la esperanza cristiana." El tema em sebla que queda clar: ¿és possible canviar el món? ¿Per una societat justa, humanitzada, un "món nou", aquí en la nostra història? La resposta del nostre articulista és negativa. Però ja hem vist que Teilhard de Chardin, per exemple, opinava d'altra manera. I cap als anys 70 hi haurà teòlegs que diran que creure que el món no pot canviar és totalment contrària a la fe cristiana. (El mexicà Porfirio Miranda, per exemple.) És un tema - marxista i teològic a la vegada - que influeix molt, potser inconscientment, en la pràctica de les persones.

- - -

Una llarga llista de temes relacionats amb la qüestió social, tractats llavors a "El Ciervo", podríem fer encara: La Pau i l'Educació per la Pau (tema de les anyals Rutes del moviment Pax Christi, amb el que alguns del grup estaven connectats). El desarmament; contra l'armament; les armes són inútils. Les realitats irreversibles dels pisos de l'Est. Les situacions a l'Amèrica Llatina. La fam al Món. El problema dels sacerdots obrers i de l'apostolat entre els obrers.

Aturem-nos una mica en aquest darrer punt, perquè toca de ple el nostre tema.

Aquell grup de nois veuen - pels seus múltiples contactes amb la JOC, HOAC, realitats franceses, etc. - que hi ha realment una acció d'apostolat entre els obrers, però que, al mateix temps, en molts d'aquests intents d'apostolat, concretament aquí a Espanya, hi ha por a parlar de les qüestions socials més vitals, més importants - són com un tema tabú -, precisament per evitar que els obrers actuïn contra l'ordre establert. És una ~~apostolat~~ apostolat marcat per la por, diuen al maig de 1954.

I el mateix passa, per part de la jerarquia, quan es tracta de sacerdots treballant d'obrers normals i corrents. Hi ha por; es frena. També l'any 54 "El Ciervo" cita un tros d'una carta d'uns obrers francesos al seu bisbe: "¿Será permitido a los sacerdotes compartir sin restricción y sin temor de ser desautorizados, el pan, el lenguaje, el trato, los consejos de la burguesía y de nuestros explotadores y nunca esos mucho más inestimables valores de la vida, de la fraternidad y de la lucha de los trabajadores? ¿El ateísmo práctico no tiene ningún peligro por un lado y está lleno de riesgos por el otro?" Tothom troba normal que un sacerdot ensenyi química, per exemple, però no que sigui obrer. ¿No serà que és la mena de treball i no el treball mateix el que fa por i escandalitza? I, si resulta que un sacerdot, fent d'obrer, troba dificultats per tendir a la perfecció cristiana, ¿qué serà dels altres treballadors? Incongruències que "El Ciervo" va denunciant. I recomanen un llibre que es va fer famós: "Los santos van al infierno", de Gilbert Cesbron.

Llorenç Gomis més d'una vegada es pregunta (ja l'any 53) si en tot aquest problema dels capellans obrers no hi ha una supervaloració del paper del sacerdot (clericalisme, ni que siguin capellans heroics) i un menysvalorar el paper dels obrers cristians no sacerdots: "Los sacerdotes obreros hablan como obreros, pero se les escucha porque son sacerdotes. El problema ahora está en

escuchar a los obreros aunque no sean sacerdotes" ¿Per què roman-
dre en aquesta mena de "divisió del treball" entre el paper del sa-
cerdot i el del seglar? Veiem que els de "El Ciervo" avancen a-
quí, a partir del problema dels sacerdots obrers, un tema que trac-
tarà - amb molta por encara - el Concili Vaticà II (1962-65), i
no pas esclarit encara avui: jerarquia i laics.

2. La mística de la pobresa

I es pregunta la nostra revista: ¿Quina mística col·lectiva po-
dem oferir els cristians per a moure la societat cap a un canvi
social? ¿La de la salvació personal? ¿La de la lluita contra la
luxúria? Aquests ideals no porten amb ells cap mística col·lecti-
va. L'ideal, la mística, ha de ser allò del Profeta Isaïes: "Pren-
drà amb rectitud la defensa dels humils de la terra". Amb constàn-
cia. Afrontant el risc.

És al març del 56 (nº 43) que Llorenç Gomis cita, en la pri-
mera pàgina de la revista la frase de Van der Meersch que tan famo-
sa esdevindrà en els ambients progressistes de casa nostra: "Pila-
to:-¿Qué es la verdad? -La verdad, Pilato, és ésa: ponerse al lado
de los humildes y de los que sufren." Es pot dir que aquesta últi-
ma frase és l'eslògan de la mística que en qüestió social pregonen
els "ciervistes" i amb lles molts d'altres cristians. Els queda
clar que estem en un món cristià que no és cristià i que cal in-
sistir en l'austeritat, la pobresa personal, el no cobdiciar béns,
el saber viure amb poc - també els matrimonis famílies -, el no a-
fany de "pujar",... i alerta amb les acuses que hom dóna per no
avançar en aquest sentit. Es tracta de l'"esperit de pobresa" (no
la pobresa d'esperit) que en els anys 60 veurem tan central - al-
menys teòricament-en l'espiritualitat de molts cristians.

Un llibre que va infuir força a la colla de "El Ciervo" va ser
"En el corazón de las masas" de E. Voillaume, el fundador dels
Germanets de Jesús, que proposa i difon una mística de proximitat

real i concreta amb els marginats i opprimits. Voillaume era un seguidor de Charles de Foucauld, l'home d'origen benestant que se'n va anar al desert del sàhara a viure una vida d'oració i testimoni d'amor entre els pobres d'allí, sense buscar res més que això: la presència d'un cristià contemplatiu - hores i hores d'oració davant l'Eucaristia - entre els desheretats.

Aquesta espiritualitat, la de Foucauld, escampada a través del P. Voillaume i els seus Germanets de Jesús, van tenir molta influència a casa nostra durant bastant d'anys - i encara avui en queda alguna cosa. Ella és la que veurem que portarà Alfons Comín i la seva esposa, M^{re} Lluïsa Oliveres a Andalusia per convida-hi amb els marginats de l'Espanya d'aquells temps.

Cert que l'espiritualitat de Foucauld era incompleta, i molts ja ho notaven. Els temps demanaven una forta mística, i exigent, sí, però que toqués i alimentés també directament els aspectes de conflicte i lluita social. És lluminós i definitiu això de "la verdad...ponerse al lado de los humillados y de los que sufren". En això es pot dir que estem ja en la futura teologia de l'alliberament: "l'opció pels pobres" a la base de tot. Però amb això sol, el problema de "la veritat", de per quins camins concrets de canvi social arribar-hi, de com està present o no en cada esdeveniment, de si les idees justes cauen del cel o flueixen de la pràctica humana alliberadora, ... quedava foscament plantejat i penjat a l'aire. I encara avui dia es pledeja en aquest punt. Seria un tema bo d'aprofundir.

Perquè, ¿no pot ser que al costar-nos al costat dels opprimits canviï la nostra visió del que és veritat i el que és fals?, és a dir, que canviïn les nostres "veritats", conviccions? Ja l'any 56 F. Condomines plantejava: "Nosotros podemos decir: "la verdad es ponerse al lado de los humildes y de los que sufren". Pero ¿sabemos su verdad, la que ellos han descubierto y ansían sacar a la luz?" I insisteix que cal elaborar una teoria de l'acció, que necessàriament haurà de veure la relació entre "acció" i "veritat". Pel mateix camí Llorenç Gomis diu: "Toda labor positiva, toda acción,

nace de un estado de conciencia y, a su vez, lo modifica". Cosa que igualment es pot dir de la relació acció i veritat.

Veiem, doncs, que estan ja presents aquí seriosos temes marxistes, teològics, de la futura Teologia de l'Alliberament... Sembla que hi veien de lluny els de "El Ciervo" al plantejar-se la qüestió social.

3. Les realitats "humanes" i la vida "sobrenatural"

Trobem, a "El Ciervo" d'aquells anys, bastant de textos que senyalen l'íntima continuïta i compenetració entre una cosa i l'altra, en la línia de la "nova teologia" francesa, que és la línia de plantejar i presentar la fe de manera adient a les noves mentalitats.

Per exemple, l'any 52 citen ja a Raimon Paniker: "El hombre cuanto más hombre mejor encaja la irrupción de lo sobrenatural, sin estridencias ni mutilaciones de ninguna clase."

I Eustaqui Barjau escriu, l'any 55: "¿Cuál es la realidad del cristianismo? La Gracia que se superpone a la Naturaleza y hace que no haya solución de continuidad entre lo natural y lo sobrenatural."

Recullen aviat la veu del dominic francès Chenu quan parla d'una teologia del treball. Ja en el nº 5 de la revista, pel març del 52, un articulista anònim diu:

"Me he obligado a meditar con terquedad la lectura, en Esprit, del artículo de Chenu, titulado "Pour une théologie du travail".

(...) Chenu no es de los que creen en la supuesta oposición entre el hombre y el cristiano y mucho menos de los que desconfían de la razón. Chenu es un católico optimista, que cree en la importancia de la vida y del trabajo temporal, y en la realización de esa criatura llamada "hombre" que expande maravillosa-

mente todas sus posibilidades naturales al remontarse a la sobrenaturalización.

El trabajo -comenta Chenu- es expresión del dominio sobre la tierra que Dios concedió a nuestros primeros padres. Si el hombre moderno descubre los secretos de la naturaleza y se aprovecha de sus posibilidades, no hay que sospechar de una audacia sacrílega o un juego peligroso, porque, en el plan de Dios, el hombre es el rey de la tierra." (...)

Nosotros, hombres europeos, hombres cultos, que no podemos renunciar a nuestra tradición cultural, nos sentimos profundamente consolados ante tan luminosa concepción. En el plan de Dios no hay una naturaleza, un hombre, terminado de una vez para siempre, sino una vida humana que el hombre va contruyendo y perfeccionando con su trabajo. Los frutos de éste, intelectuales, físicos, constituyen la cultura humana, apta, como todas las cosas nobles del tiempo, para ser sobrenaturalizadas por la presencia de la eternidad..."

Veiem que estava entrant a casa nostra una visió teològica llavors força renovadora i engrescadora - feia quedar bé la fe davant de tothom - tot i que després hem vist que els temps obligaven a modificar-la i, segons com, superar-la.

Es comprèn, també, que aquells joves intel·lectuals vibressin amb eufòria davant del pensament i els escrits del jesuïta Teilhard de Chardin. L'any 57 diu E. Ferran, comentant el llibre de Teilhard "El fenòmen humà": "Por primera vez encontraba a un científico que iluminaba con la luz de la fe cristiana el sentido y la finalidad de toda la evolución del mundo y de la historia." I el tema surt altres vegades en la revista, i s'alegren de l'èxit que llavors anaven tenint les obres de Teilhard, que poc a poc s'anaven publicant. Teilhard morí l'any 55. Amb ell quedava molt il·luminat el candent tema de "la fe i la ciència". Així el presenta Joan Gomis també l'any 57:

"Pierre Teilhard de Chardin, novicio jesuïta allà per los últimos chisporroteos del siglo pasado, sentía en la raíz de su espíritu el conflicto equívoco entre cristianismo y ciencia que tantas víctimas ha causado, palpaba en sí la influencia - tan extendida - del maniquismo, del herético dualismo cátaro(...) El novicio Teilhard se preguntaba: "¿Es preciso, para estar unido a Cristo, desinteresarse de la marcha propia de ese Cosmos embriagador?" (...) El supo remontar conscientemente esos dos bloques erróneamente enfrentados: religión y ciencia. Dios ha creado el mundo visible e invisible; el P. Teilhard rompió los

compartimentos estancos, creyendo que la creación podría instruirnos sobre los designios de Dios. "Hace mucho tiempo - escribía más tarde, en 1936 - que el interés verdadero de mi búsqueda se centra en un esfuerzo por lograr un mejor descubrimiento de Dios en el mundo."

D'altra banda, però, apareix a vegades en aquells "Ciervos" el típic dualisme que separa i gairebé contraposa la realitat humana i Déu. Ho podem veure clar en un exemple: la doctrina sobre el matrimoni. Un dels redactors, l'any 54, detecta la tensió que en el matrimoni hi ha entre "amor humano y amor divino", i remarca que "algunas veces, el amor a la familia distrae - sobretodo cuando llena el alma - del amor a Dios". Aquest pensament el treien de l'Abbé Caffarel (sempre França !), home que en aquella època era ja com un "profeta" dels equips de matrimonis cristians d'aquí i de molts llocs.

Es veia cada vegada més clar que calia santificar-se, els casats, en i per el matrimoni. Però romania una certa dualitat, que Caffarel (citat a "El Ciervo") explicava així: "No pretendo, adviértalo bien, que el hogar cristiano llegue de buenas a primeras a realizar esas difíciles síntesis entre amor humano y amor divino, carne y espíritu, amor y matrimonio. Pretendo que trabaje y se esfuerce en ello, sostenido por una gran esperanza."

Hom es pregunta, més que no ho feien els de "El Ciervo" llavors, i com ho van fer aviat molts cristians: ¿Qué és el que s'ha d'ajuntar a l'amor humà, fins i tot quan aquest és viscut amb plenitud? Sí hi ha una realitat sobrenatural, divina, ¿no la du ja al cor ell mateix ? ¿ Hi ha, o no, solució de continuïtat entre una cosa i altra ? Etc. Les mateixes preguntes es poden fer referides a totes les altres realitats "naturals", humanes. Quan cap als anys 70 arribi la "gran crisi", es lamentarà, en el camp progressista, no haver aprofundit més, i a temps, en aquestes qüestions.

Perquè l'any 57, aquest problema, o un de molt connectat amb aquest, es presentava a la Joventut Estudiantil Francesa (JEC), que patia una crisi, i els nostres amics ciervistes prou que ho

van captar. En parlen Joaquim Gomis i Alfons Comín. Si l'acció temporal dels seglars cristians és urgentíssima i és la seva vocació pròpia, i en ella són ells els que han de decidir l'orientació concreta que prenen, en pluralisme, ¿qué queda pels moviments d'Acció Catòlica? ¿No es poden quedar sense atractiu, sense gent, sense a penes missió? Perquè no es veia pas clar què calia "afegir" a aquesta activitat humana tan plena de per sí i autònoma en el seu valor. El pla "espiritual" sembla que es fon davant del "temporal". Potser és que la teoria de la "distinció de plans" no ajuda a aclarir les coses com semblava.

4. Ateisme i fe

Als cristians inquietats d'aquells anys, sobretot a partir del 56, no se'ls escapava pas l'aparició d'un nou ateisme, propi de les darreres generacions. Es tractava del típic ateisme de després de la guerra civil i la mundial, protagonitzat per joves que havien estat educats massivament i unilateralment en la tradició catòlica, sense contacte amb la cultura laica. I es començà a sospitar que l'alternativa catòlica no era prou encisadora i convincent per als anomenats "joves amb inquietuds" que anaven esdevenint candidats a ateus. Això esperonà els intents de recerca i innovació. En aquests intents, ja ho hem vist, s'inscriuen els de "El Ciervo".

Diu Comín, referint-se al treball en l'equip de redactors d'aquells anys: "Ibamos realizando una nueva y profunda reflexión de fe, sobre el contenido de la fe, sobre la validez de las formulaciones heredadas y sobre el mismo ser de la Iglesia". Es tractava de "vivir la fe según un nuevo talante, es decir, con todos los famosos aspectos que configuraban lo que entonces se comenzó a denominar con la palabra "testimonio"". Fixem-nos que Comín aquí no parla de "missió" sinó de "testimoni", que són dues actituds força

diferents. (Cal tenir en compte, però, que això ho escriu anys després, cap al 75, recordant, en el seu "credo" "Fe en la tierra". Diu també que llavors ja buscaven la "vivencia de la fe evangélica a partir de una opción de clase".

Sens dubte aquell grapat de nois buscava i volia per a tots els cristians una fe madura, personal, no sociològica, responsable de sí mateixa, pensada sense pors,...

I quan parlen dels ateus es nota de seguida el gran respecte que, en aquest assumpte també, tenen a la consciència de cadascú, que ella sola ens fa responsables davant de Déu; i el gran respecte a la veritat, la digui qui la digui, encara que vingui d'algué que està a l'Index de llibres prohibits per la Santa Seu.

El gran escac a la fe era, llavors, el problema del mal. (¿Podria ser d'altra manera després de la II Guerra Mundial?) Al març del 53 escrivien: "A una humanidad doliente...se le pide un último esfuerzo para vivir i actuar en esta escandalosa contradicción que es la existencia de un mundo injusto y un Dios Omnipotente, de un Dios que se ofrece en expiación y es, a la vez, castigado. Lo que se le pide al cristiano frente al problema del bien y del mal es que lo comprenda tal como se le aparece: insoluble. (...) Y en cambio, que, sin juzgar, ayudemos a crecer todo lo que nos parezca bueno y justo."

Comprenen que davant de la realitat tràgica del món abuhdi l'agnosticisme, el quedar-se sense judici davant del tema Déu; però ells personalment, es nota que se senten segurs en la seva fe, veuen que és una fe amb futur i amb molta responsabilitat. De cap manera els és una fe fàcil. Com hem vist, sovint hi ha una tensió entre el "natural" i el "sobrenatural"; a voltes una secreta contradicció i lluita en l'interior de cadascú.

I lamenten aquesta pobresa nostra, típica del nostre país, que tantes vegades e'ha fet notar: ens falten pensadors catòlics; homes i dones que pensin creadorament i enfoquin els grans temes del fet de creure, de la fe com a tal.

5. Quina Església?

Ja hem vist que en qüestió social els nostres amics són molt crítics de l'Església. I li demanen una severa autocrítica. Diuen que "ha arribat tard" al problema obrer.

França, Espanya, Catalunya,... tot és "país de missió". Encara que sociològicament quedin moltes realitats pròpies dels temps de "cristiandat" (per exemple, altes estadístiques de compliment religiós), la fe cristiana real, evangèlica de veres, és poca i en pocs. El cristianisme que hi ha és superficial, tancat, no evangèlic. I no ha penetrat la cultura i les cultures com a tals.

I davant de la urgència de la "missió" que aquest panorama imposa; si hi ha móns definits i culturalment específics "allunyats" de la fe i de la pràctica cristiana, ¿és encara eficaç l'estructura parroquial? Perquè, per exemple, és un fet que els obrers no van a la parròquia.

Es - i la posem com exemple - una pregunta que sembla poca cosa. Però estem parlant de l'any 54; i veurem que en anys vinents, abans i després del Concili Vaticà II, aquest pregunta es repetirà i repetirà, fins a esdevenir, encara avui (1987) una mena de carre-ró sense sortida per a molts cristians, sobretot pels capellans.

I perquè l'Església pugui posar-se de veritat en estat de "missió", cal que les seves reglamentacions siguin provisionals, flexibles, adaptables... (Nov. 58.)

Quan l'any 52, Pius XII parla de la necessitat d'una opinió pública dins de l'Església, els de "El Ciervo" ho recullen amb alegria i optimisme. I recorden que ja l'any 50, en el Congrés Internacional de la Premsa, el Papa havia dit: "Algo le faltaría a su vida (de la Iglesia) si la opinión pública le faltase".

De José L. López Aaranguen aprenen que opinar és una de les prerrogatives del catòlic, de la que no s'ha d'abdicar. És un deure. Sovint insisteixen en aquest tema de la llibertat d'opinar i parlar, en l'Església, respectant sempre l'"última paraula" papal.

I l'any 57 donen a conèixer i comenten un llibret del jesuïta alemany Karl Rahner titulat "La libertad de palabra en la Iglesia".

Poc a poc - segons Comín - es van donant compte que "es el pueblo el sepositario de la verdad revelada por Cristo y no la jerarquía eclesiástica. Hasta aquell momento (parla, aproximadament, de l'any 58) habíamos creído a pies juntillas en la autoridad incommovible del Papa, de los obispos o de cualquier sacerdote...". Però, a partir de llavors, "asumimos la libertad de palabra en la Iglesia".

Els preocupa el clericalisme imperant, i remarquen el paper del laic - ja ho hem vist - però no discuteixen la necessitat d'una jerarquia, del sacerdot, sense el qual - deien l'any 52 - el seglar queda desemparat. I, almenys en els textos de la revista, no es capten (potser no es deien) situacions de tensió o de conflicte d'opinions entre els redactors de la revista i la jerarquia, fos la d'aquí o la del Vaticà.

Quan "El Ciervo" compleix sis anys, - concretament en el número de desembre del 57 - Llorenç Gomis parla del paper que en la revista ha jugat el censor eclesiàstic. Resum: a pesar de tenir-lo, "El Ciervo" surt i és el que vol ser. La història d'aquestes relacions amb la censura eclesiàstica, potser algun dia serà bo de fer-la. (En aquestai en altres revistes.) Perquè es pot assegurar que, degut a ella i a la censura civil, els articulistes, en aquest cas de "El Ciervo", no escrivien pas tot el que pensaven i haurien dit.

I quan Roma prohibeix i condemna persones o realitats que ells seguien amb afició, ¿com reaccionen? Manifesten dolor, però no critiquen la decissió - potser no s'atreveixen - i no dubten de "les raons objectives que hagin aconsellat la censura o prohibició". Així quan és mana acabar l'experiència dels sacerdots obrers a França, quan Unamuno és posat a l'Index de llibres prohibits, quan Roma prohibeix la revista "La Quinzaine" (llavors fan un article titulat "Siempre los frenos" - febrer del 55 -), i quan, al 57 passa el mateix amb la revista "Le Bulletin". Constaten que gairebé to-

tes les condemnes van a "l'esquerra catòlica" o a "catòlics d'esquerra", però conclouen: "...en esos casos no hay otro camino que la fidelidad. Fidelidad a las decisiones de la Iglesia y fidelidad a la experiencia interior que el espíritu y la doctrina de la Iglesia hicieron nacer".

- - -

L'any 1957 "El Ciervo" s'atreveix a tractar un tema bastant tabú aquí a Catalunya: La pobresa en els monestirs. Citant l'Abbé Pierre, el famós fundador de "Els drepaïres d'Emaús", diuen que en el renaixement monàstic del XIX i el XX, s'han retrobat molts valors: pietat, litúrgia, vida monacal, etc. "Pero no se ha conseguido reencontrar la incidencia sociológica. El monasterio renovado, restaurado, es selecto. No está al nivel de los pobres.(...) Y constituir una especie de aristocracia no tiene nada que ver con la fe. (...) Por cierto, no nos faltan comunidades santificadoras, en las cuales se encuentra todo lo necesario para santificarse, pero esas comunidades, por influjo de las circunstancias, han quedado como apartadas de la masa que sufre. Sus componentes son muy eruditos. Sus componentes cultivan la liturgia y las artes sagradas, pueden desarrollar todo tipo de estudios científicos, pero no son ya los testigos, en el corazón mismo de la masa, de la irradiación de la luz misteriosa del Evangelio en el drama del hombre. El pueblo ya no ve a la comunidad viviente ante él, ante sus propios ojos."

El desembre del mateix any publiquen trossos d'una carta de contesta que els va adreçar Maur M. Boix, monjo de Montserrat. Em sembla que no és moment de citar-la o comentar-la. El problema queda presentat i pendent. Aviat altres monjos reconeixeran, almenys, que la litúrgia que s'ha fet en la renovació és elitista, no és realment popular.

- - -

Dintre de la visió d'Església s'ha d'inscriure l'esperit ecumènic que es respira a les pàgines de "El Ciervo" durant aquells anys. La unió entre els cristians, el diàleg entre les religions, la mentalitat oberta i autocrítica, el gran respecte per tot el que és humà,...hi són característiques constants.

L'any 52 ja en parlen, comentant les obres de F. Mauriac, que acabava de rebre el Nobel de literatura. En anys següents ho fan comentant la "Setmana de la Unitat", que es celebra ja regularment, cada any, a Paris i a altres llocs. Diuen, al 54: "Ojalá que otro año, al hablar de esta semana de la unidad no debamos limitarnos a reseñar lo ocurrido más allá de nuestras fronteras...para que cese la dolorosa separación entre los cristianos.

L'any 55 han assumit ja l'expressió "germans cristians separats", molt més unitària que les usades fins llavors: "cisma", "altres esglésies", "protestants", etc.

Coneixen els llibres que a França surten sobre aquest tema. Per exemple, l'any 59, presenten el de M. Villain sobre "L'abbé Paul Couturier", que fou un gran promotor de l'ecumenisme, en un article titulat "Un libro para la unidad cristiana".

També en això s'avançaren els de "El Ciervo" a altres sectors de l'Església Catalana que després veurem presents en l'ona progressista.

6. Opcions que separen

Aquest no és un dels grans temes tractats a "El Ciervo", sinó que és una realitat que en ell mateix es va donar. I cal inventariar-la.

L'any 59 Fidel Castro arriba al poder a Cuba. I és el seu estil de revolució el que divideix l'equip de redacció de "El Ciervo" en posicions que Alfons Comín qualifica de "contradictòries". Uns consideraven prioritàries i irrenunciables les llibertats formals, que el castrisme retallava molt. Altres veien prioritari els canvis en la infraestructura econòmica i social, encara que fos al preu d'aquells retalls. Aquests són els que ja veuen en la lluita de classes dels països pobres la pedra de toc de la realitat política.

Un altre punt de divisió va ser que alguns de la colla volien crear "grups Ciervo", és a dir, grups de lectors de "El Ciervo" que es reunissin per discutir els temes tractats en la revista i treballar-ne de nous, tal com es feia, per exemple, a França amb la revista "Esprit" fundada per Mounier. Però alguns del grup pensen que això, a la curta o a la llarga, portaria a fer que s'identifiqués o es confongués "El Ciervo" amb el Front d'Alliberament Popular (FLP), perquè - ja ho hem vist - molts "ciervistes" eren també "felipistes". I s'imposa l'opinió de separar bé les coses. De no significar la revista com a partidària de la línia del FLP.

Comptat i debatut, queden fora de l'equip de redacció Comín, Massana, Dalmau, Lorés,...

Aviat, més que un treball de grup de tots els que hi escriuen, el que hi haurà serà un petit consell de redacció que encarregarà treballs i aportacions a qui cregui convenient. Llorenç Gomis se'n guaeix de Director. I l'esperit de la revista seguirà prou obert com per a donar cabuda i plataforma d'expressió a, hom diria que totes, les veus "progressistes" de Catalunya i d'arreu. A l'arribar al número 100, desembre del 61, que pràcticament són 10 anys de la revista, Llorenç Gomis escriu: "El Ciervo es una revista religiosa,

cris­tiana, católica - es decir, quiere serlo -, y al mismo tiempo una revista "particular", manifestación de lo espontáneo en la Iglesia, de una convergencia de aspiraciones y necesidades que abren un cauce en el campo de la opinión pública."

Continuarem seguint els passos d'aquesta revista.

IX - ELS VENTS ES POSEN FAVORABLES

Hem vist que l'any 58 fou any de coses importants en el nostre cristianisme; una certa maduració del que ja es gestava des dels anys anteriors. Encara hi hauríem d'afegir, per exemple, l'aparició, l'any 59, de la revista "Serra d'Or" i la reaparició de la revista "Criterion", dels Pares Caputxins.

Tot aquest procés a nivell de cristianisme coincideix, a nivell governamental amb l'arribada, l'any 59, dels tecnòcrates al poder, amb el seu programa de liberalització econòmica. Era el "pla d'estabilització i desenvolupament" després d'una dècada de vaques flaquies. Però tant aquestes com el nou pla els paga la classe obrera: atur, emigració, congelació de salaris...(Els bisbes ho denuncien - suaument - l'any 60.)

A Roma, mor Pius XII i és elegit - el 20 d'octubre de 1958 - Joan XXIII. Comença el seu pontificat "con pasos seguros y sin perder el tiempo" diuen els de "El Ciervo". S'ha dit molt que "la història parlarà, sens dubte, d'una nova època inaugurada pel Papa Joan XXIII. També una nova època pel "progressisme catòlic" a Catalunya.

Al cap d'un any, el nou Papa anuncia el Concili Vaticà II. I parla d'"aggiornamento", de posar l'Església al dia, de diàleg,... Tot sembla, doncs, posar-se bé per a la creació d'un cristianisme verament plausible en la nostra societat. Ja hi havia molt de fet. I amb vents favorables...

Casinos 1972

Capítol quart.

INICIS DE LA PRIMAVERA RECONEGUDA "OFICIALMENT"

(1960 - 1962)

S'ha dit molt que els anys seixantes són una "època prodigiosa" en la història del món occidental i de l'Església. Però hi hauria molt a discutir. Concretament a l'Església Catalana, al 66 comença ja "la gran crisi". Si hem de situar una "època prodigiosa" seria del 60 al 66. (Sense comptar, per exemple, la crisi interior del Monestir de Montserrat, que va tenir força repercussions a fora, i que comença el 62.) D'això que s'esdevé a partir de l'any 60, alguns n'han dit l'"escalada" del "progressisme catòlic". És l'època del seu impuls fort tant en l'aspecte de compromís social i polític, com en el de reflexió de certs (no tots, i potser no els principals) aspectes de la fe cristiana, per a obrir-la als nous corrents culturals, i també en l'aspecte dels canvis en el dinamisme i orientació de l'Església. "Escalada" cap a una certa "presa del poder", perquè es donarà un cert reconeixement i una certa assumpció "oficial" d'algunes tesis o activitats "progressistes".

Ja hem vist Joan XXIII llançar la paraula que arriba a ser una mena de "mot d'ordre" en tota l'Església: AGGIORNAMENTO. (Encara no ens preguntàvem - com farà després Joan Estruch - si seria "aggiornamento" d'"adaptació" o de "creació".) I Joan XXIII va permetre un diàleg i un expressar-se des de "la base" que realment portaren al que ell volia: obrir les finestres de l'Església perquè hi passés aire fresc. I fou més que això: fou un obrir-se les portes perquè passés amb empenta la riuada que estava retinguda; o un netejar la xemeneia perquè s'abrandés el foc que tenia molta llenya però poc tiratge. Va poder néixer allò que, concretament a Catalunya, des de temps d'estava gestant. (Després veurem que potser ja era una mica massa tard i tot.)

Perquè hi havia "unes immenses ganes de viure" en grans sectors del nostre cristianisme. Quan s'anuncia el Concili, alguns n'esperen molt en quant a l'"adaptació de l'Església al present i al futur", en quant a la unitat dels cristians, i en quant a les conseqüències polítiques que el Concili pot portar per a Espanya. Un dels fruits que dona el Concili ja abans de celebrar-se és el bon clima en què poden brotar amb llibertat molt escrits "audaços".

Per exemple, comença a ser conegut entre nosaltres el biblista teòleg J. M^a González Ruiz. Un dels seus llibres, l'any 62: "Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo". (Ed. Guadarrama.)

Es important quelcom, d'aquella època, que Lorés explica, recordant, l'any 83, quan paria de "L'impacte del Concili a Catalunya" (Qüestions" nº 116). Es referix al context previ al Concili:

"Sociològicament es produí una voluntat cada vegada més majoritària de "no ser", o "no semblar" carca, una sensació que el carquisme havia passat de moda, i havia de ser substituït per quelcom més adequat als temps. Aquesta voluntat "anticarca" permeté un esporàdic, però fèrtil, pacte implícit entre els grups progressistes i la majoria cristiana, que facilità en llarga mesura la comunicació d'idees entre ambdós. Perquè era precisament el progressisme qui duia la batalla directa contra el carquisme, i esdevenia l'únic nucli capaç de generar a la llarga una alternativa."

En el panorama mundial hi ha: Khruschev a la URSS, amb la seva obertura; Kennedy als EE.UU., amb les seves "aliances pel progrés"; Joan XXIII al Vaticà. Un cert optimisme sobre el progrés de la humanitat esdevé possible. Però no pensem que, per exemple als de "El Ciervo" o als de "Qüestions" els passessin per alt els greus problemes i perills - inamagables i no fàcils de resoldre - que al món hi havia: la fam, la pau, el perill atòmic, la injustícia, l'ús del progrés tècnic, el materialisme de la superficialitat, de l'egoisme i del consum,... Es denunciava tot això.

Vegem més detalladament alguns aspectes concrets d'aquesta breu època d'immediatament abans del Concili.

I - LABOR SÒCIO-POLÍTICA DELS CRISTIANS

Cal recordar que al país són anys de creixement econòmic. Amb aflluència, a Catalunya, de centenars de milers d'immigrants; creant-se, amb ells, el cinturó industrial de Barcelona, que arriba al Vallès i al Baix Llobregat. Augmenta progressivament el nivell de vida; i, amb ell, una evolució cultural de grans sectors de la població obrera reforça el seu allunyament de l'Església.

1. Engatjament

Hi ha una forta denúncia, en l'ambient cristià, de la "deficient formació de la consciència social", sobretot en la burgesia. I una conseqüent reacció que fa créixer el nombre de persones que es comprometen en tasques socials i polítiques. Un llibre que es va fer famós ens pot servir d'exemple o de pauta: "Espiritualitat de l'engatjament", de Th. Suavet. (Estela, 1961.) Aquesta paraula, "engatjament", esdevé com un altre "mot d'ordre" al costat de l'"aggiornamento". I ens ve, sobretot, de la institució francesa "Economia i humanisme", amb la que hi havia molts contactes. (Força llibres de l'"Estela" són traduccions de treballs editats allí.) Del seu llibre, el P. Suavet en diu: "Aquest llibre ha nascut de la vida, de la necessitat en què m'he trobat d'ajudar espiritualment uns militants de tots els medis compromesos en l'acció temporal, sindical i política en particular."

Naturalment, l'engatjament porta sempre una gran càrrega de sentit democràtic. Però amb suficient claredat, per part de molts, per saber distingir la necessària democràcia que aquí ens feia falta, de la que "no hi ha a Cuba", no per culpa de Fidel sinó dels Estats Units. (Serra d'Or, juliol 61.) I ja no s'hi val a carregar la culpa del mal del món als abusos estalinistes de més enllà del teló d'acer.

Ens arriba sempre l'impacte de les Setmanes Socials franceses; la del juliol del 60 amb el tema "Socialització i persona humana". Així la comenta Gregori Minobis: "Les conclusions de la "setmana social" assenyalen el risc de la "socialització" però constaten el

fet d'una socialització cada dia més universal i més profunda. Això imposa una revisió del pensament filosòfic i del pensament teològic. Cal trobar un equilibri entre socialització i personalització." I destaca Minobis que "les nostres posicions doctrinals estan impregnades d'individualisme liberal" i sovint ens movem en un "dogmatisme desplaçat i ultrancer". Es demana, doncs, una revisió profunda, àdhuc en teologia, per afrontar les noves situacions.

Mentre, a "El Ciervo" van apareixent escrits de persones de diferents estaments i professions que, buscant camins concrets i possibles d'acció, es pregunten, i responen a, "¿Qué puedo hacer yo?" Es diuen coses ben interessants. Es poden fer coses.

2. L'encíclica "Mater et Magistra"

Totes aquestes inquietuds reben una bona empenta endavant quan el maig del 61 apareix l'encíclica de Joan XXIII "Mater et Magistra". De seguida Joan Gomis la comenta a "El Ciervo" amb una visió optimista però també crítica, insistint en la necessitat d'iniciativa personal perquè "l'encíclica no ho resol tot". El punt crític el veu en el tema de la propietat privada. Destaca que l'encíclica parla ja de la justícia en les relacions entre nacions en grau divers de desenvolupament.

Molts altres comentaris surten a "El Ciervo", i al juny del 62 "Qüestions" hi dedica tot un número. Considero que és en dels números importants en la història de "Qüestions" i de la seva aportació al "progressisme". Una quarantena de persones - gairebé tot varons, això sí - opinant i reflexionant sobre l'encíclica. Amb pensaments interessants com els que poso a tall d'exemple: "Nego el que molts creien posseir: un sistema social. Però crear-lo és feina de laics, no del Vaticà". (...) "Molts catòlics no són econòmicament malalts, i cercar un sistema nou és quelcom que no comprenen." (José I. Urenda). "L'encíclica intenta posar un pedaç

a un llençol que no s'aguanta" (J.Nualart). A alguns comentaristes no els queda clar si l'encíclica vol la "cristianització de la civilització que neix" o la reconstrucció d'una "ciutat catòlica", encara que opinen que hi predomina la primera opció.

"Qüestions" dóna també crítiques a l'encíclica fetes per un marxista polonés, un protestant,... i les crítiques oficials del Partit Comunista.

Com a exemple de veure-hi de lluny citaríem l'article - encara en el mateix "Qüestions" - de Jaume Carner Suñol titulat "Vers una democràcia econòmica". Diu que a Europa "l'esperit revolucionari ha desaparegut sens dubte fa llarg temps, puig que és incompatible amb una societat de consumidors. Però el vocabulari i la ficció ideològica ha sobreviscut malauradament. (...) Els moviments polítics es troben depassats pels esdeveniments. L'ur base ideològica ha desaparegut pel fet que les circumstàncies socials han evolucionat. Avui potser és absurd parlar de capitalisme o de socialisme, puix tothom comprèn que ens orientem vers una organització de la societat diferent i de la qual no en coneixem ni els contorns. (...) Tot i la probable protesta marxista, a mi em sembla que a Europa, lentament, la lluita de classes està periclitant. Ahir les ideologies es basaven en la justícia social i en el progrés humà. Demà potser ho hauran de fer en la tècnica i les seves relacions amb l'home".

Parla el 62, ó bé el 85, Jaume Carner? El canvi que ell anuncia ha esdevingut real, en bona part, i una de les raons que veurem que es donarà del "fracàs" del nostre "progressisme" és no haver-lo sabut veure i viure a temps. Si és veritat que "la història no perdona als moviments o institucions que fan tard als canvis", aquí s'avisava de quelcom al que no s'havia de fer tard. Ja l'any 62.

És el mateix any que, davant de la creixent participació dels cristians en la qüestió social, el ministre de comerç senyor A. Ullastres, deia, en la inauguració de la Fira de Mostres de Barcelona:

"Hay una corriente ideològica por el mundo, de raíz religiosa, de origen noble, de caminos dudosos, de resultados equivocados. Así como la heregía del siglo XIX fue el liberalismo, no el liberalismo económico sino el liberalismo religioso, la heregía del siglo XX, no cabe duda, con esta preocupación social que tenemos todos, es el progresismo.

"El progresismo es algo muy difícil de explicar aquí, delante de ustedes, con esta falta de tiempo. Es una preocupación desorbitada por lo social; una preocupación que hace pasar a segundo plano lo auténticamente religioso y sobrenatural, para volcarse en el mundo de lo social." (Citat per J. Totosaus a "Qüestions" nº 48, setembre 69.)

3. Davant del marxisme

Per un cantó trobem encara una barrera infranquejable. La manifesta Ramon Sugranyes de Franch, a "Qüestions", pel març de l'any 60: EL comunisme té un lloc en el mapa cultural del món perquè es tracta d'una religió al revés, d'una espècie de fe anti-religiosa. En el comunisme, el menyspreu essencial de l'home en benefici del partit és correspondència analògica del respecte a la persona que professa l'humanisme cristià. (fixem-nos que hi ha aquí la típica "trampa" de comparar el marxisme "real" amb el cristianisme "ideal"; no els dos "reals" o els dos "ideals".)

Però per altra banda trobem textos, que indiquen una mentalitat que anava creixent, com el de Dom Agustí Vila-Abadal fent la recensió al llibre "Introducción al Pensamiento Marxista":

"Sigui'ns permès, però, de mencionar un punt afirmat en la primera conferència, que creiem molt important cara a una recta intel·ligència del marxisme. Allí se'ns diu (pp.21-22) que no es pot dir que el marxisme sigui una filosofia; que el marxisme, en el seu aspecte doctrinal o conceptual, és la consciència del proletariat en la seva lluita inevitable per a transformar el món. Nosaltres afegiríem que cal tenir molt present aquesta afirmació del lligam que té el pensament marxista amb uns determi-

nats homes que estan en unes condicions econòmiques, socials i psicològiques ben caracteritzades. Això fa que els que no ens trobem en elles difícilment podem entendre bé aquest pensament, i, per tant, donar-ne un judici just, des del punt de vista cristià, o des de qualsevol altre. En aquest sentit em sembla que la darrera conferència (de J. Guerra Campos: "Juicio católico sobre el marxismo) està massa influenciada pel pensament catòlic. Que està un xic mancada d'aquest esforç per a posar-se en el pla en què el marxisme és concebut. I aleshores la crítica resulta una mica massa fàcil, diria jo; massa simplista."

I es nota que aquesta crítica no és gens fàcil quan veiem que, ara ací, ara allà, surt el problema de l'eficàcia en l'acció social i política que vol ser emancipadora del proletariat. Hi ha un cert problema entre eficàcia i democràcia, eficàcia i Evangeli, eficàcia i violència, eficàcia i "veritat", etc. De passada el presenta Manolo Vázquez Montalbán quan explica que l'hivern de l'any 60-61 deixa el Front d'Alliberament Popular (FLP) per anar-se'n al Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC) - en la pràctica Partit Comunista - "endut, diu ell, per l'evidència que tots plegats utilitzàvem una ètica anticomunista per amagar-nos les conclusions a què ens portaven les nostres anàlisis reals." I segueix, fent menció d'Alfons Comín: "Comín em va oposar la no pluralitat cultural i filosòfica dels comunistes, el contrast amb l'assaig de convivència entre marxistes i cristians que havíem iniciat al FLP, encara que ja he remarcat que estava afectat per l'advertència de Mounier: "Tothom qui no és profeta ni cap de partit, busca el seu lloc, en turment perpetu, entre la zona del testimoni i la de l'eficàcia". Per mi, Comín, aleshores, vivia en la zona del testimoni." (a "Taula de Canvi" , extra nº 3. Juny de 1981.)

És com una actitud constantment dubitativa, la de molts cristians davant del marxisme i dels partits comunistes, al mateix temps que, si la comparem amb la d'anys anteriors, ha avançat molt. Ho remarca J. Lorés dient: "...nasqué els anys 50 el progressisme catòlic a Catalunya d'arrel mounieriana, que ja no tingué por de fer la seva particular conciliació entre marxisme i cristianisme, ni d'imaginar tesis socialistes...per acceptar una part dels plante-

jaments comunistes." I Lorés, que sempre ha destacat tant la manca, entre nosaltres, d'un pensament cristià propi i autònom, afegeix: "El progressisme catòlic català realitzà un esforç teològic autodidacte per legitimar des del cristianisme aquesta actitud socialment tan avançada i tan poc tradicional." Àdhuc, destaco, "un esforç teològic autodidacte". Costaria una mica identificar els llocs concrets d'aquest esforç. Ja hem vist quelcom a "El Ciervo"; ara veiem quelcom més; però, si bé va començar durant els cinquantes, crec que és en els anys que estem historiant quan es detecten progressos molt substancials.

4. Espiritualitat

Allò que acabem de veure que deia en Vázquez Montalbán: que Comín, i altres cristians, es debatien entre la zona del testimoni i la de l'eficàcia, quedant-se més aviat en la primera, s'entèn millor si es mira l'"espiritualitat", la "mística" que vivien. Amb aquestes paraules volem dir la vivència interior impulsora i mantenedora de l'engatjament d'aquests homes i dones. I creiem que es pot dir que era encara deficient respecte a les exigències dels nous temps i a la força que prenia el marxisme.

Ja hem vist, parlant dels nois de "El Ciervo", que una gran part de la mística que els movia estava inspirada en el testimoni i els escrits de Charles de Foucault i del seu seguidor el P. Voillaume. Tot molt centrat, sí, en un contacte directe amb els pobres i desheretats, i en un testimoni de vida cristiana - d'oració sobretot - entre ells, però sense gaire atenció a l'acció concreta per canviar les coses, el sistema. Molts notaven aquesta deficiència. Però no hi havia gaire més on anar a pouar, si de veritable mística es tractava. I, vist des de fora, des dels que no tenien o deixaven "la fe", l'"aggiornamento" agradava en quant que era una renovació de

l'Església, però veien que no arribava a canviar, en els cristians, el nucli on la persona es fa i es juga pels canvis, és a dir, la mística, l'espiritualitat.

I no és pas que hàgim de menysvalorar aquella "espiritualitat de la pobresa" que llavors es volia inculcar i fer viure. Era del tot necessària. Diem que potser era insuficient, èncompleta. "Qüestions" hi dedica una gran part del seu nº 7; juliol del 71. Es cerca "el paper de la pobresa en l'edificació del Regne de Déu en un ambient de progrés que tendeix a la facilitat material del viure". Mn. Bardés, parlant de "La pobresa en la vida cristiana", es pregunta quin és avui el pobre de les Benaurances de l'Évangeli. Plàcid M. Vila-Abadal titula el seu article: "Per a una espiritualitat de la pobresa". I Jaume Lorés inicia, amb un article titulat "La conversió dels homes d'avui al pobre i a la pobresa" el que jo en diria la seva època de "teòleg-promesa" (és a dir, "que promet"), època que haurem de comentar i que va durar massa poc.

Jo diria que ja aquest títol que acabem de sentir: "La conversió dels homes d'avui al pobre i a la pobresa" senyala tot un canvi d'enfoc de la reflexió teològica, o d'espiritualitat, respecte de les que dominaven l'època. I diu: "El pobre ha predicat plantificant-se - irrompent - en l'univers del ric." (Fixem-nos que això, aquesta irrupció, vista en clau de lluita anticapitalista i antiimperialista, serà un dels fets originaris de la teologia de l'alliberament a Amèrica Llatina. Es parlarà a cada moment de "la irrupció del pobre".) Segueix Lorés: "Si al cristià li cal convertir-se al pobre és que li cal convertir-se al cristianisme". I: "Per a l'ateu, la conversió serà, en tot cas, al pobre." Això connota també un canvi en la visió del que és la fe.

I acaba Lorés: "¿Com es pot viure el cristianisme, abocats a una tasca de construcció de la ciutat terrenal, enmig d'esforços de creació humana, de recerca científica o filosòfica, d'aprofitament i valorització de les fonts de riquesa? ¿Com es pot ser home de Déu enmig d'un treball d'activa lluita de reivindicació so-

cial? ¿Com continuar essent pobre, mentre es treballa per construir un món ric?". Perquè, certament, estàvem en època d'optimisme davant de les possibilitats de bastir un món ric. Semblava no haver-hi límits, i que desapareixien les trabes.

Viure la vida de Déu al si mateix de l'acció social i política. Heus aquí la qüestió! El que es deia que calia. A això volien ajudar llibres com el que hem citat de Suavet: "Espiritualitat de l'engatjament". En la vida no hi ha uns compartiments reservats a Déu i uns altres reservats a l'activitat profana i temporal. L'activitat del militant cristià ha de ser santificant ella mateixa, sense esperar que vingui la pregària o els sagraments a santificar-la. Tot això quedava molt clar - almenys en els escrits - per una banda. Però per l'altra encara imperava la ja famosa "distinció de plans", segons la qual el cristià havia d'actuar "en cristià", és a dir, orientat pels principis cristians, al comprometre's en accions temporals, polítiques, perquè, es deia, "són accions que de si mateixes no estan relacionades amb la vida eterna". En aquest tipus d'accions el fidel no compromet el conjunt de l'Església, ni la Jerarquia; és ell que decideix - guiat, això sí, per les orientacions de la Jerarquia. I, amb tot això, la cosa de l'"espiritualitat" o de la "mística" es començava a enredar.

Perquè, per altra banda, encara, es deia que el cristià actua "en tant que cristià" en aquelles coses que "tenen per objecte propi allò que de si mateix està relacionat amb la vida eterna de la visió de Déu". En aquestes accions el cristià actua amb tota l'Església, la compromet tota, la Jerarquia també. ¿Quines eren aquestes accions? Els sagraments, l'apostolat fet per mandat de la Jerarquia, ... però la lluita per la dignitat dels obrers en el treball, per exemple, ja no; ja no era cosa per si mateixa relacionada amb la vida eterna. L'anar a Missa, sí.

I quan venia la repressió policial, eren els laics els que s'havien compromès en tal o qual acció "subversiva"; la Jerarquia, no.

Deia Gregori Minobis a "Serra d'Or" l'octubre del 60: "Els valors espirituals indubtablement són sagrats. Però no és menys clar

que també és un deure sagrat el de reparar i abolir la indignència clamorosa de tot un poble".

Ens podem preguntar, davant de textos com aquest: Si les dues coses són sagrades, i la segona és ben concreta i vivencial, ¿qué són això de valors espirituals? Al militant, aquests "valors" se li fonien a les mans. ¿Eren els sacraments? ¿Per què afegir-los a allò "sagrat" que és donar justícia a tothom?

En definitiva, el que hi havia de fons, en aquella "espiritualitat", era encara el convenciment - ho trobem escrit a molts llocs - que hi ha "un valor natural" de les realitats terrenes, del treball, per exemple, i "un valor cristià", superior, de les mateixes. I s'arriba a dir - parlant del treball -: "Pels que estan mancats de l'esperit cristià, el treball queda desfigurat".

Mentre es vulgui ser "més" que els altres, que els "no creients", l'"espiritualitat" de les coses terrenes es farà difícil al militant que viu al costat dels "altres" i veu com viuen i lluiten.

- - -

Els mateixos vas i véns, dubtes i contraposicions trobaríem si veiéssim com es plantejava el problema de quin paper juguen els èxits o fracassos en la realització d'un món nou, cara al Regne de Déu que s'anuncia per un futur. Ja n'hem parlat en el capítol anterior. I ara segueix essent qüestió "pendent", com si fos de poca importància per a la persona de l'home o dona que lluita en la societat. Tant se li diu que "la maduració col·lectiva de la humanitat i el progrés preparen activament i apropen la "fi del món" en el doble sentit d'un terme temporal i d'un acabament en perfecció", com se li diu que "la finalitat pròpia d'aquesta obra (l'edificació de la ciutat terrenal) és temporal: serà enterament abolida al final dels temps." Era com un graó subordinat a un fi més alt.

Es comprèn que, davant d'això, en Comín i companyia insistissin

que la seva lluita no era per assolir "l'altre món", sinó "un món altre".

- - -

Paral·lelament hi havia el problema de pluralisme dels cristians en política. Ja s'havia trencat el monopoli de les dretes, o la consigna que el cristià havia de ser de la democràcia cristiana. Però, precisament quan es fa palès que es pot ser cristià i d'esquerreres, igual que de dretes o de centre, ve imparablement la pregunta: ¿quin valor de profunditat humana pot tenir una fe que ho inclou tot, que ho aguanta tot, en una cosa tant fonamental i profunda com és la lluita real per la dignitat concreta dels homes i dones del món?

Quan vinguin certes crisis, aquestes "espiritualitats" o "místiques" donen per a molt poc.

II - MOVIMENTS D'ESGLÉSIA

Dintre de l'ambient d'inquietud social que acabem de descriure, els moviments d'Acció Catòlica especialitzada i organismes semblants entren en el que s'ha anomenat la seva "època d'or".

Farem sols una breu presentació d'alguns aspectes de la Joven-tut Obrera Catòlica (JOC) que perllonguen el que ja hem dit d'ella en els capítols anteriors. Es tracta d'anar veient els passos d'un camí. I ara hi ha elements nous. I moltes de les coses que veiem en la JOC poden fer-se extensives a altres moviments o grups.

Comencem per un exemple a "alt nivell" d'activitat en el terreny social. A l'abril del 1962 hi hagué una importants conflictes a les mines d'Astúries. I, davant de la gravetat dels fets, la Comissió Nacional dels quatre moviments obrers d'Acció Catòlica (HOAC, masculina i femenina; JOC, masculina i femenina) fa pública una declaració, naturalment, en favor dels obrers. La qual, també naturalment, hem de dir, crea conflicte amb el govern; i amb la Jerarquia de l'Església, que no entén la posició dels laics ni li preocupa seriosament el problema social; Es fixa més en les qüestions d'obediència, de disciplina, de servir l'ordre establert,... I s'arriba al punt que l'Arquebisbe de Madrid suspèn "a divinis", en la seva diòcesi, a Mossèn Josep Torrella, que llavors era Consiliari Nacional de la JOC.

No cal fer ara la crònica detallada de tot el que va passar. Però es comprèn que la JOC catalana ho visqués tot intensament.

Sobre aquest punt de la participació dels moviments d'A.C. en les lluites socials i polítiques, hi ha molt al llibre "Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975)" de Javier Domínguez - Ed. Mensajero, Bilbao, 1985.

Alguns aspectes del dinamisme jocista a casa nostra en aquells anys pre-conciliars i conciliars, deixem que ens els diguin directament Josep Bastaró i Jaume P. Sayrach:

"La JOC havia entusiasmat una bona colla de capellans; la

feina de consiliaris donava ple sentit a la seva vida, en un moment en què el ministeri parroquial ja començava a entrar en crisi. En Jaume P. Sayrach escrivia no fa gaire: "En el nostre temps de vicaris, la feina de consiliaris va ser la millor de la nostra activitat de capellans, sovint havent-ho de fer a estones lliures. Les trobades de consiliaris, el mètode jocista, els mateixos militants..., van operar en nosaltres una autèntica revolució interior. La JOC ens significà la descoberta de la persona: evangelitzar ja no era predicar estranyes veritats del dipòsit adquirit al seminari, sinó descobrir en cada noi i en cada noia i en els mateixos llocs en els quals es movien, les veritats de Déu. La JOC ens va fer apreciar els ambients com a veritables condicionants de la joventut. La parròquia com a lloc de "preservació", o com a "centre" quedava definitivament desmuntada..."

I això no solament a Barcelona, sinó per totes les zones industrials de Catalunya; alguns altres consiliaris m'ho han confirmat de paraula."

(Castaño, al seu llibre sobre la JOC, de l'any 74, i cita Sayrach a "Correspondència", maig de 1973.)

I és molt important per a la nostra història el que s'esdevingué en el "funcionament" de l'Església institucional, sobretot a Barcelona, però també al d'altres diòcesis:

"...es varen crear moltes parròquies noves, però aquestes disposaven de pocs mitjans econòmics i els rectors havien de viure en una pobresa extrema, i fins molt sovint havien d'anar rellogats molt de temps pel barri fins que no s'acabés de construir la rectoria o es trobés un pis com a tal. Cal suposar que per aquesta raó la gran majoria de sacerdots tradicionals a qui per raó de l'edat els corresponia l'honor de regentar una nova parròquia, preferien qualsevol parròquia de poble (on tots els problemes esmentats estaven ja resolts) que no pas anar a una d'aquestes parròquies miserables, encara que stiguessin dins els termes de les grans ciutats com Barcelona, Badalona, Sabadell, Terrassa, Cornellà, Santa Coloma, etc., teòricament de categoria superior a la de qualsevol parròquia rural. I aleshores, el secretari episcopal (que per aquells anys era el canonge doctor Pech) va haver de recórrer a tots aquests sacerdots joves, molts d'ells consiliaris jocistes, bona part dels quals figuraven en la seva llista negra (per acusacions procedents de "gent de missa", o de "gent d'ordre", etc.). Però aquests nois no desitjaven altra cosa que tenir una parròquia on per fi poguessin posar en pràctica tot allò que sentien i que havien descobert a partir de la JOC (muntar una parròquia pobra, missionera, evangelitzadora...). El 1961 es varen distribuir nou parròquies en aquest règim; el 1963, una vintena; el 1965, molts més. D'aquesta manera es va produir a la perifèria de totes les ciutats es-

mentades un ferment de cristianisme a l'estil dels primers segles, on rector i vicari ja no eren senyor i criat, sinó uns companys que treballaven conjuntament i humilment amb un laïcat voluntariós i treballador. En la quasi totalitat d'aquestes parròquies s'hi desenrotllà intensament la JOC, i en moltes d'elles, coincidint amb l'acabament del "Vaticà II", ja es feren una colla de passos atrevits: se suprimiren els arancels, els rectors i vicaris renunciaren a la paga de l'Estat i es posaren a treballar en feines retribuïdes a fi de no haver de dependre de la parròquia, s'iniciaren celebracions eucarístiques molt viscudes pel poble..." (Castaño, p. 136.)

Però tot això últim és més aviat de la segona meitat de la dècada. Ja ho veurem.

En canvi, potser sí que ara és el moment de fer notar que la JOC, si bé era un lloc on hi havia les realitats bàsiques necessàries per fer un re-plantejament i una re-formulació de la fe cristiana segons demanaven els nous aires culturals, això difícilment es feia a fons. Perquè en la JOC - com en la majoria dels moviments educatius de joventut - la fe hi era com un element més - encara que sobre el paper es digués el més important - entre els elements educatius. Era com una dada que flotava en l'ambient. Es donava com per suposada. No feia pas nosa. Se'n parlava amb naturalitat com quelcom que és aquí, a l'abast, i que cada xicot o noia, en el procés educatiu personal que anava fent, l'agafava a fons o no; el prenia com i quan vòlia. I ningú no forçava res. Era el valor educatiu i formador del conjunt el que es cuidava i valorava primer.

Vegem-ho amb frases de Jaume P. Sayrach:

"Quan ara repasso la meua experiència jocista, finida l'any passat -almenys per ara- (escriu l'any 1975) veig l'immens treball educatiu que ha fet la JOC en la joventut treballadora. En aquells anys no hi havia res més per a la joventut obrera. (...) Penso que molts joves, la immensa majoria, van entrar en la JOC perquè tenien necessitat d'aquesta ajuda i s'hi van trobar bé. (...)

La JOC d'aquella època era profundament cristiana. Nosaltres, els consiliaris, hi havíem entrat empesos pel zel apostòlic dels nostres primers anys de sacerdoci, i havíem vist que traduïa molt bé l'amor mamat a l'Evangelí. (...)

Al noi o noia que entrava a la JOC li era "natural" veure la fe. La JOC l'omplia. La JOC era cristiana. Per tant, ell era cristià. A la JOC no es donaven separatament els aspectes

educatius, reivindicatius i de fe. Era un tot.

El mateix moviment estava organitzat així. Al seu calendari hi entrava la festa de germanor pasqual, que era una missa molt viscuda, que subratllava d'una part la pertinença al món obrer (...) i d'altra part la "comunió" o germanor dels joves treballadors. Com no havien de veure bés una fe que era tan seva? Com els havia de ser difícil acceptar un Jesús que se'ls presentava com un veritable líder, que el sentien com el "seu" salvador? (...)

Però també en molts, m'afiguro, la fe era una connotància més que una trobada o recerca. (...) En aquells temps vilafranquins mai no m'havia fet patir que nous militants o militantes poguessin quedar "cristians" per la mena de connotància que dic. Em deia que a ningú no s'imposava la fe. Que, d'altra part, no ho amagava mai, la JOC, que era cristiana. I que ni que hi hagués nois i noies que no arribessin al nucli de la fe - Jesús, fill de Déu - n'hi havia prou amb que acceptessin la mena de salvació que sentien derivar-se'n."

(a "Correspondència", març de 1975.)

Considero que, pel que busquem en aquest estudi, el text que acabo de citar és important. Afegim-hi que molts que llavors eren militants o consiliaris, constaten ara que en la revisió de fets de vida, la part del "jutjar" segons l'Evangelí, era, sí, com una mena de "rems" que donaven empenta a la barca per posar-se en moviment, per l'"actuar", però no arribava gairebé mai al moment "místic", "contemplatiu", de "motor propi i vivencial", que és una de les característiques d'una fe personalitzada i adulta.

Als consiliaris - que, en definitiva, marcaven el camí en aquest aspecte - els costava de trobar i oferir als nois i noies això que en diem una "espiritualitat", una font personal interioritzada de dinamisme, realment adaptada als temps, a la vida, al món obrer concret. Hi havia - ens diu algú - "una preferència per "la vida", pel "compromís temporal" - i els compromisos eren reals; es feien coses - i una certa mala consciència de no posar prou bé la "dimensió espiritual"." "Hi havia consciència que l'Evangelí quedava com un afegit introduït una mica per força en un jovent molt apartat del fet religiós"

Destaco, una vegada més, aquest problema, perquè ben aviat, en la crisi que comença el 66, es lamentarà aquesta mena de deficièn-

cia, i es farà notar que el Concili Vaticà II no va enfocar de front i seriosament aquest problema, aquest tema: el "creure avui" com a tal. Sempre es donava com per suposat, per resolt.

- - -

Algun dia es farà la història de l'Escoltisme Catòlic durant aquests anys seixantes. Sens dubte va ser, continuant l'empenta de la dècada anterior, una fomal de cristians de mentalitat oberta, inquieta, dialogant, audaç.

- - -

Igualment, cal fer la història de l'Agermanament. Que a partir d'ara esdevindrà, en un procés riquíssim, moltes coses a la vegada. Sintetitzem-les en quatre:

1) Lloc on es canalitzen i s'impulsen les inquietuds de cooperació entre cristians de la diòcesi de Barcelona i d'altres diòcesis d'Àfrica o Amèrica Llatina. Eixampla, per tant, la dimensió "missionera" de moviments com ara la JOC.

2) Àmbit de cooperació internacional que sobrepassa la confessionalitat i acull totes les inquietuds cara al Tercer Món; amb un enfoc ja no gens colonialista, sinó de cooperació al desenvolupament autònom dels països, i cada vegada més "revolucionari".

3) Arrel i "organisme mare" d'altres organismes de cooperació o de relacions i solidaritat internacionals que de l'Agermanament veurem sorgir: "Cooperació al Desenvolupament"(CODES); "Centre d'Informació i Documentació Internacionals a Barcelona"(CIUDB); "Associació Catalana de Solidaritat i Ajuda als Refugiats"(ACSAR);

...

4) "Paraigües" on s'aixopluguen, per a poder actuar, molts grups i organitzacions que el necessitaven, gairebé per sobreviure, durant el franquisme. Per allí va passar tothom: els partits; les Comunitats de Base; l'Assemblea de Catalunya;...

L'any 61 marxa la primera "expedició" de sacerdots de Barcelona cap a la diòcesi de Douala (Àfrica). I pren forma oficial reconeguda el "Secretariat de Cooperació Interdiocesana". Al 62 marxa la tercera "expedició" a Antofagasta (Xile). I comença a publicar-se el butlletí "Agermanament". Amb aquest butlletí i altres petites publicacions - junt amb xerrades i actes - Agermanament arriba on l'"Estela" i la "Nova Terra" - fonts de reflexió cristiana per a molts - eren poc llegides. Al 63 un grup de cinc sacerdots surt cap a Valparaíso (Xile). I comencen a marxar també seglars. Gairebé un centenar de persones es van movilitzar, cap a Àfrica o Llatinoamèrica, entre el 60 i el 70.

III - VISÓ D'ESGLÉSIA

Són els anys de l'optimisme respecte a un canvi en l'Església. Es veu possible, fins i tot proper, aquest canvi; tant en la reestructuració i vitalitat internes com en les relacions entre l'Església i la societat. A la pregunta, que es va fer famosa, "¿Cap on vas, Església?" s'hi veien respostes molt positives.

No s'escatimaven pas les crítiques a tot el que havia passat, sobretot al maridatge entre l'Església i els poders polítics - que se'n diu constantinisme - perquè amb ell l'Església havia quedat fixada en un estatut cultural, social i polític poc universals.

Entre molts cristians de la "base", amb no gaire formació, era freqüent la visió - simplista, és clar - que deia que des del segle IV, quan Constantí va fer del cristianisme la religió oficial de l'Imperi, tot, sempre més, havia anat malament; i ara, ells, els militants que estaven entre el poble, havien retrobat el bon camí.

L'expressió del P. Chenu, "la difunta era constantiniana", arriba i es difon, amb un optimisme potser exagerat. Aquí faltava molt encara per aquesta defunció.

Entre els capellans, "ningú no dubtava que valia la pena ser capellà". I pastoralment hi havia iniciatives que feien l'Església més propera i "normalitzada" davant del poble, sobretot de la gent obrera i senzilla: es va simplificant la qüestió del que es paga pels Sagraments o "serveis religiosos" (arancels), i es va cap a suprimir les "classes" en aquests serveis. S'intensifiquen les catequesis preparatòries als Sagraments, i en aquestes catequesis es va més a la Història Sagrada, als fets que manifesten que Déu i l'home es troben, que no pas a les explicacions "teòriques" de la doctrina.

És a dir, que l'Església es posa, si no majoritàriament, gairebé, en actitud "profundament missionera". Se sent capaç d'adreçar-se a les "masses profanes" i donar un missatge vàlid, en un món que ja pot passar sense ella (secularitzat). En molts grups hi

ha una "pastoral dinàmica" d'anar a trobar els que estan en "ambients allunyats", sense por a les novetats que això comporti.

Pot ser significatiu aquest text del bisbe de Paderbon, L. Jäger, que Gregori Minobis cita a "Serra d'Or" de Gener del 61:

"Es prepara una nova cultura mundial, una nova ideologia, ja bastant instaurada, que domina i marca una civilització tècnica secularitzada. (...) L'època constantiniana de l'Església va acabant-se; (...) El fet que el poble cristià hagi estat pres sota la responsabilitat i direcció de la clerecia ha impedit al laïcat d'arribar a la seva plena maduresa de consciència. (...) Potser no és massa lluny el temps en què el cristianisme no serà allò que ha estat després de Constantí el Gran, el fonament del pensament, del valor, de l'acció. Crist ha promès a la seva Església...que les portes de l'infern no la dominarien. Aquesta promesa, però, no afirma que l'Església hagi de romandre intocable pels canvis de l'època, pels destins de les cultures i de les nacions. (...) Un esguard sobre la història de l'Església ens ensenya com les mutacions dins els pobles han modificat la realitat eclesiàstica i han exigít una constant adaptació."

Quina paraula! "Adaptació". Això serà l'"aggiornamento"? La pregunta roman pensent i és com una gran juguesca, potser inconscient per a molts, en aquest camí "progressista".

Les actituds que veiem que es donaven en gran part de l'Església, al ser això: d'un part i prou, no homogènies, produïen sovint - ja ho hem vist - conflictes. Un exemple clar n'és el conflicte entre "autoritat i obediència". És un dels temes que tractà el P. Congar en les conferències que donà a Barcelona l'any 61, convidat per la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat. El títol general era "Algunos aspectos de la vida de la Iglesia". Va remarcar que cal deixar tot paternalisme en l'Església; que l'obediència ha de ser "col.laboració"; que hi ha diferents nivells d'obligatorietat en els documents i ordres que emet la jerarquia; i que, a l'Església, "consciència personal" i "autoritat jeràrquica" són dos elements que es complementen i que tots dos han de ser actius. Perquè l'Església - es segueix insistint en aquest pre-Concili - és "esdeveniment" i "institució" a la vegada; en ella hi ha "llibertat" i "autoritat" a la vegada; és "profecia", però també

és "doctrina". I tots els cristians i cristianes són Església, i tots i totes són "sacerdots per al culte diví"... encara que tothom veu que aquest "sacerdocí dels fidels" està molt per concretar, perquè els jerarques tenen en les seves mans "en exclusiva" tot el que es refereix directament als Sagraments.

Es continua amb la teoria que als laics els correspon la denúncia i l'acció en el "pla temporal", i a la jerarquia la conducció des del "pla espiritual"; però ja s'albira que la jerarquia també ha de denunciar i s'ha de moure quan són violats els drets fonamentals de les persones o de grups humans: persecució religiosa, segregació racial, tortures, etc. Veure això, aquí, era un gran pas. Aviat en veurem les conseqüències. (Hilari Raguier, "Serra d'Or", agost del 60.)

- - -

Aquell esperit ecumènic que hem vist incipient a "El Ciervo" en la dècada dels cinquantes, el trobem ara molt més viu i desplegat. I té més espais per expressar-se: "Qüestions", "Serra d'Or", "Criterion",...

A "Qüestions" és sobretot el monjo Adalbert Franquesa que parla repetidament d'aquest tema, i amb un to cada vegada més conciliador, fraternal, verament ecumènic. És significatiu un dels seus títols: "Retorn o retrobament?". I diu: "Sense abandonar res de la nostra veritat podem fer un esforç per a entendre'ns."

Es segueix amb atenció el que passa i es diu al Consell Ecumènic de les Esglésies, organisme que agrupa la majoria d'Esglésies cristianes i on la Catòlica té "observadors" convidats.

Es van precisant conceptes i termes, i es situen els problemes en un pla molt més objectiu que fins ara. Els gestos que, en a-

quest sentit, va fent Joan XXIII, ajuden molt.

Arreu de l'Església es noten grans esperances d'unitat amb els "germans separats", siguin ortodoxes, luterans, anglicans. I, a l'acostar-se el Concili, sabent que els bisbes allí tractaran aquest tema, l'eufòria creix més encara. I s'informa en abundància dels llibres que, sobretot a França, apareixen sobre ecumenisme. Un exemple: "El Concilio y la unión de los cristianos" de Hans Küng - teòleg que comença a ser conegut entre nosaltres - entusiastament recensonat pel P. Franquesa a "Qüestions" d'agost del 62. (Editorial Hereder. Santiago de Chile. 1962.)

També a "Qüestions", juny del 62, se cita el Cardenal Bea, President del Secretariat per a fomentar la unitat entre els cristians: "Que una més gran estimació i un coneixement més acurat entre els catòlics i els cristians separats prepari el camí cap a la veritable unió". I remarca el comentarista de "Qüestions": "el camí de les solucions autèntiques passa pel poble."

Realment, s'anava desvetllant una nova visió del que és o ha de ser l'Església.

IV - REFLEXIÓ TEOLÒGICA

En tot el que portem de capítol hem dit moltes coses que es refereixen a la reflexió sobre la fe i des de la fe (teologia) que llavors es feia a casa nostra. Hem anotat deficiències; però també aspectes molt positius. En molts àmbits hi havia real inquietud i treball per aprofundir i esclarir la fe cristiana viscunda en un món que canviava acceleradament. Per això cal dedicar, a més del que hem dit, tot un apartat a aquest assumpte.

1. Pensar en situació de dictadura

Estàvem en època de creixent lluita contra la dictadura, però també de forta censura governamental i eclesiàstica sobre tot el que s'escrivia. En circumstàncies com aquelles està comprovat que el pensador s'autoimposa una "astúcia tàctica" que el porta a dir preferentment - i encara amb cautel.les - allò que veu que animarà i estimularà els que es mouen i lluiten per un canvi. I, normalment, no diu allò que veu que el pot portar a la presó, o a ser censurat per la jerarquia. Ni allò que, potser essent molt vàlid en si, pot desanimar, desorientar o frenar aquests lluitadors als quals vol precisament animar.

Per tant, ara ja ens és pràcticament impossible saber què haurien dit els pocs i incipients pensadors teològics que llavors teníem si no haguessin estat limitats per tantes menes de censures i auto-censures. Ni ells recorden bé ara què pensaven o què haurien dit. Reconeixen, sí, que el pensador no exerceix de la mateixa manera en un context democràtic que en un altre negador de les llibertats públiques.

També sembla cert que llavors, del seixanta fins al "canvi" (mort del franquisme), a falta d'una ideologia global en la vida civil, la que donava el catolicisme progressista servia de substitut. Això es donava sobretot en els sectors catalanistes. I, per

tant, semblaven estar integrades a la fe cristiana moltes persones i realitats que, després, al normalitzar-se una mica les coses, s'ha vist que no ho estaven de veritat.

En aquell pensar - el teològic en el nostre cas - hi havia més voluntat de servir que clarividència, diuen molts. I servir era ajudar la revolta dels oprimits. A aquest imperatiu ètic es subordinava la resta d'activitats.

I per això serà tan ben rebuda, a partir de l'any 68, la Teologia de l'Alliberament llatinoamericana; perquè parteix de la mateixa inquietud i del mateix compromís. (La cultura europea al 68 ja havia entrat en altres camins. Però aquí, la situació de resistència política ens feia quedar en aquestes posicions "alliberadores"*) Es tracta d'una "raó astuta" que sacrifica el seu joc específic en profit de la reconquesta de la llibertat real del poble, de tots.

És habitual, en el ser humà, això: que la urgència de l'actuar, del sobreviure, va molt per damunt de la necessitat de pensar o de la llibertat d'expressar-se.

Amb tot i això, hi ha una altra cara de la moneda. El reconeixement internacional i la bona època econòmica que aconseguia llavors (els seixantes) el règim franquista, van fer que ja no necessités tant la legitimació religiosa per mantenir-se, i es va poder "prendre el luxe" d'afluixar el control ideològic. Hi ha un cert "capgirament cultural", que consisteix sobretot en la facilitat en l'edició de llibres. En parlarem més. Les editorials respiren una mica més, tot i que la censura no desapareix.

Amb la modernitat econòmico-tècnica, a l'estil europeu, és inevitable que vagin entrant les idees i la mentalitat que a Europa acompanyaven aquesta modernització.

Que a Catalunya no hem tingut gaires pensadors, gaires intel·lectuals catòlics, i que som més crítics que creadors, s'ha dit molt; sembla ben cert. Però cara als anys seixanta s'ha de tenir en compte una cosa que molt bé senyala Jaume Lorés a "Qüestions" el deembre del 62: Si durant els cinquantes a tot Europa un tre-

ball intel·lectual a nivell de certs principis era eficaç; si llavors, anunciar i classificar "principis" assenyats ja era una revolució eclesial i teològica; ara, als seixantes, això de moure's en el terreny dels principis i prou, ja és poca cosa. Molta gent ja està més enllà. Ja són altres batalles les que fan falta. L'intel·lectual que no es mou en contacte directe amb la pràctica i reflexiona des d'ella, poca influència té en la societat. L'intel·lectual ha de desdoblar-se en militant.

Un exemple concret d'això ens exposa Lorés: "A un cristià comú no li interessa avui que li assegurin els seus mestres intel·lectuals que en el cristianisme es troba tot allò de bo que hi ha en el marxisme, sinó que demana que li ensenyin com i en quin moment i sota quines condicions es realitza aquesta troballa". (...) "Mentre els llibres, per exemple, assegurin qu no hi ha oposició entre l'esperança temporal i l'eterna, es produeixen apostasies a cause de conflictes entre les dues esperances o almenys no abunden massa les conversions dels qui esperen sols terrenalment. I tant els qui apostaten com els qui^{no} es converteixen tenen a l'abast de la mà aquestes obres en les quals tot està resolt; i moltes vegades fins i tot les llegeixen. Val la pena d'esbrinar de prop aquest fenomen. L'esterilitat de tants llibres en els quals tot està resolt neix del fet que les síntesis s'organitzen a nivell dels principis. Es a dir: s'assegura que en principi el veritable humanisme no té res en contre del cristianisme, però no es demostra, en la pràctica, aquest fet. (...) Per això es diu, avui, que la intel·ligència cristiana sembla haver arribat a un camí sense sortida; que no hi ha, com abans, mostres esplendoroses del pensament catòlic."

2. La influència de Karl Rahner

Teníem pocs intel·lectuals, i potser masses "principis" clars vinguts de fora. Però el fet que molts afirmen és que la urgència antifranquista i l'anhel d'un canvi a fons va fer que el nostre

"progressisme" es mirés a Marx sense haver-se mirat el pensament crític il·lustrat - el del que n'hem dit la "primera Il·lustració": Kant, etc. - el que sotmet a severa i madura crítica el nostre mode de pensar, de conèixer les realitats que ens envolten o el que som. Es diu que, en aquell procés dels anys 60, es va passar de Sant Tomàs a Marx; de la teologia tradicional de l'Església, el Tomisme, a Marx.

I difícilment podia fer de pont o suplir el buit el teòleg alemany Karl Rahner que llavors entrava amb força a casa nostra, en els cercles erudits cristians, de la mà del jesuïta A. Alvarez Solado. "Alvarez ens va imposar Rahner", diuen alguns, no massa satisfets d'aquesta "entrada" del teòleg alemany.

Toca a fons, Rahner, la realitat viscuda per l'home del carrer en aquells anys d'encara post-guerra a Europa i de franquisme a Espanya? Se'n pot dubtar molt. Té unes teories més acabades que els teòlegs de la "nova teologia" francesa - que ja hem vist -; que De Lubac, per exemple; però potser no tant tocant de peus a terra. Tot i que sempre busca connectar l'home amb Déu a través de les "obertures al transcendent" que troba en l'íntim del ser humà i de la realitat existent. Va sempre a una antropologia profunda i existencial.

En aquells anys, als Seminaris i Instituts de Teologia, Rahner era l'home que trobava sempre les maneres d'actualitzar i fer interessants i aprofitables temes que semblaven ja vells i arraconats. I és un bon adversari de les ments conservadores que sols es deixen commoure davant de la lògica més rigorosa. I, sobretot, Rahner parla als cristians considerant que l'ambient de "cristiandat" s'ha fos per sempre i que el cristià, en el món actual, ha de viure en "diàspora", en mig d'un món majoritàriament i com a tal no creient. I en aquesta diàspora, aportar allò que l'experiència de fe li dóna, essent-ne un "testimoni" no vergonyant i agosarat. Perquè és una fe que entronca bé amb l'antropologia profunda i existencial.

I de Rahner treu Gregori Minobis l'insistir en la necessitat

"que els teòlegs opinin obertament"; amb la qual cosa "és inevitable que moltes solucions no tinguin assegurada per endavant i d'una manera clara llur compatibilitat amb la doctrina obligatòria de l'Església". Perquè cal evitar el "drama" dels teòlegs i les censures, o auto-censures, que els imposen, o s'imposen. Un problema que s'està fent (avui, 1987) etern. Ve a ser el del títol de Rahner que ja hem mencionat: "La llibertat de paraula en l'Església".

I és que en aquells anys es feien manifestos entre nosaltres aquells problemes i interrogants que - ho hem vist en el capítol primer - eren els dels "modernistes" i de la "nova teologia" a finals del segle passat i primera meitat d'aquest. Molts es pregunten si el tomisme, que és la teologia oficial de l'Església, serveix, o no, per fer la fe assequible i acceptable als homes i dones de l'època. Ho planteja molt bé Gregori Minobis en un article titulat "Entorn del tomisme, tardició i progrés" ,(Qüestions", març, 62.). Diu que cal una integració en el tomisme de les filosofies de Descartes, Kant, marxisme, etc. "I això, ¿per què ? ¿És que el tomisme no posseeix ja la veritat? Però, si la posseeix i de fet no pot il.luminar el camí de l'home d'avui, ¿de què li serveix? Però, ¿és que potser és just d'afirmar que posseeix tota la veritat?" (p.104.)

Són qüestions que semblen inútils per abstractes, però que llavors - ¿ i ara ? - eren importants cara a l'enfoc que prendria el pensament teològic a casa nostra.

"¿Per què un cristià no pot ser liberal en doctrina? ¿Per què l'Església té la pretensió de ser l'única mediadora de salvació universal?" Preguntes que el dominic francès A. Liégé planteja a "Qüestions" l'any 61. I les contesta amb mentalitat encara força "tancada" vistes les coses des del procés ulterior. Els quedava tan clar, a la majoria de teòlegs, que el cristianisme és "el millor", l'"insuperable",... i que hi ha un "humanisme cristià" molt superior als altres humanismes,...

3. Optimisme progressista

La reflexió teològica europea, i també la nostra, dels anys seixanta, té a la base, o com a dialogant, l'optimisme progressista de la ciència en un avanç que semblava indefinit i sempre positiu. L'optimisme de la socialització creixent de la societat, que acabaria amb els problemes de justícia social. L'optimisme del pensament que no té por davant del que passa al món i creu poder trobar sempre els remeis necessaris.

Perquè hi ha - almenys inicialment - un procés de fusió de pobles i races... Es veu a venir la "unificació" de classes socials i de pobles... Vegem exactament com segueix Maurici Serrahima a "Serra d'Or" (setembre de 1960):

"El camí endavant porta per hores difícils, pèrdues visibles, tempteigs dolorosos, marrades estèrils, angoixa i dubte. Però no ens hem de deixar pertorbar pel desori ni per les grans divisions del món ni per les catàstrofes que fan témer, a escala mundial i tot. Anem entreveient que el lloc protagonista de la història va essent perdut pels pocs privilegiats que semblava que el tindrien sempre, i el va prenent la "massa" que vol dir "tots els pobles" i "tots els homes". La interdependència entre els pobles i entre els homes porta el camí i el fonament de l'organització d'un món nou. No sabem com serà aquesta organització. I, pensar-hi, espanta. (...) Però ni la temença ni la tristesa no evitarien res, i només la fe en el canvi pot contribuir a fer-lo fecund."

A una societat que viu aquest dinamisme optimista - sense amagar els perills de materialisme superficial, tancament egoista en la riquesa, etc., - se li vol "anunciar" Jesús de Natzareth i el seu Déu, als quals, es diu, no s'arriba si algu - els cristians - no els dóna a conèixer. I en molts teòlegs aquest anunci és vist com a totalment necessari per al desenvolupament ple de l'ésser humà, de manera que aquest desenvolupament sols es dóna quan es viu l'"humanisme cristià". La "oferta" era sempre declarant "inferior" l'altra o altres ofertes.

Aquest optimisme progressista que hi havia a la base del pensament d'aquells anys, explica que es dediquessin bastant d'esforços a la "teologia del treball". Ja n'hem dit quelcom al parlar de la

"mística" o "espiritualitat" que es donava als cristians militants. L'any 60 l'"Estela" tradueix el llibre del P. Chenu "Hacia una teología del trabajo". L'influència de Chenu es nota en l'article d'Evangelista Vilanova "El treball com a vocació" ("Qüestions", març del 60.)

Però veient com s'enfocava llavors aquest tema, es pot dir que dominava molt encara la mentalitat dualista, la dels "dos pisos": "Hi ha un sentit cristià del treball, a més del valor "natural" que aquest ja té. Sense aquest sentit cristià... tot queda molt imperfecte. És una teologia que no supera de veritat el tomisme.

I és que hi ha moltes pors encara, com veurem en l'apartat que segueix.

4. Aspectes doctrinals del progressisme

Aquest és el títol d'un article del P. Pierre Bigó a "Qüestions" l'octubre del 61. És un número gairebé tot ell dedicat al tema del progrés i progressisme. Destaco i comentaré una mica l'article del P. Bigó perquè és dels primers que trobem que parla directament del fenomen anomenat "pregressisme", el situa -segons el seu parer-, i li encara molts interrogants i moltes pors en l'aspecte doctrinal.

Ell es situa sobretot en la realitat francesa, però també exemplifica la panoràmica a nivell europeu. "El progressisme neix del trobament d'una catòlics amb el comunisme. Representa la reacció de certs cristians en contacte amb el marxisme. (...) El progressisme es presenta de primer com un moviment polític. Els seus objectius principals són: la revolució obrera per la dissolució completa del capitalisme, la lluita per la pau i la independència nacional pel trencament de les aliances, el front comú amb els comunistes."

"Però és un fet que la prosecució d'aquests objectius provoca sovint en els catòlics una revisió més o menys profunda de llurs posicions, que es manifesta fins en el pla de la teologia."

Es constitueix així el que se n'ha dit "un progressisme doctrinal". I tots els corrents o tendències on es detecta aquest progressisme polític o doctrinal formen el "progressisme en sentit ample", que és el que Bigo vol tractar en el seu article.

Prou ajudaix les inquietuds socials i de renovació de la fe de molts cristians. Però...els poden passar tantes coses!

"El progressisme ha sorgit d'una descoberta trasbalsadora: la descoberta, feta per cristians, de la incredulitat i d'un fervor incrèdul, la descoberta d'una renovació obrera en marxa, d'un món popular travessat per un immens refús, per lluites doloroses, per una esperança temporal, del qual el comunisme és un dels pols de pensament i d'organització.

El món profà, que es revela així, amb els seus fervors, els seus heroïsmes, els seus màrtirs laics, els seus fracassos i les seves victòries, aquest món indiferent o hostil al món religiós, aquells cristians senten que no poden restar-li estrangers, i no saben com integrar-lo a llur cristianisme. Aleshores s'interroguen i tots els problemes sorgeixen."

¿Quins problemes? Els que ja hem vist com a típics d'aquella època en certs sectors de cristians. Per exemple: ¿Quin és el sentit de l'esperança temporal, de la revolució terrestre en la perspectiva cristiana? ¿Quina és l'autonomia de l'esfera política per respecte a l'esfera religiosa? ¿Com fer que l'Església torni a posar el peu en el món popular, que està en marxa, perquè faci reconèixer la seva veritable faç, perquè torni a dir la paraula de Déu als homes? ¿Fins on es pot anar i on cal aturar-se en la col·laboració entre cristians i marxistes?

El P. Bigo veu que en la solució d'aquests interrogants, la consciència religiosa i la consciència moral sovint en surten "alterades". (L'Església aleshores intervé, no per aturar els cristians en llur recerca, diu ell, sinó "per garantir al món obrer un evangeli pur de tota mescla". - Ja llavors això costava de creure!)

Li fa por a Bigo, per exemple, que es digui que l'Església "rep el millor de la seva vida d'una mena de simbiosi amb les forces vivents de la humanitat, expressió que vol dir les forces obreres i marxistes". (Això s'està dient, avui, 1987, des de fa temps, en certs corrents de la teologia política o de l'alliberament.)

Li fa por que es digui: "El gran, l'únic problema religiós és, doncs, un problema polític. És solament prenent part activa en l'empresa revolucionària que l'Església es reengendrarà, per dir-ho així, ella mateixa." (Després, avui, molts han dit i diuen això, àdhuc bisbes, i no sembla que vagin tan errats.)

Es queixa dels que "tendeixen a rebutjar la idea que l'Església té la missió de penetrar amb els seus principis i amb el seu esperit tota la vida social." (Moltes teologies, avui considerades ben vàlides, rebutgen aquesta idea.)

Diu encara: "Es podrien resumir les desviacions que acabam d'analitzar dient que no són altra cosa que la projecció d'una dialèctica de classe en la consciència religiosa". (Molts seguiran i segueixen fent - perquè la veuen vàlida - aquesta projecció; sobretot en les teologies de l'alliberament.)

Diu: "Quin risc encara, si ens posem a pensar que la veritat depèn de les situacions polítiques". (Anys a venir farà fortuna, també entre nosaltres, allò de "La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre". - Rubem Alves. "Apuntes para una teología del desarrollo", a "Cristianismo y sociedad", nº 21. Buenos Aires, 1969.)

I moltes altres pors del P. Bigo podríem veure que després han esdevingut aspectes positius i troballes ben vàlides en els nous corrents teològics.

Quan ell insinua una resposta cristiana - sempre tan segurs de tenir-la ! de saber com és l'home nou ! - es queda en la "distinció de plans", de la que ja tant hem parlat: les tasques terrenals tenen un valor diví, perquè tenen l'origen en Déu, però no són més que un mitjà per a la salvació definitiva. Tenen, per tant, un valor ambigu. I l'Església (la jerarquia) ha d'ensenyar i conduir els fidels en matèria social,...

Hom diria que el P. Bigo, amb aquest article, ens va fer una aportació ben poc "progressista", però molt útil per veure per on

anaven els trets.

5. El problema de la fe

Parlant de "El Ciervo" en els anys 50 ja hem dit que en aquella dècada havia aparegut "un nou ateisme" entre nosaltres. ¿Què es responia ara a la provocació que aquesta realitat suposava? Per a contestar la pregunta agafarem un sol però ric punt de referència: el nº 13 de "Qüestions", d'octubre del 62, dedicat monogràficament a "crisis de fe". Un número excel·lent, que, en moltes coses, encara no ha perdut vigència.

En la introducció es diu que és un tema que massa sovint voldríem oblidar. "Les crisis de fe, són a casa nostra, una denúncia de moltes coses que sovint preferim callar. Això ha fet que no trobessim, entre nosaltres, una "tradició" teològica entorn del problema, com tampoc no hem trobat un estudi satisfactori de sociologia religiosa. Això és greu, perquè indica que la fe de moltes persones naufraga entre la indiferència de tots."

I tots els articulistes fan un esforç "progressista", perquè intenten presentar i fer plausible una fe que no naufragui tan fàcilment, o davant de tanta indiferència. Que no naufragui per culpa de l'engatjament en les realitats "temporals" o del contacte amb el marxisme; o per culpa de la "superficialitat" juvenil, o dels avanços científics i tècnics; o per culpa de la mixtura entre poders civils i eclesiàstics, o l'acaparament clerical dels "poders sobrenaturals"... Aquestes són, entre altres, les causes que se senyalen de l'ateisme creixent, també en l'"home del carrer"

És vital, personal, existencial, l'assumpte "Déu" en cada persona. Però això no treu que s'hagi de pensar i reflexionar a fons, com a fet col·lectiu també, amb mentalitat crítica. En el nostre temps ningú no es pot escapar de ser "il·lustrat" en aquest sentit. Per tant, diu Lorés, "això implica treure l'humanisme cristià dels seu actual marc de desconexió amb les ciències, des de la

sociologia a la biologia, posant-lo a l'abast dels militants i retornar - per què no ? - la filosofia al poble." Cal una fonamentació profunda i actual de la fe.

Perquè la crisi esclata quan un cristià sap o viu un humanisme tan distant i divergent d'allò que creu, que sembla impossible de poder ésser fidel a la vegada a la realitat humana i a la realitat divina.

Perquè ens trobem que l'optimisme que la mentalitat moderna proposa als homes i dones és "dinàmic", i per això entusiasma. La síntesi doctrinal oficiosa de l'Església és "estàtica", no sembla pas d'aquesta terra dels homes que busca i anhela. (I queda clar que "no es tracta pas de creure en un rectilini i ininterromput progrés de la humanitat".)

Davant del fet de, per exemple, "estar rodejat d'amics que han perdut la fe i davant dels quals cada dia és més difícil de merèixer, religiosament parlant, certa atenció", hi ha un primer aspecte del problema: Hi ha hagut, fins ara, una defectuosa presentació del cristianisme.

I el que es vol ara - el que volen els que escriuen a "Qüestions", i tants altres, - és "retrobar un Déu transcendent, més enllà de la superstició, del favoritisme carrincló, de la por infantil, del fanatisme irracional, de la idolatria inconscient; i un Déu immanent, creador i sustentador dels valors de l'home renovat." (G.Minobis.)

En l'article "Fe en temps d'ateisme" diu: "Tinguem per ben cert que la idea que tinguem de Déu serà sempre una idea imperfecta i que, si no està en contínua renovació i creixença, el mateix avenç de la humanitat l'atropella, la mata i l'enterra." Igualment la fe que no tingui la inquietud constant de creure en un Déu que cada cop ens aparegui més veritat, més conforme a la mentalitat d'avui i als avenços de la ciència i de la promoció humana, és a dir una fe arriscada i coratjosa davant la vida en contínua evolució, és una fe que s'estableix en una posició còmoda, covarda, invariable i és atrapada sense remei per la superstició o la credulitat."

Després, Plàcid Vila-Abadal fa la llista "d'ides primitives de Déu i de fet infantils" de les quals ens anem alliberant: Un gran Senyor, Amo de la terra,...i nosaltres vassalls sense majoria d'edat; Un Amo zelós del seu poder,...que es satisfà amb acataments i concedeix favors; Un Déu dominant; Una Patró benèvol i paternalista; El Déu "sagrat" que habita els temples,...on els pontífex manipulen fórmules secretes; El Déu aristòcrata dels rituals; el sobirà de majestat infinita; El "Sant"...Intocable; El primer motor que ha engegat l'univers; ni...El Déu bondadós que "des d'allí dalt" té providència de nosaltres.

I diu: "Déu ve a ser tant com l'essència de la meua essència, que, quan penso, quan estimo, quan frueixo...és Ell que penso, que estimo, que frueixo... Per tant, per què jo sóc jo, si no perquè Ell és el fonament del meu jo? (...) Ell és més íntim a mi que jo mateix no ho sóc a mi mateix... "Ben lluny, doncs, de ser per a mi l'ésser terrible, inaccessible, allunyat, dominador amenaçant...és més aviat per a mi l'AMIC."

Ben en la línia de la "nova teologia", afirma:"Eins la seva transcendència, la trobaré dins la línia del meu ésser i serà ella la causa de la meua infinita capacitat de satisfacció." (...)

"I l'adoració de Déu? ¿Tampoc no m'humilia o és que ja l'he suprimida? Ni una cosa ni l'altra: jo adoro Déu, quan "descobreixo" que Ell és més "jo" que jo mateix... Per això l'adoració no m'aliena, sinó que em potencia, m'afirma." (...)

"Sí que és veritat que l'home és impotent per a salvar-se i redimir-se i que Déu el salva gratuïtament. Però, donat que Déu és el mateix fonament de l'home i de la humanitat, ¿qui com Ell és capaç de redimir i salvar l'home, no des de de fora, sinó des de dins d'ell mateix i, per tant, sense humiliar-lo i alienar-lo?"

Ens faltaria ara veure quin efecte produïen, l'any 62, aquesta mena de presentacions de la fe en Déu, de la fe cristiana; sobretot en els ateus o els "en crisi", naturalment.

Perquè, a més de la "defectuosa presentació del cristianisme", hi ha un altre aspecte del problema, que ja insinuava Vila-Abadal en les últimes ratlles que li hem citat, i que remarquen Gregori Minobis i Jaume Llorens: El problema que ens planteja l'ateisme actual, la polèmica de fons dels nostres dies, és aquell que ja es parlen sobre la taula el teòleg De Lubac i altres de la "Nova Teologia" francesa:

"Quin és aquest problema? Reconèixer, en la naturalesa una orientació fonamental vers el Crist; que l'evolució dels homes i la natura camina vers Ell a causa d'una estructura inicial, obra del Déu Creador. Això, que pot semblar tan abstracte, és la peça essencial de la teologia dels nostres dies. Car, aleshores, el progrés humà, la tècnica, la civilització, la recerca de l'home adquireixen un sentit profund; el cristià troba, fàcilment, una mística de l'esforç temporal i el cristianisme, una apologètica. Si la natura camina vers el Crist es pot descobrir en la natura -estudiant-la científicament i filosòficament - un clam vers Ell; es pot facilitar als pagans -des d'un nivell intel·lectual- una obertura al misteri cristià. Quina és la dificultat que ofereixen aquests temes? Separar, prou clarament, allò que és natural, d'allò que és sobrenatural; conservar la gratuïtat de la gràcia." (Llorens.)

I en un altre punt Llorens diu: "Dissortadament això diu molt poca cosa als catòlics d'avui, fins i tot els més informats. La teologia està talment allunyada dels fidels que aquests, fins els més intel·lectuals i els professors de teologia, han deixat d'assabentar-se del debat teològic més apassionant d'aquests temps."

Sobre aquests última afirmació es podrien fer moltes preguntes i observacions. Però ara ens limitem a donar mostres de com anava llavors entre nosaltres la reflexió "progressista" sobre el tema de la fe.

6. El "boom" del llibre religiós

Instruments escrits a l'abast de tothom per fer aquesta reflexió i maduració de la fe i de tot el cristianisme? Molts ! sobretot si comparem amb la dècada anterior. Una mica ja hem explicat el perquè al veure la situació política i els seus canvis. (Apartat 1.) D'aquest floreixement se n'ha dit el "boom" del llibre religiós. I va durar fins el 68 aproximadament.

Abundància de títols, amb bones vendes, a "Nova Terra" i "Estela". Aviat s'hi afegeixen algunes ~~col·leccions~~ o títols solts, de la "62", "Fontanella", "Ariel",... Revistes com "El Ciervo" o "Qüestions" tenen abundants recensions a fer, o simplement llibres a recomanar, en cada número. No ens entretindrem a citar ara títols i autors, perquè els que més ineteressen ja van sortint dintre dels temes del nostre treball.

Cal remarcar el canvi produït a "Qüestions" a partir del nº 4. Els tres primers números, apareguts pràcticament en dos anys, i fets totalment pels monjos de Montserrat, arrossegaven un problema econòmic. (En aquest cas, benaurat! pels efectes que va produir.) La manera de ~~resoldre'l~~ fou que "Qüestions" va ser editat, en endavant i durant força anys, per l'"Estela". Sempre sota la direcció d'Evangelista Vilanova. Era com un treball en equip Monjos-Estela. Afortunadament, creiem, la persona que "Estela" va dedicar a fer de principal enllaç entre ella i la revista, fou Jaume Lorés. Els 4 ó 5 anys de la seva presència a "Qüestions" es noten al fer-ne la història, al veure'n els temes i l'enfoc. Amb Evangelista Vilanova feien articles de conjunt. L'inquietud "progressista" hi era molt evident.

Sobre la "Nova Terra" d'aquells anys, L'Leonard Ramírez ens diu: "...entre 1960 i 1965 s'havia desenvolupat tota una xarxa clandestina de tipus sindical i polític que canviava el sentit de l'editorial. En un principi havia estat un estri per desvetllar inquietuds, obrir camins quasi inèdits, però cada vegada més calia passar a ésser un supòsit poderós a la lluita per les llibertats, que s'ende-

vinaven més pròximes i possibles". De tota manera, segueixen havent-hi títols "religiosos" a la "Nova Terra".

Cal tenir en compte, però, certes característiques d'aquesta època d'eufòria ^{en} el llibre religiós. Ho han destacat bé el P. Massot i altres. Són característiques que en rebaixen una mica el valor. Per una banda, gairebé tot són traduccions, sobretot del francès. Per l'altra, es tractava d'un públic en general minoritari, molt minoritari, i poc exigent quant a la qualitat de les obres. Un públic, això sí, interessat en salvar la desconexió que hi havia entre la nostra cultura religiosa i els corrents de renovació que arreu apareixien.

A les revistes que portem mencionades, cal afegir-hi, l'any 61, l'aparició de "Delta. Quaderns d'orientació familiar" publicada per l'Institut Catòlic d'Estudis Socials de Barcelona.

Hi hauria moltes més coses a dir. El fet és que

"En poquíssims anys preconiliars van difondre's quantitats importants de textos de Teilhard, Congar, Quoist, etc., que donaren arguments i fonaments a les intulcions del catolicisme progressista. La lletra impresa, a més, ajudà a donar una aurèola de respectabilitat a les opinions progressistes. La gent que volia religiosament "posar-se al dia" ja no havia de confiar només en les paraules, a vegades enfurfullades, del vicari de torn, sinó que tenien papers impresos on els anhels i les crítiques estaven justificats. Aquest pas dels balbuceigs autodidactes del progressisme català per l'escola de la lletra impresa fou el nucli originari del fenòmen que es produí un xic més endavant, a l'ombre del Concili, i que jo he anomenat altres vegades "il.lustració catòlica"."

(J.Lorés. "L'impacte del Concili a Catalunya." "Qüestions", nº 116, abril de 1983.)

V - BALANÇ I AUTOCRÍTQUES

Em sembla convenient destacar alguns punts d'un article de Joan Gomis titulat "Temptacions del catòlic avançat", i aparegut a "Qüestions" el desembre del 62. (Iniciat ja el Concili.)

Diu que les primeres clarors d'un catolicisme renovador van tenir un caràcter col·lectiu fa uns deu...dotze...quinze anys. I han fet força camí. D'aquesta minoria renovadora se'n parla com d'una de les realitats noves més importants. És difícil mesurar l'extensió i profunditat d'aquesta minoria, però sí que es pot dir que ja no és cosa de petits grupets i és realitat col·lectiva.

Però aquesta obra no ha arribat a la meta. Va començar fa 12 (?) anys amb aquell moviment desorganitzat, espontani, de baix a dalt i no de dalt a baix, que es coneix - és història ben recent - per "l'autocrítica o l'examen de consciència del catolicisme espanyol". S'ha de criticar i autocriticar també aquest sector nou que ha sortit. La crítica del sector renovador ha de venir d'ell mateix.

Avui els catòlics que ens tenim o ens tenen per avançats a Espanya ens trobem davant d'una prova que pot ser inclús decisiva: la primera o primeres etapes són clares, i hem de veure si l'actitud de renovació existeix encara viva o si ja anem perdent el sentit del camí. Sobretot els seglars i burgesos poden caure en les següents temptacions:

1) Els catòlics avançats no volem ser tinguts per culpables de les injustícies socials. Es critica la injustícia i els culpables són sempre "els altres". Es "diu"; hi ha adhesió a una doctrina o actitud; però no es "fa".

2) Tenir amb els capitalistes o americans les mateixes paraules, insults i to que els conservadors tenen i tenien pels russos, comunistes, etc.

3) Viure de renda intel·lectualment parlant. El progressisme ha guanyat en extensió, però té poca profunditat. "Quina renda s'ha tret, per exemple, de l'engatjament mounerià, sense preocupar-se

de profunditzar-hi, de veure-hi clar ni d'afegir-hi res més!". Els llibres d'una certa personalitat en temes com litúrgia, economia, laïcat, ecumenisme, bíblia,...són ben pocs a casa nostra. Hi ha comoditat intel·lectual.

4) Reduir el fet religiós a sociologia, a tècnica social, oblidar el misteri. Creure's, en el religiós, amb totes les dades a la mà.

- - -

Amb autocrítica i tot, el cristianisme català està força a punt per un esdeveniment que ens vindrà com l'anell al dit - però el dit ja hi era ! - : el Concili Vaticà II. Es pot fer notar ja, però, que és quelcom que ens ve de fora; i molt difícilment, per tant, s'adaptarà del tot al dit o en potenciarà tots els aspectes que seria de desitjar.

Capítol cinquè.

L'EUFÒRIA - TRES ANYS DE CONCILI
(Octubre de 1962 - Desembre de 1965)

I - AMBIENTACIÓ I FETS

11 d'octubre de 1962. La pràctica totalitat dels bisbes catòlics del món - uns 2.500 - reunits a la Basílica de Sant Pere de Roma, presidits pel Papa Joan XXIII. Hi ha també molts convidats: Sacerdots i sglars catòlics - alguna dona també - en qualitat de consultors, o assistents dels bisbes, o observadors; Representants de la noblesa vaticana i de les autoritats civils d'alguns països; Alguns bisbes, pastors i teòlegs de les Esglésies germanes separades; Etc. Barrejats en aquella munió de mitres hi ha els bisbes espanyols i també els de Catalunya. I també, entre els ajudants i observadors, algun capellà i algun laic catalans. És la sessió inaugural del Concili Vaticà II. L'endemà seguiran ja les sessions, sense tanta solemnitat i de cara a la feina. El Concili durarà tant com es cregui convenient que duri. Els bisbes aniran a casa després d'un període d'estar a Roma, tornaran,...tindran temps de pensar, i de consultar, si volen, les coses que han de discutir i decidir.

Què n'esperaven els catòlics catalans de mentalitat inquieta, els "progressistes", d'aquell Concili que s'iniciava? En aquells moments sembla que no n'esperaven pas tants com després algunes han dit. Hi havia certa desconfiança davant d'un canvi que havia de venir-nos d'una reunió en la que el poder de decisió estava en mans dels bisbes i prou. D'uns bisbes en sa majoria caracteritzats per la seva mentalitat conservadora. Tots "jerarquia" d'una manera o altra, i tots varons. I amb un control força rígid i ben muntat de la Cúria Vaticana. Potser l'esperança estava més en Joan XXIII que en el Concili com a tal.

Però aquesta certa malfiança es deia poc. Era millor fer el cor fort i confiar; esperar-ne molt de tot allò, a pesar de tot. Perquè, al cap i a la fi, tot el conjunt de la història, en aquells moments, convidava - amb quin tant per cent d'engany? - a l'optimisme, a creure en les possibilitats d'un canvi ràpid i proper.

I en el discurs inaugural, aquell 11 d'octubre, Joan XXIII va dir algunes coses "noves", inesperades; començaven les sorpreses,

venia més "aire fresc". Prou ho sabia aquell bon home que el món estava ple de problemes. Però, com si es dirigís als que davant dels problemes volien seguir amb la mentalitat tancada que era habitual en l'Església, als que no volien canviar res com a forma de fer front als problemes, als que sols veien mals en els corrents progressistes que hi havia a l'Església, va dir:

"Alguns només veuen en els temps moderns prevaricació i ruïna; van dient que la nostra època, comparada amb les passades, ha anat empitjorant; i es comporten com si res no haguessin après de la història... A Nós, ens sembla haver de dissentir d'aquests profetes de desventures, que sempre anuncien esdeveniments calamitosos, com si ja hagués de venir la fi del món.

En el present moment històric, La providència ens està conduint vers un nou ordre de relacions humanes, que, per obra dels homes i, per altra banda, més enllà del que ells mateixos poden esperar-ne, es dirigeix cap al compliment de designis superiors i inesperats; i tot, fins l'adversitat humana, coopera al major bé de l'Església."

Van tenir fortuna aquestes paraules entre nosaltres. Els "profetes de desventures", els pessimistes i tancats davant del canvi del món, quedaven elegantment desqualificats. No tenien raó. El nº 14 de "Qüestions", que va sortir just iniciat el Concili, destaca aquestes paraules del Papa. Evangelista Vilanova i Jaume Lorés firmen de conjunt un article titulat "Joan XXIII, optimisme i esperança". Llegim-ne algun tros:

"L'optimisme papal és, en definitiva, una arma polèmica, un capítol de l'obertura establerta pel pontífex contra l'integritat més que no pas la negació pueril d'un present carregat de dificultats, no sols per al cristianisme, sinó àdhuc per a la humanitat sencera. Cert, un llenguatge - i una mentalitat - d'aquest estil en boca d'un pontífex no deixa de sorprendre, però tot es fa més entenedor, si tenim en compte que el discurs de Joan XXIII vol deixar assentats uns punts bàsics abans de començar el concili, vol encoratjar un esperie de reforma habitualment mal vist, donar un cop de timó a la nau conciliar per a fer-la córrer en una altra direcció que la que li assenyalava el poderós vent integrista. Ha estat, en definitiva, la manifestació, a darrera hora, d'un pensament pontifici palesament "obert" que dóna als partidarios de "L'obertura" un document d'autoritat al qual poden referir-se.

Em sebla que aquest text reflecteix molt bé l'optimisme que l'inici del Concili va despertar en els cristians de la nostra terra que volien una fe oberta als nous corrents del món. Cert que es buidaven les esglésies, però si era perquè la gent deixava una fe sociològica i assumia una consciència personal lliure, això era un avenç, i l'Església havia de celebrar-lo. I així amb tants canvis que es donaven.

Aquest optimisme estava relacionat amb el context mundial de l'època, ja ho hem dit. És l'època del "mite" de la conjunció històrica del Krushev desestalinitzador, amb el Kennedy progressista, sumats amb l'aparició en escena de Joan XXIII. Creixen - potser una mica enganyadorament - les expectatives de pau per la via del diàleg, de la reconciliació i del progrés cooperatiu de tota la humanitat. A Europa l'"Estat Providència" cuida cada vegada més del benestar dels ciutadans. Les forces de la raó, la ciència i la tècnica semblaven haver triomfat sobre la irracionalitat, el caos, la fatalitat, i tots els factors generadors de pessimisme. Es donen també els primers passos en el camí de la independència de molts països d'Àsia i Àfrica; i es veu possible un creixement econòmic de l'anomenat Tercer Món.

Aquí a Catalunya, per a molts catòlics semblava gairebé un pecat no valorar aquest progrés de la societat contemporània. Més encara perquè les coses econòmicament aquí anaven bé i políticament la dictadura havia afluixat una mica. L'anhel de combregar amb l'esperit europeu de llibertat, progrés, pau, acabament de la guerra freda entre el bloc oriental i l'occidental, feia veure anòmala i fictícia la perpetuació entre nosaltres de l'esperit de guerra civil i de pessimisme històric en què es fonamentava l'actitud del règim i d'una gran part de la jerarquia eclesiàstica; (a tot arreu veien "enemics" de la civilització occidental i dels "valors"...))

Éssent aquest l'ambient general europeu, a casa nostra el sentir-se "carca", ser-ne, "havia passat ja de moda" en molts ambients catòlics; i, gairebé sense esperar-s'ho, els "progressistes" esdevingueren capdavanters i "conductors de la majoria catòlica de Ca-

talunya, i la seva mentalitat esdevingué la "ideologia fonamental" d'aquesta majoria.

Es a dir, que l'anhel de combregar amb l'esperit europeu de llibertat i progrés era vigorós, i germà de l'anhel de renovar l'Església i aconseguir una vitalitat cristiana oberta i renovadora. Potser en molts això últim es desitjava perquè seria un potenciament eficaç i fraternal de la lluita per les llibertats, per la justícia. Ja hem dit que en certes situacions, l'aspecte religiós és assumit segons la seva eficàcia política.

I encara un altre aspecte d'aquest ambient ens explica Lorés:

"En produir-se el Concili, al costat d'una minoria disposada a apropiarse'l i expandir-lo, i d'una majoria en fase de receptivitat, hi havia un tercer fet decisiu. L'aparell eclesial no controlava totalment el catolicisme català. Al costat d'ell, en contra d'ell, al marge d'ell, però aprofitant, jo diria sense malícia, els seus canals de comunicació, s'havia anat construint, pels membres de la minoria progressista una xarxa informal de circulació i de bescanvi d'idees i d'actituds catòliques de signe renovador. Aquesta xarxa, sense organització ni direcció, estava formada per tota mena de cristians: vicaris joves, capellans i frares discrepants, militants de moviments de tota mena, escoltes, antics fejecistes, simples fidels inquietos o il·lustrats. S'estenia arreu de Catalunya i feia circular les idees i les posicions no sols entre els que la componien, sinó que arribava a iniciar comunicacions discontinües però eficaces amb la mateixa majoria silenciosa. Havia arribat un punt en què, a través de conferències, cercles d'estudis, reunions de tota mena, sermons incontrolats, jornades, etc., s'abastava una gran quantitat de públic, i tenia més pes social i prestigi que la paraula de la jerarquia, fos a través de Pastorsals que cada vegada menys gent llegia, o d'ordres imperioses a les quals s'anava fent un cas acceleradament més relatiu. Aquesta xarxa incloïa tota la vitalitat del catolicisme català, era l'indret on acudien les noves generacions, canalitzava la culturalització del catolicisme, l'aportació de novetats, l'esclat d'inquietuds, crítiques i alternatives." ("Qüestions" 111; abril 83)

- - -

El que passà en la primera setmana del Concili va fer créixer encara més l'esperança. Se n'ha dit "la rebel·lió dels bisbes". (¿Estaven els de Catalunya en aquesta "rebel·lió"?) Quan la Cúria

vaticana ho tenia tot "cuinat" per elegir les comissions conciliars, un parell de cardenals van protestar - amb bones paraules però fermes - de tanta manipulació com hi havia en tot el funcionament conciliar. I es va ajornar la votació a fi que les eleccions es poguessin fer després que els bisbes es coneguessin més entre ells, es creessin corrents d'opinió i tot es pogués realitzar sense pressions de la Cúria. En els dies següents, molts dels textos que ja estaven preparats per l'aprovació de la sala, van ser rebutjats i començats de nou amb noves comissions de treball. Joan XXIII no poseva cap resistència a les protestes i al canvi.

Així es va començar el que algú n'ha dit "el màxim esforç realitzat per l'Església Catòlica per "veure's" en la història dels homes". A Catalunya - repetim-ho - això es va viure amb "fervor", amb entusiasme, com a pocs països del món.

- - -

Pel desembre del 62 s'acaba la primera etapa del Concili. S'ha parlat sobretot de litúrgia. I s'han configurat dues grans tendències entre els bisbes: majoria dinàmica (oberta) i minoria tradicional (tancada), que es polaritzen a l'entorn de problemes de l'Església. Es pot dir que allí s'ha parlat clar. Hi ha descontents, certament, però per als cristians progressistes, allò que era una esperança ha esdevingut ja una força.

El maig del 63 mor Joan XXIII i és elegit Pau VI. Això no entretanca la marxa del segon període del Concili. Segueix la discussió dels temes d'Església. Sembla que és el tema que acapararà la majoria d'energies del Concili. I aquest segon període acaba amb una atmòsfera bastant equívoca. ¿Ja ho ha donat tot de si aquest Concili? ¿Pot esperar-se més? es pregunten els de "El Ciervo" pel gener del 64. S'ha avançat també quelcom en el tema ecumenisme.

El tercer període de sessions es celebra l'any 64. Es discuteixen temes derivats del de l'Església: paper dels laics, missions,

... i s'inicia el gran debat sobre la problemàtica Església-món. Es fa públic el text de la Constitució Dogmàtica sobre l'Església, i es nota molt que els textos aprovats han estat llargament negociats (¿podia ser d'altra manera?) entre les diverses tendències, i que, per tant, hi ha molta aigua al vi. Però l'ambient d'"aggiornamento" ja és generalitzat, imparabile.

El quart període de sessions s'efectua l'any 65. Es discuteix llargament el tema Església-món, i es promulguen els textos que faltava polir.

El 8 de desembre de 1965, clausura del Concili. Diuen alguns - i deu ser cert, però amb bemolls, com la majoria de judicis històrics - que l'Església i la història de la humanitat han entrat en una nova època, amb aquest fet, el Concili, el més important del nostre segle.

Molts recorden que el nostre Mn. Manuel Bonet, que formà part d'algunes comissions assessores del Concili, deia, pocs dies després de la clausura: Els Monsenyors de la Cúria Romana aniran a l'estació i a l'aeroport a despedir els bisbes que tornen a casa un cop acabat el Concili. I els abraçaran i apretaran les mans tot pensant: els se'n van; nosaltres ens quedem aquí; es farà el que nosaltres diguem. I ho va endevinar força, el Dtr. Bonet.

Apèndix 1. Materials escrits per seguir i estudiar el Concili

Ens referim als editats a Catalunya. N'hi hagué abundants. I de molt bons. Primer, per seguir, pas a pas, el fet conciliar. Després, per comentar-lo, estudiar-lo, perllongar-lo.

Les revistes i editorials que portem mencionades fins aquí d'aquesta història, s'hi van dedicar a fons: Les entusiastes cròniques - moltes des de Roma directament - de Joaquim Gomis a "El Ciervo"; els articles i notes de molts a "Qüestions"; la Col.lecció "Concili Vaticà II" de l'Editorial Estela; i la Col.lecció "Temps de Concili" de la "Nova Terra"; També a la Col.lecció "Blanquerna" de l'Editorial 62; etc., etc.

A part d'això, durant el Concili hi hagué uns fulls multicopiats, diaris, d'informació i breus comentaris, titulats "Vida del Concili". I de la Casa de Montserrat sortia la publicació periòdica "Concili, avui".

De tot el que hem dit, potser el que més interès presenta pel nostre tema és la Col.lecció "Temps de Concili" de la "Nova Terra". S'inicia el 66. Allí es comenten els textos conciliaris, i s'escriu sobre temes relacionats amb ells, des d'una posició molt tocant de peus a terra, des dels problemes ben concrets de cada dia i a casa nostra, a fi de donar la visió més avançada possible dels documents del Concili i de les potencialitats que el fet Concili contenia. Sense por es fan crítiques agosarades, s'assenyalen els límits de la doctrina conciliar, les deficiències, i s'accepta el risc de ser capdavanters en noves experiències, ... Aquesta col.lecció, al començament, estava dirigida per Casimir Martí, Josep Bigordà i Alfons Comín. Però hi va col.laborar molta gent. Es va arribar a dir que eren uns llibres que, més que comentar el Vaticà II, preparaven el que potser hauria de dir el Vaticà III. Ja en veurem alguns títols i continguts als parlar dels grans temes del Concili, i de què va passar en el postconcili.

Apèndix 2. La revista "CORRESPONDÈNCIA"

Un fet editorial, en si petit, però molt interessant per a la història del nostre "progressisme", és l'aparició, el desembre de 1963, de la revista "CORRESPONDÈNCIA - Parròquies populars, Consiliaris d'Acció Catòlica Obrera". Molt senzilla de forma i de composició. A màquina i multicopiada. En principi era pensada com una publicació per a capellans de Barcelona que treballaven en ambients obrers; però aviat es va veure que podia ser un lligam de comunicació d'experiències i de suggeriments entre tots els capellans (i després també els laics) de Catalunya.

L'equip fundador: Jaume Cuspinera, Joan Carrera, Jordi Bertran, Llucià Garreta, Jordi García-Clavel, Martí Canal, Oleguer Bellavista, Abelard Sayrach. "No aspirem a fer-ne cap revista - diuen en el nº 1 - en sentit estricte. Aspirem només a escriure'ns i a canalitzar la nostra correspondència per mitjà d'aquest paper."

"CORRESPONDÈNCIA" serà la revista que, d'ara en endavant, ens donarà a conèixer, de manera molt viva i directa, la vida, les inquietuds,...i el drama, sí, el drama, d'una bona part del clero de Catalunya en aquests anys de Concili i en els de la llarga i inacabada crisi dels anys posteriors.

L'any 65 l'equip de "Correspondència" es refà amb consiliaris de l'HOAC i ACO - de la JOC ja n'hi havia - i queda com a Director Oleguer Bellavista. Ell serà l'ànima de la revista. I més que l'ànima, perquè ho farà gairebé tot - fer els clixés, multicopiar, enviar,...; escriure no, perquè eren els lectors els qui escrivien, i hi havia molta participació -. A partir d'aquest anys se'n diu "CORRESPONDÈNCIA - Full de diàleg sacerdotal - ambients populars".

Ja hem citat en alguns moments aquesta petita revista, i ho farem molt més en endavant.

També seria interessant poder estudiar la influència que van tenir a casa nostra, en aquells anys de Concili i postconcili, per una banda, la revista "Cuadernos para el diálogo", fundada el 63, a Madrid, per Joaquín Ruiz Jiménez; i, per altra, els articles - ben sovint de tema religiós - d'Enrique Miret Magdalena a la revista "Triunfo", també en castellà.

II - ELS GRANS TEMES DEL CONCILI I LA SEVA REPERCUSSIÓ A CATALUNYA

1. La litúrgia

Hi havia tant~~es~~ coses que semblaven intocables en la litúrgia catòlica, que, quan el Concili va decidir de canviar-ne algunes és quan molts van començar a creure de veritat que aquell Concili podia servir a la causa d'un cristianisme realment enfocat al servei del món actual.

El 63 va ser aprovada la "Constitució sobre la Sagrada Litúrgia", que duia força novetats. Ubria camp per córrer. I amb les ganes que n'hi havia...

A algunes parròquies simplement arriba, o augmenta, la "preocupació per fer bé la litúrgia". Ja era un pas.

Cal tenir en compte que la tradició litúrgica, i la bíblica, que van unides, eren ja des de començaments de segle un dels aspectes més positius i cuidats del catolicisme català.

L'Editorial Estela, havia publicat, ja molt abans del Concili, una colla de títols per ajudar a rejuvenir els Sagraments, la Missa sobretot, i a entendre la Bíblia. Aquesta línia de publicacions s'intensifica ara encara més.

A "Correspondència" de gener del 65 hi ha el resum d'una consulta feta a la clerecia sobre la reforma litúrgica. I es nota que es vol anar molt més enllà del que ha fet i permès el Concili, i l'esperança que s'hi pugui anar sense trencaments, sense "violències", al pas del progrés de tota l'Església. Ja abans, també "Correspondència" havia informat d'una enquesta semblant feta entre joventut treballadora. En ella es detecta que segueix havent-hi falta de diàleg entre el celebrant i el poble. No basta un monitor o el canvi de llengua. I es demana un ús total de la llengua vernàcula; una autèntica plegària dels fidels; que hi hagi "centres d'experimentació" de noves formes litúrgiques; etc.

Més es nota aquest "quedar-se curt" del Concili i de la teolo-

sobre la litúrgia imperant en ell, **en** la "taula rodona" sobre "la reforma litúrgica a casa nostra" que publica "Qüestions" en el número 25 (nov.65.). Hi participen Alexandre Olivari, monjo, Mn. Josep Dalmau, Mn. Joan Bellavista i Jaume Lorés. Es tracta de parlar sobre la "Constitució sobre la Sagrada Litúrgia" del Concili.

Sobretot Dalmau i Lorés senyalen que la **Constitució** és un inici, però que cal enfocar bé, si es vol de veritat servir la fe del poble, els passos següents, que són necessaris. És problema, segons ells, sobretot de cultura, de cultura popular, de respecte a les vivències morals de l'home del carrer i dels laics militants. "Cal que l'home del carrer aportï a la litúrgia la seva mentalitat nova, amb totes les seves imprevisibles conseqüències". No se'n treu res d'imposar-li, per més bé que se li vulguin explicar, uns esquemes mentals, uns ritus, uns "misteris". (M'atreviria a dir que aquella taula rodona és avui, 1987, plena encara d'actualitat.)

Sobretot pel capellà de parròquia, pel rector i el vicari inquietats que, per exemple, escriuen a "Correspondència", hi ha un problema directament relacionat amb la litúrgia i que els preocupa molt, amb certa angoixa, tot i que ara sembla tan poca cosa i tan fàcil de resoldre: els arancels (el que els fidels paguen per un baptisme, un enterrament, etc.) i les "classes" en aquestes celebracions segons el que es paga. Es vol anar, es vol que tota l'Església vagi, cap a la igualtat total en les celebracions, cap a la supressió total dels arancels, i cap a una progressiva independització de "la paga de l'estat". I sembla mentida els anys que hauran de passar, i les energies que s'hauran de gastar, abans no es resolgui aquest problema dels arancels i la igualtat, que encara avui no està del tot resolt. Menys encara el de la paga de l'estat.

Aquests problemes mostren la connexió forta que hi ha entre la preocupació per la litúrgia i la preocupació social. I van crear profunda angoixa i crisi en molts sacerdots al veure que no es resolien positivament a temps en les diòcesis catalanes.

Del 5 al 10 de Juliol de 1965, no acabat encara el Concili però temps després d'aprovar la Constitució sobre la Litúrgia, es va celebrar a Montserrat el II Congrés de Litúrgia "que va constituir - segons Massot - tant pel nombre dels participants com pel valor dels ponents i la vivesa de les discussions, un dels fets culturals i religiosos més importants de la postguerra". ("Qüestions", juny 68.) El tema era "La litúrgia de demà". Es va anar força a la pràctica, a coses concretes que calia o es podien fer. "Un dels punts més debatuts del Congrés fou la qüestió de la introducció de la llengua vernacular a la litúrgia, amb els greus problemes que planteja de traducció i adaptació o de nova creació, tant dels textos llatins com de la música amb què eren o havien de ser cantats." (Massot. "Aproximació..." p. 163.)

Al novembre del 65, quan gairebé feia tres anys de l'inici de l'aplicació de la nova normativa, a "El Ciervo" trobem la pregunta: "Soluciona quelcom la nova litúrgia?" No es veu pas gens clar.

Però el que és cert és que s'havia creat un clima de llibertat, s'havia perdut la por a canviar i renovar la litúrgia. I així aquesta va perdre el seu caràcter "màgic". Es passa d'un culte d'obligació a un culte de devoció, pesant més ja els factors subjectius que els objectius. (És una característica de la Il·lustració.) Molts proven de viure el culte renovellat segons el Concili, però així que el veuen poc significatiu, inservible, el deixen de banda sense cap escrúpol.

I això ens introdueix - amb frases de Lorés - a un problema del que haurem de parlar molt en endavant: el problema Déu. "Desguarnida la cuirassa protectora eclesiològica i cultural, disciplinària i ritual, la consciència de molts cristians catalans començà, per primera vegada a la vida, a trobar-se sola amb Déu i, com era previsible, aviat aquest Déu anà esdevenint problema." ("Q", 116, abril 63.)

La JOC, per exemple, feia unes grans eucaristies, vives, participades, massives, ... Ben autèntic tot; però s'arribava a un punt on el llenguatge (per exemple: "donem gràcies al Senyor Déu nostre;

- cal fer-ho i és de justícia) i els gestos eren sobreafegits; eren una mena de coll d'ampolla que atrapava, escanyava la vitalitat de l'acte i el seu missatge d'emancipació social, més que no pas els feia créixer. I es deixaren aquelles litúrgies, i quedà net i clar el problema de la fe.

2. La llibertat

Si bé el document sobre la llibertat religiosa no va ser aprovat fins a l'acabament del Concili, l'any 65, el tema de la llibertat i l'ambient de llibertat s'havien apoderat de molts des de bastant abans. Ho hem vist ja una mica al parlar de la litúrgia.

A les aules conciliars no fou fàcil el tema. Hi hagué divisió de parers entre els bisbes. Com sempre: els "oberts" i els "tradicionalistes". Moltes tensions i estira-i-afluixes que, al final, rebaixaren la qualitat del producte, potser per a tothom.

Deia llavors Congar que el Concili no havia pas creat les qüestions que es plantejaven, però havia aixecat la barrera que impedia plantejar-les i desplegar-les lliurement. "Ha obert oficialment el camí al canvi" es deia. Però...després ve un fre que molts no suportaran gaire temps, un límit important: "un camí al canvi, no del fons, sinó de les formes, de les expressions. És com una por a la novetat. I el tema està obert i pendent encara avui, als 25 anys del Concili.

Aquesta llibertat que proclama el Concili i que molts extreuen d'ell és "en primer lloc, la valoració de la consciència i de la llibertat en l'existència cristiana. En segon lloc, la recerca de nous paradigmes intel·lectuals per a expressar una fe que no és presonera de cap sistema ideològic. En tercer lloc, el reconeixement

ment del caràcter salvífic de moltes dinàmiques humanes que no es generen en els àmbits eclesiàstics i que es relacionen dialècticament amb el missatge cristià. Totes aquestes novetats enriqueixen la fe i augmenten la nostra capacitat de diàleg amb les diverses famílies de no creients." Així ho diu Fèlix Martí en una carta als socis i amics del Centre Eiximenis, a l'agost del 87. És una síntesi escrita, aquesta de Fèlix Martí, feta avui dia, però que em sembla que sintetitza molt bé, centrant-se en el tema de la llibertat, el que molts van viure a partir del Concili.

La "Constitució sobre l'Església ^{en el món}" ("Gaudium et Spes") té un punt que diu que hi ha, a la base de tot, "un nou humanisme en el que l'home queda definit principalment per la responsabilitat davant dels seus germans i de la història." I "responsabilitat" és "llibertat".

A la revista "El Ciervo" durant aquesta època hi trobem de nou la insistència en el sentit de solidaritat, de diàleg, d'autocrítica, de comprensió cara als ateus... "perquè tots estem enfrontats al mateix drama"; i hi trobem també la denúncia de la por de molts catòlics a obrir les seves mentalitats, a ser lliures de veritat. No es deixa de banda, naturalment, la responsabilitat personal que això suposa.

Es despertava el sentit i l'exigència del respecte als drets de la consciència enfront dels drets de l'autoritat. El cristià recobrà - es diu - la dignitat humana al si del cristianisme; és reconegut com a persona lliure. I es va dedicar a judicar, acceptar, o rebutjar el cristianisme establert o possible des d'aquesta dignitat humana bàsica. Així, es posa Déu i la consciència per davant de les normes disciplinars que dona l'Església. I per això comencen a abundar més que abans les iniciatives preses ben bé "des de la base". Es volen fer salts endavant, fent una lectura del Concili des de les pròpies inquietuds. Llavors la Jerarquia - més desorientada que altra cosa - reacciona. I ve encara més fortament que abans el problema, la tensió, llibertat-obediència. A molts llocs la contestació es fa més directa que abans; en forma de "revolta".

La crisi postconciliar ja és aquí. Alguns fan el salt cap el que se n'ha dit "l'ultraconcili". Es qüestiona l'Església mateixa, i fins el mateix significat de Déu. La cara "negativa" de tot plegat és, en molts, el que se n'ha dit la "crisi d'identitat dels cristians". La llibertat porta on porta...

En definitiva, amb l'empenta que els dóna o es prenen del Concili, la fe de molts cristians es va tornant audaç i creadora, si no ho era encara, i lliure de barreres si ja era audaç. Albert Tomàs, al juny del 56, parlant d'uns Col.loquis haguts a Montserrat, diu: "(l'auditori) No suportava frases fetes ni respostes de compromís. Evidenciava que en moltes qüestions les respostes cristianes tradicionals i llur to dogmàtic no els satisfieien, perquè no satisfieien les exigències dels coneixements actuals i les aspiracions de llibertat, de consciència i responsabilitat, de bona part d'homes d'avui. És una experiència que ens ha de fer pensar."

— — —

A Catalunya, en el terreny polític - donada la situació de dictadura que hi havia - el Concili va influir perquè la societat catalana pogués passar, en part, d'una idea només antifranquista de la llibertat al reconeixement de la llibertat com a valor en si mateix. (Lorés. "La transició..." p. 136.) Es va a la llibertat de consciència, social, política, dintre i fora del catolicisme. I és ara que molts deixen de pensar que l'hegemonia ideològica del catolicisme és imprescindible pel bon funcionament de la societat.

Però tot això es vivia a base d'anar una mica més enllà del Concili. O molt més enllà. Perquè els textos sovint es quedaven força cap aquí. Quan s'estava discutint l'esquema sobre la llibertat religiosa, Casimir Martí comenta: També aquí hi ha drama. Perquè el text proclamava la possibilitat que el poder civil concedís un reconeixement privilegiat a una determinada comunitat religiosa. Quan el que hauria de ser és que el poder civil assegurí, amb la seva tutela, que realment es realitzà el dret a la

llibertat religiosa.

3. L'Església

Va ser - ja ho hem vist - el gran tema, el central i global del Concili. ¿No es tractava de "posar l'Església al dia" (aggiornamento)? Doncs, és normal que gairebé tot - alguns pensen que massa - girés a l'entorn d'aquest tema. La Constitució Dogmàtica que parla del que és i ha de ser l'Església comença amb les paraules "Lumen gentium" i així es coneix.

El que llavors els nostres cristians desitjaven del Concili sobre l'Església era molt. Potser ho resumeix bé un article de "Correspondència" l'agost del 64, titulat "¿Qué esperem del Concili?" En definitiva diu que s'espera que porti a l'Església "règim de comunió i règim de llibertat; llibertat d'expressió, d'associació, d'espiritualitat, de gèneres de vida". (Veiem que enllaça íntimament amb el tema de la llibertat, que acabem de veure.

Quelcom d'aquest anhel es va lograr si és cert el que deia - i aquí va ser molt comentat - el P. Chenu a l'acabar el Concili: que l'eclesiologia del Vaticà II suposava una revolució copernicana pel fet que apostava per una església-comunió al servei del món i no per una església-societat perfecta dominant el món. Aquesta "comunió" que és el tret bàsic de l'Església s'expressava amb la frase que va esdevenir fonamental i popular: l'Església és el Poble de Déu. I s'abandona ja també allò que era tan clàssic: "fora de l'Església no hi ha salvació", i es diu que tots els homes i dones "de bona voluntat" se salven, estan en la vida de Déu; i l'Església és el gran "senyal" d'aquesta vida en el món; és Mare i Mestre (encíclica de Joan XXIII) i reflex d'aquesta Llum de les nacions que és Jesucrist.

Aviat, sobretot des de la teologia política i la de l'alliberament, es començaran a veure les deficiències d'aquesta mentalitat i d'aquestes expressions. "Poble de Déu" és "interclassista", tapa els conflictes reals entre cristians, sobretot a nivell social. "Llum de les nacions" i "Mare i Mestra" és seguir creient que té les solucions als problemes; que sap bé per on han d'anar les coses. Quan això s'ha d'anar descobrint, amb l'esforç de tots els homes i dones, en la praxi històrica alliberadora.

El teòleg Josep M. Rovira Bellosó ha explicat bé, i repetidament, això que ell creu que és un gran i importantíssim canvi, que encara no hem acabat d'assimilar: l'eclesiologia del Vaticà II deixa de considerar l'Església com una societat que en si té tot el necessari per enquadrar, estructurar, omplir i conduir tota la vida dels fidels (societat perfecta) - la qual cosa la duia a "casar-se amb els governs que li donaven garanties de poder actuar com a tal - i ^{passa} a considerar-la com a "signe", "senyal", "sagrament" de la salvació de Déu en el món. (Veure: el seu treball a "Iglesia y Sociedad en España. 1939-1975". Madrid, 1977.)

Deixar de considerar l'Església com a "societat perfecta", tant de fet com de dret, era deixar, aquí a casa nostra, ben enrere la "cristiandat", el "nacional-catolicisme", i moltes coses més; sobretot una pila de privilegis que l'Església tenia. Però aquest deixar enrere tot això, ja sabem que va ser i és història llarga. Almenys, la doctrina estava llançada, i avalava els "progressistes".

Ser simplement "signe" de la salvació que per Crist ens ve, vol dir ser comunitat de fe visible, oberta, acollidora, al servei de tothom que vulgui acostar-s'hi. I si l'Església vol ser això, cal que, per exemple, aboleixi els títols nobiliaris que encara tan abunden en ella, el luxe i la pompa en les cerimònies, el triomfalisme. Per això va esdevenir principal i clàssica una expressió: "L'Església vol ser l'Església dels pobres". Si se'n va parlar, en aquells anys, de "l'Església dels pobres"! Si de veritat ho vol ser, deia Gregori Minobis, caldrà donar una resposta satisfac-

tòria a l'exigència intrínseca d'un món que parla de socialització i que s'escandalitza a consciència de l'aparell burocràtic i fastuós de l'Església que es diu missatgera de salvació d'aquells que pateixen fam, set i persecució per la justícia. Però, ¿no hi arribem massa tard? es pregunta aquest monjo. I mentres tant - diu -, mentre teòricament i pràcticament haurem anat repetint que mai no res és prou ric ni prou valuós per a honorar Déu, 30 milions de vides humanes hauran anat caient anualment segades per la fam i la misèria. ("Serra d'Or", maig 63.)

També el monjo Pere Busquets, el desembre del 63, en un article titulat "Luxe per a Déu i pobresa evangèlica", planteja críticament el tema de la construcció de temples rics quan en la societat hi ha tanta misèria.

Fer aquesta "Església dels pobres" suposa també, en la pràctica, donar més llibertat de decissió i acció a cada creient, als rectors de parròquies, als consiliaris, als teòlegs i investigadors eclesiàstics, perquè la realitat sovint demana canvis ràpids, molt adaptats a cada lloc i temps, potser radicals.

- - -

El pas de considerar l'Església societat perfecta a considerarla signe de salvació, equival a plantejar un cristianisme de testimoni enmig d'una societat ja no sacralitzada, ja no dominada o controlada per l'Església. Testimoni pobre, senzill, humil, autèntic, ... i prou. Però en molts sacerdots i laics militants era més el que es buscava. Es buscava la missió, en la línia del que hem dit en els anys que hem vist en els capítols anteriors. I el Concili també tenia textos que animaven aquesta "missió". (Al final, als textos del Concili - centenars de pàgines - hi ha de tot. I això fou causa de problemes.) Es tracta d'un voler convèncer; d'incidir per convèncer; d'una certa "conquesta" (per convenciment, sense imposar res, des de la pobresa engatjada...) de les persones, per dur-les a la vivència cristiana, i dels ambients per fer coherent i culturalment actual aquesta vivència.

Es comprèn. Si es proclamava que l'Església era "Mare i Mestre", reflex de la "Llum de les nacions" que és Crist, bé s'havia d'intentar de fer penetrar aquest mestratge i aquesta llum que a la humanitat li feien falta.

Si mirem les pàgines de "Correspondència" durant aquests anys del Concili, i encara després, veurem que molts sacerdots estan en estat de "missió"; cercant el que se'n va dir una "pastoral missionera", a fi d'acostar a l'Évangeli "els que no vénen a la parròquia o als sagraments". Hi ha, en molts sectors, un intent real, i fins a cert punt eficaç d'"evangelitzar" la gent, la societat, creant una nova imatge d'Església, buscant un llenguatge més apropiat, posant-se, els militants i els sacerdots, en les tasques cíviques i socials de tothom, etc. Abelard Sayrach, deia, recordant aquells anys i pariant del sector barceloní de Trinitat-Verdun, que allí l'Església esta en una "etapa ascendent, expansiva o de conquesta." ("Correspondència", nov. 74.)

Era, aquesta "missió", com un terme mig entre les dues formes d'Església: societat perfecta i senyal de salvació? Era viable aquesta mena de terme mig? Aviat la crisi el va engegar a rodar. Alguns diuen que en ell hi havia reminiscències d'aquella església nacionalcatòlica que tan arrelada dúiem, que es creia que sense ella el món, per un cantó o altre, se n'anava a norris.

El fet és que durant l'època conciliar, amb un cert clímax l'any 65, molts sectors de l'Església catalana viuen en actitud "missionera". És una Església que vol sortir de si mateixa i convèncer, il.luminar, evangelitzar, convençuda que té quelcom de nou i de bo per dir. No manquen dificultats, però. Sobretot per causa de les estructures encara no canviades, de les mentalitats plurals, de les limitacions humanes, de la marxa lenta - en el millor dels casos - de la jerarquia, ... Però hi havia - diguem-ho una vegada més - entusiasme, iniciatives, esperances.

Per a posar exemples, d'entre molts, l'any 63 la Companyia de Jesús inicia la "Missió Obrera" en un barri de Sabadell. I l'any 64, entre els sacerdots joves de Barcelona comença l'organització

"Cursos"; es tracta simplement de reunions dels de cada promoció, segons l'any de sortida del Seminari, per plantejar, ben horitzontalment, ben des "baix", amb tota llibertat, problemes de la vida sacerdotal i de la pastoral.

I ja hem parlat dels canvis que s'anaven introduint, en molts llocs, en la sacramentalització, en el cobrament d'aranzels, en el no voler viure de la paga de l'estat, etc. És l'Església pobre i missionera en els barris obrers i marginats. I es va veient clar que tots els temes en què hem subdividit el treball del Concili van íntimament connectats i en formen com un de sol: litúrgia, llibertat, Església, laics, Església en el món, inquietud social,...

El Concili també va tocar el tema del clero en un "Decret sobre la vida i ministeri dels preveres", però, ja deien alguns llavors, ho va fer "d'una manera massa teòrica". Hi hagué un gran buit en aquest aspecte.

4. Els laics

Un altre tema que es va tractar i que, des d'aquí, es va viure amb gran interès. No n'hi havia per menys després de tot el que hem vist en aquesta "història del progressisme cristià".

En el Concili es passa d'una Església identificada amb la Jerarquia, a una Església vista com a Poble de Déu. I això era dir - per qui volia - que, del bateig, tots els cristians són ben iguals en allò bàsic que els fa tals. En principi i des de l'arrel, tots són laics. El cristià o cristiana laic, que no és clergue o religiós o religiosa, no té cap manca, imperfecció o mediocritat si el comparem als clergues, religiosos i religioses. Això últim poden ser serveis o vocacions especials, però no fan ser "més església". En definitiva, hi ha aquí la proclamació de la "democràcia" de base. En la pràctica, tot és molt jeràrquic - doctrinalment i pràcticament - encara.

És simptomàtic que trobem escrits de sacerdots dient, per exemple, que no hi hauria d'haver, com de fet hi havia, "la nostra problemàtica" i "la dels laics", quan de fet tots som bàsicament això segon.

I la bibliografia sobre el laïcat continua augmentant, sobretot a França, i les nostres edïtorials tradueixen algunes coses. Un exemple: "La missió profètica dels laics", de Jean Guilton. Ed. Estela. 1965.

Diu Castaño en el seu llibre sobre la JOC a Catalunya: Ja el 65 es podia dir que "havia madurat un laïcat seriós i responsable, amb una forta responsabilitat dins el país i també a l'estranger, que estava interpel.lant tota l'Església".

Amb tanta eufòria per part d'alguns sectors, és natural que s'originessin polèmiques dures entre cristians integristes i cristians progressistes. Més d'una vegada acabaren amb l'agressió als progressistes en actes i conferències que aquests organitzaven, destrosses en els locals on es feien, etc. No s'estava amb preparació pel pluralisme que cada vegada esdevenia més necessari, més inevitable. La pluralitat ja hi era, de temps. Però ara començava el tema - que ens donarà feina - del pluralisme. I no hi havia una teologia de l'Església que tingués previst, explicat i assimilat aquest fet del pluralisme en ella. En aquest sentit és interessant l'article de J. Lorés "La convivència entre cristians", al seu llibre "Problemes del nostre cristianisme" (Ed.62. 1967.)

- - -

I el tema de la dona en l'Església? La postergació de la dona en la societat i en l'Església era - i és - una realitat evident. Però el Concili... es pot dir que ni se'l va mirar; com si res.

El nostre "Qüestions" sí que va tocar el tema, a l'octubre de 1965, en un número dedicat a la dona. En destaca - al meu parer - un article firmat per Carme A. de Paniker on es diu: "Diu el pare Congar: "si d'aquest Concili en sortís la promoció del laïcat,

l'Església viuria una nova primavera". Jo m'atreveixo a dir que, si en sortís la promoció de la dona, viuria no sols ja una nova primavera, sinó una més gran espiritualitat, que irrompria dins del món, afavorint que cada u hi trobés el seu lloc. Sols aleshores es realitzaria un veritable ecumenisme. Ja sé que ara no vindrà; haurem d'esperar un altre Concili, però podem preparar el camí."

5. L'ecumenisme

És un tema - el de la unió entre els "germans separats", entre les Esglésies separades - que amb el Concili va avançar molt.

Aquesta unió i unitat que calia assolir era quelcom tan clar, tant evident per a molts dels nostres cristians, que poca cosa podríem afegir ara al que ja hem dit en capítols anteriors. I quedava també clar, en molts, que l'Església Catòlica havia de renunciar a creure que totes les altres Esglésies havien de "retornar a ella".

No ens hi estendrem més. Però pot ser interessant una breu mirada a les publicacions sobre el tema, que foren molt abundants. Citem: "Ecumenisme, actitud espiritual. Aportació i testimoni d'un protestant català", de Joan Estruch. Ed. Nova Terra. 1964. Aquest llibre va ser recensionat i elogiat a diverses de les nostres revistes. "El ecumenismo en España", de José Desumbila. Ed. Estela, 1964. Resenyant aquest llibre Comín diu: "hi ha hagut gran canvi (es refereix a l'Església Catòlica) en aquests deu anys, però manca molt, i queda el problema del prosselitisme". "La unidad, esperanza de vida", de Roger Schutz. Ed. Estela 65.

Aquest últim títol, concretament el seu autor, ens introduïrien en un tema ben interessant però que no hi ha hagut temps d'estudiar: la influència del monestir ecumènic protestant de Taizé, a França, en el nostre "progressisme". Sembla que fou força important.

6. L'Església en el món d'avui

La "Constitució pastoral sobre l'Església en el món d'avui", - quan s'estava discutint a les aules conciliars se'n deia "l'esquema XIII" - va ser dels documents més coneguts, comentats i aprofitats, pels cristians "inquiets", de tot el Concili. Va costar arribar a un aveniment entre els bisbes perquè fos aprovat el text que molts encara recorden o citen per les seves primeres paraules llatines, "Gaudium et Spes". Són les del text famós: "Joies i esperances, tristeses i angoixes dels homes d'avui, dels pobres sobretot i de tots els que sofreixen, són també les joies i esperances, les tristeses i les angoixes dels deixebles del Crist, i no hi ha res de veritablement humà que no hagi de trobar eco en els seus cors". Què va haver dit el Concili amb aquestes paraules que, comptat i debatut, no eren pas cap novetat, eren l'Evangelí elemental que molts sempre havien viscut! Però recordem que ara es deien en ple "descobriment" de l'engatjament social i polític - engatjament que volia dir, contestació, oposició al sistema establert, lluita - dels cristians. I el Concili diu, també, que en aquesta Constitució vol adreçar-se "no solament a tots els fills de l'Església i a tots els que s'emparen sota el nom de Crist, sinó a tots els homes."

Com no havia de plaure molt aquest enfoc i aquestes actituds a tants cristians i cristianes que feia anys que vivien intensament i arriscadament, amb poc o gens reconeixement per part de la jerarquia, aquest diàleg amb "el món" i aquesta presència activa i compromesa en ell!

I alguns ja es preguntaven: ¿és que cal separar tant i tan insistentment Església i món? ¿és que els cristians i l'Església no som "món"? Com si l'Església i els cristians estiguessin primer fora del món i després hi entressin per "il·luminar-lo" i exercir en ell la caritat cristiana i la "vocació" per a la qual eren "enviats". No era prou clara la cosa.

Però calia aprofitar el pas fet endavant. Perquè, tal com va dir Evangelista Vilanova, "podríem dir que l'esquema XIII consa-

gra en el món catòlic l'èxit de la paraula "engatjament". I d'algun manera és refrendat el pensament de Mounier, home sempre tan atent a la realitat humana i històrica i a tots els seus replecs: "l'esdeveniment serà el nostre mestre interior".

En aquells anys abunden en les nostres editorials títols com el de, per exemple, Yves de Montcheuil: "la Iglesia y el mundo actual". (Nova Terra). I ja al juliol de 1963 "Qüestions" havia dedicat un número al tema "El cristià en el món", que és un número completíssim, ple de detalls interessants, que s'avançà molt al Concili tot recollint coses que des de feia temps eren dites a "El Ciervo" o realitzades entre els militants de la JOC, l'HOAC, etc. Mirem l'índex d'aquest "Qüestions": "En el món i no pas del món", Evangelista Vilanova. "El compromís etern de l'home cristià", Agustí M. Vila-Abadal i Guillem Rovirosa. "El compromís temporal i els cristians", Josep M. Bardés. "L'oració i la vida", Plàcid M. Vila-Abadal. "Compromís i apostolat", Miquel Juncadella. "Laics d'Acció Catòlica i compromís temporal", Josep M^e Rovira Belloso. "Família i acció temporal", Ramon Fuster Rabés. "Compromís i vida professional", Jordi Maragall. "Una temptació mortal per al laic: l'apolitisme", Josep M. Piñol. "Sentit del fracàs i sentit de l'eficàcia", J.A. González Casanova. "Compromís cristià i marxisme", Joan Gomis. En les pàgines següents trobarem citades algunes coses d'aquests articles.

- - -

I com es veu ara, en aquest etapa caracteritzada pel Concili, la relació entre l'estar engatjats en les realitats "temporals" i el viure la vida "espiritual", és a dir la vida de Déu en nosaltres? ¿Es viu encara el dualisme que en altres capítols explicàvem amb la imatge del pis d'abaix i el pis de dalt? ¿En què es diferencia un cristià d'un no cristià si l'acció que fan "en el món" és la mateixa?

Llegint textos d'aquells anys, trobem ja opinions variades i per tots els gustos. I es nota que el Concili, en aquest punt, po-

ca cosa va aclarir o perfilar. Potser millor; es segueix en la recerca "des de baix".

En el "Qüestions" que acabem de mencionar Evangelista Vilanova diu: "Els cristians vivim la nostra inserció en el món d'una manera absolutament única. Es desplega en dues direccions aparentment contràries però indissociables. La primera és la direcció d'interioritat i el seu acte inicial és la pregària; és un gest vertical que puja cap a Déu. L'altra és un testimoniatge d'aquest misteri interior que s'ha de desplegar per la fe i la caritat, la lleialtat i la justícia". Hom veuria aquí l'enfoc més "monacal" de l'assumpte. No sembla pas que fos el que vivien la majoria dels militants.

Mn. Bardés ens diu que el cristià, per la fe i la caritat, descobreix noves exigències i perspectives en el compromís temporal que ell ha de viure pel fet de ser home, perquè el viu en funció de l'"ordre del misteri" en el pla de Déu. En definitiva, diu, el cristià té dues vocacions. Hi ha un fort dualisme, encara.

Agustí Vila-Abadal, Rovirosa i altres insisteixen en el fet que "engatjats" en el món ja ho estem pel fet de ser humans. La novetat i diferència del cristià és que Crist habita en el seu cor per l'Esperit. En base al punt de partida humà i universal de l'engatjament en la realitat, cal "cristianitzar-se, engatjar-se en "l'etern", i anunciar i contagiar aquest nou engatjament.

És interessant el que diu Miquel Juncadella: "Cal aprendre a interrogar l'esdeveniment, escoltar-lo, per descobrir-hi la crida secreta de Déu. En l'engatjament mateix cal anunciar l'Evangel·li i fer néixer l'Església." Potser aquestes formulacions de Juncadella són les que més superen el dualisme dels "dos pisos" o de la dimensió "vertical" i la "horitzontal" que aviat serà un dels factors agreujants de la crisi del "progressisme" a casa nostra.

Alguns el dualisme el volen superar parlant de la "dimensió implícitament cristiana" que hi ha en el fet d'estar treballant per un món nou i just (i així el món està ple de "cristians implícits") i la "dimensió explícitament cristiana" que viu el cristià

militant conscient de participar en la vida de Déu ara aquí en tot el que fa. Dit d'altra manera, potser seria allò que en Rahner va contribuir a divulgar: els no creients que treballen per la justícia, la veritat, un món nou, són "cristians anònims"; viuen la vida de Déu que Crist ens ha portat, però no ho saben i no ho confessen. Però això no convencien molts que veien que era com un "batejar" per força els que no tenien cap ganes de ser o dir-se "cristians anònims", recuperant, d'alguna manera, allò que "fora de l'Església", o "sense ser cristià", no hi ha salvació. D'altra banda, sí que hi ha en aquesta teoria un pas important, que després, en la teologia de l'alliberament pujarà a primer pla: la fe es va situant més en la praxi, en el treball per un món diferent, que no pas en l'acceptació d'unes veritats, uns sacraments, etc.

I el fet és que, poc a poc, les teories de Maritain, distingint tant els dos "ordres": Déu i el món; la història profana i el Regne de Déu, etc., i àdhuc les teories del P. Congar en el seu llibre que ja coneixem, van desapareixent del camp del "progressisme" per insatisfactòries. No ajuden a avançar en la comprensió del fet cristià militant en el món. No aclareixen la consciència dels militants. Han jugat, aquestes teories, un bon paper en un moment determinat - sobretot treient de les mans de la dreta el monopoli polític del cristianisme -, però ara ja cal buscar més i anar més enllà en la "immanència" de Déu en el món i en la vida. Altrament el cristià inquiet s'ofega en la fe.

Per a una ressenya més detallada sobre aquest tema en els temps conciliars, i en aquell any "cimall" que va ser el 65, caldria tenir en compte l'article de J. M. González Ruiz - que ja començava a ser molt escoltat entre nosaltres - titulat "Una nova cristianitat?", i que és com un sever judici a les teories de Maritain, concretament al seu llibre "Humanisme integral". Diu González Ruiz que Maritain, amb el seu dualisme exagerat, tracta malament, al revés de com ho fa la Bíblia, el món, la història humana, el que és "temporal".

Sobre l'assumpte - que creiem important, ja ho hem dit - de la maduresa a la que ha d'arribar el món, o no, per a ser possible la realització del Regne de Déu, González Ruiz cita aquest text de Vahanian: "En la perspectiva bíblica aquests valors profans han de ser salvats en el seu propi context històric i espacial. Mentre no adquireixin la maduresa adulta, a través d'un procés evolutiu, no poden ser integrats al Regne de Déu". (Si això és així, el que lluita per canviar la societat fa, en aquella acció mateixa, "el Regne de Déu; i és possible assolir un món de bondat i justícia, o no hi ha "Regne de Déu".) ("Qüestions", nov. 65.)

I un altre treball de la mateixa època, que explica molt bé i críticament la dinàmica i els problemes dels cristians que viuen el cristianisme en el compromís social i polític, sobretot en els ambients obrers, i que maduren la reflexió i la pregària amb el mètode de revisió de vida, és el de Casimir Martí titulat "Actituds religioses i vida litúrgica". És una ponència en el II Congrés de Litúrgia de Montserrat (any 65). És un article que ajuda molt a entendre la força i també la debilitat d'una militància admirable, amb fort compromís, (la de la JOC, HOAC, etc.,) però amb manca d'una teoria i una mística prou adequades a les dificultats dels temps.

7. El Concili i la qüestió social. L'encíclica "Pacem in terris".

Més que un gran tema del Concili és una pregunta que ens fem sobre el Concili. Pregunta que, naturalment, té importància a l'hora de veure com evolucionava llavors, en aquest aspecte, el "progressisme catòlic" a casa nostra.

Poc abans d'inaugurar el Concili, Joan XXIII havia publicat l'encíclica "Mater et magistra" que tracta del tema social. Ja n'hem parlat. I durant el concili, el mateix Papa, poc abans de la seva mort llança la "Pacem in terris" que també el tracta, però amb una panoràmica més global i universal. Encara que teòrica-

ment Concili i encíclicues són dues coses força distintes, en aquest cas, atenent a l'ambient i la pràctica viscuts llavors, hem d'agafar-ho tot com un petit conjunt.

Vegem quelcom de l'ambient on va arribar l'encíclica "Pacem in Terris", que era com un capítol que li faltava al Concili. Molts cristians de casa nostra - sobretot els de la línia del primer Front d'Alliberament Popular (que ara ja havia canviat molt; ja hi havia el "segon" FLP, es deia FOC i era més recelós dels cristians) - veien clar que el progrés econòmic que hi havia a Espanya, a remolc del progrés europeu, tenia una gran falla: seguia creant desigualtat social, de cap manera distribuïa bé els beneficis. Calia una forta reforma de les empreses. Alguna petita cosa es feia en aquests aspectes, però quedava sempre de fons, i com oblidada, la realitat de la lluita de classes, una mica temperada ja pel benestar assolit.

I obrers i estudiants havien anat força enllà en la seva col·laboració amb el marxisme, sobretot en la lluita per les llibertats bàsiques. Estaven, molts, més enllà de la socialdemocràcia europea, que, en definitiva, era la mentalitat imperant en el Concili, en el teòleg Rahner, i etc. Deia Rafael Hinojosa a "El Ciervo" l'octubre del 64: "Los bienes de producción, para los que producen." Val a dir, que es volia anar cap a una real socialització.

Però - diguem-ho tot - dominava encara en la majoria d'aquests cristians de frontera, la barrera del que el jesuïta Díez Alegría (que llavors començava a ser llegit i valorat entre nosaltres) en diu "la tentación del progresismo en sentido estricto, es decir del intento absolutamente quimérico de aunar Cristianismo y comunismo en una misma actitud vital". (Citat per E. Ferran a "El Ciervo", oct. 63.) Aviat veurem el mateix P. Díez Alegría avançar cap a posicions més arriscades davant d'aquesta "temptació".

A l'abril del 63 surt la "Pacem in Terris" i el desembre del 65 s'acaba el Concili. Quines actituds prenen, una i altre, davant de les inquietuds que acabem de veure i que podríem mostrar que eren molt exteses? Vegem comentaris que aquí es van fer.

"L'encíclica no és patètica, ni lapidària, és educativa i, sobretot, estimulante" (Llorenç Gomis). Pot esdevenir, doncs, un bon potenciador d'inquietuds. Joan Gomis: "Es la más alta afirmación de la mayoría de edad y del papel propio y específico de los laicos en la acción temporal cristiana". Això, sobretot, perquè el Papa diu que decidir el nivell i forma de col.laboració amb els no catòlics correspon, en primer lloc, als que viuen els problemes concrets, és a dir, en la pràctica, als laics.

També diu l'encíclica quelcom que va ser molt ben rebut - era ja viscut per molts aquí - i que és ben senzill: Cal distingir bé entre les doctrines filosòfiques i els moviments històrics concrets que aquestes desperten o inspiren. En termes negatius seria, segons alguns comentaris, distingir entre l'error i la persona que s'equivoca. Cara a la col.laboració entre cristians i marxistes, aquest pensament era molt fecund, tot i que es mou encara dintre de la creença que els marxistes estan, en part, en l'error i els cristians no.

Aquesta distinció entre "principis o doctrines" i "moviments històrics concrets" la va entendre bé - per posar un exemple ben clar i proper - el Col·legi de Rectors de Manresa en un document que contesta certes acusacions de "no cristianisme" fetes a la JOC l'any 63:

"Els militants dels moviments socials cristians tenen suficient ideologia en els documents pontificis i directrius per avançar i actuar, i molt, sense haver de sortir-se de la doctrina de l'Església. I saben per la "Pacem in Terris" que: "Cal distingir també acuradament entre les teories filosòfiques sobre la naturalesa, l'origen, el fi del món i de l'home, i les iniciatives d'ordre econòmic, social, cultural i polític, per més que tals iniciatives hagin estat originades i inspirades en tals teories filosòfiques; perquè les doctrines, un cop elaborades i definides, ja no canvien, mentre que tals iniciatives, en trobar-se en situacions històriques contínuament variables, estan forçosament subjectes als mateixos canvis. A més a més, ¿qui pot negar que, en la mesura en què aquestes iniciatives siguin conformes als dictats de la recta raó i intèrprets de les justes aspiracions de l'home, poden tenir elements bons i mereixedors d'aprovació?"

L'Església sap educar i ha donat missió i responsabilitat

per això a la JOC.

El Col·legi de Rectors de Manresa".

(Publicat a "Manresa", periòdic del "Movimiento", el 17 de setembre de 1963. Citat per Castaño, en el llibre que ja coneixem.)

Un estudi ben a fons, i des d'aquí, de la "Pacem in Terris", sense amagar-ne les deficiències i límits, es pot trobar en el "Qüestions" de setembre del 63, tot ell dedicat a l'encíclica. No ens hi podem aturar.

Crec bo citar una valoració de l'encíclica que fa Gregori Minobis a "Serra d'Or" del juny del mateix any:

"La Pacem in Terris és l'encíclica més laica que ha sortit del Vaticà. Per això, gosaria dir, és l'encíclica més eficient de cara a contruir avui i en el nostre món un cristianisme a risc de tot enfrontament, un cristianisme sense por de les descobertes o dels valors de qualsevol veritat aportada per qualsevol dels homes.

La caritat, que ha de traduir-se en un sentit ben concret de fraternitat, necessita d'una política per a expansionar-se, per realitzar-se. És això el que ens diu Joan XXIII.

Altres afirmacions importants? La condemna de l'armament atòmic, la del colonialisme, l'aprovació de la socialització, de la divisió tripartita dels poders com a fonts d'ordre i seguretat de les llibertats pròpies en el règim de les nacions, la intervenció activa dels ciutadans en l'elecció dels governants, l'assentament del fons espiritual i moral que ha de regir tota comunitat, el respecte pels grups ètnics minoritaris..."

Quant al Concili com a tal, no condemna el comunisme. Més aviat obre camins a la causa popular marxista. No és socialista, però és plural, amb tendència socialdemòcrata. (Aquesta no definició revolucionària, serà causa també de l'abandó, per part de l'Església "oficial", en què es van trobar, ben aviat, els cristians que volien unes estructures socio-econòmiques realment noves. El Concili es quedava enrere.)

Unes frases de J. A. González Casanova, just sortida l'encíclica, ens poden fer veure bé la problemàtica que hi havia planteja-

da entre nosaltres llavors, i la que quedava pendent. Era, sobretot el tema de la necessària eficàcia, dels medis també necessaris, de la por a definir-se,... "Per considerar "la doctrina social catòlica" com una doctrina superadora del capitalisme i del socialisme, els cristians que s'ho han cregut s'han vist condemnats a la ineficàcia social. Sense política no hi ha transformació social. Les condicions bàsiques d'aquesta transformació són la totalitat i la urgència. Sense por a canviar estructures injustes i a arrebaçar els medis necessaris per tenir força.(...) Alerta amb l'obrerisme irreal i messiànic, sense doctrina transformadora coherent. (...) Cal que els cristians "socials" no fracassin, que siguin eficaços." ("Qüestions", juliol, 63.)

- - -

En concomitància amb totes aquestes inquietuds i activitats de molts laics, també entre el clero, els religiosos i les religioses, creixia - amb l'empenta del Concili i de les encíclicues - la inquietud social i la seva pràctica corresponent. N'hi ha molts testimonis. Bastaria mirar els números d'aquells anys de la revista "Correspondència". I ja hem vist molt d'aquesta inquietud en quant que és quelcom que va relacionat amb la litúrgia, el ser de l'Església, l'Església en el món, etc.

Les frases són clares, potser massa "fetes " semblen ara: "Estar amb el poble, ser pobres, deixar de ser burgesos, estar amb i per la classe obrera,...lluitar amb ella,..."

"Els sacerdots, el clergat, estem lluny del món obrer." "¿Hi ha una forma obrera de viure el sacerdocí?"

L'any 65 ve a Barcelona Mons. Ancel, el bisbe que feia de sabbat en un suburbi de Lyon. Molts sacerdots tenen contacte amb ell. I es van preguntant per la seva presència en el món obrer, i, ¿per què no obrers com ells? (A l'acabar-se el Concili la Santa Seu havia donat permís per tronar a començar l'experiència dels sacerdots obrers, prohibida anys enrere.)

Ens cal trobar noves formes d'estar en el món obrer, diuen molts sacerdots i religioses. Perquè la vida del "ministeri" sacerdotal o religiós no du la mateixa empenta que el participar en el treball normal. Cal menys clericalització del cristianisme. Però, donada la situació, la força clerical, que era un fet, bé s'havia d'aprofitar. Per exemple, l'any 64, 400 sacerdots catalans signen una carta en la que denuncien el sistema imperant i demanen el restabliment de les llibertats públiques.

Molts dels religiosos i religioses dedicats a l'ensenyament es plantegen també el problema del classisme en les seves escoles. Molts d'ells van a viure a barris obrers, creant-hi escoles, i assumint allí "compromisos temporals".

Un "cas" que farà soroll durant anys, i que abarca molts aspectes de la vida de l'Església però que té el seu punt bàsic i central en aquesta inquietud social pràctica de molts sacerdots que estem veient, és el de la Parròquia del barri de Sant Llorenç (Egara) de Terrassa, i del sector de fidels que a l'entorn d'ella es va aglutinar. Va ser una història llarga, començada l'any 63, de compromís dels sacerdots (seculars, jesuïtes, escolapis, ... en equip) en les lluites populars i obreres, i de fre i incomprensió per part de la jerarquia. Un "cas" que es va fer famós i va esdevenir paradigmàtic de moltes altres situacions. N'haurem de parlar més.

I per alimentar tanta inquietud, abundància de títols, sobretot traduccions: "Los sacerdotes obreros" (Nova Terra, 65.); "Crónica de los sacerdotes obreros" (Estela, 65. En català a Ariel.); "Cómo estudiar una parròquia", de Rogeli Duocastella, (Nova Terra.); "Principis per a l'acció" (Nova Terra, 65.); Etc., etc.

I alguna empenta van donar, però poca, per massa "teòriques", les Converses de Salzburg, el 65, entre cristians i marxistes, sobre cristianisme i marxisme. Converses a nivell "oficial". "El Ciervo" i "Qüestions" en van parlar bastantment.

III - EL QUE NO VA SER ASSUMIT PEL CONCILI. EL CRISTIANISME "IL.LUS- TRAT" A CATALUNYA

Hem vist que tant en el tema social, com en el de la litúrgia, per exemple, a casa nostra hi havia moltes més inquietuds i realitats que les que el Concili va assumir i "oficialitzar". I àdhuc podem dir el mateix en aquell camp en el qual s'ha de reconèixer sincerament que a Catalunya hem estat pobres, poc decidits, vivint de renda mal guanyada: el de la reflexió sobre els problemes bàsics de la fe i el mateix fet de creure avui i aquí.

Com a mínim es pot assegurar que en aquells anys de Concili hi hagué, a la nostra terra, qui plantejà aquests problemes bàsics i insinuà - potser no més que això - camins de resposta. Una altra cosa és, però, la més o menys gran repercussió que en el conjunt del cristianisme "inquiet" vagin tenir aquests "clarividents" - al meu entendre - que van plantar la bandera d'una real "il.lustració" en la fe, d'una reflexió crítica, coherent, madura, que no defuig cap avenç de la filosofia o de la ciència, però tampoc no renuncià als valors que pugui tenir l'herència religiosa rebuda i viscuda. Sembla més aviat que la incidència d'aquests homes (malauradament és així, homes, varons; la societat allunya les dones d'aquestes coses) van tenir en l'ambient "progressista" que hem vist fins ara, va ser molt minsa. Tot va passar gairebé desapercebut. Hi havia tants altres problemes i tantes altres feines a fer...

Malgrat caure en repeticions, em sembla que són dos els noms que destaquen en aquest incipient reflexió teològica de primera línia o "de frontera": Jaume Lorés i Gregori Minobis; acompanyats d'Evangelista Vilanova, Albert Tomàs... La majoria dels escrits a què ens hauríem de referir, si hi hagués temps i espai en aquest estudi, - i encara seria una mostra i prou - aparegueren a "Qüestions" o a "Serra d'Or". Els que no, han estat inclosos en llibres d'edició posterior als articles: "Problemes del nostre cristianisme", de Jaume Lorés, i "Coses dels homes coses de Déu" de Gregori Minobis. Tots dos a Edicions 62, l'any 1966.

El repte plantejat per aquests escriptors - repetim: entre altres - Volgueren assumir-lo les Primeres Jornades Catalanes de Teologia, el Nadal del 66, al tractar de "Les exigències del Concili en la Teologia". Els estudis presentats en les Jornades foren publicats l'any següent (Ed.62.) amb el títol "La teologia del postconcili". Però - al meu entendre - ja no era el que es podia esperar d'un Lorés o d'un Minobis. I aquests dos, a l'acabament del 66, ja no eren teòlegs actius entre nosaltres. Minobis havia mort, el 65, als 32 anys, quan, certament, tantes coses es podien esperar d'ell. I Lorés, per raons d'economia - guanyar-se el pa - ha de deixar el seu lloc a "Qüestions" i a "Estela". (¿Per què no es va trobar la manera de donar-li el sou suficient? Potser l'Abat Escarré hauria resolt el problema, però ja no era a Catalunya .) I a l'haver-se de dedicar a altres feines Lorés no té temps per al treball teològic. Vist ja des d'ara, amb una certa panoràmica, crec que va ser una gran pèrdua, ara ja irreparable, per a la nostra teologia.

Intentaré de sintetitzar algunes de les idees que aquests nostreòlegs plantejaven, seguint sobretot els articles de Lorés sobre "problemes del nostre cristianisme".

Hi ha un crit d'alerta: "avui, per a sùmmum dels mals, es considera una glòria en l'Església de no discutir problemes falsament dits teòrics, per poder dedicar-se tan sols als problemes pràctics."

Certament. Molts capellans i militants laics d'aquella època confessaven ara que, tot i havent-hi prou publicacions teològiques - importades - d'un cert nivell, es llegia poc, es reflexionava poc, hi havia preferència per altres feines. I les teoritzacions que ens arribaven, àdhuc les d'un Rahner o d'un Küng - de posicions ben discutibles, per altra banda - no influïen a fons en el conjunt de l'Església, o ho feien sols en allò que era més "pràctic".

D'aquí que es pugui dir que la mentalitat d'obertura que llavors hi havia en el nostre cristianisme, era "més imposada per ambient que fruit de reflexió".

Un altre toc d'alerta: "La teologia avui ha deixat de cercar una síntesi entre humanisme i cristianisme, per a convertir-se - en els seus moments majors - en història. Només en algunes ocasions s'ha elaborat una teologia que era, de lluny o de prop, resposta a l'existencialisme." El resultat és que manquen (parlem dels anys 62-65) les condicions que permetin de trobar una vivència religiosa capaç de permetre d'enfrentar-se amb èxit a les exigències del temps.

Hi havia un gran repte a la fe en aquells anys. "La situació de la fe en la nova situació que li crea la marxa de la història és essencialment crítica. El que està en peu és el problema de trobar una teologia de Déu; més ben dit encara: de trobar aquella espiritualitat d'on pot créixer aquesta teologia. "Trobar un millor rostre de Déu esdevé, en el fons, la cosa més necessària." "La nostra renovació cristiana està òrfena, a fi de comptes, d'un rostre de Déu i aquest és el seu problema més radical".

Molts sectors del cristianisme creien llavors - i encara ara - que les crítiques al cristianisme anaven a fer-nos revisar la generositat dels creients, els errors en les formes d'"apostolat", la riquesa de l'Església, l'oportunitat i adaptació cultural,... però no volien assumir que les crítiques anaven a un "nucli" que ells creien inerrable, indiscutiblement definitiu. No veien que la crítica anava a certes idees de Déu que poden bloquejar l'assumpció interna de l'existència personal humana.

La feina de renovar la fe és de cada creient, de les comunitats, dels grups actius, i el que es demana als teòlegs és que donin les dades per a crear un ambient d'experiència cristiana d'on pugui brotar una nova teologia, arrelada en la genuïna espiritualitat de l'home contemporani tal com és.

Recristianitzar el país significa anunciar el cristianisme a la

gent, respectant-los prou la llibertat per deixar que corrin l'aventura de protagonitzar un nou cristianisme.

(Veiem que hi ha aquí el tema, interessantíssim i vitalíssim, de la novetat en la fe, en el cristianisme. Tema que tornarem a trobar en certs corrents teològics dels anys 70, sobretot en els de la teologia de l'alliberament.)

Cert que hi ha el perill de subjectivisme...però "potser ja és hora d'escriure que la renovació no és un intent de millorar el cristianisme oficiós, una reforma d'aquest, sinó la necessitat de viure el cristianisme des d'un punt de partida humà absolutament deslligat de les forces usuals del nostre cristianisme".

"Assolir la bastida mental i eclesial del cristianisme oficiós significa impossibilitar-se el camí per respondre en cristià a les exigències del temps present. Més encara, la renovació no és tan sols fruit d'un intent apostòlic, sinó primordialment la conseqüència de la impossibilitat per a molts de continuar en el cristianisme segons els cànons del cristianisme oficiós. Hi ha molta gent que és renovadora per necessitat, no per vocació ni molt menys per caprici. El gest renovador neix de l'esforç per viure en cristià en l'actual cruïlla de la història."

("Problemes del nostre cristianisme", p. 242.)

Anem cap al cor del problema: Sovint es presenta un Déu que no respon als anhels de justícia humana, sinó que respon a uns anhels individualistes i espiritualistes estranys a les actuals preocupacions de l'home. Molts veuen clar que no és aquest Déu el que és digne de fe. Però costa de veure i de dir quin és el Déu en el qual creiem.

L'ateisme demana que se li testimoniï com la fe allibera de les esclavituts humanes sense haver de renunciar al realisme o hipotecar-se en evasions. "Testimoniar" és més que "dir" o "anunciar", que això sí que es fa. Perquè el problema està en com agermanar l'intent de desalienació humana amb la salvífica desalienació que significa la presència del Déu viu. ¿Com fer, en l'actual conjuntura històrica, que la voluntat de ser fidel a l'humà sigui visitada per la salvadora fidelitat de Déu a l'home?

Tota presentació o reflexió de la fe que es facin des de fora dels problemes - del de la fam, per exemple - i de la lluita per resoldre'ls, serà artificial, no serà un anunci positiu i acceptable pels homes i dones d'avui.

Això ho tenien ben clar molts cristians en aquells anys seixantes. I en el seu ambient hi havia - amb tota raó - una gran por a "alienar-se", que volia dir "a trair els homes", a no ser sincers i fidels amb la realitat humana i històrica. "Per a molts, la fidelitat humana és la dada segura, la indubtable, i Déu, que globalment accepten, que honestament estimen, el posen en una mena de quarantena". L'amor solidari de les dissorts i esperances dels homes és, per a molts cristians, de llavors i d'ara, un element de judici irreversible. Al pregar, per exemple, hi ha por a trobar-se amb un Déu poc favorable a la recerca terrena de la humanitat.

D'aquí que els autors de què estem parlant insisteixin en la necessitat d'estar amb el pobre, i des d'allí pensar la fe. "Des de la pobresa podem cercar, amb el pobre, la forma genuïna de viure el cristianisme". (Fixem-nos que això és un dels trets bàsics de la teologia de l'alliberament que vindrà després a Amèrica Llatina.)

I el que l'ateu té dret a exigir és que el cristià li demostrï que ha acceptat la irrupció divina en la seva vida, més enllà i més ençà de la por, de l'ansia de repòs anímic, de la basarda per la intensitat del combat cotidià. Cap fe pot lliurar d'això. I l'ateu vol veure que el cristià, si bé creu a través d'un acte que sobrepassa els quadres de l'actuació intel·lectual, no arriba a la fe des d'una hipoteca de la raó, des d'una "mala fe".

El creient ha de manifestar, amb la seva pràctica vital, que l'intent de desalienació humana s'agermana amb la salvífica desalienació que significa la presència del Déu Viu. Que la voluntat d'ésser fidel a l'humà és visitada per la salvadora fidelitat de Déu a l'home. Però aquesta vivència i aquest testimoniatge el creient no els assolirà mentre confongui el Déu Viu amb l'Absolut

o l'Ésser de les filosofies i metafísiques. Aquests sí que rebaien l'home i la història.

Per la conversió al Déu Viu - no a l'Absolut o a l'Ésser,..."-, que és una experiència com de salt en el buit, l'home és "criticat" per Déu. I, davant d'aquesta crítica, s'arrapa fortament a les seves fidelitats humanes que veu posades en crisi, com amenaçades, judicades. La crítica de Déu fa precisament que l'home s'enfronti amb l'humà, amb la història, i els assumeixi encara més fortament; i així l'home es veu portat a endinsar-se en la pròpia existència per "defensar-se", és a dir, per assolir una existència autèntica i trencar els mecanismes de refugi per fugir d'ella. La irrupció de Déu el desafia a ser més ell mateix. Això vol dir que la fe el porta a definir-se, a prendre una decisió radical, profundament humana. El misteri de Déu es realitza en la realització de la història humana; constitueix aquesta història; que tota ella és "història de salvació".

El gran enemic d'aquest plantejament de la creença en Déu que aquí s'insinua és la "seguretat", el "dogmatisme", el "no problematitzar" l'arrel mateixa de la fe i transformar-la en una mena de ciència que dóna respostes fetes per a escapar a l'ambigüitat de l'existència.

"Entre nosaltres la teologia moderna té, encara, un defecte bàsic heretat de l'antiga: el dogmatisme. Tot, en conseqüència, s'ha d'explicar, aclarir, solucionar; totes les objeccions han de quedar rebutjades, tohom ha de quedar convençut!" El nostre cristianisme habitual està capacitat per a abordar qualsevol problema mentre aquest no posi en crisi la seguretat de la fe. Es teoritza sobre la fe des d'unes seguretats tan rotundes que impedeixen de viure la fe problemàticament. Les respostes que la teologia habitual és capaç de donar pressuposen una fe que no ha perdut les seves seguretats. Per a qui no les comparteixi esdevé, en definitiva, intel·ligible. Perquè els problemes són únicament copsats i admesos

en tant que no posen en dubte un dogmatisme bàsic.

I deixem per al final d'aquesta petita exposició d'un pensament, una pregunta que ja hem trobat abans i que trobarem més enllà encara: Els nostres teòlegs, ¿diuen el que pensen i viuen? Segons Lorés l'any 65; "els nostres teòlegs obliden encara que són persones amb fe, pobres en la fe. Personalment hi ha un seguit de coses que no veuen massa clares - queda ben patent burxant-los un xic - però estan convençuts que com a teòlegs no poden permetre's aquest luxe, que estan obligats a amagar aquest fet. L'Església del nostre país està plena de persones que no veuen les coses clares, i que no gosen dir-ho al veí, que no gosen confesar-ho".

- - -

A aquest pensament "nostre", que hauria pogut portar-nos a bons llocs, però que no va tenir fortuna - ja ho hem insinuat i ho veurem - li van venir "reforços" de fora amb l'aparició de nous corrents teològics a Europa i Nordamèrica.

L'any 62 és l'any de la primera edició del llibre "Honest to God" (aquí serà traduït el 66 amb el títol "Sincer envers Déu) del bisbe anglicà Robinson. Aquest llibre ajuda a fer més coneguts entre nosaltres altres teòlegs ben interessants cara a proposar una fe culturalment posada al dia: Bonhoeffer, Tillich,... I ja de l'any 61 era el llibre de G. Vahanian (anglès, editat a Nova York) titulat "Teologia de la mort de Déu", que també alguns van llegir aviat.

Ens arribaven, doncs, les teologies que se n'ha dit "de la secularització", "radicals", o "de la mort de Déu", precisament quan el que tot just es feia en molts ambients "progressiste" i en l'aula conciliar era "rentar la cara a l'Església".

L'impacte d'aquesta "teologia de la mort de Déu" - aquest és el nom que més se li coneix - va ser relativament fort en els anys seixanta a casa nostra. Ho veurem més. En els anys del Concili, eren el grup de teòlegs que tant hem citat, més alguns altres que llavors començaven a influir: Alfons Alvatez Bolado, Josep M^e Rovira Belloso,...., els que començaven a tenir-la en compte.

En definitiva es buscava - com en el "Modernisme", com en la "Nova Teologia", i etc. - una presentació dels fonaments i de la realitat de la fe que tingués sentit per als homes i dones de l'època. I l'època és una època "secularitzada" (fins a quin punt ?), és a dir, que vol viure - i no queda clar si en sap - un humanisme positiu sense necessitat d'espais, llocs i jerarquies "sagrats", sense necessitat d'Esglésies "salvadores". En una època i societat "secularitzades", el que calia era buscar el fonament últim i íntim del nostre ser, l'interès fonamental i radical de la vida i de la història, i veure quina revelació del "diví" allí es produïa. El problema era - i és - de sentit; del sentit últim del ser humà, de tot. Aquest punt clau de la transcendència, del sentit i fonament últim, aquests teòlegs l'acostumen a posar en l'estimar, en el "viure pels altres" com va fer Jesús de Natzareth.

El més llegit d'ells aquí, en Robinson, el de "Sincer envers Déu", deia que amb el seu llibre havia volgut fer entenedor per l'home del carrer, per al creient normal i corrent, allò que pels erudits i teòlegs era clar i familiar, gens original ja. És a dir, havia volgut popularitzar una certa "il.lustració", un cert "progressisme".

La "segona il.lustració", el marxisme, ja hem vist que anava entrant a casa nostra. La "primera" la de la renovació de la fe des d'un pensament crític del coneixement humà i des de l'assumpció de totes les ciències de l'home, veiem que també es va fent present i vol ser generalitzada entre nosaltres. Però...hem de tornar a la cançonera constatació: la cosa no va anar endavant. Ho explica Lorés:

"El diàleg amb el món es vivia com la gran possibilitat de la renovació teològica. Però el món, a Catalunya, estava encara emmordassat per la censura, en inferioritat de possibilitats de manifestació. (...) Mentre aquesta doctrina renovadora no sorgia per enlloc (i primer ha dit que era una doctrina esperada per molts) començaren a circular un seguit d'eslògans, de frases i de paraules, que fornien un discurs en aparença nou, arrelat en el món, i que no era res més que una expressió de la voluntat i la creença que aquest nou discurs teològic arribaria a produir-se. De bell antuvi aquest reguitzell de paraules serví per tenir els ànims exaltats i esperançats. Però amb la seva incongruència bàsica, per estar arrelat en la vella cultura eclesiàstica ben aviat es desgastà, i començà a sonar a munió de tòpics. Però mentre la gent conservà les il.lusions en la possibilitat d'una renovació teològica propera, l'esperança evità que la llibertat esdevingués crítica respecte a les qüestions clau del cristianisme." (a "L'impacte del Concili a Catalunya", "Qüestions" nº 116, abril del 83.)

IV - BALANÇ

El balanç que es va fer - i es pot fer - d'aquells tres anys de Concili, mirats en el seu conjunt, és, per un cantó, força positiu i fins i tot entusiasta: "l'esdeveniment del segle!" segons alguns. Per altra cantó, ja hem vist que ací i allà, amb insinuacions o petites queixes, es constata que, en moltes coses el Concili es quedava curt i no responia del tot a les expectatives de molts cristians de mentalitat oberta. Però fixem-nos en els aspectes positius, i fem un cert llistat en l'"haver":

- Possibilitats del cristianisme en el món d'avui? Se li veien totes, eren moltes!
- Els "progressistes" es van sentir colla, segurs. I a voltes s'escoltava: "els hereges eren ells, els immobilistes"; i s'arribava a parlar d'una certa "presa del poder" dels avançats. I queda avalada l'activitat dels militants dels moviments especialitzats d'Acció Catòlica. És a dir, hi ha un creixement espectacular de l'onada renovadora.
- És la fi (?) del triomfalisme catòlic que ens venia de segles d'història, i del seu enduriment dogmàtic.
- És la fi (?) dels conflictes entre l'Església i la ciència del món modern.
- Ha estat una gran experiència de diversitat i unitat, de col.laboració. A tots ha fet canviar, més o menys.
- Gran avanç de l'esperit ecumènic.
- Hi ha hagut una gran superació del juridisme en l'Església. Però també aquí es pot posar l'interrogant, veient com han anat després les coses.
- L'Església ha renunciat al monopoli d'allò que és cristià, d'allò que és religiós i d'allò que és humà.
- Ha estat la fi de l'era constantiniana, dels maridatges Església-Estat.

- El concili avala el sistema de democràcia parlamentària.

Tot això i molt més es va dir al fer balanç de les coses positives del Concili, a nivell general. A la nostra terra, donada la situació política, hi havia encara altres avanços:

- Va deslegitimar el règim franquista des de dins. És una desautorització catòlica, des de la mateixa doctrina que ell diu defensar, del règim. El posa en contradicció amb ell mateix.
- Així força l'episcopat a enfrontar-se al règim en molts punts.
- Produí una gran esperança política. La llibertat podia engatjar-se, amb sentit, en la construcció d'un futur democràtic i àdhuc d'una societat sense classes.

El passiu del balanç? N'hem dit ja algunes coses al parlar dels grans temes del Concili. I el farà manífests la crisi que ja és aquí.

Capítol sisè.

VITALITAT I CRISI A LA VEGADA
(1966 - 1969)

Quan ens va venir l'obsequi del Concili, els fets havien precedit, i de molt lluny, les idees. I aquesta dinàmica no es va parar. Els fets, portats per mil urgències, o simplement per la necessitat de viure i de resistir a una dictadura, van seguir imparables, i aviat es van trobar sense idees suficients, almenys sense idees "oficials", conciliars. I fins i tot es van trobar que aquestes idees "oficials" se'ls oposaven.

I aviat s'arribà a allò tan característic en l'Església: uns mateixos textos - en aquest cas els del Vaticà II - són emprats per uns per avalar els seus passos "endavant", i pels altres per posar el fre. Comença la batalla de selecció de frases i paràgrafs del Concili.

Ja sabem que per aquest camí els textos es desgasten ràpidament. I aviat són deixats de banda, sobretot per part dels "progressistes", o es critiquen i contradiuen clarament.

Sembla que tot s'accelera a partir de l'any 1966 en la nostra Església. I esclaten tensions pendents i soterrades, i n'apareixen de noves. La vitalitat imperant les porta, potser inevitablement. Perquè hi ha una gran vitalitat, i a la vegada crisi.

Un "primer pla" de la crisi, important, però potser no pas el fonamental, es va donar en els moviments d'Acció Catòlica especialitzada.

I - LA JERARQUIA DESTROSSA ELS MOVIMENTS D'ACCIÓ CATÒLICA ESPECIALITZADA

Seguirem referint-nos preferentment a la Joventut Obrera Catòlica (JOC), que llavors era, sens dubte, el moviment amb més empenya, quantitativament i qualitativament, a casa nostra.

S'esdevingué que aquella "minoria estàtica" de bisbes que al Concili s'oposava a la "majoria dinàmica", aquí, a l'Estat Espanyol, va resultar ser majoria, "majoria estàtica" teníem. Majoria de bisbes conservadors. I una de les primeres realitats que varen voler sotmetre al seu domini, perquè se'ls escapava de les mans, ja no la controlaven i els creava problemes, fou la dels moviments especialitzats d'A. C.

Des de l'any 64 Mons. Guerra Campos era el bisbe Conciliari General de l'Acció Catòlica Espanyola. I alguns conflictes s'havien presentat entre els moviments i ell. Però el fet conciliar ho feia deixar tot en una mena de punts suspensius. Acabat el Concili, i amb Mons. Casimiro Morcillo president de tots els bisbes de l'Estat, aquest tàndem: Morcillo-Guerra, ataca de ple.

Els dos bisbes acusen els moviments de desobedients a la jerarquia de l'Església, de fer-li la competència marcant línies pròpies d'acció, i d'haver-se embarcat, com a moviments d'A. C., en activitats polítiques.

Hi hagué un fet detonant. A finals del 66 s'imposa a l'Estat Espanyol, mitjançant un referèndum fraudulent, la "Ley Orgánica del Estado". Aquesta llei marca la fi de la liberalització que hi havia des de començaments de la dècada. El règim, doncs, s'endureix i la pressió política i social van pujant, perquè l'oposició no està pas quieta.

Al promulgar-se la "Ley Orgánica" l'HOAC i la JOC, masculines i femenines, a nivell estatal, treuen un document crític, dur. I els dirigents firmants són destituïts dels seus càrrecs pels bisbes. A més, aquests volen imposar als moviments uns nous Esta-

tuts, que incloguin noves maneres d'elegir i nomenar els dirigents, i una orientació no tan "horitzontalista" de les seves accions. En definitiva volien el control, i per això calia canviar els Estatuts. Molts dirigents i militants no volen acceptar les destitucions i uns nous estatuts. I comença una mena de batalla.

A l'octubre del 66, la revista "Correspondència" constata tímidament (recordem que hi havia censura): "Estem vivint un temps de gran crisi i tensions a dins de l'Església. Volguer-ho dissimular seria pueril. (...) Ara, per exemple, l'A. C. especialitzada es troba en una crisi a causa de la mentalitat d'algunes persones del nostre país. (...) No s'ha atès la opinió pública dins de l'Església."

La crisi dels estatuts posava en primer pla l'obediència i el problema intern eclesial. Era com un seguit de batalles internes. I deixava tapat i acumulant-se per a un final explosiu el problema de les opcions sociopolítiques, la relació classe obrera-moviment, la fe, etc.

Al començar, el conflicte semblava tot molt sembrat de "bona voluntat" per part de tots. Però aviat es va veure que la crisi d'obediència en l'Església no depèn tant de la bona voluntat del superior i del súbdit, sinó que es presenta rabiosament quan l'autoritat té de l'obediència un concepte absolutista i el súbdit viu dins d'un àmbit mental de democràcia o socialista. I en un àmbit així vivien i lluitaven els nois i noies, homes i dones de la JOC, l'HOAC, etc.

Del "trienni dels Estatuts", 1967 - 1969 , algú n'ha dit l'època de "la batalla campal". Reunions, declaracions, més reunions, rèpliques a les declaracions de l'altre...exageracions, acusacions, renúncies de dirigents (no de bisbes)... "L'estat d'exasperació entre els dirigents i consiliaris dels moviments era constant en aquests anys. Els qui no tenien una fe robusta, ho plantaren tot. Els qui continuaren, sols Déu sap amb quin entusiasme", diu Castaño.

Els bisbes se sentien forts per atacar contra els moviments i grups "rebels"; i també per seguir avalant, directament o indirectament, el règim en la seva nova etapa de "Ley Orgánica". Es sentien forts, sobretot, per un fet del nivell econòmic: el règim s'ha endurit políticament, però econòmicament es manté l'època bona, les vaques grasses. Enaveix el país la mentalitat de desenvolupament lineal, sense límits, garantit, ... Ens domina la mentalitat tecnològica, optimista, ... Tenim ministres "tecnòcrates", molts d'ells vinculats a l'OPUS DEI, ... És el modern capitalisme espanyol, que tapa molts problemes i absorbeix moltes inquietuds. Molts cristians i molts militants dels moviments també s'aburgesen. Si les coses econòmicament ja van bé per a una gran majoria (amb grans diferències, és clar), el socialisme ¿ fa falta ? Es comprèn que els bisbes es sentissin forts en la seva actitud.

Un comunicat de l'HOAC dirigit als bisbes l'abril de 1967 diu: "se nos quiere vincular a una A. C. de evasión, en vez de una A. C. de encarnación. (...) En estos momentos trágicos nos sentimos profundamente defraudados."

A tall d'exemple: a l'agost del 67 l'HOAC és desautoritzada oficialment a la diòcesi de Tortosa.

El març de 1968 entren en aplicació per tot Espanya els nous estatuts de l'A. C., i corresponia a cada bisbe definir els termes d'aquesta aplicació. Es veia clarament que la jerarquia nacional volia destruir l'estructura nacional dels moviments especialitzats, donada la força i l'empenta que havien adquirit. El nivell de "compromís" temporal dels militants havia arribat molt amunt - ja ho hem vist - crent la sensació - fins a quin punt certa ? - que eren els moviments com a tals els que estaven engatjats en les lluites contra el sistema.

A Catalunya, la majoria de bisbes ho deixen tot tal com estava; no es canvia res, a l'entrar en vigor els nous "Estatuts". Però el mal ja estava fet. S'ha posat fi a una tensa espera, però no a una dolorosa crisi.

El Concili, ¿aportava elements positius per als militants en tot aquest conflicte amb la Jerarquia? Ben pocs. Amb raó els de l'Editorial Nova terra havien donat aquest títol al llibre de comentaris al document conciliar sobre els laics: "El decret sobre els laics ¿Per vivència del clericalisme?".

A mitjan 68 hi hagué encara una trobada massiva de la JOC catalana a Montjuic. Castaño la comenta així:

"La trobada del 68 clausura una època per a la JOC de Barcelona. Aquesta va provar per última vegada el seu poder de convocatòria, i no fou pas massa sortosa. Tot anava ja cap avall, mancava moral per aguantar i sobrepassar les dificultats de tota mena. A Vic, a Lleida i a Girona, la JOC encara va continuar amb una certa empenta durant un temps. A Tarragona i a Solsona no els va fer massa bé la crisi de Barcelona, i la JOC d'aquests bisbats se'n ressentí." (p.168)

I més enllà diu:

"Per altra banda, la situació dins la JOC començava a inquietar: alguns conciliaris deixaven enfonsar els grups JOC o JOCF que tenien a la seva cura, criticaven els dirigents diocesans o nacionals; alguns dirigents abdicaven de la seva fe en l'Església, bastants jocistes compromesos en un determinat grup cívic es barallaven amb els companys jocistes que estaven en altres grups... Altres consiliaris diguem-ne més "eclesials" estaven angoixosos i esporuguits..." (p.169.)

Ben mirat, els moviments eren encara a Catalunya una realitat massa tendra per poder superar amb èxit una gelada. La gelada va venir. I va produir estralls. Ho comenta Josep M^e Totosaús:

"Els moviments van trobar-se enduts, a contracor, per tota una polèmica d'autodefensa esterilitzadora (...) i no van tenir lleure ni entusiasme per a la gran obra de revitalització a què semblava que estaven cridats.

Un pessimisme agre va substituir aquell vent d'optimisme. Els nuclis renovadors van haver de reconèixer la crua realitat: havien estat víctimes d'un miratge; havien de tornar altra vegada a les catacumbes. Però la vida mai no tira enrera: després de la història dels darrers deu anys el retorn no pot fer-se mantenint aquell mateix esperit de jove entremaliat, dinàmic i optimista, que ha estat substituït per un deix d'amarguesa, de ressentiment, de protesta: hem estat enganyats!"

(A "La fe del poble", a "Qüestions" 48, setembre 69.)

És curiós de veure com resol el problema "vivencial" i de "subsistència" dels militants i consiliaris, ja després de la desfeta, l'any 69, el consiliari de l'HOAC de Barcelona, Josep Farràs: L'HOAC és avui "una comunitat cristiana missionera en el món obrer, amb els seus membres plenament encarnats en ell. Si per natura pròpia és una comunitat eclesial, el problema del reconeixement jeràrquic com a Moviment Apostòlic és purament marginal."

Això és prendre la línia del que se n'ha dit comunitats de base; comunitats de creients que volen, simplement existir; i en reclamen el dret. Volen poder estar lliurement al servei dels pobres, sense ser dirigits ni controlats per la jerarquia. De seguida en parlarem.

De totes maneres, un cop consumada la "destrossa" i feta una mica de calma, hi ha una certa represa i empenta de la JOC, a Santa Coloma de Gramanet, per exemple. I es reagrupen militants obrers de l'HOAC a Sabadell, a Cornellà... Queden "restes" en forma de "moviment" encara.

II - ALTRES FETS D'ESGLÉSIA

Cada un d'ells mereixeria un capítol, perquè inclouen molta vitalitat "progressista" i permeten reflexionar-la; tot i que molts d'ells inclouen també el "drama" del fre que la jerarquia o altres forces volen imposar, i la conseqüent crisi. Ens referirem principalment a fets esdevinguts a la diòcesi de Barcelona, o a la influència que en ella van tenir realitats pertanyents a l'Església universal.

1. "Volem bisbes catalans"

"El 22 de febrer del 66 Ràdio Vaticana donava la notícia que Mons. Marcelo González Martín, bisbe d'Astorga, havia estat nomenat arquebisbe-coadjutor del titular de Barcelona, Gregorio Modrego. La notícia s'estengué immediatament per la ciutat i per Catalunya, i una violenta reacció de protesta començà aquell mateix dia. Centenars de catalans telefonaren a Astorga i pregaren a Mons. González que presentés la renúncia del seu nou càrrec. I centenars de telegrams tampoc no es feren esperar..." ("La Vatican et la Catalogne", p. 28.) La protesta va prendre diverses formes: innumerable cartes, cartells a la Plaça de Sant Pere de Roma, una manifestació, amb detinguts, vora la Catedral el 18 de maig, etc. I el 19 de maig, en l'acte de presa de possessió, a la Catedral, hi hagué nous aldarulls. Encara pel novembre del 66, cartes amb milers de firmes demanaven a Mons. Marcelo que renunciés. No era la primera vegada que a Catalunya es sortia al carrer o s'enviaven documents demanant "bisbes catalans".

Qui està en la línia del Concili, els que nomenen bisbes que no són del lloc on han d'exercir l'episcopat, i el coneixen de molt lluny, o el poble que va contra aquests nomenaments?

En el fons de la protesta de molts d'aquells cristians que criaven "volem bisbes catalans" hi havia una teologia: es tractava de realitzar una veritable "encarnació" de l'Església a Catalunya i a cada país i nació en concret. I això, ¿no era doctrina del Concili? Aquesta "encarnació" no es podia realitzar bé si els

bisbes no eren del lloc, si eren proposats pel govern, si eren nomenats directament per Roma després d'algunes "consultes" i prou, i si el poble no pintava res ni en les "consultes" ni en l'elecció. I tot això es donava en el cas de Mons. Marcelo i en l'Església en general. La protesta era, per tant, en molts cristians, un fet teològic, de fe, de fe "progressista".

Algú posa bemolls, però, a aquesta qualificació de "progressista". Els sacerdots del sector d'Ègara, a Terrassa, que llavors estaven en plena lluita contra la jerarquia i contra el règim per causa del seu compromís amb les lluites obreres, pensaven això que van escriure en una reflexió posterior als fets: "...la discutida i discutible campanya de "volem bisbes catalans", campanya ambigua desde nuestra óptica obrera, pues se trataba más bien de exigir "volem bisbes pel poble" sean catalanes o no." Aquí veiem, una vegada més, la no coincidència, i a voltes la certa tensió, entre el cristianisme nacionalista i el cristianisme social, llavors tots dos qualificats de "progressistes" donada la situació política.

2. La caputxinada

L'any 66 és també l'any de "la caputxinada". Hi ha un llibre sencer sobre ella. Breument, va anar així:

Els caputxins de Sarrià cedeixen el seu estatge per fer una reunió - no autoritzada - d'universitaris, alumnes i professors. (En la preparació, organitzada pel Sindicat Demòcrata d'Estudiants, hi havia militants de la Juventut Estudiantil Catòlica, que llavors era molt activa a la Universitat.) Iniciada ja la reunió, la policia rodeja l'edifici i vol detenir els reunits. Ells es neguen a sortir, i els pares caputxins els ofereixen la seva hospitalitat i no deixen entrar la policia, atenent-se a les clàusules del Concordat Espanyol amb la Santa Seu. Dos dies s'estan allí dintre més d'un centenar de persones, fins que es pacta una sortida.

Fem també la pregunta. ¿És "progressisme" això de deixar el local per a una reunió clandestina i de defensar els hostes davant de la policia? En aquelles circumstàncies, ho era molt; almenys, així era considerat; sense que s'analizessin més les mentalitats o enfocis teològics. Dictadures com la franquista porten això: petites o grans actituds de solidaritat, de democràcia, de defensa dels drets humans, ja figuren com a realitats evidentment "progressistes", sobretot pel risc que comporten davant de les forces de l'"ordre". Després, quan ve una certa "normalitat", sovint resulta que les mentalitats de fons no eren tan "obertes" o "avançades" com es podia esperar.

3. L'apallissada de capellans

Després de la caputxinada, l'apallissada de capellans, també a Barcelona. Hi ha un llibre en curs d'edició sobre aquest fet.

El matí de l'11 de maig, més d'un centenar de capellans es reuneixen a la Catedral. Fan una pregària, expliquen el sentit del que van a fer, i marxen en manifestació pacífica i silenciosa cap a les dependències de la policia a Via Laietana. I van en protesta per les tortures que la policia havia infligit a uns universitaris detinguts. I porten una carta que volen entregar al cap de la policia. Per tota resposta, aquesta carrega durament contra ells, els apallissa, obre caps, els persegueix pels carrers, es creen escenes grotesques, impensables fins llavors,... I a partir de l'endemà la premsa addicta al règim comença un gran campanya de desprestigi contra aquells capellans i contra tots els de mentalitat "avançada", els que "es/posen en política".

També aquí cal la pregunta: És "progressista" això d'anar els capellans, com a cos, a protestar per unes tortures? No pas tots els que llavors estaven al costat dels obrers i s'esforçaven perquè l'Església fos del poble ho van veure clar. Bastaria llegir el "Correspondència" d'octubre d'aquell any per constatar-ho. ¿No era clericalisme un fet com aquell? ¿Per què barrejar el que és propi

del compromís temporal de tot cristià, amb el servei que el sacerdot ha de prestar dintre de la comunitat eclesial? Això és confondre una vegada més, deien alguns, els nivells o ordres "temporal" i "espiritual". Precisament per aquesta raó alguns consiliaris de la JOC, per exemple, no van anar a la manifestació (que ningú no sabia que s'acabaria "rebent".) Calia sí, deien, protestar per les tortures, però fent-ho en les manifestacions civils, barrejats amb tota la gent, no com a cos clerical. ¿Era oportuna una manifestació de "sotanes"? ¿No s'havien de preveure els efectes que podia tenir? Les preguntes van sortir a cabassos. Les coses, també la teoria, anaven madurant poc a poc.

4. Barcelona i Don Marcelo

Al gener del 67 el bisbe Modrego dimiteix de la seu barcelonina i entra a governar-la de ple Mons. González Martín (Don Marcelo).

I comença a fer "de grosses". Una, per a molts definitiva, va ser el primer de Maig d'aquell mateix any. A la parròquia de Canòriac de Sabadell s'hi havien refugiat un quants participants en una manifestació obrera atacada per la policia. Aquesta rodeja els edificis de la parròquia però no hi pot entrar - segons el Concordat - sense permís del bisbe. Conversacions, anades i vinguendes de molts capellans i laics,... i l'endemà, Mons. Marcelo dona el permís. La policia entra, són detinguts els que estaven allí refugiats,... un dol profund en molts cristians i militants.

De tot arreu (del "tot arreu conciliar", volem dir) plouen protestes i acusacions contra el bisbe. Però ell contesta amb una "exhortació pastoral" que no era fruit de cap diàleg, autoritària com totes les seves, sense rigor doctrinal ni impuls missioner.

Per molts militants i capellans "s'havia acabat" amb aquest

bisbe. I potser amb tots els següents i els altres també. S'havia desfet, amb frustració, llàgrimes, desesperança, un mite més: el del bisbe cam a cap, aglutinant, orientador, "pare", de la diòcesi.

5. L'encíclica "Populorum Progressio"

L'any 1967 el Papa Pau VI treu l'encíclica "Populorum Progressio". Parla sobretot del problema del desenvolupament dels pobles. (Alguns hi veuen "un text de manifest sabor teilhardià".) És l'encíclica de la preocupació pel Tercer Món.

Aquí,... se'n parla,... "Nova Terra" edita el text amb comentaris de gent de casa nostra; però el pontificat del Papa, el fet Papa, ja està desprestigiant-se, ja no és allò de la "Pacem in Terris". De tota manera, són interessants, a tall d'exemple, frases de comentari aparegudes a "El Ciervo" l'abril del mateix any: "Se nos pide ante todo una profunda conversión de nuestras economías". "¿Quién es hoy nuestro prójimo? Todos los hombres." "Frente a los que creen que el capitalismo actual es intangible, el Papa ha alzado una voz." "Cada uno es libre de intervenir o no en un proceso revolucionario; Pero esta libertad se supedita al amor." "Hacia la civilización de la solidaridad mundial. El mundialismo es la idea que empapa toda la encíclica".

6. L'encíclica "Humanae Vitae"

Un fet ecelsial però amb repercussions realment mundials: l'any 68 és, entre altres coses importants, el de la "Humanae Vitae".

Pau VI, decidint-se al revés de l'opinió majoritària dels experts que va consultar, proclama, amb forta autoritat, que certs mètodes per a controlar la natalitat, concretament els fàrmacs anticonceptius, no són èticament bons, van contra la llei natural. Què va haver dit! Expliquen que l'endemà mateix de fer pública l'encí-

clica, el Papa, veient les reaccions negatives que li arribaven, àdhuc de bisbes i cardenals, va dir: "mai més no parlaré d'aquesta manera", referint-se sobretot a l'autoritat, al pes doctrinal amb què havia volgut parlar i imposar el seu pensament. Però ja estava feta .

Seria llarg enumerar aquí els principals escrits i llibres que a Catalunya van sortir, aquell any i els següents, sobre aquesta encíclica, normalment contestant-la, criticant-la. Per exemple, el 69 la "Fontanella" publica "Reflexions científiques a propòsit de la Humanae Vitae. Sis metges i l'encíclica". Un d'ells era el Doctor Gol.

En grans sectors del cristianisme, també aquí a la nostra terra, es produí una majoritària no recepció - no acceptació - de l'ensenyament pontifici. A molts, els quedava tan clar que el Papa s'havia equivocat... I si en això es pot equivocar, també en altres coses; com, per exemple, quan insisteix que el comunisme no és opció lícita pels cristians.

Cert que la "Humanae Vitae" fou elogiada fins i tot per Fidel Castro perquè defensava els pobles subdesenvolupats de les campanyes que els imperialistes allí feien per evitar que la població creixés i així disminuir les possibilitats de revolució. (Millor gastar en anticonceptius que en bales, deien.) En això l'encíclica era "progressista" si es vol. Però a Europa aquests aspectes van quedar molt en segon pla. Dominava el de les prohibicions de mètodes anticonceptius.

Aquí es va acabar, per part de molts cristians, la confiança i la paciència amb què havien esperat canvis a fons en l'Església. L'autoritat quedà desmitificada de cap a peus. L'escepticisme davant dels efectes del Concili esdevingué actitud normal. La "il·lustració catòlica" que havia tret el cap durant el Concili quedà desacreditada davant de tothom, perquè era encara molt "intraecclesial", i l'Església fallava. La "modernitat" de l'Església. (l'"aggiornamento"), davant del món, quedava desmentida.

7. El moviment d'acció no violenta

Potser és dintre d'aquest apartat de fets d'Església on podem situar, encara que de seguida esdevindrà realitat no confessional i amplament pluralista, l'origen del moviment d'acció no violenta, en l'època del franquisme, a casa nostra. Els que l'inicien: Dalmau, Xirinacs, Pepe Beunza, Leita, Fonollosa, Rodri, Lobo, Llimona, ... són tots cristians i molts d'ells sacerdots.

Del 3 al 9 de juliol de 1969, en Dalmau i en Xirinacs fan una vaga de fam, a Santa Cecília de Montserrat, per exigir que "es liquidi" el Concordat entre l'Estat Espanyol i la Santa Seu. Després vénen les llargues i repetides vagues de fam d'en Xirinacs, la lluita de Pepe Beunza per l'objecció de consciència (empresonat, castigat, ...), i va creixent el nombre de persones que col·labora i participa en certes accions.

Es volia crear un front de lluita popular, no violent però que el que s'hi llancés s'hi jugués la vida.

Hi ha llibres escrits sobre tota aquella història, sobretot referents a la persona i activitats d'en Lluís Xirinacs. És la seva època que no dubto en qualificar de profètica, i que, sense que ell volgués fer-ne una "missió evangelitzadora" en el sentit habitual, té molt de "progressisme cristià".

8. Altres

I encara ens quedarien per analitzar altres realitats barcelonines i catalanes que tenen un clar rerafons de "progressisme" i, sens dubte, de "cristianisme".

Fruit del Concili és la creació, en moltes diòcesis, dels organismes "Justícia i Pau". En aquells temps de dictadura, la seva sola existència gairebé ja era un "progressisme" evident. I en molts llocs fou més que això.

També el moviment, internacional, Pax Christi.

I la Fundació Jaume Bofill i altres semblants, creades per gent cristiana que volia complir tasques cíviques amb esperit de servei i formes d'acció noves i actuals.

- - -

L'any 1966 Cassià M. Just és elegit Abat de Montserrat. Sense fer soroll, des del seu lloc, es pot dir que va ser un puntal eficaç pels sectors "oberts" i "avançats" del nostre cristianisme.

I l'any 68 mor l'Abat Aureli Escarré. El seu enterrament va ser una forta reivindicació de la seva figura com a bandera de progressisme, sense fer gaires distincions de si "progressisme català", o bé "social"... Els temps no eren per distingir sinó per aglutinar.

III - LES CRISIS DE FE

Les negativíssimes actituds de la Jerarquia que hem vist en els apartats anteriors van ser una de les causes de la crisi en els moviments d'A. C. especialitzada i grups semblants. Però no pas l'única ni potser la principal. Sí la detonant; la que va posar al descobert els punts febles d'un procés que s'anava produint tant si la Jerarquia ajudava com si no.

L'esquema de la crisi, que fou força generalitzada, és senzill; i ja n'hem vist els principals elements, que ara sols falta ajuntar dinàmicament.

En primer lloc, hi havia l'intens engatjament en les realitats temporals, i el descobriment dels seu valor propi i autònom. El llibre de González Ruiz "Crear es comprometerse" ("Fontanella", 68) n'és tot un indicatiu. El seu títol va esdevenir una consigna. I aquest comprometre's havia portat una forta presència del pensament i estil marxista, amb la crítica que això suposa a la religió.

En segon lloc, al sentir-se frustrats i enganyats per la Jerarquia, molts militants trenquen totalment amb ella, és a dir amb l'Església com a gran comunitat universal estructurada; amb l'Església institució que té presència i rostre propis en la societat i testimonio globalment d'una fe. Es queden sense la "gran comunitat de fe" que els ajudava - potser massa ingènuament - a mantenir-se en una fe viva, convençuda, vàlida (almenys per a ells), entusiasta,...

En tercer lloc, ja hem vist que l'espiritualitat i la teologia que es respirava i es proposava als militants i als cristians en general, tenien les seves deficiències, els seus punts febles o no gens clars. S'havia anat poc a fons, perquè les urgències eren - repetim-ho - unes altres. No s'estava preparat per viure a la intempèrie i allí afrontar i solventar positivament el "problema Déu", el problema "fe cristiana" en el món actual i sense els caminadors propis dels temps de "cristiandat".

I començava a ser coneguda per molts, d'una manera més o menys boirosa, la "teologia de la mort de Déu", la qual, si no és pensada a fons, dóna la sensació que és un "tirar-ho tot per la borda". I això els va passar a molts. La seva fe va quedar desemparada, des-fonamentada. Les crisis eren generalitzades i profundes. I podem dir que encara es van notar poc; que eren molt més que el que es va notar; perquè el fet d'estar en la lluita antifranquista demanava unir forces, feia necessària l'acció - tant com es pogués - dels estaments eclesials, i molta gent seguia unida a aquests estaments, relacionat-s'hi d'alguna manera, "deixant per més enllà" l'aclariment dels problemes de fe.

Certament, no era fàcil viure la fe cristiana sense "cristian-dat"; (Ni avui, 1987, no està resolt això encara); Sense una "gran i forta Església" que acompanyi.

Les qüestions que es plantejaven els militants eren les clàssiques: ¿qué és la fe?, ¿què afegeix a la lluita per la justícia?, ¿en què es distingeix l'acció del creient de la de l'ateu? ¿per què dedicar estones o atenció a Déu, si el que cal és canviar el món?, ¿per què l'Església?, ¿per a què uns moviments d'Església com la JOC i HOAC?

Fixem-nos una mica en aquesta última pregunta. Mentre es tractava d'"evangelitzar", de "missió", anunciant quelcom que feia falta per a la bona marxa del món, els moviments es veien necessaris, tenien un paper propi a fer, no ocupaven el lloc de les altres organitzacions obreres o civils. Però si ara es veia que els ambients on es lluitava per la justícia eren bons de per si; si tota militància era "Regne de Déu", perquè l'amor a l'altre és valor absolut, el que calia era estar en aquesta militància i allí, màxim, donar testimoni d'una fe en Jesucrist. Però per a donar testimoni no calia organitzar-se, fer festes, actes públics, reunions, ... coses que, a la llarga, eren fer la competència als altres organismes de lluita i de promoció que hi havia. Ho explica molt bé Jaume P. Sayrach en un article a "Correspondència" de març del 75:

"Aleshores, per què continuar reunint-se l'equip de JOC cada setmana? Què es farà en cada reunió? Dèiem que continuava tenint sentit i ara més que mai perquè li quedava el més propi de la JOC, que és la revisió de les actituds dels militants i la mirada a la llum de la fe. Però a la pràctica això no sostenia l'interès dels nois i de les noies. Hauria calgut una gran maduresa humana i cristiana per centrar unes reunions freqüents abocades a aquesta reflexió."

I els que no deixen la fe per innecessària (és el tema de la "utilitat" o "inutilitat" de Déu; aviat hi van córrer alguns teòlegs, però van fer tard) la viuen fortament polititzada, fent-la coincidir, identificant-la, amb la praxi sociopolítica concreta. (Cosa que la teologia de l'alliberament ja estava dient a Amèrica Llatina. La fe és la praxi alliberadora viscuda com Jesús de Nazareth.)

Per altra banda, en els moviments i militants surten problemes o tensions pendents que ja hem insinuat. Per exemple, ara es va veient que el mètode de revisió de fets de vida era més "moralitzant" que altra cosa. Anava ^{més} a provocar el compromís que no pas a una "mística" que l'alimentés a pesar de tot. I l'anàlisi que allí es feia dels fets, era molt personal, subjectiva, immediatista, sense situar-los en un camp de coneixement i d'interpretació global de la realitat. El marxisme sí que donava aquesta interpretació (i orientació de la transformació) global. Ni la lectura que es feia de l'Evangelí duia aquesta teoria de referència per entendre el conjunt de la realitat en el moment present, perquè l'Evangelí no ho ha dut mai això. Mancava el pas fecund, la interacció, entre l'Evangelí i la cultura actual en la seva interpretació del món; el marxisme concretament. (Però llavors a molts els tornava la pregunta: a què ve l'Evangelí? a què ve Déu?)

Així es pot dir que la crisi de molts militants va ser principalment "crisi cultural". Es tractava de passar d'un pensament fet a partir de "principis i doctrines morals", a un que buscava constantment les teories explicatives i transformadores de la realitat que van apareixent en la història. És un salt molt gran. Un salt "epistemològic" diuen alguns. I si la "mística" profunda, si Déu,

es veu en l'àmbit de "les doctrines i principis", estan ben perduts.

(Per tot aquest punt veure la ponència de Casimir Martí a les XI Jornades de Consiliaris de la JOC/F celebrades a Madrid el desembre del 67. Publicada a "Qüestions" nº 41, 1968.)

I la pròpia dinàmica dels moviments duia encara a més problemes i qüestions que a la llarga portaven gairebé -amb Jerarquia en contra, o sense - a la seva desaparició.

Si en un equip de militants n'hi ha que s'agafen ben seriosament el compromís temporal i altres no, o encara no perquè maduren més lentament, què passa? Que aviat s'enfronten, perquè els que se la juguen en el compromís acostumen a ser exigents amb els altres. I molts consiliaris tendien a ser exigents, durs, radicals. Perquè ells mateixos també anaven agafant compromisos.

I si s'agafaven compromisos però eren de tendència distinta - sempre dintre de l'"esquerra" - o fins i tot enfrontada? Llavors la revisió de fets de vida esdevé quasi impossible. I es preté que l'Evangelí "sigui comú a tots", però a l'Evangelí no se'l pot tractar com una tapadora per damunt dels conflictes reals.

I si, a més, els compromisos tenen una gran part de secrets, de clandestins, ¿qui els explicarà o analitzarà a fons a la reunió? Ningú. Era qüestió bàsica de seguretat, a no ser que hi hagués molta molta confiança en tots i cada un del grup.

Que hi havia aquest mena de compromisos ho prova que en aquells anys força militants van anar a parar a la presó.

En correspondència amb aquesta radicalització política, els moviments deixen gairebé del tot el caràcter massiu que tenien fins fa poc. Diu Castaño: "S'anaven suprimint les festes "massives" de la JOC... perquè havent entrat a l'etapa conciliar, els dirigents varen pensar que en endavant la influència religiosa es faria més aviat per mitjà del testimoni i el contacte personal."

Hi ha aquí el problema que a partir d'ara estarà clarament plantejat i resolt de diferents maneres: el de la massa i la minoria o

èlite. Si dedicar-se a la massa, sabent que va a ritme lent i amb poca radicalitat (salvades excepcions molt rares en la història), o deixar la massa i treballar amb la minoria que respon, que es compromet a fons. Sobretot els capellans viuran molt, ja ho veurem, aquest problema.

D'aquest deixar l'estil "massiu" i "festiu" en la JOC Castaño n'opina: "Pensem que fou una llàstima. (...) Quasi gosem dir que, en suprimir tots aquest "actes de massa", la JOC perdé els braços de cara a la joventut treballadora, per a recloure's en els seus problemes interns de sol.licitació de grups d'esquerra del moviment obrer i de discussió amb la jerarquia." (p. 82.) En altres llocs Castaño parla de "la JOC, ¿una ocasión perdida?".

L'any 1970 no en queda pràcticament res dels moviments especialitzats a Catalunya. I l'any 79, fent balanç, quan algú va dir que aquests moviments van ser solament l'escletxa per on va sortir la pressió contra la dictadura, Angel Alcázar, home hoacista "de tota la vida" respon:

"No es el momento de entrar ahora a analizar las causas de la crisis de los movimientos especializados, y en concreto de los obreros, al final de la década de los 60. Sin embargo algún día habrá que realizar este análisis, porque todos tenemos que pedir perdón a nuestro pueblo, al que privamos de un instrumento de evangelización y promoción, porque muchos, desde dentro y desde fuera, hicimos que los movimientos apostólicos fueran solamente "l'escletxa per on pogué sortir el vapor de l'olla de pressió de l'oposició a la dictadura".

("Correspondència", setembre de 1979.)

IV - LES COMUNITATS ECLESIALS DE BASE

La desfeta dels moviments especialitzats d'A. C. i la permanent actitud retrògrada i dominadora dels bisbes - que equival a dir la frustració del postconcili - van portar a l'aparició de les Comunitats Eclesials de Base.

Perquè no tot va ser abandó de la fe i crisi resolta negativament. Molts cristians "conciliars", que havien vist les potencialitats d'una fe renovadora i renovada en la nostra societat, no volien deixar-ho córrer tot, volien continuar vivint i celebrant una fe cada vegada més posada al servei dels pobres; i sabien que sense un mínim de comunitat no farien res.

Cert que del Concili moltes respostes arribaven tard o es quedaven a mig camí. Fins a cert punt, tot estava per fer. I la Jerarquia es quedava enrere. Però el clima de llibertat i de permissivitat creat sobretot per Joan XXIII ja era imparable. Diu Josep Dalmau:

"Penso que fou gràcies a aquest nou clima que les comunitats de base nasqueren d'una manera espontània com els bolets després d'un pluja saonera, per tot arreu del món on el cristianisme estava històricament assentat. No s'hagué ni de menester l'empenta del voluntarisme. Fou el resultat natural d'uns grups que anaven confiats, a l'avançada, i que una estirada de brida per frenar i parar la marxa des dels llocs de comandament oficial (Vaticà) els obligà a diferenciar-se." (a "Qüestions" 83, setembre del 76.)

I els de la Comunitat de Cornellà de Llobregat, al celebrar, l'any 87, els vint anys de vida de la comunitat, expliquen:

"Eren els anys posteriors al Concili Vaticà II. Anys, també, de lluites per les llibertats sindicals i polítiques. Concretament 1967. Un grup de cristians de Cornellà de Llobregat que pertanyien a diversos moviments apostòlics (HOAC, ACC, JOC) i com promesos, al mateix temps en les lluites obreres i populars de la nostra ciutat i comarca, ens vàrem proposar compartir i posar en comú la nostra fe en Jesucrist, les nostres esperances i temors, les nostres experiències de lluita, de presó, de clandestinitat. Així va sorgir la nostra comunitat. (...)

Aquesta doble realitat: Per una banda, una Església que no responia als interessos del nostre poble, la seva incapacitat

- amb valuoses excepcions - per alimentar una fe alliberadora i per altra la necessitat de trobar un espai de llibertat cristiana i humana per tal d'expressar autènticament les exigències alliberadores de l'Evangelí davant de la situació social i política en la qual ens trobàvem, ens va portar a constituir la Comunitat Cristiana Popular. (Document multicopiat.)

En la comunitat de Cornellà destquen aquest nom de "popular". Però llavors el nom habitual d'aquests grups era "Comunitats de Base", posant-hi, de vegades, al mig la paraula "Eclesials". Així surt la sigla "CEBs".

A les C. de B. la fe és viscuda, generalment, en forma més personal (cosa que no s'oposa a "comunitària" però sí a "gregària") que no pas s'acostumava a viure a la parròquia o, fins i tot, als moviments. La participació de tots i cada un dels membres de la comunitat és més directa, més immediata, i el capellà hi juga un paper força relatiu.

I, sobretot, les comunitats tenen una independència respecte de la Jerarquia que no tenien els moviments d'A. C. especialitzada o grups semblants. Hi hagué gran varietat de grups sota el nom de C. de B., però tots amb el comú denominador de ser una reacció davant de l'Església burocràtica, de l'autoritat abusiva i del control excessiu sobre determinades experiències de fe militant. Les comunitats no tenen consiliaris o dirigents nomenats pels bisbes. I ¿quina Jerarquia es pot ficar (per controlar o per frenar) amb un grup de cristians que es reuneixen periòdicament, per exemple a casa d'un d'ells, i parlen de la fe i dels seus engatjaments, llegeixen l'Evangelí, celebren la Cena de Crist...? Era realment "foc nou" en molts aspectes.

Tot just apareixien les primeres C. de B. que Mn. Josep Dalmau ja publicava el seu llibre "Agonia de l'autoritarisme catòlic". (Ed. Selecta, 1968.) El llibre pretenia, diu l'autor, "fer veure que es podia construir una Església distinta. (...) Es tractava d'edificar una Església democràtica de soca-rel, perquè nosaltres mateixos funcionàvem amb estil democràtic, i perquè és l'única manera vàlida, avui, per a realitzar el reconeixement de la dignitat de la persona humana."

En aquesta línia, un detall característic d'aquest llibre d'en Dalmau és que la "censura eclesiàstica" que porta no és de cap bisbe o delegat de bisbe, sinó "del poble de Déu", és a dir, de diversos cristians i cristianes que un cop llegit el text li donen el vist i plau; no hi veuen coses que puguin fer mal.

Les C. de B. són espontànies en la seva creació, variades en el seu enfoc i composició, fàcils de coordinar, si es vol, ... I la celebració dels sagraments s'hi fa de manera menys "sacral" que la que era habitual, més "en la vida familiar" de la comunitat, generalment fora del temple i dels ritus de la gran comunitat parroquial.

D'aquesta nova experiència de les comunitats, i concretament de les noves formes sacramentals que en elles neixien, en surt un altre llibre de Mn. Dalmau: "L'Església subterrània o la missa secularitzada". Diu ell: "era un intent d'assentar les bases d'una expressió de fe des del neopaganisme contemporani. Es tractava d'iniciar, a nivell de base, la nova Església, construint-la ja en petites comunitats." En la segona part del llibre presenta experiències i testimoniatges de l'abandó sistemàtic de les misses oficials per part dels militants més sensibles i compromesos, i que per això no deixen d'anomenar-se cristians, buscant més enllà de l'oficialitat una resposta vàlida a les seves necessitats. (El llibre és d' Ed. Lavínia, 1969.)

Un altre llibre que es pot considerar fruit de l'aparició i activitat de les C. de B. és el de Lluís M^e Xiriniacs "Futur d'Església. Comunitats Cristianes de Base", que ja estava escrit l'any 70 però que, per raons de censura no sortí a la llum fins el 76. Seria un llibre llarg de comentar, amb molts elements de "profecia", crec que actual encara en moltes coses. (Ed. Nova Terra.)

El sociòleg Joan Costa va fer la seva tesina de llicenciatura en sociologia a La Sorbona sobre "Les C. de B. de Barcelona, 1966-1974". És un estudi sobre 30 comunitats de Barcelona ciutat, més algunes de Badalona i l'Hospitalet. El seu treball es proposa de

veure fins a quin punt hi havia coherència entre la teoria de les C. de B. i la seva pràctica. Perquè en teoria queda clar que volen ser una innovació davant de l'Església institucional existent. Però no queda clar si es tracta d'una innovació-creació (en terminologia de Joan Estruch) que ho posa tot en qüestió creant un continuu conflicte amb la institució, o d'un simple "posar-se al dia" fàcilment assimilable per la institució. El que és cert és que, ja des d'un començament, la llibertat amb què a certes C. es tractaven temes doctrinals o morals fa que alguns sacerdots, i també alguns seglars, tinguin por "d'anar massa enllà" i es quedin al marge.

Creu, Costa, que en la creació i vida de moltes comunitats hi va influir el fet de sentir-se formant part del grup ètnic català, que estava en lluita per fer reconèixer la seva existència i per salvar la seva personalitat. A les comunitats es podien viure i cuidar aquests valors, més que no pas en altres llocs.

Algunes característiques més de les C. de B.: Autoritat carismàtica, no jurídicament imposada; voluntarietat total en la participació, en els serveis, etc.; Autonomia respecte a l'Església, a les demés comunitats i a tot organisme; Viure cara a una certa utopia social i de "nova Església"; cada C. volia ser com una Església en petit; Veien la fe com una recerca contínua més que no pas com adhesió a un credo; Busquen un mínim - com més gran millor - de vida en comú.

Algunes comunitats queden més o menys relacionades amb el capellà de la parròquia; d'altres van totalment pel seu compte, però sempre en contacte amb algun capellà. Perquè la litúrgia era "lliure", però no tant encara com trobarem anys després: hi haurà comunitats que celebraran l'Eucaristia sense que allí hi hagi cap "sacerdot".

Al voltant de les C. de B. hi ha certes catequesis per a infants i adolescents en les que es nota molt el nou enfoc. En elles, per exemple, hi havia infants que no sabien pas de memòria el Pàrenostre, però que coneixien els principals episodis bíblics, parlaven

"d'un Déu que és tot estimació als altres", anaven a Agermanament per saber coses sobre el Tercer Món, sabien de la rebel·lió dels esclaus i dels obrers, etc.

- - -

Ja tenim, doncs, en marxa una realitat, les CEBs, de les quals haurem de parlar encara força al veure la primera meitat dels anys 70.

I és a través de l'ambient d'aquestes comunitats que molts cristians entren en contacte amb el Moviment de Solidaritat, o Grups de Solidaritat, iniciats l'any 69, en els que destaquen dirigents com Agustí de Semir, Josep Verde Aldea, Anton Cañellas,.. Es tracta de la solidaritat - mig oberta, mig clandestina - amb els empresonats i castigats pel règim, i els seus familiars. A partir d'aquí molts cristians agafen compromisos polítics més directes i totals.

D'aquests grups de solidaritat, no confessionals, en surt després el Grup Cristià de Drets Humans. Perquè es va veure la necessitat de tenir un aglutinador de gent cristiana que no arribava a ajuntar-se si no era per aquest camí. I es tractava també de crear un nou front de lluita, ara confessional, contra la dictadura. El Grup Cristià de Drets Humans surt al començar l'any 70 i va fer molt bona feina fins acabada la transició a la "democràcia".

De tots aquests grups en van sortir militants i militantes per a U.D.C., per a C.D.C., per al P.S.U.C., P.S.C., etc.

V - EVOLUCIÓ ENTRE EL CLERO

Hem de dedicar un apartat d'aquest capítol als problemes i a l'evolució - una vegada més hi escau la paraula "drama" - de molts sacerdots catalans d'aquella època, sobretot d'aquells, més aviat joves, que eren consiliaris dels moviments d'A. C. especialitzada, la majoria dels quals estaven també en les parròquies suburbials on s'aglutinaven els centenars de milers d'immigrants que en aquells anys havien arribat.

Cert que moltes de les coses que portem ressenyades en el capítol toquen directament al clergat, precisament perquè era una Església molt clericalitzada; però queden altres coses importants a dir que mereixen un espai propi.

En primer lloc, el problema que acabem d'esmentar: el clericalisme. Per a molts era un problema, perquè veien que n'hi havia, de clericalisme, que ells tenien un poder, que controlaven moltes coses,... i no els agradava aquesta situació. Ja el P. Llanos els avisava a "El Ciervo" de setembre del 66 en un article titulat: "El posconcilio. Neoclericalismo de izquierdas." Deia: hi ha un perill: supplantar el poble fent nosaltres la guerra.

Al gener del 67 Joan Rigol escrivia a "Correspondència" un article ben interessant sobre "des-sacralització i capellans". Hi diu: "El fet de la desacralització no l'acceptem a contracor; volem que l'Església l'integri,... que es despulli de l'actualitat dominadora... Però ens trobem que com a capellans, volguem o no, som l'últim reducte de "l'homo religiosus". La majoria de relacions amb la gent són fetes des d'aquesta perspectiva."

Però també, per altres raons, molts demanaven que durés aquest clericalisme. Concretament per lluitar contra la dictadura, que a partir del 66 s'havia endurit i fet més repressora, fins arribar al punt àlgid de l'estat d'excepció al gener del 69. Per aquesta lluita calien totes les armes i tots els fronts: les homilies, les catequesis, els locals de l'Església, les manifestacions o declaracions del clero com a cos presbiteral, etc., etc. I ca-

lia aprofitar tots els privilegis que donava el Concordat amb la Santa Seu. És a dir, calia ser "astuts" i no "puristes", lluitant amb eficàcia, no sols amb el "testimoni". ¿No estava clar l'exemple de les declaracions de l'Abat Escarré a "Le monde"? Havien produït bons efectes.

Entre "no clericalisme" i "clericalisme d'urgència" es movien molts capellans "progressistes". I normalment es decantaven per la segona opció. I s'animaven al veure que, per exemple, en una reunió de l'organització "Cursos", el 8 de febrer del 66, es reunien 250 de les 17 últimes promocions sortides del Seminari de Barcelona. Allí es nota que encara hi ha confiança en el cos clerical ("presbiteri") com a tal, en el poder avançar dintre de les estructures. I molts viuen encara en la dinàmica d'Església "missionera", de la qual ja hem parlat molt.

I es comença a generalitzar la pràctica de preparar l'homília del diumenge amb homes i dones de la parròquia un dia entre setmana. I a fer les homílies dialogades. I si hi ha comunitats de base...millor que millor.

Així, a molts se'ls presenta el problema de si anar a pas lent, per estar amb la majoria popular de la parròquia, que triga a assimilar certs canvis o idees, o bé exigir molta militància i compromís a tothom, també als que solament vénen a Missa o al alguns sacraments, encara que ens quedem ben pocs a la colla, a la parròquia. (Es recorda l'anècdota d'un jove rector del sector de Verdun que un dia, tot content, deia: "ja només som uns 40; però bons de veritat; que ho viuen; compromesos.")

Aquesta temàtica inclou també el problema - turment per a molts capellans, encara avui, 1987 - de "la sacramentalització": ¿Batejar, casar, donar la primera comunió a tothom qui es presenti? ¿Exigir molta consciència de fe i molta preparació? ¿Quines condicions posar? ¿Serveix d'alguna cosa aquesta mena "d'administració de sacraments" que estem fent? Etc. I el Concili, quedava tan lluny d'aquesta problemàtica, que aviat és deixat de banda. Molts avisen de la temptació de "purisme", que és el que volia dir - se-

gons sembla - el Cardenal J. Daniélou amb el seu llibre, que va ser molt llegit i comentat, "L'oraison, problème polithique" (Paris, 1965.)

Per a la majoria d'aquells capellans, res de temples. Un senzill local per a reunions de la comunitat i prou. "Avui els temples són anti-seigne del Déu-Viu", escriu Josep Dalmau. "El món s'ha interioritzat, s'ha personalitzat i s'ha conscienciat ell mateix. És a través d'aquesta interiorització i comunicació entre germans que s'ha de recrear el signe del Temple de Déu." ("Co.", 15.1.69.)

És realment època de canvis vitals. Ho diu Mn. Bardés, parlant de les relacions interpersonals en el sacerdot:

"Avui es fa revisió de tot. El sacerdot també s'interroga sobre el seu sacerdocí, i en la fidelitat a la fe, en fan revisió. Sobre molts punts de la vida sacerdotal avui no es pot contestar amb la formà categòrica que ho feien els sacerdots d'un temps enrera. En moltes coses tenim més interrogants que respostes. De mica en mica anem aprenent a viure segurs amb unes poques seguretats fonamentals que donen sentit a la vida pròpia, però realitzant-nos enmig d'inseguretats nombroses i constants." ("Qüestions", setembre, 67.)

Es comprèn que entre aquests replantejaments hi entrés el del valor del celibat i, sobretot, de la llei que uneix necessàriament sacerdocí i celibat.

Molts sacerdots de parròquies i sectors populars noten que hi ha "un cert allunyament entre la base i els teòlegs, entre els pastors directes i els pensadors... Hi ha, és cert, honorables excepcions,..." ("Co.", 1.5.67.) Potser una excepció la trobem ja en el mateix número de "Correspondència", on hi ha un resum d'una xerrada de Josep M^a Rovira en una trobada de capellans del Sector Sub-urbà de Sant Andreu, el setembre del 66. Els diu que estan passant "d'una expansió eclesial per via de domini, a una evangelització per via de manifestació". "Més, doncs, que transformar el món directament o "conquerir el món", l'activitat apostòlica és la creació d'una presència nova i expansiva en el món". "Estem predicant tal vegada una forma nova del que Rahner anomenarà "Església en diàspora"."

Hi havia, entre el clero que ara ens ocupa, un esforç per anar renovant els continguts de la fe "a fi que la gent ho entengués". Però, em diuen ara alguns, "el que no es podia explicar, no se'n parlava; perquè les urgències eren unes altres (la lluita social i política), i amb el que estava clar n'hi havia suficient per anar tirant. Preguntar-se molts perquè no lligava amb el conjunt".

I si alguna cosa estava clara entre aquells sacerdots era la inquietud per estar sincerament i eficaçment al servei dels pobres, dels explotats, "dels que no tenien ni la força del poder, ni la força del diner". Amb tots els riscos que això comportava. Per exemple: al febrer del 67 hi havia sis sacerdots de parla catalana processats en els tribunals civils. Alguns d'ells per haver assistit a la manifestació pacífica del Via Laietana el maig del 66. L'escolapi F. Botey fou processat i empresonat per haver dit públicament que els gitans eren maltractats per les força pública. Altres sacerdots havien estat agredits físicament pel carrer,... I comença l'època de les "homilies multades; dels processos judicials i sancions pel que determinats capellans diuen en les seves homilies. Etc.

Aquests sacerdots són els que deixen els locals de l'Església per fer-hi reunions clandestines de tipus sindical o polític, sense preguntar-se si els assistents són marxistes o no ho són. I quan fins. Marcelo G., de Barcelona, els demana comptes d'això, expliquen que ho fan per defensar els més febles, els que sempre se la carreguen. (El llarg dossier en què ho expliquen ha estat inclòs en el llibre de Javier Domínguez, ja citat.)

Pel marge de 168 apareix el llibre de Jordi Bertran "Pels difícils camins de la missió obrera" (Premi "Carles Cardó" 1967. Ed. Nova Terra.) És sobretot un recull de testimonis, experiències i treballs d'aquesta nova generació de sacerdots i militants que volia atravesar una crisi i superar-la.

Un episodi - ben mirat, un de tants - es va fer famós en aquesta "lluita global". Quatre sacerdots de la Diòcesi de Lleida volen que unes terres propietat de l'Església siguin entregades

- o venudes en condicions de facilitat - a famílies que estan sense terra per a treballar i viure. (En això, aquests sacerdots, volen seguir l'exemple del ja famós Mns. Manuel Larraín, de la Diòcesi de Talca, a Xile.) I els canonges de Lleida, que són jurídicament els propietaris d'aquelles terres s'hi oposen. L'aldarull i les discussions, sobretot a través de la premsa, van ser grans. Però van guanyar els canonges.

També s'anava fent "famós" el conflicte al sector d'Egara, a Terrassa. D'una banda, un grup de capellans i d'homes i dones laics compromesos a fons, des de la parròquia i com a parròquia, en les lluites del barri, identificats amb el món obrer, fent front a la policia,... I per l'altre cantó el Bisbat (amb els sacerdots i laics - també del sector - seguidors del Bisbat) que vol imposar uns canvis en la destinació de determinats sacerdots incordiants. (Hi ha tot un llibre sobre aquest conflicte que arribà a ser proverbial.) La cosa va arribar a punts "dramàtics" i, al mateix temps, gairebé "ridículs", sobretot l'any 69. Però el fons de la qüestió era estar amb el poble a totes totes, o el posar per damunt d'això l'obediència a la Jerarquia, l'ordre, la dimensió "espiritual",...

El maig del 66, l'equip de capellans de la Parròquia de St. Ignasi de Barcelona es planteja el problema de fer-se sacerdots obrers. I, reorganitzant les tasques de l'equip, decideixen que un d'ells entri a treballar a jornada completa, amb contracte, obligacions,...com un obrer de tants. Va ser Mn. Josep Sánchez. Era el primer de Barcelona que entrava, a totes totes, en el treball "manual". Segons ell mateix explica en un article a "Correspondència" (15.5.67.), la finalitat del seu nou estil de vida era la "missió", "convèncer", "apropar a la fe"... però aviat - va explicar ell mateix - les raons foren unes altres més simples: el "testimoni" i prou; encara més: simplement "ser homes; guanyar-se la vida com tothom"; "no jugar amb el món obrer des de fora"; "una vida normal";... Aviat a Barcelona hi hagué un "Equip de sacerdots en el treball".

A la Primavera del 68, a la Diòcesi de Girona, el Dtr. Jubany autoritza Mn. Raimon Bonal a començar a treballar manualment. I així va creixent per tot Catalunya la nova experiència, que alguns havien iniciat ja en anys anteriors treballant unes hores a casa o en tallers d'amics.

L'any 69 s'organitza a Barcelona un "Forum Sacerdotal" que reuneix 450 sacerdots i religiosos, amb la pretensió de "construir una Església renovada en fidelitat a l'Évangeli". La incomprensió i intransigència del bisbe Marcelo G. ho engeguen tot a rodar. L'intent següent és el de reunir-se i organitzar-se els sacerdots que treballen en "Sectors Pastorals Obrers". Aquest és el nom que va prendre l'organització. Però molts recorden que, al crear-la, ja es notava cansament, falta d'objectius comuns, distanciament, cansament... L'any 63 havia estat, per a molts, una mena de clímax en la lluita, i ara ja es replegaven a la seva parròquia o a les Comunitats de Base...o plegaven.

Des del bisbat, des dels capellans de la línia tradicional, es sentia sovint la frase: "ja se'n cansaran", referida als "progressistes" i batalladors. I en part van tenir raó. Però cansament no vol dir pas "infidelitat". Molts van anar deixant la lluita per inútil. Però encara quedava molta energia.

El 22 de febrer del 69, 280 capellans són, en silenci, al pati del bisbat de Barcelona. Protesten per la nota de la Comissió Permanent de l'Episcopat Espanyol, que aprova l'estat d'excepció decretat pel govern. També hi són per manifestar solidaritat amb els capellans processats i jutjats a Madrid. I demanant l'esclariament dels fets de l'11 de maig del 66. "Don Marcelo", el bisbe, els diu que marxïn; que "estan a punt de cometre un greu pecat de desobediència". Però ells, fermes allí.

Del 6 a l'11 de juny del mateix any, a la infermeria del seminari sis capellans fan vaga de fam en solidaritat amb uns companys bascos condemnats a anys de presó. "Don Marcelo" hi va i els diu que ho deixin. Però ells, res. La seva actitud és clara: "Davant del dilema d'estar o del costat de la jerarquia i del govern, o del

costat del poble, ells escullen aquesta segona opció". (Tesina de J. Costa.) Aquell 9 de juny, més de 200 capellans són altra vegada, en manifestació silenciosa, al pati del bisbat,...

VI - L'ANY 1968. UN ANY TRIST EN AQUESTA HISTÒRIA

Hem anat veient que el 68 fou any de coses importants en la història que ens ocupa. I encara n'hi hem d'afegir més. Gairebé totes amb saldo negatiu, amb final no feliç. Hi havia vitalitat, però una crisi vinguda de molts cantons ho ofegava gairebé tot, malgastava tots els esforços. Quina diferència amb ara fa 10 anys, el 58, que tot era creixement!

El 68 és l'any dels tancs russos aixafant els canvis que es produïen en el comunisme txecoslovac (Primavera de Praga). Cosa que portà crisi i canvis en la mentalitat de molts marxistes i, per tant, de molts cristians "conciliars" la qual ideologia era marxista.

I, sobretot, el 68 és l'any del "Maig francès", del "moviment del 68" (que abarca més que França), que sens dubte va tenir fortes repercussions - potser una mica amagades - a Catalunya.

Una d'elles - fruit també dels fets de Praga - fou la fragmentació de l'esquerra, sobretot de l'"extrema esquerra", en la qual hi havia també cristians.

Però l'aspecte més important del "Maig Francès" per a nosaltres va ser que va obrir els ulls de molts a noves dimensions de la vida lligades a la imaginació, al plaer, a la asexualitat,.. En certa manera - ens diu Josep Miralles en la seva tesi doctoral - i paradoxalment, ajuda a descobrir "la unidimensionalitat en què es movia la militància política i en critica la seva ètica austera i rigorista. (...) Els nous grups polítics assagen certes formes de llibertat sexual, i una part del cristianisme conciliar català accepta una ètica sexual d'integració del plaer." (Per això la decepció davant l'encíclica "Humanae Vitae" - ja ho hem vist - va ser tan enorme i la desobediència tan massiva.)

"Això és important pel cristianisme català - segueix Miralles -: la ruptura de prohibicions íntimament interioritzades pogué significar per a molts la ruptura de l'últim llaç pràcticament vinculant a un Déu que sufria des de feia temps "la mort de les mil qua-

lificacions". No obstant, les repercussions del maig francès no arribaren a produir una generalització de la "contracultura": la pressió política era massa forta per a permetre que les expectatives d'alliberament es canalitzessin en aquesta direcció."

Aquest moviment del 68 es movia, també i encara, en l'"optimisme històric" de confiança en la classe obrera com a protagonista dels canvis, amb la solidaritat dels universitaris, professionals, etc. Es tenia confiança que la història es movia necessàriament en la direcció de l'alliberament total. Es veia possible, encara, l'alternativa socialista al capitalisme, també aquí a Europa. I tot impregnat d'una "nova cultura", la "cultura alternativa", la que estava "sota les llambordes" del barri llatí de París.

El que sí anava per terra, era la vella mentalitat i l'ideal, simplificat, del "militant" sacrificat, engatjat, auster,... En això el canvi era fort.

Sobre la relació de tot això amb els plantejaments de fe que aquí es feien, ens diu Lorés: "Cert, un nou discurs teològic, veritablement radical en tant que hagués anat a les arrels dels problemes de la consciència religiosa recent aterrada a la modernitat intel·lectual i sensible, hauria pogut assumir aquest problema, traslladant-lo a un nivell positiu. Però aquest discurs no es va produir." ("Qüestions" 116, abril 83.)

Un exemple de les reaccions entusiastes que aquí hi hagué, en certs ambients davant del maig francès, pot ser l'article d'Antoni Totosa a "Co." el setembre del mateix any. El titula "Un nou profetisme en el món". En aquells fets hi veu "una revolució profundament espiritual,...feta d'unes petites accions reivindicatives d'uns valors humans, realitzades de forma intel·ligent i positiva. Valors adquirits com a fet col·lectiu en aquesta gran eufusió de l'esperit que ha significat el repartiment de la paraula en aquestes tres llargues setmanes d'ocupació de la Sorbona..."

Aquella "revolució" va fracassar. Però quelcom quedava ja minat i trencat per sempre a l'Occident. De manera dolorosa i sagnant s'havien descobert nous horitzons, sobretot en l'aspecte cultural.

En canvi, en l'aspecte sòcio-polític, aquell fracàs va suposar una certa liquidació de "tota revolució" a Europa i als països rics. Entre el que passava a l'Est, amb les noves demostracions d'imperialisme soviètic, i el fracàs dels "joves de Paris", els antimarxistes agafen noves agalles, es tornen a polaritzar les actituds, hi ha "retorns al capitalisme".

Entre nosaltres tot això passa una mica desapercebut perquè l'en-duriment del règim franquista - al començar el 69 hi ha estat d'ex-cepció - crea aquesta mena de "circumstàncies excepcionals" en les que tot pensament i tota iniciativa d'acció van en funció de com en-derrocar un enemic clar i visible, ben objectivable, que uneix con-tra d'ell moltes forces en si ben divergents.

Sense que es notés gaire... Però, per tot el que hem dit del 68, es pot afirmar que aquell any va començar ja la crisi definiti-va i la defunció dels progressismes de tota mena. Del "catòlic" tam-bé. Defunció que alguns veuran consumada ja el 70.

A "El Ciervo" de desembre del 68 Llorenç Gomis, escriu: "Termi-na un año triste". Però ell mateix afegeix que hi ha senyal de moltes coses que es belluguen, a la "base" sobretot. I Alfons Co-mín escriurà anys després: "Estábamos, pues, tocando a fondo de cuanto podía dar de sí la lucha intraeclesial!" ("El credo...", 151) I decideix passar al altres terrenys de lluita, sense deixar pas la fe.

I es que ja al març d'aquella any, Llorenç Gomis, avançant-se a una pregunta que anys després veurem molt repetida, diu: "Qué queda del aggiornamento?" Què en queda d'aquella primavera inicia-da per Joan XXIII? De dalt a baix els resultats són molt pobres i hi ha marxa enrera. Com a ferment de baix a dalt, diu que tot just està per començar i que pot ser molt: capellans que treballen en la incomprensió jeràrquica, mil iniciatives, comunitats de base,...

Sobretot queden homes com Alfons Comín, que segueix amb la seva decisió "de reconciliar el cristianisme amb la consciència de l'ho-me contemporani, d'acord amb l'autonomia de la raó i en el si ma-teix de la lluita de classes". ("Por qué soy marxista..."p.41.)

VII - LA CRISI DEL LLIBRE RELIGIÓS

Cal afegir-la als trontollaments del 68. ("Els fonaments trontollen", era el títol d'un llibre de P. Tillich molt citat.)

La frustració feia perdre les ganes de llegir "teologia" o "espiritualitat"? ¿Els títols i autors - sobretot francesos traduïts - no eren ben triats? ¿Simplement, havia passat la "novetat", la "moda" que va crear el "boom"? El fet és que les vendes anaven disminuint. I les editorials, sobretot "Estela" i "Nova Terra", que prou problemes tenien amb la censura estatal, anaven perdent diners, no buidaven els seus dipòsits.

Una raó més profunda de la crisi pot ser la que apunta Lluís Duch a "Qüestions" de febrer del 75: "Aquesta literatura entusiàstica i desitjosa de trobar un lloc sociològic legítim per a l'església en el món modern no estava en veritat arrelada en les necessitats reals del país i a la llarga va ser potser més negativa que positiva, ja que va importar la problemàtica d'altres llocs sense poder solucionar la nostra. (...) Amb això no vull dir que la traducció de les obres d'un Chenu o d'un Congar, per exemple, no fos un gran bé per a la nostra cultura, perquè aquests teòlegs posseeixen un rang més enllà dels particularismes d'un país determinat. ..."

Els problemes amb la censura van ser greus, i d'efectes desastrosos. El llavors ministre d'educació i turisme Manuel Fraga, havia tret una llei de premsa en la que la censura funcionava d'una manera estranya, però potser més eficaç que mai. Al 69 s'hi afegí la declaració de l'estat d'excepció a tot el país. Tots els directors de revistes i editorials d'aquella època ens podrien explicar "aventures" ben divertides de la lluita contra aquella censura.

L'Editorial Nova Terra, que havia agafat una línia que abarcava qüestió internacional, la fam, socialisme, economia, educació cívica, ... va rebre fort i sovint les garrotades de Madrid. I mai no li van voler donar número de registre, tenint-la així sempre en una situació inestable i directament amenaçada. Al 69, amb l'estat

d' excepció, es produeixen els fets crítics. Fraga decideix que en Comín i en Verdura no poden seguir a Nova Terra. El que Fraga veia - i no era tonto - era que podia deixar passar llibres catalanistes o marxistes perquè quedava clar que eren aliens al règim. Veixar-los publicar eren concessions beingnes que es podia permetre de fer. Però llibres de "catolicisme progressista", la gent els podia considerar com interiors al règim, propis d'ell, que es declarava catòlic cent per cent; i això sí que perjudicava el règim; el minava per dins.

I la pressió fraguista va produir una dolorosa i difícil crisi a l'interior de "Nova Terra". El sector que se n'ha dit "més marxista" - Comín, Verdura, ... - volia un enfrontament declarat, desafiant la censura; i si el govern es "carrega" l'editorial, serà amb efectes públics en contra d'ell mateix; quedarà en evidència de represor fins i tot contra coses relacionades amb l'Església, com encara ho era l'editorial. Un altre sector - Carrera, Artigal, Juncadella, ... - no veuen que aquest sigui bon camí, i volen trampejar la situació cedint en algunes coses, a fi de poder continuar la tasca editora.

Al final s'imposa aquesta última opinió, i Comín i Verdura deixen "Nova Terra". L'aspecte econòmic l'apuntalarà Anton Cañellas, entre altres. Entren a l'equip de redacció en Pibernat, de Justícia i Pau, i altres, i la "Nova Terra", no sense problemes de tota mena, aguanta fins el 1977.

Tampoc a l'"Estela" no anaven bé les coses. Seguia més dedicada al llibre religiós. Al novembre del 68 es fa a Montserrat - tot celebrant els 10 anys de l'Editorial - un col.loqui sobre la problemàtica del llibre cristià a casa nostra. Hi hagué intervencions ben interessants. Les principals van ser publicades a "Qüestions" el març del 69. Però econòmicament l'Editorial anava cap al desastre. No tenia èxit. Els antics accionistes estaven desenganyats, no sabien com sortir del gros dèficit, renunciaven. I es pot dir que "salva la situació", el novembre del 69, Josep M^e Vilaseca Marcet, que ajuda a solventar el problema econòmic, però també el

de línia editorial, que hi era. Últimament havia dominat la línia anticomunista. Vilaseca vol que aquesta mentalitat s'obri i que Alfons Comín entri a "Estela" i sigui el director literari de la nova etapa que cal començar. (Cert que Comín ha "saltat" de "Nova Terra", però Vilaseca i altres amics veuen que val la pena ajudar-lo; que li convé poder-se "expressar" a través d'una editorial. Són varis els que aporten diners per a aquesta nova etapa d'"Estela".) Naturalment, tot això no agrada a l'equip editorial que fins ara hi havia. Es produeixen tensions, enfadaments, però es realitza el nou programa. Comín fa entrar amb ell Josep M^e Piñol, un dels fundadors de l'editorial, que ara n'estava molt apartat. Piñol es fa càrrec de la col·lecció "Fe, Crítica, Historia" (en castellà) en la presentació de la qual hi ha un text molt interessant de Comín. El titula "Rèquiem per al llibre religiós?" Després de subratllar com "el llibre religiós es crema avui ràpidament", perquè "generalment no s'enfronta amb els problemes més candents que afecten el món dels anys setanta", escrivia: "Davant d'aquesta presa de consciència crítica no hi ha altra resposta que l'autèntica secularització del llibre religiós: la via religiosa que afronti la problemàtica de la fe, en la lluita de classes i en la lluita dels pobles oprimits per l'imperialisme. ¿No s'ha escrit amb raó que la història de la salvació és en realitat la crònica de l'alliberament dels homes i dels pobles oprimits?" (Citada per Piñol a "Taula de Canvi", ja citada.)

I es nota el canvi. Ja no es pot dir que l'"Estela" fos una "editorial religiosa progressista", tot i que Comín tenia interès en certs tipus de llibre religiós.

Per altra banda, vénen segrestaments de llibres, obstacles de la censura...i la "nova època" sols va durar un parell d'anys. El 9 de juny del 71 Fraga dona ordre de tancar, sense apel·lació possible, l'Editorial Estela. Queda cancelat el número d'inscripció en el registre d'editorials. Sembla que la causa principal va ser el llibre de Mn. Muntañola sobre "Vidal i Barraquer, el cardenal de la Pau". Aquest llibre va molestar molts militars, que van protestar davant de Franco.

La paciència de Vilaseca, tot i que no veia clara la postura, cada vegada més radicalitzada de Comín, actua encara una vegada més, i ajuda aquest i Verdura perquè posin en marxa una nova editorial. Serà la "Laia". Els aconsegueix diners i número de registre.

Les nostres editorials de llibre religiós es van fonent, i cada vegada abunden més, en les estanteries de "religió", títols de la "Sígueme" de Salamanca, "Sal Terrae" de Santander, etc.

VIII - INFLUÈNCIA D'AMÈRICA LLATINA

Ja hem fet referència a algunes realitats llatinoamericanes en aquest capítol. I hem seguit una mica la història d'"Agermanament" des dels seus inicis.

Ben mirat, la situació d'Amèrica Llatina i la nostra en aquells anys - finals dels seixantes - era força distinta. Però hi havia dues coses que fan comprendre la forta influència que aquella subcontinent tingué, cada vegada més creixent, entre nosaltres. El despertar d'aquells pobles oprimits, lligava, per una banda, amb les inquietuds per un canvi, social, polític i de tot, que aquí hi havia. I, per altra, aquell despertar produïa un tipus de cristianisme i de reflexió de fe (Teologia de l'Alliberament) que era com un nou "aire fresc" quan aquí ja tot era cansament, desengany, crisi en la fe,...

Personatges com Camilo Torres - el sacerdot mort a la guerrilla - i Che Guevara, i els seus escrits, van impactar fort molta gent d'aquí, també molts cristians. Van impactar i empènyer. La vitalitat revolucionària i cristiana ens començava a venir d'allà.

Una altra figura llatinoamericana que ens va entrant, amb la seva força "profètica", és el bisbe brasiler Helder Câmara.

L'any 68, a Medellín (Colòmbia) es reuneix la II Conferència General de l'Episcopat Llatinoamericà (CELAM). Els documents que d'aquella trobada surten són vistos, tant des d'Amèrica Llatina com des d'aquí, com "signe esperançador d'una Església que cerca una renovació a fons. Ara falta la traducció en fets de les postures preses." ("Co." juny 70.) "Nova Terra" edita aquests documents amb el títol "Iglesia y Liberación Humana".

A Medellín veu una certa acceptació oficial - que vol dir una certa empenta - la llavors incipient "Teologia de l'Alliberament", nom posat en circulació per uns escrits, i després per un llibre, del peruà Gustavo Gutiérrez. Feia teologia, no partint de la visió d'Amèrica Llatina com a continent "en vies de desenvolupament", sinó com a continent "dominat", "oprimit". La reflexió teològica

partia de l'experiència de fe de molts cristians que estaven compromesos en les lluites populars d'alliberament. Això, portat a fons, suposava un gran canvi en la manera de fer teologia. Aquí la força d'aquest canvi ens arribarà als inicis dels 70, i allí en parlarem.

El que sí ens va fer veure aviat Amèrica Llatina és que el Concili havia estat "europeu", millor dit, "centroeuropeu" (els bisbes nordamericans havien anat a remolc d'Europa), burgès, "desarrolista", no revolucionari. I per això havia desenganyat molts cristians d'Amèrica Llatina i d'aquí. Però, com que tampoc no havia tancat totes les portes, molts cristians i teòlegs llatinoamericans, agafats del Concili, perllongant-lo, i amb l'ampliació que en suposaven els documents de Medellín, es llancen a viure i a interpretar cristianament la problemàtica i la lluita de les masses explotades i afamades; lluita clarament anticapitalista, antiimperialista; però lluita d'unes masses populars que vivien un cristianisme sociològic bastant intens. Tot era jove, novell, fresc, quan aquí envellíem. Es comprèn que molts de nosaltres comencéssim a mirar cap allà.

Gran part d'aquesta influència del cristianisme llatinoamericà revolucionari (que no era pas tot; numèricament dominava el conservadurisme) ens va venir a través dels sacerdots que pràcticament totes les diòcesis catalanes tenien, en més o menys nombre, a aquell sub-continent. Sacerdots, i també seglars; ja ho hem vist. A través d'ells es feia un intens intercanvi vital.

A Barcelona, del 65 al 70 són els anys més intensos de l'"Agermanament". La línia seguida ja l'hem explicada breument en el capítol IV (p. 134,s.). Al 68 s'havia creat, per a més recolçament oficial, la "Delegació Diocesana d'Agermanament". Val la pena veure com era presentat aquest organisme en un fulletó de l'any 69: "Agermanament és un moviment aconfessional creat per l'Església de Barcelona que promou la col.laboració entre els pobles per tal d'assolir un desenvolupament harmònic. El seu objectiu principal és arribar a ser un camí pel qual el nostre poble, com a fruit d'u-

na responsabilitat comunitària, s'integri dins del procés de desenvolupament de la humanitat". I entre les formes de col.laboració que s'indiquen hi ha "la pastoral". És a dir, que ens trobem davant d'un "Agermanament" ja molt "secularitzat". I, com ja hem vist en tot el procés del "progressisme", "secularització" vol dir desclericalització, politització, pluralisme d'enfocs... I tot això du també a una certa "crisi" de l'"Agermanament", que seria llarga d'historiar. El grup del Cameroun es considera ja dissolt l'any 70. A Xile, serà l'any 73 que la presència i activitats de gent de l'"Agermanament" quedarà reduïda a un mínim interí. A Barcelona, les activitats segueixen al nivell de solidaritat amb tots els pobles oprimits i foment de tot tipus d'accions alliberadores. La revista, i altres publicacions, col.laboren fort en aquesta tasca fins l'any 75.

Amèrica Llatina se'ns va ficant molt endins. I ajuda -¿amb un tant per cent d'auto engany? - a mantenir els ànims d'una militància que estava mancada d'energia i de pensament.

Tot un capítol, dintre d'aquest tema de la influència llatinoamericana en el nostre cristianisme, a partir del postconcili, s'hauria de dedicar a "Pere Llibertat", que és Pere Calsaldàliga; el claretjà bisbe a Sao Felix, al Brasil; conegudíssim, i que des d'allí ha ajudat a obrir moltes mentalitats d'aquí.

IX - TEOLOGIA EN LA CRISI

S'ha dit molt que en aquell postconcili - anys 66-69 - eufòric i en crisi a la vegada, ens va mancar un pensament obert i treballat; que ens faltà la creativitat d'un discurs religiós nou i arrelat en les preguntes fonamentals del cristià i del ciutadà català; que no es va arribar al cor de la modernitat,... I tot això al mateix temps que es reconeix - com hem vist - que hi hagué una certa "il.lustració catòlica" llavors a casa nostra; que hi hagué homes i dones que s'esforçaren en pensar la fe situant-la en els paràmetres vitals de l'època; estaven atents al que es pensava fora, llegien, traduïen,...

Com quedem, doncs ? Com sempre, la realitat és complexa. No podem fer judicis lineals.

Recordem que la dictadura no parava; i que en circumstàncies com aquelles, l'ús vital que els individus i els grups han de fer de les concepcions humanistes i religioses del món, per a poder "anar tirant" en la vida i en la lluita concretes, fan que les contradiccions internes, les dissonàncies, les paradoxes i obscuritats d'una determinada opció de fe siguin aviat i fàcilment suavitzades, tolerades, auto-reprimides o ignorades. Això es veu clar sobretot en l'"assumpte Déu". La majoria de militants, i també força pensadors de l'època, sempre el deixaven per més enllà.

També és cert que el pensament que ens va quedar escrit d'aquells homes i dones inquiets, sovint es nota poc cuidat, com improvisat, fet una mica de barreja d'autors "mes elevats"; o bé es queda en l'etapa crítica, i de mostrar les necessitats que hi havia en el camp teològic, però sense passar a la realització. Per això es pot dir que el nostre cristianisme "il.lustrat" no va arribar al cor del pensament modern.

Afegim-hi, a això, el poc ressò, la poca influència que en la base tenien els escrits que els "pensaires" editaven. Perquè es llegia molt poc. Adhuc el famós "Sincer envers Déu" - que ens vingué

de fora - molts confessen ara que el van llegir de pressa i pel damunt... perquè el problema no era aquell, llavors,... Veien que remanava l'ampolla i aquesta apareixi tèrbola, però aviat es tornaria a posar tot al seu lloc,...

A més, el pensament de què parlem agafava com a base, gairebé sempre, el militant polític, centrat en la lluita i prou, i confiat en el progrés científic i humanista de la civilització,... coses que ja hem vist que l'any 68 queden desballestades i d'alguna manera superades. "El Déu del progrés" i la "fe ètica", no donaven ja més de si. Calia anar més enllà.

I la por a trencar esquemes, el "dogmatisme", l'auto-censura que s'imposen molts teòlegs, o que potser és essencial al que entenien per teologia,...! Respecte a això hi ha unes ratlles importants d'Evangelista Vilanova al "Qüestions" de l'abril del 69. Parlant de "Fidelitat al magisteri jeràrquic i llibertat teològica", diu: "Però, suposada aquesta llibertat, em queda un interrogant seriós pel que toca a la investigació teològica: com sentir-se lliure en la investigació quan un coneix, ja d'entrada, on va a parar aquesta investigació?" Amb poques frases, molts problemes de fons. Però no ens hi podem entretenir.

- - -

Vist ja aquest rerafons negatiu - que té variants, excepcions, matisos,...- vegem algunes (i la selecció sempre és odiosa) de les moltes coses positives que trobem en la "producció teològica" realitzada o rebuda aquí en aquells anys.

Si no fos que ens faríem pesats, es podria fer encara un llarg estudi de com va anar evolucionant allò famós de "la distinció entre el pla temporal i l'espiritual". Segueix essent tema present i important. Amb grans sorpreses. Per exemple la de veure que, si bé això de la "distinció de plans" va començar essent una manera de separar cristianisme de dretanisme polític (és a dir, era una reivindicació de l'"esquerra") ara, al 66, per exemple, ja és la dre-

ta la que es reclama de la famosa "distinció" perquè la deixin ser, amb tots els ets i uts, dreta i cristiana. Perquè des del Concili el cristianisme s'identificava cada vegada més amb social-democràcia. (D'això en parla Fco. Fernández Ordóñez, a "El Ciervo" setembre 66.)

La "liquidació" total de la teoria de "la distinció de plans" ens va venir d'alguns dels corrents de la teologia de l'alliberament llatinoamericana. La refusen perquè fixa estàticament i entitativament un dualisme que va a favor de la "filosofia de la dominació". I perquè porta a una fe desencarnada, que es mou en el terreny dels principis i prou. Una fe així, juga en favor dels opressors; i fa que les diverses opcions polítiques visquin amb igual dret a l'Església, que tinguin igual valor pel cristià com a tal. Aquest pluralisme és "abusiu".

El tema bàsic: "Les possibilitats de l'home d'avui davant la fe", se'l planteja Lluís Duch a "Qüestions" el novembre del 67. "¿Pot creure, honradament, l'home de la modernitat?" Duch no espera pas poder contestar una pregunta així. Perquè l'home mateix és una pregunta sense resposta. "La fe és la indefugible qüestió oberta que, confessada o inconfessadament, preocupa l'home". Duch introdueix en la nostra reflexió dos teòlegs, fins ara ben poc tractats entre nosaltres, ben importants: Barth i Bultmann.

També a "Qüestions", a juny del 68, Ferran Manresa parla de "La teologia en el context de la cultura". Lamenta que a Catalunya no tinguem una reflexió teològica autònoma i lliure; que ens fa molta falta. Cal estar en la vida i pensament de la cultura catalana, ... i veure quin paper pot fer la fe en la nostra societat.

Quan al 67 la "Nova Terra" crea els Premis Carles Cardó, ho fa per potenciar "un pensament teològic català capaç d'il·luminar l'acció dels cristians d'avui a l'Església i en el món". I el Premi de l'any 68 el guanya el llibre de Lluís M^e Xirinachs "Secularització i cristianisme". El llibre vol donar una certa visió de síntesi, di-

nàmica i coherent dels diferents corrents teològics que en els últims anys s'han produït en el món occidental. Diu Xirinacs que vol "relacionar les diferents perspectives dels que hi han pensat, per a presentar una visió ampla i dinàmica del procés secularitzador".

Per veure la problemàtica vital, dura, a voltes "insuportable", que aquestes teologies de la secularització i "de la mort de Déu" creaven en els militants i sacerdots que se les agafaven seriosament, escoltem què diu Jaume P. Sayrach parlant, l'any 68, a "Correspondència" (nº51.), del famós "Sincer envers Déu": Hi ha una cosa que no li agrada en l'enfoc del llibre: "La por a la religió girada d'esquena a l'home, ens portaria a una religió sense cap més porta per Déu que l'home. Aleshores sembla que Déu es desdibuixi: no és el "TU" que existeix i que em pot cridar per Ell i a qui puc buscar en la soledat, sinó l'experiència que m'obra a estimar els homes i el món." Un Déu així potser esdevenia massa poc personal, introbable en molts moments.

Però la revista "Correspondència", per exemple, la dels capellans i militants encara en lluita, no s'estava de recomanar els llibres que anaven sortint d'aquests corrents teològics. Va ser molt llegit el de H. Cox "La ciutat secular" (Ariel, 69). I "El significat secular de l'Evangelí", de P. Van Buren. També: "Teología radical i de la muerte de Dios", de T.J. Altizer i W. Hamilton. I, per la seva vida, el seu testimoni, martiri, i profunda espiritualitat, va ser molt llegit Dietrich Bonhoeffer, el que havia dit que ens calia viure, davant de Déu, però "com si Déu no existís".

En aquest tema, "Déu", són interessants dos títols d'en González Ruiz, llavors cada vegada més llegit entre nosaltres. Al 66 publica "El cristianismo no es un humanismo", d'acord amb la teologia de la secularització pròpia del temps. Els humanismes tene valor propi i autònom, i el cristianisme no competeix amb ells; no el necessiten per a ser bons humanismes. Però al 70, com si molts cristians s'haguessin "passat" en aquest "no necessitar el cristianisme", en aquest "viure com si Déu no existís", el mateix autor publica "Dios es gratuito pero no superfluo". Déu no és quelcom "inútil", però sí "gra-

tuït". Comença l'època del tema de la "gratuïtat" de Déu. Alguns en diuen de la "retirada" cap a aquestes posicions, veient que el Déu "eficaç", "actiu" en la història, el del "progrés", havia com fracassat.

Altres teòlegs europeus (Moltmann, Metz, Schillebeeckx,..), amb les seves teologies polítiques i de l'esperanza("Dios, futuro del hombre"), posen Déu en l'esdevenidor, en l'avenir, com a força que atrau des del futur i cap al futur. Caldria parlar aquí de la influència d'Ernst Bloch.

Però, "gratuït", "futur",... no lliga gaire amb el Déu que predicaven certs capellans de barris lluitadors (com els d'Egara a Terrassa) que és el que està al costat dels oprimits en la seva marxa alliberadora. El Déu de l'Exode bíblic és el que va i allibera el seu poble, no sense la lluita del poble. És un Déu eficaç. Com ho és el que tenen per seu els pobres d'Amèrica Llatina. El Déu de l'Exode i dels Profetes és "Senyor de la Història".

Però la "retirada" cap a un Déu que "calla", cap a "un silenci exigít" (Lozano) sembla imparabile arreu.

- - -

Sobre el tema Església també van sortir o arribar-nos coses ben interessants en aquells anys. Ja n'hem dit algunes al parlar de les Comunitats de Base.

El Premi Carles Cardó del 69 va ser per a Joan Leita amb el seu llibre "El fonament irreligiós de l'Església". Els llibres posteriors d'en Leita portaran més cua que aquest, però les crítiques que llavors es feren al "jove teòleg de casa nostra" foren bastant dures. Vol presentar l'Evangelí, i per tant l'Església, com un fet, una realitat plenament no religiosa; cosa que, evidentment, duu a una Església capgirada del tot respecte a la que tenim ara.

L'any 67, a les pàgines de "Correspondència" s'hi estableix un interessant diàleg sobre si l'Església pot i ha de ser plenament democràtica - com creuen alguns - o bé - com diuen altres - no ho

serà mai, una democràcia; per la seva essència no ho pot ser. Al fons hi havia una pila de problemes pràctics - de relacions amb la jerarquia - que eren els que feien córrer la ploma

Un treball, al meu entendre interessantíssim, i plenament "progressista", és el del mojo Pacià Garriga a "Qüestions" de setembre del 69. Es titula: "A l'alba d'un cristianisme creador. (Utopies sobre la pobresa)" El cristianisme de la nova època, ens diu, ha de ser de llibertat, de llibertat creadora. I la condició màxima per a un cristianisme creador és una Església pobra. La pobresa de l'Església vol ser la mort de l'Església en mig del món i per amor al món, per donar vida al món. I per això l'autor postula, entre altres coses: que l'Església renunciï a la menatllitat de "dipòsit de la fe". "L'Església que es creu possessora de la veritat no se sent pobra; es creu ser l'única Església veritable, vol que les altres retornin a ella". I diu: "La nova era àdhuc acabarà essent supraconfessional." Quelcom així és el que encara avui (1987) demanen - i sense èxit - pensadors com Raimon Panikkar, també a "Qüestions".

Diguem, finalment, que en alguns sectors de cristians van tenir forta influència els llibres que sobre l'Església, o temes relacionats amb ella, ens van arribar de Hans Küng.

- - -

El tema marxisme-cristianisme fou també tractat amb especial interès durant aquells anys. Algunes coses cal destacar.

Mentre el jesuïta Alvarez Bolado informava molt bé del que s'havia dit a les converses de Chiemsee - any 67 - (continuació de les de Salzburg, l'any anterior) entre pensadors marxistes i teòlegs cristians, amb el tema "Humanisme cristià i humanisme marxista", Mn. Joep Dalmau estava ja enllestint el seu llibre "Distensions cristiano-marxistes" (Ed.62.) Vegem què ens en diu ell mateix en la introducció: "Hi ha, això sí, una sola preocupació dins tots ells (els capítols): la de fer veure com la vivència religiosa es purifica i pren nova altura quan situacions d'emergència dins la so-

cietat semblen sacsejar els fonaments de les coses més segures". (...) "Un fet que és contundent per la seva evidència és l'extensió que ha pres el pensament de Marx. (...) Aquest fet ha obligat finalment, gairebé com una fatalitat en alguns, a vertebrar la seva fe religiosa a través dels esquemes mentals marxistes. (...) No he pretès altra cosa que ajudar a aclarir situacions molt abundants de crisis religioses. (...) Intento de fer descobrir simplement que el pla religiós està situat més amunt o més enllà que el nivell ideològic...." Es pot ser cristià i marxista, sense por.

En aquest llibre, Dalmau retroba Mn. Àngel Carbonell - del qual ja hem parlat - i inicia un estudi de la seva persona i obra que publicarà, més endavant, en la miscel·lània dedicada a Mn. J. Bonet i Baltà.

Dalmau, ja ho hem vist parlant d'altres llibres seus, parteix sempre de les experiències concretes dels homes i dones del carrer, de la base. Parteix realment de la vida de cada dia. (I per això, potser, li surten uns llibres mig "desenquadrats" en el seu contingut, una mica precipitats, poc cuidats, ... com és la vida de cada dia.) Però sempre va al tema clau: el fet de creure, la fe, la fe posada al dia, digna dels homes i dones d'avui. Quan parla del seu "Distensions cristiano-marxistes" diu que ja l'any 56 "érem un sector generacional que ens sentíem ideològicament marxistes i al mateix temps cristians. El meu llibre volia ajudar els cristians inquiets a no convertir-se al marxisme: pretenia que se l'acceptés sense abandonar la fe cristiana". ("Q" 67, juny 73.)

"Distensions..." a Catalunya va ser el primer llibre fet per un capellà i editat sense censura eclesiàstica. I va ser titllat de perillós, desorientador, precipitat, superficial, o d'"erupció vital", ... però es va llançar, pioner entre nosaltres, a un tema que llavors era urgent. Si d'altres no ho feien, Dalmau ho va fer.

De fora d'aquí, dos autors ens van influir molt en aquest tema de marxisme i cristianisme. Molt llegits, a voltes vénen a donar xerrades, arriben a ser una mica de casa...: l'italià-egipci Giulio Girardi, i el francès Roger Garaudy. De Girardi, "Nova Te-

rra" edita "Marxisme i cristianisme", llibre elogiat per intel·lectuals marxistes i teòlegs cristians. En els anys següents veurem que la presència de Garaudy a Catalunya va creixent.

De Garaudy "Nova Terra" edita, també el 68, "Del anatema al diàleg", que és una interpel·lació a cristians i marxistes perquè deixin de ser dogmàtics i vagin a punts claus comuns: la creativitat de l'home i la seva autonomia; creativitat que porta en ella una dimensió de transcendència, i que és força alliberadora davant dels sistemes opressors; en aquesta dimensió s'inicia el missatge de Jesucrist... Aquestes idees Garaudy les explica breument i poètica en un escrit publicat a "Le Monde" el dia de Nadal de l'any 69. Un text que aquí va ser molt difós i conegut; era com un petit llibre de text de molts "progressistes" aquells anys.

Sobre Garaudy, Antoni Matabosch va publicar: "Roger Garaudy i el redescobriments de l'home total" (Nova Terra, 70.)

Anys de crisi en el nostre cristianisme, però també d'un cert esforç per trobar i viure un cristianisme que no fes tard a una història que corria, corria,...

Capítol setè.

LA CRISI VA DE BO

(1970 - 1977)

Havent mirat molta documentació i havent pensat bé la cosa - jo també la vaig viure - em sembla que la millor manera d'explicar, d'una pinzellada clara i concisa, el que va passar amb el nostre "progressisme catòlic" a partir de l'any 70, és copiar textualment el que diu Jaume Lorés en un article a "El Món" el dia 6 d'Agost de 1982. Parla de la mort d'Alfons Comín, esdevinguda dos anys abans, el 80. Llegim, tenint en compte que els subratllats són meus,:

"El dia que Alfons Comín acabava de morir, ara fa dos anys, algú, o a cor, entre Josep Maria Rovira Bellós, J. A. González Casanova i jo, que donàvem toms per aquell pis com ànimes en pena, llançà, sense pudor, una frase d'aquelles que tenen el vici de voler ser històriques: "S'ha girat una pàgina, o, millor, s'ha acabat un capítol de la història de la cultura catalana". Fou una pífia monumental, aquella dita.. La plana, o el capítol, feia temps que era cuita. Sobrevivia, simplement, perquè l'Alfons Comín encara vivia. Però el "progressisme catòlic" havia caigut ja ferit de mort en la crisi cultural i d'identitat de la religió a l'inici de la dècada dels 70, i quedà, a ritme accelerat, la brillant esguerra catòlica literalment en calçotets. I el progressisme laic, per postres, anava esllançant-se des que la gent arribà - i que li costà! - a conscienciar-se que la devallada econòmica, intoxicada per la guerra freda, i adjectivada negativament per les concrecions del socialisme real, era un fet com una casa de pagès. En resum: coix de la pota catòlica i de la pota laica, el "mite del progrés" es desinflà com un globus, en desintegrar-se l'optimisme i acabar-se aquella sensació d'abundància econòmica sempre a repartir, sense que mai no s'esgotés, com la bóta de Sant Ferriol. Però Alfons Comín aquantà aquella sotragada com un roc, i la féu aguantar als qui el seguien: en lloc de creure en el "mite del Progrés" i fonamentar-hi l'esperança, creia, sobretot, en l'Esperança, humana i teològica, i això li permetia de continuar sent progressista, sense fer l'il.lús ni el ridícul.

També la gent, la bona gent "progre", amb l'escanyada de la col·lectiva i sempiterna gallina dels ous d'or del boom econòmic, tant si tenia pocs duros com si li sortien per les orelles, agafà el neguit de sols sobreviure econòmicament i espiritualment ficant el cap sota l'ala davant d'aquella gran paraula que es deia solidaritat (...) i començant a contemplar, com si sentís ploure, el grapat, cada dia més gran, d'injustícies, misèries, explotacions i dolors d'aquesta trista humanitat. Els pobres, els oprimits i les víctimes, que tant havien generat conversa selecta, passaren de moda, demostrant potser que sols havien estat de moda entre la progressia. I Alfons Comín, present per obligació biològica en el sofriment, no els oblidà. Des de la força de l'esperança, tingué ulls per contemplar el lamentable espectacle dels oprimits i dels oblidats, interpellant alhora la revolta

i la utopia. Fou una excepció. El "cominisme", mentre Alfons Comín visqué, va permetre donar la impressió que el "progressisme catòlic" encara perdurava. Mort Alfons, s'ha vist la crua realitat de l'escombrada històrica de tota una època." (...)

Relacionant aquest text de Lorés amb tot el que portem escrit en aquesta "història", hom diria que "mes clar, l'aigua". Però, com sempre, aquesta visió dels 70s es pot discutir, complementar, rectificar,... Ho farem una mica, seguint altres opinions i escrits - no pas gaire divergents de la de Lorés - dividint en dos apartats el "negatiu" i el "positiu" de la realitat. Després tornarem a Comín i a la seva "gran marxa".

I - EL "NEGATIU"

La crisi econòmica és el detonant de tota una sèrie d'altres crisis: de valors, ètica, cultural, i, per tant, també religiosa, teològica. És a partir del 73, amb la famosa "crisi del petroli" quan es nota descaradament el problema econòmic a nivell europeu i mundial: atur, inflació, augment del cost de la vida,...

La dogmàtica marxista entre també en crisi. Ja l'any 68 havien aparegut nous elements en la "mentalitat revolucionària", treient-la del seu "unidimensional" compromís polític, "liberalitzant-la". (Això ho considerem negatiu en quant que no és entès o assumit per molts dels nostres "progressistes".)

En el terreny cultural general, la majoria de plantejaments de la dècada anterior són criticats, i hi ha alguns elements nous - com ara el valor de la interioritat personal - o, simplement, hi ha "falta d'elements", "pensament dèbil". Es comença una "post-modernitat" quan aquí tot just entràvem en la "modernitat".

El futur s'ha tornat incert, s'ha empetitit. I pels que, anys després, sobretot a partir del 78, diran que el "desencís" ha vingut perquè s'esperaven grans canvis amb la mort de Franco, i els canvis no s'han donat, anatem que ja al començar els 70s hi havia qui, sense deixar la lluita, veia que els canvis eren incerts, que serien més aviat minsos, difícils. Ja es deia que arribàvem tard al socialisme, perquè el nivell de vida "europeu" ens havia drogat. Molts veien, en aquell tardofranquisme, que aquí hi hauria els canvis que Estats Units volgués, i no més. "Una democràcia amb contagotes" veien a venir alguns. I poques "autonomies",... etc.

En el nivell pròpiament eclesial, el Concili ha quedat enrere, depassat. La utopia postconciliar - una Església "aggiornada" - és morta; no s'ha donat. L'eufòria s'ha desfet com una tempesta d'estiu. El clima és més aviat ofegant, i no hi ha un pensament "fort". "Mai no s'afirmarà prou el difícil moment que passem", es diu a "Correspondència."

Segons Joan Estruch ("La innovación religiosa", Ed. Ariel, 72.)

queda clar que l'"aggiornamento" ha estat d'adaptació, i no d'innovació. L'Església, en el millor dels casos, ha intentat llegir els "signes del temps" i adaptar-se a ells ("seguir la moda"), però no n'ha escrit de nous; no n'ha creat de nous. I un cop començat el procés d'"adaptació" - potser necessari per sobreviure - ja és impossible de parar. I és un procés que afecta el cor de la institució; afecta la creença mateixa dels fidels.

Cert que a partir del 70 hi ha menys conflictes intraeclesials. A Barcelona entra el Dtr. Jubany i en la Conferència Episcopal Espanyola comença l'època taranconiana, ambdós més oberts que els seus antecessors. Però tampoc en això queda clar si l'Església-Jerarquia es posa del costat dels oprimits, o si es "situa" davant de la democràcia que veu venir.

Referent al clero, es parla de "tota una generació cremada". I, com és natural, cada vegada hi ha més secularitzacions. A "El Ciervo" de juny del 75, hi ha un article, una mica dur, de la Roser Bofill, titulat "La traición de los curas". No acusa pròpiament, però diu que han fet mal, molts capellans, perquè "han deixat a l'estacada" als militants que els seguien. Van exigir molt, diu, i han estat ells els que no han pogut seguir. Van voler assumir un món dur que desconeixien, i pocs han seguit com obrers, pocs han seguit en la lluita, i en la fe,...

Entre el clero que encara està en "llocs pastorals" i entre les "restes" que queden dels moviments, segueixen les "eternes preguntes": Com anunciar l'alliberació de Crist avui? Com viure-la? Com celebrar-la? (Veïem que va entrant la paraula "alliberació", "alliberament".) ¿Com evangelitzar la joventut obrera? I el problema de la sacramentalització segueix "cremant" capellans. Alguns "ho han provat tot" (procesons, festes, cursos, catequesis,..) per fer que la gent que va a la parròquia visqui "com cal" els sagraments, entengui la fe,.... Però el màxim que han lograt és "fer-se simpàtics", "anar a prendre cafè a algunes cases", potser "algun militant"... i res més. ¿Què passa que la gent no capta, o no vol, el missatge que li presentem? Però aquests mateixos capellans es troben que si dei-

xen la parròquia, si no bategen, si no casen,... el poble senzill ja no va cap a ells, que per això els vol. Pobres capellans d'aquella generació, diu algú; es pensaven que no en tindrien ni per començar amb aquells barris i aquells ambients obrers, i la realitat va ser molt més dura del que s'esperaven. I els va vèncer.

L'any 73, Antoni M. Güell edita el seu estudi sociològic de la fe en uns barris perifèrics de Barcelona i el titula "Capvespre de creences". (Ed. Laia.) Si en diu de coses aquest títol...!

En una paraula, hi havia ja el que se n'ha dit "crisi d'identitat" entre molts cristians "oberts", "innovadors". ¿Què és el cristianisme? ¿Què és ser cristià? "El paisatge és un paisatge d'intempèrie, amb restes, ací i allà, com d'antigues runes resistents, de les velles carcasses".

A l'HOAC, per exemple, de l'any 70 se'n diu "l'any dels últims": l'últim curs de formació, l'última reunió de consiliaris diocesans, etc.

Prou es re-comença la JOC, o encara perdura en llocs com a Santa Coloma (fins al 74). I la JAC (rural) també perdura. I es crea el Secretariat d'Universitaris Cristians, i a Barcelona s'intenta reagrupar la "Missió Obrera", i al 73 apareix la Joventut Cristiana de Barris i Ambients Populars (JOBAC),... però no hi ha la vitalitat creadora que caldria, no hi ha objectius clars i convinents, ni pensament nou i adient, no es veu el camí,... simplement "es vol", es vol fer quelcom en cristià, amb l'Evangelí, però no es sap què. Tots preguntant-se, per exemple: A què respon ACO? Qui-na és la missió de la JOC?, etc.

II - EL "POSITIU"

El text de Lorés amb què hem començat el capítol posa Comín i els seus seguidors com l'excepció en aquesta desfeta que fou el que alguns han anomenat "la gran crisi". Però hi hagué - només faltaria ! - (hi hi ha) moltes més excepcions, moltes més persones i realitats positives que poden ser anomenades "progressistes" en el sentit d'"esperança activa", de "compromís solidari amb els pobres", de recerca del "trobament entre marxisme i cristianisme", entre la "Il. lustració" i el cristianisme, ... Una altra cosa són els resultats d'aquests esforços i d'aquesta recerca; resultats més aviat minsos.

L'Editorial de "Correspondència" el maig del 70 situava, una vegada més, els objectius: "Precisament la línia més avançada entre els cristians fora la d'aquells que trobessin avui l'especialitat de la fe, i a partir d'una plena afirmació d'aquesta, entressin en veritable diàleg amb les forces que configuren el nostre món. (...) En aquests moments el que cal és un recentrament de la fe i des d'aquella mateixa escoltar les preguntes que avui se li proposen i les que no es proposen, però des d'ella podem els cristians posar a l'home d'avui."

Aquesta recerca cristiana seguia integrada dintre de l'únic objectiu social i històric que quedava clar a una majoria: el derrocament de la dictadura. Aquesta encara durava - amb moments de debilitat o petites obertures com la del President Arias i el seu "espíritu del 12 de Febrero" - i polaritzava la majoria d'accions i de pensaments, i unia moltes realitats en contra d'ella, i en feia brillar moltes que després es veurà que no ho eren tant, de brillants.

Perquè, malgrat tantes foscors com es presentaven, la militància de cristians en els sindicats, partits i organitzacions de masses, o la seva presència en les movilitzacions generals, es mantenia bé, i fins i tot creixia fins al 76. (Franco mor el novembre del 75.)

Hi hagué, en això, un fenomen que caldria estudiar més: la tendència de molts cristians a anar als partits anomenats d'"extrema

esquerra". S'han donat algunes raons del fet: predisposició a la "utopia"; ànsia d'una "autenticitat" plena; recerca d'un testimoni evident i nu després del fracàs "missioner"; aprehensió davant del Partit Comunista (PSUC), fins al 74; etc.

Aquesta participació dels cristians en les lluites del tardofranquisme - evident, notòria i aplaudida per la societat - és la que ha permès parlar d'un "cristianisme messiànic", o d'un "messianisme cristià" a casa nostra entre el 70 i el 76. Sobretot quan apareixen els moviments "Cristians pel Socialisme" i "Comunitats Cristianes Populars", que donen un rostre organitzat, col·lectiu i expressament eclesial a aquesta militància. "Messianisme" en el sentit de potenciació, amb la fe i la mística cristianes, de les lluites per un canvi de la societat que se suposa radical, imminent, alliberador dels oprimits, pas important cap al canvi "final" i "definitiu", etc. Però sobre aquest suposat "messianisme" nostre hi hauria molt a discutir. Personalment penso que parlar de "messianisme" en el que va passar aquí és un emmirallament. Ho veurem una mica més al parlar de CpS i CCP. (Sobre això hi ha editat un petit estudi del Grup de Treball "Fet religiós i canvi socio-polític" del CIUOB, Barcelona 1985.)

A més d'aquestes persones o grups amb militància clara i directa, hi havia, en molts cristians, malgrat la desorientació creada per "les crisis" que estem veient, una reacció crítica davant del règim, un esperit nacionalista, un no acceptar la injustícia i la repressió, ... D'aquí l'eufòria amb què molts van rebre la creació de l'Assemblea de Catalunya i les mil maneres amb què la van ajudar. L'Assemblea agrupava molts partits, grups i corrents, sota tres o quatre objectius claríssims i bàsics; allò de "llibertat, amnistia, estatut d'autonomia".

I restava també, en molts cristians en general, una reacció crítica davant de l'Església "oficial" sempre que es veia que aquesta no estava de veritat al costat dels pobres. És a dir, es vivia, quedava, una certa consciència crítica respecte de l'Església i àdhuc respecte de la fe mateixa; es veia clar que aquesta no podia ser

com "abans", tot i que no s'acabava de trobar com havia de ser "ara". Malgrat el desengany institucional, molts han descobert l'autonomia - crítica - personal cristiana.

Altres signes de vitalitat, entre molts que ens en deixem: Va creixent el nombre de sacerdots en el treball manual, en la vida treballadora normal i corrent. (A voltes com si fos "una gran descoberta", quan en realitat era un "arribar tard"; però era més positiu que no pas no arribar.) I altra vegada podríem parlar llargament de la creixent influència, a casa nostra, del cristianisme "revolucionari" llatinoamericà; En definitiva segueixen moltes de les coses que hem vist en el capítol anterior (anys 1966-1969) i algunes augmenten en volum i força. Per exemple - i acabem aquest apartat - les Comunitats de Base:

A partir de l'any 70 es produeix una coordinació - cosa que vol dir un mínim d'organització - de moltes comunitats que fins ara estaven disperses, totalment anàrquiques. El servei de coordinació el fa la "Comissió de Serveis". Però aquest pas va tenir un cert "preu": Els "coordinats" es van decidir per agafar la línia menys "radical" en les posicions "innovadores" de les comunitats; la línia més "intraeclesial", la que pretén reformar l'Església "des de dins"; i una línia clarament catalanista. Les altres comunitats, més "laiques", més "radicals", que volen estar separades de la institució eclesial, ...van quedar sense lideratge, soles, ... Naturalment, es sap ben poc d'elles. (¿Vol dir que van esdevenir ineficaces?)

L'any 72 hi ha la II Jornada anual de les C. de B., i algú fa notar que entre les més de 200 persones que hi havia no s'hi trobava gairebé ningú dels sectors populars (i castellanoparlants). Quelcom passa amb aquesta "no presència" d'aquests sectors. I a finals del mateix any ja es realitza, a part de les C. de B. coordinades en la "Comissió de Serveis", una "Assemblea de cristians per una Església Popular". El document fruit d'aquesta assemblea diu que pretenen... (el de sempre, però que no està malament, dic jo):

"1- No acceptació de l'autoritarisme d'església actual o govern d'imposició. Pretenem treballar per la realització d'un or-

nisme viu d'estructura realment democràtica.

2- Inserir-nos històricament dins els corrents socio-polítics d'una societat socialista, sense identificar-s'hi o confondre-s'hi, on l'explotació de l'home per l'home quedi exclosa.

3- Trobar noves formes més secularitzades d'expressar aquesta fe a nivell tant personal com comunitari.

4- Assentar les bases d'un nou sistema teològic que arrenqui de la cultura del poble,..."

("Correspondència", nov-des. 72)

És a dir. Tant en les C. de B. com en aquesta assemblea de gent "popular" es segueix buscant de "mantenir viu l'interès de l'home contemporani inquiet per la vivència cristiana". (Dalmau a "Q." de setembre del 76.)

L'any 71, l'Editorial Pòrtic va editar el treball d'Antoni Mirabet "Petits grups eclesials o comunitats de base. (Aspectes psicològics, teològics i litúrgics)". És un intent de diàleg entre la psicologia i altres ciències humanes i la teologia, sobre aquestes petites realitats eclesials.

Al 73 surt un interessant "Manifest de les C. de B.", dirigit sobretot als bisbes de Catalunya. En realitat és una "carta oberta" de la "comissió de serveis". Allí expressen amb claredat i en forma panoràmica la mentalitat, la fe, les actituds bàsiques, la situació "fronterera" respecte a l'Església, de molts cristians en aquells anys. Una petita obra mestra, al meu entendre, que seria bo de citar sencera.

Sempre va seguir l'estret lligam entre les C. de B. i els "Grups de Solidaritat", i també el "Grup cristià de Drets Humans". Com també hi hagué intenses connexions - i això seria història llarga - entre les C. de B. i l'Assemblea de Catalunya. D'elles va sortir, dins de l'Assemblea, el famós grup dels "no alineats".

Al 76 es pot dir que la "Comissió de Serveis" està dissolta, i que les C. de B. com a moviment o entitat col·lectiva ja no existeixen. No quedaven clares les fites, no hi havia estratègia comuna, cap projecte comú,...(¿no era el mateix que els havia passat als

moviments especialitzats d'A. C.?) "La crisi general ens ha tocat a tots", diu Dalmau comentant-ho. ("Q." setembre del 76.) Franco havia mort i començava l'època de les grans ambigüitats. Ja no hi havia aquell enemic comú que "unia" - i "desfigurava", al meu entendre - tantes coses.

Apèndix. Les tres línies entre el clero

El tema mereixeria més que un apèndix. Però ara no hi ha temps per més.

Entre secularitzacions, laments, crisis personals i de grups, alguns dels capellans que seguien actius en els barris populars i obrers, anaven buscant i decidint camins, formes d'acció. I és interessant de veure les 3 (potser més, però ho reduïrem a tres) actituds de fons que, de manera simultània o una darrera l'altra, es van fer patents, a voltes amb una certa tensió entre elles. Les simplificacions també són odioses, però haurem de simplificar molt.

Una de les línies és força semblant a la de l'Església "popular" llatinoamericana. Respectant la religiositat popular, potenciant-la, ^{es vol} encaminar-la, des de la plataforma parroquial, cap a unes actituds de lluita revolucionària, massiva, àmplia, civil i cristiana a la vegada; confessional, però al costat dels altres grups i barrejats en un mateix front. Lluita intra-eclesial, per fer canviar la Jerarquia i les estructures envellides, i lluita extra-eclesial en el terreny sindical, polític,... Sense por de portar les coses a l'extrem i crear conflictes forts i de conseqüències dures. Les Misses, ja està bé que tinguin un aire de "mítin"; (¿què és el llibre de l'Èxode de la Bíblia?); la Parròquia ha de ser de veritat "la casa del poble", i el poble ara està en lluita. No hi pot haver un cristianisme realment popular sense unes estructures temporals cristianes.

Potser el lloc on es va cultivar més aquesta línia va ser al ja esmentat sector Egara de Terrassa.

Una altra línia (l'ordre és el de menys) és la que comença dient: "alerta amb "manipular" la massa i la religiositat popular!" Entre altres coses, seria, aquesta "manipulació", un clericalisme d'esquerres. Deixeu-la, aquesta religiositat, que faci el seu camí - prou hi ha parròquies tradicionals que l'atenen - i dediquem-nos, des de les nostres parròquies de barri, als grups de militants engatjats i convençuts, en la línia de la JOC i de les petites comu-

nitats. Treure de les nostres parròquies la "burocràcia" i l'"administració" de sagraments. Tota la parròquia han de ser - encara que siguin pocs - militants, gent lluitadora, decidida. I per això cal, també, desmitificar sense temors ni prejudicis els símbols religiosos que hem rebut i les formulacions tradicionals de la fe. La gent que no ho entengui...què hi farem. Si per a molts militants ara una persona que els inspira dinamisme i els és exemple profund és, per exemple, el Che Guevara, doncs a l'altar major de la parròquia hi haurà la imatge del Che, que és el Crist d'ara;...

Aquesta línia fou més viscuda en alguns llocs de Nou Barris i de Santa Coloma. Algú n'ha dit línia d'"Església paral.lela".

Una tercera línia, anava més cap al "silenci provocador". Deixar tota mena de parròquia i d'estructura. Perquè totes són "poder" i tenen molt de "corrupte" pel fet d'estar necessàriament lligades a la "gran Església" que no ha canviat amb el Concili. Deixar l'"estructura" sense embuts ni termes mitjos, i quedar-se en la petita comunitat de creients (església, però una altra) a casa, amb tots els militants de la colla, oberts a tothom qui vulgui venir. Insistir en la militància obrera i popular, però amb un gran i progressiu silenci en el que fa referència a la fe. ¿Per què, aquest silenci?. En això es va fer famós el "crit" de Mn. Formariz en unes jornades organitzades per la revista "Correspondència" l'any 71: "S'ha d'anar a una autèntica església del Silenci. Que l'Església calli d'una vegada. S'ha de tancar la botiga. Ha de morir la institució. D'aquí uns anys ja es veurà si és possible tornar a parlar de Jesucrist."

Alguns van dir que aquesta línia no seria vista com un major aprofundiment humà i de fe, sinó com un silenci covard. Però els que la proposaven la volien viure com una "mística", com un "silenci provocador", perquè l'Església de fins ara "ho havia enredat tot" i sols el silenci podia esclarir les coses. Junt amb això, alguns deien clarament que, davant de la nova cultura "il.lustrada", en la societat que estava naixent, "no sabien què predicar". Per això anaven al testimoni de la vida obrera i militant, i esperaven en silenci.

Fou la línia més característica d'alguns del sectors Besòs.

III - LA "LLARGA MARXA" D'ALFONS COMÍN

Continuant amb el "positiu" de l'època dels setantes, aturem-nos ara en la figura que Lorés posava com la gran excepció entre la crisi generalitzada. Els deu últims anys de la vida d'Alfons Comín (mor l'any 80 als 47 anys) han pogut ésser vistos com els del seu lideratge d'una "llarga marxa"... de qui?, cap a on?,... Aquí rau el problema en el nostre treball, en aquestes preguntes.

Segons Vázquez Montalbán, Comín, llavors (any 70), "estava concretament esperançat, més concretament esperançat que mai, perquè movia i era mogut, movia la llarga marxa de les bases cristianes cap a l'esperança marxista, i era mogut per aquesta llarga marxa." ("Taula de Canvi", extra nº 3, 1981.)

Des del partit "Bandera Roja" al començar la dècada, (partit força semblant a aquell "primer" FLP del que ja hem parlat), i des del PSUC (amb el seu Eurocomunisme) a partir de l'any 74, Comín veia amb eufòria l'aparició d'un ampli moviment internacional que, coincidint en un nou humanisme, es materialitzava en únic front de lluita clarificadora contra l'etern enemic comú: el materialisme neocapitalista.

¿No era molt optimisme, aquest optimisme? El gran amic de Comín, el P. Llanos, per exemple, escrivia a "El Ciervo" l'agost del 72: "Después de la tecnocracia ¿qué?". Veu a venir el fracàs de la tecnocràcia i diu que no tenim cap altra alternativa per davant, si som sincers. L'era de les ciències i de les seves aplicacions porta a més problemes que solucions,...

A qui liderava Comín? Segons les anàlisis de molts, als "residus" de l'eufòria aquella que durà màxim fins el 68. La paraula - "residu" - sembla dura, potser ofensiva. Però són molts els que l'han emprada refereint-se als que vam viure el "progressisme" dels seixantes i ara encara ens movem en l'àmbit de la fe. Valgui dir, doncs, que jo també m'hi considero. Alguns, com en Dalmau, han dit ben clar: "residu"; no "resta". "Resta" té un sentit, sobretot bíblic, de positivitat creadora, de ferment/que torna a començar i del qual

en surt una nova època i una nova força alliberadora. "Residu" és paraula més humil. Simplement: "els supervivents de la gran crisi".

Però Comín tenia recursos místics i d'acció que no es paraven davant de cap dificultat, i fa la seva marxa com si res.

Li queda clar que la militància que cal, no va pel camí dels partits interclassistes o sociològicament catòlics, la democràcia cristiana, per exemple, ni que sigui en les seves "ales esquerres".

Comín veu que el cristianisme té un deute pendent: el d'assumir de veritat (amb una praxi eficaç) el clamor dels de baix, dels explotats. Tot i que això - ja ho hem vist - llavors ja no era a les bases del pensament europeu, ni de gran part del pensament d'aquí, degut al progrés, i a la vegada crisi, tècnics i econòmics. Però ell veu que el deute hi és, a pesar dels canvis de mentalitat que s'estan produint. Ell veu - i certament hi era - una realitat exigent. Per tant, no és simple "constància teològica" el que el manté en lluita, liderant una lluita. (Veure la presentació que Josep M^e Rovira fa al primer volum de les Obres Completes de Comín.)

Ell segueix volent tot allò que hem dit que era propi de les "dues il·lustracions", i ho vol ben unit: L'emancipació del ser humà com a subjecte, que va íntimament relacionada amb l'emancipació de la classe obrera. I els germens de l'esperança estan en la mateixa realitat que s'està fent, que no és acabada encara,... i aquí Comín s'agafa fort al pensament de Bloch, l'home de "El principi esperança".

La presència del franquisme donava, és cert, unes "circumstàncies propícies" per seguir proclamant aquests ideals, quan en molts que fins llavors havien lluitat amb fermesa ara ja se'ls canviaven els esquemes mentals i els punts de mira. Comín va "albirar" la crisi pròpia dels 80: greus problemes d'explotació i misèria, arreu del món, però incapacitat del món ric per veure'ls realment tal com són i afrontar-los com cal; que es pot. Ell volia ressuscitar l'utopia i l'esperança. Poc després d'acabades les "circumstàncies propícies" ell ja es va morir. I la greu crisi cultural i total ni se'l va em-

passar, ni va fugir amb ell. Ell ha quedat net, "profeta", i la crisi segueix aquí, desorientant al més "pintat".

L'Alfons volia un moviment revolucionari eficaç cap a una terra nova, i per això veia necessari que tothom sabés, experimentalment, que es podia ser marxista sense ser ateu. La militància pràctica de cristians en partits comunistes, reconeguts com a cristians en el partit, havia de desfer tota mena de dubte. Però la finalitat era l'alliberament real dels explotats. Seguia així, clarament, les pistes de la Teologia de l'Alliberament.

I un dels seus triomfs fou aconseguir que el PCE i el PSUC revisessin la tradicional crítica marxista de la religió i les seves posicions concretes davant de la militància de cristians en el partit. Aquesta revisió i aquest canvi el PCE els féu l'any 75, i el PSUC el 76. Es tractava, realment, d'una forta evolució en ells. Però és un fet - interessantíssim - que no correspon a la història del "progressisme catòlic" sinó a la dels partits comunistes. Fou un dels triomfs de l'Alfons militants comunista cristià. PCE i PSUC abandonen l'ateisme com a posició "oficial" i es proclamen partits "laics" en els quals els creients poden entrar amb la seva fe (ja no serà "cosa d'ells", "privada") i militar en condicions d'igualtat amb els ateus. D'aquí el títol exultant d'un dels llibres de Comín: "Cristianos en el partido, comunistas en la iglesia" (Laia, 77.) Títol (i idea) que, cal dir-ho, molts van qualificar de simplista.

I Comín creia que aquesta mena de militants que, sense haver-ho buscat, d'una manera o altra, ell liderava, estaven fent la feina "progressista" per essència: "Estos cristianos están haciendo creíble de nuevo el mensaje cristiano". Ho diu encara el març del 76 a "El Ciervo". Era l'optimisme màxim. Era una fe "a prova de bomba" que es diu, però que no es lliura de certes sospites de "superficial". No era ni és tan "fàcil" el problema de la fe avui.

En ell personalment, sembla clar que la seva fe cristiana es "fonia" amb la seva fe en l'home; per això no va trobar cap problema en la relació entre cristianisme i humanisme marxista. Aquí és on hauríem de fer una llarga recensió del seu llibre "fe en la tierra",

dins de la col·lecció "El credo que ha dado sentido a mi vida" de l'editorial Desclée, 1975. És un llibre testimonial - com tots els d'aquesta interessant col·lecció - on s'hi veu el procés d'una fe profunda, a ras de terra, realment i històricament confosa amb la nostra terra i lluita; una fe interrogadora, que et mira amb ulls de profeta.

Però un replantejament del tema "fe" en el nostre món, necessita quelcom més que testimonis, junt amb ells. I quan es tracta d'anar als condicionaments bàsics (algú en diu pre-iedològics) de la fe; quan es tracta d'una veritable "re-formulació", "re-interpretació" o "re-estructuració" del fet de creure, ara i aquí, amb totes les dades crítiques i exigents de la "Il·lustració", Comín no ho fa. S'atura a les portes. I més aviat es queda anant a remolc d'un dels corrents de la teologia de l'alliberament: aquell corrent - no pas l'únic - que, per principi, no toca cap dogma, no qüestiona res "fonamental", tot i que diu que ho vol "re-plantejar" tot des de la praxi alliberadora.

És una feina que va deixar per fer. Però l'interès fonamental de l'Alfons queda clar, manifest, expressat de mil maneres en els seus llibres, sobretot en el que acabem d'esmentar:

"No sé cómo se puede vivir la fe sin vivir conscientemente la historia personal como parte de una historia social; y no sé cómo se puede asumir ésta si no es en términos de clase."

"Creo que no podemos decir "creo en Dios", si no añadimos "Creo en Dios y en los hombres"."

"La vivencia de la fe es radicalmente diferente según se actúe activamente o no en la lucha de clases, de un lado u otro de la barricada."

"La actual formulación de mi fe es, pues, el resultado de una aventura colectiva. Ésta aventura de vivir la fe como liberación creadora."

"Hemos aprendido a vivir la fe como una realidad dinámica, en permanente evolución y no como expresión de una conciencia aislada y estática."

I al llibre "Por qué soy marxista y otras confesiones" (Laia, 79):

"Vivimos una fe que trata de restañar su contencioso con la cultura contemporánea y su secular separación de las masas, una

fe que se adentra cada día més en el seno de las clases trabajadoras en lucha.

"...convergencia del movimiento comunista y del potencial revolucionario de la palabra evangélica. En este encuentro se sitúa hoy la encrucijada de la liberación. Se trata de un fenómeno nuevo, especialmente por lo que se refiere a su amplitud."

És interessant veure què diu cap al final del seu text "Por qué soy marxista y otras confesiones":

"¿De qué creencia y de qué marxismo se trata?"(...) Esta cuestión sigue abierta después de reflexionar en voz alta. Sólo confío haber señalada algunas perspectivas sobre el tema en las líneas anteriores."

Val a dir que, quan l'Alfons mor, la possibilitat real de ser marxista i cristià quedava clara, patent; la seva vida havia donat, com a mínim, aquest gran fruit. I havia conduït molts cristians cap a una militància com la seva. Fou una gran aportació a la història social i política de casa nostra. Aportació que, junt amb moltes d'altres, es podria evaluar, una mica i en certs aspectes, amb la tesi que en Joan Costa té començada sobre el "trasvassament de militants" del cristianisme a la política.

I quant a la fe com a tal, quant al tema sempre pendent, sempre sols insinuat,... el tema que mai no hi ha temps per tractar-lo a fons, (jo li havia sentit a dir més d'una vegada: "ja ens hi dedicarem quan vinguin temps de més calma"; certament, el franquisme no deixava calma),...quant al tema "Déu", hi ha un text de l'Alfons que de cap manera podríem passar per alt. Per a mi és una mena de "testament a tots". Fou en les Jornades d'Estudi del Centre Eiximenis l'any 78. El tema de les jornades era "Responsabilitat pública de la fe". Comín hi va presentar un text que fou publicat i comentat a diferents llocs. El titula: "La solitud de la fe". Aquest títol, en un home que ens acaba de parlar de l'"aventura comunitària", i que ha escrit un "credo" que semblava no tenir problemes de foscor en la fe, ja fa pensar molt.

En "La solitud de la fe" Comín diu que no vol derivar cap a la teologia de la secularitat o de la mort de Déu, però n'assumeix elements, diu que els viu. I no vol "confessionalitat", ni "temple",

sinó fe militant, "testimoni" i prou. Però, no em sembla balder o ofensiu fer encara la pregunta: "testimoni" de què? El nostre món la fa, la imposa.

Podríem dir que Comín va ser l'últim líder acceptat entre nosaltres del que se n'ha dit "cristianisme ètic" (explorat per Josep M^a Lozano a "Petjades d'una recerca" - Ed. Claret, 1983). Un cristianisme que té molt clara l'"ortopraxi", la transformació alliberadora de la societat, com a nucli d'una fe digna de tal nom. Però això no basta per a "posar la fe al dia". Ni per això sol els homes i dones que volen una societat nova capiran i valoraran que aquesta "praxi" sigui "fe", "fe cristiana". És a dir, el problema "fe", "Déu" segueix aquí, o allí, gairebé intoccat. I no per "sant pudor", sinó potser perquè "no se'n sap més", o per allò de les urgències,...

Citem encara unes ratlles de "la solitud...":

Tot el que he dit, ho he dit sense situar-me en una perspectiva reduccionista de la fe, sense acudir-se'm de pensar que la fe s'esgota en la revolució, en la lluita per la justícia, ni tan sols en l'amor, que serà sempre, per força, imitació grollera de Qui ens estimà fins al final. Però sabent que l'expressió de la fe passa per l'esdeveniment i pels esdeveniments; a partir d'ells puc impulsar la imaginació, ells poden conduir-me als quaranta dies de desert que em permetin de tornar a la ciutat dels homes amb paraules sorgides del pa i no de les pedres."

(Tots els treballs presentats en aquelles Jornades del Centre Eiximenià foren publicats a "Qüestions" de nov.78.)

I, gairebé acabant ja aquest treball sobre els "progressismes", veient l'experiència de Comín i de tants altres, (les d'en Calmau i Xirinachs, per exemple, les crec tant o més interessants i estudiab- bles,) em pregunto: no serà la història d'un impossible aquesta de voler viure i presentar una fe cristiana sempre posada al dia, mai no culturalment pertanyent al passat? ¿No és, aquesta tasca de la fe "progressista", un constant proposar-s'ho i fer tard?

Sigui com sigui, totes aquestes inquietuds que hem vist en Alfons Comín, fan entendre el gran interès que li despertà un fet que ens va venir de fora: l'aparició, l'any 72, a Xile, del moviment,

que de seguida fou llatinoamericà, Cristians pel Socialisme. "Tant de bo es pogués fer alguna cosa semblant a Barcelona", va dir. (Cita que dóna Rovira a "Taula de Canvi", extra nº 3, 1981.)

IV - CRISTIANS PEL SOCIALISME I COMUNITATS CRISTIANES POPULARS

Quan un corrent religiós està en crisi i apareixen algunes iniciatives per reagrupar-lo i donar-li noves idees bàsiques i tasques a fer, aquestes iniciatives acostumen a ser ben rebudes i secundades pels que encara veuen, en aquell corrent, un dinamisme històric que els afecta, que els és vida. Crec que això és el que va passar amb els moviments "Cristians pel Socialisme" (CpS) l'any 73, i "Comunitats Cristianes Populares" (CCP) el 74.

Acabem de veure que part de la iniciativa de CpS ens va venir d'Amèrica Llatina. I que en Comís fou un dels seus impulsors. Però CpS no va ser un simple trasllat a Catalunya i a l'Estat Espanyol de la idea llatinoamericana. La nostra història n'havia creat les condicions; i a molts sacerdots encara actius en la línia de l'"engatjament", a molts laics i religioses "militants", a seglars de tota mena, la creació d'un moviment així els va venir com l'anell al dit; com si ho desitjessin des de feia temps. Recordem allò que hem dit, sobretot referent als capellans: alguns ja ho havien provat tot per fer més adient i assequible l'Evangelí.

Per iniciativa d'Alfons Comín, Josep Ribera, Joan García-Nieto i altres, pel gener del 73, es reuneixen a Calafell (Catalunya) unes 200 persones. A causa de la clandestinitat diuen que s'han reunit a Avila. I fan públic el document fundacional de CpS, que ha passat a la història com el Document d'Avila.

Entre els assistents hi havia predominància de la classe mitja; i això ja es nota en el to "elevat", en el nivell "intel·lectual" del document. També hi havia un sector d'obrers, procedent sobretot de l'HOAC. Allí coincidien, unint gent de diferents procedències militants i partidistes, les pràctiques sòcio-polítiques, els líders convocants o assistents i l'interès per una fe renovada des del compromís pel socialisme; renovada privadament i públicament, individualment i com a grup, com a gran comunitat.

Des del començament, ja en la trobada inicial, alguns van notar la forta influència que en aquell CpS naixent tenia el partit Ban-

dera Roja (el partit on estava Comín), més esquerrà que el PSUC. Però el pluralisme, dintre d'una opció clarament marxista, allí encara hi era; es pot dir que hi havia gent de tots els partits.

Els CpS volen que quedi clar que el "catolicisme progressista" no és sols "antifranquisme", sinó que ha de ser reivindicació del socialisme (sense oblidar la lluita per la democràcia formal i l'autonomia nacional).

Com sol passar amb moviments i iniciatives d'aquest tipus, les idees originàries, les del primer moment, les intuïcions bàsiques anunciades, són potents, fortes, lluminoses,... i després, amb el temps, gairebé mai no es realitzen del tot ni es superen, més aviat es desgasten, no se sap com "treure'ls el suc" o practicar-les convenientment, surten dificultats de tota mena,... I crec que això també va passar aquí.

Perquè a "Avila" i en els dos primers anys de CpS, l'ideari i els propòsits estaven clars i semblaven imparables.

"Ens hem reunit més de 200 persones per reflexionar sobre el sentit de la nostra fe des d'una opció de classe marxista", diuen. Som cristians que hem fet una opció socialista i revolucionària. Volem una fe viscuda, col·lectivament, comunitàriament dins d'una realitat de lluita de classes. És la realitat d'opressió, no les idees, el que ens ha posat en marxa,...

Diuen que veuen l'opció socialista com a única alternativa per fer eficaç l'exigència alliberadora de l'Evangelí. "La nostra fe es desenvolupa en una única història de salvació, que és la història de la lluita per l'alliberament!" (Semblaria que aquí s'ha superat tot "dualisme" de plans. Però veurem que no és tan així.)

I els iniciadors de CpS volen que quedi clar que no es tracta d'un nou "confessionalisme" dissimulat, d'un nou partit confessional però d'esquerres. Perquè no es tracta d'un "socialisme cristià", sinó de cristians que militen en el socialisme tal com aquest és de per si i es presenta en la història. No es tracta d'un "dogmatisme marxista" ara sumat a un "dogmatisme cristià". Però molts altres

cristians - alguns també marxistes - no ho veuen pas així; és a dir, veuen que es tracta d'un "confessionalisme polític", i critiquen, per això sobretot, CpS des del primer dia.

En el fons hi ha encara aquell vell problema de la "distinció de plans, o d'ordres". Perquè CpS parla també de "la doble i única fidelitat: al procés revolucionari i a Jesucrist". I parla dels "dos pols: el religiós i el polític". Afirmar la distinció i autonomia dels dos plans: fe i política. (I molts altres entenen que no distingeix sinó que barreja.) Per a CpS la "convergència" entre fe cristiana i compromís revolucionari està en la mateixa arrel del missatge evangèlic. I la resurrecció de Crist tindrà tot el seu sentit quan sigui vençuda tota forma d'explotació. (O sigui que sembla que s'afirma que no hi haurà "Regne de Déu" sense una realització positiva de la història humana. Un altre dels assumptes discutits i sempre pendents.)

Fem ara un petit llistat de coses que es proposa CpS en aquells orígens:

Treure l'Església de l'enfeudament ideològic en què la té la dreta (i també la Democràcia Cristiana), i de tot enfeudament. Perquè fins aquí la religió ha estat "segrestada" per les classes opressores. Cal una lluita ideològica a l'interior mateix del fet religiós i de l'Església, perquè la lluita de classes és un fet que passa també per dins de l'Església. Això implica també una constant denúncia de les postures antirevolucionàries d'aquesta. S'assumeix la crítica marxista de la religió, amb els correctius que la praxi revolucionària hi va donant, per portar-la, com a cristians, al cor mateix de la realitat creient; i així fer una gran renovació d'aquesta, potenciadora de l'alliberament dels oprimits.

Es demana, per tant, un pluralisme d'opcions polítiques dintre de l'Església. En ella han de tenir "carta de ciutadania", igual que qualsevol altra persona o grup creient, els CpS i semblants. Ha de quedar patent, davant de tothom, per la pràctica i pel reconeixement de l'Església, que es pot ser marxista i cristià, socialista i cristià, cristià-marxista,...

Es proposen també - i ja es veu que tot va molt lligat - "desbloquejar" la mentalitat de tants cristians que, amb tota la bona fe, pensen que el marxisme és incompatible amb el cristianisme, que calen partits confessionals cristians, que el marxisme és ateu per essència, etc.

I una altra gran tasca que es proposa CpS (sempre "anunciada" i mai no portada a terme) és la de la "reformulació" (a voltes es diu "reinterpretació") de la fe cristiana a partir de l'opció socialista. Alliberar la fe de la impregnació ideològica burgesa i reformular-la en el llenguatge dels **oppimits**.

Quina és la novetat en tots aquest programa de CpS, i que en la pràctica serà també el de CCP a partir del 74,? ¿Es tracta d'una nova i original manera de lligar la voluntat de ser cristians i la participació en el procés revolucionari? ¿Es una altra forma d'explicar, d'entendre, la presència del "sobrenatural" en la vida humana i en la història? No queda clar que sigui això.

Ja al desembre del 73 el teòleg J.I. González Faus pregunta a CpS: Què és Déu segons vosaltres? I entre ell i el P. Llanos fan un petit de bat sobre això a la revista "Razón y Fe". Però poca cosa de nou hi hagué a CpS sobre aquest tema. Queda clar que es tracta d'un Déu alliberador del **oppimits**, el Déu de Jesucrist assassinat pels poderosos, el de l'Évangeli llegit des de la perspectiva dels explotats,... Aquesta "re-lectura" de l'Évangeli i de la Bíblia, sí que es va fer bastant, en aquells anys, sobretot seguint el corrent llatinoamericà, a CpS i CCP. Però no va ser suficient per anar al cor del problema.

Al febrer del 74 hi ha una segona trobada important, la de "Perrinyà" (en realitat Pontons), on es parla de "Cristians pel Socialisme, un camí definitivament obert" i "CpS i la lluita ideològica". Hi havia eufòria encara; animada per la clandestinitat. Destaquem quelcom que allí es planteja:

"...hemos de preguntarnos qué nos garantiza que esto que tratamos de hacer no es un nuevo oportunismo de la Iglesia? No tratará de hacer, por nuestro medio, con la revolución proletaria

lo mismo que hizo con la burguesa: asumir a esta clase cuando la vio en el poder?

Contestamos en primer lugar, que nuestra opción y nuestra lucha se dan cuando el proletariado todavía no está en el poder. Cuando el camino hacia él está sembrado de obstáculos cuya superación pide grandes dosis de esfuerzo, riesgo y sacrificio.

Y en segundo lugar, decimos que en esta lucha arriesgamos conscientemente la Institución de la Iglesia, su seguridad y sus posibilidades de actuación y hasta su misma existencia como Institución externa. Y ningún oportunista arriesga lo que a toda costa quiere asegurar con sus tácticas."

Aquest últim problema, el de les "tàctiques" és seriós, inevitable, i va portar molts problemes interns a CpS ja l'any 74, sobretot després que un grup nombrós de militants de Bandera Roja passés col·lectivament al PSUC, amb Comín al front. Des de llavors es va començar a notar un fort domini d'aquest partit dintre de CpS. I molta gent d'altres partits o tendències, sobretot de les més esquerranes que el PSUC (amb el seu Eurocomunisme) va anar deixant CpS. Més llibertat, pluralisme, ambient popular, encara que no tan definit políticament, hi havia a CCP. Molts es van quedar en aquest menys "sorollós" moviment.

L'any 75, quan el franquisme ja començava a esfondrar-se de veritat, i ha una altra trobada, la d'"Andorra" (Barcelona), però no s'hi diu gran cosa de nou. Més aviat es nota que segueixen les tensions internes, i que cada vegada es va imposant més la línia que fa de CpS un front de lluita intra-eclesial; un anar vigilant i corregint - en teoria - els passos de la Jerarquia, sense trencar mai amb ella, amb "fidelitat conflictiva" , es diu, cuidant molt la "tàctica" per guanyar aliats per a la "reconciliació". Era la línia PSUC. I com més era aquesta línia, més es notava, o semblava, diuen alguns, que CpS no era un "fruit de la maduració de la fe de molts en l'esquerra, sinó dels programes - ben legítims - d'un o uns partits". Si era això segon, ja no feia - encara que sembli estrany - tanta por a la Jerarquia, ni al sistema. (Seria un tema interessant a seguir.)

També al 75 hi ha una Trobada Internacional de CpS a Quebec. Es diu quelcom interessant per a nosaltres: volen "buscar camins iné-

ditos en nuestro testimonio del poder de la resurrección del Señor". Heus aquí la qüestió, el gran desafiament: si la fe aporta comuns inèdits d'una força alliberadora de veritat. I perquè hi ha hagut fracàs en això, tant a CpS com en els altres corrents "progressistes", diem que en els setantes aquests ja havien fracassat, no hi havia "progressisme", per més que les ganes i l'esforç no faltaven. El que sí s'havia aconseguit - ho dèiem parlant de Comín - era el "desbloqueig" de moltes ments, el mostrar que es pot ser cristià i marxista, i àdhuc una certa acceptació per part de la Jerarquia.

Al desembre del 75 surt en nº 1 del Butlletí CpS de Catalunya. (En Franco ja era mort; l'espai de llibertat s'ampliava.) Allí es diu que CpS és "una alternativa inèdita, plena d'esperança" i "un dels fets més significatius en la història de la nostra Església durant els darrers anys". (¿No serà l'optimisme típic dels "messianismes", sobretot en els últims moments?)

I - cosa curiosa - també allí es pregunten "què és el que avui interpel·la de forma específica CpS a Catalunya". (Es comença aquella etapa en què CpS, com tanta altres moviments, ordes religioses, etc., es pregunten pel "seu carisma", per les feines que els toca fer, ... (Malament quan s'ha d'anar "buscant feina", ja deien alguns a CpS llavors.)

Es reafirmen les finalitats: Ajudar els cristians incòmodes en l'Església a descobrir una alternativa de renovació. A ~~sup~~enyar cap a una militància d'esquerres. Denunciar les manipulacions polítiques de la fe que es fan des de la dreta o la D. C.

I s'insisteix en la reformulació de la fe, però cada vegada sembla més clar que aquesta reformulació no passa de ser un dir el mateix que abans, el de sempre, però d'una altra manera. Sense novetat real. I es segueix parlant dels dos pols, i de la doble opció, com hem vist.

Per veure algun dels esforços que es feien en aquest terreny de la "reinterpretació" de la fe, cite~~m~~m un tros del butlletí que estem

comentant (desembre del 75):

"Podem precisar més què significa que ens sentim creients i què diem de Déu? Perquè no mereixeria cap atenció que diguéssim que és quelcom d'inefable, impossible d'expressar ni aproximadament. Aleshores no seria humà. El que sí sembla cert és que el que diguem sobre la nostra fe o sobre Déu, sempre serà en un llenguatge no científic ni conceptual-exacte, sinó simbòlic. Però el nivell dels símbols a la nostra vida és tan humà i vàlid com els altres nivells. Vol dir, aleshores, que renunciem a la veritat entesa com a exactitud conceptual, com a conjunt de dogmes. I que trenquem amb tot tipus de discurs ideològic que pretenguí ésser universal i vàlid per a tot temps i lloc, fins i tot sobre Déu.

Però vivim la història, com a lluita de classes que és ara, oberta a l'absolut. La nostra fe es centra en l'obertura de la història, assumida ara al costat dels oprimits, cap a un horitzó que la supera a ella mateixa, més enllà de tota mesura humana. La Fe pren forma i llenguatge d'Esperança.

Així la nostra opció revolucionària se sent com relançada per aquesta Esperança, encara que no canviï els seus motius històrics i els seus continguts. Entre l'opció revolucionària i la Fe no hi ha cap separació. I les accions revolucionàries són les de la Fe, i la Fe, encara que ^{no}quedi limitada per aquestes accions, no existeix sense elles. La Fe és el darrer dinamisme de les nostres accions històriques. La seva força és mantenir en espectació l'Esperança. Supera sempre l'estructural i es viu comunitàriament.

Aquesta obertura de la Història (entesa com materialisme històric) més enllà d'ella mateixa, la vivim en forma d'interpel·lació. Diem que "Algú", Déu, ens interpel·la, no ens deixa tancar dins les nostres totalitats, per grans i perfectes que siguin. Ens sentim oberts a atendre una Paraula. Podríem dir que la Fe és la Praxi Revolucionària plena de presència, impregnada d'aquesta presència interpel·ladora.

Aquesta interpel·lació l'experimentem en cada moment històric en el crit dels oprimits, de l'altre, dels marginats,...

La validesa humana de les nostres expressions sobre Déu, la jutjarà la praxi històrica. ..."

Es nota molt aquí la influència d'un dels corrents de la teologia de l'alliberament llatinoamericana. Però, ni aquí ni allà, aquest corrent no va prosperar. Va guanyar un més gran dogmatisme.

Al butlletí de CpS de l'Estat Espanyol, a l'octubre del 77, es pren nota de dues crítiques, vingudes de fora del moviment, que són, al meu entendre, molt indicatives de la realitat CpS i semblants:

"1a: No nos hemos tomado en serio la reflexión sobre marxismo-

cristianismo: hemos hecho una afirmación intuitiva, voluntarista, de gran valor político, pero no hemos ido al fondo del asunto: nos toman en serio políticamente, pero no en lo que debería ser lo más específico nuestro: la experiencia de fe i la profundización teológica.

2^a: Nos dicen también: habéis abierto una nueva etapa, y habéis hablado muchas veces de una nueva reformulación de la práctica de fe y de ofrecer alternativas a la vida eclesial actual, Junto con Comunidades Populares e Iglesia Popular, pero en realidad no nos habéis sabido ofrecer gran cosa nueva, sino repetir siempre lo mismo."

Ja en el Congrés de CpS a Madrid, el març del 77, s'havia reconegut l'escàs treball fet en aquest sentit. Un cop vist que no hi havia dificultats teòriques i pràctiques per una militància real en els partits d'esquerra, ja s'havia tocat sostre. Màxim es seguia intentant ser "una altra veu d'Església" davant de les constants passes "restauracionistes" de la Jerarquia. Baralles "intraeclesials" - amb "fidelitat conflictiva" o "permanència crítica", totes les que es vulguin. Qüestionaments a fons de l'Església com a tal, o de la fe,... això no. (¿No serà que no "convenia" perquè suposaria aviat un "trençar" amb l'Església "oficial" i políticament això no es veia eficaç? ¿O perquè fora de l'Església els grups desapareixien aviat i no tenien cap força social, com la pràctica demostrava?)

A "El Ciervo" de l'agost del 77, Joan Gomis feia una mena de balanç i diagnòstic de CpS que semblen força encertats. A CpS, deia, se li critica de repetir els errors de la Democràcia Cristiana. Però aquesta crítica perd vigor si es situen les coses en la història. la D. C. va ajudar molts cristians a fer el pas d'acceptar la democràcia. CpS ajuda a fer el pas al socialisme, al socialisme marxista. I ajuda també a "desconfessionalitzar" el marxisme. Ara, aquesta funció, té futur encara? L'interrogant és permès. La dificultat de ser cristià i marxista és poca,...

I en aquest any 77, quan el procés cap a la democràcia formal va avançant (hi ha les primeres eleccions legislatives) augmenta la impressió que "se li busquen feines, finalitats, a CpS, perquè trobi la seva identitat, perquè no desaparegui. La democràcia va fent perdre interès i "emoció" a moviments d'aquest tipus, sobretot si no

han trobat de veres "una nova fe".

Ressenyam, finalment, (CpS encara continua avui, 1987) un important document titulat "Cristians pel Socialisme al 1980. Una paraula d'esperança, un compromís d'acció". Alfons Comín, que morí el juliol d'aquell any, encara va ser a temps a col.laborar en la redacció d'alguna part del document. Aquest, en la pràctica no duu res de nou, sinó les ganes de seguir d'uns quants, la voluntat de continuar en les actituds i tasques anunciades als orígens,... la constància d'uns que diuen - no en el document - que si CpS no existís s'hauria de fundar ara.

Hi ha, en aquest document del 80, una reafirmació de la idea originària: expressar la fe des d'un compromís pel socialisme. I segueix l'aposta per la doble i única fidelitat: a Jesús i a la classe obrera. Diu que els cal redescobrir la profunditat humana de la fe, i que fins ara les urgències sòcio-polítiques han fet que es dediquessin poc a aquesta feina. (Alguns opinen que hi ha altres causes: l'encorsetament dogmàtic; el no voler trencar amb la Jerarquia,...) Es diu que "l'opció pels pobres...es converteix en un lloc privilegiat d'experiència del Déu dels cristians. Del Déu que s'afirma en la Bíblia no precisament contra l'ateisme sinó contra la idolatria: contra els que intenten "domesticar" Déu per tancar el camí als pobres. (...) "Considerem que és aquesta una de les feines més específiques i importants de CpS: el desenvolupament d'aquests aspectes de l'experiència cristiana que sorgeixen enmig de la lluita social i política, i que d'aquesta manera es manifesta com un lloc de descobriment i creativitat cristiana."

Però, l'any 80, això ho deien un pilot de grups i moviments, cadascú a la seva manera. I ningú no trobava com fer aquesta "important feina". Almenys, els fruits, els resultats, la manifestació d'un "nou rostre" o "nou Nom" de Déu, d'una "nova fe" i no de la de sempre dita d'una altra manera, (com deia, per exemple, el llatinoamericà Jon Sobrino), no sortien per enlloc. Havent-hi aquesta mena de parl.lel de CpS que són les CCP: amb estil més popular, menys "intel.lectual", amb una base una mica més àmplia, però molts mili-

tants i dirigents eren de Cps i CCP a la vegada. Havent-hi altra vegada la JOC, i la JOBAC, i l'ACO, i l'HOAC, i Parròquies Populars, i,... És a dir, que no falten cristians i moviments que busquen una fe socialment i culturalment posada al dia (que això seria "progressisme") però no troben ni base cultural existent per fer-ho, ni tenen prou empenta o "saviesa"; no hi ha creativitat, s'està en una mena de pedregar, no queda clar si la fe té un esdevenidor,... però no es renuncia pas a ella. Es vol, es vol, es vol,... però no queda clar què ni com. Per això diem que el "progressisme" estava ja ben acabat. I al dir-ho, no treiem cap mèrit a tots aquesta militants, ells i elles, que encara seguien, i segueixen, en l'afany de la fe, d'una fe plausible en el món d'avui.

V - ALTRES REALITATS INTRA-ECCLESIALS DELS ANYS 70

L'episcopat català es nota, a partir de l'any 74, més obert als corrents renovadors, parla de democràcia a l'Església i no condemna les Comunitats de Base, ni les Populars, ni CpS. En aquest sentit es respira més tranquil·lament.

(Aquesta obertura coincideix amb "el espíritu del 12 de febrero", dels President Arias, que fou també un petit relaxament en el terreny polític.)

Continuen les prestacions de locals de l'Església per a reunions clandestines (sindicals, polítiques,...). Algunes vegades s'acaben amb aparatosa acció policial, detencions, soroll a la premsa, ...que dóna renom a l'Església.

Els organismes de Justícia i Pau, a moltes diòcesis, i els Comitès de Drets Humans, o semblants, despleguen, fins al 77, gran activitat humanitària, denunciadora de les injustícies, impulsora del camí cap a la democràcia.

A finals d'agost de 1975, més de 25 entitats d'Església es reuneixen i funden "Trobada permanent d'entitats d'Església". La motivació més immediata va ser la de donar resposta col·lectiva a la nova llei antiterrorista i a les situacions de greu injustícia que creava. Però "Trobada" va estar molt present també, o fou l'organitzadora, de diverses interessants activitats de reflexió, informació i coordinació a nivell intraecclesial. Una de les seves campanyes més importants va ser la dirigida a la consecució d'una àmplia amnistia política i sindical, l'establiment de les llibertats democràtiques, i el reconeixement de la personalitat pròpia dels pobles català, basc i gallec dins l'àmbit de l'Estat Espanyol.

Pel maig del mateix 75 apareix la primera "Carta oberta del "Club Torsimany"". Porta nou signatures, diguem "importants"; tots varons. En una mica més d'un any seran 11 les cartes públiques que aquest grup dirigirà a la Conferència Episcopal Catalana sobre temes d'Església, demanant i proposant sempre una línia oberta engegada en la societat actual que està renovant-se. En cada tema

- un, per exemple, fou el de l'economia i els béns de l'Església - comencen constatant de partida la situació real existent, que, normalment és situació de desfeta gran. Sovint denuncien l'actuació jeràrquica i l'actual esquema jeràrquic de l'Església com a tal.

Un altre grup d'opinió, actiu sobretot durant el 76 i el 77, és el que es mou a l'entorn de l'ensenyament, de la qüestió escolar: escoles de l'Església, escola pública i privada, etc. És el "Grup dels 24". Són sacerdots i educadors cristians que intenten donar "una altra veu d'Església" contrària al mholitisme de la Conferència Episcopal Espanyola que defensa les tesis clàssiques de l'escola confessional, l'ensenyament religiós a tots els batejats, etc. Ho fou realment, "una altra veu d'Església", amb un gran sentit de justícia, de renúncia als privilegis, de vera democràcia.

Entre el clero - encara ! - segueix, o es vol reprendre, el debat sobre la sacramentalització; "debat obert, però ajornat, ... no pres seriosament, greu i complex", es diu. (Veure "Correspondència" setembre 75 i ss.)

També al 75 es funda l'Associació Catalana d'Eclesiàstics, que en una de les seves principals declaracions públiques demana amnistia, derogació del decret antiterrorista, abolició de la pena de mort, les llibertats, etc. L'Assemblea aplega uns 130 sacerdots i té per principis: l'identificació amb les aspiracions col·lectives de Catalunya, la preocupació fonamental pel moviment obrer i popular, i l'estar a favor de reformes pastorals profundes a l'Església.

Seguint amb les seves activitats de lluitador per la Pau, i aplegant bona colla de seguidors i col·laboradors, Lluís M^e Xirriacs és, a l'acabament del 75 i començament del 76, davant de la presó Model de Barcelona, demanant l'amnistia. Era tot un nou tipus de lluita i testimoniatge humà i cristià.

Al juny de l'any 1977 hi ha les primeres eleccions legislatives de la democràcia, i la nova situació influeix força en el pro-

cés i en les opcions de molts cristians que fins ara militaven encara en organismes confessionals. "Ara ja no cal; ja hi ha els camins normals", és frase força corrent. Però Les coses no van com molts diu que "voldrien" i comença el temps ja famós del gran desencís, de la desmovilització,... que és història actual.

A l'abril del 78 hi ha una declaració pública de moltes entitats d'Església (les de "Trobada" i algunes més) sobre "La presència pública de l'Església en la nostra societat". Es critica, en el document, l'excessiva preocupació de l'Església (oficial) per defensar els seus propis drets, per obtenir del poder seguretats i garanties, etc. Es denuncia també la por i la nostàlgia de molts catòlics davant dels canvis polítics que s'estan produint. I les entitats signants donen la seva opinió sobre una sèrie de qüestions relacionades amb la presència pública de l'Església en la nostra societat concreta: Separació Església-Estat; Economia de l'Església; Matrimoni i divorci; Avortament; Ensenyament. En definitiva, volen activar la "funció profètica de l'Església" en una societat que es va tornant democràtica.

Moltes altres activitats de persones o grups d'Església podríem esmentar. Totes ratificarien que en els anys 70 hi hagué un esforç de "profetisme" intraeclesial; una resistència i una denúncia de la "involució" o "restauració" que creixia en les esferes "oficials" de l'Església. Si d'aquest esforç "profètic" se'n pot dir "progressisme", hi hagué "progressisme". Però potser no són ben bé la mateixa cosa. Perquè, al mateix temps, ja ho hem vist, cada vegada quedava més fosc el paper i el futur del cristianisme, de la fe, en el nostre món.

VI - MÉS ACTIVITAT TEOLÒGICA QUE MAI

Igual que en capítols anteriors, complementem la informació i les opinions donades amb alguns fets de treball teològic que no han estat esmentats i que són interessants pel tema que ens ocupa.

A "Correspondència" de desembre del 71, Xirinacs parla de les "escoles de teologia" de finals dels 60s i començaments dels 70s. I, fent una mena de balanç i judici, parla de la "por" dels teòlegs que en elles es manifestà:

"Nasqueren les escoles de teologia com bolets. I tingueren una exitosa acceptació primerenca. Les aules s'ompliren de capellans i seglars inquiets assedegats d'aire nou. Pujaven del refugi contra bombardeigs protestants que havien durat quatre segles llargs. Finalment es podia veure la llum del dia. Davant els ulls embadallits dels oients desfilaren les agosarades investigacions dels protestants moderats Barth, Bultmann, Cullmann, Robinson, Cox, i les més prudentes dels catòlics avançats Congar, De Lubac, Shillebeeckx, Rahner, Küng rehabilitats pel Concili.

Per l'experiència que jo n'he tingut aquestes escoles haurien pogut esdevenir el pa de doctrina que necessitaven les combatives comunitats obreres cristianes, les de cursillistes, els estols escoltes i en general els laïcs cristians de les parròquies i grups espontanis amb ànsia de servir a Crist que s'havien expandit el decenni anterior. I no van complir aquest alt destí.

En les lliçons s'observava autèntica expectació i interès en la part expositiva. Els professors, recolzats aleshores en el fet engrescador del Concili, parlaven força bé, valents. L'Auditori vibrava.

Però es produí un fet frapant. En encetar el diàleg, el públic, descongelat d'una hibernació de segles, sentint córrer la nova saba per les venes del seu esperit, es llançava a un diàleg també valent i ardit. I aleshores al professor li entrava un terror especialíssim. Prenia consciència del ressò que desvetllava la seva actitud i s'espantava. Els col.loquis eren realment desgraciats. Tot el que s'afirmava a la conferència es negava al col.loqui.(...)

Els primers en abandonar foren els més compromesos en la lluita obrera. Els darrers, els pacients cursillistes. ..."

Una altra deficiència de la nostra reflexió teològica en els primers anys setanta, l'explica breument Miralles en la seva tesi doctoral (és quelcom que ja hem insinuat abans): "Hay en efecto un desequilibrio: la teología reflexiona progresivamente sobre la problemática del compromiso político y dialoga más o menos explícitamente con

los marxismos. Pero la problemática radical sobre Dios y sobre la posibilidad de la creencia queda marginada de la reflexión, y no hay un diálogo con las tendencias culturales que van más allá del mayo del 68."

A més, segueixen pendents i plantejats com als anys 50 un pilot de problemes i interrogants. (Potser és que són inherents, i sense solució, a la metafísica de base que tenim, i que no es vol abandonar, que és una metafísica dualista.)

Un d'aquests problemes, que apareix i reapareix de nou amb diferents formulacions o matisos, és el que Aureli Argemí sintetitza a "Qüestions" de febrer del 71, en un article sobre desenvolupament i alliberament. Diu: "Tal vegada augmenten avui els cristians que s'adhereixen als moviments que en realitat alliberen, amb compromís i amb el convenciment que realitzen ara, i d'aquesta manera, la "salvació". Aquest convenciment remou tota una problemàtica secular dintre de l'Església, que mai no ha trobat una resposta prou clara. (...) Fins ara, els resultats de la nostra reflexió no ens treuen encara d'una ambigüitat."

Argemí accepta l'ambigüitat. Però podríem citar molts altres autors que opinen i dictaminen sobre el tema, a voltes amb opinions totalment oposades a les d'altres, desconeixent-se els uns als altres, mostrant que potser hi ha escriptors i teòlegs, però no hi ha diàleg ni treball de conjunt entre ells.

I, tot i essent cert el que ens acaba de dir Miralles, segueix també plantejat, almenys plantejat, a voltes amb una claredat i sinceritat que hom lamenta que no hagin anat més endavant, el problema de la fe, del creure.

Sobre això diu Josep Farràs a "Correspondència" del setembre del 73: "De fet, el problema d'aclarir-nos "a què juguem" quan parlem de la fe és urgent i previ a tot altre plantejament." I cita Moltmann: "La vida cristiana no podrà tenir credibilitat sense un nou esclariement sobre la fe cristiana. Sota pena de miopia, ja no podem creure en una nova pràctica de l'Església calcada sobre una vella teologia."

El mateix Farràs plantejava, el març del 74, que hi ha diferents Déus: el dels rics, el de la classe mitja, el dels pobres,... i que cal encarar el problema "Déu" perquè, fins i tot en el diàleg amb la Jerarquia, estem dient coses diferents amb una mateixa paraula. (Es nota, en aquest tema, que va entrant la influència d'un determinat corrent de teologia de l'alliberament.)

Alguns proposen - ho hem vist una mica - callar un temps sobre Déu. Altres diuen que cal parlar, amb tot els risc que això comporta.

Alguns ja comencen a dir, però, que tota reflexió teològica i tot parlar sobre Déu, hauran de ser necessàriament amb un llenguatge "provisional", no gaire més que "simples referències", "al·lusions", (és allò del "balbuceo"). Sobre això, Evangelista Vilanova, al presentar el seu llibre "El coratge de creure" (Abadía de Montserrat, 1976) ens diu quelcom interessant:

"El género "apuntes" me gustaba por lo que suponía de provisional: la provisionalidad me parece esencial en un tema como la fe. Siempre he visto en la fe una crítica a nuestra tentación permanente de instalarnos en lo definitivo, de trabajar para lo definitivo y declarar nuestros valores como definitivos. (...)

En este libro no me he preocupado de satisfacer ni a progresistas ni a conservadores. Me parece que estas actitudes no se refieren al problema principal que se plantea en orden a la fe. El proceso de un nuevo modo de pensar, en que se encuentra la Iglesia y la teología, pide que nuestro esfuerzo se oriente hacia el "centro" del mensaje cristiano, purificando representaciones, relativizando posturas. ... " ("El Ciervo", 1 de gener del 77.)

Tot el llibre de Vilanova vol ser "una introducción a la fe, destinada a todos aquellos creyentes que, con el deseo de profundizar su experiencia cristiana, buscan poder dar razón de su esperanza".

I, parlant d'aquest llibre, Rovira Belloso diu que vol "homologar" el discurs de la fe amb els discursos de la cultura actual, per tal de fer-lo entenedor i convincent. Vol, el llibre, presentar la fe amb correcció i plausibilitat. (Es va introduint aquesta expressió: "una fe plausible avui".)

I després diu Rovira quelcom que ens pot interessar, almenys en la mesura^{en} que volem fer història de la nostra teologia "pro-

gressista": "Es va fent una teologia i una catequesi pensades i escrites en català, les quals ja no són la traducció d'un pensament foraster sinó l'expressió dels problemes, dels dubtes i de les aspiracions, si més no d'una minoria cultural catalana. ... Aquesta teologia ¿donarà respostes a les preguntes que realment el poble es fa, o bé es limitarà a resoldre les preguntes que ella mateixa es faci? ... ¿s'expressarà en un llenguatge el més popular i secular possible? ... ¿serà un ajut real al poble cristià en els moments de creu, d'exili i de frustració, com també en els moments de grans o difoses esperances? ... Qui no digui que estem en camí cap a aquesta teologia catalana, peca de pessimista..." ("Qüestions", nov.76.)

Tornant al tema de la "relativitat" i "provisionalitat" del nostre llenguatge sobre la fe i sobre Déu, ja l'any 1971 Raimon Panikkar plantejava a "El Ciervo" (juny-juliol) el que ja no ha deixat més de proposar, a tort i a dret, (sobretot a "Qüestions" els anys 80) encara que ben poc cas se li ha fet, per cert,:

"Creo. Soy consciente de que creo. (...) Para mí no necesito formularme mi fe; mi fe se formula, es decir se expresa, conforme lo exigen los acontecimientos y se manifiesta en mi vida, en mis acciones y, evidentemente, en mi pensamiento y en mis opiniones, pero sin que se los tome por la misma fe. (...) Que me den una cosmología, es decir, una determinada concepción del mundo, y yo les enunciaré mi fe. (...) Todo esto quiere decir que los actos de fe son únicamente inteligibles y, por tanto, valederos, dentro de una cierta homogeneidad cultural. Idolatrar tal o cual cultura sería tan falso como pensar que se puede prescindir de cualquier cultura."

De fet, el tema de la fe, en aquells anys de "crisi", molts autors de casa nostra el van tocar. Per exemple: "La actual peripecia de creer", d'Octavi Fullat (Nova Terra, 70.); o "Professió de fe en temps de crisi", de Joan Gomis (Nova Terra, 70.). Etc.

Les VII Jornades Catalanes de Teologia, al desembre del 72, van tenir per tema central: "Fe i cultura catalana". (Les aportacions van ser publicades a "Qüestions" el juny del 73.) Al meu entendre, i cara al tema que ens ocupa, allí va destacar la participació de Josep Dalmau a la taula rodona sobre "Teologia "ací i avui"". Dalmau proposa un nou tipus de reflexió teològica partint del fet que

el ser humà és un ésser creient per la seva mateixa condició humana. Però "creure" no és pas el mateix que "creure en Déu". Si vol ajudar a avançar cap al "creure en Déu", la teologia s'ha de situar en aquest fet bàsic del "creure" humà, abans que en la Bíblia o en la tradició dogmàtica. Pràcticament ha de partir de zero i, sense despreciar cap aportació motivadora, no encorsetar la capacitat d'edificació de la fe que hi ha en la gent.

Aquest pensament tan lliure, tan "selvatge", Dalmau el té més explicat en dos llibres d'aquesta època: "El malefici dels símbols" (Ed. Pòrtic, 1973) i "Condemnats a creure" (Ed. 62, 1977). Dos llibres que no pretenen convèncer, que són simplement assaigs. Però que volen ajudar a "secularitzar" la fe i la peça central que la sacralitza que és el sagrament. Hi ha un concepte de sagrament que és vàlid per a tot home i que no es pot evitar. I és a través d'ell que Dalmau pretén obrir la perspectiva de la fe específicament religiosa. Diu: "Cal alliberar la fe de la presó dels sacraments històrics". I: "La meua pretensió ha estat recomençar la història de la fe alliberadora que encetà Jesús de Natzareth prescindint de tot l'entrellat cultural que s'hi ha barrejat a través dels temps."

Totes aquestes vivències i teories (assaigs) d'en Dalmau, el van portar a un llarg debat (a voltes en les pàgines dels diaris) amb el bisbe de Vic, la seva Diòcesi. Va ser una època "forta" en la teologia de Dalmau, que considero de gran valor malgrat vagi ser tan titllat de "superficial", "atolondrat", "ràpid en les afirmacions",... Em sembla que el problema no és com escriu els llibres en Dalmau, sinó els problemes que encara i les arrels on va per fer-ho. Els teòlegs "equilibrats" no hi han anat amb la força i la vivesa (sobretot per a la "gent del carrer") d'ell. Crec que el problema és realment de maneres de fer teologia. I la de Dalmau fa por a molts. Però a d'altres entusiasma.

(Un altre aspecte interessant de Dalmau en aquests anys és la seva aferrissada defensa del pluralisme doctrinal dintre de l'Església, tant per la dreta com per l'esquerra. Lefebvre hi ha de caber, a l'Església, com Camilo Torres. Seria tema llarg. Concretament

sobre el tema de "El pluralisme polític dels cristians", "Trobada permanent d'entitats d'Església" va organitzar unes interessants i concorregudíssimes taules rodones a l'Església de Sant Felip Neri a finals de març del 76. Hi eren Dalmau, Comín, Camps,.. tothom! Les aportacions allí presentades ven ser publicades, amb introducció de Jordi López Camps, per Ed. Avance, Barna. 1977.)

El que hem dit que passava amb els llibres de Dalmau em sembla que es pot dir que passa també amb els de Joan Leita. Difícils de catalogar, agressius, molt criticables i criticats en "els passadissos", però que em sembla que s'ha d'admetre que volen anar al fons de la qüestió del fet "creure avui", del fet "religió" i "religió cristiana", i hi van d'una manera que exigeix resposta, que exigeix definir-se, que cap pensador seriós pot passar per alt. Però, en la pràctica, han estat passats per alt. Després de les crítiques ràpides de primera hora, no hi ha hagut diàleg ni represa dels temes per part del gremi teològic de casa nostra; tot passa com si ningú no hagúes dit res.

Els dos llibres de Joan Leita d'aquesta època - els setantes - a què em refereixo són: "L'antievangeli" (Ed. Pòrtic, 1971) i "Anàlisi destructiva de la religió" (Ed. 62, 1976). A més, crec molt interessants per al nostre tema les quatre pàgines de pròleg que Josep M^a Castellet fa a aquest segon llibre.

Un altre llibre que penso que es pot ben qualificar de "religiós" i de "una visió de fe segons els nous temps" és: "Subjecte. Meditació delirant a prop d'una font dita "Font de la vera Pau"", de Lluís M^a Xirinacs. (Ed. Claret, 1975.) Molts veuen quelcom de realment "profètic" en aquest llibre. La paraula Déu a penes hi surt, però "quelcom brilla en el silenci".

Dalmau, Leita, també Xirinacs, i encara altres que en podríem citar, amb els seus llibres d'aquesta època, tenen la virtut, com a mínim, de fer-nos revisar no pocs dels apriorismes catòlics i de situar el creient comú en una altra perspectiva de la fe, més adient amb els aspectes positius (i criticant-ne els negatius) de la cul-

tura nova que va sorgint.

Sobre la manera de fer teologia, cal esmentar, encara, "Assaig de teologia crítica", de Ferran Manresa (Nova Terra, 1971), on es proposa una autocrítica de la teologia feta fins ara, i un canvi d'òptica (deixar l'"òptica antiga") per a esguardar i afrontar els nous problemes. I del mateix Ferran Manresa em sembla que cal destacar, com a molt important, l'article "Teologia segons l'Evangelí: "dir" o "fer" la veritat?", publicat a "Qüestions" el novembre del 71. És una carta als teòlegs de Catalunya. Hi proposa realment tota una nova manera de fer teologia - el títol ja la suggereix - molt en la línia d'un determinat corrent de teologia de l'alliberament que llavors hi havia a Amèrica Llatina i que després, àdhuc allí, ha com desaparegut. És el corrent que fa de la "praxi realment alliberadora dels oprimits" la primera matriu de "la veritat", abans que la Bíblia o altres instàncies pròpies de la teologia habitual.

També parla de la manera com cal fer teologia - i en parla tot practicant ja la manera - Josep M^a Rovira Belloso a "Fe i llibertat creadora. 12 lliçons sobre teologia de l'acció temporal" (Nova Terra, 71.). D'aquest llibre es van destacar molt, llavors, algunes breus coses que diu en el pròleg. Per exemple, que "la teologia de l'acció temporal només és teologia, és a dir, contemplació interpretativa de l'acció de Déu en els homes i en el món, i per això contemplació de l'acció del poble de Déu. (...) Aquesta teologia no s'identifica amb una concepció del món prèviament determinada, tot denegant així l'originalitat de l'home en l'àmbit de la salvació. Només així la teologia deixarà de ser fre i es convertirà en profecia i contemplació".

En el terreny de la cristologia em sembla que cal destacar una iniciativa audaç, i molt útil cara al cristià inquiet normal i corrent, que va tenir Jaume Rodri amb el seu "L'Evangelí de Jesús de Natza-reth segons Jaume Rodri". Per raons de censures no va poder ser publicat fins l'any 73 (Ed. Pòrtic), però estava llest molt de temps abans. És una re-lectura de l'Evangelí de Marc, que fa veure que són possibles d'altres formes de viure la identificació amb l'Esperit

de Jesús a més de la que s'ha viscut històricament.

I sobretot cal destacar, en cristologia, la important obra del jesuïta José I. González Faus "La humanidad nueva. Ensayo de cristología" (Madrid, 1974). Es planteja la necessitat de respondre la qüestió: Qui és Jesucrist per a nosaltres avui? En el llibre es noten els contactes de l'autor amb comunitats cristianes de base obrera i popular suburbana. I és una eina útil per a tots els qui, d'una manera o altra s'interessen pel missatge cristià. Els defectes que pot tenir, el llibre, el mateix autor els senyala, i en parlo perquè indiquen els problemes de l'època. És un llibre que, com tants d'altres de teologia, fa una mica tard. És a dir, que potser agradarà - diu González Faus - a "la meva generació", però no a les que vénen. Tot i fent, potser, una mica tard, el llibre és "setmesó", per autodidacte, per manca de temps de maduració; i això per causa de la manca d'una tradició cultural i teològica forta en el nostre país. I és un llibre que, tot i tenint en moltes pàgines un llenguatge directe, senzill, en alguns moments "periodístic", acusa la dificultat que els nostres teòlegs tenen per sortir del llenguatge teològic habitual, que a la gent se li fa carregós, com a mínim. Sempre han de tornar-hi, com fatalment.

És sobretot a partir de la publicació d'aquest llibre que González Faus esdevé un dels teòlegs més llegits i més escoltats a casa nostra, principalment en els ambients de Comunitats Populares, Cristians pel Socialisme, etc. És també dels teòlegs d'aquí que més en contacte ha estat i està amb la Teologia de l'Alliberament.

En el terreny de la reflexió sobre temes morals, fort impacte van tenir, en els setantes, alguns llibres i articles del caputxí Jordi Llimona, sobretot el "Sempre nòmades" (Ed. 62, 1970).

També va ser molt llegida la col·lecció, de l'Editorial Desclée, "El credo que ha dado sentido a mi vida". Ja n'hem citat el llibre d'en Comín "Fe en la tierra". Va destacar també el de Roser Bofill, "Creo, ayuda mi poca fe", sobretot per ser una de les primeres dones que, a casa nostra i a fora, es posaven a escriure llibres sobre aquesta temàtica.

El de José M^a Díez Alegría, " Yo creo en la esperanza!", també va ser molt llegit i comentat, pel valor intrínsec del llibre, i també pels problemes que li va portar amb la jerarquia de l'Església i de l'orde jesuític.

I el de Pere Casladàliga: " Yo creo en la justicia y en la esperanza!"... una mostra més del profund lligam entre l'Amèrica Llatina dels anys 70 i nosaltres.

Per altra banda, la importància que va agafar aquesta col·lecció, i altres llibres semblants, ens mostra com anava creixent l'interès pel llibre religiós "testimonial", més que no pas pel "temàtic". En aquesta línia està - i també va influir-nos molt - el "Paraula d'home", de Roger Garaudy.

I un altre autor de fora que va començar llavors a tenir entre nosaltres una influència que ha anat creixent, sobretot en els àmbits d'"Església popular", és l'andalús José M^a Castillo. Per exemple amb el seu llibre "La alternativa cristiana" (Ed. Sígueme, 1978). També en ell es nota la forta influència de la Teologia de l'Alliberament llatinoamericana.

Parlar detalladament d'aquesta influència, de la presència d'aquesta teologia a casa nostra, concretament en ambients com els de Comunitats Populars o Cristians pel Socialisme, ens allargaria molt, però seria tema interessant. Perquè, potser sí que alguns el que han fet ha estat un simple "transplantar" aquella teologia aquí; però d'altres el que han fet és assumir uns desafiaments que la Teologia de l'Alliberament ens fa, i respondre-hi des de la nostra ambigua i complexa realitat del món occidental ric.

Caldrà anar fent la història de la nostra teologia. Tant de bo que alguna aportació útil s'hagi fet amb aquest treball que ja estem acabant.

Capítol vuitè

ELS "GRANS BALANÇOS" I L'ENTRADA ALS 80

En el penúltim esquema d'aquest treball, el present capítol, dedicat als "balanços", havia de ser llarg. Com si després de donar totes les dades en el capítols anteriors, ara vinguessin els judicis de valor, la panoràmica de "què ha passat". Però després, a l'avançar en l'últim esquema i en el redactat, m'ha semblat millor anar donant els judicis i les opinions sobre les coses guanyades o deixades de guanyar o perdudes, a mesura que s'anava vident el camí fet, sobretot al final de cada una de les seves etapes. Així ho he intentat fer; fins i tot, potser, amb massa insitència, amb repetició cançonera en alguns temes; en el tema Déu, per exemple.

Ara ens resta ja sols mostrar breument com, sobretot a partir del 78, són molts els que donen el "progressisme catòlic" per ben acabat a Catalunya, i fan una mirada general, sovint ben profunda, sobre el que ha passat, buscant-ne també les causes i procurant treure'n lliçons. Fan, diem, "balanç". Sovint el fer-lo és una reflexió que abarca molts aspectes i que és tan rica que mereixeria un estudi per ella mateixa. Basta veure els números de "Qüestions" de l'any 77 en endavant. O "Correspondència". Sembla com si es prengués consciència clarivident d'una realitat passada i actual que, si bé en si no és pas gaire positiva o il·luminadora, obliga, en el terreny de la fe, a "no viure més de renda" i a plantejar el cristianisme amb un aire i unes actituds molt nous. Però això ja no serà el "progressisme". Serà una altra cosa. Encara que la paraula "progressista" es segueixi emprant per a qualificar tot allò que vol ser "obert", "avançat", allò que és "inquiet", dialogant amb la cultura.

El fracàs, més o menys gran, del "progressisme" i l'entrada en una època cultural que sembla caracteritzada per la buidor, fan que, en molts cristians, una mena de gran humilitat en la fe netegi l'aire i, deixant enrere tot emmirallament, es visqui amb ganes de començar de nou. Tot és tan diferent - sobretot a partir del 78 - en el nostre país, en el nostre món, en la nostra cultura,

que una altra època conciliar com la que hem vist, o un altre "progressisme" com el que hem estudiat són gairebé impensables, no tornaran. Tot és i ha de ser una altra cosa. I, de moment, no se sap bé, gairebé en cap terreny, què cal fer ni com fer-ho. Igualment en el terreny de la fe. Faria falta una gran creativitat, i sembla que no hi és.

Tal com diu Lorés, "totes les prediccions socials, econòmiques i culturals que s'havien fet des del franquisme, i contra el franquisme, a Catalunya amb les eines tèdriques de l'antifranquisme d'esquerres es veien (a l'arribar als 30) bandejades i negades per una realitat inesperada d'una implacable duresa. (...) Els mateixos valors de l'esquerra, i la seva ètica, deixaven de tenir el suport del decurs de la història que, canviant de signe, semblava tornar-los quimèrics i els feia entrar en crisi per tal com era molt difícil creure'ls i més encara viure'ls a contrapèl de la nova realitat que emergia." Ve el temps de la incertesa, del replegament en la privacitat, en la immediatesa de les coses quotidianes, en les necessitats individualistes. Es parla d'un "neoindividualisme" i d'un "egoisme il.lustrat". Junt amb això, desapareixen les utopies rera les quals s'havia anat. Ara no es creu en la possibilitat d'assolir-les, el capitalisme sembla ser intocable... I hi ha algunes reaccions contra això, però sense que tinguin una alternativa clara i no il.lusòria a presentar.

Però ens cal distingir bé. Una cosa és que la novetat de circumstàncies obligui a posar-ho tot en crisi i a replantejar-ho de nou, també en el terreny de la fe i de la teologia, i una altra és que el "progressisme", en el seu temps - posem del 50 al 70 - no vagi fer el que havia de fer, no assolís el que havia d'assolir. Ens preguntem si va ser buit, mal orientat, ineficaç, ... o bé no. És a això segon a què ens referim al parlar de "balanç".

I, surt molt negatiu? Potser aquí cal advertir de nou que sembla que els catalans sempre hem estat propensos a judicar negativament i amb lamentacions determinades realitats nostres, per exemple la cultural. I la que ara estudiem té molt a veure amb la cul-

tural.

Així, el balanç, surt molt negatiu? La primera impressió és que sí, sobretot si l'acabament de la història que ens porta de cap és com acabem de dir. Però després, si es valora, per exemple, l'aportació del "progressisme catòlic" a la lluita social, a la lluita antifranquista i nacionalista, al canvi cap a la democràcia, al "reclutament" de dirigents per aquesta democràcia, etc., etc., - ho hem vist, són fets reals - ja no resulta tot tan negatiu ni molt menys. I la gran feina feta en el "desbloquejament" de mentalitats per a entrar sense por al pensament i a la militància socialista i comunista,... I molts han mostrat que el "profetisme" intraeclesial de molts cristians va ser, almenys fins l'any 80, motor de certs canvis en el conjunt de l'Església i en la Jerarquia. Algú diu que "va obligar a aquests canvis", que ara ja són conquestes irreversibles en la consciència social i eclesial de molts cristians, per més "restauracions" que ens vinguin.

Vegem, doncs, una mica més, com expliquen alguns dels nostres pensaires - entre el 78 i el 80 - "què ha passat" amb el "progressisme" a casa nostra, tot quedant clar que estem en un profund canvi d'època i que cal buscar camins nous.

Sense seguir exactament l'ordre cronològic, comencem pel que Josep Dalmau diu en una "conversa" publicada a "Correspondència" el gener del 79:

"El problema és que l'Església, com a cos, no sap com presentar-se al carrer, no es presenta, no hi és. Jo diria que el problema ja el teníem als temps de la dictadura: deixàvem fer reunions, però no teníem cap mena de diàleg amb els que entraven a casa. La pressió profunda que veig en molts capellans és que no sabem què afegir al que ja ha dit el món. Costaria molt de concretar el paquet d'elements que aportes a la vida de l'home de cada dia i a la col·lectivitat."

És a dir, repeteix que el problema ha estat el de "la fe", el de "saber què dir" com a creients; el de trobar què és en realitat la fe cristiana ara que es veu clar que les realitats humanes i les lluites socials tenen un gran valor propi i autònom. Ho hem vist ja en tants moments d'aquesta història,...

És un fet que ara molts es pregunten pel "futur del cristianisme" perquè "no sabem què dir" als no creients. I potser és que mai no ho havíem sabut gaire, però la cosa quedava tapada pel que hem anomenat "circumstàncies propícies".

Complementen aquesta idea els sociòlegs Salvador Cardús i Joan Estruch quan al "Qüestions" de novembre del 77, dedicat al tema "Transmetre la fe", parlen d'"Una fe que hom no gosa transmetre...". Molts no gosen fer aquesta "transmissió", o intentar-la, perquè ja no es veu que hi hagi un "cos de doctrina" plausible en el món actual i un llenguatge vàlid per parlar d'aquests temes.

I cadascú ha anat triant de l'herència (tradició) religiosa rebuda i fins ara viscuda, allò que li ha semblat i li sembla bé per a "subsistir" com a creient. Així desapareix, pràcticament, la noció d'ortodòxia. Tothom tria, i així esdevé mig heretge. Hi ha arguments per veure que la ortodòxia esdevé pràcticament "impossible".

I així la fe ha anat esdevenint cada vegada més un afer privat, sense influència en la vida pública.

Crec que el procés recorregut per molts el sintetitza molt bé Josep M^e Lozano en el seu article "Divertimento per a no anar a parar enlloc" a "Qüestions" el nov. del 79:

"A nivell socio-cultural...és en aquests àmbits on es viu paradigmàticament la confrontació de la paraula de la fe amb els projectes i les cosmovisions socials (que alguns sintetitzen en la referència a les dues il.lustracions). És en aquests àmbits on molts cristians han viscut, a més o menys velocitat, un recorregut en el qual el seu llenguatge religiós, en relació amb els altres llenguatges possibles (ètic, polític, ideològic, científic,...) comença per la certesa que no s'identifica amb cap d'ells; continua amb la suposició que no cal que els fonamenti; prossegueix amb la sospita que no aporta un escrit de sentit (malgrat els esforços de tants escrits en aquesta línia) i desemboca en la descoratjadora impossibilitat de ser significatiu d'alguna cosa viva que afecti personalment al qui escolta, si no hi està ja disposat d'entrada. El llenguatge de la fe ha esdevingut inútil (amb l'ambigüitat positivo-negativa que té l'expressió) i prou que sabem que les coses inútils no semblen fruir avui de bona propaganda...ni d'existència ni de futur."

Al tema que acabem de citar, i que Lozano també toca, el de "la privatització de la fe", va dedicar el Centre Francesc Eiximenis les "II Jornades Catalanes del Moviment Internacional d'Intellectuals Catòlics" celebrades l'abril del 78. El tema general estava formulat així: "Responsabilitat pública de la fe". (Tots els treballs estan recollits en el "Qüestions" de nov. del mateix any, nº 94). Crec que és d'una gran valor, i encara força actual, gairebé tot el que es va dir allí. Josep M^a Rovira Belloso ho utilitza, encertadament, en el seu recent llibre "Fe i cultura al nostre temps" (Saurí, 1987). Vegem quelcom del que diu Pere Lluís Font al fer-ne la presentació:

"...es constata a casa nostra, com a resultat de la recent - i relativa - normalització política i cultural, un progressiu replegament de la fe cap a l'àmbit de la vida privada, amb una influència minvant, per conseqüents, en la vida pública. És un procés que ens arriba, com tantes altres coses, amb retard i de sobte i que ha estat batejat pels sociòlegs amb el nom de "privatització de la fe". (...)

Una de les sèries de fenòmens que comprèn aquest fet diu que és:

"...la vinculació cada vegada més laxa dels fidels als dogmes i a la disciplina de la pròpia Església i, com a resultat, l'existència d'una ampla franja de "marginals" (que l'actitut de les Esglésies converteix sovint en "marginats"). En aquest sentit, la privatització de la fe és el resultat del pluralisme intraeclesial i de la crisi de l'ortodòxia. (...)

"...s'imposa, sens dubte, un esforç d'imaginació per trobar nous models de presència cristiana en la societat. Amb discreció, sense pidolar engrunes de poder, però sense complexos. La fe no pot sostreure's a la seva responsabilitat pública."

En definitiva, una de les preguntes que hi havia latent en aquelles jornades, i que Pere Lluís formula, era "com ser cristià després de Franco?"

Però, diuen alguns - ja no en les Jornades - aquest voler que la fe "pesi" en la societat, que tingui "presència" notòria, ¿no és anyorar allò de la "cristiandat"? ¿no és voler tornar-hi de forma més "elegant"? Potser ara descobrim que el cristianisme és una altra cosa, i que la religió, en general, també. El diàleg està començat. (Però veig que entre nosaltres s'escriu tant i es

dialoga tan poc, de veritat, que la cosa està una mica encallada, i és una llàstima.)

Tornant a les Jornades del MIIIC el 78, em sembla que hi ha coses molt interessants per al nostre tema en el text presentat per Jaume Lorés amb el títol: "L'hora dels adéus a la "cultura cristiana"". Per exemple:

"Fem - i siguem sincers - un xic d'esforç per autocriticarnos en el passat no gaire llunyà i veurem com la "cultura cristiana", fins i tot la progressiva, estava condicionada per un seguit de "pors", que no eren altra cosa que la por al futur del cristianisme en un moment polític i cultural de llibertat per als altres: por a l'ateisme, al marxisme, a la sexualitat no domesticada, etc. La simple "normalització", doncs, ha fet esclatar pels aires la "cultura cristiana", com després veurem amb més detall, i, en conseqüència, la fe que vivia arrelada en una peculiar "cultura" amb projecció pública, en trobar-se sense suports, en ser inviable allò que abans eren "cristians-cristianistes", s'ha hagut de refugiar en un "espai privat" si volia sobreviure. (...)

La teologia teòricament progressiva ha esdevingut, com veurem, l'art de racionalitzar inconscientment els fets i de produir ideologia amb citacions alemanyes pel broc gros tot presentant com a "respostes" o "propostes" teològiques triomfants allò que no equival sinó a escapar amb hipotètiques teories, de carrerons sense sortida on han portat els esdeveniments.(...)

"...els esdeveniments tingueren molt poc a veure en la seva realitat amb les racionalitzacions i evasives teològiques que els acompanyaven."

Després ve a dir, Lorés, que tota la "teologia de la secularitat", que tant ~~hem~~ vist, estava pensada preveient una supervivència de la "cultura cristiana" en un món secularitzat, imaginat teològicament a mida. En aquest món, un cristianisme relativament nou havia de trobar el seu lloc sense problemes, és a dir, d'alguna manera "hegemònic" en el pluralisme. I a l'hora de la veritat, el món, que estava secularitzat de molt abans i per si sol, ha destruït implacablement la "cultura cristiana" quan el canvi social i polític ha obert barreres i privilegis que la mantenien aïllada.

Però alguns apunten la cara oposada d'aquestes crítiques al "progressisme". Dieun que aquest "privatització de la fe" que s'ha donat últimament té molt de complex infantil d'inferioritat enfront

de la paraula política assumida acríticament com a superior, super-valorada, quan també és molt incompleta i deficient.

El que queda clar és que per a aquesta "recomposició" de la presència plausible de la fe cristiana en la nostra vida pública, cal recuperar els llenguatges genuïns i propis de la fe i de la teologia: el mite, el símbol, la narració, la metàfora, el desig,...

Lluís Duch és de les persones, a la nostra terra, que en endavant més tractarà i profundirà aquest tema.

Respecte al tema immediatament connex amb aquest de la fe, el tema Déu, ja he dit que m'he repetit molt; però és que -ho haig de fer constar- aquí és la història la que, en certa manera "es repeteix"; és a dir, trobo en els fets i en els escrits la presència constant d'una "falla", reconeguda per molts, i acceptada com a factor principal d'un "fracàs" que ara es lamenta: "El silenci col·lectiu sobre Déu és esgarrifós. Els cristians estem sense llenguatge, sense representacions". No tenim "paraules senzilles amb validesa col·lectiva entorn de Déu o del fet de creure". (Lorés, al lloc que acabem de citar.)

El mateix Lorés, l'any 80, presentant el llibre d'Evangelista Vilanova "Conèixer Déu, parlar de Déu", es pregunta per què ha fracassat el "cristianisme d'esquerra". I diu: "Perquè tenia una ridícula - no una pobra - teologia de Déu. Sabia parlar de tot, però entorn a Déu es quedava, no amb una paraula pobra, sinó mut". ("Q.", des. 80.)

Em sembla que la realitat que hem vist demostra que aquest judici de Lorés és exagerat. Ell mateix havia fet aportacions no tan "ridícules" al tema. Jo em quedaria amb allò de "pobra".

I, cosa curiosa, a partir d'aquest any 80 comencen a sortir, a la nostra terra, llibres i estudis entorn del tema Déu que em semblen molt valuosos. Adhuc acceptant que ara, en el "postmodernisme" aquests temes rellisquen, en la cultura ambiental, i són (o semblen) irrellevants.

Avançant una mica més en aquest capítol de "balanços", no fal-

ten els que, com Mn. Joan Ramon Cinca, sacerdot obrer, consiliari d'ACO, etc., diuen que a l'Església "cap reforma serà possible" si es fa per grups de pressió, per "correlació de forces", etc., com s'ha volgut fer. "L'Església és diferent", i lluitar així per canviar-la és picar de cap contra la paret. El camí és revaloritzar la imitació de Jesucrist: l'Esperit, l'obediència, el sofriment,... El "progressisme" s'ha d'autocriticar perquè ha defugit això, ha esguerrat la "tàctica", i ara ni veu la biga que porta a l'ull,... ("Correspondència" nov.-des. 76.)

A molts aquest judici els sembla molt poc "progressista", més aviat "immobilista". I el que la realitat ens fa acceptar a tots és que "canviar l'Església no era tan fàcil com ens pensàvem". El "perquè" potser no és aquest que ha assenyalat Joan Ramon.

Alguns insisteixen que el "progressisme" ha fracassat, en bona part, perquè s'ha centrat massa exclusivament en la dimensió socio-política, deixant de banda, en forma gairebé total, altres aspectes també humans i bàsics en la fe. La vida és més que política, sobretot en la gent senzilla i popular que va a la religió amb plantejaments elementals i amb problemes de la realitat de cada dia. També hem parlat d'això al veure el "maig del 68". No es vol dir que ara l'alliberament social sigui quelcom ja no necessari o secundari, fals; però sí que "arrossega un munt de limitacions impressionant". La fe no pot quedar històricament agotada en l'alliberament social i polític.

— — —

Un balanç fet en circumstàncies especials, però ben interessant, és el que ens dona l'equip coordinador de la JAC (Joventut Agrícola Catòlica) Catalana, quan aquesta decideix disoldre's, l'any 77. La JAC era d'aquells moviments especialitzats dels que tant hem parlat, i va aguantar la "crisi" fins l'esmentat any, en el qual, conscientement i deliberadament, decideix disoldre's. I fa públic un document. El situo aquí, en el capítol, tot i que cronològicament hauria d'estar al començ, perquè abarca alguns dels aspectes que ja hem vist, en una sola pinzellada. I perquè pot servir com de "crida a la revisió" per a molts moviments i grups que

ara, en els 80, semblen voler "recuperar" la marxa d'abans.

Els de la JAC, en el document, destaquen com a positiva la feina realitzada en quant a concientització política dels militants: "En el momento de disolvernòs como colectivo, creemos que tenemos motivos para valorar positivamente esta última etapa del movimiento, al observar que la mayoría de jóvenes que han pasado por la JAC se encuentran hoy en partidos y organizaciones de significación claramente anticapitalista".

Diuen, després, que els bisbes catalans han "ignorat" aquesta JAC, no han volgut diàleg, i que l'Església no està disposada a acceptar, en els moviments seglars, posicions temporals que presuposin una anàlisi marxista.

I reconeixen que no han reeixit en el camí de l'aprofundiment de la fe desde la parxi de la militància.

Acaben valorant l'esforç que en la base es fa per a una nova presència cristiana en el món. Com exemples posen Cristians pel Socialisme, Trobada Permanent d'Entitats d'Església, etc.

— — —

Fent un salt ja cap a les acaballes, mencionem les III Jornades Catalanes del MIIIC, organitzades pel Centre Eiximenis, l'abril del 79, i publicades en el "Qüestions" de desembre del mateix any. Molt del que es va dir allí és també un "balanç" del "progressisme" ja passat. Ja n'hem citat alguna cosa. I ara pot ser interessant veure la presentació que en fa Pere Lluís Font. El tema general era "L'aïllament del cristià en el món modern". Diu:

"Durant molt de temps havíem pogut pensar que, si el cristianisme no exercia una major atracció, era, en bona part, per les seves connotacions reaccionàries i obscurantistes i que, si fèiem un "aggiornamento" político-cultural, podíem esperar una nova primavera.

El fet, però, cada vegada més tangible és que, malgrat un cert "aggiornamento" innegable (una major consciència social, reconeixement del pluralisme polític, reforma litúrgica, aclimatació als nous corrents d'idees, etc.), el cristianisme, en amples capes de la població del nostre país, ja no suscita reaccions d'interès o de rebuig, sinó que topa amb un mur d'indiferència.

D'on la pregunta que sorgeix aquí i allà: ara que presentem un cristianisme "afaitat" - que diria en Pla - , què? Resulta que la regressió continua (aquí, com en la major part dels països de tradició cristiana políticament "normals") i no es veu pas encara que anem a tocar fons. El cristià és objecte de tolerància benivolent, però no és mirat com a portador de cap bona nova."

En aquestes mateixes Jornades, els sociòlegs Cardús i Estruch es pregunten clarament: "Ha fracassat l'aggiornamento?". I la resposta és que més aviat sí. Sobretot per allò que ja els hem vist dir anys enrere: que l'aggiornamento va ser una "innovació-adaptació" i no una "innovació-creació". L'aggiornamento s'ha aplicat suprimint allò que hom anomenaria diferències marginals que d'alguna manera són les que asseguren la competitivitat i identificació del producte, i no a altres aspectes més fonamentals.

L'aggiornamento, diuen, ha suposat una "acceptació acrítica" d'esquemes i models culturals. Un exemple n'és l'acceptació "acrítica" de la secularització, autoaplicant-la a l'Església quan a fora es produïen noves formes del sagrat i hi havia un cert "reencantament".

També diuen, els dos sociòlegs, que ha contribuït al fracàs de l'aggiornamento un cert "clericalisme d'esquerres", una "clerocràcia progrè", que en definitiva no ha renunciat al seu poder clerical malgrat voler canviar moltes coses.

L'aggiornamento, diuen encara, "s'ha volgut imposar a empenyes". Ara ha vingut la conseqüent situació d'aïllament del cristià que era "progressista".

També Josep Dalmau té un treball interessant per al nostre tema, presentat en aquelles Jornades del 79. Però més que comentar-lo, i comentar-ne alguns altres, em sembla oportú citar íntegrament un article d'ell al diari "Avui", del 22 de juny del mateix any (les Jornades van ser a l'abril), que, al meu entendre, és un molt bon resum de gairebé tot el que hem dit i podíem dir en aquest capítol final del treball. Ja diria que aquí hi surt tot, encara que potser en un to exageradament pessimista. Al ser una cita tan llarga, perdoneu, els que hàgiu de llegir aquests papers, que us la

doni amb fotocòpia:

Escàndol i bogeria?

Durant un cert temps havíem cregut que si posàvem el rellotge de l'Església a l'hora la fe floriria com per art d'encantament. Costa d'acceptar que l'home no és naturalment cristià, encara que hi estigui intrínsecament obert. Per això intentàrem simplement treure els obstacles: ens esforçàrem a vernacularitzar la litúrgia i simplificar-la del seu barroquisme gens funcional. Volguèrem assimilar el marxisme i altres ideologies en voga perquè s'imposaven el món intel·lectual i social. Procuràrem democratitzar els mecanismes de funcionament de la comunitat eclesial per destruir l'autoritarisme instal·lat en molts dels seus estaments. Es feren campanyes a fi de posar la figura del sacerdot dins les coordenades del temps, perquè ens semblava que un ser humà queda desvalgut si no se'l deixa treballar com tothom, si no pot estimar com tothom i no pot interessar-se pel bé comú i per la política com tothom.

S'han aconseguit algunes millores en aquests camps. O potser s'han canviat algunes formes amb l'intent de poder mantenir el mateix contingut manipulat i el predomini estafelat dels de sempre: la moral casuística sexual del món catòlic s'ha esfondrat i l'amor humà ha estat revalorat. En política l'Església jeràrquica pren distàncies del poder però sense abandonar-lo. Ara, al poder, hi arriben els capellans d'esquerra. Ja hi som tots. Deu ser una de les maneres que el poder polític no sigui instrumentalitzat per cap dels dos bàndols. Al culte, se li ha canviat el vestit, però, a criteri meu, no ha assolit de recollir l'interès de l'assistent com s'esperava. Més aviat la llengua vernacle ha revelat les seves febleses. Potser on més permissiu ha estat el poder eclesial ha estat en el camp del treball manual o civil del capellà.

Actualment les reivindicacions feministes dins l'Església pugnen per aconseguir l'ordenació sacerdotal de la dona. I això no com la conquesta d'un dret a integrar dins el sistema, sinó com a resultat d'un nou plantejament global de la comunitat de creients. A Amèrica del Nord aquesta és una reivindicació que es troba a primer pla des de fa un parell d'anys. Ha mobilitzat milers de cristians: tèlegs, capellans, monges, laics i fins i tot algun bisbe de la comunitat «chicana».

Tots aquests intents de posar el rellotge de l'Església a l'hora quant a la llibertat d'expressió i d'investigació, quant a l'assimilació de les diverses ideologies, des de la liberal al pensament llibertari passant pel marxisme, quant a la desciericalització del capellà donant entrada amb ple dret al laic i acceptant fins i tot que la dona pugui ser sacerdot en igualtat de condicions amb l'home... tots aquests intents comencen a preveure's neutres quant a fer més fàcil l'anunci del missatge evangèlic.

Possiblement tot això i més siguin obstacles que s'interposen entre la fe i sectors importants de la nos-

tra societat actual; però, remoguts els obstacles, la fe no es presenta automàticament i espontània. El que apareix aleshores amb tota la força és la gran dificultat. Tretes les onades, apareix amb tota la seva inabastable immensitat el mar, i ens quedem sense paraules.

Democratitzada l'Església —suposem-ho!—, assimilades les diverses ideologies contemporànies, aconseguit el celibat opcional del sacerdot i després d'haver aconseguit que la dona pugui ser capellà... ¿Què és el que direm a l'home del carrer —un més de nosaltres— i com ho direm perquè el missatge de Jesús de Natzaret sigui realment una bona nova? ¿Qui és capaç de negar avui que el missatge tal com el tenim configurat ara provoca massa freqüentment un simple badall com a resposta, un badall d'avorriment, de cansament i de diàleg de sords? ¿Trets els obstacles que feien nosa, on es troba l'agulló o la fiblada de la bona nova de Natzaret per a l'home contemporani? ¿No ho sabem ja de memòria i ens deixa indiferents?

¿Del fet d'haver evitat la irritabilitat i l'odi que provocava l'Església en amples capes de la societat moderna per les seves infidelitats o contratestimoniatges flagrants, cal deduir-ne que som realment a mig camí en el procés de reimplantar el missatge evangèlic en el cor de l'home i de les masses? ¿Cal continuar furgant en l'entranya de la fe viva per treure'n les virtualitats, a fi que pugui ser de nou estimul i interès? ¿O n'hem de treure la conclusió que al mateix temps que llimàvem les arestes i netejàvem d'adherències històriques el «nostre comunicat oficial» per fer-lo més assequible i assimilable a l'home desvalgut del carrer, al mateix temps, el que aconseguíem també era treure el seu agredolç o rosec, esmussar el seu nervi, desvirtuar-ne així el mateix contingut? ¿No estem fent inconscientment una feina de «domesticació de la fe» amb el pretext d'acomodar-la a l'home d'avui?

Em pregunto on es troba en el nostre missatge aquell caràcter d'escàndol per als jueus (els creients rutinaris d'avui) i bogeria per als grecs (rebutit de la incomoditat pel neopagà dels nostres dies). Em pregunto si no hem perdut uns i altres una mica el fill!

¿No ens demana això estudiar més —no doctrines!— sinó el comportament i les reaccions de Jesús de Natzaret en la seva situació històrica per recrear-les nosaltres en el nostre context?

No tenim res d'aquella empena que fa que el futur i les masses pertanyin a les minories més conscients; res de ser consciència crítica al si de la humanitat peregrinant. Ens trobem en un procés de derrota. Ens defensem com podem. Hem perdut la iniciativa. No som una minoria, sinó un residu. Tota una altra cosa!

Josep Dalmau

Aquest article va provocar força diàleg, polèmica, opinions controvertides... En van sortir algunes a la revista "Correspondència". Alguns li diuen que què es pensava; que la fe sempre ha

estat així de monoritària i poc sorollosa. Que no era tan fàcil canviar l'Església, i no ha canviat. Que si el que volem és una Església majoritària, convincent, "de pes", estem, inconscientement, desitjant que torni la "cristiandat". Que si la cultura actual, ni ella mateixa sap per on va, ¿quina altra cosa podem oferir-li que la nostra experiència i callar modestament? Altres li diuen, a Dalmau, que té tota la raó i que els ha ajudat a veure clar "què ha passat" i "on som".

I, a partir d'aquí, ja tot són preguntes cara endavant. ¿Es veuen indicis d'un cristianisme que pesi socialment sense defugir, però sense aturar-se en els valors descoberts amb la Il·lustració, la Modernitat, el Marxisme, el 68, etc.?

Àdhuc hi ha una colla de reptes força clarament formulats per al nostre cristianisme d'avui. I hi ha cristians, i colles de cristians, que segueixen inquiets, en recerca, que volen respondre a aquests reptes. Crec que n'hi ha més del que sembla i del que es diu.

Però aquest treball s'ha d'acabar aquí.

SUMARI

INTRODUCCIÓ II

I- EL PROGRESSISME EUROPEU I L'ATLLAMENT DE CATALUNYA. (Fins els anys 40.) 1

El règim de cristiandat 2

La Il.lustració 4

El marxisme 7

El modernisme i la restauració 9

La neo-cristiandat 11

La "nova teologia" francesa 12

A Catalunya l'any 1939 13

El nacionalcatolicisme 14

Les excepcions 16

 El poeta Maragall 16

 Quelcom del bisbe Torras i Bages 16

 Mn. Àngel Carbonell i la qüestió social 17

 Alguns escrits del Dtr. Carles Cardó 18

 La U. D. C. 19

 El cardenal Francesc Vidal i Barraquer 20

 Altres 20

II- L'HIVERN DELS ANYS QUARANTA (1940 - 1952) 22

Alguns fets i persones que obren camí 24

 El missatge de Nadal de Pius XII l'any 1944 24

 El pensament de Maritain 24

 Les Congregacions Marianes 25

 L'Escola Virtèlia 26

 Mn. Antoni Batlle i els Minyons de Muntanya 26

 La idea de reconciliació nacional 27

 Lectures d'autors estrangers 28

La Joventut Obrera Catòlica (JOC) 29

El mètode de "revisió de fets de vida" 35

L'"Hermandad Obrera de Acción Católica" (HOAC) 40

La revista "El Ciervo" 46

Cap a un canvi d'època 51

III- LA LENTA PRIMAVERA NO RECONEGUDA "OFICIALMENT" (1953-1959). 53

Creixen i es multipliquen les iniciatives... 54

 Emmanuel Mounier 55

 José Luis López Aranguren 57

El llibre "Jalons pour une théologie du laïcat" 58

 L'Església 59

 Valor propi del món i de la història 60

Paper dels laics	62
Moviments i grups on trobem els cristians "inquiets"	65
La JOC	65
Altres moviments especialitzats de joventut	69
L'HOAC	70
L'ACO	71
La DDE.	72
El Centres d'Estudis Francesc Eiximenis	72
Les Comunitats Cristianes Universitàries	73
Altres embats apostòlics	74
Eren moviments marginats	75
Apèndix. "Camí"	76
Algunes iniciatives de tipus directament social i polític	77
El SUT	77
El FLP	78
El CC	79
Entre el clero i al seminari de Barcelona	83
Inicis de l'"Agermanament"	87
Any 1958. Noves editorials i revistes	89
L'Editorial Estela	89
L'Editorial Nova Terra	90
La revista "Qüestions de vida cristiana"	91
El gran envol de "El Ciervo"	96
Qüestió social	97
La mística de la pobresa	103
Les realitats "humanes" i la vida "sobrenatural"	105
Ateisme i fe	108
Quina Església?	110
Opcions que separen	114
Els vents es posen favorables	116
<u>IV- INICIS DE LA PRIMAVERA RECONEGUDA "OFICIALMENT" (1960-1962)</u>	117
Labor sòcio-política dels cristians	120
Engatjament	120
L'encíclica "Mater et Magistra"	121
Davant del marxisme	123
Espiritualitat	125
Moviments d'Església	130
Visió d'Església	136
Reflexió teològica	140
Pensar en situació de dictadura	140

La influència de Karl Rahner	142
Optimisme progressista	145
Aspectes doctrinals del progressisme	146
El problema de la fe	149
El "boom" del llibre religiós	153
Balanç i autocrítiques	155
<u>V- L'EUFÒRIA. TRES ANYS DE CONCILI (Octubre 62- Des.65)</u>	157
Ambientació i fets	158
Apèndix 1. Materials escrits per seguir i estudiar el Concili	164
Apèndix 2. La revista "Correspondència"	165
Els grans temes del Concili i la seva repercussió a Catalunya	167
La litúrgia	167
La llibertat	170
L'Església	173
Els laics	177
L'ecumenisme	179
L'Església en el món d'avui	180
El Concili i la qüestió social. L'encíclica "Pacem in Terris"	184
El que no va ser assumit pel Concili. El cristianisme "il·lustrat" a Catalunya	190
Balanç	199
<u>VI- VITALITAT I CRISI A LA VEGADA (1966-1969)</u>	201
La Jerarquia destrossa els moviments d'A.C. especialitzats	203
Altres fets d'Església	208
"Volem bisbes catalans"	208
La caputxinada	209
L'apallissada de capellans	210
Barcelona i Don Marcelo	211
L'encíclica "Populorum Progressio"	212
L'encíclica "Humanae Vitae"	212
El moviment d'acció no violenta	214
Altres	214
Les crisis de fe	216
Les Comunitats Eclesials de Base	221
Evolució entre el clero	226
L'any 1968. Un any trist en aquesta història	233

La crisi del llibre religiós	236
Influència d'Amèrica Llatina	240
Teologia en la crisi	243
<u>VII- LA CRISI VA DE BO (1970-1977)</u>	253
El "negatiu"	254
El "positiu"	257
Apèndix. Les tres línies entre el clero	262
La "llarga marxa" d'Alfons Comín	264
Cristians pel Socialisme i Comunitats Cristianes Populars	271
Altres realitats intraeclesials dels anys 70	281
Més activitat teològica que mai	284
<u>VIII- ELS GRANS BALANÇOS I L'ENTRADA ALS 80</u>	293
