

IOANNIS ZIZIOULAS

El creat com a Eucaristia



Aproximació teològica
al problema de l'ecologia

EMAÚS 126



Ioannis Zizioulas

El creat com a
Eucaristia
Aproximació teològica al
problema de l'ecologia

Zizioulas, Ioannis, *El creat com a Eucaristia.*
Aproximació teològica al problema de l'ecologia
(Emaús 126), Barcelona: CPL 2015.

Col·lecció Emaús 126
Centre de Pastoral Litúrgica

Director de la col·lecció Emaús: Josep Lligadas

Títol original: *He ktise hos eukharistia. Teologhike prosenghise sto problema tes oikologhias*

Traducció: Jaume Fontbona

Disseny de la coberta: Mercè Solé

© Edita: CENTRE DE PASTORAL LITÚRGICA

Nàpols 346, 1 – 08025 Barcelona

Tel. (+34) 933 022 235 – Fax (+34) 933 184 218

cpl@cpl.es – www.cpl.es

Primera edició: desembre de 2015

ISBN: 978-84-9805-870-3

Dipòsit legal: B 29094-2015

Printed in UE

Imprimeix: Ulzama Digital, S.L.



Qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública o transformació d'aquesta obra només pot ser realitzada amb l'autorització dels seus titulars, llevat d'excepcions previstes per la llei. Adreceu-vos a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si us cal fotocopiar o escanejar algun fragment d'aquesta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Sumari

1. El problema ecològic i el paper de la teologia.....	7
Un cop d'ull a la història: els primers segles	12
L'edat mitjana	17
L'època moderna	19
Elements positius de la tradició	22
2. El món com a creació: els límits i els perills	
de la natura creada	27
Visions de la creació en els primers segles.....	29
Creació amb un «inici»	33
Creació «del no-res».....	36
Conclusió.....	42
3. L'home com a «sacerdot»: esperança i «espera	
impacient» de la creació.....	45
¿Què és l'home?.....	47
El fracàs de l'home.....	54
L'home, esperança de tot el creat.....	57
El sacerdoti de l'home.....	59
4. Eucaristia i món	69
L'Eucaristia com a litúrgia	69
L'Eucaristia com a «ofrena» del món	72
L'Eucaristia i la integritat de l'home	77
Eucaristia i ètica.....	80
L'Eucaristia, primícia de les coses últimes	83

1.El problema ecològic i el paper de la teologia

L'argument d'aquest capítol i dels dos següents tenen a veure amb un dels temes més punyents i més polèmics del nostre temps. Cap cop esdevé més evident que allò que s'ha anomenat «la crisi ecològica» és potser el problema que més crida l'atenció mundial. Diversament d'altres entrellats problemàtics, aquest té com a tret, d'una banda, la peculiaritat de ser un problema *global*, que afecta tots els éssers humans, prescindint de l'àrea del món on viuen i de la classe social a la qual pertanyen; i de l'altra banda, el fet que és un problema que no sols està relacionat amb el *benestar*, sinó també amb *la mateixa possibilitat de subsistència* de la humanitat i potser de tot el creat en la seva integritat.

De fet, és difícil trobar un aspecte qualsevol que s'anomeni «mal» o «pecat» que impliqui tal poder devastador i que ho afecti tot com el mal ecològic. Aquesta manera de descriure el problema ecològic pot semblar a l'oïda d'alguns una vulgar exageració, tot i que sigui difícil trobar un sol científic o polític seriós i responsable que no estigui d'acord amb el que s'ha dit fins ara.

Si seguim el curs dels esdeveniments, la previsió de la fi apocalíptica de la vida sobre la terra és més una qüestió de mera inevitabilitat que de profecia.

¿Què ha d'ofrir la teologia a la humanitat, a la llum d'aquesta situació? La primera cosa que caldria esmentar és que la teologia no pot i no ha de restar muda davant d'un tema com aquest. Si la fe concerneix les coses últimes, abraça problemes de vida i de mort, aquest problema particular entra de ple en la seva facultat categorial. És gairebé impossible excusar la teologia cristiana i l'Església pel silenci tan prolongat sobre aquesta matèria; i això especialment des del moment, i no pas sense bones raons, que, sinuosament, s'hagi llançat l'acusació que tenen a veure amb les arrels del problema ecològic. Aquestes –l'Església i la teologia– han de parlar d'aquest tema no tant per a excusar-se i donar explicacions a tals acusacions, com per a oferir una contribució constructiva per a la solució del problema. Han de tenir alguna paraula significativa per dir sobre una matèria com aquesta, altrament s'arrisquen a ser irrellevants i incapaces de mantenir la seva pretensió de veritat; perquè una veritat que no ofereix la vida queda buidada totalment de qualsevol significat.

Si cerquem d'identificar la direcció vers la qual les nostres societats occidentals es mouen, quant a les possibles solucions del problema ecològic, ens adonem que totes les nostres esperances trobarien resposta en l'ètica, sigui imposada per la legislació estatal o ensenyada a les esglésies, per les institucions acadèmiques o d'altres; es tracta de l'ètica que contindria les esperances del gènere humà en la situació actual. Si només poguéssim comportar-nos millor! Si només poguéssim fer servir menys energia! Si només poguéssim posar-nos d'acord en abaixar una mica els nostres estils de vida! Si, si ... Però l'ètica, sigui imposada o viscuda lliurement, presuposa motivacions més pregonament existencials per a

poder actuar eficaçment. La gent no renuncia a un cert estil de vida perquè la tal cosa és «racional» o «ètica». No fem automàticament millors les persones apel·lant a la seva raó; al contrari, els ordenaments ètics, particularment els dissociats de conviccions religioses, es demostren sempre més buits de significat i no atractius per a l'home modern.

L'experiència de dues guerres mundials i les seves conseqüències destructives van arribar al segle vint com un cop de vent, que van remoure l'optimisme dels profetes il·lustrats dels segles divuit i dinou. Els quals pensaven que tal com les coses anaven desenvolupant-se progressivament, cultivant la raó i la difusió del saber, el segle XX hauria estat l'era del paradís terrenal. La humanitat no sempre es comporta racionalment i no se la pot fer comportar d'aquesta manera ni amb la força ni amb la persuasió. Hi ha altres forces, al costat de l'intel·lecte humà, que decideixen la direcció cap a on el destí del món s'encamina. La teologia i l'Església haurien d'abraçar d'altres perspectives a més de l'ètica –que prescriu racionalment el comportament– si volen ser útils d'alguna manera en el nostre cas. Aquests àmbits han de comprendre totes les coses que, en el món preil·lustrat, pertanyien a l'àmbit mitològic, al món de la imatge i del sagrat. Després de la il·lustració, s'ha fet tot el possible per destruir l'element mitològic i deixar per a la literatura el que no és racional, separant-lo netament de la filosofia rigorosa; i per tant, s'ha destruït «la visió del món» (on l'accent recau en el *món*), la comprensió del món segons la qual nosaltres vivim com en una realitat misteriosa i sagrada, més extensa del que la ment humana sigui capaç de copsar o contenir: una «li-

túrgia còsmica», segons la descripció del món de Màxim el Confessor, pare grec del segle setè.

Naturalment, la por del paganisme i de tot el que implica pot justificar força la postura que ha portat a un mer racionalisme; tanmateix, es podrien formular diverses respostes (i de fet han estat formulades) a aquesta por, que vagin més enllà de la total dicotomia entre natura i història, sagrat i profà, raó i mite, art i filosofia; fractures que han marcat la nostra manera occidental de pensar. Certament, a fi de respondre a aquest temor, l'Església i la teologia haurien d'haver determinat camins millors pel que fa a la separació entre la raó i el mite, entre el sagrat i el secular; i això perquè totes dues afirmen que la fe en Crist implica una unitat entre transcendent i immanent i una recapitulació de tot en la persona de Crist. Recorrent, doncs, només a la solució ètica, com sembla que fan tants cristians avui, s'acabaria reforçant sols les raons que d'entrada han conduït a la crisi ecològica. Si cerquem de resoldre el problema ecològic introduint nous valors morals o reorganitzant la jerarquia dels tradicionals, temo que no anirem gaire lluny en la temptativa d'assolir una solució.

Intentaré mostrar per què crec que cal una nova cultura on *la dimensió litúrgica* ocupi el lloc central, i potser determini el principi ètic. Si hagués d'assignar un títol general a aquest esforç, una noció clau en això que vull expressar, podria ser aquesta: *L'home, sacerdot del creat*.

Sento que la nostra cultura ha de revifar la presa de consciència del fet que la superioritat dels éssers humans respecte a les creatures no consisteix en la raó que posseeixen, sinó més aviat en la seva capacitat de *po-*

sar-se en relació, de manera que *creï* esdeveniments de comunió, a partir dels quals els éssers individuals siguin alliberats d'estar centrats en ells mateixos i, per tant, dels propis límits, i siguin referits vers una cosa més general que ells mateixos, vers un «altre». Referits vers Déu, si es vol fer ús d'aquesta terminologia tradicional. Un ésser humà pot actuar no pas com a subjecte pensant, sinó com a *persona* (una noció que caldrà aclarir més endavant).

La noció de «sacerdoci» ha de ser alliberada de les seves connotacions pejoratives i s'ha d'entendre com a portadora de la característica d'*oferir*, en el sentit d'obrir éssers singulars a una relació transcendent amb l'*altre* —una idea que correspon més o menys a l'*amor* en el seu sentit més radical—. El rerefons que hi ha en tot el que diem és que existeix una interdependència entre home i natura, i que l'ésser humà no és plenament complet fins que no s'esdevé la recapitulació de la natura. Aleshores home i natura no es trobaran més oposats l'un a l'altra, antagonicament, sinó que estaran en una relació positiva. L'home ha d'esdevenir un ésser litúrgic per poder esperar de superar aquesta crisi ecològica.

Però abans de ficar-nos en l'anàlisi d'aquesta tesi, hem d'assumir conscientment els factors que han conduït a la crisi actual i individuar-ne els instruments que la història ens ofereix en la direcció d'una possible superació. Un cop d'ull ràpid a la història esdevé l'objectiu immediat d'aquests capítols sobre la relació entre teologia i ecologia.

Un cop d'ull a la història: els primers segles

L'historiador nord-americà Lynn White, escrivint sobre les arrels històriques de la qüestió ecològica l'any 1968, era més aviat categòric en atribuir aquest problema sigui a la tradició intel·lectual occidental, caracteritzada per una visió de l'home de tipus racionalista, sigui en assignar a la teologia i a l'Església un paper important en aquest desenvolupament. Prescindint del nostre grau d'acord amb aquest judici d'un historiador contemporani, és ardu per a qualsevol contestar que la història hagi d'ensenyar-nos alguna cosa sobre les arrels de la crisi actual i que la religió hagi interpretat un paper protagonista a l'escenari d'aquesta situació tan problemàtica; en efecte, la religió ha estat una força dominant en el procés de formació de la nostra cultura al llarg dels segles –almenys fins a la il·lustració– i particularment la cristiana. Per això caldrà tornar enrere, als orígens de la història cristiana, a fi de cercar d'identificar les forces que probablement han dut als esdeveniments que s'han succeït fins als nostres dies.

Si s'accepta la perspectiva segons la qual el cristianisme clàssic ha pres forma en el context i potser sota la influència de dues cultures, l'una dominada per la manera de pensar semítica o hebrea i l'altra per l'hel·lènica, fóra instructiu intentar percebre com aquestes dues cultures conceberen la relació de l'home amb la natura i el lloc que Déu ocupava per a totes dues en aquesta relació.

Pel que fa a la cultura semítica que va formar l'ambient originari del cristianisme, els historiadors en conjunt concorden a dir que la mentalitat hebrea tendia a atorgar una importància decisiva a la *història* (la història

del poble elegit de Déu en particular) i a veure un Déu que es revela principalment a través del seu actuar en la història. La natura tenia un paper secundari en aquesta revelació, i molt sovint aquest paper se li negava sota la influència de l'obsessió que el paganisme pogués minar la identitat específica del poble d'Israel.

Aquest fet de preocupar-se més per la història que per la natura va desembocar en el desenvolupament del profetisme a canvi de la cosmologia, al si de la cultura hebrea. El profetisme observava els esdeveniments que havien marcat o marcaven la història d'Israel, la d'altres pobles –els *gentils*– i sovint la dels individus, i es concentrava en el succés final d'aquests esdeveniments. S'esperava que Déu es revelés en l'esdeveniment final que hauria superat i alhora donat significació als esdeveniments precedents, i aquest esdeveniment final –l'*eskhaton* com fou anomenat després en les comunitats jueves de llengua grega del període neotestamentari– era tot el que importava per a la mentalitat dels hebreus.

En canvi, la cultura grega atribuïa poca importància a la història. En efecte, molt aviat, en el cercle dels filòsofs i científics de la Grècia clàssica, la història era vista fins i tot amb sospita i desconfiança com el regne del canvi, del flux i del desordre. La natura ofería als grecs el sentit de seguretat que necessitaven, per mitjà del moviment regular dels estels, la repetició cíclica de les estacions i la bellesa i l'harmonia que el clima temperat de l'Àtica ofería (en *aquells* temps). La cosmologia era la preocupació fonamental dels filòsofs grecs. Aquests veien Déu present i actuant en les lleis del moviment cíclic i de la reproducció natural i per mitjà d'elles. Fins i tot ments

refinades i capaces de reflexió teològica, com Aristòtil, no podien evitar d'adorar els estels, mentre que Plató, el teòleg per excel·lència de la Grècia clàssica, no va saber anar més enllà de la idea d'un Déu creador que es revela un artista que crea l'univers a partir de matèria, espai i idees preexistents.

Aquesta confrontació entre la concepció hebrea i la grega pel que fa a la natura, òbviament ens permet de discutir totes les connotacions necessàries per a una presentació generalitzada de les coses a considerar, però també porta, d'altra banda, a dos punts claus per al nostre tema.

1. La mentalitat hebrea sembla desproveïda d'un interès cosmològic, mentre que la grega no té profetisme. Si el cristianisme hagués de servir-se tant de la cultura grega com de la cultura hebrea, hauria d'arribar d'alguna manera al que podríem definir com a «profecia cosmològica». Això és el que exactament crec que es troba per primer cop en el llibre de l'Apocalipsi, on un profeta cristià, en el deixant de la millor tradició hebrea, s'alça per damunt de la història i escruta el destí no sols d'Israel sinó també de la *creació*, és a dir, del *món natural*, des del punt de vista de l'escatologia, de la intervenció final de Déu en la història. El profetisme cosmològic es revela, doncs, com un nou tipus de profecia, i això marca l'inici d'una nova aproximació a la relació de l'home amb la natura, que l'Església hauria recollit i desenvolupat ulteriorment en els temps successius.
2. La comparació entre totes dues cultures, que es troben a les arrels del cristianisme clàssic, revela que, mentre que per a un grec el món era una realitat

que contenia en el seu si energia suficient per viure eternament –d'aquí la comprensió de l'univers com a etern–, per a un hebreu, en canvi, el món era en si mateix un *esdeveniment*, un *do*, que ha de ser referit constantment al seu Creador perquè visqui. Aquí és quan l'Església dels orígens ha de combinar una visió del món que assumia confiadament la natura pel que era retinguda –és a dir, percebuda en la seva racionalitat, en el seu *logos* o en els seus *logoi*– i una altra visió que contemplava la natura com un *do* i un *esdeveniment*, constantment dependent del seu Creador i Dador. És a partir d'aquesta combinació que el primer cristianisme va desenvolupar la seva «cosmologia eucarística» que, tal com la profecia cosmològica, va assumir una visió del món com a quelcom finit i subjecte per la seva naturalesa a límits, i tanmateix mereixedor de confiança i capaç de sobreviure en el seu ésser reenviat (i per mitjà d'aquest reenviament) al propi Creador. En aquesta fusió de mentalitats, segons una modalitat típicament grega, el món era concebut com a bo i bell i ocupava un lloc central en la consciència de l'home; però la seva bellesa, permanència i centralitat en la sol·licitud humana depenien constantment d'un esdeveniment de referència, rere el qual no s'hi amagava el món o la natura, sinó Déu. Per això, les antigues pregàries eucarístiques de l'Església, compostes segons la tipologia de la millor tradició litúrgica hebrea, ja contenien una benedicció sobre els fruits de la terra, feta de tal manera que incloïen també una afirmació de fe en la supervivència del creat i de la natura, com si aquesta supervivència –i no simplement la d'un poble o dels éssers humans– fos central en la consciència de l'Església.

Com a síntesi d'aquest paràgraf, podem dir que tant la profecia cosmològica com la cosmologia eucarística, que emergiren del trobament al si de l'ambient vital cristià entre el pensament hebreu i l'hel·lènic, exigien un horitzó on el món és un *esdeveniment* i no pas un procés explicable per si mateix; tanmateix, a causa d'un altre esdeveniment, amb especial atenció a la referència del món a l'etern i incorruptible Creador, es pot dir que el món *sigui* permanent i que sobrevisqui. És aquí on la responsabilitat de l'home, com el qui refereix el món al Creador, emergeix i forma la base d'això que hem definit com la seva capacitat de fer-se «sacerdot del creat».

Tot el que hem vist fins ara ens mostra que, en el cristianisme primitiu, la cosmologia i l'interès per la natura ocupaven un lloc central en la consciència de l'Església, però això era viscut sense caure en el paganisme, gràcies al fet que la realitat o naturalesa del món era pensada condicionada per un esdeveniment –l'esdeveniment de referir el món a Déu–. Així, mentre que en el paganisme la fe en la supervivència del món emergeix de creure en un món etern i autoperpetuant-se, en la cosmologia cristiana el món és percebut contingent i no tenint en si mateix garanties de supervivència, fora que no sigui en comunió amb *el que no és món per naturalesa* –i no pas amb el que n'és part–, és a dir, Déu tal com és entès en la Bíblia.

La qüestió crucial per a la supervivència del món radica, doncs, en el fet o en l'esdeveniment de la seva comunió amb Déu com a totalment altre respecte al món. La responsabilitat de l'home esdevé així tan crucial per a la supervivència de la natura.

L'edat mitjana

Totes aquestes observacions descriuen la situació dels dos o tres segles primers de l'era cristiana. Les coses semblen canviar gradualment, i l'Església és portada cap a una consciència seriosament modificada pel que fa a la relació entre home i natura. A continuació i molt breument, descriurem els passos decisius d'aquesta evolució.

1. La forta influència del dualisme platònic i del dualisme gnòstic, en els segles segon i tercer, va portar al debilitament de la importància atribuïda al món material, considerat en la millor hipòtesi com a irrellevant i en la pitjor, com a dolent. Els gnòstics cristians d'Alexandria, sobretot l'extremadament influent Orígenes,¹ representen exemples clàssics d'aquest desenvolupament. D'una manera particular, Orígenes, llegit àmpliament pel monjos egipcis, va influir una bona part del monaquisme oriental, que es va salvar afortunadament d'aquesta influència gràcies als monjos de la força de Macari el Gran i de Màxim el Confessor.
2. A l'Occident, desenvolupaments anàlegs introduïren una dicotomia entre home i natura, considerant l'home superior a la natura i centre de tot. Típics exemples d'aquesta mutació es poden trobar en Agustí d'Hipona i Boeci, que van definir l'ésser humà, i fins

¹ Ioannis Zizioulas, així com altres teòlegs bizantins, tenen una percepció molt negativa de l'aportació teològica d'Orígenes, sobretot perquè desembocà en l'origenisme. En canvi, l'Occident llatí la valora més gràcies als recents estudis patristics [NdT].

i tot l'ésser diví, en termes racionals i intel·lectuals, i introduïren la consciència i la introspecció com a trets suprems de l'existència humana i, de fet, de la divina. Procedint d'aquesta manera, l'ésser humà era separat de la natura, esdevenint no sols un gènere més elevat d'ésser, sinó l'únic ésser que realment compta per a l'eternitat –llevat dels àngels que, per la seva existència espiritual i immaterial, tenien un valor encara més elevat que les ànimes humanes–. El regne de Déu, segons la visió agustiniana de les coses últimes, no contempla la presència de la natura; en efecte, consisteix en la supervivència dels éssers espirituals, de les ànimes eternes. L'Església perdia gradualment consciència de la importància i del valor etern de la creació material, i això es feia particularment evident en la manera de tractar els sagraments, l'Eucaristia en particular. Així, en comptes de ser una benedicció sobre el món material, sobre els fruits de la naturalesa, i la seva referència al Creador, l'Eucaristia aviat esdevé principalment un memorial del sacrifici de Crist i un instrument de la gràcia per al nodriment de l'ànima. La dimensió del cosmos desapareix aviat de la teologia sacramentària occidental, obrint pas a una visió del món centrada en l'ésser d'ànima racional.

3. L'edat mitjana i la Reforma van fer poc per a canviar la situació, reforçant per mitjà de l'escolàstica la idea que la *imago Dei* (imatge de Déu) consistís en la *raó* de l'home. Els sagraments eren encara força irrellevants per al món material, i el solc entre home i natura es va ampliar ulteriorment. Descartes, seguint la tradició agustiniana, va posar al centre de tot el subjecte pensant (*cogito, ergo sum*), mentre que

la Il·lustració va reforçar encara més, si és possible, la visió segons la qual l'ésser pensant racional és tot el que importa en l'existència. El romanticisme, per la seva afecció vers la natura, va aguditzar la dicotomia entre el subjecte pensant i dotat de consciència i la natura no pensant i sense consciència, conferint clarament la preeminència al subjecte pensant i permetent a la natura de tenir valor només quan contingüés en si mateixa la presència del subjecte pensant. El pietisme, el misticisme i d'altres moviments religiosos i teològics continuaren obrant sense cap referència a la natura, mentre que el puritanisme i els filons principals del calvinisme s'aprofitaren moltíssim d'aquell verset del Gènesi que convida l'home a «multiplicar-se i dominar la terra» (cf. Gn 1,28), tot facilitant el naixement del capitalisme i, més tard, de la tecnologia, fins a la civilització actual.

L'època moderna

Contra aquesta visió del món antropocèntrica i dominada per la raó, a la qual la teologia cristiana ha dotat del paper principal, el nostre món occidental modern ha aconseguit produir dues tendències intel·lectuals que han actuat d'anticossos, tot i ser alienes a l'àrea de la teologia i de l'Església, que s'han mantingut més aviat força hostils a elles.

1. El primer conjunt d'anticossos és el *darwinisme*. No tot el mal ve per fer mal, podríem dir.² El darwinisme va recordar que l'ésser humà no és de cap manera

2 També es podria dir que d'un gran mal en surt un gran bé [NdT].

l'únic ésser intel·ligent de la creació –un cop dur per a la convicció escolàstica, que sostenia que la imatge de Déu en l'home ve donada per la seva racionalitat i intel·ligència– i va posar en relleu que la consciència, fins i tot l'autoconsciència, es troba també en els animals, essent la diferència entre animals i humans una diferència de grau i no de gènere. Aleshores l'home fou col·locat de nou al seu lloc orgànic en la natura, i el tret constitutiu de la diferència entre ell i els animals va convertir-se en una qüestió oberta, donant-se el fet que la raó no s'accentués més com a diferència específica.

L'Església, defensant el conjunt de la seva cultura centrada en la raó (*racionalcèntrica*), no ha reeixit a respondre constructivament al repte de l'evolucionisme i ha preferit, o bé entrar-hi en guerra, o bé sucumbir-hi acceptant la seva antropologia que abaixa la mirada i refusa de cercar en àmbits «diversos» respecte a la raó el tret diferencial de l'ésser humà. Tanmateix, després d'haver convençut virtualment les ciències biològiques de la pròpia validesa, el darwinisme encara continua viu, i ara la teologia té la missió de servir-se'n de la millor manera possible –més aviat en un sentit positiu que negatiu– per a una finalitat no última, però positiva, que és la de cercar de superar la crisi ecològica.

2. El segon conjunt d'anticossos contra la nostra cultura, en tant que hereva de l'antropocentrisme i dominada per la raó, ha arribat a l'època moderna des de l'àrea de la filosofia natural, a través d'Einstein i les escoles de la física quàntica moderna sorgides a continuació. En aquest cas el cop donat ha estat

diferent i potser més pregon. En primer lloc, aquests treballs han significat la fi de la dicotomia entre *natura*, o substància, i *esdeveniment*. Tota cosa que és al mateix temps *succeeix*; en efecte, l'espai i el temps coincideixen l'un contra l'altre. El mateix món és un esdeveniment, i no pot ser concebut separat per un *acte*, es podria dir un ritual, que s'esdevé a cada moment. A més a més, tenim el cop donat a l'estructura subjecte–subjecte per la mecànica quàntica; l'observador i l'observable, influenciant-se mútuament, formen una unitat inseparable. L'univers, en les seves parts més remotes, és present en cada part concreta. Tampoc el que una determinada escola de filosofia natural denomina «el principi antròpic», malgrat el seu antropocentrisme, no pot fer referència a una visió del món on l'home pugui ser aïllat de la resta de l'univers.

Les ciències naturals, com la biologia, exerceixen una gran pressió sobre la teologia contemporània, exigint una revisió de la nostra teologia tradicional. Jo crec que aquesta pressió podria portar un decisiu benefici a l'Església en el seu intent d'afrontar el problema ecològic. Aquesta convicció, però, pressuposa fer un ús creatiu de cadascun dels desenvolupaments que es presentin en l'àmbit biològic i naturalista, conjuntament amb qualsevol element que amb el mateix propòsit es pugui oferir a partir de la tradició cristiana. Aquests elements de la tradició es poden treure de les àrees que ara presentarem de la teologia clàssica, especialment de l'època patristica.

Elements positius de la tradició

De l'*experiència litúrgica* de l'Església antiga, es poden subratllar els següents elements.

- a. Totes les litúrgies primitives, especialment orientals, inclouen una santificació de la matèria i del temps; en canvi no hi ha cap inclinació de l'ànima humana vers la introspecció i a l'autoconsciència: cada element mira cap a l'acoblament d'un orant concret en un esdeveniment de comunió amb els altres membres de la comunitat adorant i amb el context material de la litúrgia.

A més del pa i del vi, elements propis del món material, les litúrgies antigues apuntaven a implicar tots els sentits de l'home en l'esdeveniment litúrgic: els ulls, per mitjà de les icones i dels ornaments litúrgics; les orelles, per mitjà dels himnes i la salmòdia; el nas, per mitjà l'olor de l'encens; etc.

A més del que acabem de dir, la pregària propiciatòria pel clima, per l'abundància dels fruits de la terra –com recorda la divina litúrgia de sant Joan Crisòstom– col·loca la litúrgia pròpiament al centre de la creació.

- b. Totes les litúrgies dels primers segles se centraven no pas tant en la consagració dels elements, i menys encara en una anamnesi psicològica de la creu de Crist, sinó més aviat en l'*elevació dels dons del pa i del vi al Pare Creador*, el que, en totes les litúrgies gregues dels primers segles s'anomena *anàfora* (elevació). Els actuals estudiosos de la litúrgia tendeixen a evitar aquest detall oblidat, una peculiaritat que podria

ser de particular significació per a una teologia de la creació, perquè confereix a l'acció de l'home, com a sacerdot del creat, una centralitat com a mínim igual –si no superior– a l'acció amb què Déu envia l'Esperit Sant per transformar en el cos i la sang de Crist els dons oferts. Aquest aspecte oblidat era tan central en la consciència de l'Església primitiva que es tenia com a element d'identificació i de denominació de tot el ritu eucarístic; en l'Església primitiva el ritu s'anomenava, no sense un fort significat, purament i simplement *anàfora* o *eucaristia*, termes que tenen a veure amb l'acció sacerdotal de l'home en qualitat de representant de la creació.

En aquesta direcció cal subratllar que totes les litúrgies eucarístiques dels orígens començaven la pregària eucarística o el cànon amb una acció de gràcies per la creació, i sols després donaven gràcies per la redempció per mitjà de Crist. En certs casos, com en el de la litúrgia eucarística comentada per Ciril de Jerusalem en les seves *Catequesis mistagògiques*, l'acció de gràcies per la creació sembla ser l'únic element del cànon eucarístic,³ sense cap tipus d'esment del sacrifici de Crist. Certament aquesta no era la norma, però pot servir per a il·lustrar com n'era d'important la creació en les litúrgies d'aquell temps.

L'aspecte sacerdotal de l'Eucaristia –val la pena subratllar-ho– no consistia pas en la noció de sacrifici, tal com després n'esdevingué la interpretació comuna en l'edat mitjana, sinó en la de *reoferir* a Déu la seva mateixa

3 Cf. Ciril de Jerusalem, *Catequesis mistagògiques* V,6. Versió catalana: Íd., *Catequesis baptismals* (Clàssics del Cristianisme 67), Barcelona: Proa 1997, 330.

creació. Certament és una pena que la noció de sacrifici hagi esdevingut l'element fonamental en reomplir la noció de sacerdoci en segles; és una pena no tant perquè ha portat a infinites controvèrsies entre catòlics i protestants, impeding als uns i els altres d'assolir una posició comuna sobre l'Eucaristia fins avui, sinó més aviat perquè ha significat la pèrdua de la dimensió creacional de la noció de sacerdoci. I per això és important recuperar i reintegrar aquesta dimensió amb la finalitat principal d'afrontar la qüestió ecològica.

Una segona àrea, al costat de la litúrgia eucarística, en la qual l'Església antiga pot ajudar-nos a regenerar la nostra teologia actual és la de l'ascetisme.

Aquí les qüestions necessiten d'algun aclariment, ja que l'ascetisme ha estat normalment associat a l'hostilitat, o en el millor dels casos, al menyspreu envers el món material; excloent algunes tendències del monaquisme antic que van caure sota la influència directa de l'origenisme, l'ascetisme no estava de cap manera associat a la descurança i al menyspreu de la creació material. En els més antics *Gerontika* (reculls d'històries i dites dels monjos) es troben relats d'ascetes que ploraven per la mort dels ocells o que vivien en pau amb els animals salvatges. Avui encara hi ha monjos del Mont Athos que mai no maten les serps, sinó que hi conviuen pacíficament (la qual cosa faria esglaiar i tremolar fins i tot el millor cristià d'entre nosaltres).

A més del respecte per la natura, cal notar que, especialment en el cercle dels teòlegs del desert, es va desenvolupar a l'Orient la idea que «la imatge de Déu» en l'home era trobable també en el seu cos, i no sols en la seva ment. De fet, l'ascetisme va anar acompanyat, en

l'Església, de la ruptura amb la pròpia voluntat egoïsta, de tal manera que l'individu, amb els seus desitjos de dominar el món extern i de servir-se'n per a la pròpia satisfacció, pogués aprendre a no posar-se al centre de la creació. Aquesta és una disposició interior necessària per ensenyar a l'home modern com resoldre el problema ecològic; però això no s'hauria d'entendre pas com a part d'una educació ètica, perquè aleshores no donaria fruit. Podria ser significatiu si, combinat amb l'experiència litúrgica, origina un *ethos* [un estil de vida], i no tant un codi de comportament; precisament és en aquest sentit que pot ser útil a la teologia, la qual, per la seva banda, pot ser d'ajuda per afrontar aquest problema del nostre temps.

Arribats en aquest punt podríem afegir a l'elenc manllevat de la tradició molts altres elements, com l'ús de l'espai i de la matèria en arquitectura, l'ús del color i de la forma en la pintura, del so en la música. En definitiva, com s'ha esmentat a l'inici, la teologia ha de mirar de tractar de *cultura*.

Hem vist com la història ha contribuït que emergís la qüestió ecològica i com pot contribuir a la seva solució; però la història no pot ser repetida i reconstruïda perfectament. Avui entre els ortodoxos abunden veus nostàlgiques que anhelan un retorn a les formes bizantines de l'art; no pretenem oferir aquí cap mena de suport a aquestes veus. En efecte, el nostre món modern ha passat per canvis que fan impossible, i per tant indesitjable, un retorn al passat. La teologia actual ha de servir-se del passat amb respecte, perquè a través seu ha reeixit a derrotar el paganisme sense caure en el gnosticisme, i ha de cercar d'aprendre'n, d'aquest fet. Però s'ha d'es-

forçar en adaptar-lo al present, combinant-lo creativament amb alguna cosa que el nostre món contemporani hagi assolit o estigui cercant d'assolir en totes les àrees de pensament: ciència, art, filosofia i activitats anàlogues a l'ésser humà.

Ara intentarem examinar amb una certa profunditat els aspectes de la tradició que creiem que poden assumir un valor positiu per tal d'afrontar avui la crisi ecològica. Cercarem de dir alguna cosa més sobre la idea de l'home com a sacerdot de la creació, i sobre tot el que pugui afectar la nostra cultura. Naturalment no tenim la pretensió, ni per un sol instant, de resoldre la crisi ecològica amb aquest nostre treball, però esperem que aquestes modestes reflexions no siguin completament irrellevants per al repte que la teologia ha d'afrontar en aquest moment crític.