

Testimoni cristià en la vida i en la mort

Josep M. Rovira Bellosó

He estat invitat a analitzar i interpretar la dimensió cristiana d'Alfons Comín, dimensió cristiana que travessà tant la seva humanitat com el seu compromís polític, cosa que disparà al voltant seu l'admiració o l'escàndol, encara no asserenat. Tinc consciència, per tant, que quan hi hagi més distanciament històric serà més ric l'estudi de la vida i dels escrits de Comín. Però aquest desig de distanciament objectivista em semblaria un mal conseller, perquè em faria silenciar una sèrie de dades i de punts de vista que no em semblaria gens bo mantenir ocults. Molts anys d'amistat amb l'Alfons potser em permeten de presentar alguns punts o algunes valoracions inèdites del seu cristianisme pregon.

1. D'on venia

a) *El nacionalcatolicisme*

No penso pas definir-lo, perquè ha quedat ben delimitat en els treballs de Setién, Alvarez-Bolado i Hilari Raguer. Diu aquest últim: «El més típic i perillós nacionalcatolicisme... a més de confondre la religió amb el nacionalisme, fa de la religió i de l'Església mateixa un instrument al servei no pas 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 alguna repercussió civil.» (H. Raguer, *Fe cristiana y identidad cultural: siete tesis sobre el nacionalismo catalán*, Conferencia Ibérica del MIIC, Madrid, 7-9. XII. 1979.)

Era típica, doncs, la concentració, en un mateix camp, del catolicisme entès com a veritat objectiva i suprema i del nacionalisme patriòtic espanyol. Pràcticament, aquesta simbiosi i àdhuc identificació de totes dues qualitats —catolicisme i nacionalisme— deixa totalment empobrida l'altra alternativa: la concentració nacionalcatòlica solament té enfront un camp sense qualitats, només poblat per dos éssers fantasmals: l'anti-Espanya i l'ateisme; dos «anti»

que apareixien com una total buidor. Així quedava formalitzat i empobrit per l'esquema nacionalcatòlic allò que li era contrari. Però aquest revers o contrari del nacionalcatolicisme era quelcom més que una magnitud ideal: era la classe obrera, era Catalunya, era fins i tot una gran part del poble i dels intel·lectuals d'Espanya: era tot allò que va ser vençut el 1939. I tot allò, bo i dolent, apareixia com la suprema pobresa i buidor enfront del suprem bé i la suprema veritat constituïts per les dues qualitats gairebé identificades: religió i nació.

D'aquí en derivava una realitat pràctica: tot aquell qui gosava situar-se en el camp de l'«anti» o bé era dolent o bé era «beneit útil». En aquest context l'Alfons i la seva companya de sempre, M.^a Lluïsa, comencen a entendre la paraula «Benaaurats els pobres» com un revulsiu. En efecte, en un context on es podia parlar de «victòria» de la religió o d'esperit de «conquesta», la benaurança sobre els pobres adquiria un sentit alhora espiritual i reivindicatiu: «espiritualitat» que trobava la seva expressió adequada en el cristianisme humil, fresc, evangèlic i autèntic de la fraternitat dels «Germanets de Jesús»; reivindicació que assolía la seva vessant pràctica quan era posada en relleu sobre el camp de treball del SUT, que permetia a l'Alfons de copsar tot el que era la vida obrera en l'Espanya de la postguerra.

Així començava una constant de l'Alfons Comín: la seva capacitat de trobar en l'Evangeli el revulsiu personal de signe alhora espiritual i revolucionari. ¿És que ell podia ser benaurat en tant que participant d'una victòria que arraconava els pobres o, com a màxim, els feia beneficiaris del paternalisme dels «bons»? Com podien ser beneïts i benaurats els pobres d'Andalusia, que fins i tot el seu país perdien, obligats pel drama de la immigració? I més tard: com podíem ser beneïts i benaurats com a poble en una Catalunya la cultura de la qual era malmesa?

L'Evangeli marcava una direcció. No imposava un partit determinat. Però imprimia un rumb vers la reparació d'una injustícia històrica que privilegiava una Espanya contra l'altra (D'en Machado aprenia Comín aquesta divisió fratricida que havia de ser superada evangèlicament!). L'Espanya dels benestants, benpensants, savis i prudentes contra la xusma dels desarrapats: el Pobre i Crucificat gairebé no podia dir novament als desposseïts que ell se sentia dels seus.

L'alternativa al nacionalcatolicisme no és una simple actitud intel·lectual: consisteix a participar i a sintonitzar amb la manera de viure pobra i marginada dels vençuts i no pas a trobar la «salvació» individual en la forma de vida burgesa. Tot això porta l'Alfons a fer la «llarga passa» vers el món dels desposseïts, que no era el món natural del seu pare. Aquesta passa —tal com ho digué en el judici que se celebrà a Madrid durant el franquisme—

no comportà en ell un sentit de ruptura aïrada contra la imatge del pare: més aviat prenia la forma activa (més que reactiva) de la realització d'un projecte reparador d'una greu injustícia: el fet que els cristians —l'Església— no fessin costat als pobres i vençuts. En resum: «Perteneceemos a una Iglesia que sale de una larga historia. ¿Es necesario recordar la bendición de cañones, la Carta Colectiva del 37, el maridaje Iglesia-Estado mantenido obstinadamente? Tan sólo algunos cristianos, creyentes irreductibles en las libertades, se salvan del oscuro balance de nuestros primeros cuarenta años de este siglo. Y con ellos, algunas figuras señeras tales como el cardenal Vidal y Barraquer y el obispo Múgica, reacios a poner su firma en un documento colectivo de dudoso valor evangélico... Perteneceemos a una Iglesia que, todavía hoy, no ha cantado colectivamente el mea culpa histórico que le corresponde pronunciar» (A. Comín, *La reconstrucción de la Palabra*, Madrid, 1977, p. 251).

b) *La «nova cristiandat»*

Atenció, perquè no tracto de fer caricatura de cap mena amb aquesta denominació de «nova cristiandat». Amb ella al·ludeixo a una cruïlla que, a priori, podem pensar que era lògic que es presentés en el camí de l'Alfons i que, després, veurem com de fet s'hi planteja.

L'esquema nacionalcatòlic dona per suposada la «unitat dels catòlics en la política». Aquesta unitat n'és una conseqüència inevitable, donades les bases del sistema: els enemics de la pàtria són els mateixos enemics de la religió. Si algun catòlic s'esgarriava a l'altre camp, sens dubte es tractaria d'un cas atípic i contranatura. Per això, en temps del franquisme, els polítics que van anar al «contubernio» de Munic eren blasmatats com a traïdors: doblement traïdors els qui «es deien» catòlics.

En l'esquema que podríem anomenar de «nova cristiandat» (on els «catòlics» accepten i abonen les regles de joc de la democràcia des dels partits demòcrata-cristians), la «unitat dels cristians en la política» apareix com a quelcom molt convenient i altament desitjat. Aquesta unitat és objecte d'exhortació contínua, àdhuc de manera repetit. En efecte, els cristians són cridats a configurar la societat d'acord amb els valors derivats de la inspiració evangèlica i de l'anomenada «doctrina social de l'Església». Amb aquesta observança el partit podria esdevenir confessional de fet (no pas de dret, perquè aquesta observança no apareix normalment en les bases o en els programes). Per altra banda, aquests valors que volen ser expressats pels partits democristians apareixen com una síntesi —de centre— que integra les coses bones dels extrems: la socialització de l'Estat modern i les llibertats correlatives als drets humans.

D'aquesta manera es produeix un fenomen molt interessant: el partit «dels catòlics» (la democràcia cristiana, sobretot la de model italià) representa una extensió o traspàs de la visibilitat catòlica de l'Església a la visibilitat dels cristians agrupats en un àmbit polític. Fóra incongruent trencar aquesta unitat o fer-se'n escàpol. En el meu pensament fou aquest pas extensiu el que em funcionà com a senyal d'alerta que m'advertia o de la il·legitimitat d'aquest pas o, almenys, de la seva no necessitat. Perquè no es pot estendre, o cal no estendre, a la comunitat política dels ciutadans allò que és propi de la comunitat dels creients. Aquests —si així es fes— sembla que perdrien llibertat d'opció de la mateixa manera que semblaria que la tasca política perdria autonomia.

En el pensament de Comín, en canvi, el toc d'alerta li venia d'Emmanuel Mounier, el qual —i segons confessió pròpia— fou durant tota la seva vida no tant el capità que crida a formar les files, sinó «sobretot l'home profètic que incita els cristians a descobrir les immenses potencialitats històriques encara inexplorades que conté la paraula evangèlica» (A. Comín, *Introducción a la obra de Emmanuel Mounier*, a E. Mounier, *Obras Completas*, Barcelona, 1970, pàgina XLI).

Aquest tema de la unitat visible dels cristians en la política arribà, doncs, en negatiu a Comín a través d'en Mounier, que proposa una solució *pluralista* que significa el trencament de l'esquema de «nova cristiandat» proposat pels partits dels cristians en la democràcia. Escriu Comín:

«Al deshilar las falacias que habían ligado una cierta renovación del pensamiento con posiciones centristas, más exactamente demócratas-cristianas, el fundador de "Esprit" abrió una brecha de gran importancia para el resquebrajamiento de la famosa "unidad política de los cristianos", incitándolos a opciones más radicales y revolucionarias en el contexto de la lucha de clases» (A. Comín, *o. c.*, pp. XL-XLI).

La porta oberta al pluralisme dels catòlics en la política —pluralisme que ha estat un fet reconegut per gairebé tota la jerarquia de l'Església en la transició i en la democràcia— comporta riscos de solitud i isolament als cristians que naveguen entre el flux i reflux d'onades ideològiques exteriors o estranyes a llur formació evangèlica o eclesial. Per això —en conseqüència i responsablement— he lluitat sempre pel reforçament de la comunitat de fe, de celebració i de testimoniatge com a moment comunitari que evitès el col·lapse d'una fe totalment privatitzada. En aquest sentit em vaig sentir pròxim una vegada més de Comín en les II Jornades Catalanes del MIIC (Moviment Internacional d'Intellectuals Catòlics), celebrades els 15-16 d'abril del 1978: ell va parlar de la «Solitud de la

fe», mentre jo insistia en «La comunitat, una alternativa a la privatització de la fe».

La porta oberta al pluralisme ha permès, en canvi, un resultat històric seriós: la superació de l'esperit de guerra religiosa pròpia de l'espai i del temps constituït per l'Espanya del 1936. No em peneixo d'aquest pluralisme, a condició de reforçar incansablement i responsable la comunitat cristiana de la fe, l'esperança i la caritat. La intenció d'en Mounier, això de banda, no és simplement entronitzar el pluralisme polític dels cristians. Aquest és un mitjà. La finalitat és fer possible la militància dels catòlics en els sectors radicals on sorgeix la revolució en el context de la lluita de classes:

«La constitución de partidos cristianos en toda Europa al día siguiente de la Segunda Guerra Mundial no se ha hecho sin peligro para esta libertad creadora, pues tiende a identificar el cristianismo con un cierto centrismo que no sabría representarlo ni exclusiva ni esencialmente. El cristianismo no es un freno; es una locura, una fuerza insensata de conmoción y progreso. Es verdad que debe diversificar su presencia de acuerdo con los temperamentos que lo expresen, y nada se opone a que existan, entre otros, partidos cristianos de moderación y de conciliación. Pero su misión sólo se justifica cuando las fuerzas vivas del cristianismo combaten, al mismo tiempo, a la cabeza de la historia. Los cristianos, en masa, han perdido esta costumbre, a fuerza de confundir la vida interior con el repliegue subjetivista, la sabiduría cristiana con el orden social oficial. Es preciso que lo retomen si no quieren ser arrojados de nuevo a las catacumbas donde los habría de conducir no sólo la malicia de los hombres sino sus dimisiones y su propia necesidad» (*o. c.*, p. XI, però la totalitat de la cita que fa Comín és d'E. Mounier, *Qué es el personalismo*, vol. II).

No és que Mounier menystingui la capacitat del fet cristià per segregar cultura i valors cívics. (Per la meua part vaig defensar aquesta capacitat en les esmentades II Jornades del MIIC.) No es nega tampoc el pa i la sal als partits constituïts *des dels* cristians. El que vol «l'arrel-Mounier», seguida coherentment per Comín, és afirmar amb valor que cal testimoniar en terra estranya: allà on el món presenta ja models de convivència política acceptats per majories o minories extenses. Renunciar a aquest testimoni fóra per Mounier i Comín renunciar a l'esperança seriosa que el cristianisme pot aportar renovació radical al món present. Per mi fóra renunciar al que vaig aprendre com a consiliari dels moviments cristians evangelitzadors en la dura etapa dictatorial, que els tolerava en tant que no es feia palesa llur independència del

sistema nacionalcatòlic; i el que vaig aprendre és ben senzill: l'Església té la missió d'evangelitzar els medis i les cultures on encara no ha arribat la bona notícia del Crist de manera real i pràctica, en aquesta «Galilea dels pecadors» que sempre té un «pecat original» o altre i sempre és més o menys «terra estranya». Pensar que l'Església pot crear un espai sense «pecat original» —un *ghetto* lluminós rodejat per una tanca rígida— em continua semblant il·lusori. I no pas per manca de confiança en el missatge evangèlic. El que no faré, però, és negar aquells espais de llibertat, formació o civisme que l'Església o, més ben dit, homes i dones d'Església hagin creat com a peces que no solament s'insereixen pacíficament en el conjunt de la nostra societat, sinó que l'aixequen.

En resum: trencar la unitat política dels cristians vol dir acceptar que aquests puguin formar en els partits d'esquerra que, tradicionalment, apareixien com a representants dels interessos de la classe obrera. I, per aquest camí, ens atensem al projecte d'en Comín: com a cristià que vol mantenir la fidelitat al poble i a la classe obrera, l'Alfons —sense menysprear altres opcions— refusa d'inscriure la seva militància política en un partit interclassista fet des del solc i des del grup sociològic dels catòlics. Una anècdota, explicada per ell mateix, revela que la meua interpretació és objectiva:

«En cierta ocasión, en el clima de apertura abierto por el Concilio, di una conferencia a los medios obreros y de trabajadoras de servicios en el Hogar del Empleado de Madrid en la que subrayé la necesidad de impulsar la militancia de izquierda y concretamente socialista y marxista de los sectores populares cristianos. El planteamiento fue bien acogido en general por un público que ya venía trabajando en la base sindical y política con esta orientación. Al acabar la conferencia un militante comunista de Madrid me invitó a tomar unos chatos en una tasca cercana para decirme que estaba loco, que lo que yo debía hacer era potenciar un bloque de izquierdas en el seno de la democracia cristiana en formación en España» (A. Comín, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Barcelona, 1977, p. 64).

No tracto de fer «ucronies» que maldin per imaginar què hauria estat la història del pensament cristià al nostre país si l'Alfons hagués acceptat la invitació del militant comunista de Madrid. Solament he tractat de presentar l'opció lliure de Comín com a reflexivament pensada i com a inscrita en la coherència del seu mestre Mounier. El cor d'aquesta opció: la fidelitat a Crist des de la classe obrera i la fidelitat a la classe obrera des de l'Evangeli de Crist. Aquest és l'argument que he intentat de posar de manifest en l'altre article paral·lel a aquest (*En recuerdo de Alfonso Comín*:

esbozo para un testimonio, a «Sal Terrae», desembre 1980, pp. 843-856). Allà he mostrat com aquesta fidelitat no fou idealista, sinó real: tingué en la marxa a Màlaga la concreció més senzilla i el segell autenticador. En l'article de «Sal Terrae» he volgut explicar el compromís polític de Comín (com una dimensió que s'integrava amb la dimensió espiritual en la unitat de la persona de l'Alfons). Aquí, ara, vull explicar la seva opció evangèlica. Per això haig de dir que, per Comín, l'anada a Màlaga és un fet religiós «encarnat» en una opció d'un abast polític precís: ser fidel als pobres i oprimits de la «pell de brau».

2. Vers on anava

a) *No confessionalitat, sinó fe militant*

Vers on anaves Alfons? Tu mateix contestes en un escrit, tremolós com una confessió, en la qual segurament dius més coses de les que creies dir; encara que la teua resposta, clarivident i gairebé sacsejada per llambregades utòpiques, no presenta pas la forma d'un «tractat de l'home de fe»: em refereixo a *La solitud de la fe*, on Comín parla de l'experiència de la fe, és a dir, de la percepció de la identitat pròpia de creient. Aquesta identitat només es trobarà, ve a dir Comín, quan l'home de fe surti d'ell mateix, donat i inserit amb els homes que fan història i, en concret, quan dugui a terme un procés d'alliberament i de transformació del món de l'home. Allí, i precisament donant testimoni d'aquesta mateixa fe amagada —tan difícil de retallar i de posseir com si fos un objecte— l'home creient podrà tenir experiència del que és la fe i del seu potencial alliberador:

«Si la fe viscuda és guardada en el més recòndit... i no cerca la seva força transformadora capaç de fer-se present en la vida dels homes, el creient tendeix a convertir-la insensiblement en peça de museu... Està mancat de força per sortir-ne i immiscir-se en els afers dels homes. La renúncia a la força transformadora i alliberadora de la fe li impedeix de transformar-se en esperança. El cristià viu així al marge de la utopia que tensa l'arc quan el desmai sembla irremeiable. La fe, l'esperança i l'amor es fossilitzen. És impossible saber on va.» (*La solitud de la fe*, a «Qüestions de Vida cristiana», n. 94, novembre del 1978, p. 81.)

Això respon a la pregunta primera i bàsica: «On és viscuda la fe?» (lloc citat, p. 75). En aquella arrencada ètica del qui dóna la vida pels germans i hi conviu. Parlo unint els escrits de Comín al record

que en tinc: a la seva preferència pel discurs de Jesús en el sant sopar a l'Evangeli de Joan i especialment per Joan 15, 12s: «Estimeu-vos els uns als altres com Jo us he estimat: ningú no té un amor més gran sinó aquell que dona la vida pels seus amics.» En general es diu vagament la primera part d'aquestes paraules: «Estimeu-vos els uns als altres...» L'Alfons posava l'èmfasi en el fet de lliurar la vida i en la circumstància que això precisament és el que va fer Jesús. No vull negligir ni oblidar, en aquest temps que encara es pot considerar com la primera hora dels comentaris sobre els fets i les dites d'en Comín, una paraula que pronuncia ben pocs dies abans de morir —poques hores abans pràcticament— i que vull referir tan exactament com la recordo perquè no sembli, passat un temps, que és un afegitó pietós: «El millor que et puc deixar com a herència és la fe i el sentit de lliurament als altres, que és sens dubte la veritat de la vida», digué en un resum lúcid al seu fill Pere. Aquest és el millor resum de la *Solitud de la fe*. On es viu la fe? En aquell moment on les cortines acollidores de l'estètica s'esquincen per tal de deixar que hom arrenqui i canviï de nivell: passant a aquella rasant ètica que és lliurament als altres. «*Nulla aesthetica sine ethica*» havia dit ja J. M. Valverde. Vol dir que Comín abominava l'estètica? O, no! Això és el que considero important: que un home que gaudia amb el *Concert per a flauta i arpa* de W. A. Mozart, que era literalment feliç sota el pi que oferia la vista més preciosa de Castellterçol, que fruïa de debò amb la vida mateixa, aquest home sabia traspasar del nivell estètic a l'ètic tantes vegades com «l'altre» («il piccolo assoluto», que és la persona de l'altre) ho demanava.

En definitiva: és aquesta capacitat d'arrencada i lliurament als altres en un home que sentia la bellesa de la vida, allò que li permeté de passar sense traumes de «l'arrel Mounier» a «sant Ernst Bloch». També en Bloch, com a bon jueu, hi és aquesta capacitat de la fe (o del principi esperança en el cas de Bloch) per fer-se arrencada pràctica i impuls d'alliberament. Això era així en els profetes d'Israel; és així en Mounier i en Bloch.

Però Comín sap en quin terreny teològic es mou: la fe pren la figura d'aquesta arrencada de lliurament, però la fe no es pot reduir a l'ètica ni a les «bones obres»:

«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» (lloc citat, p. 81).

És important això: cap reduccionisme malgrat que el lloc de la fe es dibuixa com aquell moment d'arravatament ètic, de lliurament vital als altres, dotat de signe alliberador. Això equival per una part a cercar *des d'on* és possible que la fe s'entengui a si mateixa —«com penetrar allò que és cristià», m'escriví— (dit en termes teològics: se cerca el context ètico-social per viure la fe autèntica). Per altra part, això equival també a la valoració de l'esdeveniment —d'aquest esdeveniment sobretot que és un pas de l'opressió a l'alliberament— com el camí adequat per viure la fe. Novament veiem l'Alfons fidel a arrel-Mounier, de qui no oblidava l'aforisme: «L'événement sera notre maître intérieur» (A. Comín, *Introducció a la obra de Emmanuel Mounier*, p. 4).

És important una altra cosa: aquesta fe que es lliura —que d'alguna manera mor i ressuscita—, aquesta fe que és esperança i obre futur, aquesta fe que s'expressa com a amor, resulta que «transforma i allibera la personalitat i l'ésser mateix del creient i impulsa a la transformació i l'alliberament de l'univers, és a dir, de la natura i de les relacions socials de la humanitat» (obra citada, p. 81). El qui hagi vist el meu llibre *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca, 1979, pp. 156-158, veurà una formulació semblant: El Déu de la fe té el seu lloc al cor de l'home i, normalment a partir d'aquí, és impuls de transformació del món i de la història. Per això m'interessa tant aquesta faceta de Comín contemplatiu i d'alguna manera «teòleg de la fe viscuda»! I aquí s'imposa per part meua una nova confessió: vet aquí perquè m'interessa molt parlar de Comín tot i no compartir la seva militància concreta en el partit dels comunistes de Catalunya. En tan alt grau compartíem la fe, amb el desig conseguint d'una fe «viva» en comptes d'una fe oficialment imposada com a element decoratiu que oculta un món pecador! Com a cristià em sento interpel·lat per la seva fidelitat als pobres i oprimits i, per tant, a una classe —l'obrera— que corre el perill d'anar-se empobrint econòmicament i cultural dins el conjunt més ampli de la societat actual si els partits d'esquerra que representen els interessos d'aquesta classe no actuen amb competència i responsabilitat eficaç. Comparteixo amb l'Alfons Comín l'imperatiu —penso que derivat de la meua fe— el qual em demana que l'amor i la justícia que emanen d'aquesta fe s'«encarnin» en la fidelitat als pobres i oprimits, entre els quals compta, com a conjunt, la classe obrera!

A més, l'Alfons Comín, de manera arriscada, lliure i personal, trià la militància en un dels partits concrets de l'esquerra. Ni la militància —que veig impossible d'integrar en la missió pastoral del capellà— ni la inclinació vers el seu partit concret, jo no els vaig

compartir. L'Alfons no em féu mai el més petit retret. És més: ell respectava fins i tot aquells que volien amb honradesa personal treballar i lluitar pel bé de tots —inclòs el bé de la classe obrera— des de posicions centristes o interclassistes. L'afecte i la comprensió mutus entre l'Alfons Comín i Joaquín Ruiz-Giménez és un dels exemples públics més clars d'això que dic.

Vull dir amb tot això que, si estic escrivint abundantment sobre l'Alfons Comín, se'm pot preguntar per què ho faig. No ho faig amb la finalitat de fer propaganda del seu partit, ja he dit que no participava d'aquesta opció. No ho faig —a tall de moralista entossudit— per respondre a la pregunta: «és lícit per a un cristià militar en partits d'arrel marxista?»* El que m'interessa és la qualitat de la seva fe que voldria mostrar en si mateixa, en els seus escrits, en els seus fruits reals, el primer dels quals és el d'haver-la mantinguda viva i vibrant com un do a través de la lluita aferrissada que és «el bon combat de la fe» (vegeu 1 Tim 4, 7). En l'article de «Sal Terrae» he volgut mostrar honestament com les grans decisions de Comín eren marcades per l'empremta *personal* de la seva opció de fe: l'anada a Màlaga, l'opció de fons per la classe obrera, la lluita en la clandestinitat, en la presó, com a teòric (en el millor sentit de la paraula) del moviment obrer i sindical, fins i tot en el seu projecte de testimoniar «allí on sembla més difícil i hostil de fer-ho. Allí on sembla que la cultura contemporània no sent ni el més mínim interès per la Paraula. Allí on les portes semblen tancades. Per exemple en els partits marxistes» (*Solitud de la fe*, p. 80). ¿Compreneu per què m'interessa mostrar, explicar, invitar els altres a l'aportació seriosa de fets i intuïcions? Perquè aquest home ha viscut en si mateix —amb l'alegria d'un net de cor— tot el «drama dels humanismes ateus», tot el desig de puresa i rebellia del redescobriment actual de l'Evangelí; perquè aquest home ha representat a molts: els companys del «gra de mostassa» i els militants de base de tants llocs perduts d'Europa o d'Amèrica. No sóc ningú per canonitzar, ni tan sols per beatificar. Però un creient místic, alegre i tràgic ha passat pel nostre horitzó. Fóra tan estrany que un home viu de veritat no hagués sobre-

* Des d'aquest punt de vista s'ha de recordar l'encíclica *Pau a la terra*, especialment els nn. 153-154, sobre la necessitat de no identificar *falses doctrines* filosòfiques sobre la natura, l'origen i el destí de l'univers i de l'home amb *moviments històrics* d'ordre econòmic, social, cultural i polític, encara que aquests moviments s'hagin originat i inspirat en aquelles doctrines. Gran importància històrica la d'aquests textos, potser dissimulada perquè l'any que foren publicats (1963) encara estava en ple vigor a Espanya el règim anterior. Per altra banda ¿és que en els escrits de Comín hi ha «falses doctrines filosòfiques»? ¿O més aviat el que hi ha és una lúcida crítica a la crítica marxista de la religió? (Vegeu *Cristianos en el partido*, pp. 21-33; 62-78).

eixit per cap cantó i hagués mantingut la immobilitat equilibrada de les estàtues!

b) *La superació d'una contradicció*

No. Estigueu tranquils que de la superació de la contradicció entre marxisme i cristianisme no en diré ni un mot més. Estem encara en el terreny de la fe i de la fe concreta d'Alfons. És en la figura mateixa de la seva fe que hi veig elements d'aparent o real contradicció. M'explico:

Del punt de vista de la fe cristiana l'Alfons Comín crec que va superar una difícil operació de conciliació de dos extrems contraris: per una banda, una vivència de fe de tarannà «secular», bonhöfferià, si es vol dir així: una fe que no espera que Déu vagi sistemàticament tapant els forats que jo deixo oberts; una fe que subratlla la transcendència de Déu, és a dir, el fet que Déu no és exactament com un de nosaltres, sinó que és «el totalment altre»; es tracta d'una fe que vol jugar net amb Déu no imaginant que intervingui allà on és l'home qui ha de pensar, decidir i actuar; una fe —per dir-ho amb la paraula mateixa de Bonhöffer citada per Comín— situada en aquest món i que «camina davant Déu *etsi Déus non daretur*, com si Ell no hi fos»; una fe pura i purificada, perquè ha passat a través de la crítica dels mestres de la sospita que críticament interrogaven el cristià per si la seva fe no era per ventura alienada (Marx), o infantil i regressiva (Freud), o poc vital i creadora (Nietzsche), o àdhuc, podríem afegir, mitològica (Bultmann).

L'Alfons Comín coneixia intel·lectualment i vitalment aquestes interrogacions que el cristianisme convencional va patir durant tots els anys seixanta, deixant moltes vegades la pell en aquest procés crític. L'Alfons demostrà amb la seva vida mateixa que la fe d'un cristià podia travessar tot aquest procés crític i mantenir-se com a veritable fe: *Fidem servavi!* era, en definitiva, el que amb certa humilitat i goig podíem dir aquells que una vegada en Jaume Lorès anomenà supervivents de la gran crisi. També una fe poc ingènua pot mantenir-se. Però d'aquesta crisi no se'n podia sortir pensant que tot era com en el món de les nostres àvies, que si perdies un botó te'l trobava sant Antoni. Això, en llenguatge teològic, voldria dir coHocar Déu transcendent en el mateix nivell de les «causes segones», de les causes d'aquest món. Heus aquí perquè en un moment o altre del procés dels anys seixanta gairebé tots miràrem amb consol vers Bonhöffer, que interpretava la situació: el món secular —la història— té com a subjecte l'home; Déu ho transcendeix tot: és un Déu amagat (Deus *absconditus*, correlatiu de l'home *absconditus* d'E. Bloch que un dia es revelarà com a home nou). Aquesta és, almenys, la teoria, i en molts de cristians aquesta idea

va ser correlativa d'una accentuació de la interiorització i de la privatització de la fe. La fe era quelcom que es vivia —gairebé en circuit tancat— en el cor de l'home: era un afer privat com dirien els sociòlegs de la religió.

I aquí ve la segona part, paradoxal potser, de la fe d'en Comín: ell no va ser mai un home de religió «privatista». Per ell la fe havia d'expansionar-se en tota la vida: en la història, creant l'esdeveniment alliberador; en la interrelació humana, allà on la tenebra i el pecat s'han «incrustat» estructuralment; la fe és quelcom semblant a una llum expansiva que —per dir-ho com sant Pau— ho penetra tot.

D'ací que l'Alfons blasmés els qui «deixaven la fe en el penja-robes de l'entrada» abans d'entrar en el quefer polític. Amb ironia resumeix Comín l'esperit «privatista»:

«Lenin añadía que al entrar a militar en un partido cuyo objetivo era, entre otros, la desaparición de toda superestructura ideológica alienante y entre ellas la religión, el cristiano viviría una dura contradicción al servir a un proyecto destinado a la desaparición de la fe en la cual creía. Pero "esta contradicción es su problema", venía a decir Lenin y "mientras no cree problemas con ella en el partido no tenemos ninguna objeción". Con ello Lenin reducía la vivencia de la fe a una cuestión privada —la famosa privatización de la fe— y de algún modo daba por entendido que la fe era un mal pasajero, un sarampión que el militante llevaba todavía consigo, planteando la cuestión según la fórmula: "al entrar en el partido, dejad la fe que lleváis en vuestra conciencia" (*Cristianos en el partido...*, p. 52).

Ara podem veure clar el que pensava Comín: No volia la confessionalitat dels partits o de les institucions; és a dir, no volia l'etiqueta que, abans dels jocs, fa que tal col·lectiu es presenti *a priori* com a «catòlic». Però no volia tampoc aquell escrúpol secularista que pensa que la fe no té res a fer en la història i en el món. La presència de la fe del creient és el testimoni. Aquesta fe és creadora de futur, fa història, pot ser factor de justícia i d'alliberament, de canvi i de revolució... Aquest és en Comín i em sembla que queda entès perfectament. Per això ell no volia un partit confessional catòlic, però tampoc un partit «ateu», sinó «laic», fórmula que segurament gràcies a ell va fer fortuna i perdura encara. Quan un entra en un partit —li havia sentit a dir innombrables vegades— hom no apallissa els altres amb la seva fe, però tampoc no la deixa al penja-robes. Hom hi entra tal com un és: com a creient. Penso si potser aquestes idees que per a ell eren sang i vida no van ser el

marc de la seva pròpia llibertat, que li va permetre de respirar a fons l'atmosfera de la seva pròpia creença.

¿Com es poden conciliar aquestes dues dimensions de la fe que semblen contradictòries: la seva «secularitat» i, en canvi, la seva no privatització en el darrer racó de la consciència?

Jo penso —i aquí ja no descriu Comín, sinó que l'interpreto— que ell concilià les dues dimensions en virtut del que en podríem dir «estructura de mort i resurrecció» de la fe (estructura «pasqual»). Crec que Comín el que visqué a fons de la doctrina bonhöfferiana fou el despullament de la fe. Com ell mateix va dir: la solitud de la fe. Solitud davant l'Església pròpia, solitud en el propi partit. La figura de la solitud és el silenci, són els tres dies del sepulcre de Jesús: el misteri del silenci de dissabte sant. Hom és incomprès i, fins i tot, hom produeix escàndol: judici d'aquest món; passió; silenci, solitud i mort en creu, per dir-ho ras i curt. ¿En un home d'un tan gran i proverbial amor a la vida? Així és. Aquest element no el visqué l'Alfons tan sols els darrers sis mesos de la seva vida, sinó en ocasions molt decisives, com va ser, per exemple, la presó. Solament qui ha passat per aquest col·lapse de la fe-en-el-sepulcre pot esperar la llum expansiva i penetrant de la resurrecció. Ara s'entén l'expressió tremolosa de les primeres pàgines de la *Solitud de la fe*:

«El cristianisme s'avança a totes les pretensions contemporànies de la mort de Déu, perquè la seva essència és la mort del just com a instant decisiu de la humanitat per a salvar-se» (p. 77). Per això, la fe «experimenta l'aparença de la seva pròpia mort» (pp. 78 i 81).

He dit que interpretava Comín i penso que estic continuant descrivint-lo. Ell, en efecte, el que pren més seriosament de Bonhöffer és aquesta fe despullada de tot poder (p. 80), àdhuc en nit fosca (p. 77). En canvi, ell no pretén amb això «fer derivar la meua reflexió cap al camp de la teologia de la secularització i de la mort de Déu; res més lluny del meu ànim!» (p. 77).

Així, l'antinòmia d'una fe despullada però no privatista solament es pot resoldre en la realitat viscuda d'un lliurament que sap morir a si mateix per trobar-se en un ritme agraciant de resurrecció en un segon moment expansiu, però discontinu amb l'impuls d'aquell primer lliurament: i aquesta discontinuïtat no és altra que la Creu, ja fecunda i creadora.

c) *Vers la utopia imaginada per l'intel·lectual i creient*

¿Veritat que tot això té molt a veure amb el que ja he dit sobre el pas decidit del somni a l'acció, de l'estètica a l'ètica? L'Alfons segur que trobava exagerat l'aforisme de Bertolt Brecht quan deia

«que era immoral parlar de la bellesa dels arbres... He vist de debò gaudir l'Alfons amb una bona pel·lícula, amb la bona música de Monteverdi o Mozart, amb els regals de Reis avançats per Nadal... No és que tingués escrúpols a l'hora del gaudi estètic. El que tenia era una facilitat especial per a l'acció-en-servei, i tal vegada per això ell gaudia en la festa —en la festa del poble, en la festa de la família o dels amics— perquè la festa tot exaltant-lo li feia sentir la pertinença al propi collectiu i el seu arrelament i servei a ell.

Aquesta passa decidida per anar de l'estètica «pura» al terreny de l'acció fàcil i decidida el veiem als seus llibres *Notícia de Andalusia* i *Espanya del Sur*. Aquí apareix la crítica a aquells escriptors —Ortega inclòs— que han mirat aquell país a tall «impressionista», extraient-ne només el sentiment individual d'un perfum, un apunt de color, un arabesc graciós, deixant de banda allò que feia entendre la dramàtica realitat del poble andalusí: la situació econòmica, el peonatge, les possibilitats reals, les dades estadístiques... Aquí és on passem de l'estètica pura a la solidaritat, lúcida i viscuda. I aquesta solidaritat és dinàmica: té un objectiu que és el canvi social.

Em sembla que així va viure cristianament l'Alfons la seva missió d'intel·lectual: una missió de comprendre lúcidament però no tan sols allò que les coses són o aparenten ser, sinó allò que les coses poden ésser amb l'esforç de tots: allò que les coses han d'ésser.

Anem a parar a una dimensió molt profunda de la realitat: a vegades s'ha criticat la utopia com a poc realista, però és la realitat mateixa la que porta implícita la seva dimensió utòpica: és la mateixa estructura de la realitat la que presenta una sortida oberta vers el futur, sortida que cal saber descobrir i reconduir, perquè no és que n'hi hagi moltes: s'ha de distingir curosament entre la veritable sortida utòpica i els desitjos o les elucubracions mentals sense cap base, sense condicions objectives de realització.

Per això és tan important l'esperança certa —que sap assenyalar vers la sortida veritable— i són tan frustradores les falses expectatives, perquè no ens menen vers el cor del real ni vers les seves possibilitats de canvi: simplement imaginem el que és alienant.

L'Alfons en aquest sentit era com el bon jugador de futbol que sap trobar el camí del gol, el camí de l'acció pràctica que condueix al canvi social. Per això l'Alfons era l'«antidesencís». Ell sabia que tota situació té unes possibilitats que són dignes de ser explorades en la pràctica i que representen una possibilitat real (inscrita en allò que és real) de canvi o alternativa. En aquest sentit, a l'Alfons li era donat no solament de comprendre sinó d'actuar per transformar: els resultats són la laïcitat del partit, l'acceptació en l'Església dels cristians d'esquerra amb «carta de naturalesa eclesial», la fundació de Cristians pel Socialisme...

¿No me'n vaig del camp que m'ha estat assignat —el cristià Comú— si parlo ara del Comú actiu i utòpic? No, de cap manera, perquè aquest és el tipus de cristià que ell dibuixà: un cristià que se sentia interpel·lat per l'imperatiu de ser present allí on es feia història i història d'alliberament. I per això ell necessitava grans virtuts: humanes i cristianes. A l'article de «Sal Terrae» vaig parlar de la seva immensa passió creadora. Ara —si el treball no toqués ja la seva fi— hauria de parlar del seu fons inesgotable, de la seva reserva rica i enfortida al llarg de la vida: «Cal tenir una vertebració, no ser amorfs. Si a la nostra joventut vam aprendre una "ascètica" que ens enfortia, no la renego pas.»

Hauria de parlar sobretot de la seva presència en el seu temps: quants catòlics pensen que és inútil fer-se present en els problemes de cada moment: el seu ideal és el de restar *au dessus de la mêlée*; no volen córrer en la cursa de la vida i —astuts com són— fan servir el que el teòleg Metz anomena «l'argúcia de l'erició garrell» («el truco del erizo patizambo»): l'erició desafia la llebre a córrer. Ella, ingènua, corria d'una banda a l'altra del solc destinat a la cursa. L'erició es passà de viu i es col·locà en un extrem del solc i en l'altre extrem col·locà la seva dona, l'erició femella, que era ben igual a ell. Ningú dels dos no es movia, però quan la llebre arribava a un extrem trobava que... l'erició ja hi havia «arribat»! Molta gent en l'Església creu poder fer l'engany de l'erició; pel meu compte afegeixo que l'erició mascle pot anomenar-se «diners» i l'erició femella «poder». Així, com els noms simbòlics dels profetes. Gent d'Església pensa que mentre tinguem poder institucional i riquesa per sobreviure no cal córrer acompanyant la gent popular. L'Alfons cregué tota la vida que calia córrer, sense influència, sense poder, sense luxes ni diners sobrants. L'Alfons realitzà així la tasca del veritable «intel·lectual catòlic»: viure, comprendre, interpretar, patir, transformar el seu propi temps!

d) *Vers la mort, porta del Pare*

No podria dir sobre aquest punt, tan intens i tan emotiu, res més profundament sentit que les quatre ratlles que vaig escriure a «El Ciervo» de novembre del 1980; amb elles vull acabar aquesta reflexió, aquests records.

La veritat a vegades hom la realitza, la practica, la «fa», diem en català. Però a vegades et trobes amb ella. A l'Alfons li he vist «fer» la veritat en molts indrets, a vegades en indrets inversemblants com és ara a la presó, on no va perdre mai la seva actitud d'iniciativa, lliurament i acció ràpida i fonda. Però l'Alfons es trobà també i a fons amb quelcom molt intens que podriem anomenar la darrera veritat de la vida. Cada vegada estic més convençut que els mesos llargs que van del Nadal 1979 fins al juliol 1980 van ser

per a l'Alfons una revelació lluminosa, com lluminós va ser també el seu silenci. Un silenci que era en realitat una nova manera de comunicar-se amb els seus, als quals es lliurava d'una manera cada cop més simple i rica.

Cada vegada estic més convençut que aquests mesos llargs van ser per a l'Alfons un procés progressiu d'anar-se omplint de claredat i pau. No deixà per res el seu proverbial amor a la vida: volia viure i ho feia intensament expressant la seva veritat i la seva forta iniciativa amb mitjans molt senzills: la seva mirada expressiva, unes paraules que li sortien de dintre, un interès simultani per tot el que s'esdevenia al seu entorn (les biografies dels músics que la seva filla Betona havia fet a col·legi), un desig del que encara era més lluny: el desig de la llum que veien ja els ulls del gravat de Thomas Merton, el contemplatiu i mestre d'Ernesto Cardenal, que l'Alfons tenia al capçal del llit. «Què és el que veu la teva mirada, Tom, que jo encara no veig» havia escrit, amb humor encara i amb lletra tremolosa ja.

No és rar que la seva mort fos com l'obrir-se d'una porta inesperada. Una porta on hi ha l'Amor després del lliurament. Per això la mort s'ha fet també per a nosaltres estructura de Pasqua: encara que nosaltres no veiem el que tu ja veus.