

# Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



96. Juny 2007



## Viure en el sentit

Els mil cent vuitanta membres de l'ABCAT tenim com a denominador comú, i per això ens associem, l'estima per la Paraula bíblica, expressió de la nostra fe en Déu, revelat per Jesucrist, i la voluntat que aquesta Paraula sigui proclamada, escoltada, creguda i viscuda per molts (tothom) a fi que, també ells, «visquin» gràcies a ella.

En una societat tan plural com la nostra, on hi ha ofertes de molts tipus, també de contingut religiós, no hauria d'estranyar el fet que hi hagi ciutadanes i ciutadans que s'associïn en funció del seu ateisme, i ho fan també en tant que catalans (com nosaltres). No hauria d'estranyar... Això de l'ateisme ja és vell en la nostra cultura occidental.

El denominador comú de la dita associació catalana, segons es llegeix en la seva publicitat, «és la consideració que no existeix cap déu, i tampoc no existeix cap manifestació sobrenatural en el nostre món. Que tot allò que podem conèixer forma part de la naturalesa i que el desconegut, el misteri, és solament fruit de la nostra ignorància, de les nostres debilitats i de les nostres limitacions [...] L'ateisme no és una altra religió. El que pretén el pensament ateu és arribar a comprendre el món tal com és en realitat, descobrir com funciona i com podem utilitzar els nous coneixements en benefici de l'home. [...] No hi ha cap déu que ens escolti ni que respongui a les nostres oracions. Solament l'home pot escoltar i ajudar l'home.»

Aquests postulats tenen, des del punt de vista filosòfic, moltes esclertes, que diversos corrents de pensament posen en evidència des de fa dècades. A més de la negació de Déu, l'aspecte més feble de les afirmacions atees és el d'ignorar que els homes no en tenim prou de saber «com» funcionem nosaltres i el món (aquesta pregunta sí que troba resposta en l'home i en el món), sinó que volem saber «el perquè», el sentit, sobre nosaltres i sobre el que ens envolta. L'experiència humana secular ens ha procurat la saviesa que la resposta a la pregunta pel sentit, quan la cerquem en el mateix home i en la naturalesa, sempre remet a una altra interrogació i de manera indefinida. És precisament fora d'ell mateix, i fora del món, i només així, que l'home troba el sentit de la seva existència, d'allò que l'envolta i de tots els seus «per què?». Aquesta és la resposta del teisme. I el teisme cristià afirma que «el sentit» es troba en Déu, que és

Pare, revelat en i per Jesús de Natzaret, el seu Verb, per qui «tot ha vingut a l'existència, i res no hi ha vingut sense ell» (Jn 1,3).

No fa gaires setmanes, els nostres bisbes ens instaven a «Creure en l'Evangeli i anunciar-lo amb un nou ardor» a la societat catalana. Quin contrast amb la proposta atea! Pel creient en l'Evangeli l'existència de Déu és a l'abast de la intel·ligència humana: «D'ençà que el món va ser creat, el poder etern de Déu i la seva divinitat, que són invisibles, s'han fet visibles a la intel·ligència a través de les coses creades» (Rm 1,20a). «El cel parla de la glòria de Déu, l'estelada anuncia el que han fet les seves mans» (Sl 19,2). El teisme cristià afegeix que Déu és Senyor de la nostra història, que fins i tot els cabells ens té comptats (cf. Mt 10,30).

La societat jueva, en el si de la qual van sorgir els textos bíblics, no era una societat atea, sinó molt religiosa. Els qui, però, objectaven contra la fe d'Israel, primer, contra el mateix Jesús i la primera comunitat cristiana, després, no negaven l'existència de Déu, sinó que en refusaven els postulats perquè no s'adeien a les categories religioses que havien adquirit. Per aquesta raó, la Carta als Romans afirma que tancar-se a l'evidència de l'existència de Déu és sinònim d'infidelitat: «Per això no tenen excusa, ja que, tot i conèixer Déu, no l'han glorificat ni li han donat gràcies tal com es mereix. Ben al contrari, s'han refiat de raonaments inútils, i el seu cor insensat s'ha omplert de foscor» (Rm 1,20b-21).

La situació majoritària actual de la nostra societat no és comparable a la jueva del segle I. Els bisbes, en el seu document, es fan ressò de la descripció que va fer Joan Pau II sobre l'uropeu d'avui: «Déu resta fora del seu horitzó de vida. [...] El seu ateisme teòric i pràctic incideix en el seu pensament antropològic. Si l'home no és imatge de Déu i no fa referència a res... quin valor té? Per què actua? Per què viu? Posa així el desafiament més radical de la història al cristianisme i a l'Església». I els bisbes es pregunten: «No és aquesta també, amb totes les matisacions que calgui, la situació religiosa de la societat catalana? I no està demanant del conjunt de totes les nostres Esglésies particulars que orientin la seva acció amb sentit o visió de nova evangelització?» Aquesta evangelització, diuen els bisbes més endavant, «ens demana tenir sempre activada la nostra vivència de Jesucrist i del seu Evangeli, de manera que aflori fàcilment als nostres llavis, i que en tot moment estiguem sempre a punt de donar resposta a tothom qui ens demani raó de la nostra esperança».

No podem deixar de pensar en aquelles paraules de Pere a Jesús: «Senyor, a qui aniríem? Tu tens paraules de vida eterna, i nosaltres creiem i sabem que tu ets el Sant de Déu» (Jn 6,68-69), d'identificar-nos-hi i de lamentar que aquesta realitat no sigui compartida i viscuda majoritàriament pels nostres conciutadans. Els bisbes, en la seva comunicació pastoral, reflexionen sobre els factors que han abocat la societat catalana a la situació de descreença en què es troba. Volen donar així resposta a la pregunta sobre

el «com», sobre el que ha passat i està passant. Tanmateix, també és legítim preguntar-nos sobre el «per què» últim.

L'evangelista Joan remarca el refús que Jesús tingué per part de molts del seu poble, i il·lustra a bastament les causes i les conseqüències del dit refús: «Es creuen ser fills d'Abraham, però no ho són; es creuen ser fills de Déu, però són fills del diable; es creuen tenir la veritat, i són fills de la mentida» (cf. Jn 8). «Els qui es neguen a creure en el Fill no veuran la vida: el judici de Déu pesa damunt d'ells» (Jn 3,36). Però Joan, va més enllà i intenta copsar les darreres causes de la incredulitat. L'evangelista es pregunta per què «tot i que li havien vist fer tants senyals prodigiosos, encara no creien en ell» (Jn 12,37). I argumenta que no podien creure per allò que havia profetitzat Isaïes: «Els ha encegat els ulls i els ha endurit el cor, no fos cas que els seus ulls hi veiessin, el seu cor compregués, i es convertissin. I jo els guariria!» (Jn 12,40). En Jn 12,37 hi ressona el text de Dt 29,2-3 en què Moisès s'adreça al poble d'Israel evocant els prodigis i senyals que el Senyor els va fer a Egipte: «Però, fins avui, Déu no us havia donat un enteniment capaç de comprendre, ni uns ulls capaços de veure-hi, ni unes orelles bones per a sentir-hi.»

Creiem en l'Evangelí, anunciem-lo amb nou ardor i demanem a Déu, per a nosaltres i també per a aquells que ens vegin i ens escoltin, aquesta capacitat de comprendre, de veure i de sentir.

*Concepció Huerta*



אגודת ביבליאטא דא קאטלוניא  
אגודת ביבליאטא דא קאטלוניא

**ASSOCIACIÓ BÍBLICA  
DE CATALUNYA**

Dimecres, 20 de maig de 2007

**Presentació**

Qui és?  
Qui té?  
Qui ho fa amb?  
Contacte

**Informacions**

veure  
veure  
veure

**Documents**

Concili Vaticà II  
Del Verbum

**Course biblica**

El verb  
Del Verbum

**Publicacions**

El Verbum  
Biblia  
Corpus Biblicum  
Scriptura Biblica  
altres publicacions

**Informàtica**

BD Informàtica  
BD a Internet  
Biblioteca

**Del Verbum**

**SESSIÓ VIII**  
18 novembre 1965

**Constitució dogmàtica  
sobre la revelació divina**

**Proemi**

1. Escollint religiosament la paraula de Déu i proclamant-la amb fermesa, el sagrat Concili es fa seves les paraules de sant Joan: «Us anuncio la vida eterna, que estava amb el Pare i amb ell ha manifestat. A vosaltres, doncs, us anuncio allò que hem vist i sentit, perquè també vosaltres tingueu comunió amb nosaltres, que estem en comunió amb el Pare i amb el seu Fill Jesucrist» (1Jn 1,2-3). Per tant, seguint les paraules dels concilis Tridentí i Vaticà I, aquest Concili vol proposar la genuina doctrina sobre la revelació divina i la seva transmissió, a fi que tot el món, per l'anunci de la salvació, escoltant cregui, creient esperi, i esperant estri.

**Cap. I. La revelació**

2. (Naturalesa i objecte de la revelació). Va plaure a Déu, en la seva bondat i saviesa, revelar-se ell mateix i fer conèixer el misteri de la seva voluntat (cf. Ef 1,9), per mitjà del qual els homes tenen accés al Pare pel Crist, Verb encarnat, en l'Espirit Sant i participen de la naturalesa divina (cf. Ef 2,18; 2Pe 1,4). Per això, mitjançant aquesta revelació, Déu invisible (cf. Col 1,15; 1Tm 1,17), mogut pel seu gran amor, parla als homes com a amic (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-16) i comú amb ells (cf. Bn 3,38); per tal d'invitar-los i acollir-los a la seva companyia. Aquesta economia de la revelació es realitza amb fets i amb paraules íntimament connectats entre ells, de manera que les obres acomplertes per Déu en la història de la salvació manifesten i confirmen la doctrina i les realitats significades per les paraules, i les paraules proclamen les obres i il·luminen el disseny del que contenen. I, per mitjà d'aquesta revelació, fortuna veritat sobre Déu i sobre la salvació humana, respaldem en nosaltres gràcies a Crist, el qual és aferra intencional i plenitud de tota la revelació.

3. (Preparació de la revelació evangèlica). Déu, que crea i conserva totes les coses per mitjà del seu Verb (cf. Jn 1,3), obria a la humanitat, a

Impressió de la sessió    No s'ha imprès

© Associació Bíblica de Catalunya, 1985-2007

<http://www.abcat.org/>

## La mirada de Déu (1Sa 16,1-13)

*per Núria Calduch-Benages*

Volem obrir la Bíblia per una de les pàgines més belles del Primer llibre de Samuel, allí on comença la història de l'accessió de David al tron (1Sa 16). Abans d'esdevenir rei d'Israel, David haurà de sofrir la dramàtica persecució de Saül, que, malalt de poder i dominat per l'enveja, acabarà per llevar-se la vida llançant-se sobre la seva esposa (1Sa 31). Nosaltres, però, no assistirem a aquest fet dramàtic, perquè el text que ens disposem a llegir acaba molt abans. Començarem doncs la nostra *lectio* llegint atentament el fragment escollit: 1Sa 16,1-13.

### 1. Lectura atenta del text

*El Senyor va dir a Samuel: «Fins quan t'aniràs lamentant per Saül? Sóc jo qui l'ha rebutjat com a rei d'Israel! Ara omple d'oli el corn i vés. Jo t'envio a casa de Jessè, de Betlem, perquè he escollit el rei entre els seus fills.»<sup>2</sup> Samuel respongué: «Com puc anar-hi? Si Saül ho sap, em matarà.» El Senyor li va dir: «Pren una vedella i digues que hi vas per oferir un sacrifici al Senyor.<sup>3</sup> Convida Jessè al sacrifici, i jo t'indicaré què has de fer. M'ungiràs rei aquell que jo et diré.»<sup>4</sup> Samuel va fer allò que el Senyor li havia manat. En arribar a Betlem, els ancians de la ciutat sortiren a rebre'l, alarmats, i li van preguntar: «Véns en so de pau?»<sup>5</sup> Samuel respongué: «Sí, vinc en so de pau. Sóc aquí per oferir un sacrifici al Senyor. Purifiqueu-vos i veniu amb mi al sacrifici.» Samuel també va purificar Jessè i els seus fills i els convidà al sacrifici.<sup>6</sup> Quan arribaven, va veure Eliab i pensà: «L'ungit del Senyor és aquí, davant d'ell.»<sup>7</sup> Però el Senyor digué a Samuel: «No et fixis en el seu aspecte ni en la seva estatura. L'he descartat. El que val no és allò que l'home veu: l'home veu l'aparença, el Senyor veu el fons del cor.»<sup>8</sup> Llavors Jessè va cridar Abinadab i el va fer passar per davant de Samuel, però aquest digué: «No és tampoc aquest el qui el Senyor ha escollit.»<sup>9</sup> Després Jessè va fer passar Ximà, però Samuel*

*digué: «No és tampoc aquest el qui el Senyor ha escollit.»<sup>10</sup> Així Jessè va fer passar al davant de Samuel set dels seus fills, però Samuel li digué: «D'aquests set, el Senyor no n'escull cap.»<sup>11</sup> Samuel va afegir: «No queda cap més fill?» Jessè va respondre: «Encara queda el més petit. És a pasturar el ramat.» Samuel li digué: «Aneu a buscar-lo. No ens posarem a taula que ell no hi sigui.»<sup>12</sup> Jessè va fer que l'anessin a buscar. Tenia el cabell roig i els ulls bonics. Tot ell feia goig de veure. El Senyor va dir a Samuel: «**Ungeix-lo, que és ell.**»<sup>13</sup> Samuel va prendre el corn de l'oli, el va ungir enmig dels seus germans, i des d'aquell dia l'esperit del Senyor s'apoderà de David. Samuel va tornar-se'n a Ramà.*

Hem remarcat amb lletra negreta les intervencions de Déu (adreçades sempre a Samuel) i el subratllat indica les accions del profeta. Així fem més evident el lligam entre paraula i acció.

## 2. Anàlisi del text

La frase central, al voltant de la qual gira tot el text, és la que pronuncia el Senyor en el verset 7. Abans, però, de centrar-nos en aquest verset, cal que considerem el conjunt del text. Sols d'aquesta manera podrem entendre el sentit i l'abast de les captivadores paraules del Senyor.

Sense necessitat de recórrer a una anàlisi rigorosament exegetica, la lectura simple i atenta del text ens permet de descobrir-hi una estructura bipartida. La primera part (vv. 1-5), on els personatges principals són el Senyor i Samuel (els ancians de la ciutat hi tenen un paper secundari) i la segona (vv. 6-13), on hi ha la intervenció de Jessè de Betlem i els seus vuit fills.

Els primers cinc versets es caracteritzen per l'alternança de diàleg i acció. El diàleg entre el Senyor i Samuel i el dels ancians i Samuel es troben ambdós seguits per una acció del profeta, amb la qual demostra que compleix fidelment la Paraula del Senyor. En els versets 4 i 5 el narrador ens ofereix aquestes dues informacions: *Samuel va a Betlem* (v. 4a) i *fa purificar Jessè i els seus fills i els convida al sacrifici* (v. 5b). Cal que notem que aquestes accions de Samuel es refereixen al manament del Senyor rebut abans: «Jo t'envio a casa de Jessè, de Betlem...» (v. 1) i «hi vas per oferir un sacrifici al Senyor» (v. 2).

Deixem a part l'exemplar obediència del profeta, tot i que no oblidem l'objecció del v. 2, i retornem a la primera de les quatre intervencions del Senyor. Consten d'un retret en forma de pregunta i d'un manament doble. El Senyor pren la paraula per blasmar Samuel, que continua planyent el rei Saül, tot i que sap que aquest ha estat rebutjat pel mateix Senyor a causa del seu pecat. De les primeres paraules del diàleg el lector entén que Saül no és un rei grat al Senyor i que Samuel li ha demostrat massa afecte amb el seu plany. El reny és seguit per l'encàrrec d'omplir el corn d'oli i d'anar a casa de Jessè a Betlem. Cal notar que el manament va acompanyat d'una justificació sorprenent: resulta que entre els fills de Jessè, el Senyor hi ha vist un rei. Aquesta justificació confirma el rebuig de Saül per part del Senyor (v. 1).



Després de l'objecció de Samuel, el Senyor explica què ha de fer i què ha de dir en la seva missió. Així Samuel es dirigeix a Betlem per oferir un sacrifici al Senyor. El sacrifici, però, és sols un pretext per no aixecar sospites entre la gent de Betlem (vv. 2-3). Malgrat aquestes precaucions, els ancians de la ciutat es malfien de la inesperada visita del profeta (v. 4). Aquesta primera part de la narració acaba amb l'esment de Jessè i dels seus fills, tots convidats al sacrifici (v. 5).

Així arribem a la segona part (vv. 6-13). Del sacrifici, no se'n parla més: el text calla sobre aquest punt. L'acció es desenvolupa ràpidament i comença amb una escena molt interessant. D'una banda, apareixen Jessè i els seus set fills i, de l'altra, Samuel i el Senyor, com en un apart. Quan Samuel veu Eliab (suposem que era el primogènit), sorprès per la seva aparença i estatura formidables, creu que es troba davant del consagrat del Senyor. Immediatament, com qui ha llegit el pensament del profeta, el Senyor li respon amb un segon advertiment (v. 7). És una frase lapidària composta fonamentalment per tres elements: una prohibició (*no et fixis...*), una afirmació (*l'he descartat...*) i la motivació (*allò que l'home veu...*). Samuel sap, doncs, que Eliab ha estat rebutjat pel Senyor, de la mateixa manera que ho ha estat Saül, ambdós homes d'un aspecte físic impressionant. És clar que el profeta, colpit per un impuls incontrotat, ha tingut massa pressa a judicar i de nou s'ha equivocat.

Després de la seva intervenció magistral el Senyor calla i comença la desfilada dels fills de Jessè davant de Samuel (vv. 8-10). L'autor narra l'episodi emprant per tres vegades consecutives les mateixes paraules, a fi d'augmentar la curiositat dels lectors i d'emfatitzar la conclusió de la narració. «No és tampoc aquest...» és la resposta de Samuel a la presentació d'Abinadab, de Ximà i dels altres quatre fills de Jessè. Finalment, en el v. 11, Samuel dirigeix a Jessè una pregunta —un xic irònica— que mena a la solució de l'enigma: «No queda cap més fill?» (literalment: «s'han acabat els joves?»). En aquell moment Jessè s'adona que ha oblidat el fill més petit, que es troba pasturant les ovelles. En aquest cas el fill més petit és paradoxalment el més important de la família. Així ho fa entendre el manament de Samuel («Aneu a buscar-lo. No ens posarem a taula que ell no hi sigui.»). Jessè compleix tot seguit el que li acaben de manar.

El més petit té el cabell roig, els ulls bonics i un aspecte gentil. En veure'l, el Senyor entra de nou en escena i ordena al profeta que l'ungeixi. Samuel obeeix i l'ungeix davant dels seus germans (vv. 12-13a). Ara, a la fi de la narració, el narrador ens revela el nom del fill escollit: «des d'aquell dia l'esperit del Senyor s'apoderà de David.» Sols en aquest moment, el Senyor i David, els dos grans protagonistes de la història, apareixen l'un al costat de l'altre, molt units. Acomplerta la missió, Samuel torna a Ramà.

### 3. La *meditatio*

Entrem en la tercera fase de la nostra *lectio*, on intentarem d'aprofundir algunes de les idees importants del text, sempre en relació amb els nostres personatges. Partirem



*Samuel consagra David. Miniatura, ca. 1200. Salteri d'Ingeborg. Museu Condé Chantilly.*

de l'actitud de Maria que conservava totes les coses (totes les paraules) en el cor i les confrontava dintre d'ella mateixa.

### *3.1. El paper del profeta*

En la Bíblia el profeta és aquell qui parla en nom del Senyor. Les paraules del profeta són en realitat les paraules del Senyor. No es tracta, però, d'una repetició mecànica, d'una espècie d'enregistrament del discurs d'una altra persona. El profeta és el transmissor, el mediador, el qui fa possible la comprensió de la Paraula del Senyor. En altres termes, el profeta és el portaveu del Senyor entre els homes. I Samuel n'és un bon exemple. Tot i que en els vv. 1-3 del nostre text el Senyor parla molt més que el profeta (el text hebreu consta de 47 paraules del Senyor davant de 5 de Samuel), Samuel no sols transmet fidelment els missatges que el Senyor li ha confiat, sinó que també porta a terme tots els seus manaments.

Malgrat que hi ha alguns trets negatius en el seu comportament (el lament per Saül, l'objecció al manament del Senyor i el judici precipitat sobre Eliab), Samuel respon a la figura del profeta fidel que obeeix incondicionalment el Senyor. Aquests trets negatius, que a penes enfosqueixen la seva personalitat, serveixen per remarcar la humanitat del mediador.

Tots nosaltres som, en certa manera, profetes i profetesses cridats a parlar en el nom del Senyor amb la nostra vida, amb el nostre testimoni, amb la nostra paraula i amb la nostra experiència de fe. Tots nosaltres, homes i dones dèbils, fràgils, limitats, pecadors, som cridats a obeeir de manera incondicional la Paraula del Senyor en qualsevol circumstància de la nostra vida. El nostre problema, com en el cas de Samuel, és que tot sovint ens deixem guiar per criteris estretament humans, oblidant que la mirada del Senyor abasta un horitzó molt més vast, tant, que no té límits.

### *3.2. El poder de la por*

És la por el que provoca l'objecció de Samuel i també la pregunta dels ancians de Betlem. En el primer cas, Samuel té por de ser assassinat per Saül. L'ordre rebuda pel

Senyor d'anar a Betlem per ungir el nou rei d'Israel, provoca una reacció de defensa. El profeta sap que ha d'obeir el Senyor, però, alhora, vol salvar la seva vida d'un perill que certament se sent incapaç d'afrontar.

Cap de nosaltres no s'escandalitza de la reacció de Samuel, perquè al cap i a la fi, també nosaltres, si ens haguéssim trobat en la situació del profeta, hauríem reaccionat de la mateixa manera. Comprenem l'objecció que dirigeix al Senyor perquè és completament humana. La Bíblia ens ofereix altres històries ben semblants a aquesta. Recordem, a tall d'exemple, l'objecció de Moisès: «Qui sóc jo per a anar a trobar el faraó i fer sortir els israelites d'Egipte?» (Ex 3,11); o la de Jeremies: «Ah, Senyor, Déu meu! Sóc massa jove. Com sabré parlar?» (Jr 1,6). Però, amb l'ajut del Senyor, com Moisès i Jeremies, també Samuel venç la por de la mort i decideix de seguir els manaments del Senyor.

Els ancians de Betlem també se senten presos per la por. Diu el narrador que s'apropren a Samuel «alarmats». Intueixen que la inesperada visita del profeta és presagi d'alguna desgràcia o tribulació, d'algun perill que s'escapa del seu control. La seva pregunta —«Véns en so de pau?»— en realitat no és pas una pregunta, sinó l'expressió d'una pregon i sincer desig de pau: «Esperem que la teva vinguda sigui pacífica!»

Ho vulguem o no, també la nostra vida es troba marcada per la lluita contra la gran por (la que tots tenim a la mort), contra les petites pors quotidianes (la les fracassos, de les mentides, dels enganys, dels imprevistos, de determinades peticions...), contra les múltiples «visites inesperades» (malaltia, sofriment, responsabilitat...), que amenacen la nostra integritat, la nostra ment i el nostre cor. Totes aquestes pors ens fan perdre —i alhora desitjar— ardentment la pau; pau que sols es pot assolir amb l'ajuda del Senyor.

### 3.3. *El veure de Déu*

La insistència sobre el fet de «veure» és un element característic del nostre text. El verb «veure» (*r'h*) hi apareix sis vegades; els substantius que en deriven «aparença» (*mar'eh*, «allò que es veu») i «aspecte» (*ro'i*) hi apareixen una sola vegada; també el verb «fer atenció» (*nbt*). A la fi del v. 1, el verb «veure» presenta un significat molt particular, que gairebé és sinònim d'«escollir». Referint-se a David, encara desconegut, el Senyor diu que ja ha vist el «seu» rei; cosa que significa que Ell ja l'ha escollit. Pel que fa als substantius: «aparença» i «aspecte» surten en els versets 7 i 12 per indicar l'aspecte d'Eliab i de David, respectivament. Cal notar que en el segon blasme del Senyor a Samuel (v. 7) s'hi han concentrat (llevat del darrer que hem esmentat) tots els termes relacionats amb el fet de «veure»:

No et fixis en el seu aspecte ni en la seva estatura. L'he descartat. El que val no és allò que l'home veu: l'home veu l'aparença, el Senyor veu el fons del cor.

La frase revela una oposició evident entre la manera de veure de Déu i la manera de veure de l'home. Déu veu allò que hi ha a l'interior de la persona (segons el cor),

mentre que l'home veu l'aspecte exterior (segons els ulls). Dit d'una altra manera: mentre l'home jutja segons les aparences, els criteris de Déu són d'un altre ordre. Déu escull les persones no segons la bellesa física, sinó segons la bellesa interior, aquella que brolla del cor. «Ets l'únic que coneixes el cor de tots els homes» (1Re 8,39) dirà el rei Salomó, adreçant-se a Déu en la seva famosa pregària.

Afegim un detall particular a la nostra reflexió. De manera estranya, la narració que meditem sembla que manifesta una certa incongruència en els criteris divins: en lloc d'esguardar el cor del futur rei, el Senyor s'ha servit de criteris humans en l'elecció de David. De fet, el menut dels fills de Jessè, gairebé oblidat pel seu pare, el qui encara no tenia l'edat d'anar al sacrifici i que es trobava pasturant el ramat, era un noi bell (el narrador ens ofereix tres detalls que testimonien la seva bellesa: cabells, ulls i aspecte). És això una incongruència divina? No. No hi ha cap incongruència per part del Senyor. Ell pot escollir qualsevol persona per a qualsevol missió. La seva elecció no es troba lligada als nostres criteris, tan sovint superficials i reductius. El Senyor és lliure de fer les seves eleccions com vulgui, fins i tot emprant els nostres criteris. Saül era un home de gran estatura i fracassà com a rei d'Israel, i el Senyor el va rebutjar. Eliab tenia un bell aspecte i també ell va ser rebutjat. Amb David les coses van anar d'una altra manera. Menut, però bell, esdevingué la figura de més relleu del poble de Déu: de la seva descendència va néixer el Messies, el Salvador.

Nosaltres no hem de jutjar els homes segons les aparences (bellesa física, èxit fàcil, prestigi social, poder...), però encara menys hem de judicar les eleccions del Senyor segons els nostres paràmetres. Cal que aprenguem del «veure» de Déu i, alhora, en les nostres relacions interpersonals cal que ens deixem guiar per l'esguard del cor, l'únic esguard capaç de descobrir la bellesa interior present en cada home i en cada dona en tant que criatures de Déu.

### *3.4. L'elecció del més petit*

Com és que Déu té preferència pel més petit? Com és que Déu ha escollit David i no un dels seus germans més grans? És una constant en la història de la salvació que Déu es revela en els petits, en els més insignificants, en els oprimits, en les dones estèrils, en les viudes. Pensem en tantes i tantes figures de la Bíblia: Abel va ser preferit al primogènit Caín; Jacob va prendre el lloc d'Esau, Gedeó era el més petit dels clans de Manassès; dones com ara Dèbora, Judit, Ester, que malgrat la seva debilitat i fragilitat aparents, esdevingueren instrument de salvació per al poble...

Fem nostres les paraules d'una biblista important en el seu comentari a 1Sa 16: «L'elecció de Déu recau damunt del més petit per poder fer, a través d'ell, coses grans; sobre el dèbil per poder confondre els forts (cf. 1Co 1,27-29). Es tracta d'una economia misteriosa que arriba a la plenitud en aquell Messies, prefigurat per David, que com

*Crida de Samuel*



ell, va néixer al petit poble de Betlem i en el qual definitivament s'acomplí la salvació en la total insignificança d'una mort infamant i viscuda en l'abandó.»<sup>1</sup>

#### 4. *L'oratio*

Com a fruit dels passos que acabem de fer, especialment en la *meditatio*, caldria que esclatés en el nostre cor l'experiència de l'*oratio*. Quina serà la pregària que naixerà de la nostra meditació? Serà una pregària de penitència, de súplica, d'acció de gràcies, de lloança? És veritat que en matèria espiritual no hi ha regles. La força de la Paraula és tan il·limitada que pot desvetllar en els orants sentiments completament diversos. De qualsevol manera, el text que hem llegit, explicat i meditat, ens porta a una pregària de súplica (*oratio petitionis*). Després d'haver pres consciència de les nostres errades en la manera d'esguardar les persones que saludem, que coneixem, estimem o admirem, així com en les persones amb les quals convivim, parlem, treballem, ens trobem, ens divertim..., adrecem al Senyor aquesta súplica:

*Dóna'm, Senyor, la teva mirada*

Dóna'm, Senyor,

una mirada pacífica, capaç d'asserenar els cors violents;  
una mirada radiant, capaç d'il·luminar els cors enfosquits;  
una mirada pura, capaç de denunciar els cors corromputs;

<sup>1</sup> B. COSTACURTA, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono*, Dehoniane: Bologna 1994, p. 44.

una mirada joiosa, capaç d'alegrar els cors afligits;  
una mirada pregona, capaç de transformar els cors banals;  
una mirada humil, capaç de fer abaixar els cors superbs;  
una mirada misericordiosa, capaç d'estimar els cors endurits;  
una mirada sincera, capaç de descobrir els cors falsos;  
una mirada serena, capaç de pacificar els cors trasbalsats;  
una mirada sàvia, capaç de comprendre els cors insensats;  
una mirada amable, capaç d'ajudar els cors egoistes;  
una mirada penetrant, capaç d'entrar en els cors desconfiats;  
una mirada transparent, capaç de reflectir la veritat del propi cor,  
una mirada de fe, capaç d'esguardar els cors dels altres amb els ulls de l'evangeli.

Dóna'm, Senyor,

la teva mirada, capaç de veure sempre la bondat, la bellesa i la veritat que hi ha en cada cor.

Dóna'm, Senyor,

la teva mirada, capaç de veure allò que no sempre és fàcil de veure sols amb els meus ulls.

*Dóna'm, Senyor, la teva mirada*

## 5. La *contemplatio*

Aquest és el darrer graó de la *lectio divina*. L'últim és el més important perquè representa l'objectiu que cal assolir. En la *contemplatio*, la lectura, l'anàlisi, l'explicació, la meditació del text són superades per una relació personal i connatural amb la Paraula de Déu, que esdevé el nostre únic aliment. La contemplació és una experiència inefable que creix en el cor de la persona orant a través del seu contacte directe i continuat amb la Paraula. La *contemplatio* pot ésser entesa com un retorn al paradís, com la irrupció del misteri de Déu en la història, com a visió en la història de Jesús crucificat i ressuscitat. Sigui com sigui, es troba estretament lligada a l'evangelització, que és el punt d'arribada de la *lectio divina*.<sup>2</sup> La trobada amb la Paraula assoleix el punt àlgid quan la persona orant descobreix que ha experimentat una transformació en el cor, una transformació tan gran que l'empeny a fer-la manifesta. És una realitat que fa que s'hagi de comunicar als altres, perquè també ells puguin gaudir dels fruits de la Paraula de Déu.

Com es podria orientar la nostra contemplació? Potser la línia que caldria seguir podria ser la de deixar-nos guiar per la mirada de Jesús en l'evangeli: una mirada pacífica, radiant, pura, joiosa, pregona, humil, misericordiosa, sincera, serena, sàvia, amable, penetrant, transparent... una mirada que reflecteix la mirada divina del Pare.

<sup>2</sup> Cf. I. GARGANO, *Iniziazione alla «Lectio divina», Conversazioni bibliche*, Dehoniane: Bologna 1992, 95-105.

## De la transmissió oral a la paraula escrita. Sobre la fixació dels textos sagrats\*

*per Francisco Javier del Barco  
Universidad Complutense de Madrid*

L'Evangeli segons Joan comença dient: «Al principi existia el qui és la Paraula». És ben cert que al principi dels textos sagrats hi ha la paraula, el món de l'oralitat. L'oralitat es troba a la base dels textos sagrats de les tres grans religions monoteistes: el cristianisme, l'islam i el judaisme. La fixació dels textos definitius de la Bíblia hebrea, dels Evangelis i de l'Alcorà es troba precedida per una etapa de transmissió oral, més llarga o més breu segons els casos, en la qual és fonamental el traspàs d'ensenyaments del mestre a l'alumne, la memorització d'aquests i la conservació fidedigna en la memòria. Com en tota transmissió oral, poden sorgir variants petites i divergències que ens manifesten en determinats detalls afegits i s'amplifiquen descripcions que poden augmentar amb el pas del temps. D'aquí que la sacralització del text sigui un fet fonamental per fer l'empenta definitiva vers la fixació del text. Quan un text és considerat paraula de Déu, cal que sigui transmès sense cap canvi, atès que la introducció d'una variant qualsevol seria una desvirtuació, i en cert sentit, una traïció a la Paraula de Déu.

En l'exposició que presentaré tot seguit, caldrà, en primer lloc, que enfoquem la nostra atenció sobre alguns conceptes fonamentals a l'hora de marcar la història dels

\*Text de la conferència que vaig llegir en el marc de les IV Jornades Universitàries en memòria del Dr. Ramon Roca-Puig, que es van celebrar a l'Abadia de Montserrat i a la Universitat de Barcelona els dies 10 i 11 de novembre de 2006. Vull agrair al professor Joan Ferrer Costa la seva amable invitació a publicar aquest text dins el BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA i la seva traducció catalana del text original redactat en castellà.

textos sagrats. En el cas que ens ocupa és molt important distingir entre la transmissió escrita, la fixació textual i la canonització del text sagrat.

La transmissió escrita d'un text no n'assegura la immutabilitat. El pas de l'oralitat al text escrit cerca, sens cap mena de dubte, la fixació d'unes idees a fi d'evitar-ne l'oblit o l'esfumadura del missatge fonamental; aquesta fixació cerca també aconseguir el caràcter permanent i la conservació del missatge al llarg del temps. Per aquesta raó la profecia clàssica de la Bíblia és posada per escrit, en la part fonamental dels oracles, per la mà dels mateixos profetes o dels seus deixebles, de la mateixa manera que el profeta Mahoma encarrega als seus secretaris la redacció de les revelacions divines a mesura que aquestes li són inspirades per Déu. Però aquesta transmissió escrita, tal com hem après al llarg dels segles, no assegura pas la immutabilitat dels textos.

El concepte d'immutabilitat està relacionat, pel que fa al text sagrat, amb la sacralització d'aquest. Quan el text és considerat sagrat —quan ja és Paraula de Déu—, es produeix la fixació textual que assegura la transmissió del missatge, sense canviar-ne cap paraula. A fi d'aconseguir aquest objectiu es van desenvolupar moltes tècniques, com ara comptar les paraules i les lletres, fixar sistemes de lectura i vocalització i establir l'ordre en què els textos han de ser llegits.

La fixació textual sol anar acompanyada de la canonització de l'Escriptura, ja que així s'estableix de manera definitiva que el text és sagrat. La fixació del cànon de la Bíblia



*Escriba assegut*



hebrea a Jabné va suposar, alhora, la fixació d'un text determinat i la canonització de determinats llibres, enfront d'altres que van quedar fora del cànon i que també haguessin pogut ésser considerats sagrats. La fixació definitiva del text de l'Alcorà per Otman va suposar, de la mateixa manera, el rebuig dels versicles sobre l'autenticitat dels quals hi havia dubtes i l'establiment de l'ordre en què havien d'anar, segons les instruccions que havia donat el mateix profeta, tal com ens diu la tradició musulmana.

Per aquestes raons és important distingir entre el començament d'una tradició escrita a partir d'una tradició oral, la sacralització i fixació textual, i la canonització o establiment definitiu dels límits del text sagrat, ja que tots aquests processos no han pas d'ésser coetanis i tots són molt importants per comprendre la història de la Bíblia hebrea, dels evangelis i del Nou Testament, i també de l'Alcorà.

El procés de transmissió i fixació textual dels diversos llibres que componen la Bíblia hebrea és potser el més complex. Aquests llibres no formen una unitat literària única, i la composició textual i la fixació final és diversa. La tradició oral es troba darrere, per exemple, dels fragments que són considerats els poemes més antics de la Bíblia hebrea. Així sembla que el càntic de Moisès en el pas del Mar Roig (Ex 15) o el càntic de Dèbora (Jt 5) formen part del tresor cultural que es troba en les odes o epopeies transmeses oralment pels bards en una societat nòmada i transhumant com eren les tribus israelites a la fi del segon mil·lenni. Aquesta mateixa tradició oral, memoritzada i transmesa de generació en generació, és la que proveeix els materials de caràcter suposadament històric als redactors dels llibres de Josuè, Jutges, Samuel i Reis durant el període monàrquic d'Israel, abans de l'exili a Babilònia.

Una tradició oral és la que es troba darrere de la literatura profètica bíblica. L'activitat profètica clàssica es desenvolupa entre els segles VIII i VI aC. En el discurs profètic la transmissió oral és fonamental: el profeta ha de transmetre la Paraula de Déu o les visions que ell li ofereix despert o en somnis, algunes vegades fins i tot en contra de la seva voluntat o essent ben conscient del sofriment i de les dificultats que l'activitat profètica li pot comportar. En aquesta transmissió l'element oral és bàsic, atès que la força del missatge és fonamental en la personalitat del profeta que el fa públic i en la seva força expressiva com a transmissor de la Paraula de Déu. Sols després de l'activitat profètica es recullen els oracles i les visions de forma escrita. Aquesta tasca a vegades és feta pel mateix profeta i altres vegades parteix de la iniciativa dels deixebles del profeta.

La fixació per escrit —tot i que no és la fixació final ni la canònica— de gran part del Pentateuc i dels llibres històrics i profètics de la Bíblia hebrea es podria haver produït, segons algunes teories, entre els segles VIII i VI aC, durant el període monàrquic i amb el desenvolupament de la cultura urbana. És molt significatiu que sigui durant aquest període, en particular al llarg del regnat de Josies, quan es produeix el «descobriment» del llibre del Deuteronomi, durant unes obres d'ampliació i reforma del Temple de Jerusalem. Potser es tracta de la trobada d'una obra anterior o bé de



*Reproducció d'un escriptori. Museu Bíblic Tarraconense.*

la reescriptura de tradicions passades amb una clara intencionalitat política i religiosa, però el que és ben clar és que ambdós elements es reflecteixen en aquest fet de la «trobada» miraculosa: la sacralització d'un text per mitjà de l'argument de la voluntat divina (que és la que ha provocat la trobada) i la reelaboració escrita de tradicions orals anteriors a favor d'un argument ideològic ben precís.

La sedentarització i el paper preponderant de l'administració i de la burocràcia reals establertes a Jerusalem fan necessària, d'altra banda, la producció escrita de documents i la fixació de tradicions orals a fi d'atorgar-los un rang més important des del punt de

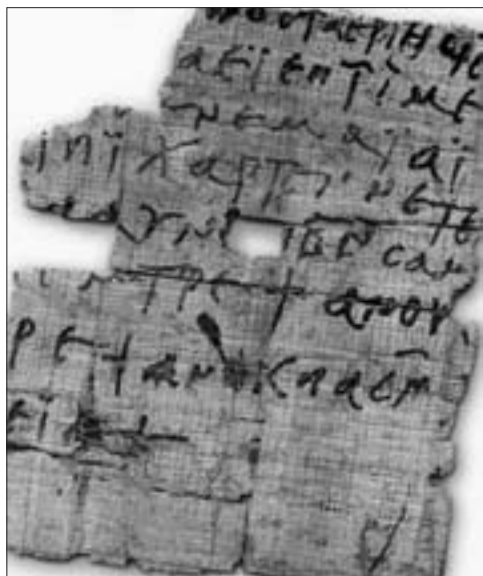
vista polític i religiós. És llavors quan sorgeix el conflicte o la tensió entre la tradició escrita i la pervivència de la transmissió oral. Una transmissió escrita creada i guardada en els centres de poder, com ara el palau reial i el temple de Jerusalem, i una tradició oral més popular transmesa de mestre a deixeble i centrada en els ensenyaments que tradicionalment es coneixen en el judaisme com a Llei oral, fet aquest de què parlarem més endavant.

Pel que fa als llibres bíblics més tardans, especialment d'època persa i hel·lenística, reflecteixen ja una composició centrada en el món escrit (Cròniques, Esdres-Neheemies, Ester, Daniel), tot i que alguns d'aquests se serveixen d'algunes tradicions orals anteriors.

Però no és pas la fixació del text escrit el fet que provoca en la Bíblia hebrea la fi de les divergències entre les versions i les diferències nascudes ja en les tradicions orals. La pluralitat textual en la Bíblia hebrea, provada pels testimonis de la LXX, del Pentateuc samarità i dels textos de Qumran, no acaba fins que no entra en joc el concepte de canonització del text, que aporta el sentit de text immutable. A partir d'aquest moment, que en la tradició jueva es produeix en el segle II durant el concili de Jabné, la finalitat fonamental dels anomenats «guardians de la Paraula de Déu» és la de conservar i transmetre: conservar immutable allò rebut i transmetre-ho a les generacions futures.

Això no obstant, amb la fixació del text i la canonització d'aquest, no acaba pas el concepte d'oralitat en la Bíblia hebrea. Fins i tot després de la fixació del text consonàntic, la transmissió continua fonamentalment en la tradició oral de pronunciació, ja que el text fixat a Jabné sols ofereix en ocasions comptades alguna indicació de les vocals que s'han de llegir juntament amb les consonants; en cap cas no presenta res que s'assembli a un sistema de puntuació que estableixi les pauses dins d'un sistema jerarquitzat. La transmissió oral per tant, continuarà tenint la tasca de conservar aquestes tradicions de lectura que sols acabaran de posar-se per escrit quan s'afegeixin al text consonàntic els diversos sistemes de vocalització utilitzats per les comunitats jueves de Babilònia i Palestina, entre les quals, la que triomfarà, i també la més completa, és la de Tiberíades, fixada definitivament durant el segle IX de la nostra era.

Tots aquests processos de fixació i de canonització deixaren enrere altres tradicions i lectures divergents. La fixació escrita d'una tradició oral suposa el rebuig de les altres tradicions que existeixen. No hi ha ningú que dubti que les diferències entre el text hebreu fixat a Jabné i el text que hi ha darrere de la versió dels LXX responen a tradicions diferents en un moment en què la transmissió oral era tan important com la transmissió escrita. Fins i tot les variants de pronunciació sobre el mateix text ja canonitzat van ser diferents fins que no s'assolí la plasmació escrita d'un sistema complet de vocalització i d'accentuació, tot i que aquestes diferències ja eren mínimes.



*Papir*

Tal com ja he esmentat abans, en la tradició jueva continua vigent el concepte de Llei oral enfront de la Llei escrita que representa el text bíblic. El judaisme rabínic, del qual procedeix el judaisme tradicional d'avui, estableix una doble via de transmissió de la Paraula de Déu: una llei escrita per Moisès després de ser rebuda de Déu, el Pentateuc, i una llei oral que va ser també rebuda de Déu per Moisès al Sinaí i que ha estat transmesa oralment al llarg de les generacions. La legitimitat de la transmissió oral de la Paraula de Déu s'assegura per mitjà de les cadenes de transmissors o garants dels ensenyaments de Mahoma. El tractat Avot de la Misnà comença, precisament, amb la cadena de transmissors de la Llei oral des de Moisès fins als rabins del segle II dC.

Cal que ens preguntem, en aquest punt, quina és la relació en el procés formatiu —si és que n'hi ha cap— entre la tradició oral que constitueix la Misnà, i la tradició escrita que recull la Bíblia hebrea. Va ser transmesa per les mateixes persones? Es considerava que la tradició oral era la Paraula de Déu també en l'època anterior a la destrucció del temple? Un fet molt significatiu ens pot aportar alguna indicació: entre la cadena de garants o transmissors de la Llei oral, no hi figura cap dels sacerdots que hi hagué en el temple de Jerusalem fins a la destrucció d'aquest.

La investigació actual tendeix a veure els sacerdots i escribes del temple com a guardians i transmissors dels textos bíblics des que aquests van ser escrits, ja en el segle VIII aC, quan començà a florir la cultura urbana i a desenvolupar-se una administració poderosa i una cancelleria que devia produir molts de textos. La tradició oral, contràriament, és fruit de la transmissió d'ensenyaments que passen del mestre a l'alumne, tal

com era comú de fer entre els seguidors del judaisme fariseu. Després de la destrucció del temple i de la desaparició de les elits sacerdotals, sembla probable que el corrent fariseu, no vinculat al temple de Jerusalem va prendre el relleu en la direcció de la vida religiosa jueva. És llavors quan es fa palesa la necessitat d'equiparar els ensenyaments i doctrines dels rabins fariseus, transmesos oralment amb l'Esriptura. Però aquest procés de nova canonització costa a la tradició rabínica el preu de perdre el caràcter oral que tenia, i ja a partir del segle II es fixa per escrit el text d'aquesta Llei oral, ja Paraula de Déu, en la Misnà.

Aquest procés de segles que hem vist en la Bíblia hebrea és recorregut per l'Alcorà en molt menys temps. L'Alcorà és, des del moment de la seva revelació, la Paraula de Déu, per la qual cosa el seu missatge és sagrat ja abans de ser posat per escrit. El caràcter sagrat d'aquestes revelacions implica des del principi la necessitat que el seu missatge sigui recollit i fixat per escrit. El mateix profeta s'encarregava de dictar als seus secretaris el text que contenia la revelació divina quan aquesta ja s'havia realitzat. De la mateixa manera, Mahoma enviava a les ciutats conquerides emissaris que transmetien oralment la Paraula de Déu expressada de nou.

Alguns dels seus deixebles van escriure també, en vida de Mahoma, parts dels seus oracles, sobre una multitud de suports d'escriptura. A la mort del profeta, existia, per tant, una quantitat considerable de documents amb les paraules de Déu posades en boca de Mahoma, però sols els professionals de la memòria recordaven l'ordre en què les diverses revelacions havien d'anar, d'acord amb la voluntat del profeta. Amb el pas del temps, els mestres de la memòria van anar desapareixent perquè van morir en les diverses guerres d'expansió de l'islam. Hi havia, a més, el perill que els pocs textos



*Pintura medieval que representa la predicació de Mahoma*

conservats es poguessin perdre o que hom intentés d'introduir-hi algun text no revelat veritablement. Per aquesta raó, el califa Abu Bakr va ordenar la recopilació dels textos «veritables» revelats a Mahoma. Va tenir cura d'aquesta tasca un dels secretaris del profeta i també professional de la memòria, Zaid ibn Tabit. El text recollit per aquest erudit passà a ésser propietat del califa i quan aquest morí, del seu successor, Omar ibn al-Jattab. Quan aquest va ser assassinat, la seva filla Hafsa, que també havia estat esposa de Mahoma, l'heretà.

Abu Bakr no va ésser l'únic que es va encarregar de la recopilació dels ensenyaments del profeta; de fet, al principi de l'islam, van aparèixer altres compilacions que variaven tant en el nombre de versicles com en l'ordre d'aquests. D'altra banda, l'expansió de l'islam feia necessària la tramesa constant de còpies de la Paraula revelada a fi d'instruir els nous creients. A més, les lluites polítiques internes entre els successors del profeta podien concloure en la defensa d'una lectura determinada interessada per prestar suport a l'opinió d'un davant del seu rival.

L'escriptura àrab, d'altra banda, dificultava encara més la fixació textual, atès que en aquell moment no s'utilitzaven els signes diacrítics que avui són necessaris per establir les diferències que hi ha, en alguns casos, entre cinc consonants que s'escriuen de la mateixa manera. Atès que les vocals tampoc no eren indicades, el text guardat per Hafsa i les altres compilacions oferien diverses possibilitats de lectura i de pronunciació.

En aquest context eren els professionals de la memòria, per tant, com a transmissors de la tradició oral, els qui mantenien els ensenyaments del profeta, tal i com ell els havia transmès. I una altra vegada, va ser un grup d'erudits, entre els quals hi havia Zaid ibn Tabit, el mateix que va fer la compilació d'Abu Bakr, qui rebé l'encàrrec del califa Otman de revisar i escollir l'únic text veritable d'entre les diverses versions d'aquest que circulaven.

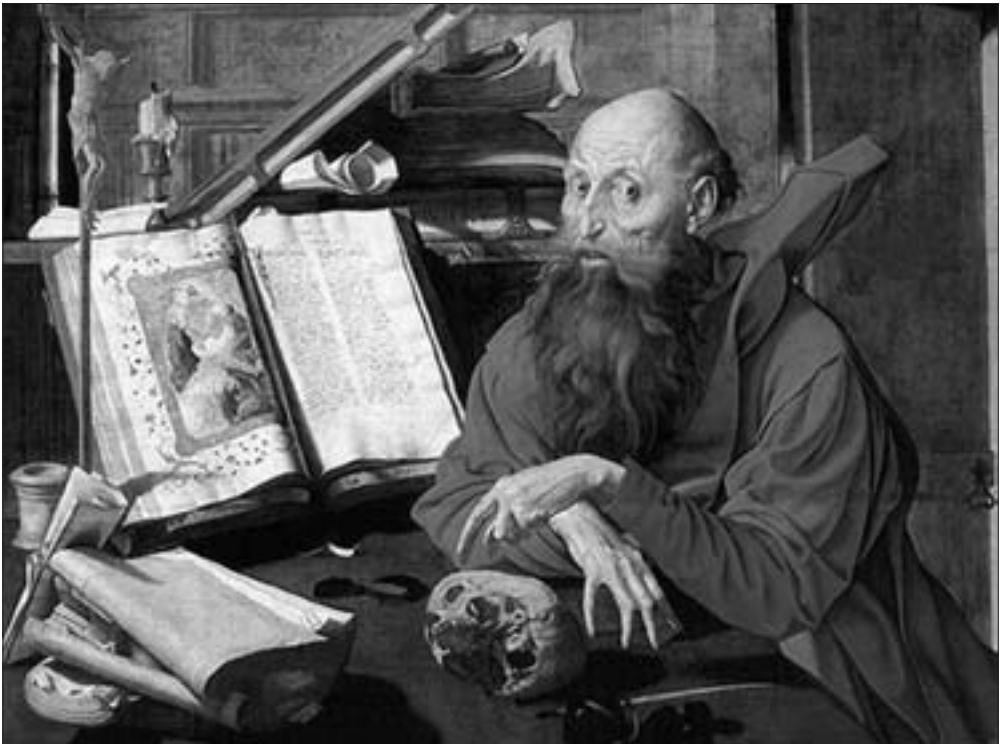
Però, fins i tot després d'haver estat fixat el text consonàntic de manera definitiva, era responsabilitat de lectors professionals la tasca de transmetre la lectura apropiada en cada cas, de la mateixa manera que en la Bíblia hebrea, per raó de l'ambigüitat de l'escriptura àrab de l'època, de què ja hem parlat. Amb el pas del temps, va ser necessari distingir entre els lectors fiables i els que oferien menys fiabilitat, gràcies a unes cadenes de transmissió o de garants. En cap cas, la lectura podia discrepar del text fixat pel califa Otman, però les petites diferències de vocalització d'una o d'altra paraula, així com la divisió dels versicles, van fer que es formessin set sistemes de lectura de l'Alcorà, tots ortodoxos, ja en el segle IX. L'oralitat continuava essent, per tant, una part imprescindible de la transmissió de la Paraula revelada.

El problema de la fixació textual i de la canonització de l'Esriptura apareix completament diferent en els evangelis en relació amb el que hem vist en la Bíblia hebrea i en l'Alcorà. D'una banda no es tracta de transmetre la Paraula de Déu directament revelada a un home, sinó de difondre i de fer saber als homes la vinguda del Messies;

calia anunciar que Jesús és el Crist i la seva passió i mort per tots nosaltres; en definitiva el punt fonamental és el missatge de Crist, més que no pas la forma en què aquest ens arriba.

D'altra banda, i com a conseqüència del que acabem de dir, no sembla pas que hi hagi hagut la determinació de fixar un text únic que narri la vida i la mort de Jesús d'una manera unànimement acceptada i sense variants. De fet, els quatre evangelis, i en particular els tres sinòptics —Mateu, Marc i Lluc— narren a grans trets la mateixa història, tot i que amb matisos distints, tant pel que fa a les paraules atribuïdes a Jesús com en l'ordre de successió dels diferents esdeveniments.

La transmissió dels ensenyaments i de la vida de Jesús neix amb una vocació eminentment oral, atès que aquesta era la manera de predicar de Jesús. La vocació apostòlica del cristianisme incipient portà els apòstols, en especial Pere i Pau, a una activitat evangelitzadora incessant, en què l'ensenyament de la doctrina nova es feia a través del discurs oral. Immediatament, amb la difusió de l'ensenyament cristià, sorgeix la necessitat de recollir per escrit alguns dels fets de la vida de Crist, o alguns dels seus



*Sant Jeroni. Oli sobre taula. Pintura flamenca. Marinus Claeszoon van Reyumerwaele (ca. 1490-1567).*

sermons o ensenyaments, amb la finalitat que no fossin oblidats i que poguessin ésser transmesos d'una manera fidedigna a les noves comunitats cristianes.

En aquest moment, la tradició oral i escrita conviuen juntes amb una finalitat única: l'evangelització de les diferents comunitats a través dels ensenyaments de Crist. La tradició cristiana ha fixat el seu cànon final en els quatre evangelis, atribuïts, dos, a deixebles de Jesús, i els altres dos, a deixebles de Pere i de Pau. Són, de fet, quatre versions de la vida i dels ensenyaments de Crist que difereixen no tant en els fets concrets que s'hi narren, com en la importància que cadascun d'aquests dóna a determinats esdeveniments o en la perspectiva que adopten davant les actituds i personatges. En els quatre evangelis, en definitiva, s'hi recull de manera succinta la riquesa de la transmissió oral dels primers temps del cristianisme, després d'una tasca de recopilació, reelaboració, síntesi i selecció.

A tall de conclusió de tot el que hem anat veient, podem dir que el text sagrat és, per tant, la darrera etapa d'una tradició que comença de manera oral. Tant si es tracta de tradicions literàries com històriques transmeses de generació en generació, com si són oracles i lleis d'inspiració profètica i divina, o bé ensenyaments de mestre a deixeble, abans o després, la sacralització dels textos provoca la redacció escrita d'aquests i la fixació exacta del text. La Bíblia hebrea, els evangelis i l'Alcorà contenen en l'origen i en la base la vitalitat de la tradició oral i comparteixen amb aquesta la complexitat de la transmissió de generació en generació. És doncs la pròpia Paraula la que ens mostra quins han estat els seus camins i els que aquesta segueix avui, i és responsabilitat nostra el fet d'entendre els textos antics per poder-los assegurar una via lliure en el seus camins vers el futur.



# «Néixer de l'aigua i de l'Esperit» El do de l'Esperit en les comunitats apostòliques

*per Pius-Ramon Tragan*

## Introducció

Des del punt de vista exegetíc és una opinió comunament compartida que el baptisme i l'eucaristia són els únics sagraments que endinsen les arrels en dos esdeveniments històrics transmesos pel Nou Testament: el baptisme de Jesús en el Jordà i el darrer sopar.<sup>1</sup> Tots sabem que, fins fa ben poc, al voltant d'aquesta opinió es mantenia la secular contraposició entre els teòlegs catòlics i els protestants i que aquest fet continuava condicionant profundament la reflexió teològica, particularment la sacramentària. Avui, en canvi, la pretensió de legitimar els sagraments a partir d'accions positives del mateix Jesús no pot ser considerada altra cosa que un anacronisme epistemològic. En els darrers decennis, tant en l'àmbit catòlic com en el protestant, la recerca exegetica

<sup>1</sup> Sobre l'origen del baptisme cristià vegeu M. QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit*, París 1985; P. RICCA, «Il battesimo di Gesù nel Giordano. Storia e teologia»; P.-R. TRAGAN, *Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche* (Studia Anselmiana 106. Sacramentum 10), Roma 1991, 109-127; P.-R. TRAGAN, «Le origini del battesimo cristiano: problemi e prospettive», en P.-R. TRAGAN, *Alle origini*, cit. 9-42 (bibliografia, 9-11); U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 28, 16-20)* (EKK I/4), Neukirchen-Vluny 2002, 427-459. Sobre el darrer sopar, vegeu també el mateix comentari d'U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 93-122; E. LA VERDIÈRE, *Dining in the Kingdom of God. The Origins of the Eucharist according to Luke*, Chicago 1994; vegeu també B. KOLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990; X. LÉON-DUFOUR, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1983; H. MERKLEIN, «Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen», *BZ* 21 (1977) 88-101, 235-241; J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973; H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesu*, Stuttgart 1971; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Berlin 4/1967.

neotestamentària, ha insistit sobre la importància de la referència a les comunitats primitives, més que no pas al Jesús terrè, per comprendre correctament, a més de la gènesi dels mateixos textos, també la formació de la tradició liturgicosacramental cristiana. Sense excloure cap sagrament, ni tan sols el baptisme i l'eucaristia.

Pel que fa al baptisme, de fet, l'exegesi, ha mostrat que, en una fase molt primitiva de l'experiència cristiana, amb tota probabilitat, els creients eren batejats encara segons la praxi de Joan Baptista i que no es pot fer remuntar al mateix Jesús cap manament de batejar els qui acollien la bona nova del Regne. És veritat que ell va voler ésser batejat per Joan, i és possible que en una primera fase de la seva missió, hagués imitat —ell o els seus deixebles, aquest fet no és pas important— la praxi sacramental del profeta del Jordà. Ben aviat, però, l'abandonà i concentrà la seva activitat fonamentalment sobre el ministeri de la paraula. La seva missió, com més tard la de l'apòstol Pau, no era batejar, sinó proclamar l'evangeli de salvació. D'altra banda, les narracions sinòptiques del darrer sopar són més explícites, però sols de manera aparent. No ens permeten pas establir que els deixebles que van ser presents en aquell sopar de comiat, el vespre abans de la passió, haguessin entès plenament el sentit de les solemnes paraules pronunciades per Jesús sobre el pa i el vi. I encara menys es pot defensar que ells haguessin entès els gestos del Senyor durant aquell darrer sopar en termes liturgicosacramentals, és a dir, com a actes que instituïen un nou culte del qual ells mateixos serien els ministres.

Hem d'acceptar que cap paraula i cap gest de Jesús abans de la seva mort poden ésser considerats una indicació evident i explícita amb vista a l'estructuració d'una comunitat de deixebles o, almenys, a la instauració d'un nou culte.<sup>2</sup> Les normes que Jesús ha deixat als seus deixebles no es refereixen a l'organització d'una església en el sentit d'un ordenament jeràrquic de ministeris i d'una distribució codificada de l'autoritat.<sup>3</sup>

Per aquest motiu la tradició joànica sent la necessitat de superar la incompletesa de l'ensenyament del profeta galileu i de les seves accions. Encara amb una determinació més gran que no pas la tradició sinòptica, aquella desenvolupa i aprofundeix les paraules pronunciades i els gestos realitzats pel Mestre durant la seva vida terrena.

Sols d'aquesta manera es pot comprendre l'habitud joànica d'inserir en el seu escrit moltes glosses que tenen la funció de completar i interpretar la paraula i l'obra del

<sup>2</sup> Cf. G. THEISSEN—A. MERZ, *Il Gesù storico*, Brescia 1999, 500-535. Sobre el tema d'Israel sense el Temple, cf. B. EGO—A. LANGE—P. PILHOFER, *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple* (WUNT 118), Tübingen 1999.

<sup>3</sup> Cf. A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, París 1992; H. J. KLAUCK, *Gemeinde—Amt—Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989; E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église: Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, París 1981; P. GRELOT, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, París, 1983; Autors diversos, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, París 1974; E. SCHWEIZER, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino 1971.

Natzarè. L'afirmació atribuïda al mateix Jesús: «Encara tinc moltes coses per dir-vos, però ara us serien una càrrega massa pesada» (Jn 16,12) no és altra cosa que la legitimació de l'esforç teològic del quart evangelista per explicitar les reformulacions eclesiològiques del missatge de Jesús. D'aquesta manera, tant els grans discursos teològics atribuïts al mateix Jesús com les elaborades reelaboracions simbòliques de les narracions de miracles reben l'autorització de l'Esperit de la veritat. I també reben legitimació aquells textos que remetien a la instauració del culte nou que ha ocupat el lloc de la precedent economia de la salvació.

Avui, doncs, tothom coincideix a acceptar que la missió de Jesús va ser entesa gradualment i, sobretot, sols a partir de la seva exaltació pasqual. Aquestes constatacions —compartides amb unanimitat en l'àmbit exegetic— justifiquen que fonamentem la nostra reflexió sobre el do de l'Esperit en el Nou Testament sobre els següents fets:

a) No existeix una memòria única ni una interpretació unívoca de la persona i de l'obra de Jesús ni, encara menys, hi ha una indicació originària o un prototip que garanteixi al culte cristià una arrel uniforme, autèntica i normativa, fonamentada sobre un mandat explícit del Mestre vàlid per a totes les comunitats dels qui creuen en ell.

b) Els escrits del Nou Testament —evangelis, corpus epistolar, Fets i Apocalipsi— testimonien una multiplicat d'interpretacions de les paraules, dels gestos, dels miracles i de les obres de Jesús, el Senyor. Per això no ha d'estranyar que hi hagi una gran varietat d'interpretacions de la Cena del Senyor i que les pràctiques baptismals de les esglésies apostòliques hagin estat diverses.

c) Havent constatat aquesta diversitat que caracteritza el testimoni del Nou Testament pel que fa a l'eucaristia i al baptisme, encara menys ens podrà sorprendre si no es pot fer que provinguin del mateix Jesús terrè la institució dels altres sagraments que, en el fons, sols al cap de cinquanta anys a partir del Concili de Trento van ser set —ni un de més, ni un de menys—, ni es podrà contestar que la font primària del culte cristià sigui representada per textos escrits al cap de diversos decennis de la mort de Jesús.

d) Aquests escrits que, amb el seu silenci i la seva parcialitat, d'una part, i amb la seva pluralitat d'interpretacions teològiques de l'altra, són l'expressió de la predicació apostòlica, de la catequesi i de la varietat de reunions litúrgiques de les esglésies de les dues primeres generacions cristianes, impressionen perquè són un testimoni de l'enorme creativitat d'aquestes. Aquest fenomen —reconegut com a únic des del punt de vista historicoreligiós— testimonia el progressiu desenvolupament del cristianisme a l'interior del món mediterrani, que no sols ha donat origen a molts ritus litúrgics, sinó que també ha afavorit interpretacions doctrinals en contrast a partir de praxis rituals que entre si ja eren diverses en origen.

Pel que fa al tema que ens interessa aquí, caldrà que reconeguem que el testimoni neotestamentari és del tot irrellevant pel que fa a la comprensió del valor i del significat

del sagrament cristià de la confirmació? O bé podrem establir una continuïtat entre el testimoni apostòlic i la successiva praxi crismal de l'Església?

No és pas que vulgui semblar massa catòlic, però defenso que la continuïtat és en realitat molt més forta del que a primera vista podria semblar. Cal, però, que ens interroguem sobre la *qualitat* d'aquesta continuïtat i això ens exigeix que la desvinculem del cap semàntic implicat pel terme «institució». Des del punt de vista exegetic, és veritat que sols podem parlar del sagrament de la confirmació indirectament i per aproximació, perquè les fonts primàries de què disposem sobre aquest sagrament —els pares apostòlics, els pares apologetes i els primers pares de l'Església— pertanyen a la història de la litúrgia i no a la tradició escripturística.<sup>4</sup> A banda d'això, el Nou Testament ofereix una varietat tan gran d'informacions i, sobretot, una riquesa tan gran d'aprofundiments teològics sobre el camí de la iniciació començat i sostingut pel do de l'Esperit que permet a cada generació cristiana de descobrir-hi o bé de redescobrir-hi significats i valors de la pròpia praxi litúrgicosacramental, de recomprendre-la i de renovar-la de manera fidel tant al missatge evangèlic original com a les exigències sempre noves de la missió cristiana. Si això és veritat en general, no pot ésser menys vàlid també avui pel que fa al sagrament de la confirmació.

Això no impedeix que, si volem fer una recerca sobre el fonament neotestamentari de la confirmació, cal que respectem uns vincles metodològics precisos. Des del punt de vista general, hem de tenir present les dues dificultats inherents a l'anàlisi històrica dels textos bíblics. La primera, ja ho hem vist, és la impossibilitat d'identificar una tradició bíblica unitària, ateses les diferències i la manca d'homogeneïtat entre les diverses fonts. La segona consisteix en la tendència a considerar els textos a partir de síntesis doctrinals preestablertes i, doncs, a contentar-nos amb una selecció dels textos. Afortunadament, cap anàlisi dels textos bíblics no pot quedar preservada d'un o d'altre d'aquests riscos, que, en el moment en què es tradueixen en un estímul a procedir per aproximació i a cercar nocions flexibles, poden fer una funció positiva i, ben lluny d'induir al relativisme, poden aportar un ampli espectre de possibilitats a l'interior de les quals sigui possible trobar-hi indicacions per a una constant renovació de la praxi litúrgicosacramental de les nostres esglésies.

Pel que fa específicament a la confirmació, hi ha un fet molt vinculant des del punt de vista metodològic que és que aquest sagrament, que no troba un suport directe i

<sup>4</sup> Sobre l'origen de la confirmació i sobre la història del desenvolupament litúrgic d'aquest sagrament és fonamental l'estudi de G. KRETSCHMAR, «Firmung», en *Theologische Realenzyklopädie*, Band 11, Berlín-New York 1983, 192-204.

immediat en els textos del Nou Testament com a sacrament diferent del baptisme,<sup>5</sup> demana que reconsiderem la praxi i el sentit del baptisme neotestamentari per individuar com comença el do de l'Esperit, quin caràcter i quins efectes té entre els nous convertits.<sup>6</sup> No podem oblidar que, per al Nou Testament, la iniciació cristiana comportava abans de tot el fet de «creure»,<sup>7</sup> és a dir, la relació complexa i articulada entre predicació i fe i, en segon lloc, que la coronació dels mediacions iniciàtiques era representada per l'eucaristia. En el Nou Testament, en resum, la relació entre iniciació cristiana i do de l'Esperit és més ben articulada i complexa que el que es pugui arribar a explicar en una teologia del baptisme. Aquest fet ha de ser necessàriament així, atès que el do de l'Esperit no acompanya sols el procés de la iniciació cristiana, sinó que anima i sosté tota la vida cristiana.

Per raons d'espai, circumscriuré el meu estudi en els punts següents: 1) El do de l'Esperit: rerefons bíblic. 2) Baptisme i do de l'Esperit en les cartes paulines. 3) Els sinòptics: del baptisme de Jesús al baptisme cristià? 4) El baptisme cristià en el llibre dels Fets. 5) Fe i baptisme en els escrits joànics. 6) Del baptisme a la confirmació: quina continuïtat hi ha?

## 1. El do de l'Esperit: rerefons bíblic

Aquí sols podré formular, evidentment, alguns detalls que considero indispensables per col·locar la comprensió del do sacramental de l'Esperit en una línia d'horitzó decidivament més àmplia. No hem d'oblidar de fet que, tant en la primera com en la segona aliances, l'Esperit de Déu s'ha manifestat en moments, però sobretot, de formes diverses al llarg de la història. No tindria sentit reflexionar sobre la confirmació sense tenir en compte la iniciativa, la força i la llibertat amb què l'Esperit de Déu repetidament ha intervingut i intervé en el cosmos i en la història individual i col·lectiva.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cf. G. GÄDE, *Battesimo e confermazione. Teologia dell'iniziazione cristiana*, Palermo-Caltanissetta 2002; G. GÄDE, «Warum ein zweites Initiationssakrament? Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Firmung aus pastoraltheologischem Anlass», *Trierer Theologische Zeitschrift* 109 (2000) 219-248; L. GIRARDI, «Battesimo e confermazione»: A. GRILLO, - M. PERRONI - P.-R. TRAGAN, *Corso di Teologia Sacramentaria*, vol. 2, Brescia 2000, 95-187 (sobre la confirmació: 175-184); M. HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999; J. BROSEDER, «Battesimo/Confermazione», en *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1989, 6-70; V. PERI, *La cresima come secondo sacramento dell'iniziazione cristiana*, Reggio Emilia 1984; G. KRETSCHMAR, «Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne», *La Maison Dieu* 132 (1977) 7-23; A. TRIACCA, «Per una trattazione organica sulla 'Confermazione'», *Ephemerides Liturgicae* 86 (1972) 128-181.

<sup>6</sup> M. HAUKE, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999; P.-R. TRAGAN, «Le radici bibliche del sacramento della confermazione», *Rivista Liturgica* LXXVI (1989) 214-231; S. REGLI, «Il sacramento della confermazione e lo sviluppo cristiano», en *Mysterium Salutis* 10, 349-414.

<sup>7</sup> La salvació és lligada a l'acolliment de la paraula i a la fe. Cf. Jn 3,36; 6,40.47; 8,24; 12,46; 1Jn 5,13; cf. també 1Pe 1,23; Ef 5,26.

<sup>8</sup> Cf. E. SCHWEIZER, *Heiliger Geist*, Stuttgart 1978.



*L'esperit de Déu planava sobre les aigües. Tapís de la Creació. Catedral de Girona. Segles XI-XII.*

Sobre això, és il·luminadora una qüestió preliminar. M.-A. Chevalier<sup>9</sup> ha notat justament que el Nou Testament no esmenta una dada tan important com és l'obra de l'Esperit en el cosmos i la humanitat a partir de la creació, mentre que aquesta presència universal de l'Esperit en totes les coses creades és fonamental en alguns textos de l'Antic Testament. El llibre de la Saviesa (1,7) afirma que l'Esperit del Senyor omple tota la terra. El judaisme hel·lenístic interpreta aquest text sapiencial en relació amb les narracions de la creació. L'afirmació de Gn 1,2 — l'Esperit de Déu planava sobre les aigües — seria la manifestació de la intervenció de l'Esperit de Déu en l'ordre de la creació. Segons el pensament judeohel·lenístic, doncs, l'Esperit seria el fonament per comprendre totes les coses. Filó atribueix al *pneuma theou*, que és l'Esperit d'un Déu vivent, divers del món, no sols el rol d'ordenador de l'univers, sinó també el de

<sup>9</sup> «Sur un silence du Nouveau Testament: l'Esprit de Dieu à l'oeuvre dans le cosmos e l'humanité», "Main Paper" présenté au 41ème Congrès de la SNTS à Atlanta, USA, août 1986, publicat en M.-A. CHEVALIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament* (Le Point Théologique 55), vol. III, Paris 1991, 159-184.

sostenidor de l'ordre creat.<sup>10</sup> La doble narració de la creació de l'home, seria una confirmació de la mateixa línia de pensament: el text de Gn 1,26-27 —l'home fet a imatge de Déu— es referiria a l'home celest, mentre que el de Gn 2,7 —l'home modelat de la pols de la terra— a l'home terrè. Tant en l'un com en l'altre, però, l'home posseeix l'esperit de vida que el fa capaç del coneixement de Déu. El buf diví penetra l'ordre cosmològic i l'ordre antropològic.

Aquesta interpretació de Gn 1,2 i 2,7 proposada pels autors del judaisme hel·lenístic, no se situa pas en línia amb la interpretació rabínica de la Bíblia hebrea, de la qual el llibre grec de la Saviesa no forma part. D'acord amb la cosmologia i amb l'antropologia semíques, la *ruah* de Déu damunt les aigües i el buf de vida donat a Adam no són mai concebuts com una presència divina intrínseca en el cosmos, ni presents en la intimitat dels homes. L'Esperit de Déu, o millor, la potència de Déu actua de manera puntual, amb manifestacions precises de la seva força creadora i de la seva eficàcia. Fins i tot quan, a través d'un buf, infon en l'home el principi de la vida que després de la seva mort retornarà a ell, Déu no atorga el seu esperit diví, sinó una força específica en l'ésser humà.

D'altra banda, però, la tradició de l'Antic Testament revela també que el do de l'Esperit ha estat atorgat a personatges investits amb una missió específica a l'interior d'Israel. Déu infon el seu esperit en el seus escollits: sobre Moisès, els jutges, el profetes i els reis. És a dir, Déu distribueix lliurement el do del seu Esperit sobre aquells personatges destinats a acomplir una determinada missió a favor del seu poble. Déu infon la seva *ruah* sobre aquells que ha escollit. Déu infon el seu Esperit i el pren, segons el seu voler. Això ho fa, però, en relació amb un acte cultural específic.

Tornem ara a la nostra qüestió inicial. El fet que el Nou Testament no consideri l'Esperit de Déu com a principi constitutiu de l'ordre cosmològic i de l'antropològic no ens hauria de sorprendre. La segona aliança referma l'absoluta transcendència de Déu, tot reprenent així la tradició de la Bíblia hebrea. No sense afirmar, però, una novetat radical: el do de l'Esperit i la seva efusió sobre els creients en Crist són un fruit de l'esdeveniment pasqual. Segons les profecies veterotestamentàries aquesta era la característica dels temps messiànics, el signe de l'època escatològica: venint en ajut de la debilitat humana, el do de l'Esperit Sant fa renéixer a una vida nova, és presència constant, santificadora, vivificant.

<sup>10</sup> No cal identificar doncs el pensament de Filó amb la noció estoica de l'esperit definit com a *anima mundi*. Segons l'Antic Testament, l'esperit no és entès com un agent perenne a l'interior de l'univers. Els jueus alexandrins i el llibre de la Saviesa desenvoluparen el tema de la presència de l'esperit en l'univers i en l'ésser humà, i l'influència estoica és ben clara. Tot i que segons el pensament de la Saviesa, l'esperit es troba present en l'univers i en la humanitat, no es tracta però d'una ànima superior al principi vital pròpiament humà. Cf. M.-A. CHEVALIER, *Souffle de Dieu...* (citats en la nota precedent) 166-167.

La llibertat divina de donar l'Esperit també sense el recurs a una determinada fórmula o ritual cultural representa un element de continuïtat posterior entre la primera i la segona aliances. Després de la novetat de la glorificació de Jesús, Déu continua operant la transformació antropològica, creant l'home nou per mitjà del seu Esperit, aplegant la seva Església de manera absolutament lliure, imprevisible, del tot independent de qualsevol gest cultural. Tal com veurem tot seguit, segons un cristià dels anys vuitanta, l'evangelista Lluc, el naixement de la comunitat cristiana precedeix el baptisme.

Tant en la primera com en la segona aliances, doncs, el do de l'Esperit Sant és fonamentalment fruit de la lliure iniciativa divina i no preveu ni intervencions ni mediacions humanes. Veurem com la referència a aquest horitzó d'imprevisibilitat i de llibertat de l'acció de l'Esperit<sup>11</sup> no sols és coherent amb la tradició bíblica, sinó que és irrenunciable també per afirmar la legitimitat de formes de praxi iniciàtiques diverses i, per conseqüent, la possibilitat d'ulteriors ordenacions sacramentals en què tradició i novetat no són pas excloents.

## **2. Baptisme i do de l'Esperit en les cartes paulines**

Les cartes de Pau són la font més arcaica de la història del cristianisme i contenen el testimoni més primitiu de la praxi del baptisme i de l'efusió de l'Esperit sobre els creients. De tota manera, atès que l'Apòstol envia les seves cartes per respondre a qüestions específiques que les comunitats li han formulat o bé per intervenir sobre problemes específics, no pretén formular una teologia baptismal coherent ni, encara menys, formular un tractat sobre el do o sobre els carismes de l'Esperit. El motiu pel qual procedim a fer un examen ràpid d'alguns textos de les seves cartes que parlen del do de l'Esperit no és tant per extreure'n els continguts teològics i doctrinals (soteriològics, parenètics, eclesiològics, etc.), ja molt estudiats, sinó sobretot per explicar que l'Apòstol esmenta el baptisme i el do de l'Esperit, què és el que l'empeny a evocar-lo, sobretot, pel que fa als problemes i a les situacions comunitàries amb què es veu forçat a confrontar-se.

En 1 Te, l'escrit més antic del Nou Testament, l'Apòstol considera la fe i la conversió dels Tessalonicencs com a obra de l'Esperit Sant, però no fa cap esment de la purificació baptismal. Aquesta carta que Pau escriu pels volts dels anys 50, però, testimonia la primera fase de la seva activitat apostòlica a Europa. En el cor del pensament i dels interessos de l'Apòstol hi havia l'acolliment de la fe per part dels Tessalonicencs i l'espera de la propera vinguda salvífica de Crist (1,9-10). Per això Pau centra el seu discurs sobre la fe i sobre l'esperança de la propera vinguda gloriosa de Jesús que ens alliberarà de la ira futura (1,5-10.13-16). És cert que una eventual omissió no prova gran cosa,

<sup>11</sup> G. SAUTER, *In der Freiheit des Geistes. Theologische Studien*, Göttingen 1988.



però el fet que no es trobi cap indicatiu sobre la purificació baptismal i que, en canvi, sigui esmentat el fet de creure com a font de salvació, fa evident el primat de la fe: signes de la unió amb Crist esdevenen el compromís en aquesta, l'esperança i la caritat. És cert que es pot suposar que el rentament amb aigua sigui una dada pressuposada, però ens trobem ben lluny de les precises normes contingudes en un text més tardà com «aneu, doncs, a tots els pobles i feu-los deixebles meus, batejant-los en el nom del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant» (Mt 28,19)<sup>12</sup> i de la indicació d'Ac 2,38 «convertiu-vos, i que cada un de vosaltres es faci batejar en el nom de Jesucrist per obtenir el perdó dels pecats, i així rebreu el do de l'Esperit Sant».<sup>13</sup>

Pel que fa a la praxi baptismal, les quatre grans lletres paulines són explícites. L'esment d'aquest ritu es troba sempre a l'interior de tematitzacions amb què l'Apòstol expressa el seu interès exquisidament doctrinal. Les línies dominants del pensament paulí emergeixen amb claredat: la fe és font de salvació i do de l'Esperit; l'acció de l'Esperit Sant és present en tot el procés de conversió al cristianisme. Es tracta d'un procés complex que implica la predicació apostòlica (1Te 1,5; 1Co 2,4), la recepció de l'evangeli, el naixement de la fe (1Co 12,3; Ga 3,2-5; cf. Ef 1,13), la confessió de la fe (Ga 4, 6; Rm 8,15), el perdó dels pecats; la justificació per mitjà de la fe i la potència de l'Esperit (Ga 2,16; 3,8; 5,5; 2Co 3,18; Rm 3,24.26.28.30); la metamorfosi del creient (1Co 6,11); la possessió de les primícies de l'Esperit (Rm 8,23); el creient com a temple de l'Esperit Sant (1Co 6,19). L'Esperit Sant, doncs, és present en totes les fases del procés d'esdevenir i del fet d'ésser cristià (2Co 1,22; Rm 5,5), també acompanya, vivifica i transforma el creient fins a la metamorfosi final (2Co 3,17-18).

A més, l'Esperit Sant és el fonament de la comunitat, com a origen de tots els carismes i serveis en l'Església (1Co 12,9-13; 14,12-16)<sup>14</sup> i com a presència contínua de Crist ressuscitat entre els seus (Rm, 8,9-11; 2Co 13,13). Els seus dons poden ésser manifestacions puntuals i extraordinàries, tal com Pau reconeix en 1Co 12-14 quan tracta dels carismes. Els seus fruits són, sobretot, d'ordre ètic (Ga 5,22-23) i la plenitud del seu do es troba en la caritat (1Co 14,1-13). L'Esperit Sant, present segons Pau en el cor de tots els fidels, des del primer moment de l'anunci de l'evangeli, guia tot el procés de «creure» i vivifica el cos de Crist que és l'Església.

El predomini de la fe, la importància prioritària de «creure» com a obra de l'Esperit Sant i com a causa de la salvació es pot constatar en les grans cartes paulines. La neteja

<sup>12</sup> Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (26-28)* (EKK I, 4), Neukirchen-Vluyn 2002, 419-472.

<sup>13</sup> R. PESCH, *Die Apostelgeschichte (1-12)* (EKK V, 1), Neukirchen-Vluyn 1986, 125-128; B. SAUVAGNAT, «Se repentir, être baptisé, recevoir l'Esprit. Actes 2,37ss.», *Foi et Vie* 80 (1981) 77-89; J. C. DAVIS, «Another Look at the Relationship Between Baptism and Forgiveness of Sins in Acts 2,38», *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde* 24 (1981) 80-88.

<sup>14</sup> W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (11,17-14,40)* (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn 1999, 204-272.



*Baptisteri d'Efes*

amb aigua, és a dir, el baptisme, constitueix, però, un moment, si no únic, essencial en el conjunt de l'obra de l'Esperit, és a dir, esdevenir i ésser cristià. Vegem com i per què l'Apòstol en parla. Davant les incoherències i debilitats dels cristians de Corint, Pau referma la metamorfosi pregona del pagans i la seva novetat de vida després de la conversió: «Alguns de vosaltres éreu d'aquests, però ara heu estat rentats, heu estat santificats i heu estat fets justos en el nom de Jesucrist, el Senyor, i gràcies a l'Esperit del nostre Déu» (1Co 6,11). El baptisme, doncs, és presentat com un rentament eficaç gràcies al do de l'Esperit Sant. L'Esperit no és, però, do o fruit del baptisme, sinó sobretot, agent del baptisme, que fa eficaç la purificació del rentament amb aigua.<sup>15</sup> Present ja en la proclamació del *kerygma*, l'Esperit continua la seva acció en l'acte del baptisme i acompanya tot l'itinerari cristià. Reclama a cada creient fidelitat i coherència de vida. En aquest text també Pau es refereix al baptisme per insistir en la necessitat de respectar les exigències ètiques.

<sup>15</sup> Certament el baptisme representa l'esdeveniment amb què comença en l'àmbit eclesial el procés de santificació del creient que passa de la condició de pecat a la situació de santedat. La justificació, però, és sempre conseqüència de la fe, no del baptisme. Cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII, 1), Neukirchen-Vluyn 1991, 427-428; J.D.G. DUNN, *Baptism and the Holy Spirit*, London 1970.

En un altre passatge de la mateixa carta, l'Apòstol reprèn el tema del baptisme per un altre motiu: les divisions existents a l'interior de la comunitat. L'Esperit és principi d'unitat de l'Església, formada per membres diversos tant per l'origen com per la condició: «Tots nosaltres, jueus i grecs, esclaus i lliures, hem estat batejats en un sol Esperit per a formar un sol cos, i tots hem rebut com a beguda un sol Esperit» (1Co 12,13). Com demostra el text paral·lel de Ga 3,28, Pau reprèn aquí una fórmula arcaica, que fonamenta la unitat entre els cristians, una fórmula que li serveix per prendre posició davant les tensions recurrents presents en l'Església apostòlica a causa de la presència de jueus i grecs i també, probablement, d'esclaus i lliures. Es tractava de tensions persistents i de difícil solució. Per això Pau reclama el fonament de la fraternitat entre els deixebles. La incorporació a Crist i a l'Església remet implícitament també al baptisme, en el sentit, però que l'Esperit Sant actua amb la seva potència i crea la unitat entre els diversos membres que formen l'Església.

Què significa, en aquest context, l'expressió «tots hem rebut com a beguda un sol Esperit»? Es tracta d'una referència simbòlica del baptisme o d'una al·lusió també a l'eucaristia? En 1Co 10,2-4, de fet, la referència al manà de l'Èxode i a l'aigua de la roca remet als dos sacraments de la iniciació cristiana: baptisme i eucaristia.<sup>16</sup> En 1Co 12,13, però, la frase «tots hem rebut com a beguda un sol Esperit» expressa el do de l'Esperit com a deu de força i principi d'unitat.<sup>17</sup> No és garantia de salvació. En ambdós textos Pau pretén posar en guàrdia davant del riscs eventuais connectats amb la participació tant en els ritus iniciàtics com al mateix culte cristià (cf. 1Co 11,17-34).

Probablement, també en 2Co 1,21-22 on, servint-se d'un vocabulari simbòlic parla del do de l'Esperit, Pau intenta referir-se al baptisme. El terme segell expressa no sols la pertinença definitiva a Crist, sinó la unió definitiva amb ell. El segell és el signe que converteix en propietat l'objecte segellat: Pau i els seus fidels han esdevingut, doncs, propietat de Crist. Sobre el que havia dit una mica abans, l'Apòstol intenta assegurar en termes diversos que la salvació depèn de la força de l'Esperit i de la constància en

<sup>16</sup> «Els nostres pares estaven tots sota el núvol, tots van passar el Mar Roig i tots, per mitjà del núvol i el mar, foren batejats en Moisès; [...] però la majoria no foren agradables a Déu» (1Co 10,1-5). Cf. G. BARBAGLIO, «E tutti in Mosè sono stati battezzati nella nube e nel mare (1Cor 10,2)», en P.-R. TRAGAN (ed.), *Alle origini del battesimo cristiano* (Studia Anselmiana 106. Sacramentum 10), Roma 1991, 167-191.

<sup>17</sup> Sobre el significat de 1Co 12,13 cf. C.K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Black's New Testament Commentary, 2/1971), 289; C.K. BARRETT, *Church, Ministry and Sacraments in the New Testament*, Exeter 1985, 289; W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (11,17-14,40)* (EKK VII/3), Neukirchen-Vluyn 1999, 218-219; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament*, Exeter 1972, 146-151.

la fe:<sup>18</sup> «Ell ens ha marcat amb el seu segell i, com a penyora del que vindrà, ha posat en els nostres cors el do del seu Esperit».

A més, l'Apòstol recorda als Corintis que s'han mostrat peneditis de l'ofensa que li havien fet la lleialtat i la fidelitat de Déu a les seves promeses. El «sí» de la predicació apostòlica es troba confirmat ulteriorment per la penyora de l'Esperit. En aquest context, l'expressió de la unció del cristià és fonamentalment la conseqüència eficaç de l'acte de «creure».<sup>19</sup> En cap cas, el do de l'Esperit comporta un ritu ulterior o complementari al baptisme, és a dir, el ritu de la unció després del bany baptismal.

En el context de la predicació apostòlica, el *segell* no indica l'acte sacramental de l'efusió de l'Esperit Sant (2Co 1,13-24). En realitat els termes *segell* i *unció* expressen simbòlicament la marca de la fe. Per mitjà de la fe el creient és justificat i orientat a la salvació escatològica perquè posseeix la penyora de l'Esperit que assegura el compliment de la promesa, la possibilitat de veure l'esplendor gloriós de Crist, imatge de Déu (cf. 2Co 5,4-5; Rm 4,11; 8,23).<sup>20</sup>

El mateix significat del terme *segell*, com a do de l'Esperit no vinculat explícitament al baptisme sinó a l'escolta de la paraula de veritat i a la fi es troba també en Ef 1,13-14.<sup>21</sup> En aquest cas específic, aquesta carta deuteropaulina es troba en línia directa amb el pensament genuí de Pau que, com ja hem vist, fonamenta de manera explícita l'esdeveniment de la salvació en la predicació apostòlica i en l'acolliment de la paraula de l'evangeli. Al final de la gran acció de gràcies inicial llegim: «En ell, vosaltres vau escoltar la paraula de la veritat, l'evangeli que us salva. En ell heu cregut i heu estat marcats amb el segell de l'Esperit Sant promès. I l'Esperit és la penyora de l'heretat que Déu ens té reservada, quan ens redimirà plenament com a possessió seva i farà que siguem lloança de la seva glòria.»

El verb *sfragizô* usat després dels verbs *escoltar* i *creure* no reclama el ritu del baptisme i encara menys indica una determinada unció cultural ulterior. En el context de la carta, l'expressió «rebre el segell de l'Esperit» evoca l'eterna elecció a la santedat que té en l'Esperit Sant la seva arrel originària. Com a penyora de la nostra herència, l'Esperit

<sup>18</sup> El baptisme és un segell, tal com es troba documentat en els textos del segle II. A propòsit d'aquest tema cf. G. KRETSCHMAR, «Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche», en K.F. MÜLLER—BLANKENBURG (Hrsg), *Leiturgia. Handbuch des evangelisches Gottesdienstes*, Fünfter Band, Kassel 1970, 36-42; E. DINKLER, «Die Taufterminologie in 2Kor 1,21», en E. DINKLER, *Signum Crucis. Aufsätze zum NT und zur christlichen Archäologie*, Tübingen 1967, 99-117; G. FITZER, «Sfragil/j ktl», *ThWNT* VII, 939-954; T. SCHRAMM, «Sfragil/j», *EWNT* III, 558-561.

<sup>19</sup> I. DE LA POTTERIE, «L'unzione del cristiano con la fede»: I. DE LA POTTERIE — S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, Roma 1971, 125-199 (128-145).

<sup>20</sup> Cf. U. WILKENS, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 266-267 i VI/2 1980, 157-158.

<sup>21</sup> Cf. R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 10), Bologna 1988, 102-105.

és una anticipació de la plena possessió de la salvació.<sup>22</sup> Tornem a trobar el pensament fonamental de Pau sobre l'Esperit Sant. Fundador d'esglésies, no enviat a batejar sinó a predicar, l'apòstol comprèn l'elecció divina en l'horitzó de l'economia salvífica. Per ell, la comunitat de Crist és el fruit d'una decisió divina, respon a una precisa voluntat del Pare, des de la creació. En aquest context, el segell de l'Esperit expressa la marca de l'Esperit que santifica, transforma i glorifica el creient (cf. 1Co 2,12; 6,11; 12,13; 2Co 11,14; Ga 3,2.14; 4,6; Rm 5,5; 8,23.27).

Pau considera l'Esperit, en síntesi, com la força que fa possible creure, que segella el creient, que estableix la seva unió amb Crit, que sosté les virtuts morals, que viu en el deixeble de forma permanent i que el transforma de glòria en glòria a l'uníson amb el do de la nova aliança: «Ara bé, quan diu *el Senyor* és com si digués l'Esperit, i on hi ha l'Esperit del Senyor hi ha la llibertat. I tots nosaltres, sense cap vel a la cara, reflectint com un mirall la glòria del Senyor, som transformats a la seva mateixa imatge, amb una glòria cada vegada més gran, per obra del Senyor, és a dir, de l'Esperit» (2Co 3,17-18).<sup>23</sup>

La possessió de la salvació de part del creient és, però, per ell, encara una cosa no definitiva.<sup>24</sup> Immediatament després d'un dels textos teològicament més densos i significatius sobre la justificació per la fe (Rm 4,1-5,21), Pau esmenta el baptisme amb una finalitat específicament ètica. Rm 6,2-11 reprèn una interpretació del rentament baptismal<sup>25</sup> com a participació en la mort, la sepultura i la resurrecció de Jesús, ben coneguda pels cristians de Roma. El baptisme cristià reproduceix, de manera misteriosa l'itinerari salvífic de Crist expressat en la confessió querigmàtica pronunciada probablement en el moment del baptisme (cf. 1Co 15,3-5).<sup>26</sup> Segons Rm 6,2-11, el baptisme com a ritu iniciàtic, expressa la pregonada unió del creient amb la mort i la sepultura de Crist, és a dir, la seva participació en l'esdeveniment pasqual que, com a obra salvífica, es realitzarà plenament sols amb la metamorfosi final, qual el cos terrè

<sup>22</sup> H. VON LIPS, *Glaube — Gemeinde — Amt*, Göttingen 1979, 100-101.

<sup>23</sup> R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1976, 92-101.

<sup>24</sup> G. BARBAGLIO, «E tutti in Mosè sono stati battezzati nella nube e nel mare», en P.-R. TRAGAN (ed.), *Alle origini del battesimo cristiano* (Studia Anselmiana 106, Sacramentum 10), Roma 1991, 167-191; H. SCHLIER, «Über den Heiligen Geist nach dem Neuen Testament»; en H. SCHLIER, *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, IV, Freiburg 1980, 155-156; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1969, 194-200.

<sup>25</sup> U. WILKENS, «Der traditions- und religionsgeschichtliche Hintergrund von Römer 6», en U. WILKENS, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/2), Neukirchen-Vluyn 1980, 42-62. Sobre la relació entre fe i baptisme, cf. p. 52-54.

<sup>26</sup> Hi ha una relació entre el tema del baptisme, Rm 6,2-11, i l'acolliment de la fe, 1Co 15,3-5. L'estructura i el vocabulari d'ambdós textos —mort, sepultura, resurrecció— es retroba en tots dos passatges. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (KEK), Göttingen 1978, 201; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK), Göttingen 1969, 297.

serà transformat en un cos espiritual que participarà de la glòria de Crist ressuscitat (cf. 1Co 15,20-22). No hi ha dubte, doncs, que en Rm 6,2-11 la noció del baptisme suposa un cert paral·lelisme amb els ritus de les religions misteriques.<sup>27</sup> Pau no refusa aquesta perspectiva, però també està molt atent als riscos implícits de la convicció d'ésser salvat a través del sagrament inciàtic, de manera definitiva. En el context de la justificació per la fe, ell presenta la vida del batejat com un itinerari, com a seguiment de Jesús. Entrant en unió íntima amb el Mestre, el deixeble l'ha de seguir fidelment fins a la fi. Sols en el futur, ell podrà ésser digne de participar en la seva resurrecció (cf. 1Co 15, 51-58).<sup>28</sup>

En conclusió: què es pot deduir dels indicis sobre el baptisme i sobre el do de l'Esperit present en les grans cartes paulines? Em sembla que podem individuar dos elements útils per a nostre tema: *a)* el baptisme és un element constitutiu de la iniciació cristiana, però aquesta es compon d'una pluralitat d'elements precedents i successius que no permeten de confinar el do de l'Esperit en el ritu inciàtic del baptisme. La iniciació cristiana implica la crida a la fe, la justificació, la transformació antropològica, la unió amb Crist, la penyora de la salvació, la formació de l'Església, la unitat dels seus membres. Tot això és sostingut per la presència i per la força de l'Esperit. D'altra banda, la iniciació cristiana ha de desembocar en el seguiment de Crist, és a dir en la fidelitat al do de l'Esperit expressat a través de la coherència de la vida amb els dictàmens de l'evangeli; *b)* les instrucció de Pau, tot i que constitueixen el testimoni més antic sobre la praxi baptismal cristiana, no representen, però, l'únic nucli originari o el prototip del qual deriven les interpretacions successives de la iniciació cristiana o les altres praxis baptismals. La varietat de contextos en què l'Apòstol tracta, incidentalment, del baptisme i, sobretot, les diverses maneres per mitjà de les quals ell descriu l'inici de la vida cristiana manifesten que el baptisme i el do de l'Esperit, més que ritus definits i estables, són moments diversos d'un camí complex, punts de referència que cal entendre en relació amb les situacions, les mentalitats, les necessitats de les persones i de les esglésies amb què l'Apòstol dialoga. Per Pau, doncs, el do de l'Esperit no es troba vinculat a una praxi establerta o a un ritu al qual calgui atènyer-se, sinó que es manifesta en esdeveniments que són, fins i tot des del punt de vista cultural multiformes.

<sup>27</sup> MICHEL, *Der Brief an die Römer* (KEK), Göttingen 1978, 202-204: *Excursus. Die religionsgeschichtliche Fragestellung in Röm 6.*

<sup>28</sup> El contrast que l'Apòstol remarca entre la participació en la mort i la sepultura de Jesús i l'assoliment, per part del creient, de la seva vida gloriosa apareix en el fet que els verbs de Rm 6,5 que expressen la mort i la sepultura són en aorist. El verb que indica, en canvi, la participació en la vida nova és en futur. El passatge paral·lel de Col 2,12, però, presenta tots els verbs en passat. En la hipòtesi que existís una fórmula tradicional transmesa per Col 2,12, Pau hauria modificat la fórmula rebuda per insistir sobre el caràcter incomplet de la santificació del creient.

### 3. Els sinòptics: del baptisme de Jesús al baptisme cristià<sup>29</sup>

La varietat de les praxis baptismals i la multiplicitat dels significats atribuïts al ritual iniciàtic resulten evidents fins i tot en els textos de la segona i de la tercera generacions apostòliques, escrits entre els anys 60 i els anys 90. Entre aquests, els evangelis sinòptics representen una font de gran interès per al nostre tema.

El baptisme de Jesús durant el qual, segons la interpretació teològica de l'esdeveniment, s'esmenta l'efusió de l'Esperit Sant i la veu del Pare, és emprat de manera repetida, tant per l'exegesi antiga com pels estudiosos actuals, per justificar l'origen i establir el sentit del baptisme cristià: fent-se batejar en el seu nom, els cristians haurien seguit l'exemple del Mestre. Alguns insisteixen ulteriorment sobre aquest paral·lelisme: el mateix Mateu hauria indicat la coincidència entre l'inici de la missió de Jesús i l'inici de l'itinerari de l'Església<sup>30</sup> fent esment de la Trinitat tant en l'episodi del baptisme de Jesús (3,11-13),<sup>31</sup> com a la fi del seu evangeli, en la fórmula baptismal que forma part del mandat del Ressuscitat al seus deixebles (28,19b).

En realitat, però, no hi cap indicatiu en l'Evangeli segons Mateu que permeti considerar el baptisme de Jesús com a prototip del baptisme cristià. La narració del baptisme de Jesús té un caràcter exclusivament cristològic. Els *theologumena* emprats per Mateu —l'efusió de l'Esperit, la veu del Pare— són afirmacions teològiques de la condició única de Jesús, declaracions de la seva autoritat messiànica i revelacions de la seva filiació divina.<sup>32</sup> El mandat de batejar que, a la fi de l'evangeli (Mt 28,18-20), el Ressuscitat confia als deixebles reprèn una fórmula baptismal emprada per les comunitats mateanes i l'evangelista intenta remarcar en aquest passatge conclusiu més la missió dels deixebles que no pas el baptisme (28,18-19).<sup>33</sup>

<sup>29</sup> C.K. BARRET, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition*, London 6/1975.

<sup>30</sup> Una lectura narrativa que consideri el text sagrat com una realitat oberta a una pluralitat de significats, independentment, però, de l'específica intenció de l'autor, no pot pas cancel·lar el significat original del text, però corre el risc de devaluar-lo fins a convertir el text en un simple pretext per a l'aliment espiritual del lector.

<sup>31</sup> Cf. A. VÖGTLE, «Die sogenannte Taufperikope Mk 1,9-11. Zur Problematik der Herkunft und des ursprünglichen Sinns», en *EKK zum Neuen Testament, Vorbereitungen IV*, Neukirchen-Einsiedeln 1972, 105-139. L'estudi de Vögtle val igualment per als altres textos evangèlics sobre el baptisme de Jesús: Mt 3,16-17; Lc 3,21-22; F. LETZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt 1970; P.-R. TRAGAN, «Il battesimo cristiano secondo Mt 28,16-20», en P.-R. TRAGAN, *Alle origini del battesimo cristiano* (Studia Anselmiana 106, Sacramentum 10), Roma 1991, 243-282 (273-280).

<sup>32</sup> Des del punt de vista interpretatiu, el sentit que va pretendre l'autor de l'evangeli pot empitjorar l'anomenat *sensus texti*? Dissortadament, la lectura narrativa, exalçada avui per no pocs exegetes, usa l'Esclusiva en funció d'interessos teològics o espirituals específics. Pel que fa al baptisme, segons aquest tipus d'exegesi, es podria també sostenir que el batejat de nou és destinatari, tal com es diu de Jesús, d'alguna teofania i que obté, conseqüentment, una declaració de «filiació divina» expressada en la mateixa veu del Pare.

<sup>33</sup> Es troba fora de cap mena de dubte que el mandat del Ressuscitat de Mt 28,16-20 expressa la praxi baptismal que era coneguda per les comunitats mateanes i que ens en revela el ritual i la fórmula. El sentit d'aquesta fórmula litúrgica força desenvolupada expressa, encara que de manera indirecta, que el baptisme



*Joan bateja Jesús. Basílica Catedral del Sant Esperit. Terrassa.*

Com Mateu, d'altra banda, també els altres dos sinòptics presenten un acord absolut sobre un punt: el baptisme de Jesús en el Jordà és una cosa diferent del baptisme post-pasqual dels creients. La diferència és clara sobre la base d'una motivació doble: *a)* cap evangelista esmenta el baptisme de Jesús com a gest fundador del baptisme cristià; *b)* tots tres sinòptics donen a la teofania del Jordà un significat eminentment cristològic,

---

cristià és la participació en l'economia divina de la salvació volguda pel Pare i la unió del creient amb el Senyor revestit de la seva glòria, per mitjà de la força de l'Esperit. Aquest és el sentit teològic del mandat de «batejar en el nom del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant» i no pas una represa del baptisme de Jesús en el Jordà. El text de Mt 28,16-20, afegit a la fi de l'evangeli, expressa una teologia sense cap relació amb algun episodi de la vida terrena de Jesús. Ens trobem al bell mig del desenvolupament del culte cristià que es produí en els darrers decennis del segle primer amb una fórmula ritual establerta. Amb l'atribució de l'origen de la fórmula a un mandat del Ressuscitat, la praxi baptismal de l'església mateana assoleix l'autoritat del Senyor. És cert que la primacia de la dimensió ritual contribueix a uniformar les múltiples interpretacions del baptisme cristià de les cartes paulines, sense, però, voler-les positivament excloure.



per justificar el fet, gairebé incompreensible per la segona generació cristiana, que Jesús hagués estat batejat. En els evangelis, en resum, el baptisme de Jesús té una caracterització eminentment messiànica i no presenta cap dimensió eclesial.

Encara podem precisar més. També la narració del baptisme de Jesús en Mc 1,9-11 i la proclamació del Ressuscitat en Mc 16,16 no ofereixen cap fonament per establir una relació entre l'inici i la fi del llibre. A més, Mc 16,16 —que d'altra banda és un afegitó posterior a l'evangeli que, originàriament, acabava en 16,8— no conté pas una fórmula baptismal tan desenvolupada com la de Mt 28,16-20. Per al segon evangelista, les paraules del Ressuscitat no evoquen cap fórmula baptismal, sinó que insisteixen sobretot sobre la necessitat de creure i de fer-se batejar, com a condició de salvació: «Els qui creuran i seran batejats se salvaran, però els qui no creuran es condemnaran.» L'Evangeli segons Marc deixà així entreveure que també per a la segona generació apostòlica era possible considerar el baptisme com a secundari respecte de la fe. A diferència de la fórmula de Mt 28,16-20, aquest text no fa cap al·lusió al do de l'Esperit Sant.

Pel que fa a Lluç, la conclusió del seu evangeli no esmenta el baptisme: per ell el gran baptisme serà l'esdeveniment de la Pentecosta (Ac 2,1-4).

Resumint: des del punt de vista exegetic no és possible establir cap continuïtat o dependència entre el baptisme de Jesús i el baptisme cristià. Així, entre ambdós esdeveniments no hi ha ni una veritable analogia teològica ni una veritable afinitat. Això és així d'una manera molt particular pel que fa al valor de l'efusió de l'Esperit Sant. En el baptisme de Jesús, l'Esperit de Déu té un significat cristològic i un valor exclusiu, mentre que en la praxi del baptisme cristià l'Esperit té un valor soteriològic i una eficàcia inclusiva:<sup>34</sup> per l'Esperit Jesús és establert en la seva unitat divina; per l'Esperit tots els homes són introduïts en una única comunitat de salvats.

#### 4. El baptisme cristià en el llibre dels Fets

Segons el llibre dels Fets<sup>35</sup> l'efusió de l'Esperit Sant coincideix amb l'esdeveniment de la Pentecosta (1,14-21; 2,1-13). Lluç interpreta el do de l'esperit de profecia a partir d'Is 44,3; Jl 3,1-5; Za 12,10; 13,1 i de manera totalment independent de qualsevol ritual baptismal. El do escatològic esdevé d'improvís i l'Esperit irromp sobre els deixebles reunits a Jerusalem: la Pentecosta representa el compliment de les profecies, porta

<sup>34</sup> L'harmonització d'aquestes dimensions i d'aquests significats va més enllà de la perspectiva exegetica i pertany sobretot a l'àmbit de la teologia bíblica.

<sup>35</sup> Sobre l'efusió de l'Esperit sobre la comunitat, cf. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte (1-12)* (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn 1986, 97-113. Sobre la Pentecosta dels pagans (Ac 10,34-48) cf. el mateix comentari, 327-345; M. A. CHEVALIER, «Baptême et don de l'Esprit Saint d'après le Nouveau Testament», en *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol III, París 1991, 83-117 (101-109); cf. també el vol. I, París, 1978, 195-208; J.D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1970.

a terme la promesa escatològica i dona origen a l'Església (2,1-4). Més tard, també sobre els pagans de Cesarea, metròpoli de la Palestina romana, es realitza una nova Pentecosta. I una altra vegada de manera espectacular: de manera inesperada l'Esperit davalla sobre Corneli, centurió de la cohort itàlica, sobre tota la seva família i sobre tots els presents: «Pere parlava encara, quan l'Esperit Sant va baixar sobre tots els qui escoltaven la seva predicació. [...] Els sentien parlar en diverses llengües i proclamar les grandeses de Déu» (10,44-46). El fet que Lluç entengui la conversió dels pagans en una íntima relació amb l'esdeveniment de la Pentecosta és ben clar en les paraules de Pere: «Qui pot privar de l'aigua del baptisme aquests que han rebut l'Esperit Sant igual que nosaltres?» (10,47) i de la posterior ratificació apostòlica segons la qual «ara veiem que Déu ha fet també als pagans la gràcia de la conversió que porta a la vida» (11,18).

D'altra banda, però, algunes tradicions antigues emprades per Lluç en els Fets dels Apòstols donen testimoni del fet que les comunitats cristianes no han nascut pas totes de la mateixa manera.<sup>36</sup> L'escolta de la predicació i l'acolliment de la fe, moments fundadors per a totes les comunitats noves, no anaven, però, necessàriament acompanyades de l'efusió de l'Esperit.

Com a indicatiu de la complexitat existent en la difusió de la fe cristiana en el darrer quart del segle primer és significatiu l'episodi dels deixebles de Joan Baptista que Pau trobà a Efes (19,1-7). Aquests creients en Jesús, anomenats deixebles, eren cristians provinents del cercle del Baptista, que fins i tot ignoraven l'existència de l'Esperit Sant. Batejats sols amb el baptisme de Joan, el que els feia creients en Crist era exclusivament la fe. Després que Pau els va haver aclarit la diferència entre ambdós baptismes, aquests homes, que són dotze, demanen de ser batejats en el nom de Jesús. Tan bon punt Pau els imposa les mans, davalla damunt d'ells l'Esperit Sant, parlen en llenguatges i profetitzen. L'episodi intenta certament demostrar la superació definitiva del baptisme de Joan. Però, ens podem demanar: en quin moment de la tradició es pot fer remuntar aquesta superació i, sobretot, fins a quin punt això comporta el lligam des del principi entre el baptisme cristià i l'efusió de l'Esperit? I encara podem precisar més: l'efusió de l'Esperit es troba vinculada al baptisme o, sobretot, a la imposició de les mans? Una resposta completament convincent a aquestes qüestions no és pas fàcil. De fet, mentre el gest de la imposició de les mans és certament un afegitò lucà és més difícil establir si la praxi de batejar de nou aquells que havien rebut el baptisme de Joan remetia al mateix Pau i, sobretot, si va ser considerada indispensable per totes les esglésies. Més enllà d'això, cal remarcar que en el moment més primitiu era possible ésser cristià sense haver mai sentit i parlar de l'Esperit. Per la teologia lucana, l'efusió de l'Esperit es troba

<sup>36</sup> M.-A. CHEVALIER, *Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. I, París 1978, 195-215.

*El do de l'Esperit per la imposició de les mans*



molt vinculada amb la imposició de les mans, però la imposició de les mans no és un gest exclusivament baptismal. Lluc li atribueix un significat múltiple: la imposició de les mans realitza guaricions (5,12; 28,8); confereix el ministeri diaconal (6,6); destina a l'activitat missionera (13,3). En el context baptismal, normalment va a continuació del rentament amb aigua i vehicula l'efusió de l'Esperit. Hem de suposar, doncs, que per a Lluc el rentament amb aigua no era suficient per conferir l'Esperit Sant?

Complica ulteriorment el panorama, la narració de l'episodi del jueu Apol·ló, home culte i versat en les Escripures que ensenyava «amb exactitud» el que es referia a Jesús i que era batejat sols amb el baptisme de Joan (18,24-26). Després de la seva estada a Èfes, Apol·ló esdevindrà un missioner ben conegut, contemporani de Pau, que el considera el seu col·laborador (1Co 3,4-9) i, al costat d'ell, administrador dels misteris de Déu (1Co 4,1-7). El fet que sorprèn és que el text dels Fets no parla del baptisme cristià d'Apol·ló. Lluc narra que Prisca i Àquila, responsables de la comunitat cristiana d'Èfes, l'havien instruït amb cura. Cal suposar que el batejaren en el nom de Jesús i que li imposaren les mans? D'aquest baptisme, el text no en parla. Fa estrany, si tenim en compte els interessos de Lluc a regularitzar la posició de tots els convertits i del fet que Apol·ló rebrà de la comunitat d'Èfes lletres credencials per la seva missió a Acaia, on conduirà moltes persones a la fe (cf. 1Co 3,4-6).

Un altre episodi és indicatiu del fet que per a Lluc el baptisme cristià ha de comportar l'efusió de l'Esperit: l'evangelització de Felip a Samaria (Ac 8,4-17). Els samaritans,

gràcies als miracles que realitzà acolliren la paraula de Felip que porta la bona nova del Regne de Déu i del nom de Jesús i tots els homes i les dones es feren batejar en el nom de Jesús. El do de l'Esperit Sant, però, no forma part d'aquest baptisme. Atès que aquí no es tracta de la conversió de persones soles, sinó de la inserció en la comunitat cristiana constituïda el dia de Pentecosta a Jerusalem d'un grup particularment representatiu perquè era considerat herètic pel judaisme i és comprensible que Lluc senti la necessitat d'una ratificació de la seva conversió i del seu baptisme per part dels responsables de la comunitat de Jerusalem. Per ell, sols després de la intervenció de Pere i de Joan, i sempre a través de la imposició de les mans, els samaritans van rebre l'Esperit Sant. En aquest cas, doncs, el do de l'Esperit esdevé un element constitutiu del baptisme.

Una consideració a part mereix l'episodi de la conversió del funcionari de la candace, la reina d'Etiòpia (Ac 8, 26-38). En aquest cas és la instrucció sobre el sentit de les Escripures i l'anunci de la bona nova de Jesús per obra del diaca Felip, i no el mateix baptisme, que comporten l'efusió de l'Esperit. Aquesta separació entre baptisme i do de l'Esperit Sant per a un cristià de la segona generació com ho era Lluc —ja ho hem vist— no era acceptable (Ac 2,38). Però, de manera diferent al que esperaríem, en aquest cas particular, Lluc no intervé per corregir la tradició.

També en el cas de la narració de la conversió de Pau narrada en Ac 9,1-22, Lluc respecta la tradició i accepta que el do de l'Esperit no depengui del baptisme. Per ordre del Senyor, Ananies apostrofa Saule amb el títol de germà i li imposa les mans perquè recuperi la vista i esdevingui ple de l'Esperit Sant. Saule és batejat sols després de la guarició, quan ja ha rebut l'Esperit Sant.<sup>37</sup>

En conclusió, hem vist que el llibre del Fets demostra abans de tot que l'acceptació a l'interior de la comunió cristiana de grups que provenen del judaisme marginal i l'admissió dels pagans comportaren múltiples possibilitats i modalitats d'integració i això diversificà la praxi baptismal i la comprensió del do de l'Esperit. Lluc presenta una doble tendència: accepta la tradició precedent, però en casos particularment decisius per la reconstrucció de la història dels orígens cristians remarca la necessitat de connectar el do de l'Esperit al baptisme. Per a la teologia lucana, doncs, la relació entre l'efusió de l'Esperit i el baptisme ja ha esdevingut necessària, tot i que no és absolutament exclusiva.

## 5. Fe i baptisme en els escrits joànics

Cap a la fi del segle primer, però, la tendència a unir el baptisme i la imposició de les mans en una única acció iniciàtica, típica de Lluc, s'ha imposat en totes les esglésies postapostòliques.

<sup>37</sup> Cf. M.-A. CHEVALIER, *Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. III, París 1991, 101-109; F. BOVON, *Luc le théologien*, Neuchâtel-Paris 1978, 244-252. Sobre el fons tradicional de la conversió de Pau, cf. K. LÖNING, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, Münster 1973, 46-47.

Per la tradició joànica, de fet, la font de la salvació és la fe, no tant els sacraments. Això és clar ja en el pròleg que obre l'evangeli (1,12: «Però a tots els qui l'han rebut, als qui creuen en el seu nom, els ha concedit de ser fills de Déu»),<sup>38</sup> i mostren la mateixa tendència 3,16 («Déu ha estimat tant el món que ha donat el seu Fill únic perquè no es perdi cap dels qui creuen en ell, sinó que tinguin vida eterna») i el final de la Primera carta de Joan (5,4: «perquè els qui han nascut de Déu vencen el món. La victòria que ha vençut el món és la nostra fe»).

En realitat, el desinterès de la tradició joànica pels sacraments, sobretot en els estrats més tardans, no és pas absolut. Malgrat que no renunciïn mai a afirmar la supremacia de la fe, les esglésies joàniques no sols practiquen el ritu baptismal, sinó que li donen un significat específicament precís:<sup>39</sup> el baptisme és un renaixement en l'Esperit i, simbòlicament, una il·luminació.<sup>40</sup> Un testimoni per excel·lència d'això és Jn 3,3.5. Dos *logia* continguts en el diàleg entre Jesús i Nicodem són l'expressió més genuïna de la teologia baptismal de l'evangelista: «T'ho ben asseguro: ningú no pot veure el Regne de Déu si no neix de dalt» i «T'ho ben asseguro: ningú no pot entrar al Regne de Déu si no neix de l'aigua i de l'Esperit».<sup>41</sup> Sense cap dubte les comunitats joàniques havien seguit la praxi de Joan Baptista, el profeta del Jordà, havien reprès el ritu del rentament amb aigua i l'havien interpretar com una «nova generació», com un «renaixement» operat per l'Esperit Sant, com a compliment de l'esperança de l'Antic Testament i del judaisme d'una definitiva transformació antropològica en l'època messiànica (cf. Jr 24,7; 31,33; 32,40; Ez 36,24-28).

Ésser batejat equival a «ésser generat de dalt» o «de nou». La causa fonamental d'aquesta filiació divina és, però, la fe<sup>42</sup> en la paraula de Jesús (3,36; 6,40; 8,24; 12,46;

<sup>38</sup> La relació entre fe i sacrament en l'Evangeli segons Joan és una qüestió sempre oberta. Joan, de fet, no esmenta la institució de l'eucaristia en el darrer sopar ni conté cap manament de batejar donat pel Ressuscitat. Els textos que parlen de l'eucaristia (Jn 6,51b-59) i del baptisme (3,1-20) pertanyen a una fase recent de la tradició joànica. Els escrits joànics insisteixen repetidament sobre la fe com a principi de salvació, de renaixement, d'intimitat amb Crist. Cf. I. DE LA POTTERIE, «L'economia fede-sacramento nel Nuovo Testamento» i P.-R. TRAGAN, «Il senso della fede nell'economia sacramentale del vangelo e delle lettere di Giovanni», en P.-R. TRAGAN (ed.), *Fede e sacramenti negli scritti giovannei* (Studia Anselmiana 90), Roma 1985, 27-46; 9-26.

<sup>39</sup> La praxi sacramental en les esglésies joàniques apareix no sols en els textos evangèlics que parlen explícitament del baptisme i de l'eucaristia, però també de la dimensió simbòlica conté la narració de determinats miracles (6,1-15; 9,1-41) o d'algunes narracions de fets (19,33-35, cf. 1Jn 5,8.8).

<sup>40</sup> En concret, la narració del cec de naixement (Jn 9,1-41). Cf. C. H. COSGROVE, *The Place where Jesus is. Allusions to Baptism and the Eucharistie in the Fourth Gospel* (NTS 35), 1989, 522-539.

<sup>41</sup> L'atribució dels *logia* de Jn 3,3.5 a una tradició arcaica es desprèn del vocabulari. En efecte, l'expressió *basileian tou theou*, típicament sinòptica, no es troba en cap altra indret dels escrits joànics. Potser tenen com a rerefons el *logion* de Jesús de Mc 10,15 i de Mt 18,3: «Us ho asseguro: qui no aculli el Regne de Déu com l'acull un infant, no hi entrarà pas». Joan, de manera més acurada per al baptisme, parla de «renaixement» (cf. també Tt 3,5).

<sup>42</sup> La fe converteix els creients en fills de Déu, tal com ho expressa clarament Jn 1,13.



*Icona que representa la Pentecosta.*

1Jn 5,13) en resposta a la força que ve de dalt, és a dir, de l'Esperit Sant, escampat després de la glorificació de Jesús.

Per al quart evangeli, l'esdeveniment de la Pentecosta, l'efusió de l'Esperit sobre els deixebles, s'esdevé el mateix dia de la resurrecció:<sup>43</sup> «Pau a vosaltres. Com el Pare m'ha enviat a mi, també jo us envio a vosaltres.» Llavors va alenar damunt d'ells i els digué: «Rebeu l'Esperit Sant» (20,21-22).<sup>44</sup> Evoca d'aquesta manera el buf creador de Déu en Gn 2,7, moment culminant de la creació, ara superada per la nova creació. Com per al llibre dels Fets, també per al quart evangeli l'efusió de l'Esperit Sant sobre els deixebles precedeix qualsevol ritu baptismal. La comprensió del baptisme com a nou naixement en l'Esperit torna repetidament també en diversos textos de la primera carta on apareix el verb «generar, néixer» (2,29; 3,9-10; 4,7; 5,1.4.6-8.18). Aquesta nova generació expressa l'obra per excel·lència de l'Esperit de Crist promès i donat al deixebles com a Consolador (Jn 16,7), Esperit de veritat, presència perenne del Senyor

<sup>43</sup> M.-A. CHEVALIER, «Pentecôtes lucaniennes' et 'pentecôtes johanniques'», en M.-A. CHEVALIER, *Souffle de Dieu. L'Esprit Saint dans le Nouveau Testament*, vol. III, París 1991, 95-3313.

<sup>44</sup> Aquesta alenada del Senyor ressuscitat evoca Gn 2,7; Sv 15,11; Ez 37,7-10. Sobre Gn 20,19-23 cf. L. SCHENKE, *Johannes Kommentar*, Düsseldorf 1998, 375-379; R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, 1037-1039; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium (Kap. 13-21)*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 380-390; R.-E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, Garden City, New York 1970, 1036-1045.

entre els seus. És l'Esperit que dona testimoni de Crist (14,7-11) i que condueix els deixebles al ple coneixement de la veritat. Segons la tradició joànica, doncs, l'Esperit Sant no és sols causa d'un «nou naixement» sinó que és presència del mateix Crist que, de manera diversa, roman entre els seus també després de la seva mort (14,18).

En una ulterior interpretació del baptisme s'usa el terme *khrisma* (1Jn 2,20.27), la unció rebuda pels creients. El *khrisma* ha estat entès com a unció real, com un ritu d'iniciació a la vida cristiana i aquesta expressió ha esdevingut un *locus theologicus* de la teologia baptismal. En realitat el significat que té en aquest text no és sacramental sinó simbòlic.<sup>45</sup> *Xhrisma* pot indicar la paraula de Déu o la paraula de veritat, que significa l'Esperit que roman en nosaltres i que marca definitivament la vida del creient (cf. Jn 14,16-17). La unció que els creients han tingut en Crist, doncs, és el do de l'Esperit Sant vinculat, com hem constatat ja en Pau i en Lluc, a l'anunci de la paraula, a l'acolliment de la fe, a la conversió, a la coherència ètica de la vida cristiana, a la possessió anticipada de la vida eterna. També el quart evangeli, doncs, remarca amb força la complexitat de la vida cristiana com a resultat d'una nova economia de salvació fonamentada en la fe en el fet que «Déu no ha enviat el seu Fill al món perquè el món fos condemnat, sinó per salvar-lo per mitjà d'ell. Els qui creuen en ell no són condemnats» (3,17-18).

No hi ha dubte que les comunitats joàniques practicaren el baptisme i l'entengueren com un nou naixement,<sup>46</sup> però també és clar que en el quart evangeli el do de l'Esperit Sant és entès com un esdeveniment que supera els límits de qualsevol acció sacramental perquè l'Esperit és la presència contínua de Crist a l'interior de les comunitats de creients.

## 6. Del baptisme a la confirmació: quina continuïtat hi ha?

Sobre la base dels passatges escripturístics que hem examinat, que parlen de baptisme i del do de l'Esperit, la qüestió inicial amb què hem obert la nostra aportació no és pas gens ociosa. Fins i tot si, en perspectiva exegètica, podem dir que el Nou Testament conté indicacions sols indirectes pel que fa al sagrament de la confirmació —do de l'Esperit—, hem d'admetre que aquest sagrament troba tant en la praxi com en la reflexió teològica de les comunitats apostòliques i, més precisament, en la seva

<sup>45</sup> Cf. I. DE LA POTTERIE, «L'unzione del cristiano con la fede», en I. DE LA POTTERIE —S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano*, Roma 1971, 125-199; B. PRETE, «L'unzione (chrisma) ricevuta dai credenti (1Gv 2,20.27)», en P.-R. TRAGAN (ed.), *Fede e sacramenti negli scritti giovannei* (Studia Anselmiana 90), Roma 1985, 199-234; R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien 6/1979, Excursus 8, 175-183; cf. també les pàgines 166-167 i les notes 6 i 7 de la pàgina 166.

<sup>46</sup> El verb *gennaō* expressa una relació evident amb el baptisme no sols en Jn 3,3.5 sinó també en 1Jn 2,26-29; 3,9-10; 4,7; 5,1.4.5-8. Ésser generat de Déu indica que el principi de vida divina —l'Esperit rebut— fa que els creients esdevinguin un ésser nou. Es tracta d'una metamorfosi operada a través del conjunt dels esdeveniments de gràcia que troben en el baptisme una expressió eclesial. La presència continua d'aquest Esperit genera la vida portadora de l'Esperit de la comunitat escatològica.

pneumatologia baptismal, fonaments teològics completament adequats. La qüestió, doncs, no és tant si hi ha continuïtat entre el baptisme neotestamentari i la confirmació, sinó de quin *tipus* de continuïtat podem parlar.

La diferència de perspectiva no implica divergència i no comporta, doncs, un conflicte real. I encara menys comporta un hiata entre la multiplicitat de variants que l'Escriptura deixa percebre i la possibilitat de raonar teològicament sobre el sagrament de la confirmació. Així doncs, pel fet que les esglésies apostòliques no han conegut una sola modalitat d'iniciació cristiana, no ofereixen una visió teològica unívoca de cada sagrament individual, sinó que donen testimoni d'una gran riquesa de variants i de significats culturals, el Nou Testament no sols permet una àmplia creativitat litúrgica sinó que podem afirmar que l'exigeix. Això ho demostra la formació i el desenvolupament de les diverses tradicions litúrgiques d'Orient i d'Occident nascudes en l'època d'or de la gran creativitat cultural. Ho demostren les grans catequesis mistagògiques dels Pares sobre la iniciació cristiana, sobre el bany purificador i regenerador, sobre l'efusió de l'Esperit Sant, sempre arrelades en l'Escriptura, però no per això privades de gran llibertat interpretativa.

Una primera conseqüència que cal treure de la riquesa de les variants neotestamentàries és, al meu parer, molt clara: l'ampli horitzó d'esdeveniments i de sentits que l'Escriptura obre sobre el do i les manifestacions de l'Esperit imposa que ens demanem no sols si una comprensió del sagrament de la confirmació en fidelitat a la història i a l'esperit de la litúrgica considerada «clàssica»<sup>47</sup> és útil, sinó si és suficient. En altres termes, potser encara més provocadors: el pluralisme de possibilitats i d'obertures de significat que provenen de l'Església apostòlica i de l'Escriptura<sup>48</sup> ens ha de posar en guàrdia contra qualsevol forma de reduccionisme litúrgic que vincula, com sovint es defensa, el valor teològic de la confirmació únicament al moment cúlctic del rentament baptismal. L'esdeveniment baptismal no es redueix al moment circumscrit de l'acte cúlctic del baptisme. L'Escriptura presenta l'Esperit com una forma dinàmica, creativa, constantment activa i difícilment empresonable.<sup>49</sup> El do de l'Esperit, ja ho hem vist, és una realitat potent que és present i que es manifesta en tot el procés de la vida del creient. Aquesta assumeix modalitats diverses en funció no sols de les diverses fases del fet

<sup>47</sup> L. LIGIER, *La Confermazione*, Bologna 1990; A. NOCENT, «L'Ordo Confirmationis: un rituel qui exige de profonds remaniements», *Ecclesia Orans* 8 (1991) 277-291.

<sup>48</sup> S. VOLLENWEIDER, «Viele Welten und ein Geist. Überlegungen zum theologischen Umgang mit dem neuzeitlichen Pluralismus im Blick auf den 1.Korintherbrief», en J. MEHLHAUSEN (ed.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995.

<sup>49</sup> Cal precisar però, que, a la fi del primer segle cristià, Lluç en els Fets i el *corpus* joànic posen l'accent en el nexa entre el baptisme amb aigua i el do de l'Esperit Sant. Cf. M.-A. CHEVALIER, *Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. I, París 1978, 195-215; J. D. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1970.



individual de «creure», sinó també de les diverses situacions comunitàries. L'eficàcia de l'Esperit no sols sosté, sinó que renova; no sols omple, sinó que desborda. Salta per damunt de les tradicions litúrgiques.

Pot semblar paradoxal, però la referència a la normativitat de l'Escriptura no implica la fixació de maneres i del moment en què el do de l'Esperit pot i ha d'ésser experimentat. És cert que en època postapostòlica el baptisme era sentit com un moment fonamental perquè era considerat com un component essencial de la iniciació cristiana. Era el moment en què el catecumen adult confessava públicament la seva fe en Crist, rebia l'efusió de l'Esperit i era agregat a la comunitat eclesial.<sup>50</sup> Fins i tot ritualitzat el do de l'Esperit no s'exhauria en el sagrament, sinó que en tant que agent eficaç de la metamorfosi humana, iniciava un procés que anava més enllà del moment de la iniciació perquè restava obert a la novetat i a la imprevisibilitat. Les coses canviaren, però en el moment en què el desenvolupament del culte i de la litúrgia dels sagraments consentiren l'admissió al baptisme dels nadons.<sup>51</sup> La noció de ritu iniciàtic es trobà amb una mutació radical que afectava l'àmbit psicosocial fins i tot més que la reflexió teològica. En el moment en què es considerà legítim el baptisme dels infants no es pogué fer altra cosa que percebre l'absoluta necessitat d'una significació sacramental de l'ingrés en l'edat adulta. En època neotestamentària, i per tant en àmbit missioner, la iniciació significava el pas d'una fe a una altra. Per nosaltres no és pas així. Nosaltres considerem la iniciació com un procés individual d'adquisició conscient de la fe. Fins al punt que el moment iniciàtic per excel·lència pot ser el de la confirmació! D'altra banda, podríem deduir d'això que seria desitjable tornar al baptisme dels adults? La pregunta —tots ho sabem— és molt més complexa i insidiosa del que sembla perquè comporta canvis

<sup>50</sup> Cf. G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, London 2/1967, 149-190.

<sup>51</sup> Sobre aquest punt és oportú reportar tot un paràgraf de M.-A. CHEVALIER, *Souffle de l'Esprit*, vol. III, París 1991, 115-16: «La pràctica de la confirmació s'ha desenvolupat al llarg dels segles amb la finalitat de manifestar la comunicació de l'Esperit allà on s'havia perdut el sentit ple del baptisme. És revelador que el ritual utilitzat sigui el de la imposició de les mans, ja que aquest gest ha servit precisament, en dues ocasions memorables del llibre dels Fets, com a procediment subsidiari per portar al seu terme els baptismes considerats incomplets. Ja que es va institucionalitzar com un acte distint del baptisme, la confirmació portà a [...] confirmar la idea d'un baptisme en si mateix insuficient, és a dir, de fet a buidar el baptisme d'una part essencial de la seva substància i a fer impossible la seva restauració [...] Per insatisfatori que pugui aparèixer l'ús contemporani del baptisme quan el considerem sota l'angle neotestamentari de la comunicació de l'Esperit, no cal pas imaginar que en se'n puguin restaurar els trets primitius amb simples reformes litúrgiques [...] Més que no pas en les reformes litúrgiques és en la predicació on cal posar tota la cura a fi de retrobar les veritats perdudes.» S'hi podria afegir que, havent constatat que les comunitats postpasquals no van tenir una praxi unitària per introduir els creients en la comunitat escatològica, cal tornar a partir del fonament bíblic de la pneumatologia: la llibertat, el caràcter imprevisible, la tenacitat divina en l'efusió de l'Esperit, la presència del qual sosté tota la vida del cristià.

de caràcter social fins i tot abans que transformacions d'esquemes teològics. Pel que fa a mi, aquesta qüestió supera els àmbits de la meua competència efectiva.

A partir del Nou Testament sols puc afirmar que si la imminència escatològica imposava al baptisme de Joan al Jordà el caràcter de ritu irrepetible i si aquest principi ha romàs vàlid per al rentament cristià des dels orígens, també és veritat que la novetat cristiana del renaixement de l'aigua i de l'Esperit no es pot confinar sols al rentament baptismal. Probablement, ni la praxi eclesial de la confirmació clou definitivament el problema. Almenys, però, el manté obert. I amb això, manté oberta una visió dinàmica de la sacralitat, coherent amb la vivacitat i l'exuberància de l'acció de l'Esperit. L'Esperit no és donat en el baptisme *una tantum*. I el do de l'Esperit rebut en el baptisme no és confirmat en el moment en què el batejat assoleix una consciència psicològicament madura d'aquest com a responsabilitat. Com a Paràclit i Esperit de veritat, l'Esperit continua sostenint el creient en la seva missió en el món i en el seu compromís personal a l'interior de l'Església. La confirmació, doncs, no porta sols a acompliment el camí de la iniciació.<sup>52</sup> Habilita el creient a reconèixer la sobirana llibertat de l'Esperit de Crist en la seva vida, com en l'Església i en el món. I l'habilita a la plenitud de la vida cristiana, és a dir, als sacraments de l'edat adulta, però també a saber viure sacramentalment, és a dir, com a manifestació de l'Esperit, tota la seva existència. Perquè, com diu l'Apòstol, «tots nosaltres, sense cap vel a la cara, reflectint com un mirall la glòria del Senyor, som transformats a la seva mateixa imatge, amb una glòria cada vegada més gran, per obra del Senyor, és a dir, de l'Esperit» (2Co 3,18).

<sup>52</sup> M.-A. CHEVALIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. I, París 1985, 208, dedica un interessant paràgraf al tema que l'Esperit com a do de Déu és contínuament renovable.

## Bona acollida en el món de les lletres del primer volum publicat del **Corpus Biblicum Catalanicum**

Des que va aparèixer el primer volum del *Corpus Biblicum Catalanicum*, n'han aparegut recensions en diverses publicacions periòdiques. De primer van aparèixer algunes notícies sobre el projecte i el volum publicat (algunes en forma de recensió del volum, altres en forma de simple notícia, o de reportatge, o entrevista, etc.) en diaris i altres publicacions periòdiques del país: *Avui* (2 i 9.12.2004, Joan Solà), *Butlletí de l'ABCAT* (desembre 2004, Joan Ferrer) *Catalunya Cristiana* (23.12.2004 i 21.04.2005, Eduard Brufau), *Presència* (4-10.02.2005, Josep Ferrer), *Foc Nou* (març 2005, Jordi Llisterra), *Revista de Catalunya* (març 2005, Joan Ferrer), *La Vanguardia* (18.07.2005, Oriol Pi de Cabanyes), etc. Posteriorment n'han anat apareixent (o estan a punt d'aparèixer) recensions en revistes especialitzades (de filologia, història medieval, teologia, Bíblia...): *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Jordi Bruguera), *Revista de Filologia Espanyola* (Germà Colón), *Mot So Razo* (Sadurní Martí), *Analecta Sacra Tarraconensia* (Joan Ferrer), *Catalan Review* (Curt Wittlin), *Vox Romanica* (Jordi Bruguera), *Llengua i Literatura* (Josep Ribera). Esperem que també n'apareixeran recensions en *Revue des Études Catalanes*, *Revue des Études Juives*, *Zeitschrift für Katalanistik*, *Zeitschrift für Romanische Philologie*, etc.

Totes les recensions que hem pogut llegir fins ara han estat molt positives. Com a mostra, a continuació en publiquem una, traduïda de l'original anglès. Hem escollit aquesta perquè és una de les més completes i, sobretot, perquè és publicada en una país llunyà (EUA) i el seu autor no tenia cap coneixement previ del nostre projecte. Va ser publicada el passat mes de febrer en *The Medieval Review*, una revista electrònica de gran difusió; les crítiques que publica aquesta revista s'envien per correu electrònic als subscriptors (la subscripció és gratuïta) i, a més, després es penjen en un web a disposició de qualsevol persona que les vulgui consultar (<<http://www.hti.umich.edu/t/tmr/>>). L'autor de la recensió, Ryan Szpiech, és professor del Departament de

Llengües i Literatures Modernes del Beloit College (Wisconsin); ensenya espanyol i s'ha especialitzat en les traduccions i els traductors de l'Espanya medieval, la filosofia àrab i hebrea en l'Espanya medieval, la història de les conversions religioses, la polèmica entre jueus, cristians i àrabs, etc.

*Text de la recensió de Ryan Szpiech*

DATA:	07.02.02
LLIBRE RECENSIONAT:	Riera i Sans, Jaume, Pere Casanellas i Bassols i Armand Puig i Tàrrech Bíblia del segle XIV: Èxode, Levític Col·lecció: Corpus Bíblicum Catalanicum (integrat en el Corpus Scriptorium Cataloniae), vol. 3 Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004 CXL, 497 pp. \$35 ISBN 84-8415-642-7
AUTOR DE LA RECENSIÓ:	Ryan Szpiech, Beloit College, <szpiech@beloit.edu>
URL:	< <a href="http://name.umdl.umich.edu/baj9928.0702.002">http://name.umdl.umich.edu/baj9928.0702.002</a> >
INFORMACIÓ SOBRE LA PUBLICACIÓ DE LA RECENSIÓ:	The Medieval Review Ann Arbor: University of Michigan University Library, Scholarly Publishing Office 2007

Aquesta publicació de les traduccions catalanes del segle XIV de l'Èxode i el Levític constitueix el primer, i fins ara únic, volum publicat de la projectada col·lecció de versions bíbliques catalanes coneguda com a Corpus Biblicum Catalanicum. Aquesta ambiciosa col·lecció, amb més de quaranta volums projectats en total, deu dels quals s'estan preparant simultàniament en aquests moments, es proposa de publicar edicions crítiques de totes les traduccions bíbliques fetes en català fins al final del segle XIX. S'encarrega del projecte l'Associació Bíblica de Catalunya i els volums es publiquen per mitjà de l'abadia benedictina de Montserrat, prop de Barcelona. La realització d'aquest projecte té una llarga història. Iniciat en el I Congrés Internacional de la Llengua Catalana, quan l'eminent hispanista francès Raymond Foulché-Delbosc va anunciar un pla per a editar totes les versions conegudes de bíblies catalanes fins al segle XVI, va ser ràpidament adoptat per l'Institut d'Estudis Catalans, però abans que

transcorregué un decenni va perdre del tot velocitat. El projecte, modificat de manera que ara només incloïa bíblies medievals, va ser reprès l'any 1976 sota el patrocini de l'Associació Bíblica de Catalunya, però aviat va tornar a quedar aturat. L'intent actual, coordinat pels actuals codirectors, de l'Associació Bíblica de Catalunya, Armand Puig i Tàrrach i Pere Casanellas i Bassols, va començar l'any 1997.

Tal com els coordinadors descriuen el projecte (tant en la presentació d'aquest volum com en el lloc web del projecte: <<http://www.abcat.org/cbcat>>), l'interès que té deriva en part de la llum que projecta sobre la història de la transmissió i l'ús de la Bíblia a tot Catalunya, però pretén sobretot de fer una contribució en el camp de la filologia catalana, per a la qual aquests manuscrits bíblics inèdits representen un nou tresor de vocabulari no documentat i d'exemples d'ús no documentats. La publicació dels textos bíblics del segle XIV, als quals es preveu dedicar els volums 2 a 21 de tota la col·lecció —de molt la secció més voluminosa del projecte— també contribueix a l'estudi més ampli de la història d'altres bíblies traduïdes en llengua romànica de la península Ibèrica. La majoria de les antigues traduccions bíbliques al castellà que s'han conservat, basades en la Vulgata o traduïdes directament de l'hebreu, han estat estudiades i publicades, i els crítics han lamentat sovint, durant decennis, la manca d'edicions anàlogues de les bíblies catalanes. Encara que els manuscrits de la Bíblia catalana del segle XIV estan tots basats en la Vulgata llatina i no en el text hebreu, els editors de la col·lecció han projectat dos volums (34-35) per a les bíblies hebrees dels països de llengua catalana i els textos en hebreu traduïts del català (incloses traduccions hebrees del Nou Testament) o que en tenen influència (que es publicaran juntament amb la traducció al català modern). Altres volums estaran dedicats a la Bíblia valenciana i altres textos bíblics del segle XV (22-23), saltiris dels segles XIV i XV (24-27), la Bíblia rimada (29-30), històries bíbliques (31-33), traduccions fetes entre el segle XVI i l'inici de la Renaixença, el moviment del renaixement de la llengua i la cultura catalanes (fins a l'any 1800 aproximadament, volums 38-41), traduccions fetes a partir de la Renaixença (38-41) i un volum de saltiris penitencials (que agrupen els salms 6, 32, 38, 51, 102 i 130, per a usos penitencials, especialment durant la quaresma; volum 42). Encara que això no s'esmenta en les descripcions del projecte, suposem que el primer testimoni de material bíblic rellevant, el que es troba en els materials homilètics de la fi del segle XII coneguts com a *Homilies d'Organyà* (Biblioteca de Catalunya, ms. 289, 1v-7v), així com altre material homilètic antic semblant (com el de la Biblioteca de Catalunya, ms. 479) serà objecte d'estudi, o bé en la visió de conjunt dels textos llatins en els països de llengua catalana prevista per al primer volum de la col·lecció, o bé en el volum de fragments bíblics (28), que inclourà des de fragments anteriors a l'any 1300 fins als del final del segle XV.

Tal com s'explica en la presentació, la publicació del conjunt de la Bíblia del segle XIV ha començat en aquest volum amb l'Èxode i el Levític i no amb el Gènesi, perquè

la publicació del primer llibre bíblic anirà acompanyada d'una introducció general a totes les versions bíbliques del segle XIV i, per tant, ha de ser publicada al final dels altres volums.

Aquest volum, com s'esdevindrà en el cas de la majoria de volums projectats de la col·lecció, és realment fruit d'un treball d'equip, i diferents estudiosos han estat responsables dels diferents aspectes de l'edició, tals com la transcripció dels manuscrits, els aparats crítics, el glossari i el material introductori.

Com Armand Puig i Tàrrach explica en la seva introducció, la Bíblia del segle XIV es basa en tres manuscrits del segle XV que contenen traduccions catalanes del segle XIV, un de complet en tres volums (Bibliothèque Nationale de París, ms. esp. 2-4, conegut com a Peiresc) i dos manuscrits veterotestamentaris en un sol volum (British Library, ms. Egerton 1526, i Bibliothèque Nationale de París, ms. esp. 5, conegut com a Colbert). Un quart manuscrit, «Marmoutier» (Bibliothèque Nationale de París, ms. esp. 486) conté una versió contemporània del Nou Testament en català. Puig i Tàrrach, avançant a partir del seu anterior treball crític sobre les versions bíbliques medievals, considera no sols la història dels tres principals manuscrits, sinó també la possible relació entre aquests, llur respecte ús de la Vulgata llatina com a text base, la influència ocasional de l'hebreu i els possibles traductors i revisors. Fa notar d'una manera detallada, amb l'ajut d'abundants exemples, algunes de les principals característiques que distingeixen aquestes versions bíbliques catalanes del segle XIV, com són la literalitat de la traducció i, sobretot la traducció d'un terme llatí per mitjà de dues paraules sinònimes en català. El detall en l'estudi precís dels testimonis paleogràfics així com de la transmissió i procedència de cada testimoni evidencia un encomiable rigor d'expert conforme a les normes filològiques de la crítica textual bíblica.

Si bé Jaume Riera i Sans és responsable de la transcripció dels textos, que es presenten en columnes paral·leles al costat del text de la Vulgata reproduït de la clàssica *Vulgata Stuttgartiensis*, una bona part de la detallada presentació del text sembla haver correspost a Pere Casanellas i Bassols, el qual s'ha encarregat dels aparats crítics, les notes i el glossari, que acompanyen les transcripcions. L'aparat crític, tant el del text llatí com el del text català, és exhaustiu i inclou, pel que fa al text llatí, les notes crítiques de la Vulgata de Stuttgart així com un aparat separat que recull variants d'altres versions de la Vulgata. Per a cada un dels textos catalans, Casanellas i Bassols forneix tant un aparat filològic que conté variants i errors textuais, com notes sobre qüestions gramaticals i hermenèutiques. L'aparat és minuciós en tots els aspectes, sense que sigui arbitrari o superflu. L'aparat presta suport al text transcrit per Riera i Sans. Però una altra contribució crítica de Casanellas i Bassols a aquest volum, supera la utilitat tècnica de les notes: l'extens glossari de termes i usos medievals catalans que no es troben en els diccionaris moderns, incloent-hi un centenar de paraules i usos no testimoniats en cap altre lloc. El glossari d'aquest volum sobrepasa les seixanta pàgines, i les definicions

estan documentades a consciència a partir de la bibliografia existent sobre textos bíblics catalans medievals i altres glossaris medievals similars. Encara que aquest volum sol és d'abast i ús molt limitats sense la resta dels volums projectats de la sèrie, el glossari fa d'aquest sol volum una referència indispensable per als estudis del català medieval.

Tot i que les traduccions que s'ofereixen en el volum semblen basar-se en la Vulgata i no en el text original hebreu, hi ha dubtes sobre la identitat i l'ambient dels traductors. No solament el text mostra influència ocasional de l'original hebreu —influències que Puig i Tàrrach anomena «innegables» (p. xxxi)—, sinó que els textos fins i tot inclouen alguns continguts de la tradició rabínica postbíblica. Així, a més de molts exemples concrets de clara influència del text hebreu (com quan la traducció concorda amb l'hebreu però no amb cap versió coneguda de la Vulgata), les traduccions d'alguns termes d'Ex 25-40 mostren familiaritat amb alguns termes concrets, relacionats amb la devoció i el ritual jueus, que no poden provenir del llatí. A més, fins hi ha alguns exemples en què les traduccions catalanes semblen seguir tradicions rabíniques, afegint al text detalls que es troben en el targum o el midraix i que no apareixen ni en la Vulgata ni en el text hebreu. Basant-se en aquestes proves, Puig i Tàrrach proposa que els traductors més probables de les bíblies del segle XIV eren jueus conversos, bons coneixedors del llatí però també familiaritzats, naturalment, amb certs aspectes de la tradició jueva. Aquesta hipòtesi és temptadora, perquè suggereix que aquests textos bíblics també podrien projectar llum sobre les relacions entre els jueus i els cristians del segle XIV a Catalunya. Encara que proposa aquesta possibilitat, no explora en detall les implicacions d'aquesta idea, especialment quant a la seva relació amb el nostre coneixement de la polèmica judeocristiana a la corona catalanoaragonesa arran de les campanyes missioneres que dugueren a terme els dominicans durant el segle XIII. Aquest «descuit», representa l'única deficiència real —si és que es pot anomenar així— d'aquest volum: com que l'atenció està fixada tan fermament en el rigor filològic i la crítica textual, la interpretació i l'explicació de qüestions rellevants del context són sòbries. Els editors han deixat molta feina d'interpretació perquè la facin posteriorment altres estudiosos —i probablement deu ser millor així.

Els objectius globals del projecte del *Corpus Biblicum Catalanicum* són herculis, tant pel que fa a llur amplitud com a llur detall, i la història passada d'intents no reeixits no fa preveure necessàriament res de bo quant a un completa o ràpida realització del projecte. Tot i això, la publicació del primer volum assenyalava un important nou començament. Com a primer fruit efectiu d'aquest projecte de tan llarga execució, la publicació d'aquest volum dóna origen a un nou impuls que esperem que portarà a publicar amb èxit els subseqüents volums, tant de la sèrie de la Bíblia del segle XIV com els altres volums projectats. Tenint en compte la minuciositat de la concepció i el rigor filològic de l'execució, és difícil de poder fer gaires crítiques a aquest projecte tal com ha estat executat fins ara. Aquest primer volum ha fixat un nivell molt alt per a les

altres parts de la col·lecció i esperem, encara que amb una mica de sa escepticisme, que en la publicació regular dels altres quaranta-un volums durant els pròxims decennis, els hereus d'aquest projecte continuaran mantenint-se a l'altura del nivell fixat per aquest volum inaugural.

*Pere Casanellas*

## Nou volum del Corpus Biblicum Catalanicum

Quan els lectors d'aquest número del BUTLLETÍ el tinguin a les mans ja haurà estat publicat o estarà a punt d'aparèixer un nou volum del Corpus Biblicum Catalanicum (el segon que es publica, després d'un parell d'anys en què, lamentablement, no hem pogut publicar res):

*Lo Nou Testament: Traducció de Josep Melcior Prat*, transcripció a cura d'Antoni Coll i Casals, amb notes de Pere Casanellas i Bassols, estudi introductori de Pau Alegre i Nadal, Carme Capó i Fuster, Antoni Coll i Casals i Pere Casanellas i Bassols i glossari d'Antoni Coll i Casals (Corpus Biblicum Catalanicum 38).

Agraïrem que els subscriptors que, des que es va publicar el volum anterior, han canviat d'adreça o de dades bancàries ens ho facin saber per a evitar despeses inútils causades per retorns de trameses a adreces incorrectes o de domiciliacions errònies de rebuts. Podeu fer-ho saber a:

Concepció Huerta, encarregada del Departament de Subscripcions  
A.e.: <subscripcions.cbcat@abcat.org>  
Carrer Girona, 132, pral. 1a  
08037 Barcelona  
Tel.: 934 577 060 (vespres)

O bé a:

Pere Casanellas, codirector  
A.e.: <cbcat@abcat.org>  
Carrer Anna Piferrer, 11  
08023 Barcelona  
Tel.i fax: 934 179 000 (en general, tot el dia).

*Pere Casanellas*



# Jornades sobre els evangelis apòcrifs a Montserrat

Cinquenes Jornades Universitàries de Cultura Humanista,  
23-24 de març de 2007

Des dels inicis del cristianisme alguns escrits apòcrifs van ser presos en consideració: pensem per exemple en els evangelis apòcrifs del naixement i de la infantesa tant de Maria com de Jesús, o en la història de Josep el fuster. Molts capitells i vitralls en donen un testimoni plàstic.

Algunes afortunades excavacions, realitzades a finals del segle XIX i a la primera meitat del segle XX a Egipte, van augmentar substancialment el nombre de textos apòcrifs, si bé d'alguns d'aquells en teníem alguna notícia indirecta. A poc a poc van ser editats, —fins entrada la dècada de 1970— i aquests textos aportaren nous coneixements sobre la vida de les comunitats cristianes dels primers segles. Darrerament, encara, ha vist la llum la publicació del còdex copte titulat l'*Evangelí de Judes*, acompanyat d'una notable campanya mediàtica.

Aquests darrers anys, encara, interferint en el que hauria pogut ser un debat acadèmic d'especialistes, alguns novel·listes han aprofitat textos apòcrifs per presentar una trama literària inventada, com és el cas del *Codi da Vinci*, amb el resultat que molts lectors incauts han confós la novel·la amb un relat de base històrica. En tot cas, els *evangelis apòcrifs* susciten avui un viu interès i un desig de tenir-ne més informació.

No és estrany que unes *Jornades Universitàries* sobre aquest tema, promogudes pel Monestir de Montserrat i la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona, suscitésin un notable interès i fossin seguides per més d'un centenar d'inscrits, amb una atenció en tot moment sostinguda. Cal afegir, també, que ha estat possible reunir una desena de professors entre els més competents en la matèria, alguns dels quals són membres de la nostra Associació Bíblica.

Destaquem-ne alguns eixos principals de les aportacions, que en total van ser divuit.

## 1. L'estat actual de la recerca

El professor Rafael Aguirre de Deusto en dues conferències va introduir al conjunt d'escrits anomenats "evangelis". Destacà la pluralitat de les tradicions sobre Jesús en l'àmbit de la tradició oral, les probables tradicions escrites preevangèliques i els evangelis coneguts. Esmentà que altres evangelis són postulats hipotèticament a partir de



*El doctor Joan Carles Elvira i el professor Rafael Aguirre*

fragments de papirs, i feia una constatació important: la major part dels evangelis no canònics tenen un caire menys narratiu —no segueixen en particular la trama de vida, passió i resurrecció de Jesús—, i tenen un caire més sapiencial, com és el cas de l'evangeli de Tomàs.

Donà una visió panoràmica dels problemes en la relació entre canònics i apòcrifs, amb les diverses posicions, pràcticament enfrontades, que sostenen, per una banda, J. D. Crossan, que dóna un gran valor d'antiguitat als apòcrifs i, per una altra banda, J. P. Meyer que en els diversos volums de la seva obra *Un judío marginal* no concedeix cap especial interès als apòcrifs. En tot cas, creia útil destacar la gran aportació d'aquests escrits, que testimonien la complexitat i la pluralitat del cristianisme dels orígens.

## **2. Fonts i descobriments per al coneixement dels apòcrifs**

Damià Roure va oferir una aportació descriptiva sobre les fonts que ens transmeten els evangelis apòcrifs, en particular els textos dels primers escriptors cristians. Si reunim les afirmacions i fragments textuais d'evangelis perduts que presenten els Pares de l'Església, és possible fer-ne alguna reconstrucció fragmentària. Altres textos

apòcrifs eren també coneguts des dels primers segles i profusament traduïts, com el *Protoevangeli de Jaume* o l'*Evangeli del Pseudo-Mateu*. En segon lloc, va presentar les grans descobertes ocorregudes en els segles XIX: les excavacions d'Oxirinc (amb més de dos mil textos trobats, entre els quals hi havia "paraules" de Jesús, que posteriorment han estat publicades) i en el segle XX: les excavacions de Nag Hammadi (amb més de cinquanta obres descobertes).

### 3. Els evangelis de la infància

El professor de la Complutense, Dr. Antonio Piñero, a qui devem diverses publicacions sobre la matèria, presentà en la seva primera conferència un grup d'evangelis que tracten de la infància de Jesús, en particular alguns ja citats, com el *Protoevangeli de Jaume* i el del *Pseudo-Mateu*, i, també, el *Pseudo Tomàs i la Història de Josep el Fuster*. Destacava, en conjunt, la gran imaginació de caire popular que caracteritza aquests relats de la infantesa de Jesús, el qual és presentat segons el prototip de l'heroi diví de l'antiguitat, en alguns casos amb trets propis del món semític i, en altres, del món grecoromà.

### 4. Evangelis apòcrifs i gnosticisme

Un tret molt remarcant tot al llarg de les Jornades ha estat l'estreta relació dels evangelis apòcrifs amb els diversos corrents gnòstics. El Prof. Xavier Alegre centrava temàticament la seva aportació en aquesta important interdependència. Destacava entre els principals trets del gnosticisme les seves concepcions sobre l'origen del món —obra no tant d'un creador com d'un demiürg— i sobre la salvació que només el coneixement (*gnosis*) més profund pot aconseguir. A diferència dels evangelis canònics, els evangelis gnòstics no valoren l'encarnació de Jesús, ni el seu compromís pel Regne de Déu i pels pobres, ni la creu real de Jesús. Els autors gnòstics, en resum, es mouen en un terreny elitista i esotèric.

En una comparació amb el gnosticisme, el Prof. Enric Cortès va tocar el tema tan conegut per ell de la creació en la literatura targúmica i les seves afinitats amb corrents gnòstics. Algunes variacions que contenen els textos, per exemple el Targum Neòfiti, fan sortir figures com la del Verb, *Memra*, *Logos* que tenen també paral·lels en Filó d'Alexandria, el qual parla del Logos com a demiürg de la creació. Així mateix notava com en són, d'interessants, el testimoniatge i les polèmiques dels rabins tannaïtes del segle II, quan destaquen el tema de la llum, tema que es relaciona amb alguna representació propera a la de la llum primordial. Per als gnòstics, la imatge primordial dels homes ve d'aquesta llum primordial. Així aquest tema es troba testimoniats en l'evangeli de Tomàs. Com a bon coneixedor de la literatura jueva antiga, Enric Cortès destacava aspectes importants i característics de determinats ambients que estan al darrere de grups que també produïren evangelis apòcrifs.

## 5. Dos evangelis gnòstics: l'evangeli de Judes i el de Felip

El professor Ramón Teja, de la Universitat de Cantàbria, va presentar l'*Evangeli apòcrif de Judes*, evangeli que fou descobert a Egipte el 1942, i anà perdut de mà en mà, fins que darrerament ha estat publicat en un clima sensacionalista. En el decurs del seu itinerari errant, en va desaparèixer un 15% del contingut. Va ser escrit abans del 180 dC, ja que Ireneu de Lió el cita entre els evangelis gnòstics que ell coneix. La figura del traïdor hi és presentada com la d'un heroi, contraposat, naturalment, al grup dels altres deixebles: «Apartat dels altres i et diré els misteris del Regne», li diu Jesús. En aquest sentit, Judes es una figura antitètica, a la manera com la Bíblia presenta Caín i Abel, Esaú i Jacob, o bé Josep i el grup dels seus germans. Cal veure aquest evangeli com a representant d'un grup gnòstic escindit, amb un llenguatge fortament esotèric.

Sobre l'*Evangeli de Felip*, el Prof. Piñero, destacava que aquest escrit, trobat en el volum XIII de Nag Hammadi, pròpiament no és un evangeli, sinó una col·lecció d'explicacions teològiques, reunides en una mena de catequesi per a l'ús dels catecúmens d'un grup gnòstic de Síria. És incerta la data de composició, si bé hauria de situar-se almenys en el segle III.

## 6. Un evangeli quasi canònic: el de Tomàs

L'*Evangeli de Tomàs*, tot just descobert el 1948 a Nag Hammadi, és un text copte traduït del grec, d'inicis del segle II amb alguns materials molt primitius. Abans, però, se'n coneixien uns pocs fragments en grec, gràcies a les descobertes fetes en les excavacions d'Oxirinc. Fins i tot alguns autors afirmen que una primera compilació de les paraules de Jesús que l'evangeli de Tomàs conté podria tenir el seu origen a Síria. És una característica d'aquest text que no té una trama narrativa, si bé aplega paraules de



Doctora Carmen Bernabé

Jesús. Aquesta característica va disminuir les possibilitats d'una inclusió en el nombre dels evangelis canònics. El professor Teja en destacà molts aspectes, entre d'altres el fet que 2/3 parts de les paraules de Jesús que conté Tomàs tenen paral·lel en els sinòptics, aspectes que després foren represos en la taula rodona entre professors, en un interessant intercanvi que va dirigir el Prof. Armand Puig, degà de la Facultat de Teologia de Catalunya.

### **7. L'evangeli de Maria Magdalena**

La professora de Deusto, Dra. Carmen Bernabé inicià les jornades del dissabte, 24 de març, amb la seva ponència sobre l'*Evangelí de Maria Magdalena*, un text que contenen diversos papirs, l'un publicat el 1955 i, un altre descobert a Oxirinc amb text grec, de mitjan segle III, publicat el 1963. Aquest evangeli conté un diàleg postresurreccional. Maria, deixeb-la de primera hora, rep després de la resurrecció del Senyor l'encàrrec de predicar. Maria és presentada com a madura espiritualment, ja que porta pau. Aquest evangeli explica que ella ha tingut una visió en privat, el Senyor li digué paraules que no les havia dit als altres. En aquesta comunitat, potser de Síria, Maria hi té un lideratge apostòlic i espiritual. En alguns fragments, sembla que podria haver-hi l'influx de Filó, i hi és present el tema molt difós en l'època, de l'ascensió de l'ànima. Aquest evangeli, segons C. Bernabé, mostra la creativitat d'algunes comunitats en el segle II i III.

### **8. Passió i resurrecció en l'evangeli de Pere i en el de Nicodem**

Un altre evangeli apòcrif interessant és el presentat per la Prof. Carme Bernabé: es tracta de l'*Evangelí de Pere*, un evangeli que conté uns relats de passió i de resurrecció. Eusebi de Cesarea en parla i fou descobert vers el 1886 a Egipte en una tomba a Akhmin. També se'n trobaren fragments en les excavacions d'Oxirinc. Probablement fou escrit a Síria, vers la meitat del segle II, i expressa un cristianisme popular que barreja textos amb elements de pietat. D'una manera molt gràfica, aquest evangeli subratlla la victòria de Crist en la seva resurrecció: el relat presenta dos joves que van a buscar Crist al sepulcre i tots tres s'enlairen cel amunt seguits de la creu. Bernabé va mostrar com no és gaire probable la posició d'alguns exegetes, com Koester o Crossan, que donen una antiguitat més gran al breu relat de la passió que conté aquest evangeli, que no pas a la dels quatre evangelis canònics.

Pel que fa a l'*Evangelí de Nicodem*, explicat pel prof. Antonio Piñero, cal tenir en compte que està format per dos escrits: d'una part, per les anomenades *Actes de Pilat*, i, de l'altra, per la *Baixada de Crist als inferns*. L'escriptor del segle II, Justí, ja menciona les Actes de Pilat, formades per 16 capítols, amb tradicions antigues, properes a l'evangeli de Mateu. Més tard, també en parla Eusebi de Cesarea. L'escrit com a tal, podia haver quedat escrit a finals del s. IV. Aquestes *Actes* contenen comentaris al procés de Jesús, amb una tendència a inculpar els jueus i a exculpar Pilat.

Pel que fa a l'escrit de la *Baixada de Crist als inferns*, presenta Crist victoriós baixant al reialme de la mort, encadenant Satanàs i enduent-se els justos —començant per Adam i Eva— cap al paradís. Aquests dos escrits només foren descoberts pels volts del segle x.

## 9. La formació dels evangelis canònics

El secretari de la nostra ABCAT, Prof. Agustí Borrell, va presentar unes pinzellades precises sobre la formació del cànon del Nou Testament, tot fent un recorregut pels quatre primers segles cristians. Ja a finals del segle I circulaven els quatre evangelis i el primer papir que conserva fragments de l'evangeli de Joan és d'inicis del segle II. La pressió que el comerciant frigi Marció començà a exercir a Roma, en contra de l'Antic Testament, motivà la resposta de Justí, que cita els tres sinòptics com a transmissors de records dels apòstols. En un ambient polèmic, Ireneu avala els quatre evangelis i descarta escrits de tendències gnòstiques. La clara intervenció del Prof. Borrell, permeté que els oients es fessin una visió de conjunt del procés vital d'aquesta etapa d'expansió de la fe cristiana fins arribar al segle IV en què ja són acceptats els vint-i-set escrits que conformen el Nou Testament. Alhora indicava alguns elements que van impedir que els evangelis apòcrifs fossin acceptats com a canònics: la seva manca d'interès per la narració del ministeri i mort de Jesús, l'interès popular i llegendari dedicat a determinats apòstols, la justificació d'idees teològiques gnòstiques, atribuïdes a Jesús...

## 9. Els apòcrifs en la iconografia

Com és sabut, alguns evangelis apòcrifs van tenir una gran influència en les representacions iconogràfiques, tal com permeten constatar-ho moltes representacions medievals i renaixentistes. Segons la Dra. Carmen Bernabé, alguns apòcrifs foren considerats com unes grans novel·les romàntiques, destinades a alimentar visualment l'imaginari popular. La seva sessió va aportar interessants imatges del Giotto i d'antics autors a Constantinoble.

## 10. Conclusió de les Jornades

El Prof. Pius-Ramon Tragan, abans de cloure aquestes sessions, hi va oferir una lectura exegètica de l'*Himne de la perla*, text apòcrif que trobem en les *Actes de Tomàs*, conservades en siríac i datades a les primeries del segle III.

Com a conclusió de les Jornades va oferir unes observacions sobre l'«Interès i límits de la literatura apòcrifa». En el context dels primers segles del cristianisme, aquesta literatura és com un mirall de la diversitat de la vida cristiana primitiva. Tot i ser un testimoni viu de la dificultat entre la fe i la seva expressió, donen testimoni de certs valors de la predicació de Jesús. Els cristians, a partir del segle II, eren conscients que

*Professor Ramón Téja*



els apòstols eren fonamentals per a la difusió del cristianisme, i, de manera diversa, recollien i transmetien determinades tradicions dels apòstols. Però, probablement eren conscients que es movien en un registre divers del dels apòstols i ja no pretenien ser testimonis directes de la història, sinó que buscaven de ser edificants. En el segle IV, Jeroni n'assenyalava les limitacions, però no prohibia la lectura d'aquests escrits, com tampoc no ho feu Agustí.

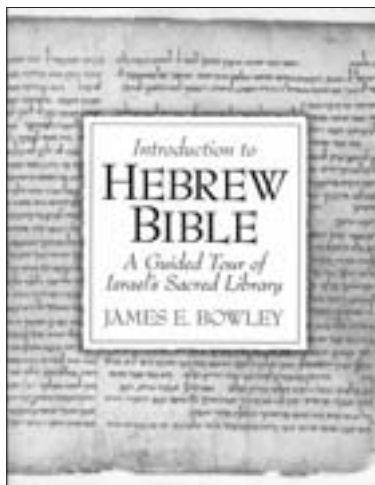
El coordinador d'aquestes Jornades, concloïa dient que, a causa de les noves descobertes, l'estudi d'aquests textos antics és avui més necessari que mai, i que la investigació pacient d'aquests testimonis dels primers segles pot desvetllar una amplitud de l'ànima, i ajudar a copsar aspectes interessants, inèdits i estimulants del patrimoni cristià.

Per completar aquesta breu crònica només ens caldrà fer una mica de temps, ja que aquestes Jornades seran publicades.

*Damià Roure*

## James E. Bowley

El professor amic James E. Bowley (Ph.D.) és professor associat d'Estudis Religiosos i cap d'aquest departament del Millsaps College, una important facultat privada d'Arts Liberals, que té el suport de l'Església Unida Metodista. Millsaps College va



*Coberta del llibre del professor Bowley*

ser fundat fa 110 anys, i té la seu a Jackson (Mississipi). El professor Bowley acaba de publicar un llibre de gran interès: *Introduction to Hebrew Bible. A Guided Tour of Israel's Sacred Library* [*Introducció a la Bíblia hebrea. Un viatge guiat per la biblioteca sagrada d'Israel*], Upper Saddle River, New Jersey: Pearson-Prentice Hall 2007, 498 pàgines, que és un manual universitari formidable per apropar-nos al món complex i fascinat de la Bíblia hebrea.

El treball del professor Bowley està regit per dos principis fonamentals: una forta voluntat pedagògica i un coneixement rigorós de l'estat de la qüestió en l'estudi dels diversos llibres de l'Antic Testament.

L'obra està dividida en deu capítols repartits en tres seccions: «L'entrada» comprèn els quatre primers capítols: 1) Què és la Bíblia?; 2) Matèries preliminars d'interpretació; 3) Matèries preliminars d'història antiga; 4) La composició dels rotlles bíblics. «En la biblioteca», consta del capítol 5 fins al 9: 5) La instrucció de la Torà (que tracta dels llibres del Pentateuc); 6) Els profetes (primera part), que presenta des del llibre de Josuè fins als llibres dels Reis; 7) Els profetes (segona part), que estudia des d'Isaïes fins a Malaquies; 8) Els escrits (que introdueix a l'estudi dels llibres de la tercera secció de la Bíblia hebrea, des dels Salms fins a les Cròniques); 9) Rotlles addicionals, que tracta dels llibres deuterocanònics. «Després del viatge» conté el capítol 10: La trobada amb els bibliotecaris: les comunitats del llibres.

Avui, amb la gran dispersió bibliogràfica que hi ha, escriure un llibre clar que permeti a les persones joves, universitàries, endinsar-se en el complex món de l'Antic Testament és un mèrit molt gran. Davant d'un llibre així s'imposa una altra consideració: els estudis bíblics, en les universitats nord-americanes, són part del currículum de formació superior de les facultats de lletres. La Bíblia és a la universitat, per a tothom,



i no només és un producte protegit dins dels baluards de les facultats de teologia, com lamentablement passa en les nostres terres.

Vull felicitar el professor James Bowley per aquest llibre tan bo que ha escrit que de ben segur que farà un gran servei a totes les persones que sentin desig de conèixer el món fascinant de les Sagrades Escripures.

*Joan Ferrer*

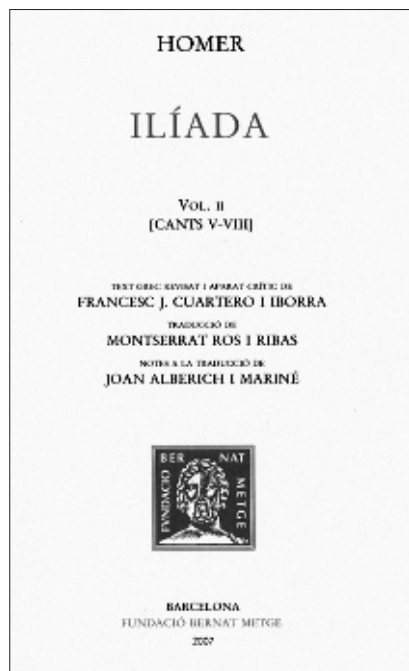
## Montserrat Ros i Homer

Un professor de filosofia d'un institut de batxillerat de Girona, que és alumne meu de Sagrada Escripura, em va explicar que quan els seus alumnes senten parlar d'Homer es pensen que és un personatge de dibuixos animats de color groc de la sèrie *El's Simpson*. No es tracta pas d'aquest subproducte del món nord-americà de qui parlo, sinó del gran poeta grec del món antic, que és una de les grans columnes de la literatura de tots els segles.

Montserrat Ros, membre de la nostra Associació Bíblica de Catalunya, que és una de les persones més cultes i sensibles que he tingut la sort de conèixer en la meua vida, responsable de la gran col·lecció d'escriptors grecs i llatins de la Fundació Bernat Metge, acaba de publicar el segon volum de la seva versió catalana de la *Iliada*. El volum és exquisit. Conté els cants v-viii de gran poema sobre la guerra de Troia. El text grec i l'aparat crític ha estat establert pel professor Francesc J. Cuartero, les notes a la traducció són de Joan Alberich i la traducció, com ha he dit, és de Montserrat Ros.

Sempre he pensat que la cultura del món occidental es fonamenta en dues grans columnes: la Bíblia i el món grec; doncs bé, el treball preciós que està fent la Montserrat Ros de traduir el gran poema homèric és una aportació impagable a la cultura catalana, que contribueix de manera decisiva a permetre'ns l'accés al coneixement del pensament grec. Hem de tenir present que l'experiència cristiana és fruit de la fusió d'ambdós mons: la Bíblia i la cultura grega. Quan Pau escriu a les cristianes i als cristians de la comunitat de Tessalònica i els diu: «Examineu-ho tot i quedeu-vos amb el que és bo» (1Te 5,21), els proposa que actuïn com els filòsofs del món grec, homes lliures i autònoms que pensen les raons de la vida, i, alhora, que reconeguin aquest Misteri de voluntat ètica que s'ha revelat en la història del poble d'Israel i en la persona del Senyor Jesús de Natzaret.

Traduir la *Iliada* en una llengua catalana d'una noblesa i dignitat absolutes com ho fa Montserrat Ros és un desafiament intel·lectual d'una volada tan alta que deixa simplement aclaparat i admirat:



*Coberta del volum II de la traducció de la Iliada  
feta per Montserrat Ros*

Hèctor va somriure, contemplant en silenci el seu fill, i Andròmaca, tota llagrimosa, se li va acostar i, prenent-li la mà, li digué anomenant-lo: «Dissortat! El teu ardiment t'ha de perdre! No et commous gens per aquest infant ni tampoc per mi, infortunada, que aviat seré la teva vídua, car els aqueus no trigaran gaire a fer-te morir atacant-te tots alhora. Privada de tu, més em valdria de sumir-me en la terra, puix que no tindrè ni escalf ni alegria quan t'hauràs enfrontat amb el teu destí: tot seran penes!» (*Iliada* vi,403-413).

En aquestes obres no hi aprendrem la revelació del misteri de Déu que és persona que ens surt a l'encontre pels corriols de la nostra vida —aquest és el patrimoni de les Sagrades Escripures—, però sí que hi trobarem una força humana d'una grandesa immensa. La lliçó d'humanitat embolcallada en la literatura més bella és la gran aportació d'aquest poema que Montserrat Ros, sàvia i discretíssima, va traduint en una llengua catalana d'una rara bellesa i perfecció. Des de les pàgines del nostre BUTLLETÍ pensem que és de justícia fer conèixer aquest treball tan perfecte d'una persona de la nostra Associació Bíblica de Catalunya.

*Joan Ferrer*

# Mirall de Patriarca

*Mai no ha nascut cap altre home com Josep*  
Sir 49,15

El P. Jaume Gabarró, monjo de Solius, apassionat de la Paraula de Déu i de la llengua catalana, ha escrit aquest poema. És una recreació de gran riquesa i bellesa de la figura de Josep. El publiquem perquè creiem que és un ressò genuí de la immensa força de la Paraula, que ressona al llarg dels segles.

Josep, del llinatge de David, el rei,  
primer ministre del faraó;  
Delta amunt, Natzaret de Galilea,  
desert avall, d'“Egipte et vaig cridar”.

Somnis i més somnis,  
seràfiques aparicions.  
Garbes de blat, el sol la lluna i les estrelles...  
“No tinguis por del fruit Salvador”.  
Fuig cap a Egipte i queda-t'hi.  
A la presó. “Però el Senyor era amb ell”.  
En bé dels altres.  
Perquè era un home just i no volia...  
la dona de Putifar.

El Més Alt m'ha confiat l'administració dels seus Béns.  
Fidel a la seva Llei,  
¿podria desobeir el que mana l'àngel?  
Poso al fill aquell nom que el defineix:  
Emmanuel, ‘Déu amb nosaltres’.

Josep,  
fill de Jacob i Raquel,  
fill de Jacob o d'Elí —qui sap!—,  
veí de Betlem.

L'hi empadronaré.  
Naixia en una cova prop del temple;  
ja consagrat —i ric de presagis—,  
quan va fer dotze anys hi tornava...

Sant del silenci, Josep.  
Des d'un fons obscur de pou biogràfic  
ens poses a prova;  
desaparegueres d'incògnit —a una edat ideal—  
mentre el Noi creixia.

Governes amb previsió,  
i en tant que espòs, cap de família,  
saps ser tendre i treballes amb les mans:  
la pedra —potser— i el metall,  
llauner i paleta, fuster sobretot;  
melis, fusta blanca, negre banús,  
lleny a d'aromes bicontinentals.

Afroasiàtic: palmera errant per les sorres del Nil,  
amb arrels a Ur de Caldea,  
vinya olorosa de Palestina, prop del Llac.

Qui-sap-los germans, fills, nebots o cosins;  
però, sense parió, la Mare i l'Infant.  
Generós. “Déu n'ha volgut treure un bé.  
Déu es proposava de salvar la vida d'un poble nombrós,  
i avui ho compleix. Jo us mantindré”.

Parlava al cor de Jesús.  
La Verge ho retenia.

Ell us alliberarà. Que els meus ossos us segueixin  
amb tot l'honor, gràcies a la fe,  
i enterreu-me al cel de Siquem. Sabeu on sóc?

Al taller de fusta noble, Ell m'obeïa. Fet un home.  
Tot un Déu. M'envejaríeu.  
Cada dia ens donava a conèixer  
amb naturalitat —però també desconcertant!—  
el seu Pare amorós...

Que continua trenant, no pas sense nosaltres,  
els fils de la Història.

*Jaume Gabarró*

*19 de març del 2007*

WALTER BRUEGGEMANN, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio. Disputa. Defensa* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 121), Salamanca: Sígueme 2007, 816 p.

Walter Brueggemann (nascut l'any 1933) és per a mi el teòleg més important de l'Antic Testament del nostre temps. Ha estat una gran sort que la prestigiosa «Biblioteca de Estudios Bíblicos» hagi incorporat la gran *Teología de l'Antic Testament* de Brueggemann, publicada originàriament als Estats Units l'any 1997. L'autor ha escrit comentaris —per mi entre els millors que avui es poden llegir— dels llibres més significatius de l'Antic Testament: Gn, Ex, 1-2Sa, 1-2Re, Is, Jr, Sl. Aquesta obra és d'alguna manera la síntesi del seu pensament i de la seva reflexió sobre el misteri de Déu que es revela en el conjunt dels llibres de la gran biblioteca bíblica. Brueggemann afirma: «El que s'imposa, en qualsevol cas, es la consciència que *l'elusiu però dominant Subjecte de l'Antic Testament no pot ser inclòs en cap de les categories preconcebudes*». Ens trobem davant d'un Déu que desmunta tots els esquemes que els teòlegs hagin pogut arribar a concebre i a formular: Déu és senyor de la vida i de la història, i el teòleg —lector de l'AT— presenta els resultats de la seva lectura-reflexió, sempre conscient, però, que la seva Presència i el seu Misteri s'escapa davant de qualsevol aproximació.

Aquest llibre és fonamental perquè conté un pensament que ajuda a pensar el misteri de Déu que es revela en la gran biblioteca de la Bíblia hebrea.

FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, *Éxodo (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 2)*, Bilbao: Desclée De Brouwer 2007, 239 p.

El llibre de l'Èxode parla del gran misteri de la llibertat com a do de Déu per als fills del seu poble, captiu a Egipte i oprimint pel faraó, un poder terrenal que es contraposa al poder creador i alliberador del Déu d'Israel.

El comentari que aporta a la col·lecció de «Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén» el professor Félix García López és modèlic: està molt ben informat sobre l'estat actual de les discussions històriques i literàries i aporta sempre paraules precises i aclaridores sobre el sentit del text d'aquest llibre que és fonamental en l'experiència de fe del poble d'Israel continguda en la Bíblia.

DOMINGO MUÑOZ LEÓN, *Apocalipsis (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 8)*, Bilbao: Desclée De Brouwer 2007, 178 p.

L'Apocalipsi, el llibre que clou la gran biblioteca bíblica és també un dels llibres més enigmàtics de tot el conjunt bíblic. En la primera part del llibre (capítols 1-3), el Senyor ressuscitat parla a la seva Església i la convida a la fidelitat; la recompensa d'aquesta fidelitat serà la corona de la vida. En la segona part (capítols 4-22), després de la visió del tron de Déu i de la visió de l'Anyell assistim al judici de Déu, que comporta el càstig de la humanitat pecadora i la salvació dels escollits. La gran visió de la Dona i del drac, situada

a la meitat de la part profètica del llibre (capítol 12), sintetitza la lluita entre el bé i el mal i la victòria del Messies, fill de la Dona. Les bèsties a què el drac lliura el seu poder (capítols 19-20) són derrotades. La gran visió del cel nou, de la terra nova i de la nova Jerusalem, habitatge de Déu entre

els homes (capítols 21-22) clouen aquesta revelació profètica, profunda i enigmàtica, que Domingo Muñoz León, gran erudit, expert en les traduccions aramees de la Bíblia i en el Nou Testament, ha comentat amb gran encert.

*Joan Ferrer*

**BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 96. Juny del 2007**

*Direcció:* JOAN FERRER, Apartat de Correus, 85 - 08397 Pineda de Mar. *ESPERANÇA AMILL*, Sant Antoni, 89 - 43800 Valls. *Adreça electrònica:* butlleti@abcat.org. *Secretaria:* Avinguda Diagonal, 424 - 08037 Barcelona. *Administració:* Pla de Palau, 2 - 43003 Tarragona. *Disseny de la coberta:* Narcís Comadira. *Composició:* Imatge-9, SL (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978

---



## **PORTAL**

*Viure en el sentit*  
Concepció Huerta  
Pàg. 1

## **ARTICLES**

*La mirada de Déu (1Sa 16,1-13)*  
Núria Calduch-Benages  
Pàg. 5

*De la transmissió oral a la paraula escrita. Sobre la fixació dels textos sagrats*  
Francisco Javier del Barco  
Pàg. 13

*«Néixer de l'aigua i de l'Esperit». El do de l'Esperit en les comunitats apostòliques*  
Pius-Ramon Tragan  
Pàg. 23

## **INFORMACIONS**

*Bona acollida en el món de les lletres del primer volum publicat  
del Corpus Biblicum Catalanicum*

*Nou volum del Corpus Biblicum Catalanicum*

*Jornades sobre els evangelis apòcrifs a Montserrat*

*James E. Bowley*

*Montserrat Ros i Homer*

*Mirall de Patriarca*

Pàg. 49

## **NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES**

Joan Ferrer  
Pàg. 67

