

Ac. 09.04

Va a l'assaigament

Butlletí

de l'Associació Bíblica
de Catalunya



100.
setembre 2008

IL·LUSTRACIÓ DE LA PORTADA:

PERICO PASTOR, *Va caure a terra* (Ac 9,4).

BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 100. Setembre del 2008

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. *Composició:* Imatge-9, SL (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978

Portal 100

El mes de gener de l'any 1976 començàvem el «Portal» del BUTLLETÍ número 1 amb aquestes paraules: «Amics, per primera vegada volem fer-nos presents a tots els membres de la nostra Associació Bíblica de Catalunya per mitjà d'un butlletí que pretenem enviar, de moment, tres vegades l'any.»

A la contraportada, com a pregària de disposició a escoltar la Paraula, hi havia els versets 9-16 del salm 119 i, abans del «Portal», l'arquebisbe metropolità de Tarragona i primat Josep Pont i Gol, president de la Conferència Episcopal Tarraconense ens hi deia: «A casa acostumem a tenir-hi molts llibres, que són paraula d'homes. Si no hi tenim la Bíblia ens hi manca el Llibre, que és Paraula de Déu. Ompliu aquest buit. És la Paraula del Pare que estima. Ha d'estar a l'abast de tothom. L'Associació Bíblica de Catalunya vol fer realitat aquest bell desig. Ho fa en nom de la nostra Conferència Episcopal.»

En aquell portal també dèiem: «Fa quinze mesos que existim com a Associació i és lògic que a Catalunya es conegui poc encara el nostre treball. També hi ha un gran desnivell entre l'activitat dels membres numeraris, que pràcticament fa 14 anys que existeixen, i els altres que ara heu començat. El fet d'obrir-nos a tots els cristians és una necessitat de viure i comunicar la Paraula. Per assolir una eficaç investigació i divulgació de la Bíblia cal comptar amb l'esforç de tots els qui l'estimem, perquè hi trobem l'esperó de la nostra fe, que és el sentit de la nostra vida.»

Han passat trenta-dos anys i escaig. Avui teniu davant els ulls el portal del BUTLLETÍ número 100. Hem arribat al número 1.751 de socis, dels quals, descomptant els qui s'han quedat pel camí, sigui perquè han arribat a la casa del Pare i ja contemplen plenament la Paraula, o sigui per altres motius, en quedem 1.170. El nostre BUTLLETÍ continua el camí de l'Associació Bíblica de Catalunya (ABCAT) amb els mateixos objectius millorats, renovats i enfortits. No fem pas una revista sinó una eina de servei als membres de l'ABCAT que ens esforcem perquè la Paraula del Pare estigui a l'abast de tothom.

Estem celebrant l'any paulí; aquest número 100 en parla, i en continuarem parlant.

Més de 230 especialistes en pastoral bíblica provinents de 80 països diferents participaren en la setena assemblea plenària de la Federació Bíblica Catòlica (FBC) celebrada a Dar es Salaam del 24 de juny al 3 de juliol d'aquest any. Hi trobareu informació en aquest BUTLLETÍ i publicarem les interessants conclusions d'aquesta reunió en el número vinent.

En el moment d'escriure aquestes ratlles tenim al davant el sínode dels bisbes a Roma sobre «La paraula de Déu en la vida i la missió de l'Església». Aquí hi trobareu algunes aportacions sobre aquest tema fonamental per a la vida i l'experiència cristianes.

Tots sabem que la Paraula és llavor eficaç i que cal tenir cura de la terra on la sembrem (Mc 4,3-8). Tots podem compartir la tasca evangelitzadora de Jesús al seu costat (Mt 18,20; Jn 20,21), Ell mateix, pregant al Pare, ens dóna la força que necessitem per fer-ho en comunió (Jn 17,22), una comunió en l'àmbit de la Trinitat divina que garanteix l'eficàcia de l'evangelització (Jn 17,21). Jesús ens ensenya a destruir els murs, fins i tot els religiosos, que separen els pobles (Ef 2,14). Jesús esquinça les cortines, fins i tot les més sagrades, que es puguin interposar entre nosaltres i Déu (Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45; He 10,19-20). Els temples de la terra poden ser enderrocats (Lc 21,6), però el temple nou, Jesús, ni que l'intentin destruir, serà aixecat (Jn 2,19,21) i tothom veurà que ve en un núvol (Lc 21,27). Ara aquest temple som nosaltres (1Pe 2,5). Jesús vol que donem fruit, units a ell com la sarment al cep, purificats pel seu missatge, ens fa amics per la Paraula (Jn 15,3-4.15). Tot això demana canvis i purificació perquè el vi nou no es pot posar en bots vells (Mc 2,22). Tot això ens ho ensenyen els deixebles de Jesús. Pere va aprendre a trencar els seus prejudicis legals, a no considerar-se superior als altres i a no fer distinció de persones (Ac 10,13-16.25-26.34-35).

Jesús ens crida tots a pescar al seu costat (Mc 2,17). Però no n'hi ha prou a treballar tirant el filat a l'aigua, cal calar les xarxes en el seu nom, de la manera com Ell ens ho diu; llavors vénen els peixos (Lc 5,4-6; Jn 21,6). Tampoc són aptes tots els mars per a la pesca, perdríem el temps amb una canya o una xarxa a les aigües del Mar Mort. Amb tot, Déu té l'aigua capaç de sanjar els llocs més insalubres; és la que surt del santuari, al sud de l'altar. Arreu on arribi aquest riu, tot viurà, amb gran varietat de peix (Ez 47,1-12); és el riu de l'aigua de la vida que neix del tron de Déu i de l'Anyell, a la plaça de la Jerusalem celestial, que alimenta l'arbre de la vida que dóna fruit cada mes i les seves fulles serveixen per guarir tots els pobles (Ap 22,1-2).

Tot això ens manté fermes en els treballs de l'ABCAT i en l'intercanvi d'aquesta tasca entre tots els socis. Ens felicitem tots plegats perquè hem assolit el número 100 del nostre BUTLLETÍ i ens animem tots a prosseguir i millorar el nostre treball sembrant, pescant i aportant l'aigua que purifica i és remei per a tots els pobles.

Joan Magí Ferré

La Paraula de Déu en la vida i en la missió de l'Església

per Agustí Borrell

1. Introducció: del Vaticà II al sínode sobre la Paraula de Déu

La XII Assemblea General Ordinària del Sínode dels Bisbes, programada per als dies 5 a 28 d'octubre del 2008, estarà dedicada a "La Paraula de Déu en la vida i la missió de l'Església". Va ser el tema més demanat en les consultes fetes als bisbes d'arreu del món.

El 7 d'abril del 2007 s'han fet públics els *Lineamenta*, amb l'objectiu de suscitar una reflexió en l'Església universal sobre el tema del Sínode. Les respostes als amplis qüestionaris que conté el document seran recollides abans de final de novembre del 2007 i serviran per elaborar posteriorment l'*Instrumentum laboris*.

La finalitat dels *Lineamenta* és presentar l'estat de la qüestió pel que fa a la presència de la Paraula de Déu en la vida de l'Església, indicar-ne els aspectes positius, i posar-ne en evidència igualment els elements problemàtics o que cal millorar. El document té una orientació explícitament pastoral. Accentua la centralitat de la Paraula de Déu en la vida de l'Església, i se situa en continuïtat amb el Concili Vaticà II i les orientacions posteriors del Magisteri.

Per això mateix, abans d'entrar en el contingut concret del document, serà útil de recordar les línies mestres de l'aportació del Vaticà II en relació amb la Paraula de Déu.

1.1. La Constitució Dei Verbum (1965)

El punt de referència fonamental en la reflexió actual sobre la Paraula de Déu en la vida de l'Església és la Constitució dogmàtica *Dei Verbum*. El document del Concili

Vaticà II sobre la revelació és d'una riquesa extraordinària, i suposa un avenç de gran transcendència en la valoració eclesial sobre la Paraula de Déu. El seu contingut és el resultat d'un procés llarg i no exempt de dificultats, que va desembocar finalment en un text sòlid i valuós. (El text es pot trobar en el volum *Concili Vaticà II. Constitucions, Decrets, Declaracions. Edició bilingüe*, editat el 2003 per la Facultat de Teologia de Catalunya i Publicacions de l'Abadia de Montserrat.)

El document està organitzat en sis capítols, que tenen com a tema central, respectivament: la revelació (I), la transmissió de la revelació (II), la inspiració de l'Escriptura i la seva interpretació (III), l'Antic Testament (IV), el Nou Testament (V), i la Sagrada Escriptura en la vida de l'Església (VI).

Val la pena de recordar el fragment inicial del primer capítol, on resulta evident el pas de la concepció de la revelació com a comunicació de veritats a veure-la com a comunicació personal de vida per part de Déu mateix que es fa conèixer:

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'Esperit 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 amics (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15) i conviu amb ells (cf. Ba 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 connexos 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 diví que contenen. I, per mitjà d'aquesta revelació, l'íntima veritat sobre Déu i sobre la salvació humana, resplendeix en nosaltres gràcies a Crist, el qual és alhora mitjancer i plenitud de tota la revelació.

L'autorevelació divina és presentada com a fruit del seu amor, i té com a finalitat convidar els homes a la relació d'amistat amb ell. Aquesta revelació es produeix en la història, per mitjà de fets i de paraules que s'il·luminen mútuament, i que tenen una orientació salvadora. Queda ben remarcada també la centralitat de Crist en la revelació de Déu.

La *Dei Verbum* reflexiona sobre el procés de la revelació divina, que comença amb la creació, continua amb la seva manifestació al poble d'Israel i culmina en el Fill encarnat. Aquesta revelació és acollida amb "l'obediència de la fe", gràcies a l'acció de l'Esperit Sant.

La transmissió d'aquesta revelació ha estat confiada als apòstols i als seus deixebles. La revelació ha estat posada per escrit en els llibres bíblics i és present alhora en la Tradició, que progressa en l'Església amb l'assistència de l'Esperit Sant. El Concili subratlla la relació mútua i inseparable entre Escriptura i Tradició. En aquest context, el Magisteri

*Tapís de la Creació.
Catedral de Girona.
Segles XI-XII.*



té la funció d'interpretar la Paraula de Déu, sempre tenint present que el Magisteri “no està per damunt de la Paraula de Déu, sinó que la serveix” (DV 10).

El document conciliar matisa el sentit de la inspiració de l'Escriptura, i afirma que els llibres bíblics “ensenyen amb fermesa, amb fidelitat i sense error la veritat que Déu volgué consignar-hi amb vista a la nostra salvació” (DV 12). També ofereix algunes indicacions sobre el treball exegètic, que ha de tenir en compte els diversos gèneres literaris dels textos de l'Escriptura, i alhora “el mateix Esperit amb què fou escrita” (DV 12).

Tot seguit repassa el sentit i el contingut de l'Antic Testament i el Nou Testament, la seva relació mútua i la importància que tenen respectivament per als cristians.

El document culmina en el capítol VI, dedicat precisament a la presència de l'Escriptura en la vida de l'Església. Resulta molt il·luminador el fragment inicial:

21. (*L'Església venera les sagrades Escriptures*). L'Església ha venerat sempre les divines Escriptures com també ha venerat el cos mateix del Senyor. Per això, especialment en la sagrada litúrgia, no deixa mai de prendre el pa de vida de la taula, de nodrir-se'n i de distribuir-lo als fidels, tant el pa de la Paraula de Déu com el cos de Crist. Sempre ha considerat i considera les sagrades Escriptures, juntament amb la sagrada Tradició, com la regla suprema de la fe: inspirades per Déu i escrites una vegada per sempre, comuniquen sense canviar-ne res la Paraula de Déu mateix, i fan ressonar la veu de l'Esperit Sant en les paraules dels profetes i dels apòstols. Cal, doncs, que tota la predicació de l'Església, com la mateixa religió cristiana, es nodreixi i es deixi guiar per la sagrada Escriptura. Perquè en els llibres sagrats el Pare del cel va a trobar amb amor els seus fills i conversa amb ells; i són tan grans la força i el poder de la Paraula de Déu, que és sosteniment i coratge per a l'Església, fortalesa de la fe per als seus fills, aliment de l'ànima, font pura i perenne de la vida espiritual. Escauen bé a les sagrades Escriptures aquestes afirmacions:

«La Paraula de Déu és viva i eficaç» (He 4,12), «és prou poderosa per a edificar i donar l'heretat a tots els qui ha santificat» (Ac 20,32; cf. 1Te 2,13).

A continuació, el document conciliar recomana la preparació i l'ús de traduccions acurades de la Bíblia a les diverses llengües. Aquest plantejament suposava en aquell moment un pas transcendental, després de llargues èpoques en què s'havia vist amb desconfiança l'accés dels fidels al text de l'Escriptura. Resulta encara més nova la invitació a treballar conjuntament amb altres confessions cristianes en la traducció de la Bíblia. Aquestes indicacions han donat els seus fruits en molts llocs del món; entre nosaltres, s'han concretat en la redacció i l'àmplia difusió de la *Bíblia catalana, traducció interconfessional (BCI)*.

El Concili reconeix la funció dels exegetes i els teòlegs, que amb el seu treball d'investigació i de comentari del text bíblic contribueixen a una comprensió cada vegada més profunda de l'Escriptura. D'altra banda, la teologia s'ha de basar en l'Escriptura, juntament amb la Tradició. Igualment, els diversos àmbits de la vida eclesial han de nodrir-se amb les paraules de l'Escriptura: la predicació pastoral, la catequesi, les homilies... Tots els fidels, especialment els qui tenen alguna tasca relacionada amb el ministeri de la Paraula, són convidats a la lectura i l'estudi de l'Escriptura.

La *Dei Verbum* va obrir perspectives noves en la relació entre els cristians i la Paraula de Déu. El seu influx ha estat molt positiu en la teologia i en la vida pastoral de l'Església. Amb la perspectiva del temps transcorregut, cal repensar i aprofundir alguns dels seus temes i plantejaments, però continua essent una guia segura per avançar en l'atenció al Déu que es fa conèixer a través de la seva paraula.

1.2. El document La interpretació de la Bíblia en l'Església de la Pontifícia Comissió Bíblica (1993)

Tot i que no es tracta estrictament d'un document del Magisteri, convé recordar un text que té una notable importància en el camp dels estudis bíblics i que sens dubte es troba també en el rerefons dels *Lineamenta* del Sínode. Es tracta d'un escrit de la Pontifícia Comissió Bíblica, que confirma la necessitat d'aplicar els mètodes científics a la lectura de la Bíblia. Va ser presentat per l'aleshores cardenal Joseph Ratzinger, com a prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, i va ser molt elogiat pel papa Joan Pau II en el seu discurs de resposta.

El document ofereix una valoració molt acurada i ponderada dels diversos mètodes aplicats modernament en l'exègesi i en l'hermenèutica de la Bíblia. El mètode historico-crític és presentat com a indispensable i es diu que és el més apte per a la recerca del sentit literal de l'Escriptura. Després de les grans dificultats que ha hagut de superar per ser acceptat en el món catòlic, aquest mètode d'anàlisi de l'Escriptura és reconegut com a bàsic i necessari, atesa la dimensió històrica de la revelació. Tanmateix, el document

té en compte la gran multiplicitat d'altres aproximacions a l'Escriptura, i les considera complementàries al mètode historicocrític. Així, valora les aportacions, en el camp de l'anàlisi literària, dels mètodes retòric, narratiu i semiòtic, el desenvolupament dels estudis sobre el judaisme, o les aportacions de les ciències antropològiques, com ara les lectures sociològica, cultural, psicològica i psicoanalítica, i fins i tot les aproximacions alliberacionista i feminista. L'únic mètode que és radicalment exclòs és la lectura fonamentalista, que pretén que la Bíblia ha de ser llegida i interpretada literalment en tots els seus detalls. La varietat d'aproximacions exegetiques i hermenèutiques al text bíblic és vista decididament com una riquesa i no com un perill.

Alguns paràgrafs de la conclusió del document resulten il·luminadors:

L'exegesi bíblica compleix, en l'Església i en el món, una *tasca indispensable*. Voler passar-la per alt per comprendre la Bíblia fóra il·lusori i manifestaria una manca de respecte per l'Escriptura inspirada.

La Paraula eterna es va encarnar en una època precisa de la història, en un context social i cultural ben determinat. Qui desitja sentir-la, ha de cercar humilment allí on s'ha fet perceptible, tot acceptant l'ajut necessari del saber humà.

La naturalesa mateixa dels textos bíblics exigeix que, per interpretar-los, hom continuï emprant el *mètode historicocrític*, almenys en les seves operacions principals. La Bíblia, en efecte, no es presenta com una revelació directa de veritats intemporals, sinó com el testimoni escrit d'una sèrie d'intervencions per mitjà de les quals Déu es revela en la història humana. [Es pot consultar l'edició catalana del document publicada per l'Editorial Claret en la col·lecció «Paràbola».]

1.3. *El Concili Provincial Tarraconense (1995)*

En el nostre context eclesial més proper, convé recordar que el Concili Provincial Tarraconense va dedicar també algunes de les seves reflexions al paper que ha d'ocupar la Paraula de Déu en la vida de l'Església.

Dels quatre grans temes conciliaris, els dos primers hi estaven directament relacionats: anunciar l'Evangeli a la nostra societat (tema primer), la Paraula de Déu i els sagraments en les nostres Esglésies (tema segon).

Entre les resolucions, són especialment il·luminadores les que corresponen a l'inici del capítol II, agrupades sota el títol "La Paraula de Déu, font de la vida de l'Església" (resolucions 48-58). Dues de les més significatives són aquestes:

48. L'Església escolta la Paraula de Déu i la proclama com a Paraula de salvació (cf. DV 1). El Concili Provincial Tarraconense insta cada fidel cristià a escoltar-la, a llegir-la personalment, a meditar-la, a celebrar-la en l'Església i a pregar amb ella, per tal de viure de la seva força transformadora i en plena obediència de fe al Senyor, sota el guiatge de l'Esperit Sant, a l'interior de la gran Tradició de l'Església (cf. DV 9) i de la interpretació autèntica del Magisteri (cf. DV 10).

57. El Concili encomana a les parròquies i a les altres comunitats eclesials que programin la iniciació del poble de Déu en la lectura espiritual i eclesial de la sagrada Escripura, de manera que aquesta lectura comporti la pregària i la contemplació, i condueixi a un estil de vida evangèlic. Una de les maneres de fer-ho pot ser potenciar la reflexió bíblica en grup.

2. La introducció del *Lineamenta*

El document presinodal està dividit en tres parts, que són precedides per una introducció i seguides per una conclusió. La introducció resulta interessant perquè mostra ja el to que prendran les orientacions posteriors. El text s'obre amb la citació del text esplèndid de l'inici de la Primera carta de Joan, on “la Paraula de la vida”, que existia des del principi i s'ha manifestat, és objecte de contemplació i de testimoniatge, i porta a la comunió de vida amb el Pare i amb el Fill.

Us anunciem allò que existia des del principi, allò que hem sentit, que hem vist amb els nostres ulls, que hem contemplat, que hem tocat amb les nostres mans. Us parlem del qui és la Paraula de la vida, ja que la vida s'ha manifestat: nosaltres l'hem vist i en donem testimoni, i us anunciem el qui és la vida eterna, que estava amb el Pare i se'n ha manifestat. A vosaltres, doncs, us anunciem 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. Us escrivim tot això perquè la vostra joia sigui completa (1Jn 1,1-4).

Val la pena de deturar-se un moment en aquest fragment, que ja era usat com a obertura de la *Dei Verbum*. L'autor exalta amb entusiasme la manifestació extraordinària de la Paraula de Déu que s'ha produït en Jesucrist. En ell, la Paraula s'ha acostat tant als homes que ha esdevingut visible i palpable. Els qui n'han estat testimonis se senten empesos a comunicar la seva experiència, perquè tothom pugui compartir la vida nova que ells han rebut, i pugui gaudir també de la relació d'amor amb Déu que ells tenen.

Aquest és el procés de l'anunci cristià des dels orígens: la pròpia experiència de relació amb Jesucrist porta espontàniament a la necessitat del testimoniatge entusiasta. Els qui han conegut el Crist i gràcies a ell participen de la comunió amb Déu volen que tothom comparteixi la seva experiència i participar de la seva alegria profunda, la més plena i veritable que pugui existir.

[*Les xifres entre claudàtors remetent als números dels Lineamenta*]

[1] El text dels *Lineamenta* qualifica la Paraula de Déu, activa en la creació del món i encarnada en Jesucrist, com el “suprem do de Déu”, que l'Església vol “adorar, agrair, meditar, anunciar a l'Església i a tots els pobles”.

L'Església no es considera, doncs, ni creadora ni propietària de la Paraula de Déu, sinó que se'n sent dipositària. En tot el document ressona aquesta consciència que té l'Església d'haver rebut la Paraula de Déu com un do extraordinari, que es transforma

immediatament en una doble responsabilitat: la de respondre a la Paraula i la d'anunciar-la a tota la humanitat.

[2] De fet, el text parteix de la necessitat que tenen els homes i les dones d'avui, conscientment o no, d'entrar en diàleg amb Déu. I la realitat és que existeixen les condicions perquè la recerca humana no resti decebuda: Déu mateix, mogut pel seu amor, inicia la relació d'amistat amb els seus fills.

Cal remarcar l'observació sobre la set humana de sentit, que des d'una visió cristiana és interpretada com a recerca de comunicació personal amb Déu. La Paraula de Déu resulta així resposta adequada a la necessitat humana.

Des de l'inici del document, la revelació divina és entesa i presentada no pas com una comunicació freda de veritats, sinó com una oferta de relació interpersonal en l'àmbit de l'amistat. Aquesta visió es mantindrà al llarg de tot el document.

[3] També es fa explícita ben aviat la centralitat de Crist en la revelació divina: "La Paraula de Déu té el seu centre en la persona del Crist Senyor".

Com és lògic, la reflexió situa en un lloc privilegiat la Constitució dogmàtica *Dei Verbum*, del Concili Vaticà II, presentada tanmateix com el resultat d'un llarg camí de maduració i d'aprofundiment, que va estar marcat per tres encícliques: *Providentissimus Deus* de Lleó XIII (1893), *Spiritus Paraclitus* de Benet XV (1920), i *Divino Afflante Spiritu* de Pius XII (1943).

Tot el document insisteix en la importància de viure l'encontre amb la Paraula com una experiència eclesial. En aquest sentit, anuncia que el Sínode es proposa actualitzar les grans experiències comunitàries del món bíblic en relació amb la Paraula, i esmenta la renovació de l'aliança a Siquem, per iniciativa de Josuè (Js 24), la solemne lectura pública del llibre de la Llei de Moisès en temps d'Esdres (Ne 8), o la vinguda de l'Esperit Sant sobre els primers cristians i el posterior anunci missioner de Pere (Ac 2). Com en aquelles ocasions, també ara el poble de Déu té necessitat d'una experiència comunitària d'encontre amb la Paraula.

[4] Un element que el Sínode vol subratllar especialment és el lligam entre Paraula de Deu i Eucaristia, que ja va aparèixer amb força en el Sínode anterior, dedicat precisament a l'eucaristia.

Els *Lineamenta* reconeixen i valoren els resultats positius que s'han produït darreament en els àmbits litúrgic, teològic i catequètic pel que fa a la renovació bíblica. Tanmateix, és evident que encara hi ha molt camí per recórrer, i el Sínode hi vol contribuir.

[5] Resulta molt orientadora l'afirmació explícita del document segons la qual: "L'objectiu d'aquest Sínode és eminentment pastoral". Es tracta d'"estendre i reforçar la pràctica de l'encontre amb la Paraula com a font de vida", tot proposant "camins justos i còmodes per poder escoltar Déu i parlar amb ell".

*Tots els fidels són convidats a la lectura
i a l'estudi de l'Escriptura*



Les finalitats concretes que es proposa el Sínode son resumides així: “contribuir a il·luminar aquells aspectes fonamentals de la veritat sobre la revelació, com són la Paraula de Déu, la Tradició, la Bíblia, el Magisteri, que impulsen i garanteixen un vàlid i eficaç camí de fe; encendre l'estima i l'amor profund per la Sagrada Escriptura, fent que els fidels hi tinguin fàcil accés; renovar l'escolta de la Paraula de Déu, en el moment litúrgic i catequètic, especialment amb l'exercici de la *Lectio divina*, degudament adaptada a les diverses circumstàncies; oferir al món dels pobres una Paraula de consol i esperança”.

La perspectiva sinodal és primordialment d'evangelització i d'inculturació, però vol obrir-se alhora a un plantejament ben ampli, que afavoreixi el diàleg ecumènic, i fins i tot el diàleg interreligiós i intercultural.

Aquest és sens dubte un tema suggerent i de gran actualitat, que el document tracta de forma breu i sense entrar-hi a fons, però que caldria reprendre i plantejar seriosament.

3. Revelació, Paraula de Déu, Església

El capítol I dels *Lineamenta* és el més ampli. Intenta clarificar els principals conceptes relacionats amb el tema sinodal, i vol concretar la perspectiva pastoral, eclesial i espiritual que adopta el Sínode.

El punt de partença de la reflexió sobre la Paraula de Déu és el concepte de revelació, tal com és present en la *Dei Verbum*: “Va plaure a Déu, en la seva bondat i saviesa, revelar-se ell mateix i fer conèixer el misteri de la seva voluntat” (DV 2).

[6] La iniciativa en la revelació és de Déu. I cal subratllar que la finalitat de la revelació és la relació de Déu amb els homes: “Déu es manifesta de manera tan gratuïta com orientada a establir una relació interpersonal de veritat i d’amor amb l’home i el món que ha creat”. Tot prové de l’amor de Déu. Perquè estima els homes, els parla, per tal que ells pugin reconèixer el seu amor i correspondre-hi. La Paraula convida a “un esdeveniment interpersonal, singular i profund, de comunió entre ell i nosaltres, i entre nosaltres”.

[7] La revelació s’ha fet necessària, a la vista de l’orientació que ha pres la història humana. Si bé l’home pot conèixer Déu a través de les coses creades, la situació històrica de la humanitat marcada pel pecat ha provocat que aquest coneixement es tornés fosc i incert. Tanmateix, l’anhel i la necessitat de conèixer la veritat continuen presents en el cor humà, i Déu hi ha respost amb la difusió de l’evangeli.

[8] La revelació de Déu en la història no és una intromissió ni una reducció de la llibertat humana. Per a l’home, és “una Paraula d’amic, a favor seu, en el respecte a la seva llibertat”, i de fet ha de ser vista com una resposta a les seves aspiracions més profundes.

La Paraula de Déu s’entrellaça amb la història humana, “es fa història humana”. Déu va escollir el poble d’Israel per fer-se “Emmanuel”, “Déu amb nosaltres”. Aquesta revelació històrica de Déu ha arribat a la seva culminació en Jesucrist.

[9] Cal remarcar sempre la centralitat de Jesucrist en la revelació de Déu. A la llum de Jesucrist cal comprendre la multiplicitat de formes a través de les quals es manifesta la Paraula de Déu en la història (la creació, els profetes, el mateix Jesucrist, els apòstols, l’Església...).

Jesucrist, d’altra banda, és el centre de les Escriptures, i la seva paraula ha de ser compresa a la llum de la història del poble d’Israel i en la història de la comunitat cristiana.

[10] L’expressió “Paraula de Déu” té, de fet, un sentit ampli, i s’aplica a diverses realitats complementàries:

- a) La Paraula de Déu és el Verb etern de Déu, el Fill.
- b) El món creat “parla de la glòria de Déu” (Sl 19,1). Amb la seva Paraula, Déu ha creat el món i hi ha deixat l’empremta de la seva saviesa.
- c) Jesucrist, el Verb encarnat, amb la seva missió i la seva història, és la Paraula de Déu per excel·lència.
- d) Déu ha parlat per mitjà dels profetes i dels apòstols.

e) La Paraula de Déu ha quedat fixada en els llibres de l'Escriptura a través de la inspiració.

f) La Paraula de Déu continua viva i dinàmica en la història de l'Església, a través de la predicació.

La Paraula de Déu és una veritable comunicació interpersonal, i, com a tal, té una funció informativa (comunicació de la veritat de Déu), una funció expressiva (Déu es manifesta), i una funció vocacional (Déu crida a escoltar i a respondre).

[11] La revelació de Déu demana la resposta humana que es concreta en la fe. En correlació amb una comprensió de la revelació com a manifestació d'amor que convida a una resposta d'amor, es parla de "fe comunional", més que d'adhesió a unes veritats. El concepte de "l'aliança", tan central en l'Escriptura, és interpretat aquí com una comunió d'amor entre Déu i la humanitat.

[12] Maria de Natzaret és recordada com a model d'encontre amb la Paraula. Ella l'acull amb fe, la medita, la interioritza, la viu. El text fa un bon resum de les actituds de Maria que esmenta l'evangeli (sobretot Lc 1-2): destaca la seva atenció a les circumstàncies de la vida de cada dia; ella no resta com una espectadora externa de la Paraula i dels fets, sinó que hi participa activament, deixant-se guiar per l'Esperit Sant que habita en el creient. Si bé és recordat molt de passada, el *Magnificat* és també una expressió de la sintonia de Maria amb la Paraula de Déu i amb la seva sol·licitud especial pels pobres i els humils.

[13] La Paraula ha estat confiada a l'Església, però no com un dipòsit aturat, sinó com una realitat sempre actual, una força de vida que va creixent en els qui la contemplen i l'estudien. Resulta equilibrada la dialèctica entre el fet que la revelació ja és conclosa, i la necessitat d'actualitzar contínuament la Paraula de Déu, perquè sigui realment eficaç en la vida dels creients de cada època.

També és important el reconeixement que la missió "certa i primària" de l'Església és transmetre la Paraula a tothom, en totes les èpoques i en tot lloc. Aquest és el manament rebut de Jesucrist, que dona una dimensió intrínsecament missionera a la comunitat cristiana.

[14] La Paraula de Déu es manifesta en l'Escriptura i en la Tradició, que estan estretament unides i tenen múltiples connexions mútues. Entre elles hi ha un "diàleg delicat, necessari i apassionat". En aquest context, el Magisteri rep el deure d'assegurar una interpretació adequada de la Paraula de Déu. Tant la Tradició com l'Escriptura estan vinculades a l'Església, que les rep i les comprèn. Sempre recordant que el Magisteri "no és superior a la Paraula de Déu", sinó que està al seu servei com a transmissor i intèrpret fidel.

[15] El document recorda els elements tradicionals de valoració associats a l'Escriptura: la inspiració, el cànon, la veritat de l'Escriptura, els criteris d'interpretació... Aquí se cita l'important document de la Pontifícia Comissió Bíblica *La interpretació*

de la Bíblia en l'Església (1993), un escrit clar i pedagògic que exposa molt adequada-ment quina és i ha de ser l'actitud dels estudiosos, els pastors i els lectors en la lectura de la Bíblia.

Es constata un afany creixent de conèixer la Paraula de Déu, si bé no a tot arreu, perquè la difusió de la Paraula de Déu no és suficient i no s'afavoreix prou el contacte amb l'Escriptura.

[16] L'interès actual per la Paraula de Déu és vist com una oportunitat que cal aprofitar, en el context d'un diàleg nou entre Paraula de Déu i ciències humanes, particularment en la investigació filosòfica, científica i històrica. El document adverteix també d'alguns perills en la lectura de la Bíblia, sobretot el fonamentalisme, i les lectures ideològiques o purament humanes, sense la perspectiva de la fe, i encara les que prescindeixen del paper del Magisteri en relació amb la Paraula de Déu.

Es recorda la necessitat de tenir en compte la unitat de l'Escriptura, i fins i tot es proposa la lectura "canònica", presentada com encara incipient. S'hi afegeix igualment la necessitat d'una lectura espiritual de l'Escriptura, indispensable per descobrir l'Escriptura com una Paraula viva i actual. Aquesta lectura no s'ha de fer al marge de l'exegesi historicocrítica, sinó "amb ella i en ella". És important que els diversos tipus d'acostament a la Bíblia siguin complementaris i no alternatius, i que no es contraposi l'estudi científic dels textos a la seva aplicació espiritual i vital.

Cal recordar igualment un altre àmbit privilegiat d'interpretació de la Paraula, que és la lectura i l'explicació en la celebració litúrgica.

[17] Algunes persones mostren una certa resistència davant de pàgines difícils de l'Antic Testament, que tanmateix forma part de l'única Bíblia cristiana. Cal una formació urgent amb vista a una lectura cristiana de l'Antic Testament en la seva totalitat. En aquest sentit, es recorda la coneguda frase de Sant Agustí: *Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet* (el Nou Testament està amagat en l'Antic, i l'Antic és revelat en el Nou).

4. La Paraula de Déu en la vida de Església

El capítol II del document preparatori del Sínode valora la importància fonamental que ha de tenir la Paraula de Déu en la vida de l'Església, i analitza la seva presència en els diversos àmbits de l'acció pastoral.

[18] L'Església té consciència de ser contínuament cridada i engendrada per la Paraula de Déu, fins al punt que considera com a norma suprema de la seva fe l'Escriptura, unida a la Tradició. L'Església acull l'Escriptura com "la carta que Déu ha enviat als homes" (Gregori el Gran), i la venera de manera semblant al cos de Crist (*Dei Verbum*).

[19] Al llarg de tota la història, ja des del temps de l'Antic Testament, el poble de Déu ha rebut forces de la Paraula. També ha estat així en la història de l'Església. El document repassa els diversos tipus d'acostament a l'Escriptura que s'han donat al

llarg de la història, i que han permès que la Paraula fos l'aliment constant de la vida i de la reflexió cristiana: la lectura espiritual dels Pares, la doctrina medieval dels quatre sentits, la *Lectio divina* característica sobretot del monaquisme, l'aplicació artística, la predicació, la pietat popular, la millor comprensió de l'Escriptura en l'època moderna, el projecte de renovació basat en la centralitat de la Paraula de Déu en l'època contemporània...

Cal valorar el fet que el document esmenti igualment, al costat d'aquesta pluralitat històrica en la interpretació de la Bíblia, la pluralitat geogràfica, segons la qual la Paraula de Déu s'incultura en els diversos pobles del món. Cada època i cada lloc han trobat la seva forma pròpia d'assaborir i de fer viva i actual la Paraula de Déu. L'Escriptura posseeix una força peculiar que la fa capaç de transmetre vida i sentit a persones de tots els pobles i de tots els temps, si saben escoltar-la amb atenció i aplicar-la a les seves circumstàncies concretes.

[20] L'Esperit Sant, que ha intervingut amb la seva inspiració en la redacció de l'Escriptura, és "l'ànima i l'exegeta" de l'Escriptura. És ell qui fa comprendre el veritable sentit de la Paraula de Déu i condueix a l'encontre amb Crist mateix, revelador del Pare. Com recordava el Vaticà II, l'Escriptura ha de ser llegida i interpretada amb el mateix Esperit amb què fou escrita (cf. *Dei Verbum*).

El document accentua el paper imprescindible de l'Esperit Sant en la lectura de l'Escriptura. L'observació resulta fonamental, perquè l'obertura del creient a l'acció de l'Esperit és la que assegura la possibilitat d'una comprensió profunda de la Paraula de Déu. Si l'Escriptura és Paraula de Déu gràcies a la participació peculiar de l'Esperit en el seu procés de redacció, també és necessària la seva intervenció perquè el creient la rebi veritablement com a comunicació personal de Déu.

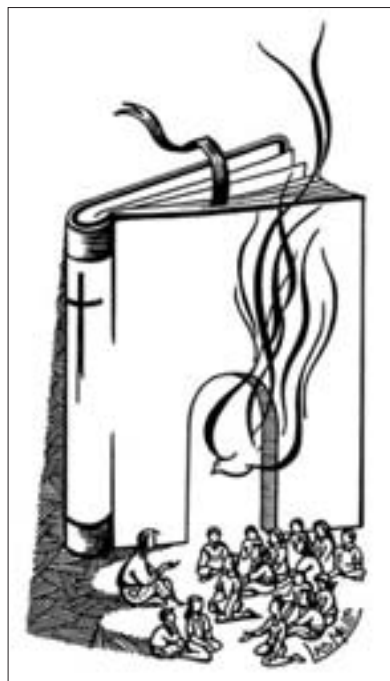
[21] L'Escriptura ha d'alimentar i regir tota la predicació i tota la vida cristiana. "Una pastoral bíblica o, millor encara, una pastoral contínuament animada per la Bíblia, és una exigència que avui es proposa a cada comunitat a l'Església". Això s'ha de manifestar en un procés que abraçi els diversos àmbits de l'acció pastoral de l'Església.

Tot seguit els *Lineamenta* repassen les àrees principals de la vida pastoral on la Paraula de Déu ha de ser present.

[22] a) *La litúrgia i la pregària*. L'Escriptura té una importància fonamental en la celebració litúrgica. És un moment privilegiat per obrir-se al Déu que parla. Pel que fa a la presència de la Paraula en la litúrgia, cal encara un esforç de renovació quantitatiu i qualitatiu, a partir de les indicacions del Concili Vaticà II.

Ni que sigui de manera poc explícita, el document sembla reconèixer que la voluntat del Concili sobre un ús vigorós i enriquidor de la Paraula de Déu en les celebracions litúrgiques no ha assolit encara la seva plena realització. La Bíblia ha d'ocupar un lloc més decisiu en la litúrgia, començant per l'eucaristia dominical, que, com recorda amb realisme el text, és per a molts cristians l'únic moment de contacte amb la Paraula. Per

*L'encontre amb la Paraula
és absolutament fonamental
en la vida cristiana*



aquest motiu, considera desitjable “una veritable passió pastoral per celebrar i viure amb autenticitat i amb goig l'encontre amb la Paraula en l'eucaristia dominical”.

[23] *b) En l'evangelització i en la catequesi.* Un dels fruits del Vaticà II ha estat l'atenció a la Paraula de Déu que ha permès de revitalitzar l'evangelització i la catequesi. En aquests àmbits es realitza el deure de l'Església de transmetre a tothom la Paraula que ha rebut com un tresor.

Cal avançar encara més per aquest camí, tenint presents totes les formes de comunicació de la Paraula, i les diverses situacions socials, espirituals i culturals de les persones. Així, la catequesi ha d'estar plenament amarada d'esperit bíblic, i ha de conduir a l'encontre directe amb la Paraula. També s'ha de valorar l'ensenyament de la Bíblia a l'escola, especialment en les classes de religió. Igualment, convé un ús actualitzat i creatiu dels mitjans de comunicació social al servei de la Paraula de Déu.

[24] *c) En l'exegesi i la teologia.* El punt de partença de la relació entre Bíblia i teologia és la coneguda expressió de la *Dei Verbum*, segons la qual “cal, doncs, que l'estudi de la sagrada Escriptura sigui com l'ànima de la sagrada teologia” (DV 24). Aquest plantejament ha donat ja bons fruits.

El text no dona gaire indicacions sobre la manera concreta de treballar en exegesi i en teologia. Recorda tan sols que els teòlegs i els exegetes cada vegada tenen més en compte que l'estudi de l'Escriptura s'ha de fer “segons el sentit de l'Església”. Després

s'atura en la formació teològica dels preveres, que repercuteix, indirectament, en la del poble de Déu.

La revelació de Déu s'ha de posar en relació amb el pensament i la vida de l'home d'avui, tenint en compte les tendències antropològiques actuals i la relació entre fe i raó, com també el diàleg amb les grans religions. Aquí es reconeix la funció dels estudiosos, que han d'oferir materials adequats per poder fer arribar adequadament al poble de Déu l'aliment de la Paraula.

[25] *d) En la vida del creient.* Tots els cristians estan cridats a un contacte fructuós amb la Paraula, que ha de ser de qualitat i ha de portar a una veritable espiritualitat de la Paraula. El document recomana especialment la pràctica de la *lectio divina*, un mètode tradicional d'origen monàstic, que en els darrers temps ha conegut una gran difusió entre el poble cristià. La pràctica actualitzada d'aquesta mena de lectura ha de fer possible que es comparteixin entre els creients les experiències que la Paraula de Déu provoca en cada un d'ells.

La Paraula de Déu ha de ser la primera font que inspire la vida espiritual de la comunitat en els seus diversos aspectes.

5. La Paraula de Déu en la missió de l'Església

El tercer i últim capítol dels *Lineamenta* està dedicat a l'anunci i el testimoniatge de la Paraula de Déu per part dels cristians. Després de recordar les actituds fonamentals que són imprescindibles per poder transmetre de forma creïble la Paraula, analitza els diversos àmbits en els quals cal treballar amb més interès per fer present la Paraula de Déu.

[26] Els cristians s'alimenten de la Paraula de Déu, i s'han de sentir cridats igualment a proclamar la bona nova. Per això, han d'acostar-se contínuament a l'escola del Mestre, per escoltar l'anunci del Regne de Déu i poder-lo després anunciar amb paraules i obres.

Avui més que mai cal sentir la urgència del crit de sant Pau: "Ai de mi si no anunciés l'evangeli" (1Co 9,16). A molts llocs del món hi ha persones que no han sentit l'evangeli, i en d'altres n'hi ha moltes que l'han oblidat.

Perquè l'anunci sigui creïble i eficaç, calen una sèrie de requisits: 1) confiança en la força transformadora de la Paraula de Déu; 2) donar testimoni de la Paraula de Déu com a font de conversió, de justícia, d'esperança, de fraternitat i de pau; 3) la sinceritat, el coratge, l'esperit de pobresa, la humilitat, la coherència i la cordialitat dels servidors de la Paraula.

És especialment important de tenir present que l'anunci de la Paraula de Déu, que és amor, tan sols és possible amb un testimoni d'amor.

[27] Com va dir ja el Concili Vaticà II, els *Lineamenta* recorden que els fidels han de tenir un ampli accés a la Sagrada Escriptura (DV 22). En realitat, encara hi ha moltes

limitacions en l'accés personal i efectiu a la Paraula de Déu per part dels cristians. Per això es proposa el foment d'iniciatives específiques, i es demana un programa de pastoral bíblica a cada diòcesi. També s'esmenta la utilitat de serveis específics d'apostolat bíblic en àmbits diocesans o supradiocesans per fomentar el moviment bíblic entre els laics i la formació d'animadors de grups d'Evangelí.

Des del 1968 existeix la Federació Bíblica Catòlica mundial, que treballa per la difusió pastoral de la Bíblia arreu del món, i de la qual formen part la majoria de conferències episcopals i d'institucions eclesials d'apostolat bíblic.

En el nostre context més proper, cal recordar l'existència de l'Associació Bíblica de Catalunya, present en totes les diòcesis catalanes, i promotora de moltes iniciatives en relació amb l'estudi i la difusió de la Bíblia (traduccions, edicions, cursos, materials...). El Concili Tarraconense va aprovar una resolució que s'hi referia directament:

54. Amb l'objectiu de relançar la pastoral bíblica, els bisbats de Catalunya potenciaran l'Associació Bíblica de Catalunya com a instrument de difusió popular de la Paraula de Déu.

El document presinodal esmenta també el paper particular de les persones de vida consagrada en l'acostament del poble a la Paraula de Déu.

[28] La comunió entre els cristians ha de ser un dels objectius principals de la pastoral de l'Església. L'escolta de la Paraula de Déu té una forta dimensió ecumènica. La Bíblia és el major punt d'encontre per a la pregària i el diàleg entre les Esglésies i les comunitats eclesials. En aquest sentit, a partir del Vaticà II es promouen traduccions ecumèniques de la Bíblia (en aquest context s'inscriu la *Bíblia catalana, traducció interconfessional*). De fet, la unitat dels cristians vindrà com a fruit de la Paraula de Déu, davant la qual els creients han de viure una escolta conjunta.

[29] La Paraula de Déu ha de tenir un paper central no tan sols en el camí de l'ecumenisme, sinó fins i tot més enllà. En aquest sentit, el diàleg interreligiós es presenta avui amb noves exigències i tasques inèdites.

Aquest diàleg té àmbits diferents de realització, que el document presinodal repassa tot seguit.

[30] a) *Amb el poble jueu.* Cristians i jueus compartim molts elements, fins i tot una bona part del canó bíblic (l'Antic Testament). Els *Lineamenta* remetent al document de la Pontifícia Comissió Bíblica *El poble jueu i les seves Escriptures Sagrades en la Bíblia cristiana*. El poble jueu continua endavant gràcies a la fidelitat de Déu al poble escollit. Hi ha dos aspectes que han de ser observats especialment: la contribució original de la comprensió jueva de la Bíblia, i la necessària superació de qualsevol forma d'antisemitisme i d'antijudaisme.

[31] b) *Amb altres religions.* Cal entrar en diàleg amb altres tradicions religioses, moltes de les quals tenen llibres sagrats. S'ha de recordar, tanmateix, que el cristianisme

no és una religió del llibre, sinó de la Paraula de Déu encarnada en Jesucrist. Convé estar atents a no caure en el sincretisme, però cal esforçar-se a conèixer les llavors del Verb presents en les religions no cristianes.

[32] La Paraula de Déu ha d'entrar com a llevat en un món pluralista i secularitzat, en l'àmbit de l'art, de la ciència, de la política, de la comunicació, per portar la força de l'evangeli al cor de la cultura i de les cultures i transformar-les en instruments del Regne de Déu. Això exigeix un coneixement seriós de tots aquests àmbits, per poder-hi presentar de manera adequada l'anunci de Jesucrist. També s'ha de tenir present el gran influx que ha tingut la Bíblia en la cultura humana, sobretot a Occident, on se l'ha considerada amb raó "el gran codi".

[33] La Paraula de Déu ha de ser llegida també en els esdeveniments i els signes dels temps amb els quals Déu es manifesta en la història. Cal estar atents a la història humana per discernir-hi els signes de la presència i de la voluntat de Déu i poder ajudar així la humanitat a descobrir el Senyor de la història i de la vida.

[34] En la seva reflexió conclusiva, el document afirma que l'element fonamental per a l'encontre de l'home amb Déu és l'escolta religiosa de la Paraula. La vida segons l'Esperit es viu en proporció a la capacitat de fer espai a la Paraula. La Paraula de Déu ha d'entrar en la persona, fins a provocar la seva conversió.

El document acaba amb una invitació a acollir la Paraula de Déu perquè sigui font de conversió.

La Paraula de Déu en l'Església

per Armand Puig i Tàrrach

«Va plaure a Déu, en la seva bondat i saviesa, revelar-se ell mateix...Per això... parla als homes com a amics i conviu amb ells» (*Dei Verbum* 2). Aquesta frase és una de les claus que expliquen prou bé els darrers quaranta anys de la vida de l'Església. El misteri de Déu hi és tractat com una revelació personal i amiga a la humanitat. Abans de parlar dels continguts de la fe, cal parlar d'Aquell en el qual creiem —el Déu que ens ha creat i que ens ha donat el seu Fill per a la nostra salvació. El punt de partença no és, doncs, el nostre esforç, quasi titànic, per a aconseguir veure una escletxa de la llum divina sinó un do sorprenent i nou que commou els fonaments de l'home: l'ésser humà es descobreix a si mateix com a acompanyat per un Déu proper que decideix caminar i parlar amb ell en el jardí de l'Edèn «a l'aire fresc de la tarda» (Gènesi 3,8).

1. Déu es manifesta en la creació del món i de l'home

Aquesta imatge d'un Déu que parla amb l'home recorre tot el relat bíblic, i per això en l'Antic Testament la frase més habitual és «Déu digué». Aquesta frase apareix per primera vegada en Gènesi 1,3, com a introducció de cadascun dels moments de creació en què se subdivideix la meravella d'allò que tenim davant els ulls: l'obra creada és el resultat de la Paraula divina, que es complau a anar modelant un món harmònic, enemic del caos i de la confusió. Progressivament, el món sorgeix no al marge de Déu sinó com a resultat del seu desig de bellesa: el món creat és «bo» (*tob*, en hebreu), és a dir, bell i bo, sense amenaces per a la vida, una autèntica casa de vida perquè tots els éssers hi puguin construir la seva llar —un cau, un niu, un habitatge. La creació del món es resol en un univers que agermana la grandiositat i el detall, allò més gran

i allò més petit, la galàxia gegantina i els ulls articulats de l'insecte més minúscul. La creació és una obra d'amor, una manifestació espectacular, digna de contemplació i de lloança, que deixa entendre la voluntat i el disseny del Creador. La creació és la primera revelació d'un Déu que es revela a si mateix mitjançant la seva obra. El salmista resta astorat davant el cel i davant la nit: «El cel parla de la glòria de Déu, l'estelada anuncia el que ha fet les seves mans» (Salm 19,2).

Tanmateix, cap al final del Salteri, hi ha una altra frase, referida aquesta vegada a l'home també com a obra d'amor: «M'has teixit en les entranyes de la mare. Et dono gràcies perquè m'has fet tan admirable» (Salm 139,13-14). La creació culmina amb l'home i el crescendo d'amor no es detura fins que al bell mig del jardí de l'Edèn no s'hi estableix l'home, a qui Déu mateix en confia la guarda i el conreu. El món, que era expressió de l'amor diví, és ara posat en mans de l'home —no dels àngels!— amb un gest de generositat que només s'explica perquè l'home és l'única creatura feta «a imatge i semblança» del Creador. Els àngels són servidors de l'Altíssim, formen la seva cort i executen les seves ordres, però només l'home és el responsable de l'obra que ha sorgit de les mans divines. D'una certa manera, la prova que Déu s'ha manifestat a si mateix és l'existència mateixa de l'home, l'administrador de la terra, el qui comparteix la reialesa sobre la creació amb el seu Creador, el qui posseeix el do de la paraula.

El pensament mitològic grec i d'altres cultures antigues havia desenvolupat la idea que calia robar el foc dels déus per tal d'assolir el seu poder. Amb el text bíblic a la mà no cal pensar que un humà ha hagut de valer-se de moltes i dissimulacions per arrabassar el tresor més preuat. Ha estat Déu mateix el qui l'ha ofert, el qui ha regalat als homes el foc diví, la seva Paraula, capaç de construir i destruir, de bastir i aterrar, de redreçar i dissoldre. Tan sols l'amor podia pensar una humanitat en la qual no hi hagués lluites primordials amb els déus, per aconseguir la immortalitat i la felicitat. A l'home i la dona que viuen al paradís només els cal acollir allò que se'ls dona: l'amistat amb el Creador. No cal que s'afirmin contra un Déu que els miraria amb desconfiança. Ben al contrari, només cal que entenguin que és ell el qui, per amor, ha volgut que existissin. De fet, l'amor no coneix fronteres ni límits. Déu crea l'home i el món perquè no vol —ni gairebé pot— contenir l'energia d'amor que brolla del seu cor. El món i l'home en són un fruit admirable.

L'amistat, de fet, necessita el miracle de la paraula. Sense intercanvi dialògic no hi ha relació entre dos éssers dotats d'intel·ligència i de raó. La creació de l'home arriba a l'interior de la Paraula. L'estranya fórmula de Gènesi 1,26 («fem l'home a imatge nostra»), en la qual Déu parla en plural, indica que abans del diàleg entre Déu i l'home hi ha un diàleg en el si del misteri diví. I aquest diàleg només és comprensible quan als seus actors els és donada la identitat que els correspon, segons allò mateix que ha estat revelat: el Pare, el Fill i l'Esperit Sant, la Trinitat santa. Per tant, l'home no és creat casualment, incidentalment, o bé per «necessitat» d'un Déu ansiós de companyia.

L'home és creat perquè la Paraula ja existia, i «estava amb Déu i la Paraula era Déu» (Joan 1,1). Aquesta Paraula, que s'encarnarà en la història i prendrà el nom de Jesucrist, en diàleg amb el Pare que crea i amb l'Esperit que tot ho penetra, serà el model de l'ésser humà: l'home és imatge de Déu, ple de paraula i capaç de rebre la Paraula amb què Déu li vol parlar. Déu pren la iniciativa i es manifesta amb un amor sense condicions que pren cos en l'ésser humà. Tot en l'home és talment personal que la relació entre Creador i creatura —i de les creatures entre elles— passa pel diàleg i la convivència, pel reconeixement i per la comunió, per l'amistat fidel.

2. La revelació trencada: el pecat

La revelació personal i amical del Déu trinitari queda, però, posada en entredit quan l'amistat amb ell és ferida pel pecat. La paraula es torna silenci i el trobament amb Déu esdevé fugida vergonyant. En efecte, tan bon punt l'engany ocupa el lloc de la veritat i Déu és presentat com un enemic de l'home, llavors el món de la humanitat i de la paraula s'enfonsen. L'home i la dona queden atrapats per l'orgull i perden el do de la relació interpersonal: el seu cos i el seu cor s'han d'amagar darrere faldars mal teixits amb fulles de figuera, corren a amagar-se i no saben què dir al Déu que els visita. El pecat de bescanviar la confiança per l'altivesa, amb la vana promesa d'esdevenir déus, trenca el do de l'amistat. Com pot manifestar-se personalment Aquell que actuava com a amic i que ara ha estat bescanviat i convertit en enemic, en contrincant? El pecat fereix la revelació, sacseja els fonaments de la identitat humana: l'home, que era «imatge de Déu» i que dialogava amb ell, ha dialogat amb la serp i ha preferit el miratge de la falsa omnipotència —ser senyor del bé i del mal.

Tot s'ha perdut? Ha deixat Déu de parlar i de conviure amb l'home per sempre? El projecte inicial ha quedat malmès sense remei? La paraula ha passat a ser un simple instrument funcional en comptes de ser un mitjà de relació personal amb Déu i amb els altres? Certament, caldrà que algú refaci la casa i l'aixequi novament de la ruïna! La paraula no pot quedar reduïda a un sistema de sons que serveix perquè ens puguem intercanviar informació. La paraula humana és cridada a ser, en la seva accepció més noble, una comunicació de tu a tu, de cor a cor, de persona a persona: la paraula construeix la humanitat. Per això, perquè la humanitat no es perdés, Déu capgira l'amistat amb la serp i la converteix en enemistat: «Posaré enemistat entre tu i la dona, entre el teu llinatge i el seu» (Gènesi 3,15). Aquesta frase és una proposta de redreçament de l'home caigut, l'anunci bo d'una nova amistat que sorgirà entre Déu i l'home, ferit pel pecat. La revelació no quedarà submergida en el mal pas de l'Edèn. Hi haurà una nova oportunitat, que vindrà de l'amor inestroncable de Déu, i que es farà visible de moltes maneres i en moltes circumstàncies en «el llinatge de la dona», és a dir, en la humanitat, ja que en aquesta humanitat sorgirà un nou testimoni de l'amor, que serà el poble d'Israel, i d'aquest poble en naixerà «el Fill de Déu, nascut d'una dona» (Gal·lates

4,4). Malgrat la caiguda de l'home, Déu no deixarà de mostrar-se com a amic seu. I l'home, amb els seus descendents, no deixarà de ser «imatge seva» (Gènesi 5,1).

3. La història, lloc on Déu es revela

La història de la humanitat i d'Israel passarà a ser un àmbit d'aliança, un espai de comunicació i de manifestació d'un Déu que es resisteix a no ser misericordiós. En efecte, l'home no pot resignar-se a la pèrdua de l'amistat amb Déu. Hi ha una nostàlgia del paradís i un anhel de bé i de veritat que solquen el cor humà i l'empenyen a sortir de la fatiga i de la violència. Ho expressa bé la història de Noè, la qual és un nou començament marcat per una aliança amb el món i els homes: la terra no serà colpida i l'home podrà viure-hi sabent que Déu hi mantindrà els ritmes que fan possible d'habitar-hi, sempre que no es converteixi en fratricida, en amic de la violència. L'amor de Déu és fonament d'esperança.

Tanmateix, la història humana es planteja en termes de mort després de l'opció a favor de la mort feta a l'Edèn: el pecat és sempre un desafiament prepotent a la vida, i aquesta ha de retrocedir davant l'afirmació orgullosa de l'home com a amo absolut del seu present i del seu futur. Tan sols la misericòrdia infatigable de Déu, entestat a recuperar l'amic de l'Edèn, fa possible la victòria de la paraula. Sí, després del pecat, l'home ha d'aprendre a parlar una altra vegada. Prou que ho intenta a Babel, projecte d'una humanitat global. Aparentment, Babel és el triomf de la col·laboració i de la laboriositat. De fet, torna a aparèixer la quimera d'una humanitat que vol construir-se al marge de Déu, que pretén edificar «una ciutat i una torre que arribi fins al cel» (Gènesi 11,4). El resultat és catastròfic: la ciutat queda a mig fer i el llenguatge únic dels homes es converteix en una munió de llengües: la paraula com a mitjà d'entesa i de relació es



*Idealització de la Torre de Babel.
Pieter Brueghel, 1553.*

veu esquerdada per l'entrada en la història de la lluita per la comprensió. Els homes, després del silenci de l'Edèn, cauen ara en la confusió de les moltes llengües que poblen la terra i que dificulten la relació i l'intercanvi. Cal urgentment una revelació, una Paraula vinguda del cel, una presència nova en una història que ha envellit massa aviat.

La Paraula arriba, com serà habitual en els grans moments de la revelació de Déu, de manera discreta i inesperada, sense fer soroll ni brogit. Abraham rep una crida: «Vés-te'n del teu país, de la teva família i de la casa del teu pare» (Gènesi 12,1). També la rebrà Moisès, a qui Déu cridarà de la bardissa per tal d'enviar-lo a alliberar el seu poble que vivia prostrat a Egipte: «Jo t'envio al faraó; vés-hi i fes sortir d'Egipte els israelites, el meu poble» (Èxode 3,10). A Abraham, un emigrant d'Ur de Caldea que viu ara a Haran, i a Moisès, un hebreu fugitiu al país de Madian, Déu es revela en la quietud i en la solitud. L'un i l'altre acullen la promesa del Déu que els parla i s'afanyen a seguir el seu projecte: Abraham serà pare de pobles i d'Israel, mentre que Moisès serà el gran testimoni d'una Paraula que salva Israel de l'esclavatge però sobretot de la resignació de ser esclaus. Igualment, David, per mitjà de Natan, rebrà una paraula profètica que consolida la fidelitat de la Paraula divina en una història marcada alhora per les infidelitats d'Israel i per la protecció sostinguda de Déu: «El teu casal i la teva reialesa es perpetuaran per sempre» (Segon llibre de Samuel 7,16). La Paraula entrarà de ple en la història humana cada vegada que, amb l'aliança, calgui garantir el projecte diví de salvació.

4. Jesucrist, el qui ha revelat Déu

La Paraula que s'ha adreçat a patriarques i profetes, a savis i a sacerdots, a jutges i a reis, desitja, però, trobar un lloc entre els homes. L'encarnació serà la conseqüència última de l'amor de Déu, que havia creat el món i que havia continuat revelant-se i dialogant amb la humanitat, malgrat la ferida del pecat. La Paraula havia salvat els homes del silenci vergonyant i de la confusió estèril, de la infidelitat i de la vana confiança en ells mateixos. Ara, els salvarà de manera irreversible amb un cop de timó imprevisible, que convertirà la història humana en un àmbit de resurrecció. «En moltes ocasions i de moltes maneres, Déu antigament havia parlat als pares per boca dels profetes; però ara, en aquests dies, que són els definitius, ens ha parlat a nosaltres en la persona del Fill» (Hebreus 1,1-2). No hi ha dubte sobre el canvi substancial que suposa l'entrada del «Déu amb nosaltres» en la història: el qui ara parla ja no és la veu del Pare sinó la del Fill, el qui té la plenitud de l'Esperit. Per això en el Nou Testament i, concretament, en els evangelis, l'expressió més habitual no és la de «Déu digué», sinó la de «Jesús digué». No és que Déu hagi deixat de parlar. Parla de la manera més extraordinària que es pugui concebre: com a home i des dels homes.

I, què revela Jesucrist? Què explica l'enviat de Déu al món, aquell que, segons la veu que ressona en el Jordà, és objecte de l'amor més gran (vegeu Marc 1,11)? Jesús

parla constantment del Pare. En parla com si els qui l'escolten no el coneguessin, com si no fossin fills d'Abraham a qui Déu s'havia revelat. En parla amb un llenguatge que evoca la creació i el judici, primer i últim acte de la història, però en parla sobretot com aquell que ha decidit fer-se present en la vida de la humanitat, a la manera del Déu del paradís que conversava amb l'home i la dona. És un Déu que es preocupa fins i tot dels cabells del cap, que té cura dels ocells i dels lliris del camp, que dóna el sol i la pluja sense discriminar ningú, ni tan sols els dolents i els injustos. És un Déu que es preocupa dels pobres, que no els deixa abandonats a la seva sort, suscitant qui se n'ocupi i els faci costat. És un Déu que no estigmatitza la malaltia com una maledicció ni bandeja els qui la pateixen als marges de la societat. És un Déu que perdona els qui s'han esgarriat o fins i tot els qui no saben perdonar, que guareix les ferides del cor i de la ment, que té una mesura generosa en la qual la justícia pren el nom de gràcia i salvació. Aquesta és la paraula del qui és la Paraula, una paraula que desclou el rostre més nítid i perfilat del Déu del Sinaí: el rostre del Pare. Jesús parla del Pare, que és seu i que és nostre, dels jueus i dels grecs, dels del Nord i dels del Sud, dels qui creuen i dels qui no creuen. Per això, l'última frase del gran pròleg de l'Evangeli segons Joan és aquesta: «El seu Fill únic, que és Déu i està en el si del Pare, és qui l'ha revelat» (Joan 1,18).

La revelació culmina en el moment en què ningú no s'ha de descalçar davant de Déu, com féu Moisès a l'Horeb abans d'escoltar la seva Paraula. Més aviat és el Fill, Déu i home, el qui s'inclina a rentar els peus dels seus deixebles i després els parla obrint-los el cor i donant-los el seu cos i la seva sang. La revelació culmina en el moment en què ningú no ha d'ofrir un anyell o un xai en sacrifici cruent per obtenir el perdó. Més aviat és el Fill, anyell immaculat, el qui es carrega els pecats del món, el qui puja al Gòlgota carregat amb la creu, i aquesta creu esdevé signe eficaç de perdó i de misericòrdia. La revelació culmina en el moment en què ningú no ha de plorar desesperançat davant el cos del qui ha mort crucificat, sinó que ha de córrer a anunciar que la mort ha estat vençuda, ja que la Paraula forta del Pare ha tret el Fill del sepulcre.

Vivim, doncs, en el temps del misteri pasqual. Vivim en una Pasqua perenne. El nostre temps no queda a mercè dels vaivens de la pròpia por o del desànim o de l'angoixa i la solitud. Déu ha parlat en Jesucrist i el qui contempla el rostre del Fill trobarà el rostre del Pare. Ens fem nostre el dolor del món però el Mal no ens pot vèncer. La Paraula ens acompanya: Jesucrist, la Paraula encarnada, és la nostra pau. Feliç aquell que l'escolta, feliç el qui coneix el bon gust de la fe i de l'amor!

5. La Paraula de Déu, el tresor de l'Església

La revelació de Déu, la seva autocomunicació personal a la humanitat i l'acció salvadora que desplega en la història, es concreta en el text de la Sagrada Escripura. De fet, després de cada proclamació litúrgica del text bíblic aclamem aquell text com a «Paraula de Déu» o, si és un evangeli, com a «Paraula del Senyor», és a dir, com a Paraula de

Jesucrist. Això vol dir que la Paraula divina, impulsada per l'Esperit, s'ha convertit en lletra, la qual ha esdevingut així la mediació de la Paraula. Com li agrada de recordar al monjo Enzo Bianchi, l'Escriptura *conté* la Paraula de Déu, no *és* la Paraula de Déu. En efecte, l'esdeveniment fonamental és que Déu hagi parlat, s'hagi manifestat a si mateix; i, podríem afegir, que aquest esdeveniment, en virtut de la fe, hagi passat a ser memòria i tradició viva. Tan sols aleshores arriba l'Escriptura. Dit d'una altra manera, l'Escriptura és Paraula de Déu, no «la» Paraula de Déu: Déu és més gran que el text bíblic, però no accedim plenament a la revelació de Déu si no és mitjançant aquest text. Per tant, l'Escriptura és insubstituïble com a via d'accés al disseny amorós de Déu que s'ha revelat en Jesucrist.

Tanmateix, aquest accés no es fa per la via de la *sola Scriptura*, llegida i interpretada per cada creient segons el seu albir i les seves llums, al marge de la comunitat de fe, al marge de l'Església i de la seva Tradició. De fet, l'Escriptura ha nascut com a fruit madur de la fe d'Israel (Antic Testament) i de l'Església (Nou Testament), no ha baixat del cel ni ha sortit de la il·luminació sàvia que hauria rebut un home sant. L'Escriptura ha sorgit de l'encreuament entre el Déu que s'abaixava perquè l'home pogués dialogar-hi i l'home que es posava en les mans divines per poder comprendre la llum del seu Misteri. I, a dir veritat, aquest trobament entre Déu i l'home té dos noms: Déu ha fet do de la seva *revelació* a un home que havia perdut el camí, i l'home ha respost amb una *fe traspasada per l'amor*. D'aquesta manera, la comunitat creient s'ha convertit en el lloc privilegiat de la revelació perquè és allí on ha sorgit la Sagrada Escriptura.

I, alhora, la comunitat creient, l'Església, ha rebut el tresor de la Paraula escrita com el seu bé més preciós, un bé sobre el qual la Tradició ha construït l'anunci i la confessió de fe, la pregària, el dogma, la litúrgia, la catequesi, la comunió intraeclesial, la vida cristiana en el seu sentit més ampli. L'Església viu immersa en l'Escriptura i respira gràcies a l'escolta del Déu viu. Pren el text i el llegeix, s'asseu prop del Senyor i l'assaborix, com Maria de Betània, la dona que va entendre quina era «la millor part» (Lluc 10,42). L'actitud de l'escolta és determinant en la vida del deixeble, ja que l'Església és la que, segons *Dei Verbum* 1, «escolta la Paraula de Déu». I és que tot, en l'Església, està «sota la Paraula de Déu» (*sub verbo Dei*), com va recordar el Sínode de Bisbes del 1995. Afirmar, doncs, el valor intrínsec i únic de la Paraula, emmotllar-hi la fe i la vida, fonamentar-hi l'espiritualitat, emprar-la com a peça central de la reflexió teològica, donar-li un lloc preeminent en la predicació i la catequesi, fer-la ressaltar com a eix de la litúrgia de l'Església, tot plegat són actituds que corresponen a allò que ha estat i és el *sensus fidei* dels Pares i dels Concilis, de la gran Tradició eclesial. L'Església catòlica no pot afeblir el seu compromís a favor de la Paraula, sincerament i coratjosament, i en el pròxim Sínode de Bisbes que porta per títol «La Paraula de Déu en la vida i en la missió de l'Església», aquest compromís, repristinat en el Concili Vaticà II, serà refermat i actualitzat. Sant Jeroni va escriure en el pròleg del seu Comentari a Isaïes:

«La ignorància de les Escriptures és ignorància de Crist» (citat en *Dei Verbum* 25). Per tant, qui vulgui conèixer el Senyor, que conegui els textos que en donen testimoni. Llegir la Bíblia no és una opció entre moltes. És la primera norma de tot cristià.

L'Escriptura, però, no és un tresor dipositat a la caixa forta d'una entitat bancària, només accessible a uns quants privilegiats. Les precaucions actuant en el món catòlic des de Trento ençà, sortosament, s'han acabat, i, si bé és cert que la Bíblia es pot interpretar de manera equivocada —per exemple, de manera fonamentalista o ideològica, com a arsenal d'arguments per a justificar posicions preses amb anterioritat—, això no ha de ser obstacle per a una lectura habitual i convençuda de la Paraula, ja que d'ella en surten salvació i nodriment. Desestimar la Paraula de Déu com a nodriment habitual i relegar-la a l'esfera litúrgica i comunitària, sense fer-ne una companyia diària en la pregària personal, seria emprendre un camí erràtic. En un món on tantes persones s'erigeixen en mestresses de la pròpia vida, bandejar *de facto* la Paraula i convertir-la en un ornament equivaldria a considerar-se mestre del propi cor i abandonar l'actitud de deixeble. La Paraula ens preserva d'una vida secularitzada, en la qual allò que compten són, en definitiva, els béns materials. La Paraula ens allibera de la dictadura del diner, que és la més subtil perquè es disfressa de llibertat i de capacitat de decidir. La Paraula ens sosté a l'hora de la prova, quan la fe i l'esperança flaquegen i ens agafem al primer ferro roent que se'ns atansa. La Paraula ens dona paraules perquè, amb la pregària, puguem adreçar-nos a Déu i demanar-li allò que ell mateix ens ha posat als llavis. La pregària és la resposta humana més adequada al fet que Déu hagi parlat.



Jesús amb Marta i Maria. Església de Sant Llätzer, Betània.

6. L'Església, al servei de la Paraula

Ens hem referit a l'Església que viu sota la Paraula de Déu i que en fa lectura, la qual cosa constitueix una de les seves tasques essencials. Tanmateix, la Bíblia no pot ser solament el llibre més venut de la història. No podem distribuir-lo i deixar-lo en les prestatgeries dels grans magatzems, a l'abast del gran públic. Seria convertir-lo en un objecte de consum, al costat de molts d'altres. Així, doncs, cal evitar que la Bíblia es converteixi en un valuós objecte cultural, usat pels estudiosos del món antic o de l'art de tots els temps, o en un simple objecte comercial, comprat i dipositat en una lleixa de la llar. La Bíblia és, per damunt de tot, Escriptura, Paraula del Déu viu que l'Esperit ha promogut i que l'Església ha reconegut com a tal, incloent aquest o aquell llibre en el cànon dels llibres inspirats. En conseqüència, l'Església és i ha de ser la principal responsable que l'Escriptura sigui coneguda, interpretada i viscuda d'acord amb la seva pròpia naturalesa de llibre diví i humà alhora. En aquest punt, cal subratllar la singularitat de la revelació cristiana en relació amb l'islam —on l'Alcorà és un text escrit per un Déu que no té rostre— i el budisme —on no hi ha cap revelació personal de Déu.

Per tant, tant a dins com a fora de l'Església, la Paraula necessita qui la serveixi transmetent-la i interpretant-la fidelment. Aquesta tasca correspon sobretot al magisteri de l'Església: el papa i els bisbes són els intèrprets autoritzats de l'Escriptura a l'interior d'una Església que ha rebut, tota ella, la missió d'escoltar-la i de servir-la. Els bisbes no tenen, doncs, una funció restrictiva sinó impulsora de la Paraula, ja que la tasca fonamental del pastor és portar les seves ovelles a les prades més verdes i alimentoses. Així, doncs, el pa de la Paraula ha de ser distribuït a l'interior de la Tradició de l'Església i de la seva fe, tenint en compte la unitat de tota l'Escriptura. Interpretar la Paraula és, en darrer terme, un exercici de comunió eclesial. És la unió de pastors i fidels, tots ells ramat de Jesucrist, el gran pastor de les ovelles, allò que fa possible que maduri una lectura del text que sigui rebuda com un do de l'Esperit, el mestre interior per excel·lència. Llegir l'Escriptura en l'Església demana una fidelitat a l'ensenyament apostòlic, una unió fraterna de cors, la participació en la fracció del pa i la pregària confiada (vegeu Actes 2,42-46, citat en *Dei Verbum* 10).

El servei a la Paraula passa per actualitzar-la, per explicar-la en l'ara i en l'aquí. En aquest sentit, la tasca de l'exegesi i de la teologia és de gran utilitat als intèrprets de la Paraula, als qui l'han de predicar. L'Església és l'àmbit comú d'una exegesi que no descarti l'analogia de la fe i d'una predicació que vulgui fonamentar-se en una lectura seriosa del text. El que es diu a la càtedra ha de preparar i fonamentar el que es dirà a la trona. I el que es diu a la trona ha d'enfortir la fe, també la d'aquells que llegeixen la Sagrada Escriptura amb els mètodes historicocrítics. En aquest punt ens és de gran ajuda el pròleg del llibre del papa sobre Jesús, en el qual es confirma el valor de l'exegesi científica per a la mateixa estructura de la fe i alhora se'n subratllen els límits. La recerca del sentit de la Paraula és missió de tota l'Església i cada membre del cos de

Crist ha de trobar la manera concreta de construir la comunió des dels dons que ha rebut. S'imposa, però, el principi de la confiança com a norma d'actuació al servei de la veritat de l'Evangeli: tots maldem per entendre les Escriptures, com els deixebles d'Emmaús i, en darrer terme, és el Senyor qui ens les fa entendre posant-se al costat nostre mentre fem camí.

En la pràctica ecumènica dels darrers anys s'ha constatat que l'Escriptura és el terreny comú entre les diverses confessions cristianes. Això és així quan preguem junts, en el moment d'invocar el Pare de tots en Jesucrist. I és Jesús el qui prega al Pare perquè tots siguem u. L'Escriptura, a qui la història —sobretot ran de la Reforma— havia convertit en un instrument de desunió, ha esdevingut un mitjà per al retorn a la plena comunió. Igualment, l'Escriptura ha de ser el mitjà per construir la comunió eclesial quan aquesta es vegi dificultada. La Paraula ha de ser el punt de confluència de les diverses sensibilitats, l'instrument que propiciï la crida a la conversió i procuri la reconciliació. La Paraula, per ella mateixa, congrega i aplega. És important que cada deixeble de l'Evangeli es posi al davant del Senyor i es deixi judicar per les seves paraules. Tan sols així la Paraula serà creïble en el nostre món.

7. «I com puc entendre-ho, si ningú no m'hi ajuda?» (Ac 8,31)

Aquestes paraules que l'eunuc etiop adreça al diaca Felip voldrien il·lustrar l'últim punt d'aquesta meditació. L'eunuc és un estranger, un no jueu, un home interessat pel missatge de l'Escriptura que fins i tot ha pujat a Jerusalem en pelegrinatge, però que no comprèn el sentit de les paraules que llegeix. Aquest home, a més, és del tot «eclesial», ja que reconeix que, tot sol, no se'n sortirà. La humilitat és la condició prèvia per a la lectura de la Bíblia, acadèmica o espiritual. Sempre som pelegrins, a la recerca del rostre del Senyor. Ens atensem a la Paraula per veure Déu, però és freqüent que ens en tornem sense haver acabat d'entendre el que hem llegit o escoltat. Obrir el llibre de l'Escriptura és fonamental, però cal que algú ens acompanyi en la seva lectura. La mestra és, certament, l'Església, guiada per l'Esperit Sant, que bufa en els nostres cors i intercedeix per nosaltres i amb nosaltres. No podem llegir l'Escriptura sols, sense una mare que ens ensenyi a pronunciar les lletres que formen l'alfabet de Déu. L'eunuc trobà qui buscava, i el convidà a pujar al carro de la seva vida. D'aquesta manera, arribà a la salvació.

Després que, amb el Concili Vaticà II, vam retrobar l'Escriptura com a centre de la vida de l'Església, en aquests darrers anys hem viscut un cert desencís. S'ha apagat l'entusiasme dels anys posteriors al Concili, quan escoltàvem les lectures proclamades en llengua catalana per primera vegada. Ara, ja estem acostumats a escoltar la Paraula de Déu en la nostra llengua materna, però constatem que ens costa d'entendre-la. L'Escriptura sembla hermètica i difícil, apta potser per als estudiosos però massa complexa per als altres. La temptació és evident: fonamentar la nostra vida interior en altres «textos»,

més assequibles, més entenedors. Fins i tot, algú pot justificar-ho dient que el carisma al qual se sent més afí ofereix altres llibres per a nodrir la seva vida espiritual.

Se'ns planteja en això una dificultat major: posar el text de la Sagrada Escriptura al mateix nivell que altres «textos» i concloure que també aquests, escrits per homes o dones de Déu, han rebut una inspiració. No posaré en dubte res del que hagi passat pel judici de l'Església, però cal entendre que allò que va convertir l'eunuc etíop no va ser el discurs de Felip sinó la lectura cristològica que aquest va fer d'Isaïes 53: el profeta es referia a Jesús, mort sense protestar i amb la més gran humilitat. És a dir, la Paraula no és tan sols una exhortació que commou o un ensenyament que edifica. Per ella mateixa, té una força de transformació i de canvi del cor que sobrepassa qualsevol altra paraula. «Per a Déu no hi ha res impossible» són les paraules que Gabriel adreça a Maria ran de l'anunciació (Lluc 1,37). Doncs bé, la Paraula-missatge que capgira el curs de la història i comunica que hi naixerà el Fill de Déu apel·la a la força i a la potència salvadora de l'Altíssim. Per això Maria respondrà: «Que es compleixi en mi la teva Paraula» (Lluc 1,38). I dins d'ella Jesús serà engendrat. Igualment, Jesús és engendrat en el nostre cor quan escoltem la Paraula i l'acollim, quan la seva força ens omple i renova la nostra vida.



L'Anunciació. Gillis de Coingnet, 1584.

L'Església ens demana que no s'escoli cap dia sense que entrem en contacte amb la Paraula en el secret, segons allò que diu Jesús referent a l'oració: «Quan preguis, entra a la cambra més retirada, tanca-t'hi amb pany i clau i prega al teu Pare, present en el secret» (Mateu 6,6). La pregària personal ha de formar part del teixit de cada dia. No hauríem d'acabar la jornada sense que l'Escriptura il·luminés el nostre cor. I llavors ve la pregunta de l'eunuc etíop: «I com puc entendre-ho, si ningú no m'hi ajuda?» Hi ha un llibre preciós, titulat *La Paraula de Déu cada dia*, que cada any escriu el bisbe Mons. Vincenzo Paglia, president de la Federació Bíblica Catòlica Mundial, i edita la Comunitat de sant Egidi, tant en català (Publicacions de l'Abadia de Montserrat) com en castellà (Ediciones Sígueme). En aquest llibre, cada dia de la setmana conté una proposta de lectura bíblica, amb un breu comentari i una pregària final. La seva intenció és la de guiar el lector a través del ric jardí de l'Escriptura perquè compregui com la seva vida és transformada per la Paraula de Déu, per la força i la suavitat que conté, per la tendresa i l'amor que s'hi despleguen, per la invitació constant a fer-nos nostre l'amor del Senyor i no viure esclaus de nosaltres mateixos. És un llibre molt pròxim a la vida, que assenyala els sentiments del cor i discerneix allò que l'entristeix i entristeix els altres. És un llibre que apropa als pobres i als malalts, que no es desentén del dolor del món, que mou a la intercessió i a l'amistat amb el Senyor. El camí de pregària que s'hi marca és una bella resposta de fe a l'amor que hem rebut.

La Paraula de Déu acompanyarà l'Església durant el segle XXI, com ho ha fet durant els primers dos mil·lennis de cristianisme. El protomàrtir Fructuós de Tarragona, l'any 259, va recordar als cristians presents abans d'entrar al suplici del foc que la promesa i l'amor del Senyor no defallirien. El papa ens acaba d'exhortar a no perdre de vista que hem estat salvats en esperança. Són dues mirades cap al futur. Exactament com la mirada que recorre tota l'Escriptura, d'un cap a l'altre: «la Paraula del Senyor dura per sempre» (Primera carta de Pere 1,25, citant Isaïes 40,8). És del nostre temps i és dels temps que vindran. Per això lloem i beneïm el Déu i Pare de Nostre Senyor Jesucrist que ens ha consolat amb aquest tresor, confiat a la seva Església. Que doni fruit, i fruit abundós!

La resurrecció de Jesús, esperança per als pobles crucificats

Aproximació des de la Bíblia i des de la teologia contemporània

per Xavier Alegre

1. Amençats de resurrecció!

Vull començar amb un text que em sembla molt il·luminador i que expressa bé perquè la resurrecció de Jesús és font d'esperança per als pobles crucificats. És d'un periodista de Guatemala:

Dicen que estoy «amenazado de muerte»... Tal vez. Sea ello lo que fuere, estoy tranquilo. Porque si me matan, no me quitarán la vida. Me la llevaré conmigo, colgando sobre el hombro, como un morral de pastor...

A quien se mata se le puede quitar todo previamente, tal como se usa hoy, dicen: los dedos de las manos, la lengua, la cabeza... Se le puede quemar el cuerpo con cigarrillos, se le puede aserrar, partir, destrozar, hacer picadillo... Todo se le puede hacer, y quienes me lean se conmoverán profundamente y con razón.

Yo no me conmuevo gran cosa. Porque, desde niño, Alguien sopló a mis oídos una verdad incommovible que es, al mismo tiempo, una invitación a la eternidad: «No temáis a los que pueden matar el cuerpo, pero no pueden quitar la Vida». La vida —la verdadera vida— se ha fortalecido en mí cuando, a través de Pierre Teilhard de Chardin, aprendí a leer el Evangelio: el proceso de la Resurrección empieza con la primera arruga que nos sale en la cara; con la primera mancha de vejez que aparece en nuestras manos; con la primera cana que sorprendemos en nuestra cabeza un día cualquiera, peinándonos; con el primer suspiro de nostalgia por un mundo que se deslíe y se aleja, de pronto, frente a nuestros ojos...

Así empieza la resurrección. Así empieza no eso tan incierto que algunos llaman «la otra vida», pero que en realidad no es la «otra vida», sino la vida «otra»...

Dicen que estoy amenazado de muerte... De muerte corporal a la que amó Francisco. ¿Quién no está «amenazado de muerte»? Lo estamos todos desde que nacemos. Porque nacer es un poco sepultarse también...

Amenazados de muerte. ¿Y qué? Si así fuere, los perdono anticipadamente. Que mi cruz sea una perfecta geometría de amor, desde la que pueda seguir amando,

hablando, escribiendo y haciendo sonreír, de vez en cuando, a todos mis hermanos los hombres.

Que estoy amenazado de muerte... Hay en la advertencia un error conceptual. Ni yo ni nadie estamos amenazados de muerte. Estamos amenazados de vida, amenazados de esperanza, amenazados de amor...

Estamos equivocados. Los cristianos no estamos amenazados de muerte. Estamos «amenazados» de resurrección. Porque además del Camino y de la Verdad, él es la Vida, aunque esté crucificada en la cumbre del basurero del Mundo...

Penso que és també la fe en la resurrecció de Jesús la força que portà Monsenyor Romero a no témer la mort i a exclamar, poc abans de ser assassinat:

He sido frecuentemente amenazado de muerte. Debo decirle que como cristiano no creo en la muerte sin resurrección; si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño. Se lo digo sin ninguna jactancia, con la más grande humildad: como pastor estoy obligado por mandato divino a dar la vida por quienes amo, que son todos los salvadoreños; aun por aquellos que vayan a asesinarme. Si llegaran a cumplirse las amenazas, desde ya ofrezco a Dios mi sangre por la redención y resurrección de El Salvador.

El martirio es una gracia que no creo merecer, pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y la señal de que la esperanza será pronto una realidad. Mi muerte, si es aceptada por Dios, sea por la liberación de mi pueblo y como un testimonio de esperanza en el futuro. Puede decir usted, si llegasen a matarme, que perdono y bendigo a quienes lo hagan; ojalá así se convenzan de que perderán su tiempo. Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás...

Per raó de la fe que manifesten aquests textos, els cristians que acabo d'esmentar es troben en l'*autèntica sintonia de Jesús* de Natzaret, ja que, segons els evangelis, el mateix Jesús parlà de la seva mort propera dins de l'horitzó de la seva resurrecció (cf. Mc 8,31; 10,32-34). I s'hi enfrontà lliurement per amor a la humanitat i per amor al projecte que Déu li havia confiat i que ell, en la tradició de l'AT, anomenava el «regne de Déu», un món on regnarà la pau amb justícia i la solidaritat universal.

Però, per què resulta avui tan difícil a moltes persones de creure en la resurrecció dels morts?

Pagola n'indica bé una de les raons quan escriu:

Configurados por una cultura que valora de manera predominante los «fenómenos observables», nos resulta difícil sintonizar con aquello que no podemos reducir a dato controlable. Entonces hablamos de la Resurrección de Jesús como desde fuera. Tratamos de iluminarla desde el exterior. Estudiamos el sepulcro vacío, las apariciones del Resucitado, el testimonio de los discípulos, pero no acertamos a vivir nosotros mismos «la experiencia pascual».¹

¹ *Creer en el Resucitado. Esperar en nuestra resurrección*, Santander: Sal Terrae 1991, p. 33.

*La Resurrecció de Jesús.
Gustave Doré (1832-1883).*



Però hi ha també una altra raó que és conseqüència del fet que de vegades no hem comprès o explicat bé el que significa la resurrecció dels morts per a la fe cristiana. La fe en la resurrecció dels morts (i de Jesús) sembla a alguns autors que és *alienant*, deshumanitzant. Així ho diu, per exemple Lucio Lombardo-Radice.² Segons aquest autor, una afirmació com ara la de Pau en 1Co 15,12ss implica que els cristians no són uns bons humanistes perquè afirmen que, si després de la mort no hi ha una altra vida, la nostra aventura humana en aquest món no té sentit. I es revolta contra aquesta afirmació. Ell es formula les preguntes següents: no té sentit en si mateix l'amor que m'uneix a la meua esposa? Els meus fills, no són una experiència permanent de sentit? Algú pot negar que amb el meu treball preparo dies millors per a la humanitat futura? És possible que es pugui negar que tenen consistència els 65 o 70 anys que pugui viure en aquesta terra? Per què hem d'escampar pel món el rumor que, si tot acaba amb la mort, som uns desgraciats? Predicar la resurrecció dels morts, no implica, doncs, un humanisme pobre, si és que es pot arribar a qualificar d'humanisme?

² Citat per M. FRAIJÓ, «La resurrección de Jesús, centro de la fe», p. 201.

De fet, fins i tot sants com sant Joan Maria Vianney es revoltaven contra una concepció de la resurrecció dels morts que impliqués una devaluació d'aquesta vida. Per això deia que, si en morir, arribés a constatar que no hi havia res després d'aquesta vida, hauria estat enganyat, però que ja hauria valgut la pena el fet d'haver viscut com havia viscut.

Però, tal com veurem a través dels testimonis bíblics sobre la resurrecció de Jesús (i dels morts: Jesús n'és la primícia!), sols una concepció equivocada de la fe en l'altra vida i en la resurrecció de Jesús pot portar a no valorar aquest món i a deixar de lluitar per aconseguir que sigui millor. Pagola ho indica molt bé:³

Precisamente porque cree y espera un mundo nuevo y definitivo, el creyente no puede tolerar ni conformarse con este mundo tal como hoy es, lleno de odios, lágrimas, injusticia, mentira y violencia.

Quien no hace nada por cambiar este mundo no cree en otro mejor. Quien no lucha contra la injusticia no quiere «unos cielos nuevos y una nueva tierra donde habite la justicia» (1Pe 3,13). Quien no trabaja por liberar al hombre del sufrimiento no cree en un mundo nuevo y feliz. Quien no hace nada por cambiar y transformar esta tierra no cree en el cielo.

De tota manera, no ens hauria pas de sorprendre que la fe en la resurrecció del Jesús creï avui moltes dificultats. Perquè, de fet, la fe en la resurrecció dels morts és un fet que ja va crear dificultat a alguns cristians de Corint i va provocar que Pau arribés a afirmar que si els morts no ressusciten, llavors tampoc Crist ha ressuscitat. I això implicaria que la nostra fe és en va, que no té fonament (cf. 1Co 15,12ss).⁴

³ Creer, 31s. Ja D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Barcelona: Ariel 1971, p. 198 havia insistit en aquest aspecte: «Ara es diu que el que és decisiu és que el cristianisme proclamà l'esperança en la resurrecció i que, d'aquesta manera, originà una autèntica religió de la redempció. El centre de gravetat es troba, doncs, més enllà de la mort. Aquí, precisament, és on jo veig l'error i el perill. Ja que, aleshores, redempció vol dir alliberament de les preocupacions, dels perills, de les angoixes i desigs, del pecat i de la mort en un més enllà millor. Però, realment és aquest l'element essencial de la revelació de Crist segons els evangelis i sant Pau? Jo ho nego. L'esperança cristiana en la resurrecció és diferència de l'esperança mitològica pel fet que remet a la persona humana d'una manera totalment nova i encara més radical que en l'Antic Testament, a la seva vida en la terra».

⁴ De fet, i per remarcar la importància de la resurrecció de Jesús, T. LORENZEN comença així el seu llibre *Resurrección y discipulado* (Santander: Sal Terrae 1999, p.15): «Quan parlem de la resurrecció de Jesucrist no tractem d'una qüestió de fe, sinó de la qüestió de la fe cristiana. La resurrecció no és sols un objecte de fe, ni és simplement una afirmació del credo que s'ha d'acceptar, és l'origen i el fonament de la fe. En la resurrecció es decideix la naturalesa i el contingut de la fe, allò que la fe cristiana és en realitat. No és un simple problema històric: ens trobem enfrontats a la difícil tasca de dilucidar allò que és la història com a tal. No ens ocupem simplement d'un dels actes de Déu en la història: ens trobem davant la mateixa naturalesa de Déu i de la manera que té de relacionar-se amb nosaltres i amb la seva creació.» I H. KESSLER, *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Salamanca: Sígueme 1989, p.11, remarca: «La resurrecció de Jesucrist constitueix un tema clau, potser el tema clau de la fe cristiana. D'aquesta depèn la resposta en gairebé totes les qüestions de la fe i de la teologia.»

Tenint en compte, doncs, el que acabo de dir, en aquest article tractaré de dos aspectes interrelacionats: 1) Què podem saber i dir avui sobre la resurrecció de Jesús? 2) Per què aquesta resurrecció és font d'esperança per als pobles crucificats?

2. Què podem saber, avui, de la resurrecció de Jesús?

El meu punt de referència fonamental seran els textos bíblics.⁵ Tal com indica molt bé J. Sobrino, ens podem acostar a aquests textos des de tres punts de mira que, en principi, són complementaris. Ens podem plantejar:

a) La **qüestió històrica**: *què va passar als primers testimonis* de la resurrecció, què experimentaren, què sentiren, què «veieren»?

b) La **qüestió hermenèutica**: *que volen dir(-nos) els textos bíblics?* A fi de poder respondre aquesta pregunta haurem d'estudiar les formes literàries que empren i les implicacions culturals dels textos. Hem de tenir en compte que, en principi, la resurrecció de Jesús, tal com es troba testimoniada en el Nou Testament, no és un simple retorn a aquesta vida temporal, sinó una realitat «escatològica», el principi d'una nova creació (cf. Ap 21,1-5) promesa per Déu per a la fi dels temps. Ens trobarem, per tant, amb allò que s'ha anomenat «una barrera del llenguatge».

c) La **qüestió teològica**: *què significa* —al principi de l'Església i avui— la confessió creient de afirma que Crist ha ressuscitat? Com sabem, no es tracta sols d'una realitat que passà puntualment en el passat. Més aviat es tracta de la inauguració d'una vida i d'un món nous, que ha començat amb Jesús. Nosaltres en participem ja ara per la fe viscuda en comunitat, per l'eucaristia, etc. Es tracta, doncs, d'una realitat que m'afecta personalment.

D'entrada hem de ser conscients del fet que *no tenim accés directe a la qüestió històrica*. Nosaltres no hi érem quan els primers testimonis de la resurrecció van fer l'experiència, ni podem parlar amb cap d'aquelles persones. Per això *partirem dels textos bíblics* que donen testimoni de la resurrecció. Aquests textos són el fonament de la nostra fe i creiem que són inspirats per Déu. És a partir d'aquests textos i de la *interpretació* d'aquests que ens podrem preguntar què devia passar en els anys 30, al començament de l'Església. Sols llavors podrem comprendre millor què va significar llavors i què pot significar ara per a nosaltres la fe en la resurrecció de Jesús.

⁵ Cf. X. ALEGRE, «Perspectivas de la exégesis actual ante la resurrección de Jesús», en: M. FRAIJÓ – X. ALEGRE – A. TORNOS, *La fe cristiana en la resurrección*, Madrid/Santander: Fe y Secularidad/Sal Terrae 1998, p. 33-62.

2.1. Una qüestió prèvia fonamental: què volem dir quan confessem que Déu va ressuscitar Jesús?

La primera cosa que vull destacar és que, per als primers cristians, predicar la resurrecció de Jesús els portà a *entrar en conflicte amb les autoritats civils i religioses* del seu món (cf. Ac 4,1-3; 5,29-33; 7,56-58; també ho indica Pau en Ac 23,6; 24,1). Per això ens hem de preguntar, abans de tot, per què, al començament de l'Església, confessar la resurrecció de Jesús resultava conflictiu, mentre que ara a molts els sembla un tema alienant i que, en qualsevol cas, no és gens conflictiu des del punt de vista polític.

La raó principal es troba en el fet que, en la cultura d'aquella època, afirmar que Déu havia ressuscitat Jesús significava que *Déu havia donat la raó precisament al Crucificat*, al rebutjat per les autoritats polítiques i religioses de Judea i que, per tant, *la víctima havia triomfat* —en el judici de Déu— *sobre els seus botxins*.

Per això resultava tan conflictiu anunciar que Déu havia ressuscitat Jesús. Ja que els qui havien condemnat a mort Jesús continuaven essent poderosos en el món de les primeres comunitats cristianes.

D'altra banda, si confessar la resurrecció de Jesús significava professar que Jesús havia tingut raó en la seva vida, en la seva manera de viure i d'actuar, llavors podem comprendre millor per què els primers testimonis de la resurrecció, *més que explicar el contingut de les visions* o experiències pasquals que van tenir amb l'ajuda d'unes revelacions «esotèriques», que havien rebut en la intimitat de la seva vida, *el que fan és explicar la vida concreta de Jesús* de Natzaret. Perquè aquesta és la vida que el portà a la creu i, conseqüentment, a la resurrecció. Tal com mostra molt bé Marc (i els altres evangelistes en segueixen l'exemple), per parlar del Ressuscitat, el que fan és recuperar la seva vida, que el portà a la resurrecció a través de la creu.

En aquest sentit, K. Lehmann fa el comentari següent:

Nada se nos ofrece que sea parecido a lo que los hombres esperan de alguien que volviera de la muerte. Nada se nos cuenta que contribuya a una mejor comprensión o aclaración de la catástrofe de la Cruz. Ni una sola palabra que pueda satisfacer la curiosidad de lo que pasa en la «otra vida». Los profetas de otras religiones revelan en tales circunstancias todo el esplendor y la magnificencia del cielo, las mitologías se multiplican. Nada de eso se nos cuenta en los Evangelios. No hay referencia alguna al acontecimiento de la Resurrección misma, que queda escondido en Dios. Lo único que se desvela de este acontecimiento emerge en lo que se manifiesta en las apariciones. Ellas son las que atestiguan el poder de la Resurrección tal y como se actualiza en la historia del mundo y de los hombres. El acontecimiento de la Resurrección y las apariciones están indisolublemente unidos, pero no constituyen una realidad única. Las apariciones y el testimonio de la gloria absolutamente escondida de Dios, cuyo misterio acontece en la Resurrección, son el

«paso» al mundo histórico espacio-temporal. En este proceso realizado dentro de nuestra historia, se anuncia lo que opera y significa para nosotros la Resurrección.⁶

Per això ara, *a partir de Pasqua*, els deixebles *expliquen el que Jesús va fer i va dir*, però ho expliquen des de la llum que sobre aquesta vida projecta l'experiència pasqual. I *des del rerefons de l'AT*, que es converteix ara en clau de lectura i de comprensió, tant de la vida de Jesús, com, sobretot, de l'escàndol de la seva passió i de la seva creu (cf. Lc 24,25-27.44-45).

Una bona mostra de la manera que van tenir els primers cristians de comprendre la resurrecció de Jesús, en connexió amb la creu d'una víctima innocent, la trobem en Marc. El primer evangelista és molt conscient que la mort de Jesús no va ser provocada per cap ensenyament blasfem (el lector de Mc 14,55-64 sap que l'acusació del gran sacerdot és falsa) o pel fet de ser un terrorista (tot i que els romans el van crucificar com si fos un terrorista, per difamar-lo: cf. Mc 15,1-15.26-27). Es tracta d'una suposició falsa i Jesús se'n defensa davant dels qui van a Getsemaní a detenir-lo (cf. Mc 14,48-49).

No. La causa real que provocà l'oposició radical a Jesús, tant per part dels qui es creien religiosos (els fariseus) com dels polítics (els partidaris d'Herodes) va ser que *posà el bé de l'ésser humà com a expressió màxima del que Déu volia* i esperava del seu poble, de manera que passés fins i tot per damunt d'una llei tan santa com la de guardar el dissabte (cf. Mc 3,1-6; també Mc 2,23-28; Jn 9).

Així —tal com va fer més tard aquell gran deixeble de Jesús que va ser Monsenyor Romero— Jesús denunciava la injustícia econòmica, social, religiosa i política que tant víctimes provocava i —continua provocant— en el món.

Per això el van matar. I ho van fer per veure si d'aquesta manera aconseguien fer callar la seva veu. Per això, predicar que Déu l'havia ressuscitat era reconèixer que era ell —i no els seus opositors ni els seus botxins— qui tenia la raó. Era donar encara més ressò a la veu de Jesús de Natzaret, cosa que, òbviament, havia de molestar els poders injustos d'aquest món.

Però des de l'experiència pasqual, els deixebles, que en la passió l'havien abandonat per por (cf. Mc 14,50), van ser capaços de seguir-lo pel camí que, en un món injust, condueix a la creu, tal com ja Jesús els ho havia advertit (cf. Mc 8,34). I van atribuir al Ressuscitat una cosa que canvià radicalment les seves vides, de la mateixa manera que canvià també la de Pau (cf. 1Co 15,8-11), i que els posà en el punt de mira dels poders fàctics que havien rebutjat Jesús.

A partir d'aquest fet podem entendre perquè J. M. Castillo⁷ arriba, amb raó, a la conclusió següent:

⁶ *Jesucristo resucitado, nuestra esperanza*, Santander: Sal Terrae 1982, p. 72s.

⁷ «¿Cómo, dónde y en quién está presente y actúa el Señor resucitado?», *Sal Terrae* 70 (1982) 211.

Por lo tanto, se puede decir que cuantos sufren el mismo tipo de persecución que sufrió Jesús, esos son quienes viven la primera y fundamental forma de presencia del resucitado en sus vida, mientras que, por el contrario, quienes jamás se han visto perseguidos o molestados, quienes siempre viven aplaudidos y estimados, éstos se tienen que preguntar si su fe en la resurrección no es, más que nada, un principio ideológico con el que a lo mejor se ilusionan engañosamente.

O formulat amb paraules de Pagola:⁸

Una vida crucificada y entregada al servicio y en defensa de los crucificados es la mejor expresión de fe viva en el Resucitado.

3. El llenguatge utilitzat pel Nou Testament i per les confessions de fe més antigues

Segons el que indiquen els textos bíblics, predicar la resurrecció de Jesús implicava també un altre aspecte fonamental: significava que Jesús es feia ara realment present (per la *fe*) en la comunitat.

D'una banda, *era el mateix Jesús* que els deixebles havien conegut i acompanyat durant la seva vida pública i que havia mort crucificat, però la seva presència era diferent. Ja no era *la mateixa realitat*. El Déu creador l'havia ressuscitat (cf. Rm 4,17; 10,9; 1Co 6,14) i d'aquesta manera havia fet començar la fi dels temps.⁹ Per això, en voler comunicar què és el que ells havien experimentat en la Pasqua es van trobar amb el que ha estat anomenat «una barrera de llenguatge». Ja que si el canvi que els deixebles

⁸ Creer, 17. En aquesta mateixa línia J. SOBRINO, «La Pascua de Jesús y la revelación de Dios desde la perspectiva de las víctimas», *Sal Terrae* 83 (1995) 205, arriba a la conclusió següent: «Per dir-ho des del principi, el misteri pasqual revela: 1) un Déu parcial envers les víctimes, a les quals fa justícia; 2) un Déu que lluita contra els déus, diguem que «perdedor» i «vencedor» a través de la història; 3) un Déu que és alhora major i menor, dialèctic, per tant; i, per això 4) un Déu que sols al final serà tot en totes les coses, i d'aquí prové la seva dimensió de futur. Correlativament, la fe —en el sentit de *fides qua*— en aquest Déu significa: 1) esperança en el fet que el botxí no triomfarà sobre la víctima; 2) praxi agonista contra els ídols; 3) deixar que Déu sigui Déu, misteri absolut; i 4) caminar amb humilitat en la història fins que aquesta arribi a la seva consumació.»

⁹ Tal com remarca J. LOIS, *La experiencia del Resucitado, en los primeros testigos y en nosotros hoy*, Vitoria: Frontera 2002, p. 16: «aquesta acció de Déu [...] és un esdeveniment escatològic a través del qual irromp en Jesús allò que és darrer i definitiu. Un esdeveniment absolutament singular i transcendent, que no pot ser homologat amb cap altre fet històric, atès que va més enllà de les coordenades de l'espai i del temps.» I que sols pot ser captat pels *ulls de la fe* (Rousselot). Ja que tal com indica J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid: Cristiandad 1982, vol.II/1 p.265, «la presència d'allò que és escatològic es produeix sense necessitat de trencar o substituir cap llei natural», per la qual cosa no és accessible a la visió del no-creient. Aquest aspecte del paper de la fe l'explica bé LOIS en l'obra citada, p. 20-24. Segons aquest autor, «la resurrecció de Jesús esdevé accessible a l'ésser humà únicament quan es converteix en esdeveniment revelador, és a dir, quan és comunicat per la manifestació del mateix ressuscitat o per la declaració creient dels primers testimonis a qui els va ser concedida aquella manifestació. I sols la fe que acull i confia pot respondre a aquest esdeveniment de revelació. És precisament per mitjà de la fe d'aquests primers testimonis com el Ressuscitat ingressa en la història.»

havien experimentat en la Pasqua era una realitat «històrica», el que havia passat a Jesús —i que segons tots els testimonis bíblics es troba al començament de la fe pasqual dels deixebles— era una realitat «metahistòrica». L'anomenem així per expressar, amb paraules de Lois que:

sin ser un hecho histórico, es, no obstante, una acción real de Dios que afectó realmente a Jesús —el cual sí fue un ser histórico, situado en el espacio y el tiempo— y [afectó] también el curso entero de la historia por irrumpir en ella la vida nueva del Resucitado, como arras de una plenitud definitiva que es activamente esperada por los creyentes.¹⁰

En aquest context, els especialistes remarquen amb molta raó, la *pluralitat* del *vocabulari* que el Nou Testament empra per parlar de la resurrecció de Jesús (i de les seves aparicions) i la manera tan sobria que usen les confessions de fe més antigues per donar testimoni de la resurrecció i de les aparicions del Ressuscitat.

J. Delorme¹¹ distingeix *tres tipus de llenguatge*, cadascun dels quals té característiques pròpies, amb avantatges i inconvenients a l'hora d'expressar amb paraules el fenomen que solem anomenar la resurrecció de Jesús. Són el llenguatge de *resurrecció* (cf. 1Co 15,4; Ac 3,15; 2,24.32...: que és el més abundant), el de *vida* (cf. Rm 14,9; Hb 7,25; 1Pe 3,18; Ap 1,18...) i el d'*exaltació* (cf. Fl 2,9; Ac 3,13; 5,31; 1Tm 3,16...). Aquest llenguatges no sempre es van trobar units des del principi, però tots sembla que impliquen, tot i que de manera difent que «per raó d'una acció sorprenent creadora de Déu, ha passat alguna cosa al mateix Jesús». El llenguatge que acabà dominant va ser el de resurrecció, pel fet que la paraula grega té el significat d'«aixecar-se», «despertar del son» i resulta d'aquesta manera una bona metàfora per al·ludir a una realitat que, en principi, escapa a l'ésser humà que es trobà sempre més ençà de la mort, perquè pot veure en el fet de dormir i de despertar un símbol del fet de «ressuscitar d'entre els morts».

Crida l'atenció, per tant, que els textos més antics (fonamentalment confessions de fe, però també himnes litúrgics) reflecteixin la consciència que els seus autors es van trobar confrontats amb un fenomen —em refereixo al fenomen pasqual— que superava, en cert sentit, la seva experiència ordinària i les possibilitats del llenguatge.

¹⁰ O.c., 16. En aquest context penso que és important remarcar que la resurrecció de Jesús no és merament una creació de la fe dels deixebles. Ja que, tal com assenyalava H. KESSLER, o.c. 203, «no és el creient qui produeix la resurrecció de Jesús (la resurrecció de Jesús no és una creació de la fe. Jesús no és el Ressuscitat pel fet que nosaltres o altres persones hi creguin. Va ser, a l'inrevés, el Ressuscitat qui generà amb la seva trobada, abans de tota fe i com a Crucificat ressuscitat, la fe en els deixebles.»

¹¹ Cf. «La resurrección de Jesús en el lenguaje del Nuevo Testamento», en H. CAZELLES *et al.*, *El lenguaje de la fe en la Escritura y en el mundo actual*, Salamanca 1973, p. 109-140, on, amb l'ajuda de l'Antic Testament explica els avantatges i les dificultats de cadascun dels llenguatges que s'empren.

En el fons ens trobem, com he indicat abans i com indica A. Vögtle,¹² que emprava una fórmula de R. Schnackenburg, davant d'una «barrera de llenguatge [religiós] de primer grau». No sorprèn, per tant, que per expressar-lo de la manera més adequada possible, recorressin al llenguatge religiós i simbòlic que els oferia l'AT, que els era ben familiar. En aquest sentit, l'esdeveniment que provocà la fe pasqual ens arriba per mitjà d'unes categories religioses ben determinades: les de l'AT.¹³

I remarco l'*aspecte simbòlic del llenguatge* sobre la resurrecció perquè, tal com indica P. Grelot,¹⁴ no es pot parlar de la mort i del «més enllà» sense recórrer al registre del llenguatge simbòlic, que és un llenguatge que:

enclou diversos «registres» diferents: un registre «analògic» (la meua relació amb Déu és anàloga a la relació de l'infant amb el seu pare); un registre «figuratiu», que pertany en propietat a la Bíblia per traduir la relació que hi ha entre ambdós testaments; un registre «mític» per parlar d'allò que de cap manera no pot caure sota el domini dels sentits: Déu està «en el cel» i existeix, de manera inversa, un «lloc» simbòlic de la mort i del mal «a baix», «a l'infern», a l'extrem oposat del cel com a «lloc de Déu». Per aquesta mateixa raó, l'origen i la «fi» escapen de manera radical a les nostres percepcions sensorials i fins i tot intel·lectuals: brollen d'un domini «mític» en el llenguatge simbòlic.

D'altra banda, ja s'ha subratllat, amb raó, que la doctrina de la resurrecció dels morts *no es troba en la major part de l'AT*. És més aviat una doctrina tardana, que floreix en el moviment apocalíptic, quan la comunitat es veu confrontada de manera massiva amb el fet de la persecució i el martiri dels seus membres «justos» i ha de plantejar-se la qüestió de com es pot creure que Déu és bo i és just, si hi ha tant de sofriment d'innocents en el món. És en aquest context que es pot veure que el concepte bíblic de resurrecció té fonamentalment relació amb una determinada idea de Déu i no pas amb un determinat pensament filosòfic sobre l'ésser humà i sobre la seva pervivència més enllà de la mort.

¹² En A. VÖGTLE - R. PESCH, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975, p. 12. Por què es parla, de tota manera, de resurrecció «corporal»? Segons J. LOIS (*La experiencia del Resucitado, en los primeros testigos y en nosotros hoy*, Vitoria: Editorial Frontera 2002, 18), «Lorenzen aclareix bé l'abast d'aquesta expressió: "El Nou Testament parla d'una resurrecció 'corporal'. 'Corporal' no es refereix aquí al cos particular que Jesús tenia en el moment de la mort. Ni tan sols pressuposa necessàriament una tomba buida. Significa que la persona entera de Jesús, amb totes les seves realitzacions i relacions, és a dir, de la persona formada en i per les seves relacions i serveis, arribà a la presència de Déu. No sols la seva 'ànima', sinó tot el seu ésser va ser acollit en Déu i així rebé una existència 'nova'. La teologia actual tendeix a considerar que no hi ha base bíblica per a una concepció 'física' del cos ressuscitat vinculada a la reviviscència de les cèl·lules del cadàver. La significació profunda de l'expressió 'resurrecció corporal' sembla que és la de remarcar la continuïtat personal, aspecte fonamental aquest de la nostra afirmació de fe en la resurrecció, tal com veurem tot seguit.»

¹³ Sobre el rerefons veterotestamentari, cf. P. GRELOT, «La resurrección de Jesús y su fondo bíblico y judío», en P. DE SURGY *et al.*, *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna*, Madrid 1974, p. 15-52.

¹⁴ «Résurrection et immortalité», *Esprit et Vie* 105 (1995) 578.

*La Resurrecció de Jesús.
El Greco (1541-1614).*



En qualsevol cas, autors com E. Schweizer¹⁵ han notat, amb raó, que el fet que Israel mantingués durant tant de temps una fe pregonada en Déu, sense esperar una vida després de la mort, ajuda a evitar el perill que la fe cristiana en la resurrecció es pogués comprendre d'una manera alienant, que portés a menysprear les realitats terrenals.

Però la presència de Jesús ara era, per als primers testimonis del Ressuscitat, tan real com nova. Joan parlarà de la seva presència a través de l'Esperit, del Paràclit (cf. Jn 14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,7-15). Mc ens dirà que per poder-lo «veure» ressuscitat cal fiar-se de la paraula de Jesús (cf. Mc 14,28; 16,7) i anar a Galilea. És a dir,

¹⁵ «La resurrección de Jesús, ¿realidad o ilusión?», *Selecciones de Teología* 21 (1982) 3-12.

que cal prendre's seriosament l'ensenyament de Jesús a Galilea, seguir-lo radicalment, amb la confiança que ell, ara ressuscitat, es farà present de nou en les seves vides i els capacitarà per viure tal com ell els va ensenyar a viure. I Mt indicarà que ara es fa sacramentalment present en el petit, el pobre, el marginat del qual ens fem pròxims, solidaris (cf. Mt 25,31-46).

Perquè el Ressuscitat es fa ara present allí on la vida (l'Amor) lluita contra la mort (cf. Rm 6,4.5.9; Flp 3,10-11). Per tant, no sols es fa present en «l'altra vida», sinó ara i aquí (cf. Col 2,12-13: en present!), en «la vida d'altra manera», la *vida alternativa*, que té l'origen i el punt de referència en la vida de Jesús de Natzaret. És el Jesús que, com indica Lluç (cf. Ac 1,11), ens invita que no ens quedem mirant al cel, sinó a lluitar, per fidelitat a Jesús, contra tot el que s'oposa al Regne de Déu.

Ara es fa present allí on es viu una *esperança* incombustible, contra tota esperança merament humana, perquè no hi ha cap fracàs, cap mort o martiri, en el treball per la construcció del Regne que ens pugui descoratjar definitivament (cf. Jn 5,24; 11,25-26; Rm 8,11; Jn 8,51).¹⁶

Dissortadament, molts de cristians s'imaginen la resurrecció de Jesús més com retorn a la vida d'aquest món (alguna cosa que podia ser vista amb els ulls de la carn) que no pas com l'esdeveniment que va originar la fundació de la seva comunitat o que es troba a l'origen de la seva fe en Déu. I aquesta és una de les causes que dificulten la seva fe en el Ressuscitat.

Segons J. Doré¹⁷ les opinions que avui es tenen sobre la resurrecció de Jesús són de quatre tipus segons si predomina:

1) Una actitud *objectivista*: hi va haver una constatació objectiva en certa mesura i neutra de la realitat de la tomba buida i de les aparicions als deixebles. Els testimonis que ells ens ofereixen són objectius.

2) Una actitud *subjectivista*: els testimonis no diuen que constataren la resurrecció ni que en tinguessin «proves», sinó que ho *cregueren* i que *comprometeren la vida* per aquesta fe (per tant, no es pot excloure absolutament una equivocació de bona fe), ja que tot va succeir en el cor dels apòstols. En aquesta línia es pot comprendre la resurrecció de Jesús com el símbol d'una veritat general, accessible a tot el món, al marge de qualsevol referència cristiana.

¹⁶ Ja que, tal com remarca CASTILLO o.c. 212s, «la resurrecció es fa present i es manifesta allí on es lluita i fins i tot es mor per evitar la mort, quan depèn de nosaltres, i per suprimir el sofriment que es pot evitar. I aquí és on, sobretot, s'ha de fer patent i tangible la fe en la resurrecció: sofrint per suprimir el sofriment i fins i tot morint per evitar la mort. De tal manera que la fe en la resurrecció és el que ha de ser en la mesura que s'acosta a aquesta forma de praxi, és a dir, en la mesura que s'acosta a aquest compromís pràctic amb la vida i a favor de la vida.»

¹⁷ «Creo en la resurrección de Jesucristo», *Selecciones de Teología* 86 (1983) 84-87.

Tenint en compte aquests supòsits, les *quatre possibilitats* aleshores són:

1. Jesús *ha tornat a prendre possessió del seu cadàver*; ara és com a cos gloriós, a la dreta del Pare. La tomba buida i les aparicions són dades històriques ja que es troben en el NT. No veure-ho així significaria no tenir fe. La resurrecció de Jesús prova des d'un punt de vista apologetic que Jesús és Déu.

2. Jesús *és viu personalment*, però no sabem com és aquesta vida, ni el que aquesta afirmació implica per a la nostra manera de veure Déu o per a la identitat de Jesús. És bo tenir una certa *docta ignorància*, atès que la presentació literària i apologetica del NT no permet saber res més. El que és important, doncs, no és tant el contingut d'aquesta fe, com la conversió i el compromís que comporta lluitar contra tot el que hi ha de mortífer en la nostra vida i en món. Jesús és una crida única a una vida plena de sentit i el camí vers una esperança fundada.

3. No es preocupa del que passà a Jesús. *Sols es pot dir que «Jesús viu» per a aquells que avui s'hi refereixen*. No es tracta, doncs, del fet que Jesús sobrevisqués, sinó que nosaltres prenguem la torxa que ell va deixar. El que perdura és la seva «causa», el seu «esperit». En aquest cas, no és necessari acceptar tota la dogmàtica cristiana per entendre que certs valors i ideals tenen l'origen en Jesús: es tracta de reviuire entre els homes allò que prengué cos en Jesús de Natzaret i que, de fet, no va morir amb ell.

4. La resurrecció de Jesús és sols com una mena de «clau», *tan sols com un símbol* d'una veritat que és humana i universal (al marge de Jesús): que en certes condicions el bé pot brotar sempre del mal; que es pot tenir esperança contra tota esperança; que fins i tot la mort té sentit si permet arribar a l'autèntica saviesa o al lliurament als altres com a servei. A Occident això s'ha unit a Jesús, però no ha de ser pas sempre així. Jesús és mort. Paradoxalment, ell ensenyà als éssers humans a viure sense Déu i sense déus, fins i tot sense Jesucrist. En contra dels seus adversaris, Jesús tenia raó en viure i morir tal com ho féu: l'amor i el servei desinteressat poden omplir de sentit una vida.

5. Hi podríem afegir encara una cinquena postura, pròpia dels qui prenen una postura bel·ligerant enfront de la fe cristiana. Segons aquests, la resurrecció de Jesús va ser un engany dels deixebles que inventaren els relats de la tomba buida i de les aparicions als deixebles a fi de poder donar sentit a tot el que havien estat fent fins aleshores i superar d'aquesta manera el trauma de la creu. Alguns d'aquests defensen que ho havien fet de mala fe; segons altres, va ser la conseqüència d'un mecanisme psicològic inconscient. Més tard altres deixebles, il·lusionats i enganyats, es van creure aquestes idees i d'aquesta manera anà prenent cos la llegenda de la resurrecció de Jesús.¹⁸

En qualsevol cas, s'entengui com s'entengui la resurrecció, per a la majoria d'autors sembla que és un fet històric que la mort de Jesús va provocar una *crisi de fe en els seus*

¹⁸ Cf. DORÉ, o.c. 88.

deixebles.¹⁹ Per aquesta raó seria un fet *sorprenent que tan aviat haguessin recuperat la fe*, si no és que va passar alguna cosa especial que provocà en ells un canvi tan radical, que no sols els portà a recuperar la fe en Jesús, en un àmbit superior al que havien tingut en vida de Jesús, sinó que van ser fins i tot capaços de donar la vida per ell. Sobretot crida l'atenció que fossin capaços d'«inventar» una doctrina en principi tan nova, perquè la resurrecció dels morts, s'esperava, en tot cas, per a la fi dels temps. I s'esperava una *resurrecció universal*, no sols d'una persona individual.²⁰

De fet, quan ells expliquen la seva experiència (almenys segons els testimonis bíblics), afirmen, tal com veurem, que van ser experiències inesperades que els *van venir «de fora»*, tot i que fossin interiors i no excloguessin, sinó que incloguessin, la fe.

Però aquestes experiències pasquals són tan *noves* que, quan les volen explicar catequèticament, han de parlar, alhora, de *veure i no veure*, de tocar i no tocar, de reconèixer i no reconèixer, d'aparèixer i desaparèixer, perquè —ja no ho hem vist— són ben conscients que s'enfronten a una autèntica «barrera del llenguatge» ja que han d'expressar en quina mesura la realitat divina afecta ara Jesús, ja que no es tracta de narrar simplement el retorn de Jesús a aquesta vida (tal com suposadament va passar en la resurrecció de Llätzer o del fill de la vídua que Naïm).

Per aquesta raó, tal com remarca Ph. Perkins:²¹

1. La resurrecció no pot ser descrita, per tant, com un esdeveniment històric, en el sentit ordinari del mot. No hi ha cap testimoni humà del fet en si de la resurrecció de Jesús. El NT el presenta com un fet escatològic de Déu, com a part de la transformació

¹⁹ Cf. LORENZEN (o.c. 163-167). I que la recuperació de la fe no va ser deguda tan sols a una predisposició psicològica dels deixebles: «Hi ha un consens generalitzat en el fet que les fonts neotestamentàries parlen d'una trobada real de Crist ressuscitat amb els deixebles; en el fet que aquesta trobada es va realitzar per iniciativa del mateix Déu; en el fet que no va ser generat per la configuració psicològica dels deixebles, sinó que es va produir des de l'exterior dels deixebles; i en el fet que no sols va passar alguna cosa als deixebles, sinó també al mateix Jesús. L'argument exegetíc es fonamenta en l'argument històric del fet que en les vides dels deixebles es produí un canvi espectacular» (o.c. 168s). Però hi ha autors que pensen que no va ser pas així.

²⁰ Així opina LORENZEN o.c. 163. Per això FRAIJÓ (o.c. 210) comenta: «El judaisme no desconeixia [...] el tema de la resurrecció, però sols la concebia en dimensions còsmiques i per a la fi del temps. El fet que un ésser humà l'anticipés en el transcurs de la nostra història, rompia qualsevol esquema. I, sense esquemes, sense models de referència, gairebé és impossible inventar. Hem d'afirmar que, amb tota probabilitat, després de la mort de Jesús, als deixebles els passà «alguna cosa», van tenir alguna experiència determinant. Probablement van viure un «procés de conversió» (Schillebeeckx) activat per diversos factors: el record de l'actuació i del missatge de Jesús, la reflexió sobre el seu anunci d'un Déu misericordiós que perdona sense condicions, la meditació serena sobre el destí del profeta sofrent, l'evocació dels menjars celebrats amb ell. Tampoc no es pot excloure que noves experiències que es produïren després de la mort de Jesús, s'afegissin a tot el que acabem de dir. Aquestes experiències potser eren de tipus espiritual i els deixebles les van expressar per mitjà de les narracions sobre les aparicions i sobre la tomba buida.»

²¹ *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, London: G. Chapman 1984, p. 19s.

final del món. Això implica que és alguna cosa més que la vindicació d'una persona particular. La salvació de Déu es troba de tal manera implicada amb Jesús que, després de Pasqua, Jesús es converteix en la norma de la relació de la humanitat amb Déu.

2. Si es tracta d'un «esdeveniment escatològic», això significa que és distint d'una intervenció miraculosa en l'ordre natural (per exemple, retornar la vida a un cadàver). Això implica també que es tracta d'un esdeveniment per a Jesús i no sols d'un canvi de consciència dels deixebles.

3. La varietat de tradicions i de tipus de testimoni fan que no es pugui reduir la resurrecció a la projecció de la necessitat dels deixebles de recuperar la «intimitat embriagadora» de la seva companyonia amb Jesús.

4. Pel fet de ser un «esdeveniment escatològic» comporta que la realitat «corporal» de la resurrecció es troba en discontinuïtat amb la realitat corporal que experimentem. Com un «acte nou de Déu», la resurrecció no pot ser considerada com una variant d'una especulació filosòfica, universal, sobre la supervivència humana; però tampoc no lliga els cristians a les antropologies o cosmologies del codi apocalíptic en què s'originà la fe en la resurrecció.

Aleshores, *què va passar?* Pagola²² ho explica així:

Se trata de una experiencia compartida probablemente por bastantes, repetida en diversas circunstancias, y que ellos tratan de describir, de alguna manera, acudiendo a diversos lenguajes y procedimientos narrativos (Jesús es el de antes, pero no es el mismo; está en medio de los suyos, pero no le pueden retener; es alguien real y concreto, pero no pueden convivir con él como antes...).

Los relatos nunca nos describen el acontecimiento mismo de la resurrección. Los discípulos hablan de su encuentro con el ya resucitado, que se les impone lleno de vida y transforma radicalmente sus personas.

És obvi, doncs, que els relats pasquals no tinguin la pretensió de ser vídeos del que va passar, sinó relats simbolicoteològics emprats en la litúrgia i en la catequesi, a fi de provocar en els oients la consciència que també ells, ara, podien fer experiències del Ressuscitat. Les trobades amb el Ressuscitat no van tenir el caràcter massiu i evident que els textos semblen pressuposar; d'altra banda, seria, en principi, una *inconseqüència* que els qui van ser els *iniciadors de la fe cristiana no haguessin tingut necessitat de la fe* per poder fer les seves experiències. El que anomenem la Resurrecció de Jesús no pot ser demostrat «empíricament», però sí que té unes garanties serioses que en fonamenten la credibilitat.

²² «El Señor ha resucitado». Relato de una experiencia; consecuencias de un encuentro», *Sal Terrae* 70 (1982) 168.

3.1. Els textos més antics

Avui hi ha acord entre els estudiosos del fet que els textos més antics que parlen de la resurrecció de Jesús es troben expressats en *fórmules breus* i molt sòbries. De fet, en les cartes paulines (i de la tradició paulina), hi trobem una sèrie de fórmules fixes que per les seves característiques es pot veure que són anteriors a Pau, l'autor més antic del NT. La fórmula, amb petites variants, que diu: «Déu ha ressuscitat Jesús d'entre els morts», es veu cada vegada més com el nucli més antic de la tradició de la resurrecció (cf. Rm 4,24; 8,11; 2Co 4,14). En totes es pressuposa que Déu és el subjecte de les afirmacions.

Però aquestes fórmules soles no ens aclareixen adequadament què entenien els qui les van formular quan confessaven que Déu havia ressuscitat Jesús. Per això ben aviat es van anar ampliant.

3.2. Significat de 1Corintis 15,3-5

Tots els autors remarquen l'antiguitat i l'interès d'una fórmula bimembre, forjada probablement a Antioquia pocs anys després de la mort de Jesús, que trobem en 1Co 15,3-5, ja que no es limita a proclamar el fet de la «resurrecció» de Jesús. És molt senzilla i està construïda de manera que ambdós *membres* presentin *paral·lelisme*, d'acord amb una característica típica de la poesia hebrea (aquí es tracta d'una confessió de fe i el paral·lelisme facilita el record i l'assimilació del text). Pau recorda en aquest passatge als cristians de Corint uns elements fonamentals de la tradició cristiana més antiga, que ell va rebre per tradició:

Primer de tot us vaig transmetre el mateix ensenyament que jo havia rebut: Crist morí pels nostres pecats, com deien ja les Escriptures, i fou sepultat; ressuscità el tercer dia, com deien ja les Escriptures, i s'aparegué a Cefes i després als Dotze.

Hem de destacar diverses coses d'aquest text. Les afirmacions fonamentals són dues: «que Crist morí» i que «ressuscità» (la fórmula grega que empra implica que «Déu el va ressuscitar»).

La mort de Jesús és reinterpretada, en primer lloc, per mitjà de dues fórmules teològiques: «morí *pels nostres pecats*» (i no perquè fos un blasfem o un terrorista) i amb això es va complir el que «deien ja les Escriptures», és a dir, l'AT. I és confirmada pel fet que va ser *sepultat*, que era la condició necessària, en l'antropologia jueva, per poder afirmar que una persona *havia mort realment* (la majoria dels estudiosos pensa, segons el meu parer amb raó, que aquí Pau —tal com passa en la resta de les seves cartes— no fa al·lusió al descobriment de la tomba buida).

El que acabem de veure ens permet sospitar, atès el paral·lelisme de la construcció que presenten els dos membres de la confessió de fe que les fórmules «el tercer dia» i «com deien ja les Escriptures» són també *qualificacions teològiques* del fet que Déu res-

*Jesús ressuscitat
amb els deixebles d'Emmaús.
Gustave Doré (1832-1883).*



suscità Jesús. I això val —en contra del que espontàniament fem nosaltres, que llegim la fórmula a la llum dels relats evangèlics de la trobada de la tomba oberta i buida a la matinada del diumenge de Pasqua— per a l'afirmació que ressuscità «el tercer dia». Aquesta indicació ha de ser una dada teològica i no es refereix, per tant, al dia històric en què Jesús ressuscità o s'aparegué per primera vegada o en què va ser trobada la tomba oberta i buida (els relats que contenen aquesta interpretació són posteriors). Segons K. Lehmann²³, cal interpretar la fórmula com a qualificació d'un moment salvífic fonamental: aquell en què Déu intervé per salvar el poble (aquí, per salvar Jesús).

La fórmula «s'aparegué a Cefes i després als Dotze» seria com el «fou sepultat» en el text paral·lel que parla de la mort, la confirmació que Déu havia ressuscitat realment Jesús. Més endavant tornaré sobre el significat de «s'aparegué», quan consideri el testimoni de Pau sobre la seva experiència pasqual. Aquí sols vull remarcar dues coses:

En primer lloc, que la fórmula «s'aparegué a Cefes i després als Dotze» sembla implicar que el primer testimoni d'una aparició de Jesús va ser Pere, tal com sembla que pressuposa també el relat de l'aparició de Jesús als deixebles d'Emmaús (aquests

²³ *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift*, Freiburg 1968, p. 262-290.

en retornar a Jerusalem, troben reunits els Onze i tots els altres que els diuen, segons Lc 24,34: «Realment el Senyor ha ressuscitat i s'ha aparegut a Simó!».²⁴

I en segon lloc, que el context de la confessió de fe (cf. 1Co 15,7.8-11) mostra que cada vegada va ser més necessari assegurar, amb l'ajuda dels testimonis «oficials» de les aparicions del Ressuscitat, el missatge de la resurrecció davant del món hel·lenista.

De tota manera, aquesta fórmula, a banda del fet que empra la categoria de «resurrecció» (remarcant amb l'ús del perfet grec que els efectes d'aquesta resurrecció perduren fins avui), no ens indica, concretament, què va ser aquesta «resurrecció», ja que les qualificacions que l'acompanyen són teològiques i indiquen, per damunt de tot, el significat de l'esdeveniment.

4. El testimoniatge d'un testimoni, Pau

L'únic testimoni de qui posseïm el testimoniatge personal d'una aparició del Ressuscitat és Pau. Per això el seu testimoni resulta especialment interessant per procurar descobrir què és el que degué ocórrer històricament en els testimonis d'una aparició pasqual. Crida l'atenció, en primer lloc, que sense que ell hagués conegut personalment Jesús, ni que hagués cregut en ell abans (ell mateix remarca que perseguia la comunitat cristiana), *col·loqui la seva aparició pasqual* (que és posterior a les dels altres testimonis) —almenys d'acord amb la terminologia que utilitza en 1Co 15,8— *en el mateix nivell que les aparicions a Pere, als Dotze, a Jaume*, el germà de Jesús, i a la resta dels apòstols (cf. 1Co 15,5.7). En 1Co 15,8 designa la seva aparició pasqual també amb la fórmula «tècnica» *ôfihê* + datiu de persona. Què implica aquesta fórmula per descobrir què és el que Pau i els altres testimonis van experimentar. Vegem-la primer en el context on es presenta:

²⁴ Això és el que semblen pressuposar els textos evangèlics canònics actuals. Des d'una lectura feminista —i fonamentant-se sobretot en Jn 20,10-18— aquesta dada ha estat qüestionada i ha estat interpretada com una relectura posterior, de factura més aviat masclista, que ha intentat ocultar, per interessos de poder eclesiàstic i per prejudicis antropològics propis —tot i que no exclusius— del món jueu, el paper fonamental que tingué una dona com ara Maria Magdalena en el començament de la fe cristiana. De fet, en un altre context cultural, concretament a Roma, hi trobem, segons Rm 16,7 una dona, Júnia, que és lloada per Pau com a «molt considerada entre els apòstols» (sobre el significat del text, cf. X. ALEGRE, «Junia, ¿una mujer apóstol (Rm 16,7)?», en X. ALEGRE, *Memoria subversiva y esperanza para los pueblos crucificados*, Madrid: Trotta 2003, 335-351. Però des del punt de vista històric és difícil saber, amb les fonts de què disposem ara i tenint en compte l'interès primàriament teològic i catequètic dels relats d'aparició pasqual (això també val per a Jn 20,10-18), què va passar realment. Si va ser Pere o més aviat Maria Magdalena la primera persona que va tenir una aparició de Jesús ressuscitat. En qualsevol cas, en el món jueu de la primera comunitat cristiana, on les dones estaven marginades des del punt de vista religiós, una aparició a Maria Magdalena no va poder tenir el significat i l'influx que degué tenir l'aparició a Pere.

Finalment, al darrer de tots, com a un que neix fora de temps, se'm va aparèixer també a mi. Perquè jo sóc el més petit dels apòstols i ni tan sols mereixo que em diguin apòstol, ja que vaig perseguir l'Església de Déu. Però per gràcia de Déu sóc el que sóc, i la gràcia que ell m'ha donat no ha estat infructuosa. Al contrari, he treballat més que tots ells; no jo, sinó la gràcia de Déu que hi ha en mi. Així, doncs, tant si sóc jo com si són ells, això és el que tots prediquem i això és el que vosaltres heu cregut. (1Co 15,8-11).

La fórmula es pot interpretar de tres maneres: *a)* com a passiva: «ell va ser vist per...»; *b)* com a *passiu diví* amb el sentit que «ell va ser fet visible per Déu»; *c)* com a deponent: «ell es deixà (o millor: es va fer) *veure* per». Aquest darrer sentit es troba en el grec profà, en els papirs màgics (com a fórmula de conjur) i, sobretot, en la traducció de la Bíblia hebrea al grec —coneguda com la versió dels LXX—, que és la que amb tota probabilitat va influir en l'ús que el NT fa de la fórmula. L'AT l'empra unes 45 vegades per expressar l'*aparició de Jahvè o del seu àngel* a Abraham, a Isaac, a Jacob, a Moisès i a altres figures de la història d'Israel (David i Salomó). El codi sacerdotal (P) parla, a més, de l'aparició de la glòria de Déu en la tenda del trobament: és expressió de la iniciativa gratuïta de Déu en la història d'Israel.²⁵ Els estudiosos han fet notar també que el que és específic d'aquesta fórmula és que *significa el retorn del temps salvífic* que va ser realitat, en cert sentit, en el temps dels Patriarques, de l'Èxode, de David i de Salomó (impliqua que ara comença el temps definitiu que Ap 21,3 expressa com a esperança apocalíptica).

La fórmula s'usa en el NT també per indicar l'aparició de Crist a Pau (Ac 9,17; 26,16); per a l'aparició d'un àngel (Lc 1,11;(22,43); Ac 7,30 [Ex 3,2].35); per una aparició en somnis (Ac 16,9); per a l'aparició de les llengües de foc (Ac 2,3); per a la d'Elies i Moisès (Mc 9,4 i paral·lels); per a la de Déu a Abraham (Ac 17,2); per a la de Crist als àngels (1Tm 3,16) i per a les visions d'Ap(11,19; 12,3).²⁶

²⁵ FILÓ en *De Abrahamo* assenyala que Gn empra aquesta fórmula en el capítol 12 per indicar que «Déu anà a trobar-lo [a Abraham] i de la seva naturalesa li mostrà el que era capaç de veure el qui mirava. Per això diu no que el savi va veure Déu, sinó que Déu es va fer veure del savi.» La fórmula doncs, respon al *nifal* de «veure» i quan el subjecte és una persona, el context indica que es tracta de l'acte de mostrar-se o de presentar-se a algú i quan el subjecte és una persona, el context indica que es tracta de l'acte de mostrar-se o de presentar-se d'algú i correspon, més aviat, a la forma hebrea causativa o *hifil* i, aleshores, s'hauria de traduir per: «es va fer veure de».

²⁶ P. HOFFMANN arriba a aquestes conclusions a partir de l'anàlisi lingüística: «El moment visual s'ha mantingut tant en la LXX com en el Nou Testament. El significat de l'expressió no es pot fixar unilateralment; ve determinat pel context respectiu. Si la fórmula neotestamentària assumeix la fórmula veterotestamentària de l'aparició de Jahvè per descriure l'aparició de Crist, col·loca, sense cap mena de dubte, aquesta experiència en un context interpretatiu teològicament significatiu; amb tot, cal tenir en compte que també empra un terme corrent en les epifanies, amb el qual es poden designar aparicions de tipus i origen divers» (TRE IV 493).

Kessler comenta d'aquesta manera el significat de la fórmula:

El subjecte iniciador i actiu de tot l'esdeveniment és, doncs, Déu o Jesucrist (no la subjectivitat interpretadora dels deixebles). Aquests són receptors de les aparicions, la qual cosa no exclou la participació activa d'aquests amb les facultats perceptives, sinó que la inclou (ells veuen aquell qui es deixa veure). El moment del veure es troba contingut clarament en el terme *ôfthê* del llenguatge dels LXX i no s'ha d'atenuar en favor d'una mera recepció de la paraula. Es tracta, doncs, d'«una nova trobada amb el Ressuscitat en i des de l'autoritat de Déu» i d'«una visió de Jesús crucificat i cridat per Déu a la vida definitiva». La manera concreta d'aquesta aparició resta en la penombra.²⁷

Segons això, la tesi sostinguda per U. Wilckens²⁸ segons la qual la fórmula no indica res, en principi, sobre el contingut de l'experiència, sinó que es tracta simplement d'una «fórmula de legitimació» que indica l'autoritat apostòlica dels personatges als quals Crist s'ha aparegut (aquí Pere, els Dotze, Jaume, els apòstols i Pau), no sembla que interpreti de manera suficient els textos, tot i que no es qüestiona pas que la fórmula tingui també aquesta funció en el context de 1Co.

En qualsevol cas, si mirem la fórmula en el context en què la situa Pau (1Co 15,8-11), *crida l'atenció que Pau no descrigui o expliqui alguna cosa del que va «veure»* o del que Déu li mostrà (de la mateixa manera que en 1Co 15,35-57 tampoc no és capaç de descriure com és el cos dels ressuscitats).

Es limita, d'una banda, i des d'una perspectiva teològica, a afirmar el fet amb una fórmula («se'm va aparèixer també a mi») que, des del rerefons veterotestamentari, *remarca la iniciativa totalment gratuïta de Déu* en comunicar-se a Pau. I, d'altra banda, *explica sols on es trobava ell religiosament i el que aquesta «experiència pasqual»* —per

²⁷ *La resurrección*, 120s. Però per comprendre millor el tipus de visió que el text implica convé tenir present el que DELORME diu a propòsit de l'aparició de Jahvè als pares de Samsó (cf. Jt 13) en *La Resurrección* p. 143s (allí es poden veure les citacions bíbliques amb què corrobora la seva interpretació): «s'ofereix el segell de l'aparició precisament quan aquesta cessa. És la prova que la iniciativa correspon a l'ésser que es mostra; normalment se'l reconeix com a invisible. Aquest llenguatge es caracteritza per un joc molt especial de l'eix semàntic *visible-invisible*. Per dir que el que és invisible es fa veure, s'ha de recórrer als esquemes de visió, però alhora, s'han de negar en part o corregir-los. "No podràs veure el meu rostre, perquè el qui em veu no pot continuar vivint", diu Jahvè a Moisès, "després retiraré la meua mà i em podràs veure d'esquena; però el meu rostre, ningú no el pot veure" (Ex 33,20-23). [...] Altres vegades els esquemes visuals tendeixen a eclipsar-se en benefici dels auditius: l'autor en té prou amb la menció del somni, del foc, del núvol o de la glòria, que tenen valor de *teologúmens* i fins i tot a vegades prescindeix totalment d'aquestes coses, per introduir una paraula divina. Finalment, també amb freqüència, l'eix *visible-invisible* va acompanyat de l'oposició *dalt-baix*: l'invisible que es manifesta és de dalt (Gn 28,12); s'hi ha de pujar quan s'entra en allò que és invisible (Jt 13,20) i l'aparició exigeix la prosternació dels vidents (Ex 34,8; Jt 13,20). [...] Per si sola, la fórmula no diu res del gènere de narració que pot resumir o provocar, ni del lloc que hi ocupen les connotacions visuals.»

²⁸ Cf. *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico*, Salamanca 1981, p. 26s. També R. PESCH, tal com veurem després, interpretà també inicialment aquesta fórmula d'aquesta manera.

a ell única, atès que la distingeix de les seves visions ulteriors que ell descriu amb una altra paraula, *optastai*, «visions», i que no li confereixen cap mena d'autoritat apostòlica (cf. 2Co 12,1)— *va significar per a ell*: ell era un perseguidor de l'Església i *es convertí* en missioner del Crucificat/Ressuscitat. Sobre si va veure alguna cosa o què és el que va veure en concret, no ens en diu ni un sol mot.

D'altra banda, crida també l'atenció la *diversitat de terminologia* que emprà Pau per referir-se a la seva aparició pasqual, atès que en altres textos com ara Ga 1,11-23, 1Co 1,9 o Fl 3,7-14, Pau utilitza un vocabulari diferent.

En Gàlates 1,11-23, Pau emprà un *vocabulari de «revelació»* en un text que es refereix clarament a l'episodi que el llibre dels Fets²⁹ situa en el camí de Damasc. I ho fa, com en 1Co, per justificar la seva autoritat apostòlica independent de la de Pere. Vegem-ne el text:

Germans, vull que ho sapigueu: l'evangeli que us vaig anunciar no ve dels homes; jo no el vaig rebre ni aprendre de cap home, sinó per una revelació de Jesucrist. Vosaltres ja heu sentit parlar de com em comportava quan era en el judaisme: perseguia amb fúria l'Església de Déu i la volia destruir; i en la defensa del judaisme sobrepassava molts companys de la meua edat, ja que era molt zelós de les tradicions dels meus pares. Però Déu em va escollir des de les entranyes de la mare i em va cridar per la seva gràcia. Quan a ell li semblà bé, em va revelar el seu Fill perquè jo l'anunciés als pagans. Tot seguit, sense fer cas de consideracions humanes i sense pujar a Jerusalem a trobar els qui eren apòstols abans que jo, me'n vaig anar a l'Àrabia, i després vaig tornar a Damasc. Més tard, al cap de tres anys, vaig pujar a Jerusalem per conèixer Cefes, i vaig passar quinze dies amb ell. Dels altres apòstols no en vaig veure cap, fora de Jaume, el germà del Senyor. I això que us escric és veritat: Déu sap que no menteixo. Després me'n vaig anar a les regions de Síria i Cilícia. Però les esglésies de Crist que són a Judea no em coneixien personalment; només sentien a dir: «El qui abans ens perseguia, ara anuncia la fe que havia volgut destruir.»

En aquest text, Pau fonamenta el valor de la seva predicació («evangeli») en el fet que l'ha rebut per una «revelació de Jesucrist» (cf. 1,12 i 16). I això ha succeït per una iniciativa de Déu purament gratuïta, immerescuda per part d'ell (ell perseguia l'Església de Déu: cf. 1,13s). Pau descriu aquí la seva «experiència» pasqual en termes de revelació i amb un vocabulari que recorda el de les vocacions profètiques (cf. Is 49,1-6 i Jr 1,5).

²⁹ Cf. Ac 9,3-19; 22,6-29; 26,12-23. Ajuda a comprendre millor la forma o gènere literari dels relats d'aparició el fet de parar atenció en el detall que el mateix Lluç, quan narra l'aparició a Pau, emprà amb llibertat els detalls del relat. Ja que en 9,9 diu que «els homes que l'acompanyaven [...] sentien la veu [que parlava a Pau], però no veien ningú», en 22,9, en canvi, posant el text en boca de Pau, diu «els qui anaven amb mi veïeren la llum, però no van sentir la veu del qui em parlava». En qualsevol cas, el que vol posar en relleu el relat és que una aparició pasqual sols és accessible a aquell qui Déu/Jesús la vulgui fer accessible i no és controlable des de fora..

Com en 1Co 15,8-11, aquesta experiència implica, d'una banda, un canvi (*conversió*) de vida i, de l'altra, una *missió* concreta: anunciar l'evangeli als pagans.

És bo que ens adonem que —tal com ja hem vist en 1Co 15— tampoc aquí Pau no dóna cap detall del que va veure o va sentir. Això pot ser degut, naturalment, al context —l'apologia de la seva dignitat apostòlica— en què al·ludeix a la seva experiència pasqual, però nosaltres no posseïm cap altre accés al que devia haver estat la seva experiència al marge d'aquests textos...

Molts estudiosos coincideixen a afirmar que també en Filipencs 3,7-14 Pau fa al·lusió a la seva experiència pasqual. Aquí tampoc no relata si va veure o va sentir alguna cosa. Es limita a indicar, com en els textos que acabem de veure, i amb un vocabulari diferent del que hem trobat en els dos textos anteriors, que aquesta experiència *comportà per a ell un canvi radical de valors*. Crida l'atenció que Pau ens ofereixi el mateix esquema explicatiu de la seva experiència pasqual que ja hem trobat en 1Co 15 i en Ga: *a)* era un perseguidor; *b)* hi ha una *conversió* per la iniciativa (gratuïta) de Déu i *c)* se li dóna (això es troba implícit en el context de Fl 3!) una *missió* per convertir els pagans. En cap cas Pau no fa ni el més mínim esforç per «explicar» en què va consistir exactament la seva experiència pasqual.

Vegem ara el text en concret on Pau, després de remarcar en els versets 5-6 que ell era un jueu observant i perseguidor de l'Església, afegeix:

Però aquestes coses que per a mi eren guanys, pel Crist les he considerades pèrdues. Més encara, tot ho considero una pèrdua, comparat amb el bé suprem que és conèixer Jesucrist, el meu Senyor. Per ell m'heavingut a perdre-ho tot i a considerar-ho escòria, a canvi de guanyar-lo a ell i de viure unit a ell; no tinc, doncs, una justícia pròpia, la que prové de la Llei, sinó que tinc la justícia que se'n dóna per la fe en Crist, la que prové de Déu i es fonamenta en aquesta fe. Així conec el Crist i la força de la seva resurrecció i puc entrar en comunió amb els seus sofriments, tot configurant-me a la seva mort, esperant d'arribar a la resurrecció d'entre els morts. No vull dir que ja hagi assolit tot això o que ja sigui perfecte. Hi corro al darrere per tal d'apoderar-me'n, ja que també Jesucrist es va apoderar de mi. Germans, no em penso pas que ja me n'hagi apoderat, però tinc un objectiu: oblidar-me del que queda enrere i llançar-me cap allò que hi ha al davant. Corro cap a la meta per aconseguir el premi que Déu ha convocat allà dalt per mitjà de Jesucrist.

De tota manera hi ha un text —únic— on Pau sembla que utilitza una terminologia en què remarca que ell *va veure* el Ressuscitat. Em refereixo a 1Co 9,1, on diu:

¿No sóc lliure? ¿No sóc apòstol? ¿No he vist Jesús, nostre Senyor? ¿No sou vosaltres la meua obra, feta en el Senyor?

Però tampoc aquí ens indica Pau concretament què és el que va veure realment. El context ens indica que es qüestiona que ell sigui realment «apòstol», amb la qual cosa es veu obligat a referir-se als fets que fonamenten la seva legitimitat apostòlica, i a

La incredulitat de sant Tomàs.
Caravaggio (1601-02).



afirmar que ell va rebre un aparició del Ressuscitat i que Corint existeix com a Església gràcies a la seva predicació. Aquí vol ressaltar que ell està subjectivament qualificat com a testimoni «apostòlic» de la resurrecció de Jesús. Però no ens explica en què consistí «el que va veure». Per això, molts estudiosos prefereixen parlar d'«aparicions» pasquals més que no pas de «visions» (tot i que en el context actual, tant el mot «aparició» com el de «visió» es presten a malentesos).

De tota manera, segons A. Myre³⁰ hi ha consens entre els especialistes sobre el fet que una aparició va ser un *fenomen interior que mobilitza els sentits interns*. Però, en què consistí aquesta «aparició/visió»?

P. Grelot,³¹ que interpreta un text de sant Tomàs (*Summa Theologica* III^a q. 55, art. 2 ad 1), segons el qual els apòstols van veure el Ressuscitat *occulata fide*, afirma que:

La resurrecció com a tal «transcendia el coneixement comú, tant pel que fa al *terminus a quo* [: la «pujada dels inferns», que representa simbòlicament l'estat de la mort], com pel que fa al *terminus ad quem* [= la vida gloriosa]» (ibíd. ad 2).

No podem, per tant, fer entrar en absolut la «visió» de Crist ressuscitat en l'ordre dels coneixements *empírics*, si no volem córrer el risc de negar la disposició subjectiva que li servia de suport: no és la percepció sensorial la que provocava la fe, sinó que és la fe mateixa la que «tenia uns ulls» (*occulata fide*).

³⁰ «La résurrection selon le 'Catéchisme de l'Église Catholique'. Perspectives exégétiques», *Science et Esprit* 40 (1996) 328.

³¹ «La Résurrection du Christ, centre du message évangélique», *Esprit et Vie* 105 (1995) p. 133.

5. Els relats de la tomba buida i de les aparicions del Ressuscitat

5.1. Els relats de la tomba buida

La majoria d'especialistes bíblics coincideix a afirmar que el relat més antic de la «tomba buida» és el que trobem en Mc 16,1-8. D'altra banda, una visió sinòptica dels textos paral·lels de Mt 28,1-8 i Lc 24,1-11 (que són posteriors i que sembla que depenen d'aquell; cf. també Jn 20,1-13) ajuda a comprendre el sentit d'aquest tipus de relat i les evolucions que experimentà en la tradició neotestamentària.

Hi ha diverses coses que criden l'atenció, d'entrada, en la narració de Mc:

a) En primer lloc, no sembla pas que vulgui demostrar, al marge de la fe, que les dones trobaren realment la tomba de Jesús buida, de manera que des del punt de vista històric no sigui possible cap altra interpretació, ja que quan elles hi arriben es troben que la tomba ja és oberta i buida.

b) D'altra banda, la narració no sembla pas tan interessada en el fet que la tomba estigués buida (això sols es diu de pas, al final del missatge del jove), com en la confessió de fe pasqual («Jesús de Natzaret, el crucificat: ha ressuscitat»). Es tracta d'una revelació divina —de l'àngel: cf. Mt 28,5— que interpreta el que les dones veuen dins la tomba.

c) Tampoc no es diu que el descobriment de la tomba buida portés a la fe pasqual (fins i tot el relat, segons Lc 24,22-24, sembla que pressuposa més aviat el contrari), ja que segons Mc 16,8, les dones van fugir i no van dir res a ningú. En canvi, Mt 28,8 i Lc 28,8-11.22-24 diuen que sí que ho van explicar als deixebles, sense que aquesta aparent contradicció causés dificultats a ningú —llevat de Tacià, la proposta del qual de fondre els quatre evangelis en un i d'unificar les dades, va ser rebutjada per les esglésies cristianes.

R. Pesch, en un estudi sobre la tomba buida,³² mostra bé que si comparem els relats posterior de Mt i Lc (també el de Jn) —en què el fet que la tomba estigués buida adquireix cada vegada més interès— amb el relat més antic de Mc, es constaten unes determinades tendències teològiques i apologetiques.

D'una banda es veu la llibertat amb què s'atreveixen a retocar Mt, Lc (i Jn) el relat de Mc; i, de l'altra, es veu també en quin sentit van canviant els detalls del relat: tant per aprofundir-ne el significat teològic en el marc del propi evangeli com per evitar els malentesos (per exemple, que algú hagués canviat de lloc el cadàver i que això hagués estat el que originà la fe pasqual: cf. Jn 20,13-15) o interpretacions de mala fe que aquest relat hagués pogut causar (pel fet que la tomba ja estigués oberta quan van arribar-hi les dones: cf. Mt 28,1-2 a la llum de Mt 27,62-66 i 28,11-15). Aquesta manera de

³² «El «sepulcro vacío» y la fe en la resurrección de Jesús», *Revista Católica Internacional* 4 (1982) 724-740, condensat en *Selecciones de Teología* 22 (1982) 101-108.

procedir no ens hauria pas de causar sorpresa, ja que tant els adversaris jueus com els creients cristians desenvolupaven la seva teologia amb relats i no, simplement, amb fórmules teològiques abstractes.

D'altra banda, cal tenir present que si la resurrecció definitiva de Jesús no és un simple tornar a aquesta vida limitada per l'espai i el temps, sinó que exigeix una *re-creació* per part de Déu, un creient bíblic estava suficientment familiaritzat amb els textos que parlen de la primera creació en forma de relats (també plurals: compareu Gn 1,1-2,4a amb Gn 2,4b-25) com per explicar la nova creació també en forma de relat. Tots aquests autors (a diferència dels fonamentalistes de tots els temps que confonen els relats amb vídeos) eren molt conscients que si volien parlar d'una acció «creadora» de Déu, la millor forma de fer-ho era recorrent al relat i al llenguatge simbòlic.

És per totes aquestes raons que per a molts intèrprets del Nou Testament no queda clar del tot si les dones van trobar realment buida la tomba on havia estat col·locat el cadàver de Jesús (no hi ha garantia pròpiament històrica del fet que fos efectivament així, ja que no podem excloure de forma absoluta que fos un relat creat per explicar ulteriorment la trobada d'una tomba buida que s'atribuïa —potser sense suficients garanties històriques— a Jesús o bé per contrarestar les difamacions dels adversaris jueus que no creien en Jesús. Des d'un punt de mira exclusivament històric —i a diferència del que interpreten, per motius teològics i apologètics, els relats posteriors de la tomba «buida»— no hi ha seguretat «històrica» del fet que fossin els seguidors de Jesús els qui van sepultar-ne el cadàver.³³ Tampoc no tenim garantia teològica del fet que calgui interpretar el relat al peu de la lletra: de fet, avui sabem que una concepció adequada de la resurrecció de Jesús no exigeix com a condició de possibilitat de la fe cristiana en la resurrecció *corporal* de Jesús, el fet que el cadàver de Jesús hagués, realment, desaparegut de la tomba, tot i que tampoc no es pot pas excloure que, de fet, hagués estat així, atès que els textos deixen oberta la qüestió.

Es tracta, doncs, d'una qüestió oberta.³⁴ Els *textos bíblics ni postulen necessàriament el fet històric* que van trobar realment la tomba de Jesús i que estigués buida, *ni ho exclouen*. Per això, la resposta positiva o negativa que els diversos autors donen a la historicitat del fet no depèn tant del que diuen els textos bíblics en si, com de la precomprensió que

³³ No podem excloure, des del punt de vista històric, amb certesa que, en la discussió recent sobre aquest tema, s'havia actualitzat la idea que el cos ressuscitat no es trobava lligat ni quantitativament ni qualitativament a la substància bioquímica del cos terrenal (aquest va canviant contínuament), per la qual cosa el fet que la tomba es trobés realment buida no era el problema. J. CROSSAN, *Jesús, vida de un campesino judío* (Barcelona 1994, p. 450-453), defensa que els cristians desconeixien el lloc de la sepultura. Anteriorment, ja H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1962, p. 180 (cf. p. 173-186) havia defensat que els jueus posaren Jesús en una tomba comuna i que sols més tard es va desenvolupar la tradició segons la qual el va enterrar Josep d'Arimatea.

³⁴ Ja J. DELORME arribava a aquesta conclusió en «Resurrección y sepulcro de Jesús: Marcos 16,1-8 en la tradición evangélica», en P. DE SURGY *et al.*, *La Resurrección*, p. 147.

els intèrprets en tenen.³⁵ Si es considera com a històric sols el que apareix demostrat històricament, la resposta a la qüestió de la historicitat més aviat haurà de ser negativa; si es considera que una realitat és històrica mentre no existeixi un dubte justificat sobre la credibilitat de les fonts i testimonis i es pensa que no pot ser considerat com a històric sols el que es pot conèixer per analogia, a partir dels fets del passat (i es pensa que el futur pot mostrar-nos coses molt pregones sobre la realitat, sobre les quals avui encara no som conscients), la resposta, aleshores, pot ser més aviat positiva.

En qualsevol cas, la qüestió filosoficodogmàtica sobre la manera d'actuar de Déu en el món (es poden donar i es donen de fet actuacions miraculoses de Déu en el món que «trenquen les lleis de la naturalesa» o Déu, pel que hem vist fins ara, «sol» actuar d'una altra manera, més en consonància amb les lleis que ell ha donat a la seva creació?) té un paper important en la resposta que els autors donin a la qüestió de si, de fet, la tomba de Jesús va ser trobada oberta i buida o bé no va ser així.

Aquesta és la raó per la qual els estudiosos es divideixen en aquest punt i es poden donar raons tant a favor com en contra del fet que les dones van trobar realment buida la tomba de Jesús. El relat més antic —Mc 16,1-8—, tal com hem vist, és molt sobri i es mostra poc interessat en la comprovació del fet que tomba estava realment buida.³⁶ És per raons fonamentalment apologètiques que els evangelistes posteriors aniran desenvolupant l'interès per constatar que la tomba de Jesús estava realment buida (i que el «cadàver» no havia estat robat o canviat de lloc).

D'altra banda, hom ha fet notar el fet que tots els textos *posen les dones com a testimonis del descobriment* de la tomba buida, tenint en compte la poca «credibilitat» que el testimoni d'aquestes mereixia en el seu context cultural; hagués estat molt més senzill i còmode substituir el testimoni d'aquestes pel d'homes. Per això, hi ha molts d'autors que pensen que si els primers cristians no ho van fer, això havia de ser degut al fet que la tradició unànime relacionava la trobada de tomba buida amb Maria Magdalena (i altres dones).

En conjunt em sembla que continuen essent vàlides les conclusions a què arribava sobre aquest punt O. Oberlinner després d'una anàlisi dels textos del «sepulcre obert i buit»:³⁷ 1) En el testimoni antic de la fe pasqual fora de la tradició narrativa dels

³⁵ Així H. W. WINDEN, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben?*, Frankfurt 1982, p. 43.

³⁶ Aquesta era ja la tesi de X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección*, p. 163-185. També J. KREMER en *Die Osterevangelien: Geschichten um Geschichte*, Stuttgart 1977, p. 17 (cf. també p. 49 on indica que hi ha defensors seriosos del missatge pasqual que pensen que la tomba no era buida) remarca que la constatació del fet que el sepulcre buit era sols un «signe» i no una «prova» del missatge pasqual, «havia estat facilitada pel fet de pressuposició ineludible perquè pogués existir un cos glorificat». I A. VÖGTLE (cf. o.c. 97s) és encara més explícit quan assenyala que, des del punt de mira històric, de l'afirmació que la tomba de Jesús *va ser trobada buida*, se'n deriven més dificultats que no pas si es pressuposa el contrari.

³⁷ «Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 73 (1982) 159-182.



Jesús ressuscitat i Maria Magdalena. Giotto (1303-1305). Capella Scrovegni de Pàdua.

evangelis, no té cap paper un sepulcre de Jesús obert de manera meravellosa i trobat buit. L'al·lusió a l'antropologia jueva pot justificar «el sepulcre buit» com una conseqüència que ve donada amb la fe en la resurrecció,³⁸ però no pot explicar, malgrat tot, el «fet» d'un sepulcre obert i buit. 2) No es pot postular com a pressupòsit per a la possibilitat de la predicació de la resurrecció que a Jerusalem hi hagués un sepulcre de Jesús conegut realment com a obert i buit (no és segur que immediatament després de la mort de Jesús s'expliqués a Jerusalem el relat de la tomba buida). 3) L'obertura del sepulcre i la constatació que era buit estan, com mostra Mc 16,1-8, al servei de la predicació del missatge pasqual per part de l'àngel; no en són el pressupòsit, sinó la conseqüència de l'enllaç narratiu del missatge amb la tomba de Jesús. 4) Una anàlisi a fons d'aquest conjunt de qüestions ve a confirmar, en resum, l'afirmació d'A. Vögtle

³⁸ De tota manera cal notar que no es tracta pas d'una conseqüència necessària, tal com ha demostrat H. C. CAVALLIN, *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15. Part I: An Enquiry into the Jewish Background*, Lund: Gleerup 1974, ja que en el judaisme d'aquell temps no hi ha pas una única concepció sobre la resurrecció dels morts que exigeixi la desaparició del cadàver perquè es pugui parlar de la resurrecció d'un mort (i Pau en 1Co 15 sembla pressuposar que no és pas així).

que cal dubtar «si el sepulcre de Jesús poc després del Divendres Sant realment estava buit, sinó *obert* i, per la raó que fos, va ser *trobat* buit.»³⁹

D'altra banda, tal com ja he indicat abans, *no era necessari* en la Jerusalem de la primera comunitat cristiana *que la tomba fos buida* perquè es pogués parlar de la resurrecció de Jesús i s'originés la fe pasqual (tot i que si hom n'hagués trobat el cadàver hagués resultat difícil formular la seva experiència pasqual tal com la formularen). I, en qualsevol cas, els relats de la tomba buida (relativament tardans: Pau en 1Co 15,4 no en parla) ni pretenen ni poden ser una prova de la resurrecció de Jesús. La fe pasqual s'originà, pel que semblen indicar els textos més antics, a partir de les aparicions del Ressuscitat i no per la trobada de la tomba buida.

5.2. Els relats de les aparicions

Els relats d'aparicions que trobem en els *quatre evangelis* no ens aporten massa dades —segons l'acord de la majoria dels biblistes actuals— per poder saber què passà «històricament» en les anomenades «aparicions» pasquals als primers testimonis, perquè en el text actual són *catequesis relativament tardanes* (la publicació en els evangelis cal situar-la a partir dels anys 80), tot i que indubtablement recullen tradicions anteriors, que anaven dirigides als cristians de la segona o de la tercera generació. Els relats en si no permeten treure de manera immediata conclusions sobre les experiències primitives de les aparicions de Jesús (de la mateixa manera que l'aparició de tres homes a Abraham en Gn 18 no permet treure conclusions sobre la corporeïtat de Déu).⁴⁰ Aquestes narracions tenen el propòsit d'ajudar les respectives comunitats a aprofundir en el significat fonamental i teològic que la resurrecció de Jesús continua tenint per a elles.⁴¹

De tota manera, vull remarcar aquí que en el rerefons de tots aquests relats hi ha el que descobrim de fonamental en la manera que té Pau d'explicar la seva experiència pasqual: *a)* hi ha una *iniciativa gratuïta i sorprenent de Déu/Crist* que es revela com i quan vol als seus testimonis que *b)* comporta un canvi, una *conversió* radical per part dels testimonis i *c)* una *missió* de cara als altres.

D'altra banda, totes les narracions (cf. Mt 28,16-20; Lc 24,13-49; Jn 20,19-21,23) remarquen que el Jesús que es presenta és *el mateix* amb qui ells van conèixer a Galilea

³⁹ I cita A. VÖGTLE - R. PESCH, *Wie kam es zum Osterglauben*, Düsseldorf 1975, p. 94. En canvi U. WILCKENS adopta una postura distinta (cf. *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1981, p. 139-144).

⁴⁰ Així MYRE, o.c. 329. D'altra banda, els textos expliquen el desenvolupament de la fe pasqual des dels orígens d'aquesta en la Palestina de llengua aramea fins a la seva inculturació en el món hel·lenista. Cf. també SCHMITT, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, IV, col. 488.

⁴¹ Cf. LÉON-DUFOUR, o.c. 135-161, J. DELORME, *La resurrección de Jesús en el lenguaje*, 146-151 (on explica el significat dels esquemes visuals i auditius que empren sobretot Lc i Jn) i J. KREMER, «El testimonio de la resurrección de Cristo en forma de narraciones históricas», *Selecciones de Teología* 28 (1989) 323-329.

i que acabà morint en una creu; però accentuen també que *no és el mateix* (se'l coneix i no se'l coneix; sembla que se'l pot tocar, però passa a través de portes tancades; provoca la fe, però es pot dubtar, etc.).

En qualsevol cas, i això és el que es remarca en els quatre evangelis, el que fan els testimonis no és contar realment el que «van veure», sinó narrar la vida concreta, no manipulable de Jesús de Natzaret. Però, tal com he indicat més amunt, ho fan ara des de la perspectiva pasqual, que els obrí els ulls per comprendre en profunditat el significat de Jesús, *el Fill de Déu*.

Després del que acabem de veure, es comprèn que alguns representants de l'exegesi bíblica qüestionin, de manera regular, la «realitat (històrica)» no sols de la tomba buida, sinó també de les aparicions pasquals, perquè el «realisme de les aparicions de Crist ressuscitat és *d'un altre ordre* que el de les nostres percepcions habituals».⁴² Però la seva manera de parlar no sempre és fàcil de comprendre i, de fet, s'ha prestat sovint a l'equívoc o, almenys, a interpretacions inadequades del seu pensament. Sobretot quan hom qualifica d'«objectives» o de «subjectives» les aparicions del Ressuscitat als seus deixebles. Ja ho feia notar Delorme.⁴³

D'altra banda el joc particular de l'oposició *visible-invisible* en els textos ens adverteix que també nosaltres hem de prendre precaucions amb les nostres pròpies paraules. Per exemple, quan oposem *objectiu-subjectiu* a propòsit de les aparicions, hem de tenir cura amb l'exterioritat que afecta ordinàriament el nostre llenguatge a la parella *subjecte-objecte*. Tenim davant el quart evangeli que ens recorda que Jesús podia ser percebut com a *exterior*, malgrat que era totalment *interior* als deixebles. Irreductible a la visió d'un objecte exterior, la manifestació del ressuscitat es pot anomenar «objectiva» en la mesura que la iniciativa procedeix d'ell, i no dels vivents. Utilitzem de bona gana la imatge de la *trobada*, que evoca una experiència subjectiva i objectiva alhora, personal i, alhora, interpersonal. Però aquesta imatge demana una transposició. Jesucrist no és trobat de la mateixa manera que podem trobar una persona amiga pel carrer. La trobada viscuda entre les persones no està feta a la mesura d'una relació que es manté amb un ésser lliure dels lligams del temps i de l'espai.

En un sentit semblant G. Lohfink⁴⁴ feia notar que:

Des de la Il·lustració hi ha dues posicions enfrontades: la que afirma el caràcter purament natural d'aquests fenòmens [es refereix a les aparicions] i la que en defensa el caràcter sobrenatural tot parlant d'una intervenció de Déu en la història.

⁴² GRELOT, *Résurrection et immortalité*, 583.

⁴³ *La resurrección de Jesús en el lenguaje*, 156.

⁴⁴ «El desarrollo de los acontecimientos pascuales y los comienzos de la comunidad primitiva», *Selecciones de Teología* 21 (1982) 20.



*Basilica
del sant
sepulcre
de Jerusalem*

Aquesta alternativa natural-sobrenatural és infeliç, falsa i hauria d'estar teològicament superada. Quan Déu actua en l'home ho fa en una estructura dialogal. D'aquí que una visió autèntica sigui alhora obra de Déu i obra de l'home.

Tota visió autèntica és totalment *obra de l'home* i simultàniament pot ser *obra de Déu* que utilitza la força imaginativa de l'home per revelar-se enmig de la història. De tota manera no seria correcte interpretar les aparicions pasquals com a imaginacions psicògenes que Déu simplement es limità a orientar perquè les imatges produïdes inconscientment encertessin amb la realitat del Ressuscitat. Més aviat cal que ens prenguem de manera molt seriosa *la causalitat de Crist ressuscitat i glorificat*, revelat per Déu des de la seva pròpia dimensió. Sols aquesta revelació, que el NT anomena aparició, pot ser captada per l'home, tot i que ho és a través de la seva imaginació psicògena.

Tot això no és altra cosa que aplicar als fenòmens pasquals de visió la doctrina de la gràcia: obra de Déu i obra de l'home. *Teològicament* les experiències de Pasqua són realment aparicions del Ressuscitat. *Psicològicament* són, alhora, visions degudes a la capacitat imaginativa dels deixebles. Ambdues coses no s'exclouen pas mútuament.

6. La resurrecció de Jesús, font d'esperança en un món injust

En què em fonamento, doncs, per proposar la meua tesi que la resurrecció de Jesús és font d'esperança en un món injust?

Bo i reflexionant sobre el significat de la resurrecció de Jesús, Sobrino arriba a una conseqüència important:⁴⁵

Dios ha resucitado a quien, por haber vivido de una determinada manera, había sido crucificado. En una palabra, Dios ha resucitado a un justo e inocente y, por ello, a una víctima. La resurrección de Jesús, pues, no es sólo símbolo de la omnipotencia absoluta de Dios —como si Dios hubiese decidido arbitrariamente, sin conexión con la vida y el destino de Jesús, mostrar su omnipotencia y revelarse así como Dios—, sino que es presentada como la defensa que hace Dios de la vida del justo y de las víctimas.

Per això podem afirmar que la resurrecció de Jesús és una Bona Notícia per a les víctimes.⁴⁶ I és la garantia que Déu farà justícia a les víctimes.

No és, doncs, casual, que un llibre escrit per donar esperança a les víctimes de la marginació i de la persecució de l'Imperi romà —em refereixo a l'Apocalipsi— i animar les esglésies cristianes a resistir davant dels falsos valors de l'Imperi, estigui completament marcat per la fe en la resurrecció de Jesús. Una resurrecció que és vista com la resposta de Déu a la creu de Jesús. Per això es parla de l'*Anyell degollat dret* (és a dir, ressuscitat) davant del tron de Déu (cf. Ap 1; 5-7.17-18; 2,8; 5,5-6.9-10; 14,1). En el seu triomf sobre els botxins i sobre la mort, el Ressuscitat es converteix no sols en garantia de resurrecció (cf. Ap 6,9; 7,9-17), sinó també en promesa de justícia per als qui «havien estat immolats per causa de la paraula de Déu i del testimoni que n'havien donat» (Ap 6,9; cf. 6,10-11). Una justícia salvadora, que no es reserva sols per al cel nou i la terra nova. La mateixa història revela —i és una llei teològica que es descobreix en la història— tal com remarca l'Ap, que el Déu de l'Èxode, el Déu de Jesús, demana comptes a tots els imperis del sofriment que han provocat en les seves víctimes innocents. Per això «no hi ha mal (Imperi) que cent anys duri».

No vull pas dir que la *resurrecció* de Jesús sols sigui una Bona Notícia per a les víctimes, per als màrtirs, i que no tingui un *significat fonamental per a tot el món*, perquè

⁴⁵ O.c. 207.

⁴⁶ Segons SOBRINO, *La Pascua* 212, «si Déu va ser en la creu de Jesús, si compartí d'aquesta manera els horrors de la història, llavors és que s'ha consumat la proximitat de Déu envers els homes, iniciada en l'encarnació i anunciada i feta present per Jesús durant la seva vida terrenal. Llavors la seva acció en la resurrecció no és la d'un *Deus ex machina*, sinó que expressa les possibilitats intrínseques de Déu i fa que l'omnipotència que apareix en la resurrecció sigui creïble —cosa molt important, almenys per als crucificats, que desconfien de tota mena de poder de vingui *de dalt* sense haver passat d'alguna manera per la prova d'*estar a baix*.»

té una gran dosi d'*esperança*. Però es tracta d'una esperança que sols és accessible per als qui opten per la justícia. Segons Pagola:⁴⁷

ésta es la gran esperanza del creyente: Todos aquellos que luchen por ser cada día más hombres, un día lo serán. Todos aquellos que trabajen por construir un mundo más humano y justo, un día lo disfrutarán. Todos los que, de alguna manera, hayan creído en el resucitado y hayan vivido, aun sin saberlo, con su espíritu, un día sabrán por fin lo que es VIVIR.

Això mateix remarca Castillo⁴⁸ a propòsit de Jn 8,51 («els qui guarden la meua paraula no veuran mai la mort») en respondre a la pregunta sobre què és el que això implica:

Ante todo, nos viene a decir que nuestra vida no está condenada al fracaso y la frustración, sino que, por el contrario, quienes creemos en Jesús tenemos, por eso mismo, asegurada la pervivencia, por encima de la aplastante evidencia de la muerte. Por lo tanto, nos viene a decir que allí «donde se estrellan todas las esperanzas humanas» (J. Moltmann), allí precisamente empieza la esperanza de los creyentes. Y, por consiguiente, nos viene a decir que no hay fracaso ni frustración que nos pueda hundir, por muy sombrío que se presente el horizonte, incluso cuando tenemos delante una cosa tan inevitable como es la muerte o una realidad tan aplastante como el fracaso de un condenado a la más humillante de las ejecuciones.

[...] Lo absurdo sería esperar contra la muerte, pero no soportar la contradicción de todo lo que es menos que la muerte. Es más, todo esto nos indica también que la esperanza cristiana no consiste en eliminar la contradicción. Porque no consiste en eliminar la muerte. Pues lo mismo en todo lo demás. En los fracasos de la vida, en las contradicciones grandes y pequeñas, en la oposición que con frecuencia experimentamos de la manera que sea. Con tal, claro está, que se cumpla una condición: que se trate de fracasos, frustraciones y oposición al reino de Dios, al proyecto de Jesús sobre la historia y la humanidad. Por eso, en la medida en que nuestras aspiraciones coinciden con ese proyecto, no tenemos derecho al desaliento y menos aún a la falta de esperanza.

Ja que, tal com Pagola remarca:

Entramos en la dinámica de la resurrección cuando, enraizados en Cristo, vamos liberando en nosotros las fuerzas de la vida, luchando contra todo lo que nos deshumaniza, nos bloquea y nos mata como hombres y como creyentes.

Vivir la dinámica de la resurrección es vivir creciendo. Acrecentando nuestra capacidad creativa, intensificando nuestro amor, generando vida, estimulando nuestras posibilidades, abriéndonos con confianza al futuro, orientando nuestra existencia por los caminos de la entrega generosa, el amor fecundo, la solidaridad generosa de justicia.

⁴⁷ *El Señor*, 176.

⁴⁸ O.c. 214.

Se trata de entender y vivir la existencia cristiana como «un proceso de resurrección», superando cobardías, perezas, desgastes y cansancios que nos podrían encerrar en la muerte e instalarnos en un egoísmo estéril y decadente, en una utilización parasitaria de los otros o en una indiferencia y apatía total ante la vida.

En el corazón de este proceso, y como germen permanente de vida y resurrección, está siempre el amor. Él es el signo más sólido de que vivimos «resucitando». «Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte» (1Jn 3,14).⁴⁹

La resurrecció de Jesús obre, doncs, un horitzó nou, universal, per a tota la humanitat. Però, com és obvi, són precisament els pobres, els oprimits, els exclosos del sistema, les víctimes, per tant, de la injustícia que configura el model de globalització que domina el nostre món, els destinataris prioritaris de la Bona Notícia de la resurrecció de Jesús. Ells, més que ningú, fonamenten la seva esperança en la resurrecció del Crucificat i saben —poden confiar— que el Déu fidel de l'Aliança, el Déu que ressuscità aquesta gran víctima innocent, que va ser Jesús, donant-li la raó davant dels seus botxins, també vindicarà la justícia dels oprimits, els ressuscitarà i els farà participar en el cel nou i en la terra nova que estan a punt d'arribar. Ja que, tal com remarca Sobrino:⁵⁰

Lo específico de la resurrección de Jesús no es, pues, lo que Dios hace con un cadáver, sino lo que hace con una víctima. La resurrección de Jesús muestra en directo el triunfo de la justicia de Dios, no simplemente su omnipotencia, y se convierte en buena noticia para las víctimas: por una vez la justicia ha triunfado sobre la injusticia. En las conocidas palabras de Max Horkheimer, se ha cumplido el anhelo de lo totalmente otro, que «el verdugo no triunfe sobre la víctima».

I acabo aquest recorregut a través de la Bíblia i la teologia contemporània amb un darrer text de Julio Lois, que deixa ben clares quines són les implicacions per a la concepció cristiana de Déu de la fe en la resurrecció de Jesús:

La resurrección, al ser considerada en relación con toda la vida de Jesús concluida en la cruz —que con ella queda totalmente validada—, nos presenta el rostro de un Dios con estas características fundamentales:

- Un Dios de vida, vencedor definitivo de la muerte. «Tiene poder sobre la nada (es creador) y poder sobre la muerte (es resucitador)».⁵¹
- Un Dios justo, que está contra la injusticia y que por ello reivindica la suerte de todas las víctimas que a lo largo de la historia no han sido respetadas en su dignidad de persona, a todos los injustamente crucificados.

⁴⁹ PAGOLA, «Resucitar lo muerto. La experiencia pascual como nueva posibilidad de vida», *Sal Terrae*, 183.

⁵⁰ *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid: Trotta 1999, p.130.

⁵¹ Cf. X. PIKAZA, *La resurrección*, Madrid: Biblia y Fe 1992, p.11.

- Un Dios en lucha contra los ídolos de la muerte y que, en consecuencia, entra en conflictividad con todos los verdugos que son servidores de tales ídolos.
- Un Dios padre y madre, amor radical y misericordioso, perdón sin límites, que declara bienaventurados a los pobres, que acoge a los pecadores y a todos los «don nadie», que se identifica con los marginados, al que es preciso conocer acercándose o haciéndose prójimo de los que están tirados en las cunetas de la historia.
- Un Dios que permanece misterio, siendo un Dios mayor, absolutamente Otro, capaz de otorgarnos salvación definitiva y, al mismo tiempo, un Dios menor, capaz de sufrir con nosotros. Un Dios al que hay que dejar en todo momento ser Dios para así entregarse confiadamente a él por medio de la fe.⁵²

Després de tot el que acabem de veure es comprèn millor l'afirmació de Pau en la Primera carta als Corintis: «si Crist no ha ressuscitat, la nostra predicació és buida, i buida és també la vostra fe» (15,14).

⁵² *La experiencia del Resucitado*, p. 84.

Personatges femenins en la tradició joànica

per Pius-Ramon Tragan

Els estudis sobre la presència i la importància de les dones en els orígens del cristianisme són cada dia més abundants. Responen segurament a una dimensió oblidada de l'exegesi tradicional i concorden també amb el pensament actual que reconeix no sols la dignitat sinó el rol de la dona en la societat i en l'Església. Les reflexions següents es limiten a indicar la importància dels personatges femenins en el quart evangeli i els canvis d'actitud que, sobre aquest punt, es poden entreveure en la tradició joànica.

Les reflexions que us oferim a continuació es limiten a dos punts: 1) estudi de la presència femenina i del significat d'aquesta en l'Evangeli segons Joan i 2) anàlisi de quin ha estat el desenvolupament posterior de la tradició joànica, segons les fonts que han romàs a la nostra disposició.

1. Els personatges femenins en el quart evangeli i el rol d'aquests en la comunitat

La visió de Joan sobre els personatges femenins, tal com apareix en la fase redaccional del text és diferent de la posició d'altres esglésies a la fi del segle primer. El rol atribuït a les dones és també un reflex de la història, la teologia i els valors propis de la comunitat joànica.¹ El quart evangeli vol segurament remarcar que el valor fonamental d'ésser cristià no s'ha de perdre en l'estructura de l'Església i que les figures femenines tenen missions importants dins de la comunitat. La narració de la samaritana, a diferència del capítol 3 (Nicodem, mestre de la Llei dubtós) i del capítol 5 (les acusacions dels

¹ R. E. BROWN, «Roles of Women in the Fourth Gospel», *Theological Studies* 36 (1985) 688-699.

jueus ortodoxos contra Jesús) ofereix el desenvolupament positiu del diàleg del Mestre amb una dona que no sols manifesta la progressió de la seva fe sinó que també esdevé la fundadora de l'Església a Samaria. Una altra figura femenina de primer ordre és Maria Magdalena. El Senyor ressuscitat s'aparegué per primera vegada a ella i el mateix Jesús l'envià a ella a anunciar als seus germans, és a dir, als deixebles, que el Mestre era viu i que retornava al Pare. Se li atribueix un rol gairebé apostòlic. Dues són les característiques que distingeixen l'apòstol segons la tradició cristiana: haver vist el Senyor ressuscitat i haver estat enviat a proclamar aquest fet. Aquestes mateixes característiques es retroben en la persona de Maria Magdalena. D'altra banda, segons Jn 20,5-10, Pere i l'altre deixeble ja havien anat al sepulcre, l'havien trobat buit, però no van veure Jesús. Salta a la vista el contrast entre Maria Magdalena, que veu el Senyor i que és enviada a anunciar la resurrecció als apòstols (en el llenguatge del Pares de l'Església era anomenada «apostola apostolorum»), i Pere amb els altres deixebles que retornen del sepulcre sense haver comprès les Escripures (20,9). Una altra dona important és Marta. També ella és descrita com a superior a Pere en la narració de la resurrecció de Llàtzer. Marta,



*Detall de la façana de l'església
de sant Llàtzer, Betània*

de fet, pronuncia una de les més grans confessions cristològiques del quart evangeli: «Senyor: jo crec que tu ets el Messies, el Fill de Déu, el qui havia de venir al món» (Jn 11,27). Si comparem les paraules de Marta amb la confessió de Pere: «nosaltres creiem i sabem que tu ets el Sant de Déu» (Jn 6,69), ens adonarem que la diferència és evident. En l'època en què existia la noció dels dotze apòstols, tal com apareix en el llibre dels Fets dels Apòstols, a cap d'aquells no va ser atribuïda una confessió de fe com ara la que l'Evangeli segons Joan atribueix a la germana de Llàtzer. D'altra banda, en el mateix capítol 11 es diu que Jesús estimava Marta, la seva germana Maria i el germà d'aquestes, Llàtzer. Són les tres persones que l'evangeli considera com a objectes de l'amor de Jesús. No es diu pas res de semblant dels apòstols. Això suggereix que en Joan, ésser deixeble resta com a realitat essencial en la comunitat i que l'amor de Jesús per algunes persones, com ara el deixeble estimat, s'estén també a persones femenines particularment notables. La gran dignitat del discipulat apareix també en el capítol 10,3 on es diu que el pastor crida les ovelles pel seu nom. Aquí podem recordar que el Ressuscitat (Jn 20,16) crida la seva deixeble pel nom: Maria. Resta fora de dubte que el quart evangeli no sols situa tots els deixebles —homes i dones— en el mateix nivell, sinó que atribueix a les dones un relleu especial.

Una dignitat especial pertany a la mare de Jesús. Ella apareix dues vegades en l'evangeli: a Canà de Galilea a Jerusalem, al peu de la creu. Es tracta de dos moments que tenen un pregon significat teològic. Independentment del valor històric del miracle de la noces de Canà, el primer «senyal» de Jesús, la presència de Maria a l'inici i a la fi del ministeri del Messies evoca la fidelitat de la comunitat creient des de l'inici de la seva missió fins a la seva mort. Maria simbolitza el germen de l'Església. De fet, Jesús, clavat en creu, la fa mare del deixeble predilecte i, doncs, declara que aquest deixeble és germà, és a dir, membre de la seva família, model de la comunitat creient. Les figures femenines del quart evangeli tenen un lloc d'honor que revela la importància de la seva presència en l'ordenament de les esglésies.

La situació comunitària que revela l'evangeli ha continuat en el desenvolupament ulterior de la tradició joànica?

2. Els personatges femenins en la tradició joànica

2.1. Observacions metodològiques

Qui cerqui de precisar el desenvolupament de la tradició joànica es trobarà davant d'un problema doble. En primer lloc, l'opinió d'alguns exegetes que neguen fins i tot la mateixa existència de la tradició joànica, de la qual haurien sortit l'evangeli, tres cartes i un Apocalipsi. El comentari a l'Evangeli segons Joan de Hartwig Thyen² publicat

² *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 6), Tübingen: Mohr Siebeck 2005, p. 4-6.

fa molt poc, afirma en la introducció que després d'anys d'estudi no accepta més el consens exegètic avui dominant, segons el qual hi ha una comunitat joànica en cert sentit diversa i marginal respecte del cristianisme primitiu que posseeix la seva pròpia història i una teologia particular. En concret Thyen considera que el gran esforç de cercar fonts, relectures i intervencions redaccionals a l'interior del mateix quart evangeli ha portat a resultats que no tenen un fonament seriós. Joan és l'obra d'un sol autor que reelabora passatges de l'Antic Testament i que hi insereix materials dels tres sinòptics.³ No hi ha ni fases redaccionals ni escola joànica. El quart evangeli és una obra unitària fruit d'un gran escriptor.

Haig de confessar l'extrema dificultat que crea la hipòtesi radical de Thyen. No sembla que doni raó de les apories evidents que hi ha a l'interior del text de Joan. Però quan s'ha negat la discontinuïtat del text i s'ha cancel·lat l'escola joànica, resta sense explicació la composició de les tres cartes i de l'Apocalipsi, que són escrits d'un fons semblant i que tenen grans analogies d'expressió i de contingut, i alhora, són diferents dels altres escrits del Nou Testament. Per això, les reflexions següent, centrades en la tradició que hi ha en el rerefons del *corpus johanneum*, admesa de forma gairebé unànime per l'exegesi recent, no tindran en compte la hipòtesi de Thyen. Per raons de crítica històrica, s'ha de pressuposar, en el context d'un grup de comunitat, l'existència d'una escola on es va formar i desenvolupar la tradició joànica. A aquesta comunitat anava adreçat l'evangeli i també les tres cartes joàniques. Més tard, en una fase històrica diferent, potser també l'Apocalipsi.

L'altre problema prové de la datació o, millor, de l'ordre en què van ser escrits l'evangeli, les cartes i l'Apocalipsi. De fet G. Strecker⁴ i U. Schnelle⁵ sostenen que els primers escrits joànics eren les tres cartes, i en aquest ordre: primer 2Jn i 3Jn i després 1Jn; finalment l'evangeli. Les cartes segona i tercera són doncs —segons l'opinió d'aquests autors— la primera fase del procés joànic, marcat per conflictes cristològics. L'evangeli, en canvi, com a ensenyament directe de Jesús, és la resposta definitiva a les situacions de desacord doctrinal. L'ordre de les tres epístoles, doncs, no seria el que transmet el Nou Testament, sinó que 1Jn ha de ser la darrera carta i 2Jn i 3Jn, les primeres. L'altra proposta sobre la cronologia dels escrits joànics manté l'ordre tradicional: primer l'evangeli, després 1Jn i, finalment, 2Jn i 3Jn. Ja que no hi ha arguments diriments

³ Trobem una opinió completament contrària en F. J. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estella: Verbo Divino 2005, p. 26, n.3.

⁴ En el comentari que he citat en la nota 1 afirma que a l'inici de la tradició joànica hi ha el Prevere que va escriure 2Jn i 3Jn. Més tard, l'escola joànica es va ramificar en altres dos escrits independents: 1Jn i l'Evangelí, redactats durant la primera meitat del segle II. Cf. p. 27-28.

⁵ Udo SCHNELLE, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule* (FRLANT 133), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, p. 65-75.

per escollir una o altra hipòtesi, cal deixar obertes les dues cronologies i proposar les conseqüències que deriven d'una i altra hipòtesis sobre el tema que ara ens interessa a fi d'arribar a una solució certa i fonamentada.

2.2. La presència femenina en el desenvolupament descendent de la tradició

Per desenvolupament descendent s'entén el procés de les comunitats joàniques que, d'una primera fase molt positiva i atenta a la presència de les dones en l'Església, tendeix a allunyar-les de les responsabilitats comunitàries. El quart evangeli, considerat com a primer dels escrits, manifesta un moment creatiu de la comunitat i és l'expressió de l'esplendor de la tradició joànica. La presència i els ministeris femenins en la comunitat són una pràctica normal, que és la continuació de l'actitud de Jesús, del seu estil profètic acollit sense dificultat. L'evangelista no sols expressa aquesta praxi de les esglésies, sinó que també la promou, remarcant la importància dels personatges femenins. Així apareixen en el significat més ple les narracions de la samaritana, de Maria Magdalena i de Marta, germana de Llätzer i, sobretot, de Maria, la mare de Jesús. Creure i ésser deixeble constitueix la gran dignitat i la realitat plena de l'ésser cristià i són, per tant,



Jesús i la samaritana. Stefano Erardi (1630-1716).

els elements idonis per a la *diakonia* eclesial, tot i que la comunitat joànica no aparegui estructurada de manera jeràrquica. Aquesta situació pacífica de l'ordenament de la comunitat comença a modificar-se en 1Jn. Aquesta lletra manifesta, en efecte, abans de tot, un greu problema cristològic de conseqüències lacerants. S'ha produït l'escissió entre els cristians de la mateixa comunitat. La insistència en les fórmules de fe com a criteri per distingir la veritable tradició doctrinal de l'error cristològic fa pensar en una tendència protocatólica⁶ perquè els carismes, és a dir, les manifestacions de l'Esperit ja no són fiables. La contraposició entre ortodòxia i heterodòxia esdevé tallant.⁷ En 1Jn el terme *adelphoi* inclou sempre els cristians i les cristianes. No es tracta pas d'una fraternitat universal com la que es troba en el pensament estoic, però sí d'una fraternitat a l'interior de la comunitat dels creients, d'aquells qui posseeixen la filiació divina.

1Jn representa, doncs, una comunitat amenaçada per una dificultat doble: les hostilitats externes i l'error intern. La tradició primitiva i el mateix evangeli devien donar ocasió per a interpretacions diferents. Amb el temps, les opinions contràries sobre la cristologia devien arribar fins al punt de provocar la divisió i, finalment, la ruptura, de la comunitat. Aquestes noves situacions devien provocar un enduriment dels responsables de les esglésies que el quart evangeli no coneix.⁸

2Jn, després, tot i que és una nota breu, manifesta la mateixa direcció vers una intransigència doctrinal sempre més forta; no sols repeteix la mateixa fórmula de fe de 1Jn, sinó que conté l'ordre d'evitar qualsevol mena de contacte entre fidels i dissidents. La diferència entre cristologies diverses provocà una tensió extrema, una espècie d'*odium theologicum* que manifesta un desenvolupament progressiu i que se separa cada vegada més de l'ideal de l'evangeli.

3Jn tot i que és tan breu revela una nova dimensió dels problemes a l'interior de les comunitats joàniques. A més de la qüestió cristològica, han sorgit tensions entre autoritats contraposades. En concret, l'autoritat del prevere autor de la carta, d'una banda, i les pretensions de Diòtrefes, de l'altra. El prevere considera que ell és la veritable autoritat d'un grup d'esglésies. Diòtrefes, en canvi, s'oposa a aquest prevere i considera que és el seu rival. Aquesta carta sembla suposar no sols una estructura eclesial organitzada, sinó la presència d'autoritats masculines que actuen com a caps d'una o de més esglésies i que creen entre ells rivalitats de poder. Una presència significativa de personatges femenins en aquestes comunitats sembla exclosa.

En aquest camí descendent de la tradició joànica, cal col·locar ara el darrer dels escrits: l'Apocalipsi. El mateix gènere literari apocalíptic indica una situació comunitària de

⁶ Cf. Hans Josef KLAUCK, *Der erte Johannesbrief* (EKK XXIII,1), Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benzinger/Neukirchener Verlag, 1991, p. 325.

⁷ KLAUCK, o.c. p. 247 i 222.

⁸ Segons Klauck, o.c. p. 33, 1Jn és una introducció la lectura correcta del quart evangeli.

conflicte. L'autor del llibre, de fet, que coneix bé la comunitat, esmenta explícitament algunes de les dificultats que s'hi han produït: la pèrdua del fervor primitiu, l'error doctrinal i la persecució. L'autor de l'Apocalipsi s'adreça a aquesta església. També el martiri ha colpit alguns dels cristians; la presència de falses profetesses provoca l'error i la confusió de moltes persones. No hi ha cap mena de dubte que l'Apocalipsi de Joan és un escrit de la darrera fase de la tradició joànica, que n'indica clarament la transformació i també que en suggereix la desaparició.

Les diverses mencions de personatges femenins en aquest llibre, més que no pas valorar la importància de les dones en l'Església, permeten constatar que el vident de Patmos reprèn el simbolisme femení de les tradicions apocalíptiques precedents amb els significats canviant que expressa.⁹ La imatge de la dona, en efecte, pren en aquesta tradició una dimensió col·lectiva negativa, com ara, per exemple, el símbol de la prostituta que evoca un grup reprovable.¹⁰ A fi d'estigmatitzar grups rivals és evocada també un altre personatge femení, Jezabel, que perverteix els fidels.¹¹ L'Apocalipsi, no obstant això, evoca figures femenines per representar nocions positives com ara la dels veritables creients: la dona vestida de sol, imatge vinculada amb l'origen del Messies¹² i amb la transfiguració escatològica de la comunitat, l'esposa de l'Anyell.

Havent entrat en l'àmbit simbòlic esdevé difícil de deduir dels textos apocalíptics conseqüències que tinguin relació amb la situació real de les dones cristianes a l'interior de la comunitat i amb la seva missió eclesial. Aquestes imatge revelen, en canvi, un context social capaç d'entendre i de gaudir del símbol. Restava sols un cas precís que es podria referir a una persona determinada: Jezabel, «aquella dona que es fa passar per profetessa: enganya els meus servents i els ensenya a prostituir-se» (Ap 2,20). Es tracta d'una persona real, concreta, o és, al contrari, també una personificació simbòlica d'una entitat negativa que cal estigmatitzar? En el cas que es tractés d'una persona precisa, significa això que el do de profecia és reconegut també a les dones?¹³ O seria ella l'únic cas d'una dona que es permet de considerar-se profetessa? Ens trobem,

⁹ Cf. Luca ARCARI, *«Una donna avvolta nel sole» (Apoc 12,1). Le rappresentazioni femminili nell'Apocalisse di Giovanni alla luce degli scritti apocalittici giudaici*, Padova: Il Messaggero 2007.

¹⁰ En Ap 17,1-18 significa la ciutat de Roma, seu dels cultes idolàtrics que escampa per tota la terra. Cf. Ap 19,2.

¹¹ El nom de Jezabel evoca la reina de Fenícia, esposa d'Acab. És el tipus de la dona que propaga la idolatria (1 Re 16,31). La difusió de la idolatria era equiparada a la fornicació (2 Re 9,22). Ens trobem, doncs, en l'àmbit del símbol.

¹² Cf. Ap 12, 1-6.

¹³ Es tracta d'un dirigent cristià. Una dona profetessa? Un moviment heterodox personificat? La major part dels autors entenen que es tracta d'una dona que exercia un gran influx com a profetessa i que amb el seu ensenyament heterodox posa en perill la comunitat de Tiatira. Cf David E. AUNE, *Revelation 1-5* (Word Biblical Commentary 52), Dallas: Word Books, 1997, p. 203-204.

potser, davant del primer indicatiu de grups gnòstics en què les figures femenines han pres un rol important? El que el vident de Patmos blasma, en realitat, és el contingut pervers de l'ensenyament i, en conseqüència, la persona. Si es tractés d'un personatge simbòlic escollit per expressar un corrent profètic erroni, estigmatitzat amb les imatges d'una persona dissoluta, seguint la simbologia profètica de la fornicació, figura de la infidelitat a Déu, romandria completament a les fosques la presència femenina en les esglésies de l'Apocalipsi.

Sigui com sigui, el desenvolupament descendent de la tradició joànica esdevé cada vegada més llunyà dels continguts evidentment positius transmesos pel quart evangeli sobre la importància de les dones en l'Església. És un desenvolupament paral·lel al de la tradició paulina.

2.3. Les dones en l'Església: un desenvolupament ascendent de la tradició joànica?

Qui considera en un ordre diferent la seqüència dels escrits joànics —és a dir: 2Jn i 3Jn, 1Jn, després l'evangeli¹⁴ i finalment l'Apocalipsi—, el desenvolupament d'aquesta tradició ha seguit un itinerari completament diferent. La seqüència aleshores no partiria d'un començament creatiu i potent, és a dir, de l'evangeli, que després s'afebleix, s'empenyora i es dissol, sinó que el camí seria a l'inrevés: una situació originària imprecisa i més aviat confusa, una diversitat inicial de confessions cristològiques, l'existència d'oposicions entre responsables de les comunitats, tal com consta en les cartes segona i tercera de Joan. La prehistòria del quart evangeli aleshores podria ser aquesta: unes comunitats cristianes enfrontades, dividides, amenaçades per l'error i per la decadència, que tenen necessitat d'autoritat, de normes i d'estructura. Els principis normatius de les cartes, el criteri just entre ortodòxia i heterodòxia devien ser aleshores les normes urgents per oferir als cristians d'aquestes esglésies. La gran obra del quart evangeli, que el Pare de l'Església van definir com l'evangeli espiritual, caldria que fos entès con una resposta d'alta volada a aquesta situació. L'evangeli és una ressò de la predicació autèntica de Jesús i ofereix el ver ensenyament d'aquest. Aquest gran text, de fet, expressa la immensa magnanimitat de Déu i revela la condició del Fill, el Verb etern, que ha vingut a habitar enmig nostre per salvar el món. Les grans perspectives teològiques i cristològiques del quart evangeli permeten entreveure, de manera indirecta, el caràcter dels destinataris d'aquesta obra: una comunitat amb grans experiències cristianes, capaces d'entendre el sentit dels miracles i dels discursos de Jesús, i de capir el simbolisme del text evangèlic; una comunitat amb una estructura més aviat oberta, on el rol i la

¹⁴ Aquesta és l'opinió que defensa Strecker, cf. nota 1; R.E. BROWN, *The Epistles of John* (The Anchor Bible 30), Garden City: Doubleday, New York, 1983, p. XI, manté una opinió contrària.

missió de les figures femenines eren considerats no sols positius sinó importants per a la vida de les esglésies.

Aquesta hipòtesi sobre l'origen dels escrits no és possible de contradir-la ni de provar-la, tot i que, segons el meu parer, és menys convincent que la seqüència tradicional. Si, però, aquesta conjectura representés el veritable desenvolupament de la tradició joànica, aquesta oferiria un procés excepcional, completament diferent de l'evolució seguida per la tradició paulina i també per la tradició sinòptica. Ambdues tradicions, de fet, segueixen un itinerari que, a partir d'un moment més creatiu i doctrinal, tendeix a enrigidir-se, de manera que la predicació insisteix menys sobre la doctrina fonamental i cada vegada més sobre les normes, les estructures i les fórmules, que cada vegada són més concretes. La tradició joànica, en canvi, devia partir d'una situació de conflicte i tensió, amb normes i precisions d'indole ètica i amb fórmules de fe, per acabar assolint finalment aquell alt nivell doctrinal que suposa una gran riquesa espiritual i una obertura comunitària, de què és testimoni el quart evangeli. Cal notar, a més, que el llibre de l'Apocalipsi en aquest cas devia ser l'únic testimoni escrit posterior a l'evangeli acollit en el cànon. L'obra del vident de Patmos, però, presenta una gran davallada d'estil, de contingut i d'orientació en relació amb l'Evangeli segons Joan. Evoca una situació comunitària completament nova. L'Apocalipsi presenta, en realitat, la situació d'un joanisme perseguit, esmicolat, apocalíptic, diferent dels grans moviments gnòstics del segle II.

Aquesta hipòtesi obre la qüestió següent: com és possible que una tradició nascuda complexa, que arriba finalment a l'altura del quart evangeli es ramifica immediatament en un pensament apocalíptic, en els moviments gnòstics, o s'acomoda a la tradició de la gran Església (cf. Jn 21)? La posició de les dones en la comunitat, tan important en l'evangeli, cim de la tradició, esdevé de sobte marginal en l'Apocalipsi i central, en canvi, en molts ambients gnòstics? No és més raonable mantenir l'ordre clàssic dels escrits joànics: evangeli, les tres cartes, després l'Apocalipsi; i finalment la ramificació gnòstica?

Atès que no hi ha arguments convincents,¹⁵ cal deixar oberta la qüestió de l'ordre seqüencial dels escrits joànics i reconèixer que la tradició i les tradicions a l'interior de l'escola joànica romanen suspeses i totalment dependents dels problemes cronològics i de la penúria de les fonts. En la necessitat d'haver d'escollir una de les possibilitats, em sembla més fonamentada l'opinió que podríem anomenar tradicional, és a dir, la tesi que considera el quart evangeli com el primer exponent, fins i tot cronològicament, d'una gran tradició. Aquesta, com també la tradició paulina i la sinòptica, segueix un desenvolupament que parteix d'un gran mestre i que, tot cercant d'ésser fidel a

¹⁵ Cf. Michele MORGEN, *Les épîtres de Jean* (Commentaire Biblique: NT 19), París: Cerf 2005, p. 27-28.

l'ensenyament primitiu, tendeix sempre i cada vegada més a respondre a situacions molt precises i a aplicar normes i principis de comportament a casos concrets per fidelitat al patrimoni rebut. Aquest procés, però, implica sempre una disminució de la profunditat i del dinamisme espiritual propi dels orígens. Cada tradició, de fet, essent creativa al començament, s'ha d'adaptar a nous contextos i ha de donar resposta a noves situacions. D'aquesta manera esdevé rígida en la intenció d'assegurar la supervivència i la transmissió del patrimoni rebut. Un canvi d'aquesta manera —que podríem anomenar congènit— pertany també a les tradicions del Nou Testament, sense excloure les ambigüitats i les distorsions imposades per l'itinerari seguit. Per dir-ho amb paraules d'un autor anglès: «com si fos un antic galió que ha recorregut la mar durant molts anys, el cristianisme s'ha incrustat d'hàbits i d'actituds en el viatge que ha fet al llarg dels segles, i està cometent el tràgic error de confondre els esdeveniments històrics i el fruit teològic i cultural d'aquests amb la veritat eterna». La mateixa experiència es troba a l'interior de la tradició joànica. Cal, doncs, sempre polir la nau i retornar a les fonts.

L'himne de la caritat (1Co 13,1-13) i l'amor matrimonial

per Joan Aragonès

Heus ací un text molt conegut que freqüentment es proclama en la celebració de les noces. Però el curiós del cas és que aquí sant Pau no parla de l'amor matrimonial, sinó de la caritat, que n'és un dels ingredients però no pas l'únic i, si bé necessari, no en constitueix l'element específic. Per això sembla que seria més escaient proclamar-lo en les professions religioses o bé en les ordenacions sacerdotals, ja que és en l'estat celibatari on la caritat esdevé l'element primordial. La utilització d'aquest fragment en la litúrgia matrimonial és totalment legítima, però la reiteració en aquest context desvirtua, crec, el sentit del text i sobretot enterboleix la noció de l'amor matrimonial.

Què és l'amor matrimonial? No és fàcil de respondre a aquesta pregunta tenint en compte l'ambigüitat de la paraula amor entre nosaltres. Efectivament, quan parlem de l'amor de dos nuvis, o dels pares als fills, o de dos amics, o de l'amor als enemics, no parlem del mateix, malgrat que utilitzem la mateixa paraula. Els grecs, l'idioma dels quals era molt precís, tenien quatre verbs per expressar aquestes diferents realitats. Això els permetia de ser més rigorosos i evitar les confusions que patim nosaltres. Vegem-ho en exemples bíblics.

1. *Eraô*, del qual prové el substantiu *eros* i el nostre adjectiu *eròtic*. Significa l'amor que té un component d'atracció sexual. No és la simple unió sexual, sinó la mútua atracció de dues persones que inclou la sexualitat com a element essencial, si bé no únic. En aquest sentit el llibre d'Ester diu: "El rei estimà [la BCI tradueix bé "s'enamorà"] Ester més que cap altra noia" (Est 2,17).

2. *Stergo* fa referència a l'amor familiar (parental, filial, fraternal): "estimeu-vos afectuosament com a germans (*filostorgoi*)" (BCI) diu Pau als romans (12,10). La comunitat



*L'anell senyal d'amor i de fidelitat
mútua entre els esposos*

cristiana ha de ser una família. Per aquest motiu no hi caben els títols honorífics i pomposos (Mt 23,8-11). És un amor que no té cap component eròtic ni necessàriament d'amistat. De vegades els parents no són pas amics, malgrat que continuïn sentint-se membres d'un mateix clan familiar.

3. *Fileô* manifesta l'amor d'amistat, l'afecte entre amics. Les germanes de Llatzer diuen a Jesús: "Senyor aquell que estimes (*fileis*: de qui ets amic) està malalt" (Jn 11,3). Tampoc l'amistat no té un sentit eròtic, ni suposa parentiu. D'aquest verb provenen les paraules *filia* (amistat) i *filos* (amic).

4. *Agapaô* és utilitzat per a manifestar l'amor altruista, totalment desinteressat, que no té un complement sexual (com l'*eraô*) ni sentiments de família (com *stergo*), ni d'amistat (com *fileô*). És el verb utilitzat quan se'ns diu que hem d'estimar els nostres enemics: Mt 5,44; Lc 6,27; 6,35, etc. Estimar els enemics no suposa, doncs, una atracció sexual, ni ser-hi amic o que ens caiguin simpàtics, ni tenir-los com a parents. D'aquest verb prové el substantiu *agapê* 'caritat', la millor descripció de la qual la tenim precisament en el nostre text i que suposa perdonar, suportar, ajudar, esperar... No es tracta de sentiments, sinó d'actituds.

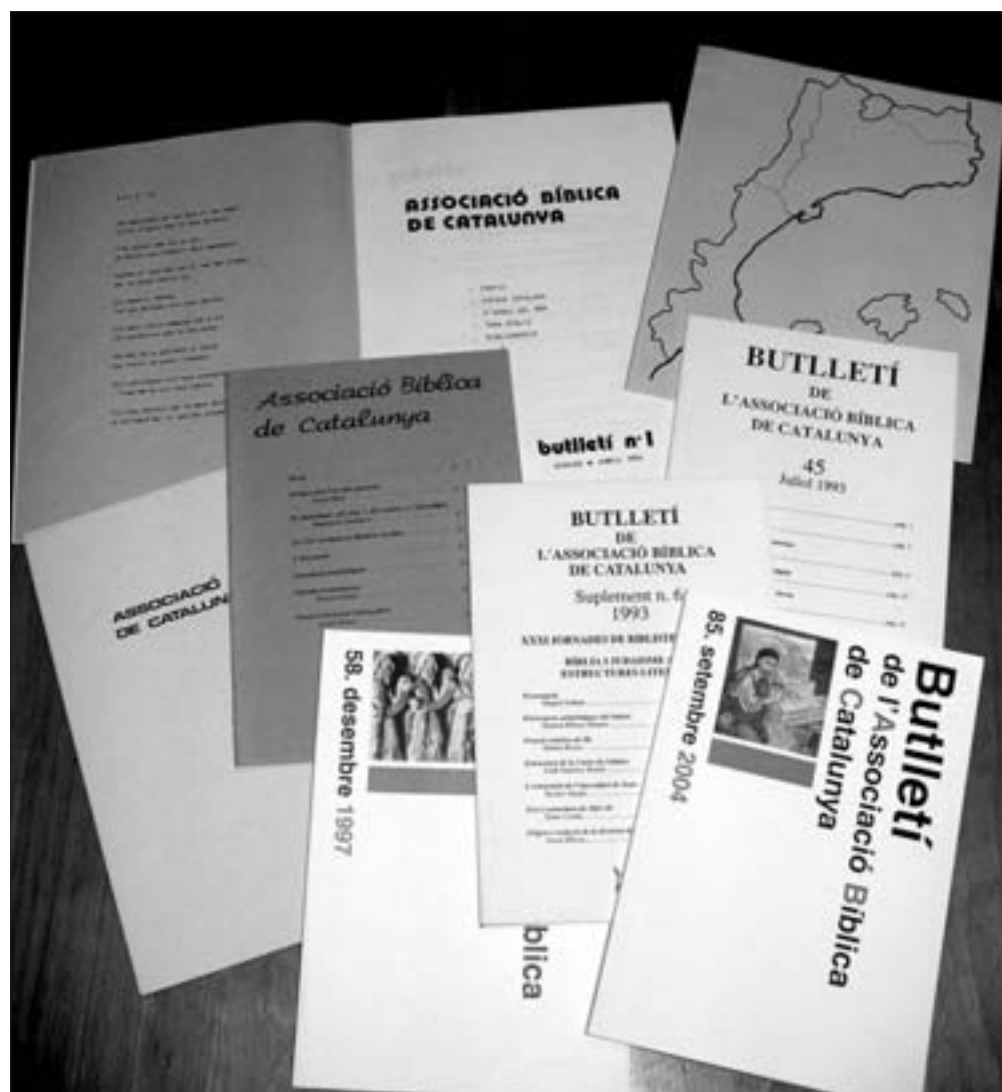
I l'amor matrimonial? Els inclou tots quatre! Quan en falla un, la resta en queda afectada negativament i sovint tot l'amor resta ferit de mort. Inclou, en efecte, l'amor eròtic. Segons l'edat, el temperament i les circumstàncies podrà tenir manifestacions diverses, però l'ideal del matrimoni no és prescindir de la sexualitat, sinó utilitzar-la per créixer de manera humana i cristiana. Viure com a germans o com a amics no és la meta del matrimoni. És més, ja sant Pau avisava del perill que pot suposar per al matrimoni una llarga abstinència sexual (1Co 7,5). Pitjor seria encara veure la sexualitat en el matrimoni només com un perill o com un mal. En aquest aspecte, el matrimoni de sant Josep i la Mare de Déu és admirable, però no imitable. Responia a una missió particular rebuda de Déu, però no pas a la vocació matrimonial normal.

Cal que sigui un amor familiar. És el que recorda el Gènesi quan diu que l'home ha de deixar el pare i la mare —a la dona no calia recordar-ho, ja que els deixava físicament traslladant-se a la casa del marit— per formar una nova família (Gn 3, 24). Això el fa obert a la procreació, de manera que quan es tanca totalment aquesta porta —per decisió voluntària o per determinades inclinacions sexuals— no es pot parlar pròpiament de matrimoni. Es tractarà d'una unió sentimental i fins i tot sexual, però no matrimonial.

Exigeix també l'amor d'amistat. No es pot ser “cònjuge” (estar unit al mateix jou) si esdevé impossible llaurar junts, fer junts el camí de la vida. Cal estar units per uns ideals, per una forma de pensar, per unes finalitats, etc., començant per una idiosincràsia que faci possible la unió i la convivència. No és suficient sentir-se atrets l'un per l'altre, si l'altre com a persona no és el complement adient. No creieu que aquí rau l'origen de la majoria dels fracassos matrimonials? No s'haurien de casar aquells qui, per qualsevol motiu, no poden ser amics. El desastre és segur.

I cal també la caritat, perquè el matrimoni exigeix també el perdó (donar-lo i acceptar-lo), la paciència, la fe en l'altre, la tolerància, l'ajut, el suport... La caritat, doncs, forma part de l'amor matrimonial. Però si sense aquesta seria incomplet, mutilat i greument malalt, reduir l'amor matrimonial a la caritat —com tantes vegades es fa creient purificar-lo— és desvirtuar-lo i desnaturalitzar-lo.

L'espiritualitat matrimonial no consisteix en el refús o en la malfiança de la sexualitat sinó que l'ha d'incloure, ni suposa l'oblit o la descurança de l'amistat amb l'altre sinó que l'ha de fomentar, i no s'ha d'aconcentrar simplement a perdonar-lo o a acceptar-lo “caritativament”. Em sembla, doncs, que la freqüència de la proclamació d'aquest pasatge paulí en les noces —tot i que és legítima— no ajuda gens a clarificar la naturalesa i la vivència de l'amor matrimonial.



Setena Assemblea Plenària de la Federació Bíblica Catòlica

Més de 230 especialistes en pastoral bíblica provinents de 80 països participaren en la Setena Assemblea Plenària de la Federació Bíblica Catòlica (FBC) celebrada a Dar es Salaam del 24 de juny al 3 de juliol d'aquest any. Per primera vegada en els gairebé 40 anys d'història de la FBC, la trobada tingué lloc a l'Àfrica.

El tema de l'assemblea plenària fou: “La Paraula de Déu: font de reconciliació, justícia i pau”, i el lema complementari “Som ambaixadors de Crist” (cf. 2Co 5,19-20). Aquest tema tingué en compte el context particular de l'Àfrica, de manera que posa en relleu els desafiaments actuals de la pastoral bíblica en l'Església arreu del món: obertura a la reconciliació, anhel de justícia i recerca de pau són dimensions centrals de l'acció cristiana, no sols a l'Àfrica. S'ha establert un lligam deliberat amb el segon sínode dels bisbes africans que se celebrarà el 2009 i que tractarà el tema de “L'Església al servei de la reconciliació, la justícia i la pau”.

Pel que fa al contingut del treball realitzat, el punt de partida fou l'anàlisi sociològica de les estructures socials, polítiques i eclesials existents en les diverses regions del món. Sobre aquesta base es proposaren mesures i passos concrets per donar suport decidit a la reconciliació, la justícia i la pau en el món d'avui des de la perspectiva de la Bíblia. En primer lloc es formulà la pregunta de quin és el rol que la Bíblia —Paraula de Déu, d'esperança i de vida— ha de tenir en el tema tractat.

Una altra dimensió important d'aquesta Setena Assemblea Plenària fou el contacte directe amb l'Església africana en les seves moltes facetes. La festa de sant Pere i sant Pau serví de rerefons a l'encontre amb diverses comunitats catòliques de Dar es Salaam i els seus entorns. La catedral de sant Josep i el seu consell parroquial donà la benvinguda als delegats de l'assemblea en la celebració de l'eucaristia. El caràcter festiu de la litúrgia, concelebrada per nombrosos bisbes i preveres participants en l'assemblea, reflectí la vitalitat de l'Església de Tanzània, especialment en la combinació de veus i ritmes del cor parroquial i en les danses dels nens en les processons d'entrada i de l'ofertori.

El mateix dia, altres participants de l'assemblea plenària foren rebuts per diverses petites comunitats cristianes. Aquestes estan formades per catòlics que es reuneixen regularment per llegir la Bíblia conjuntament, per compartir amb els altres les seves vides i les seves dificultats, per ajudar-se mútuament i per celebrar la litúrgia en comunitat. Els delegats de l'assemblea foren colpits a fons per l'hospitalitat i la gran generositat mostrada pels catòlics tanzans. Els impressionà especialment la implicació contínua i activa dels nens en tots els aspectes de la vida d'aquelles comunitats: des del compartir la Bíblia, passant per compartir la joia en el cant, la dansa i la pregària, fins a compartir el seus recursos, tan limitats o abundants com siguin.

El document final reflecteix el treball de l'assemblea plenària i determina les prioritats generals de la FBC pels sis anys vinents. Entre aquestes hi ha la promoció de l'animació bíblica en tots els àmbits de la pastoral, la formació bíblica renovada i intensificada de tots els membres de l'Església, la promoció de la *lectio divina* contextualitzada o lectura orant de l'Escriptura, l'animació de petites comunitats cristianes com a veritables subjectes de la lectura de la Bíblia, l'ús creatiu i innovador dels mitjans electrònics i digitals per assegurar un ampli accés a l'Escriptura, la intensificació dels esforços pel diàleg ecumènic, interreligiós i intercultural, el diàleg amb els no creients en favor de la reconciliació, la justícia i la pau, i una atenció especial a l'animació bíblica entre els infants, els joves i els estudiants universitaris.

En la seva intervenció final, Mons. Vincenzo Paglia, president de la FBC, recordà el significat de Tanzània, la seu d'aquesta assemblea plenària. Tanzània, lloc probable de l'origen de l'espècie humana segons l'opinió de molts antropòlegs, és un lloc altament significatiu per a una assemblea que reflexiona sobre la necessitat urgent de reconciliació, justícia i pau per a la humanitat i sobre el camí d'esperança que la Paraula de Déu anuncia al món. En organitzar aquesta setena assemblea, la FBC és conscient



Fotografia dels participants en l'assemblea de la FBC de Dar es Salaam.

de la contribució que és cridada a fer en relació amb les principals preocupacions de l'Església universal, que es fan presents en el sínode dels bisbes de Roma que es farà durant el mes d'octubre d'aquest any i en el sínode dels bisbes africans programat per al 2009. Paglia reitera la seva fe en el poder transformador de la Paraula de Déu i convidà tots els membres de la FBC a comprometre's amb fervor renovat per ajudar a fer que la Bíblia tingui el paper que li correspon com a font d'inspiració per a tota la vida i la missió de l'Església.

Les sessions finals de l'assemblea plenària de Tanzània de la Federació Bíblica Catòlica foren també dedicades a parlar del pròxim sínode dels bisbes de Roma, que ha de tractar sobre "La paraula de Déu en la vida i la missió de l'Església"; a planificar les activitats de la FBC en els àmbits subregional, regional i global; a l'elecció del comitè executiu i a la discussió i aprovació del document final.

La preparació del sínode s'ha beneficiat de les contribucions de diverses conferències episcopals i, a través d'aquestes, de molts membres de la FBC. El pare Cesare Bissoli presentà la publicació de l'*Instrumentum laboris* del sínode als delegats reunits. Diversos delegats de l'assemblea plenària que participaran en el sínode (més de 20!) compartiren una discussió molt animada amb tota l'assemblea sobre les idees que volen aportar als bisbes. Hi hagué consens en el fet que la Federació Bíblica Catòlica —com a institució oficial de l'Església per a l'animació bíblica de la pastoral, fundada pel papa Pau VI el 1969 en la línia de la Constitució conciliar *Dei Verbum*, capítol 6— està a punt, disposada i capacitada per continuar la seva participació activa en la promoció de la Paraula de Déu en la vida i la missió de l'Església.

M. de l'Esperança Amill

Els cursos d'estiu d'enguany

Com cada any ens vam reunir a Tarragona per assistir als Cursos Bíblics d'Estiu en la seva 35a edició, organitzats per l'Associació Bíblica de Catalunya.

Enguany el bloc de l'Antic Testament estava dedicat al Llibre dels Salms i va ser impartit pel professor Joan Ferrer. I el bloc del Nou Testament estava dedicat a les cartes de Pau i el va presentar Mn Josep Lluís Arín.

El llibre dels Salms és el llibre de pregària de Jesús de Natzaret i és també el llibre més citat en el Nou Testament. És un llibre de lloances que les persones fidels adrecem a Déu. El que dóna sentit a la persona sàlmica és lloar Déu i el gran drama de l'espiritualitat bíblica és que en el *xèol* els morts no poden cantar a Déu.



Els participants en els cursos bíblics del mes de juliol

És un text repartit en cinc llibres i té paral·lelismes amb els cinc llibres del Pentateuc, cada un d'aquests llibres acaba amb una doxologia, una proclamació de la glòria de Déu.

El nucli del llibre és una oferta de felicitat i la felicitat és possible a tots els qui es refugien en el Senyor a través del seu Ungit. Malgrat això la vida porta moments d'infelicitat. La perspectiva del llibre és de saviesa i no pas una perspectiva d'il·lusos.

La pregària es fonamenta en símbols, en la imaginació i la poesia. El símbol és el que dona impuls a l'esperit humà per anar a un altre nivell de la realitat. L'inici de tota experiència espiritual és Déu, és el desconegut que es fa conèixer i nosaltres només hem d'acollir la seva presència misteriosa.

En les classes sobre les cartes de Pau hem après que no totes les cartes atribuïdes a ell són seves i que ens trobem amb un personatge neoconvertit radical. És un teòleg i alhora és una persona pràctica. Parla de la veritat i veu com és la realitat. Sant Pau solia predicar a les grans ciutats i el seu primer error va ser pensar que la segona vinguda era imminent. Un problema de les cartes és que la divisió actual en capítols no forma part del text inicial. Sant Pau es mou entre dues antropologies: la jueva i la grega. El món grec no dona importància a la part corporal. La tasca que va fer d'unir la cultura occidental amb la cultura jueva no va ser gens fàcil.

*Mossèn Josep Lluís Arin
fent classe*



Algunes de les afirmacions de Pau són fonamentals:

- La santificació ontològica: som sants, però no suposa automàticament que ens comportem com a tals.
- Davant de les divisions de la comunitat ens diu que l'únic Senyor és Crist.
- Quan judiques els altres et condemnes a tu mateix.
- La fe és un tipus de vida, no es pot afegir a qualsevol manera de viure.
- La insistència en alguns temes no és perquè siguin els més importants, sinó perquè són els més necessaris per als qui l'escolten.
- El criteri superior és la caritat. És el que edifica; el coneixement només infla.
- No pot haver-hi una eucaristia si abans no hi ha hagut fraternitat. Sempre en rebre l'eucaristia hem de tenir presents els germans, sinó som uns cristians malalts.
- Davant els carismàtics diu que la qüestió de l'Esperit Sant s'aclareix en la qüestió de Crist. Si un carisma és un do no cal vanagloriar-se del fet de tenir-lo.
- L'amor no és una virtut cristiana, sinó que és la virtut cristiana per excel·lència. Sense l'amor tota la resta de carismes es tornen no res. La primera manifestació de l'amor és el goig.
- La primera experiència és ser estimat; després aprens a estimar.
- La llei és provisional, perquè només ens justifica la fe en Crist que és l'únic que pot i vol salvar-nos.

Tot això que hem après traspassa els límits de l'aula. Així la pregària dels salms l'hem posat en pràctica cada matí i cada vespre, quan ens reuníem a la capella del seminari. Quant a sant Pau, vam tenir unes classes amb una mica de polèmica per les afirmacions que fa i per la manera com les fa. És un personatge que inquieta.

Aquestes jornades han sigut molt profitoses tant a nivell acadèmic, com per les relacions interpersonals que hem establert alumnes i professors.

En donem gràcies a Déu. Fins a l'any que ve!

Olga Mundo i Dolors Pareta

CEP – Animació Bíblica de la Pastoral

En el Centre d'Estudis Pastorals de les Diòcesis Catalanes (CEP), hi ha, com és lògic, un departament d'Animació Bíblica de la Pastoral. Tots els qui pertanyem a aquest departament participem de la convicció que tota la pastoral de l'Església ha d'estar informada per la Paraula de Déu. Des d'aquest departament organitzem els cursos d'animació bíblica del centre i les diverses iniciatives perquè la Bíblia arribi a tots els racons de Catalunya i a totes les persones, sempre segons les nostres modestes possibilitats.

Tots els membres del departament d'Animació Bíblica de la Pastoral som membres de l'Associació Bíblica de Catalunya (ABCAT), i professors de les diverses institucions on aquesta entitat es fa present: Facultat de Teologia de Catalunya, ISCREB, ISCR Don Bosco i, lògicament, del CEP. Som, doncs, persones implicades, d'una manera o d'una altra, en la tasca pedagògica de donar a conèixer la Bíblia des d'una perspectiva acadèmica i científica. La majoria de nosaltres participem i organitzem grups d'animació bíblica en diversos llocs de les diferents diòcesis de Catalunya, convençuts que la Paraula de Déu ha de arribar a tots els llocs i a totes les persones.

En els cursos institucionals del CEP oferim tres nivells de formació: un primer d'iniciació, pensat d'una manera especial per a aquelles persones que tenen la seva primera trobada amb la Bíblia o que tenen sols un coneixement molt superficial de la Paraula de Déu; un segon nivell d'aprofundiment, que es desenvolupa al llarg de dos anys, d'introducció a l'Antic i al Nou Testament; i, finalment, cada any oferim algun seminari des d'una perspectiva més dinàmica i participativa orientat als qui ja han fet els cursos d'aprofundiment (segon nivell) o a aquells que ja tenen un cert nivell de coneixement bíblic. El curs vinent farem un curs d'iniciació bíblica a Terrassa amb el títol de «Pautes per llegir la Bíblia», a petició de la gent d'aquesta ciutat.

Els objectius de tots aquests cursos d'Animació Bíblica de la Pastoral són:

- Descobrir la centralitat de la Paraula de Déu en tota acció pastoral.
- Ajudar a descobrir el tresor i la unitat de tota la Sagrada Escripura.
- Animar el poble cristià a conèixer i estimar més la Bíblia.
- Evitar lectures infantils o fonamentalistes.
- Convertir la Paraula de Déu en pregària.
- Trobar en la Bíblia pautes per a la vida, l'alegria i l'esperança com a realitats possibles i visibles; raons per a la lluita de cada dia, personal i comunitària...

Us convido a entrar en la pàgina web del CEP, on trobareu, amb detall, els diversos cursos i activitats en els quals podeu participar el curs que ve: <http://www.cepastorals.cat>.

I, en un altre àmbit, els qui desitgin participar en grups d'animació bíblica, poden visitar també les pàgines webs que us indiquem tot seguit. Hi trobareu diversos llocs



<http://www.cepastorals.cat>

on, de manera voluntària i gratuïta, podeu compartir l'entusiasme per la Paraula de Déu:

- <http://combonianos.com/comboni/combonianos/palabraencamino/principal.htm>
- <http://humano.ya.com/javier-velasco>

Javier Velasco Arias

Pelegrins de la Paraula

Del 29 de juliol a l'11 d'agost va tenir lloc el pelegrinatge a Terra Santa que organitza l'ABCAT. Aquí no us farem una crònica del viatge, sinó que us parlarem de sentiments i d'experiències. Per a les persones que estimem la Bíblia, trobar-nos en el lloc on van passar aquells fets prodigiosos que són la base de la nostra fe, o simplement poder posar imatge a allò que llegim, ens fa sentir més propers a la Paraula. Quan ara sentim les lectures, notem que sonen diferent. S'ha de viure i val la pena.

Veureu que sempre parlarem de pelegrinatge, i és que no es pot entendre d'altra forma aquest viatge. Vam actuar com a grup i com a petita comunitat. Això es va fer palès en totes les celebracions de l'eucaristia que van tenir lloc en espais tan significatius com el camp dels pastors a Betlem, la casa de Maria a Natzaret i tants d'altres indrets. Les celebracions van estar plenes de sentiment, i poder celebrar prop dels llocs on es va moure el mateix Jesús, simplement omple.

És un pelegrinatge on, com aquells deixebles que es dirigien a Emmaús, tot i que pot semblar que anem a buscar el qui no hi és, l'acabem trobant pel camí (Lc 24,15-16; 31). Aquesta trobada es produeix en qualsevol lloc, en el nostre cas, en les persones. Us ho expliquem. Els dies que vam estar a Jerusalem, durant les estades matineres que alguns feiem al Sant Sepulcre (entre les 5.30 i les 6 del matí, perquè a les 7 esmorzàvem...), es llegia una frase en llatí, just abans d'entrar al recinte que «embolcalla el lloc»: *Per què busqueu entre els morts aquell qui viu?* (Lc 24,31). Aquesta frase la vam tenir al pensament cada dia. Pensàvem: «Ens aixequem cada dia molt aviat per a anar a un lloc on no hi és —ja sabem que arreu hi és present, però suposo que ja ens enteneu— però el seguim buscant.» Va ser amb el contacte amb els altres cristians on —en el nostre cas— tot recobra el sentit (Lc 24,31): així en la xerrada del Gabriel, amo de l'agència de viatges cristiana que organitzava l'excursió per Israel i Palestina; en el cristians que pregaven als llocs sants, que cantaven pel carrer o que feien el viacrucis; el testimoni del pare



Celebració de l'eucaristia presidida per l'abuna Raed

franciscà Artemio i, sobretot, l'exemple de *l'abuna* Raed l'últim dia a Taybeh (l'antic Efraïm). *Abuna* és una paraula àrab que vol dir «pare», és com aquí dir «mossèn».

És en aquest sentit que, com Jesús envià aquells deixebles a Joan (Lc 7,22), també nosaltres us volem explicar què vam veure i sentir. Si una cosa va quedar clara és que Jesús no és als llocs o a les pedres, sinó en les persones, els nostres germans a Terra Santa. No espereu trobar Déu al Sant Sepulcre; allò més aviat sembla el temple de Jerusalem en temps de Jesús. Sembla que cadascú vagi a la seva, es pot tapar una pregària amb música més forta, i de sobte, un altre comença a cantar més fort, un altre et fa crits perquè estiguis menys temps dins el recinte que embolcalla el lloc del sepulcre, etc. Això no demostra gaire la comunió que a nosaltres ens hagués agradat de trobar-hi. Com us dèiem, no busqueu Jesús en els llocs (Mc 12,27), sinó en el testimoni, en la pregària, i en la fortalesa que ens transmeten els germans d'allà.

Els tres testimonis més directes que vam sentir —el Gabriel, el pare Artemio i *l'abuna* Raed— van coincidir en diferents coses. La primera és la que ja us hem dit: Déu no és en les pedres sinó en els germans. Uns germans que són hereus directes dels primers cristians. El pare Artemio ens feia la següent reflexió: «Qui és la primera persona que estimem? És la mare/pare, que són els qui ens han donat la vida. Els cristians de Terra Santa són els qui ens han donat la fe que professem. No se'ls pot oblidar.» Davant d'això ens adonem que és fàcil ser cristià al nostre país i que, en canvi, és molt difícil ser-ne al país on va viure Jesús.

Els cristians de Terra Santa, davant aquestes dificultats, el que fan es buscar una vida millor i emigren a altres països. A tall d'exemple us explicarem alguns fets: si un és cristià a Betlem, és possible que —tot i que està a pocs quilòmetres de Jerusalem— no hi pugui anar mai; o si és metge, és possible que no pugui anar a treballar a Jerusalem, ja que només s'hi accedeix amb un permís que concedeix l'Estat d'Israel; com que els hospitals sovint queden a l'altra banda del mur, mares i nens han mort als controls militars, abans d'arribar-hi. La cosa millora, però no molt, a Israel. Si no ets israelià tens «impediments administratius» de tot tipus.

Davant d'aquest panorama, la majoria de nosaltres buscaríem un lloc millor on viure, o si més no ens ho plantejaríem. El problema dels cristians és que se senten envaïts en tots els aspectes de la seva vida, se senten totalment controlats, empresonats a la seva pròpia terra.

A la llarga potser ja no hi haurà cristians i sols serà un museu. Hi ha esperança? La resposta és sí. *L'abuna* Raed ens recordava que el miracle dels pans i els peixos, no es va fer del no res. Jesús va fer servir el que tenien i va demanar l'ajuda dels seus apòstols (Mc 6,38). Déu se serveix de tots i de tot per donar-nos aquesta esperança.

El Gabriel —cristià a Israel, on té la seva empresa de viatges— hauria pogut ser polític dins el govern palestí; és professor a més de la universitat i hauria pogut anar-se'n del país, però ha preferit continuar allà on va néixer malgrat els impediments

que li posen; així pot crear vincles entre cristians, jueus i musulmans i entre palestins i israelians. Una seva filla, periodista, treballa buscant la pau i creant llaços d'amistat entre els joves de les tres religions. El Gabriel necessita pelegrins per poder continuar endavant. Consulteu, si us plau, la seva pàgina a Internet: www.sindbad-tours.com

El pare Artemio, franciscà, secretari de la Custòdia de Terra Santa, ha comprovat com en alguns llocs del país «no es pot ensenyar a pescar», perquè «no n'hi ha prou de posar una canya a les mans de la gent, cal que hi hagi peixos». Perquè els cristians es guanyin el sou se'ls ha d'ajudar d'altres formes. Ells tenen dos col·legis on es dona educació a cristians, jueus i musulmans. En l'educació conjunta, en la creació d'aquests llaços d'amistat es troba el futur i la pau, però tenen pèrdues econòmiques molt grans; els religiosos franciscans també construeixen cases per allotjar joves cristians, ja que l'Estat «casualment» els expropia les cases o no dona permisos per construir-ne de noves. Es necessiten ajuts econòmics directes. Trobareu més informació en la pàgina web: www.custodia.org

L'abuna Raed, rodejat pel mur, no és un «sacerdot corrent». Quan vam arribar, va sortir ell mateix a rebre'ns amb una cafetera a la mà i gotets per a tothom; ell mateix ens servia el cafè com a exemple d'entrega als altres; en la celebració ens col·locà en els primers bancs; per al seu poble era un honor que els anéssim a visitar. I m'atreveria a dir que si es dediqués al món empresarial faria molts de diners, però l'Esperit l'ha conduït a Taybeh, on vetlla pels cristians. A través de les seves idees en projectes empresarials i de comerç ha aixecat un hospital (per evitar les morts als controls del mur), una residència d'avis, una piscina i una escola on estudien musulmans i cristians plegats. El futur i model de la pau. Paga els estudis a l'estranger de joves (metges, professors...) a canvi que tornin al poble a posar-ho al servei del altres. Un model a seguir. Agraït en tot moment i mostrant una hospitalitat desconeguda a Occident, ens demana que us expliquem que heu d'anar a Terra Santa. Hi ha d'anar tothom: mentre tothom es preocupi pel turisme ningú no farà guerra. Ell ens deia que a Lourdes hi passen milions de pelegrins perquè s'hi va aparèixer la Mare de Déu, però a Terra Santa, on va viure ella i tota la seva família, hi ha d'haver molts més pelegrins. Realment veiem la força de Déu en aquest home. Pelegrineu a Terra Santa i no deixeu de veure Taybeh; si teniu ocasió, compreu els seus productes que donen feina al poble: creus de fusta, llànties de la pau, sabó, oli, espelmes de Nadal, etc. Mireu a Internet: www.taybeh.info o www.taybeh.info/en/produits2.php

El cristians anònims que tenen la seva botiga a territori israelià o palestí, que lluiten cada dia per sobreviure, són una minoria i pateixen per tots costats; són persones que lluiten en silenci per la pau. Pelegrineu-hi i ajudeu-los comprant a les seves botigues.

Demaneu a Déu que porti la pau a Terra Santa; encegueu una llàntia de Taybeh i preguem de forma activa amb la nostra col·laboració. Així, si ens ho permeteu, us exhortem igual que féu Jesús (Mt 28,10) i us diem: aneu-hi, veieu-ho i trobeu-vos

El llac de Galilea



amb Jesús; doneu suport als nostres germans, ajudeu-los econòmicament, compreu el que fan.

No voldríem acabar sense donar les gràcies a en Joan Magí i a l'Esperança Amill, que, a més que guiar-nos, ens han acompanyat; sempre han anteposat les necessitats del grup a les seves personals; han intentat en tot moment que no només veiéssim la realitat, sinó que la sentíssim. A tots dos: gràcies!

Xalom, salam, pace, peace, paz, pau a la Terra Santa!

Pablo Muñoz i Loli Filgueras

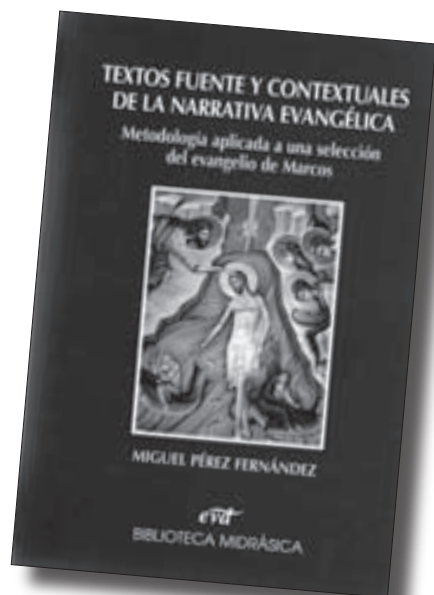
Una nova manera de llegir l'Evangelí segons Marc

El professor Miguel Pérez Fernández és el model de l'home savi de la tradició humanística: catedràtic (ara jubilat) de Llengua i Literatura Hebrees de la Universitat de Granada, fundador i director de la «Biblioteca Midrásica» i autor de molts llibres fonamentals per a l'estudi i interpretació dels grans textos rabínics. És una persona d'una generositat acadèmica extraordinària i d'un sentit de l'humor finíssim.

En la seva plenitud com a professor acaba de publicar un llibre que jo considero fonamental: *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos* (Biblioteca Midrásica 30), Estella: Editorial Verbo

Divino 2008, 549 p. En aquest llibre, Miguel Pérez estableix una nova metodologia per aproximar-nos a la comprensió d'un text fonamental per a l'experiència de fe de tots els qui ens sentim cridats a seguir el Senyor Jesús de Natzaret. L'autor parteix de la convicció que els evangelis són literatura jueva: textos jueus d'època hel·lenística en llengua grega. Això vol dir que el context natural des del qual cal llegir-los és la literatura jueva: la Bíblia i la literatura rabínica en primer lloc. Un segon descobriment que ha fet Miguel Pérez en aquest llibre és la formulació de l'estructura escenogràfica, gairebé teatral, de les petites escenes de què consta el relat evangèlic. Així per exemple Mc 1,16-20, la crida de Jesús a dues parelles de germans —Simó i Andreu, Jaume i Joan— i la formulació de l'ordre a seguir-lo, és una petita escena teatral que se situa en l'escenari del mar de Galilea; hi ha dues parelles de germans pescadors que fan feina; se suposa que hi ha també el pare Zebedeu i altres jornalers; Jesús és l'únic actor que parla: «Veni amb mi i us faré pescadors d'homes.»; i tot seguit es produeix l'acció «cristiana» fonamental: «el van seguir». Qui escolta aquestes paraules i és testimoni d'aquesta escena pot entendre que aquesta representació és una invitació a convertir-se en actor de la història que es representa i que forma part de l'únic gran drama que mou tota la història de la humanitat: la trobada salvadora de Déu per mitjà de Jesús amb totes les dones i amb tots els homes de la història.

Miguel Pérez estudia els «textos font» de l'Antic Testament que s'escenifiquen. En el cas de la perícope de què parlem el text bíblic d'on brolla l'escena de l'Evangeli segons Marc és 1Re 19,19-21, narració que presenta la trobada del mestre (Elies) amb el deixeble (Eliseu), la situació del deixeble, la crida del mestre a



Eliseu, i tot seguit l'abandonament de l'ofici anterior i el seguiment. El tercer pas en la metodologia consisteix a fer una relectura del passatge evangèlic en el macrotext de l'evangelista i del Nou Testament a la llum del text o textos font establerts. El darrer estadi en la lectura proposada pel professor Miguel Pérez consisteix a fer la lectura de diversos textos de la literatura jueva (Qumran, apòcrifs, Misnà, Tossefta, Talmud, midraixos, Filó, Flavi Josep, etc.); en alguns casos l'autor aporta també textos de la literatura hel·lenística i romana que poden ajudar a comprendre el text evangèlic estudiat.

Cal remarcar que l'obra de Miguel Pérez no és sols una recopilació de textos bíblics i jueus que poden ajudar a comprendre les escenes evangèliques estudiades, sinó que és una obra *d'exegesi*

que integra amb una gran saviesa les tradicions literàries del món jueu amb l'objectiu de fer aflorar el sentit teològic (salvífic) del missatge que l'evangeli comunica.

Penso que ens trobem davant d'una obra mestra de l'exegesi del segle XXI que està destinada a obrir camí en la interpretació dels evangelis. L'autor hi estudia onze perícopes (Mc 1,1; 1,2-8; 1,9-11; 1,12-13; 1,14-15; 1,16-20; 1,21-28; 1,29-31; 1,40-45; 6,30-46; 11,12-14), de manera que la metodologia que ofereix per a futurs estudis queda perfectament ben establerta per poder ser aplicada a la resta dels textos evangèlics en estudis futurs. Vull remarcar finalment que ens trobem davant d'un llibre escrit amb una gran exquisidesa literària, de manera que la lectura de *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica* no sols aporta una quantitat extraordinària de coneixements exegètics i literaris, sinó que constitueix també un veritable plaer literari. Moltes felicitats, professor Miguel Pérez Fernández per aquesta obra excepcional!

Joan Ferrer

Josep Rius-Camps, lector de l'Evangeli segons Marc

Josep Rius-Camps —en Pep, per als qui tenim el goig i l'honor de sentir-nos els seus deixebles i els seus amics— ha deixat per un moment les seves riques i fecundes investigacions sobre l'obra lucana (*Comentari als Fets dels Apòstols*, 4 volums, Barcelona 1991-2000; i en col·laboració amb la professora Jenny Read-Heimerdinger, *The Message of Acts in Codex Bezae*, Londres-Nova York 2004-2008, obra aquesta que serà publicada ben aviat en espanyol per l'Editorial Verbo Divino) per obrir nous camins en la recerca redaccional de l'Evangeli segons Marc: *El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redacción final en Roma o Alejandría*. Prólogo de Rafel Aguirre, Estella: Editorial Verbo Divino 2008, 389 p.

Ens trobem davant d'una obra profundament original que parteix de la convicció científica que el Còdex Beza (conegut en crítica textual del Nou Testament amb la sigla D 05), un còdex uncial bilingüe —grec i llatí— de final del segle IV, és independent i més antic que el Còdex Vaticà (B 03), que serveix de base a les edicions usuals del Nou Testament grec. Les edicions crítiques que els biblistes usem per fer les traduccions modernes dels textos bíblics presenten un text híbrid format sobre la base del Vaticà modificat amb variants de papirs i altres còdexs. En realitat el text de què parteixen



totes les traduccions bíbliques modernes és una creació del món modern, que no va existir mai.

Josep Rius-Camps ha descobert que el text que es conserva en el Códex Beza prové d'Àsia Menor i que va ser traslladat a la Gàl·lia per uns missioners cristians. Aquests van anar modificant la traducció llatina del text bíblic (que era l'única versió que la gent podia entendre en les terres occidentals de l'Imperi romà), però van deixar pràcticament inalterat el text grec original. De manera que Beza conserva un veritable tresor textual en el text grec, que ha de ser especialment fidel al text grec del segle II.

El llibre que comentem comença presentant el text grec de Marc segons el Códex Beza (acompanyat d'una versió literal en castellà

en la columna paral·lela) i fa notar les diferències d'aquest text amb el Vaticà. A partir dels criteris de composició de lloc (CL), determinació temporal (DT), entrada o participació en l'escena de nous personatges (NP) i canvi de tema (CT), estableix la divisió de l'Evangeli segons Marc en 98 seqüències. Sobre aquesta base, Josep Rius-Camps s'adona que hi ha uns fragments que usen un pronom per designar Jesús i que no empenen el seu nom propi (primera redacció); alguns d'aquests textos es troben desdoblats o duplicats i usen el nom de Jesús (segona redacció) i, finalment, hi ha sis subseccions en què Jesús desenvolupa en un lloc apartat i en presència exclusiva dels deixebles un tema que havia exposat anteriorment (tercera redacció).

Ens trobem davant d'un llibre que sorprèn per la contundència dels arguments de crítica textual i literària (que permeten fer una lectura gairebé detectivesca del llibre: mai no havia estat tan apassionant la recerca bíblica com en les obres de Josep Rius-Camps!) i que aporta, de manera ràpida en aquesta ocasió, però que de ben segur que serà desenvolupada en obres posteriors, una interpretació del missatge evangèlic de gran originalitat i que planteja nombrosos interrogants.

Ens trobem davant d'una obra d'investigació profundament suggeridora, escrita amb gran elegància i claredat pedagògica que ens ensenya moltes coses sobre l'Evangeli segons Marc i sobre la manera de fer investigació en ciència bíblica. Penso que *El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción* de Josep Rius-Camps és un veritable luxe científic. Per molts anys, Pep!

Joan Ferrer

FRANCISCO VARO, *Números (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén 4)*, Bilbao: Desclée De Brouwer 2008, 240 p.

El llibre dels Nombres és molt poc llegit i per això és poc conegut i ens sol resultar estrany. Aquest comentari del professor Francisco Varo de la Universitat de Navarra, dins de la col·lecció de comentaris a la *Nueva Biblia de Jerusalén*, que anem presentant en aquesta secció del nostre BUTLLETÍ, ens pot servir per conèixer aquest volum del Pentateuc. Els Nombres és un llibre que parla de dues generacions de la història del poble d'Israel: la primera mor en l'estepa, camí de la Terra Promesa (Nm 1-25), després d'una llarga llista d'infidelitats al Déu salvador de l'esclavatge d'Egipte; la generació nova es va preparant per prendre possessió de la Terra Promesa per Déu als pares (Nm 26-36). És una part del poble d'Israel que no ha vist Déu actuant de prop, com ho havien fet els seus pares, però que té la missió de constituir-se en la fidelitat, per poder entrar dins la Terra Promesa.

Si som capaços de llegir aquest llibre anant més enllà de l'anècdota de les llistes de noms i de quantitats de persones, ens adonarem que és un llibre que ens pot parlar a nosaltres en el nostre avui: nosaltres tampoc no hem estat testimonis de grans prodigis (o almenys ens ho solem pensar, tot i que potser no és ben bé així), però Déu també fa camí amb nosaltres.

N. T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, Estella: Editorial Verbo Divino 2008, 999 p.

Tom Wright és bisbe anglicà de Durham i ha estat professor de les universitats d'Oxford i Cambridge. Aquesta obra és una monografia monumental sobre el misteri de la resurrecció del Senyor Jesús. El llibre és molt extens però molt llegidor: evita el llenguatge abstrús i l'edició és molt acurada, amb lletra gran, que ajuda a emprendre l'aventura de llegir un miler de pàgines de recerca històrica sobre la resurrecció, fet fonamental i culminant de la història de la revelació bíblica i nucli de l'experiència cristiana.

L'autor ens condueix per un llarg viatge que passa pels habitants de l'hades —la regió subterrània on habitaven els morts per al pensament grec—, per l'experiència bíblica i les metàfores sobre la vida més enllà de la mort que trobem en la Bíblia hebrea i en les diverses obres del món jueu antic, per desembocar en el territori del Nou Testament: Pau i els evangelis, que ens donen la notícia fonamental de la resurrecció del Crucificat, Jesús de Natzaret. El llibre es clou amb dos capítols preciosos que tracten de la Pasqua i la història, i de Jesús ressuscitat com el Fill de Déu.

La resurrecció és el nucli de força d'on es desprèn la gran i fascinant experiència cristiana: els homes van matar Jesús clavant-lo en una creu, però Déu va actuar

ressuscitant Jesús, que és present com el Vivent en les vides de les dones i dels homes que volem ser les seves seguidors i els seus seguidors. Aquest és el nucli de la nostra fe i la roca dura que dóna sentit a les nostres vides. El llibre de Wright és un company excel·lent per meditar sobre aquest misteri nuclear en la història de la revelació de Déu a la humanitat i de les nostres pròpies vides.

ANDRÉ WÉNIN, CAMILLE FOCANT, SYLVIE GERMAIN, *Mujeres de la Biblia* (La Gran Biblioteca 2), Barcelona: Editorial Claret 2008, 110 p.

«No expliquen potser totes aquestes dones de la Bíblia, cadascuna a la seva manera, una faceta particular de les moltíssimes que ofereix la vida, prou forta com per despertar la nostra perplexitat? Algunes ens commouen pel seu coratge i la seva força d'esperit, altres per la seva tenacitat o el seu caràcter de foc, altres per l'audàcia de la seva fe o per la seva astúcia...» Aquest llibre és el resultat de la col·laboració de dos professors de Sagrada Escripura de la Universitat Catòlica de Lovaina i d'una filòsofa i literata. És un llibre molt breu i ben escrit: una galeria de vint-i-dos retrats de dones de la Bíblia que van optar per la vida: des d'Eva fins a Maria de Natzaret. Dones excepcionals que han marcat la història i que poden marcar també les nostres vides.

Aquest segon volum de la col·lecció «La Gran Biblioteca» d'Editorial Claret ha aparegut primer en versió castellana, tot esperant que se'n publiqui la traducció catalana, que ja és feta. És un text

que convida a la lectura i a la reflexió: aquestes dones de la Bíblia obren camins de vida.

ARIEL FINGERMAN, *La elección de Israel. Estudio histórico comparado sobre la doctrina del "Pueblo elegido" en las religiones*, Córdoba: Ediciones El Al-mendro 2008, 151 p.

Fingerman és un investigador del Centre d'Estudis Jueus de la Universitat de Sao Paulo. El seu llibre sobre l'*elecció d'Israel* ens situa en un viatge de 3.000 anys a la recerca d'un concepte que sembla que sigui exclusiu de la Bíblia hebrea, i que ha passat en herència al Nou Testament. L'estudi de textos religiosos tan diversos com les cosmogonies babilòniques, les afirmacions de fe dels iorubes africans o algunes tradicions religioses xineses ens fa veure que també aquestes experiències religioses es consideren com a realitats escollides i úniques, com el centre del món.

Prendre consciència de la realitat dels altres i de la seva formulació de la vivència del Misteri que dóna sentit al món és un bon camí per reflexionar sobre la pròpia experiència de fe i sobre les formulacions —condicionades per la història i pel llenguatge— d'aquesta experiència.

Ens trobem davant d'un llibre interessant que ens permet seguir (en una síntesi de gran valor) l'experiència de les afirmacions bíbliques en comparació amb altres experiències religioses. Les reflexions de caràcter hermenèutic que constitueixen el capítol final del llibre són des d'un punt de vista metodològic molt encertades. El llibre d'Ariel Fingerman

és una obra de reflexió, no de tesi, que convida a pensar.

PIUS-RAMON TRAGAN (ed.), *Los evangelios apócrifos: origen, carácter, valor. Actas de las V Jornadas Universitarias de Cultura Humanista en Montserrat. 23-24 de marzo de 2007*, Estella: Editorial Verbo Divino 2008, 318 p.

El P. Pius-Ramon Tragan, biblista immensament savi, ha tingut cura de l'edició de les actes de les Cinquenes Jornades Universitàries de Cultura Humanista que es van fer a Montserrat l'any 2007. Ara sembla que la bafarada del *Codi Da Vinci* —la novel·leta sense cap mena de valor literari que tanta gent es va pensar que explicava la «veritat oculta» del cristianisme, que l'Església havia volgut ocultar (!) i que es va convertir en una màquina formidable de fer milions per a l'autor, els editors i adlèters— ja ha passat, però en aquell moment era convenient fer una seriosa reflexió acadèmica sobre aquests textos ocults (això vol dir *apòcrif*). L'esforç de fer aquestes jornades va valer la pena, perquè el conjunt de textos que s'apleguen aquí presenten l'estat acadèmic de la recerca científica sobre els evangelis apòcrifs, sense cap mena d'enfarfec o de tecnicisme acadèmic. És un llibre que cal llegir per la qualitat de les aportacions (hi col·laboren, per ordre de publicació dels treballs: R. Aguirre, G. del Olmo, D. Roure, A. Piñero, X. Alegre, E. Cortès, R. Teja, C. Bernabé, P.-R. Tragan i A. Borrell) i perquè presenten un panorama seriós de l'exègesi científica contemporània sobre les tradicions —marginals en

relació amb el gran cristianisme que ens presenten els evangelis canònics del Nou Testament— que contenen els evangelis apòcrifs. Es tracta d'un llibre molt seriós que convé llegir.

BENITO ARIAS MONTANO, *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II. Estudio introductorio, edición, traducción y notas de María Asunción Sánchez Manzano*, León: Universidad de León 2006, 321 p.

Benito Arias Montano (Fregenal de la Sierra, Extremadura 1527 – Sevilla 1598) va ser un gran biblista i humanista del segle XVI espanyol. Rebé l'encàrrec, en nom del rei Felip II de Castella, de preparar l'edició de la Bíblia políglota d'Anvers o *Biblia Regia* (reedició de la Bíblia políglota *Complutense*), que conté nous textos i comentaris que no figuraven en la versió anterior de la *Biblia Sacra Polyglotta*, que havia finançat el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros i que s'edità entre els anys 1502 i 1517 a Alcalá de Henares. La *Complutense* constava de 6 volums infòlio que contenen el text hebreu masorètic de l'Antic Testament, la Vulgata llatina i la Septuaginta o versió dels LXX amb traducció llatina interlineal. El Pentateuc conté també el targum d'Onquelós, amb una versió llatina. El Nou Testament presenta els textos grec i llatí. Arias Montano va tenir cura de l'edició de la *Biblia Sacra Polyglotta* a Anvers. Aquesta versió ocupava 8 volums infoli i va ser publicada entre 1569 i 1573. Es basa en els textos publicats en la *Complutense*, però hi afegeix una traducció interlineal

del text masorètic i una versió llatina de tots els targums o versions aramees dels llibres bíblics de l'Antic Testament. El Nou Testament conté també la traducció siríaca en lletres siríaqes i hebrees i una versió llatina d'aquesta traducció.

Aquesta acurada edició que presentem ofereix, a més d'un extens estudi introductori de caràcter històric, el text llatí de tots els prefacis que Arias Montano va escriure per als diferents llibres i tractats que conté la *Biblia Regia* i una versió castellana d'aquests preciosos textos humanístics que ens permeten entendre la comprensió de la Bíblia que tenien els gran humanistes i biblistes del segle XVI.

ISABEL GÓMEZ ACEBO, *Lucas* (Guías de Lectura del Nuevo Testamento 3), Estella: Editorial Verbo Divino 2008, 695 p.

Isabel Gómez Acebo, biblista i mare de família, acaba de publicar aquesta formi-

dable edició d'un comentari per al segle XXI de l'Evangeli segons Lluc. És una obra molt voluminosa (cap a set-centes pàgines en dues columnes!). És un llibre realment esplèndid que conté una gran quantitat d'ajudes per a les persones que el vulguin fer servir com el que ha estat pensat: una guia de lectura. El que és realment important és el text de l'evangeli; la guia ajuda a comprendre el text i a fer-ne pregària, dóna informacions complementàries molt útils de caràcter històric i literari, però mai no perd de vista que a les cristianes i els cristians el que realment ens interessa és el contacte directe amb el text d'aquesta paraula salvadora, que ens fa trobar, viure i seguir el Senyor Jesús de Natzaret, fonament i sentit de les nostres vides.

Lucas d'Isabel Gómez Acebo pot ser una ajuda molt útil per a qualsevol persona o grup seriós que vulgui fer una lectura aprofundida del tercer evangeli, tan ple de tresors de Paraula.

Joan Ferrer



PORTAL

Joan Magí
Pàg. 1

ARTICLES

La Paraula de Déu en la vida i en la missió de l'Església
Agustí Borrell
Pàg. 3

La Paraula de Déu en l'Església
Armand Puig i Tàrrach
Pàg. 19

La resurrecció de Jesús, esperança per als pobles crucificats
Xavier Alegre
Pàg. 31

Personatges femenins en la tradició joànica
Pius-Ramon Tragan
Pàg. 65

LA BÍBLIA SENSE SUCRE

L'himne de la caritat (1Co 13,1-13) i l'amor matrimonial
Joan Aragonès
Pàg. 75

INFORMACIONS

Setena Assemblea Plenària de la Federació Bíblica Catòlica

Els cursos d'estiu d'enguany

CEP – Animació Bíblica de la Pastoral

Pelegrins de la Paraula

Una nova manera de llegir l'Evangelí segons Marc
Josep Rius-Camps, lector de l'Evangelí segons Marc
Pàg. 79

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Joan Ferrer
Pàg. 93

