

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



106. setembre 2010

SANT MATEU, GRAVAT AL BURÍ D'ADRIÀ COLLAERT, S. XVI.

Un estiu de pelegrinatges

Probablement una anàlisi sociològica de la vida eclesial d'aquest estiu 2010 destacaria que ha estat un estiu molt ple de pelegrinatges: a Lourdes amb malalts; a Ars cercant l'esperit de sant Joan M. Vianney en l'Any Sacerdotal instituït pel Papa Benet; a Taizé respirant aires de pregària més fresca; a Compostel·la en l'Any Jubilar revivint l'esperit del Camí de sant Jaume... I sobretot a Terra Santa, trepitjant amb veneració els llocs santificats per Aquell qui, essent Déu des de l'eternitat, allí *es va fer carn* d'home i *plantà la seva tenda enmig nostre*.

Per primer cop enguany Tortosa ha peregrinat com a diòcesi a Terra Santa! Cinquanta-dos pelegrins de la Paraula procedents de 5 dels 7 arxiprestats de la diòcesi. Tot un regal de Déu, tot un camí a seguir!

Amb dos preveres peruans incorporats al grup per l'amistat amb un matrimoni tortosí que van ser missioners al Perú fa anys. Precisament acabo de rebre d'ells un correu electrònic agraint l'experiència viscuda (*Ha sido realmente una gracia!*) i dient-me que "*con un grupo de la Parroquia hemos empezado a utilizar el Dossier Bíblic que nos diste*": una guia-comentari a la història bíblica de la Salvació de vora cent pàgines... en català, que la força pentecostal de la Paraula el fa comprensible a l'altiplà peruà.

Amb raó s'ha dit que tota l'existència humana és un veritable pelegrinatge, i que pelegrinar no és una acció sinó un estil de vida; i on millor es veu això és a Terra Santa.

Un estil d'autenticitat eclesial recordat a Jafa on Pere, imitant Jesús, retornà la vida a Tabita; estil de confiança en l'únic Senyor que en qualsevol mar de Galilea apaivaga les tempestes de la vida; estil de radical agraïment pel misteri de l'Encarnació ocorregut a Natzaret; estil d'autèntics profetes com Elies venerat al mont Carmel, campió de la fidelitat a Déu i de la defensa dels pobres; estil d'eclesialitat visitant a Cafarnaüm



*Estil de lloança al Senyor
com el d'Ein Karem.*

les restes de la casa de Pere que aviat esdevé església, amb el temple modern al damunt que crida a l'adoració del Santíssim; estil centrat en l'Eucaristia i la caritat amb multiplicació de pans i peixos commemorat a Tabga; estil de caliu familiar evocat a Canà de Galilea amb renovació emocionada de promeses matrimonials; estil contemplatiu com el del mont Tabor, per refer forces enmig de la duresa del camí; estil fidel al revolucionari programa de Jesús proclamat a la muntanya de les Benaurances; estil de constant i renovada referència baptismal expressat al riu Jordà amb la renovació de les promeses baptismals; estil de petit gra de mostassa testimoni per la mig abandonada església de Naïm; estil obert a la conversió de tothom recordat a Jericó amb Zaqueu i el seu propòsit de conversió per “*avui*” sense esperar a demà; estil de lloança al Senyor com el d'Ain-Karem, on Maria estrenà l'himne sublim del Magnificat; estil de vida humil com el de Betlem, celebrant l'Eucaristia a tocar mateix d'on “*hic de Virgine Maria Jesus Christus natus est*”; estil apostòlic de petit ramat com el del Cenacle amb renovació de promeses sacerdotals; estil de poble amb sentit de la fe prefigurat a l'Església de la Dormició, preludi del dogma de l'Assumpció; estil martirial recordat a Getsemaní, en solidaritat amb Jesús que viu la seva lluita agònica per la fidelitat

al Pare; estil de multiplicitat de llengües en unitat de pregària evocada a l'església del PaterNoster; estil d'agraïment amorós a la Creu salvadora trepitjant les lloses del Lithòstrotos; estil d'emoció impossible de contenir al Sant Sepulcre, a la capella de la Crucifixió, revivint eucarísticament el misteri de Crist mort i ressuscitat; estil d'autèntic universalisme meditant davant l'anomenada "roca d'Adam" com la redempció de Crist afecta tota la humanitat; estil de silenci impressionant i eloqüent d'esperança indestructible a l'Anàstasi de la Resurrecció.

Aquesta esperança ningú no ens la prendrà.

Avui estem esperant (amb espera sotmesa a prova) l'Exhortació Apostòlica post-sinodal sobre "La Paraula de Déu en la vida i missió de l'Església". La virtut de l'esperança continua movent-nos a confiar que el document seguirà fidelment les petjades de la programàtica Constitució dogmàtica "Dei Verbum" del concili Vaticà II i del document de la Pontifícia Comissió Bíblica sobre *La interpretació de la Bíblia en l'Església* (1993) sense oblidar la meravellosa introducció que en són les paraules del papa Joan-Pau II en la presentació de l'esmentat document.



Estil de multiplicitat de llengües en unitat de pregària evocada a l'Església del PaterNoster.

En elles el papa deia que cal defensar la interpretació bíblica contra els atacs dels qui s'oposen a l'ús de les ciències i volen imposar una interpretació de la Sagrada Escripura que anomenen “espiritual” però sense instruments metodològics científics.

Quanta raó hi ha en el comentari de Joan Pau II a l'ensenyament de la *Providentissimus Deus* (1893) i la *Divino Afflante Spiritu* (1943) recordant que “ambdues refusen la ruptura entre l'humà i el diví, entre la investigació científica i la mirada de la fe, entre el sentit literal i el sentit espiritual”.

Certament la temptació de separar *l'humà i el diví* ha estat el *vedell d'or* temptador en la marxa eclesial pel desert de la història. Massa fàcilment la mateixa gent de missa oblida que la veritat identificadora de la fe cristiana és l'afirmació de l'evangelista Joan: *El qui és la Paraula es va fer carn* (Jn 1,14).

I la més autèntica tradició cristiana expressà categòricament la seva fe en l'Esperit Sant com el gran motor de l'Encarnació del Fill de Déu en confessar que el Fill Unigènit de Déu *fou concebut per obra de l'Esperit Sant*. La força de l'Esperit no va recloure Déu en un cel distant sinó que el baixà a la terra.

Hi ha massa docetisme gnòstic en molts espiritualoidistes de coll tort que ignoren el fet històric que *les primeres heretgies no van negar tant la divinitat de Jesucrist com la seva vera humanitat*. No hi ha fidelitat a Déu quan mutilem la veritat del “Déu parla” del seu complement essencial que ho fa primordialment “*en les Sagrades Escripures*” i no de manera etèria sinó “*per mitjà d'homes i a la manera humana*”.

Pels qui, com sant Jeroni, creiem que *desconèixer les Escripures és desconèixer Crist* (DV 25) i volem de tot cor omplir-nos d'Aquell qui *té paraules de vida eterna* (Jn 25), l'estada a Terra Santa és una base que dóna consistència a la lectura pregada i compromesa de la Paraula de Déu.

Josep-Lluís Arín Roig

Les figures de Pere i Pau

per Jaume Fontbona

Se m'ha demanat un article des de fa temps. No fa pas massa s'ha clos *l'Any Paulí*, fa menys que s'ha acabat *l'Any Sacerdotal*. Anys promoguts per l'Església de Roma, aquella singular Església local que té una especial relació amb Pau, però també amb Pere. Dues figures cabdals que han forjat el cànon del Nou Testament i dues figures universals lligades a la mateixa Església local.

A més, la figura de Pere inclou la figura de Pau. La imatge clàssica de Pere el presenta com a figura que arrela l'Església naixent en la tradició judeocristiana palestinenca i en la tradició que té com a pal de paller la figura de Pau, la figura que l'obre al món pagà i a tots els pobles.¹

Aprofitant estudis fets i concretats en un llibre publicat no fa pas gaire,² m'atreveixo a fer aquesta aportació, tot agraïnt la vostra simpatia de lectors.

1. La figura de Pere

D'entre els Dotze sobresurt la figura de Pere, el qual, durant els períodes *subapostòlic* (66-100 dC; amb els testimonis oculars desapareguts) i *postapostòlic* (100-150 dC; amb la tercera generació), esdevé *el pal de paller* entre el to més *liberal* davant la Llei de Moisès

¹ El mosaic de Santa Sabina a Roma, on hi ha representades dues dones que representen, respectivament, l'Església de la circumcisió (*Ecclesia ex circumcissione*) i l'Església dels gentils (*Ecclesia ex gentibus*), a les quals s'associa, respectivament, Pere i Pau. Vegeu la portada i la respectiva explicació en Raymond E. BROWN i John P. MEIER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Ramsey (New York): Paulist Press 1983.

² *Ministeri Ordenat, Ministeri de Comunió* (CPL Libri 2), Barcelona: CPL 2009.

de l'apòstol Pau i el més *conservador* de Jaume de Jerusalem, i també com a punt de referència eclesial entre una visió més *institucional* de la tradició paulina i una visió més *carismàtica* de la tradició joànica.

Heus aquí apuntades les quatre grans figures dels orígens del cristianisme, és a dir, en primer lloc, la figura de Pere,³ que forja l'anomenada *tradició petrina*; en segon lloc, Jaume de Jerusalem, el germà del Senyor, d'on brolla la tradició arrelada en el monoteisme d'Israel, no distingint-se'n prou, abans de la destrucció del temple de Jerusalem;⁴ en tercer lloc, el deixeble estimat, on s'arrela la *tradició joànica*;⁵ i finalment la figura de Pau, d'on parteix la *tradició paulina*.⁶

La figura de Pere és relacionada amb la de Pau en 2Pe 3,15-16, però també en la *Primera carta de Climent als Corintis* (1Cl 5,1-5; 6,1) i en la *Carta d'Ignasi als de Roma* (IgRm 4,3). Les figures de Pere i Jaume de Jerusalem, el germà del Senyor, són relacionades en Ac 12,17; 15,7.13; Ga 1,18-19; 2,9.11-12. I la figura de Pere és relacionada amb la figura de Joan, rere la qual s'hi aixopluga, segons la tradició més antiga, el deixeble estimat del Quart Evangeli, en Ac 3,1.4.11; 4,1.7.13.19.23; 8,14.17.25; Ga 2,9.

El nucli més proper a Jesús, segons els relats sinòptics, són tres: Pere, i els germans Jaume i Joan. Això queda recollit en l'episodi de la mort de Jaume i en el posterior empresonament de Pere en el relat lucà de Ac 12,1-19. La intervenció miraculosa de l'Esperit farà que la Paraula de Déu continuï estenent-se (cf. Ac 1,8). El cicle lucà dels Dotze amb Pere al capdavant (Ac 1-12) conclou amb dues morts: la d'un dels Dotze, en Jaume, i la del qui l'havia decidit fer decapitar (Ac 12,23). La mort del rei Herodes recorda la mort d'un altre gran perseguidor, Antíoc IV Epífanes (cf. 2Ma 9,1-28).

Pere és el primer dels Dotze (cf. Mt 10,1-2; Mc 3,14-16; 16,7; Lc 6,12-14), el primer dels Dotze a qui Jesús ressuscitat s'apareix (1Co 15,5; Lc 24,34), el qui interpreta l'Es-criptura amb autoritat (cf. 2Pe 1,20-21; 3,15-16; o també Mt 17,24-27). El mateix Jesús li confia una missió peculiar en el si dels Dotze (cf. Mt 16,18-19; Jn 1,42): la de pastor (cf. Jn 21,15-17; i n'és un exemple: 1Pe 5,1-4), la de servir la comunió eclesial (es tracta

³ Cf. Rudolf PESCH, "Ciò che era visibile in Pietro, è passato nel primato. I fondamenti biblici del Primato e della sua trasmissione", en CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Testo e commenti* (Documenti e studi 19), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2002, p. 25-50. També: Raymond E. BROWN (ed.), *Pietro nel Nuovo Testamento. Un'indagine ricognitiva fatta in collaborazione da studiosi protestanti e cattolici* (Bibbia e rinnovamento), Roma: Borla 1988 [original anglès de l'any 1973].

⁴ Ga 1,19; Ac 12,7; 15,13; 21,18. Cf. Etienne NODET, *Baptême et résurrection: Le témoignage de Josèphe* (Josèphe et son temps 2), Paris: Cerf 1999.

⁵ Cf. Raymond E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica* (BEB 43), Salamanca: Sígueme 1983.

⁶ Cf. Raymond E. BROWN, *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron* (Cristianismo y sociedad 13), Bilbao: Desclée de Brouwer 1986; Margaret Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos* (BEB 78), Salamanca: Sígueme 1994.

*Tu ets Pere...
Porta central de la basílica
de Sant Pau Extramurs,
Roma.*



de *tenir part* amb Jesús des del servei als altres que formen la comunitat: Jn 13,2-10), la d'enfortir la fe dels germans (cf. Lc 22,32; i n'és un exemple: Ac 15,7-11).

El servei de Pere a la comunió de les esglésies el tenim apuntat en la redacció final del Quart Evangeli. En efecte, és molt probable que Jn 21 s'hagi afegit interactuant amb tot el Quart Evangeli (per exemple, la relació entre Jn 21,15 i Jn 1,42; i entre Jn 21,24 i Jn 19,35). L'anomenat redactor final l'afegeix un cop mortes les dues figures referencials en el moment de la unió de les comunitats cristianes de tradició joànica amb la catòlica, estesa d'Orient a Occident. I ho fa tenint en compte la recepció eclesial de 1-2 Jn, que corregeix la interpretació cristològica que menysprea l'autèntica humanitat de Jesús,⁷ i que havia provocat el trencament de la *κοινωνία* (cf. 1Jn 2,19). Les figures ja mortes són Pere (Jn 21,19) i el deixeble estimat (Jn 21,23). Aquest capítol joànic (Jn 21) representa la recepció en l'Església del model bíblic del pastor com a factor d'unitat i comunió, i la correcta comprensió del definit per Jesús com a *Κηφᾶς*, és a dir, *balma*, *recer*, *refugi*.⁸ En definitiva, quan Jesús li diu: "Tu et diràs *Κηφᾶς*" (Jn 1,42), indica la seva missió de pastor que acull i guia l'Israel restaurat, cridat a ser l'Església de Déu, una cruïlla de pobles, sense que cap poble perdi la seva identitat ni la seva peculiaritat, és a dir, existeixi com una comunió.

⁷ 1Jn 4,2 i 2Jn 7 apunten la correcta interpretació de Jn 1,14.

⁸ João TAVARES DE LIMA, "Tu serás chamado *Κηφᾶς*". *Estudo exegético sobre Pedro no quarto evangelho* (AnGREG 265), Roma: PUG 1994, 360. On nota que Pere rep la missió de ser *balma* més que no pas roca.

Rudolf Pesch afirma que la tradició petrina seria *el pal de paller* de les altres tradicions cristianes primitives, fins i tot, rere l'edició del cànon neotestamentari hi hauria, potser, l'*escola* petrina amb seu a Roma.⁹

Des dels inicis, però, la figura de Pere entra en competència o amb el deixeble estimat, amb Jaume de Jerusalem, el Just (el germà del Senyor),¹⁰ amb Maria Magdalena,¹¹ amb Pau. La figura de Pere esdevé, ben aviat, emblemàtica i normativa per al cristianisme hel·lenístic, però no només dels hel·lenistes.¹² Com diu l'eminent ecumenista Tillard, el medi en què germina la recepció del paper de Pere, ja des dels orígens, està marcat per les tensions.¹³

D'antuvi Pere és reconegut com la figura que connecta amb Jesús i com el fundador de la missió cristiana.¹⁴ El cànon ofereix la imatge d'un impressionant teixit de testimonis apostòlics que tenen Pere com a trama vertebradora, a fi d'afirmar que el que era ja visible en Pere, ara ha passat en el primat, en el bisbe de l'Església local de Roma.

Segons Pesch, la intenció de recollir en un mateix cànon la diversitat interpretativa dels vint-i-set llibres del Nou Testament és la de la unitat. Una unitat mantinguda entorn de dos pilars, Pere i Pau, els dos apòstols que han regat amb la seva sang l'Església amb seu a Roma. Així, en el si de l'actual cànon neotestamentari, al *testament de Pere* (que seria 2Pe) li correspon el *testament de Pau* (que seria 2Tm), escrits ambdós des de l'Església local de Roma. En el testament de Pere, ja s'hi reflecteix la unitat del cànon;¹⁵ unitat que apareix com a *regla de fe* transmesa *una vegada per sempre* pels apòstols (cf. 2Pe 3,2; Jud 3.17).

2. La figura de Pau

L'evangelista Lluc, en el seu segon llibre, fa notar que Pau ha rebut el ministeri de Jesucrist per a testimoniar l'Evangeli i anunciar el Regne i tot el disseny de Déu:

Però no dono cap valor a la meua vida, mentre dugui a terme el camí i el ministeri que vaig rebre de Jesús, el Senyor (τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ): donar testimoni de l'evangeli de la gràcia de Déu (διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ). I ara, jo sé que cap de vosaltres no em tornarà a veure. Jo he passat

⁹ Cf. PESCH, "Ciò che era visibile in Pietro, è passato nel primato", 25.

¹⁰ François VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates* (Agora 7), Estella: Verbo Divino 2001, 73.

¹¹ F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo*, 198.

¹² Jean Marie Roger TILLARD, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad* (VeI 146), Salamanca: Sígueme 1999, p. 576-584.

¹³ TILLARD, *La Iglesia local*, 584.

¹⁴ VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo*, 271.

¹⁵ PESCH, "Ciò che era visibile in Pietro, è passato nel primato", 25-26.

enmig vostre i us he anunciat el Regne (κηρύσσων τὴν βασιλείαν). Per això us asseguro avui solemnement que no tinc cap culpa si algú de vosaltres es perd, ja que no he deixat d'anunciar-vos tot el dissenyi de Déu (πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ ὑμῖν).¹⁶

Pau és conscient de ser *apòstol* de Jesucrist, d'haver-hi estat cridat.¹⁷ I és apòstol de Jesucrist, perquè ha vist el Senyor ressuscitat, n'ha rebut la missió d'anunciar l'Evangeli, i l'ha vist confirmada pels seus fruits i pel propi sofriment a causa del mateix Evangeli testimoniati.

Aquesta consciència de ser cridat des de la seva experiència de trobament amb el Crucificat ressuscitat, així com d'haver rebut tant l'*Evangeli* (1Co 15,1-3) com l'*Eucaristia* (1Co 11,23) de l'Església, configura el seu estil ministerial. Certament d'una manera pròpia, perquè sap que aquesta personal revelació de Jesucrist (Ga 1,12) ha de ser contrastada amb el testimoni de l'Església que havia perseguit (Ga 1,13). En conseqüència, Pau testimonia la Paraula i els sagraments rebuts en *comunió* amb els qui representen l'Església de Jesucrist.¹⁸ Amb paraules actuals i que més endavant aprofundirem, podem dir que l'element personal de Pau és inseparable del sinodal i del col·legial per a ser reconegut com a apòstol de Jesucrist i de la seva Església.

L'apostolat de Pau s'arrela en la seva experiència originària, de *cristotocat*:

Ja no sóc jo qui visc; és Crist qui viu en mi (Ga 2,20).

La meua vida terrenal, la visc gràcies a la fe en el Fill de Déu, que em va estimar i es va entregar ell mateix per mi (Ga 2,21; també Fl 3,12; 2Co 5,14).

Aquesta experiència originària el fa fort davant els dirigents considerats com a *columnes*, i en concret, davant Pere, i amb coratge defensa les pròpies conviccions (cf. Ga 2,14). En aquest afer, Pau interacciona dos pols: la *llibertat*, que prové de l'Esperit i que sosté l'Evangeli, i la *comunió*, que també prové de l'Esperit i garanteix l'Evangeli.

D'altra banda, Pau valora la gratuïtat en l'acció apostòlica:

Sempre us he mostrat que convé de treballar així per no escandalitzar els febles, recordant les paraules de Jesús, el Senyor, quan digué: *Fa més feliç donar que rebre* (Ac 20,34).

¹⁶ Ac 20,24-27.

¹⁷ Rm 1,1,5; 11,13; 1Co 1,1; 9,1,2; 15,9; 2Co 1,1; 12,12; Ga 1,1; 2,8; Ef 1,1; Col 1,1; 1Tm 1,1; 2,7; 2Tm 1,1,11; Tt 1,1. Cf. Jaume FONTBONA, "Do de Déu per a l'edificació de l'Església", *Butlletí de l'ABCat* 98 (2008) 15-19.

¹⁸ Vegeu els "considerats com a columnes" de l'Església. On d'una banda, hi podem veure l'element més col·legial representat per Cefes i Joan (dels Dotze), i de l'altra, el sinodal de l'Església de Jerusalem, representat per Jaume: Ga 2,9.

Ja recordeu, germans, les nostres penes i fatigues: per no ser una càrrega a ningú, vam treballar nit i dia, mentre us anunciàvem l'evangeli de Déu (1Te 2,9).

¿O és que Bernabé i jo som els únics que estem obligats a mantenir-nos amb el nostre propi treball? (1Co 9,6).

Ens fatiguem treballant amb les pròpies mans (1Co 4,12).

Pau, doncs, *treballa manualment* a fi de testimoniar la gratuïtat de l'Evangeli (cf. 1Co 9,18), perquè sigui rebut com a do de Déu. Així com Déu es fa present i es dona gratuïtament en Jesucrist, Pau també fa present la gratuïtat Déu en la seva donació gratuïta:

Ja sabeu que us vaig anunciar gratuïtament l'evangeli de Déu. ¿Creieu que feia mal fet d'abaixar-me jo per enaltir-vos a vosaltres? He pres els béns d'altres comunitats, més ben dit, he acceptat que em mantinguin per poder-me dedicar al vostre servei; trobant-me a Corint entre vosaltres, vaig passar necessitat, però no vaig molestar ningú; allò que em faltava ho van proveir els germans vinguts de Macedònia. En tot m'he guardat i em guardaré de ser-vos una càrrega. Per la veritat de Crist que hi ha en mi, us asseguro que no em deixaré prendre aquest motiu de glòria en les regions d'Acaia. Per què ho dic? És que no us estimo? Déu sap prou com us estimo (2Co 11,7-11).

Pau fa el seu *servei per amor*, i en l'acció apostòlica vol manifestar com estima els qui anuncia i fa present l'Evangeli rebut:

Trobo ben just de tenir aquests sentiments per tots vosaltres, ja que us porto dins el cor. I vosaltres compartiu amb mi aquesta gràcia de Déu, ara que estic pres i haig de defensar i confirmar l'evangeli davant el tribunal. Déu és testimoni de com us enyoro a tots, per l'amor entranyable que us té Jesucrist (Fl 1,7-8).



*Saule, Saule
per què em
persegueixes?
Porta central
de la basílica
de Sant Pau
Extramurs,
Roma.*

I el seu amor manifesta el mateix amor de Jesucrist. En efecte, Pau manifesta l'amor de Jesucrist per la seva unió amb Ell, pel seu *estar amb Crist* (cf. Mc 3,14). Amor que situa Pau davant d'un dilema:

Perquè per a mi, viure és Crist, i morir m'és un guany; però si continuo vivint, podré fer un treball profitós. No sé, doncs, què escollir. Estic agafat per dos costats: d'una banda, tinc el desig d'anar-me'n i d'estar amb Crist, cosa incomparablement millor; però, d'altra banda, pensant en vosaltres, veig més necessari que continuï la meua vida corporal (Fl 1,22-24).

Per tant, en l'exercici del ministeri apostòlic, Pau és després per la seva comunió amb Crist. L'apòstol viu *agafat per l'amor del Crist* (2Co 5,14), viu per a ell, és una *creació nova* (2Co 5,17), i això fruit de la creu que anuncia, del capgirament del món, del món nou que s'ha inaugurat.

En l'exercici del ministeri apostòlic, Pau també es troba davant de conflictes. I en els conflictes, recorda l'origen apostòlic de la seva missió. Una missió que implica una *autoritat* (ἐξουσία) rebuda per a dur-la a terme. Heus ací que l'autoritat és *un do de Déu*. I com a do que és, s'ha d'exercir al servei de la comunió.

1) Una ἐξουσία arrelada en el misteri pasqual de Crist (cf. 2Co 13,3-4) i en la possessió de l'Esperit (cf. 1Co 7,40).

2) Una ἐξουσία que "serveix per a recordar a l'Església el *Sí* que Déu ha donat a la humanitat en Jesucrist i permet als seus membres respondre amb un *Amén* fidel" (2Co 1,18-20).¹⁹

3) Una ἐξουσία *per a edificar i no per a destruir*. En efecte, diu Pau: "Jo no m'haig d'avergonyir de l'ἐξουσία que hem rebut del Senyor per a edificar-vos, i no pas per a destruir-vos" (2Co 10,8). "No hagi de tractar-vos amb rigor, valent-me de l'ἐξουσία que he rebut del Senyor per a edificar, i no pas per a destruir" (2Co 13,10).

4) I finalment una ἐξουσία que reforça la pluralitat de serveis en l'Església (cf. Rm 12,6-8; 1Co 12,1-11.28). I per tant, que està al servei del discerniment dels carismes.

Tots els carismes són al servei de tot el poble de Déu, per a la seva edificació com a *comunió*,²⁰ i així expressar la unitat en la diversitat de l'únic Cos de Crist.

Tots els carismes s'arrelen en l'amor (cf. 1Co 12,12-13,1-13; 1Jn 3,23; 4,7-8), i l'han de manifestar en l'Església i en el món. Però, a vegades, l'amor no resplendeix perquè la diversitat de carismes l'ofega. Aleshores l'Església recorda que el *ministeri apostòlic* és per a la seva edificació i no per a la seva destrucció (cf. 2Co 10,8; 13,10), per això és *ministeri*

¹⁹ ARCIC II, *El do de l'autoritat (L'autoritat en l'Església III)*. Declaració dels copresidents, versió catalana: DdE 34 (1999) 465.

²⁰ Cf. JOAN PAU II, *Exhortació apostòlica postsinodal "Christifideles laici"*, 24.

de reconciliació (cf. 2Co 5,16-20), però també recorda que cal testimoniar Jesucrist en tot el seu misteri (encarnació, mort i resurrecció), no sols en el que interessa o serveix a la pròpia doctrina o praxi, per molt que sembli un do de l'Esperit (cf. 1Jn 4,2; 5,6). En aquest darrer cas, la tradició joànica ens recorda que l'amor al germà, la praxi del seguiment de Jesús és *icona* de la fe professada (cf. 1Jn 1,6; 2,6.9-11; 3,16-17; 4,2-5,12).

El ministeri de Pau està centrat en la seva missió apostòlica rebuda del Crist resuscitat i confirmada per l'Església (comunió amb Crist, el cap, i amb l'Església, el seu cos). I per dur-la a terme, compta amb la força rebuda de l'Esperit (el do de l'autoritat per a edificar i discernir) i amb els seus propis i limitats recursos, amb el mateix treball manual, amb els seus dons i la seva capacitat de sacrifici.

Pau escampa l'Evangeli, esdevenint *icona* del Servent del Senyor:

Heu de saber, germans, que tot el que passo ha contribuït, més aviat, a difondre l'evangeli: en tot el pretori i pertot arreu és sabut que estic empresonat per causa de Crist, i la majoria dels germans, esperonats en el Senyor per les meves cadenes, s'atreveixen cada vegada més a proclamar el missatge sense por (Fl 1,12-14).

Pau és capaç de tot a causa de l'Evangeli, la seva adaptació al medi configura tot un estil de pastoral:

M'he fet feble amb els febles per guanyar els febles; m'he fet tot amb tots per salvar-ne alguns, costés el que costés. Tot ho faig a causa de l'evangeli, per poder-hi tenir part (1Co 9,20).

Pau valora la fidelitat a l'Evangeli en les possibles i diverses adaptacions que se'n puguin fer:

Jo, quan vaig veure que no actuaven correctament segons la veritat de l'evangeli, vaig dir a Cefes davant de tots: «Si tu, que ets jueu, no vius com els jueus, sinó com els pagans, com és que obligues els pagans a viure com els jueus?» (Ga 2,14).

Pau, des de l'experiència personal de sofriment i de feblesa, manifesta el poder de Crist:

He demanat tres vegades al Senyor que me n'alliberi, però ell m'ha donat aquesta resposta: «En tens prou amb la meva gràcia. En la teva feblesa actua el meu poder». Per això em gloriaré sobretot de les meves febleses, perquè reposi sobre meu el poder del Crist. Per tant, accepto de bon grat les febleses, les injúries, les adversitats, les persecucions i les angoixes per causa de Crist. Perquè quan sóc feble és quan sóc realment fort (2Co 12,8-10; vegeu també Fl 4,13).

I perquè és conscient de la manifestació de l'amor de Déu en la seva *feblesa*: "Allò que sembla feble en l'obra de Déu és més fort que no pas els homes" (1Co 1,25), Pau pot precisament formular teològicament que: "tot depèn no del voler o dels esforços humans, sinó de la compassió de Déu" (Rm 9,16).

Pau tampoc no exclou ningú de la seva missió:

Em dec a grecs i a bàrbars, a savis i a ignorants; per això, per part meva, estic decidit a anunciar-vos l'evangeli també a vosaltres, els qui sou a Roma (Rm 1,14-15).

Pau dona gràcies a Déu, que el fa triomfar en Crist sempre i que manifesta pel seu ministeri l'olor del coneixement de Crist a cada lloc. El triomf de Pau s'arrela en el fet de ser *εὐωδία* de Crist a Déu. En efecte, hi ha triomf perquè hi ha difusió de *l'olor del coneixement de Crist* (*τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ*) per mitjà del ministeri apostòlic.²¹ El ministeri de Pau és alhora una acció cultual i salvífica, perquè és exercit i viscut en la identificació amb l'*εὐωδία* (*perfum agradable*)²² que surt del sacrifici de Crist a Déu, sacrifici salvífic per a tots i agradable a Déu.²³

Donem gràcies a Déu, que, en el Crist, sempre ens porta en el seu seguici triomfal i, per mitjà nostre, escampa a tot arreu la bona olor del seu coneixement (*τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ*). Perquè nosaltres som el perfum que Crist ofereix a Déu (*ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὴν τῷ Θεῷ*) i que s'escampa entre els qui se salven i entre els qui es perden: per als uns, és olor de mort que porta a la mort; per als altres, olor de vida que porta a la vida. I qui pot estar a l'altura d'una missió com aquesta? Nosaltres, de tota manera, no fem com molts que mercadegen amb la paraula de Déu, sinó que, units a Crist, parlem amb sinceritat, de part de Déu i a la seva presència (2Co 2,14-17).

Pau s'*ofereix* en l'anunci de l'Evangeli de Déu.²⁴ El ministeri de Pau és tot *eucarístic*, és a dir, ofereix a Déu els homes santificats per l'Evangeli i l'Esperit. En altres paraules, el seu ministeri de servei a l'Evangeli actualitza, en l'Església i en el món, el mateix sacrifici de Crist.

3. L'Església de Pere i Pau

L'Església de Pere i Pau és l'Església de Roma. I el bisbe de l'Església de Roma és el vicari de Pere i de Pau en el si de la comunió de les diverses Esglésies locals disperses d'orient a occident i del nord al sud.

²¹ Giuseppe BALDANZA, "Ὅσμὴ εὐωδία in 2Cor 2,14-17: quale interpretazione?", *Laurentianum* 48 (2007) 489.

²² Ez 20,41: "Quan us faré sortir d'enmig dels altres pobles i us aplegaré dels països on esteu dispersats, em complauré en vosaltres com un perfum agradable i manifestaré en vosaltres la meua santedat davant les altres nacions".

²³ G. BALDANZA, "Ὅσμὴ εὐωδία in 2Cor 2,14-17: quale interpretazione?", 494.

²⁴ Cf. Rm 15,16. El Concili Vaticà II, en el n. 21 de *Lumen gentium*, fa referència a aquest text paulí quan parla de la sacramentalitat de l'episcopat i nota que els bisbes són testimonis de l'Evangeli de la gràcia de Déu (*testificatio evangelii gratiae Dei*).

Precisament el *primat* del bisbe de Roma s'arrela, en primer lloc, en el fet que és el bisbe de l'Església de Pere i Pau,²⁵ tal com afirma l'esmentada Carta encíclica de Joan Pau II sobre el compromís ecumènic *Ut unum sint* (1995):

El Bisbe de Roma és el Bisbe de l'Església que conserva el testimoniatge del martiri de Pere i de Pau: per un misteriós disseny de la Providència, Pere acaba a Roma el seu camí en el seguiment de Jesús i a Roma dóna aquesta prova màxima d'amor i de fidelitat. També a Roma Pau, l'Apòstol dels Gentils, dóna el testimoniatge suprem. L'Església de Roma esdevenia així l'Església de Pere i de Pau.²⁶

I en segon lloc, el seu *primat* s'arrela en el fet de ser el *vicari de Pere*,²⁷ és a dir, la seva *memòria* al si de la comunió de les Esglésies i del cos episcopal. En efecte:

La primera part dels Fets dels Apòstols presenta Pere com el qui parla en nom del grup apostòlic i serveix a la unitat de la comunitat, i això respectant l'autoritat de Jaume, cap de l'Església de Jerusalem. Aquesta funció de Pere ha de romandre en l'Església perquè, sota el seu únic Cap, que és Crist Jesús, sigui visiblement en el món la comunió de tots els seus deixebles.²⁸

El que el bisbe de Roma sigui reconegut com a *vicari de Pere* des d'antic, obliga a centrar la nostra mirada en la figura de Pere. Com hem vist al primer punt, la figura de Pere gaudeix d'una situació singular i significativa:

- 1) Pere és el primer entre els Dotze i el primer dels Dotze a qui Jesús ressuscitat s'apareix.
- 2) Pere interpreta l'Escriptura amb autoritat.
- 3) El mateix Senyor confia una triple missió a Pere, la de pastor, la de servir a la comunió, i la de confirmar la fe dels seus germans.

El *vicari de Pere* és el *pastor* que vetlla perquè els trets essencials de l'Església apostòlica de Jerusalem siguin sempre presents, íntegrament guardats, fidelment transmesos a cada Església en la comunió de les esglésies.

El *vicari de Pere*, quan exerceix el servei de *confirmar la fe dels seus germans*, intervé decididament perquè totes les esglésies locals, sense perdre la seva singularitat, siguin inserides en la catolicitat de l'única Església de Déu. I la "missió" que el Senyor li ha confiat és la de ser *memòria* que tots els bisbes constitueixin una unitat en la diversitat,

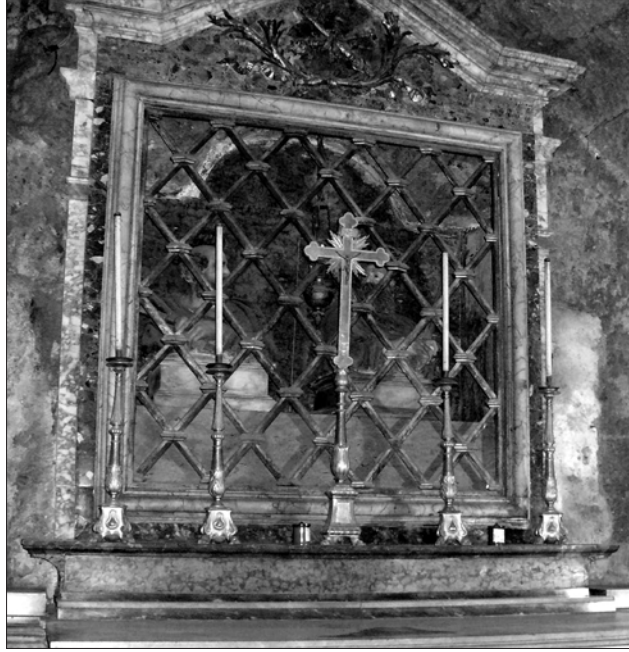
²⁵ Idea recollida, com nota molt bé Pié-Ninot, en el nou ritual sobre l'inici del ministeri petrí del bisbe de Roma (2005): Salvador PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Lux Mundi 86) Salamanca: Sígueme '2007, 545; 547.

²⁶ JOAN PAU II, *Carta encíclica "Ut unum sint"*, 90.

²⁷ Idea també recollida en el nou ritual: PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, 544.

²⁸ JOAN PAU II, *Carta encíclica "Ut unum sint"*, 97.

Presó Marmitana, Roma



un sol episcopat, perquè totes les esglésies locals siguin l'única Església, l'Església de Pentecosta aplegada entorn de Pere i els altres Apòstols.

I com a *vicari de Pau* vetlla perquè tota la seva existència sigui una ofrena agradable a Déu, perquè el perfum de Crist arribi fins als límits de la terra, perquè tots els pobles olorin el mateix perfum.

També com a *vicari de Pau* viu *agafat per l'amor de Crist* i al seu servei; per això es preocupa d'inculturar l'únic Evangeli en les diverses cultures i serveix fidelment la misericòrdia de Déu i no n'exclou ningú.

Aleshores, el ministeri del bisbe de Roma consisteix a servir la comunió de les Esglésies, és a dir, unitat en la diversitat, i com a tal, és signe i garantia de la comunió de les Esglésies locals entre si i amb l'Església de Pere i Pau. El seu primat té una dimensió pastoral constitutiva envers la comunió de les Esglésies; és a dir, amb la seva autoritat *afirma, reforça i defensa* l'autoritat pastoral de cada bisbe.²⁹ I el seu primat apunta vers tots els pobles i totes les nacions, respectant allò de bo que hi hagi i purificant allò que sigui contrari a l'únic Evangeli, certament amb l'ajuda de l'Esperit Sant i comptant amb als altres germans de l'episcopat (l'episcopat és un de sol, com és una sola l'Església).

²⁹ Amb mots del Concili Vaticà I: *asseratur, roboretur, vindicetur* (*Pastor aeternus*, III: COD 814).

4. Conclusió

Crec que si aprofundim en les figures de Pere i Pau ajudarem a apuntar millor cap a on ha d'anar l'exercici del bisbe de l'Església de Pere i de Pau en el si de l'episcopat i de la comunió de les esglésies.

Des de la perspectiva tipològica (tant bíblica com litúrgica), la figura uneix l'esdeveniment passat amb el present i amb el futur, on hi ha la *veritat*,³⁰ veritat que s'actualitza en el bisbe que seu a la seu de Roma.

³⁰ Cf. Ioannis ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Verdad e Imagen 178), Salamanca: Sígueme 2009, 376. El conegut metropolita Joan de Pèrgam s'inspira en Màxim el Confessor.

La mística: perspectiva teològica

per Gaspar Mora

1. Introducció

En el moment de la reflexió teològica, l'expressió «mística» té dificultats especials. En general, el llenguatge teològic té un punt de referència: l'Escriptura. Quan s'estudia algun tema —salvació, vida nova, amor, resurrecció, Déu, etc.— es tracta d'aproximar-se al sentit bíblic de l'expressió i fer la reflexió a partir d'aquí. L'expressió «mística» no és a l'Escriptura. Quin ha de ser el punt de referència?

Poden ser:

– Els místics; és a dir, aquells qui la tradició eclesial ha acceptat com a tals, especialment els qui han formulat la seva experiència: Joan de la Creu, místics alemanys, etc. És a dir, són místics-teòlegs.

– Els teòlegs acceptats i rebuts per la tradició eclesial com a transmissors adequats de la Tradició, especialment els qui formulen de manera qualificada una riquesa personal: Agustí, Tomàs, Rahner... És a dir, són teòlegs-místics.

D'una manera o altra, tots estem involucrats en aquest desafiament. Qualsevol reflexió teològica implica d'alguna manera una certa dimensió mística. I cadascú arriba al nivell que arriba, tant en l'experiència bàsica de la fe com en la qualitat de la seva formulació teològica.

2. La mística com a «experiència»

El professor Fischer relaciona mística amb experiència: «En la reflexió teològica, la mística es presenta com a consciència de l'experiència de la gràcia increada, com a



*Agustí Borrel
i Gaspar Mora.
XLVII Jornades de
biblistes de Catalunya.
Vilafranca del Penedès,
2008.*

revelació i comunicació del Déu Tri».¹ Ja en aquesta quasi definició hi hauria temes per comentar. Parlar de «consciència de l'experiència» probablement suposa un segon nivell de qüestions a propòsit de la mística. Em quedo amb l'expressió senzilla, repetida sovint: «experiència». La mística té relació amb algun tipus d'experiència personal.

3. La distinció entre «experiència» i «formulacions»

Cal distingir entre l'experiència pròpiament dita i les seves formulacions o mediacions. Per exemple:

- els fenòmens místics: levitacions, èxtasis, etc.
- les formulacions teològiques, a vegades superant el simple llenguatge teològic i entrant en el més adient, el poètic o l'incomprensible;
- simplement, qualsevol tipus de mediació o formulació.

«La mística no mostra la seva presència primàriament en manifestacions escrites o orals; sovint el místic no troba la reflexió teòrica o l'enunciat verbal per a comunicar encertadament les seves experiències.»² Això sol ser afirmat pels teòrics de la mística i ho crec important. L'element decisiu de la mística és l'experiència, tot i que aquesta mai no pot ser expressada de manera adequada per les formulacions verbals o escrites,

¹ Vegeu H. FISCHER, «Mística», en K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, IV, Barcelona: Herder 1972, p. 723.

² Íd., p. 733.

i que, de rebot, mai no podem aproximar-nos a aquesta experiència íntima personal si no és a través de les seves formulacions o mediacions.

4. El contingut de l'experiència: Déu

La pregunta més decisiva sobre l'experiència mística és el seu contingut. És l'experiència, de què? Entrem ja en el *santuari* de cada persona, allà on la realitat mai no pot ser expressada de manera adient. Cadascun dels qui acceptem com a místics ho formula a la seva manera. Tots, sembla, porten a la realitat última: és experiència de Déu. Aquest és el punt decisiu de la recerca teològica sobre la mística, i el centre de les meves reflexions d'avui.

5. La qüestió central: la qüestió sobre Déu

Estem davant del misteri, l'únic al qual es pot atribuir de manera plena aquesta expressió; és el misteri de Déu. De Déu cal dir el que teòlegs i místics intenten balbucejar; és Aquell qui és sempre més enllà, el totalment Altre, incapaç de ser copsat per la nostra limitació humana; i alhora és Aquell qui fa possible que la nostra petitesa entengui que no el pot abastar, i per tant, que d'una manera o altra se li pugui acostar.

A més, però, d'aquesta confessió de limitació agosarada, cal dir una altra cosa: la nostra realitat humana ha tingut moltes aproximacions a Déu. En la pràctica, resulta que en nom de Déu s'han fet coses que tots hem de reconèixer com a sublims i hem fet coses que tots hem de reconèixer com a barbaritats inacceptables.

Els cristians som especialment sensibles a aquest fet. Els qui van matar Jesús, tots creien en Déu, i molts ho van fer en nom de Déu. «El gran sacerdot digué a Jesús: Et conjuro pel Déu viu que ens diguis si tu ets el Messies, el Fill de Déu! Jesús li respon: Tu ho has dit [...] Aleshores el gran sacerdot s'esquinçà els vestits exclamant: Ha blasfemat! [...] Ells respongueren: Mereix pena de mort!» (Mt 2,63-66). Aquestes paraules ens pesen com una llosa. Joan formula el sofriment dels nostres inicis: “[...] ve un temps que els qui us matin es pensaran que donen culte a Déu. Tot això ho faran perquè no ens han conegut ni al Pare ni a mi” (Jn 16,2-3). I aquest sofriment es fa encara més insuportable quan el fet s’ha repetit tenint els cristians no com a víctimes sinó com a actors, en nom de l’Evangeli.

És a dir, de Déu quasi no en podem dir res, però hi ha d’haver algun criteri d’autenticació. Aquella experiència íntima pot ser autèntica i pot no ser-ho: pot ser la projecció de criteris absolutament ideològics que portin a barbaritats inacceptables.

6. Jesús *super-coneix* el Pare

Per a nosaltres, el criteri és Jesús mateix. Es pot parlar de «l'experiència» de Jesús? Els Sinòptics tenen dues expressions que ho poden il·luminar:

– «ningú no super-coneix el Pare sinó el Fill» (Mt 11, 27). *Epiginoskei* és més que la simple gnosi; és un coneixement qualificat; no crec que estigui lluny de la nostra expressió: és un coneixement per experiència personal.

– «els ensenyava amb autoritat, i no com ho feien els mestres de la llei» (Mt 7, 29). *L'exousia* de Jesús, que sorprenia a tothom, no es refereix al caràcter autoritari de la seva Paraula sinó a la riquesa interior de Jesús mateix; els parlava no com els mestres de la Llei sinó per experiència personal.

El misteri de Jesús és la seva íntima i única relació amb el Pare; és el Fill. Podem aproximar-nos a aquest misteri amb la nostra expressió: Ell va tenir la més profunda, única, comprensiva experiència de Déu. En aquesta expressió «experiència de Déu», l'element decisiu és Déu. El que definí Jesús no va ser, pròpiament, la qualitat de la seva experiència interior (adhesió, entrega, fidelitat, entusiasme), sinó el contingut de la seva experiència, el que Ell *super-coneix*: Déu. Tot el que es pugui dir de l'experiència interior de Jesús, de la seva fidelitat o de la seva confiança, només es pot entendre a la claror del contingut d'aquesta experiència: Déu mateix.

7. El Déu que Jesús *super-coneix*

La pregunta central de la nostra reflexió sobre la mística i, crec, de tot el cristianisme, i una de les preguntes clau de la nostra història humana és: quin és el Déu que Jesús va conèixer, estimar, revelar, i al qual es va entregar? Aquí hi ha l'última explicació de tot, a la qual ens hem d'acostar amb tot respecte. Però cal no oblidar que és aquí on hi ha el criteri veritable de tot, allò que discerneix el que és autèntic del que no ho és, el que construeix i el que destrueix en la nostra història humana.

Evoquem alguns textos sinòptics:

– Mt 18, 21ss. Davant de la pregunta de Pere sobre l'abast del perdó, Jesús contesta: Déu perdona; no hi ha límits.

– Mt 5, 43 ss. Jesús parla de l'amor als enemics (i això val per a tothom), i la raó que posa és: Déu ho fa.

– Mt 5, 48: «Sigueu perfectes com ho és el vostre Pare del cel». Joan en fa una formulació teològica: «Estimats meus, estimem-nos els uns als altres, perquè l'amor ve de Déu; tothom qui estima ha nascut de Déu i coneix Déu. Qui no estima no coneix Déu, perquè Déu és amor» (1Jn 4, 7).

Crec que, a partir d'aquí, es pot formular una resposta a aquella pregunta central. Per a Jesús, Déu és l'Absolut Personal de l'Amor, del Perdó, de la Vida, que atreu tots als homes a viure en Ell. Hem dit que l'element central de l'experiència de Déu és, pròpiament, Déu. Doncs bé, es pot dir que és l'experiència del caràcter absolut de l'amor, del perdó, de la vida. És Déu.

Abans hem parlat de la distinció – tensió entre el contingut nuclear de l'experiència mística i les seves formulacions verbals, exteriors i interiors. L'experiència del Déu vivent és, en el seu nucli central, l'experiència de l'amor, del perdó, de la vida, com a absoluts. Si l'expressió «Déu» amaga un altre contingut no és més que blasfèmia, encara que l'adhesió i l'entrega siguin totals.

8. Tres àmbits de la tensió entre experiència personal i formulació lingüística

A la claror del que acabem de dir, es poden analitzar tres àmbits importants:

8.1. Déu

És el que acabem de reflexionar. No estem tractant simplement un tema bíblic o teològic, sinó el misteri central de la fe i de la vida, el centre de l'experiència de Jesús. Evidentment, cal fer-ho amb una consciència clara de la nostra limitació, però cal no oblidar la norma general de la reflexió humana; quan un problema no es planteja, no vol dir que no es resolgui, sinó que se li dóna una solució acrítica i no reflexionada, i s'hi treballa com si fos evident. Això passa principalment amb el tema de Déu. Normalment s'entén com «Algú omnipotent que estima», i per tant pot (o podria) resoldre els sofriments humans; crec que Jesús en té una experiència diferent: és l'Absolut de l'Amor i del Perdó que ens atreu a viure en Ell. Fer «l'experiència de Déu» no és la convicció que ho pot fer tot, sinó que és l'experiència de l'Absolut de l'Amor i del Perdó, que ens atreu a tots a viure en Ell. Acollir-lo, és a dir, viure estimant, perdonant i donant-se, és trobar la Vida.

8.2. Jesucrist

Jesús, el Fill, es defineix per la seva íntima i comprehensiva experiència de l'Amor, el Perdó, que és Déu. Tota la seva vida va tenir-lo com a centre: el Regne de Déu. La seva predicació, ja des del primer moment, desenvolupa un nucli que formula en el primer anunci de la seva mort i resurrecció: qui busca la vida no la troba mai; només la troba qui la perd per mi i per l'Evangeli, en el Déu vivent. L'experiència de Déu, Amor que atreu a la Vida, el porta a un accent doble que omple l'Evangeli: l'amor i la pobresa. És el sentit últim de la seva mort i resurrecció. Només troba la vida qui viu en el Déu vivent, per l'amor i la pobresa.

¿Què vol dir, aleshores, tenir l'experiència de Jesucrist? Aquí encara pot haver-hi més frivolitat, i hi és sovint. Pot acabar sent una mena d'enamorament sense cap contingut. En canvi, «tenir l'experiència de Jesús» és experimentar la Vida trobada en l'amor i la pèrdua de tot. I això és participar de la seva mort i resurrecció. També aquí, el centre no és l'adhesió, la fidelitat o l'entusiasme, sinó el contingut: l'amor que donant-se i perdent-se troba la vida veritable. És Jesús, mort i ressuscitat.

8.3. La persona humana

Es pot fer encara una última reflexió sobre el valor de cada persona humana. L'experiència mística ha d'arribar fins aquí, fins a copsar per experiència interior el valor de cada persona i de cada grup humà? Ressonen algunes expressions de l'Evangeli: «aquesta filla d'Abraham» (Lc 13, 15-16), dit per Jesús. O dit pels fariseus: «només hi creu aquesta gentussa que ignora la Llei» (Jn 7, 47-49). Especialment dit de Jesús mateix. O expressions despectives dels seus opositors: «De Natzaret, en pot sortir res de bo?» (Jn 1, 46); «de Galilea no en pot sortir cap, de profeta» (Jn 7, 52). O anuncis del seu misteri: «Avui, a la ciutat de David, us ha nascut un Salvador [...] Això us servirà de senyal: trobareu un infant faixat amb bolquers i posat en una menjadora» (Lc 2, 10-12).

A la llum de tota la reflexió teològica que parteix de l'Encarnació i arriba a entendre la dignitat de la persona humana, crec que es pot dir i cal dir: l'experiència del Déu vivent, és a dir, el nucli del seu contingut, és també l'experiència del valor últim de cada persona i de cada grup humà.

Tot parteix del punt primer: quin és el contingut de l'experiència de Déu, més enllà de les seves formulacions. Els llenguatges poden ser tan enganyosos. El criteri és el contingut de l'experiència de Jesús. I es pot dir: és l'experiència del valor últim de l'Amor, el Perdó, la Vida; l'experiència d'un amor que es dona perdent-se i trobant-se; l'experiència del valor de cada persona, de cada grup humà. És el que el cristianisme entén amb l'expressió central: Déu ens estima.

9. On es juga, on té lloc aquesta experiència?

Aquesta qüestió estava ja plantejada des del primer moment i és tan important com tot el que ha precedit. On es juga aquesta radical experiència de Déu com a Amor, Perdó i Vida? La meua resposta ha de ser curta però mereixeria molta més reflexió.



*L'experiència autèntica de Déu
i de Jesucrist no es juga
en les paraules.*

*És en la Creu on Jesús va viure
amb tota plenitud el seu misteri*



L'experiència autèntica de Déu i de Jesucrist no es juga en les paraules, o en les formulacions o les declaracions, o en el sentiment interior, o en la pregària, o en el que en diem experiència mística. Es juga en la manera de viure, en la manera com una persona es posa davant la realitat, davant dels altres, davant d'ella mateixa tan feble i tan imperfecta, davant el seu sofriment, la seva mort.

L'experiència radical del valor de la Vida, de l'Amor, del Perdó té lloc en la decisió real d'estimar, de perdonar; l'experiència viscuda del caràcter caduc de tot té lloc pròpiament en el desprendiment real de les coses, encara que costi, en el desprendiment fins i tot de la pròpia vida. Després vindran les formulacions, exteriors o interiors, o les comprensions personals, importants naturalment. Però la veritable experiència es juga en la decisió d'estimar l'enemic, de perdonar, d'acollir l'estrany, de donar-se, de no defensar els propis interessos, d'acceptar el sofriment o la pèrdua d'algú estimat, d'acollir la mort. És aquí on tots participem —o no— de manera viva en la mort i la resurrecció de Jesucrist, on acollim o rebutgem Déu Absolut en la nostra vida.

10. El moment decisiu de la història humana: Jesús en la Creu

És en la Creu on Jesús va viure amb tota plenitud el seu misteri, el d'una profunda experiència del Déu de l'Amor i de la Vida fins a perdre's del tot a Ell mateix, trobant així en Déu la Vida. Fou l'acte místic més sublim i més ple de la història humana, la comunió plena amb l'Amor i el Perdó precisament perdent la pròpia vida i perdent fins i tot Déu mateix. Allà es va revelar el sentit autèntic de l'Amor de Déu, i la veritable realització de la nostra vida humana.

Conclusió. Mística - fe - salvació - vida

Crec que això és el que diu el cristianisme. Tot home es defineix per l'experiència radical de la seva vida, la que es manifesta en la seva manera de posar-se davant de la realitat, dels altres, d'ell mateix; és la seva fe. Jesús diu: que la vostra fe sigui en Déu Pare, plenitud d'Amor i Vida, en el qual trobeu la Vida veritable.

Tot home està cridat a ser un místic, que viu una enorme profunditat en les decisions d'entendre, d'acollir l'estrany, d'acceptar les acusacions dels altres, de somriure, d'estimar. Després vindran uns privilegiats, els qui en diem els místics, i intentaran formular, sense aconseguir-ho mai, el que significa sortir d'un mateix, perdonar i donar-se.

Sa Bíblia, es llibre més bo (I)

per Joan Febrer

Començ amb aquest una sèrie d'escrits en el nostre *Butlletí* amb els quals vull rellegir els grans relats bíblics per posar de relleu la veritat encara ben actual que contenen.

Veritat o falsedat en la Bíblia?

“El tribunal ha dictat *una sentència salomònica*”. En les negociacions, el nostre representant s’ha venut *per un plat de lleties*”. “Vols obrir un comerç de no res i et fan anar *d’Herodes a Pilat* i al final encara et falta un paper”. Són expressions que empram o sentim tal vegada sense adonar-nos de la seva arrel bíblica.

S’homo des be inaugurava diumenge passat les festes patronals de Ciutadella. “Però què té que veure un be amb les festes”, demanava al guia un turista davant l’anyell enfilat dalt la monumental columna a Ses Voltes.

Encara que ho ha conreat més la tradició protestant, també abunden ara entre nosaltres els noms de persona trets del repertori bíblic, així per exemple Eva, Sara, Susanna, Judit, Míriam, Isaac, Rubèn, Benjamí, David, Samuel, Joel, Pere, Pau...

El pensador F. Savater, autodeclarat *ateu catòlic*, recomanava als joves lectors en la seva *Ètica para Amador* que s’informessin més de Bíblia si volien entendre moltes coses de la nostra cultura; ell mateix publicà l’any 83 un magnífic *Diario de Job*, com a fruit d’una lectura ben actualitzada del Job bíblic.

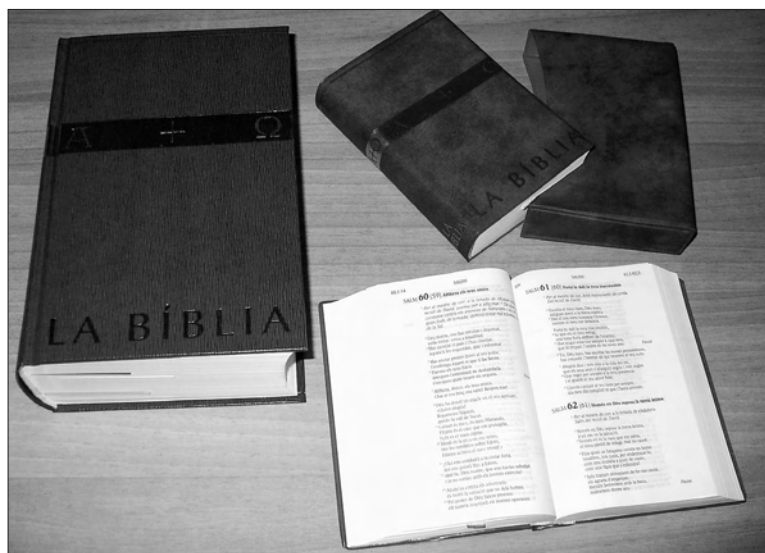
Hauríem de conèixer millor la Bíblia. Però són molts els interrogants que ens planteja: és rigorós parlar de la creació del món en sis dies o que la dona procedeix d’una costella de l’home? És creïble un diluvi d’abast universal com ho deixa entendre el

relat de Noè, o que una torre –la de Babel– sigui tan alta fins a tocar el cel? Què hi ha d'històric en el pas del Mar Roig que s'obre com un passadís perquè passin els hebreus i en canvi es tanca negant-hi els soldats del faraó? I encara, quin cas hem de fer de moltes prescripcions basades més en tabús ancestrals –per exemple el de la sang– que en coneixements verificats? I si Déu és la font de la veritat, com pot ser que descobertes científiques desmentesquin creences bíbliques?

Per ser honestos hem de reconèixer que la Bíblia apareix sovint com un llibre difícil, perillós i alhora encisador. Difícil (sobretot l'Antic Testament o Bíblia hebrea) perquè pertany a una altra època. Perillós perquè pot ser emprat per a justificar qualsevol barbaritat. Però un llibre encisador si aconseguim llegir-la o escoltar-la en la perspectiva adequada. “Sa Bíblia és es llibre més bo que s’ha escrit mai perquè només dins sa bellesa, dins sa veritable bellesa hi ha sa veritat”, en paraules del nostre paísà l’escriptor Joan Pons en el pregó de Sant Bartomeu de 2004.

D’entrada hem de tenir en compte unes quantes coses davant la Bíblia:

- més que exactituds científiques hi hem de cercar veritat de sentit, perquè hi pot haver també veritat en la poesia, la fantasia, la utopia, la fe, l’amor, la lluita.
- no és pròpiament un llibre sinó una col·lecció de 72 escrits molt diversos: hi trobam cròniques, lleis, llegendes, poesia, pregàries, novel·les, oracles...
- no és la crònica contemporània d’uns fets sinó el recull d’unes tradicions amb base històrica oberta a un acompliment futur sempre més gran.
- no és un dictat de Déu sinó fruit de la inspiració divina a uns autors humans que han escrit dins els límits del seu temps històric.



*Sa Bíblia és es
llibre més bo que
s’ha escrit mai
perquè només dins
sa bellesa, dins sa
veritable bellesa hi
ha sa veritat*

– no és el llibre d'un individu pensat per a una lectura individual sinó l'obra d'un poble creient —Israel, primer, l'Església cristiana després— que hi reconeix l'arrel de la seva identitat

En resum, podríem dir que la Bíblia és com una ambiciosa partitura musical que només cobra vida quan és interpretada en la vida, variada i complexa, del poble creient. Açò no li lleva l'interès com a font de coneixements i informacions, com a obra literària, com a font d'art i cultura.

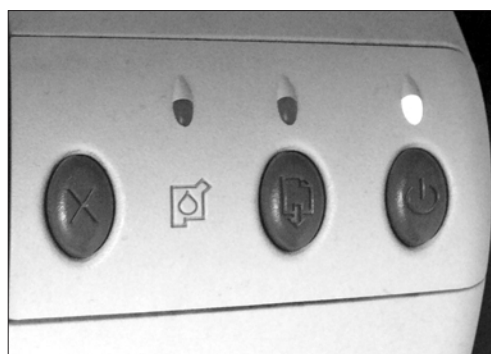
Al principi de tot: sis dies+un

La Bíblia comença *al principi de tot* (Gn 1,1), a l'arrel d'allò que som i tenim, que admiram o temem, d'allò que ens ferma o allibera. Més endins del nostre ADN, i de la matèria primera dels nostres aparells tecnològics, hi ha la font amagada del corrent de la vida, que si la sentim rajar podrem exclamar amb sant Joan de la Creu: “qué bien sé yo la fuente que mana y corre, aunque es de noche!”.

Ens resulta més fàcil prémer un botó que conèixer el secret de l'energia que desplega. Si ja requereix un esforç de coneixement esbrinar quina matèria primera hi ha a la base dels nostres aparells tecnològics, quant i més atènyer el fonament de tot, el darrer perquè. Per açò és més fàcil exclamar: *que gran que és l'inventor! Que afortunat l'usuari de les noves tecnologies!*, que no confessar: “Senyor Déu meu, que ho ets de gran!”. L'inventor i l'usuari no som l'home savi que sap emprar els nous invents amb mesura i equitat quan perdem de vista el disseny originari. Convé que anem al *principi* com a la font de la saviesa que ens manca: al principi d'abans de la ciència i la tecnologia, del ciment i les fronteres, de les llengües i cultures. Potser hi trobarem les traces del disseny original que s'ha desdibuixat al pas dels anys.

Ens diu la Bíblia que al principi hi ha la llum i la vida, la Paraula i l'Esperit, el Déu creador de cel i terra i d'una humanitat única per a dominar-la i poblar-la. El primer capítol del Gènesi conté el bell poema de la creació *al principi* de tot en sis dies+un:

*Ens resulta més fàcil prémer un botó
que conèixer el secret de l'energia
que desplega*



sis dies de feina per a vèncer el caos i fer sorgir el cosmos, i un dia de repòs per a admirar la bondat de cada criatura. La tasca creadora de Déu posada el sisè dia en mans de l'home, representant seu, és vèncer aquell abisme d'una "terra caòtica i desolada, on les tenebres cobrien la superfície de l'oceà" (Gn 1,2), i fer resplendir l'ordre i la bondat, tasca interminable en un món inacabat. I el dia setè és regalat a l'home perquè beneesqui el Creador i, emmirallat en la fesomia divina, reconegui en ell mateix i en els altres la imatge del Creador; així podrà assumir amb saviesa i responsabilitat la tasca de dominar la terra.

El 1r relat de la creació (Gn 1,1-2,4), conegut com a *relat sacerdotal*, no és la crònica d'un observador amagat que va anotant en la seva agenda: dia 1r, dia 2n... No és la hipòtesi d'un científic que ha trobat en la creació la clau explicativa d'allò que la ciència no abasta. Aquest relat no ha caigut del cel fora del temps i l'espai. Segurament ha estat compost per sacerdots jueus de l'època de l'exili a Babilònia (s. VIè aC) com un himne litúrgic destinat a alimentar la confiança dels deportats tot proclamant que només Déu és el creador del i de la terra, pertot idò som a ca nostra; que els pobles diversos pertanyen a la mateixa humanitat com a imatge i semblança de Déu; que és tota la humanitat la qui té encomanada la tasca de dominar i poblar la terra; que els astres lluminosos del cel, símbols de poder, no ens dominen sinó que ens serveixen per a elaborar el nostre calendari; que tota la creació, i nosaltres en ella, és bona i beneïda per Déu. Assemblem-nos al nostre Creador tant en els sis dies feiners com en el repòs del dia setè.

Llegim i rellegim aquest preciós relat amb la sensibilitat d'un Gaudí que, abans de dissenyar una obra d'art, ha captat la bellesa de les formes naturals; o del nostre fotògraf Toni Vidal per a qui "l'home és incapaç de crear res, però sí que és capaç d'estimar, conèixer, compondre, mostrar". Anem més endins amb la mirada com qui es deixa portar, a través de "la grandesa i bellesa de les creatures, a contemplar, de manera proporcional, el seu Creador" (Sv 13,5). No fa falta remuntar-nos a l'instant just abans del *big bang*; ens basta simplement abraçar l'infant ja crescut i exclamar, com la mare dels màrtirs macabeus: "jo no sé com heu vingut a l'existència en les meves entranyes; no sóc jo qui us ha donat l'esperit i la vida ni he organitzat els elements del vostre cos. Sapiguen que és el Creador del món, ell que modela l'home des de la seva concepció..." (2Ma 7,22ss); o compartir l'èxtasi dels enamorats que es diuen l'un a l'altre com en un eco indefinidament ressonant: "que ho ets de bella, estimada meva! Que ho ets de bell i fascinant, estimat meu!" (Ct 1,15-16).

Tant de bo veiéssim la natura com la pintada del Creador i hi descobríssim el disseny original. Sabríem per on passa la mitgera entre saviesa i coneixement, entre ús i abús.

Adam i Eva som tu i jo

“Desgraciats Adam i Eva! per culpa d’haver-se menjat la poma prohibida, ara ho pagam tots”. Aquesta ingènua interpretació (vegeu Sir 25,24) es basa en la suposició que el relat d’Adam i Eva (Gn 2-3) és de caire històric. Una tal interpretació no resisteix les moltes preguntes que li planteja la ciència actual sobre els orígens de l’espècie humana i, al mateix temps, transmet una pobra idea de Déu en presentar-lo com un dèspota rival de l’home.

Encara que no es tracti d’un relat històric, la composició i redacció de Gènesi 2-3 es pot situar en un marc geogràfic, històric, religiós i cultural: segurament al s. X aC, dins l’escola jahvista (que anomena Déu com a Jahvè), a Jerusalem, amb elements presos de mites i llegendes de Mesopotàmia i d’Egipte.

Adam i Eva no són els noms d’uns personatges històrics; més bé representen la humanitat sencera des dels seus orígens fins ara. En Adam i Eva hi podem reconèixer la nostra pròpia fesomia: com ells, nosaltres som *de terra i terream*, i al mateix temps aspiram a l’impossible; per la feina, som responsables de la terra que volem convertir en jardí i també en hort d’on extreure els fruits per al nostre profit; donam nom a les coses que posseïm (com Adam als animals) però ni els animals *de companyia* no aconsegueixen omplir el buit de la nostra soledat; homes i dones ens necessitam i complementam, però l’harmonia és sovint substituïda per la violència de gènere; Déu ens és familiar i tanmateix volem realitzar-nos al marge d’Ell, com el fill pròdig.



San Martín de Fromista, León

Adam és figura de la persona humana modelada amb pols de la terra i animada per l'àl·leu diví. I Eva representa la mateixa humanitat com a matriu de la vida. Adam i Eva representen també la dualitat humana de gènere en què un cerca l'altra, i tots dos són cridats a cooperar en un projecte de parella i de família.

Adam i Eva són col·locats per Déu en un *jardí* irrigat per quatre rius i enriquit amb arbres de tota casta: el paradís de l'Edén, hàbitat ideal de la comunió dels homes i dones entre si, amb Déu i amb la terra. Entre els arbres n'hi ha dos d'especials: *l'arbre de la vida* i *l'arbre del coneixement del bé i del mal*. D'aquest segon Déu prohibeix que en mengin el fruit. El manament de Déu no és per fer la guitza, sinó per orientar la llibertat cap a la vida en comunió. Si en mengen es veuran privats dels fruits de l'arbre de la vida, moriran. És el dilema presentat a Israel i a cada un de nosaltres: "et propòs d'escollir entre la vida i la mort, entre la benedicció i la maledicció. Tria la vida i viuràs tu i la teva descendència!" (Dt 30,19). El manament no és contra la llibertat, però en representa el límit: ho podem fer tot, però hem de saber que no tot condueix a la vida.

L'astuta *serp*, imatge de la temptació seductora, vol desencaminar Adam i Eva tergiversant el sentit del manament, mostrant Déu com un rival que cal eliminar per a realitzar els propis somnis de grandesa. Pecar és consentir-hi: menjar del fruit prohibit, sortir de la mesura humana i pretendre determinar per un mateix què és bo i què és dolent, segons les pròpies conveniències i punts de vista (Is 5,20-21). És voler ser déus oblidant que, tot i l'àl·leu diví que ens fa viure, som humans, limitats (Sv 7,1-6; Ez 28). Enganats, Adam i Eva cauen, i en el pecat experimenten el càstig: la vergonya de la nuesa, és a dir, l'harmonia de la relació substituïda pel desig de domini de l'un sobre l'altre; la por de Déu que duu a amagar-se'n; la fatiga dolorosa que desnaturalitza la feina i la reproducció, i, finalment, l'expulsió del paradís (Dt 28,64). Enmig de la desgràcia, però, Déu mostra un horitzó de salvació: la humanitat podrà vèncer el mal.

Adam i Eva som nosaltres, tu i jo, fills d'una història que voldríem escrita d'una altra manera, i que encara podem orientar cap a la terra promesa de la comunió.

Caín té un germà

L'home no ha estat creat individu solitari sinó com un ésser cridat a realitzar-se en la relació amb l'altre: amb Déu, el seu Creador; amb la dona, la seva companya, i ara amb els altres, germans seus. Si el pecat és la pretensió humana de voler-se realitzar tot sol rompent els lligams d'aquesta relació que ens fa ser humans, a partir de Gn 4,1-16, el pecat té un nom nou: fratricidi, eliminació del germà.

Caín és el primogènit. En el dret d'Israel, el primer dels fills acapara l'herència paterna (Dt 21,17) i, en morir el pare, esdevé cap de la família (Gn 27,29). En el cas de bessons, serà hereu el primer en néixer (Gn 25, 24-26; 38,27-30). Caín idò, ell tot sol, és l'hereu dels béns paternals, amo ell tot sol de la terra.

*La història de Caïn
i Abel. Bíblia de Tours.*



Però a Caïn li sobrevé un germà, *Abel*. És el segon fill d'Adam i Eva, que entra en competència amb ell que és primer i l'únic. És ver que un i altre expressen la seva relació amb Déu amb l'ofrena de sacrificis. Però a partir d'aquí el conte alerta el lector que els sacrificis no poden lligar Déu a les regles de joc dels humans, i que una correcta relació amb Déu és inseparable d'una correcta relació amb el germà. Mirem com ens ho diu.

Déu prefereix el petit Abel en tost del major Caïn. És aquesta una constant en la Bíblia: el preferit d'Abraham no serà Ismael sinó Isaac; el d'Isaac no serà Esaú sinó Jacob; de Jacob no serà Rubèn sinó Judà; de Jessè, no serà el major sinó el petit David... Aquest és el Déu que es fixarà benvolent en la petitesa insignificant de Maria de Natzaret per fer-ne mare del Messies. I en l'ensenyament de Jesús, Déu serà presentat com el pare que fa una festassa pel fill petit, el pròdig retornat, i que dóna als darrers treballadors igual salari que als primers. La paradoxa de la lògica divina queda resumida en la sentència: "els primers seran darrers, els darrers primers"; o en aquesta altra que diu: "qui s'exalta serà humiliat, qui s'humilia serà enaltit".

I és que Déu és lliure i el seu amor, gratuït. Açò desperta gelosia i enveja, ja que el major, el més fort, el més savi, té mal d'encaixar la igualtat. Voldríem una societat jerarquitzada en una piràmide de privilegiats a la punta i de desheretats a la base. Però, tal com escriurà sant Pau als romans: "tot depèn no del voler o dels esforços humans, sinó de la compassió de Déu!" (Rm 9,16), i Déu, com que estima compassivament tothom, convida els majors a seure a la mateixa taula on ell ha assegut els petits. "Si tot és gràcia, tots som iguals", diu lúcidament Simone Weil.

Caïn, enduit per la irritació de la gelosia, mata el seu germà a fi de recuperar els seus drets de primogènit i... únic. Però, com en *Els ulls del germà etern*, la preciosa novel·la de Stefan Zweig, la mirada de l'altre, sigui qui sigui, és per sempre més la

mirada del germà. En el relat bíblic és Déu qui interpel·larà Caïn arreu on fugirà fent ressonar en la seva consciència l'eco de la crucial pregunta: "on és el teu germà Abel?". Contra el que ell pretén, Caïn és, ha de ser guardià del seu germà, el seu responsable, el seu igual.

Gn 4 ens dona una altra clau de lectura en indicar que *Caïn és pagès i Abel pastor*. Representen dues formes de vida, dues economies, dues cultures. Cain i Abel representen dos pobles antagonistes que, en el disseny de Déu, estan cridats a reconèixer-se germans. És la diversitat viscuda com a rivalitat amenaçadora, la que ahir podíem veure projectada entre menorquins i peninsulars, i avui entre europeus i extracomunitaris. I també en tants de països on la convivència interètnica és plena de conflictes. "On és el teu germà?" segueix ressonant avui en les consciències. L'Evangeli de la pau proclama: "Crist és la nostra pau. Ell ha posat pau entre tots dos pobles i, en ell, n'ha creat un de nou, la nova humanitat" (Ef 2,14ss).

Assaigs de teologia de les coses concretes —Cinquena part—

per Xavier Moll

XXIII. *Un dimecres de cendra*

La fórmula d'imposició de cendra: «Recordat, home, que ets pols, i que a la pols retornaràs» [Gn 3,19], es conserva en el missal nou, però ara a títol d'alternativa. Una altra es posa en primer lloc, i això ja deu voler dir que és la preferida. Diu: «Convertiu-vos i creieu en l'Evangelí» [Mc 1,15]. És clar que la segona fórmula —la tradicional—, que parla de la *cendra* de la mort, s'ajusta millor amb un ritu d'imposició de la *cendra*, que la que, en parlar de conversió i de creure en l'Evangelí, no suggereix per res el ritu que acompanya: no estableix cap lligam entre la matèria i la forma d'aquest sacramental, entre *verba* i *res*, entre el que es diu i el que es fa.

Cal observar que no tots els textos de l'Escriptura són igualment adequats per a qualsevol acció litúrgica: la paraula de Déu és aliment, «l'home no viu només de pa, viu de tota paraula que surt de la boca de Déu» [Dt 8,3; Mt 4,4], no un aliment que Déu hagi deixat dins el rebost, a la nostra disposició, a fi que ens el servim al nostre arbitri: Déu és també dispensador d'aquest aliment i el distribueix *tempore opportuno*, «al seu temps» [Sl 145,15]; i si l'Escriptura no és paraula de Déu en conserva, això vol dir també que el lector litúrgic d'aquesta paraula no fa més que de mitjancer, que de cap manera no pot deixar l'actor principal en segon terme: Déu mateix parla per conducte d'un lector. I és la serietat d'aquest fet que ens hauria de fer més sensibles a l'*oportunitat* de l'ús de l'Escriptura. I ara, ben cert que és molt oportú i fins necessari recordar la necessitat de conversió, i el començament de la quaresma és sens dubte una bona ocasió de fer-ho, però aleshores fóra millor reservar aquest text de Marc, per exemple, com a lectura, dins un altre moment de la celebració, perquè, si es diu

que Déu alimenta —és a dir, parla— *tempore opportuno*, també haurem de dir que fer sonar la seva paraula fora de temps, és també desvirtuar-la.

Tinc altres escrúpols que em fan dubtar de creure que fos un bon encert posar aquest text per acompanyar i significar la imposició de la cendra. Dins el seu context diu: «Jesús anà a Galilea i anunciava la bona nova de Déu. Deia: S'ha complert el temps i el Regne de Déu és a prop: *convertiu-vos i creieu en l'Evangeli*» [1,14s]. I el text paral·lel de Mateu diu: «Des d'aleshores Jesús començà a predicar. Deia: Convertiu-vos, que el Regne del cel és a prop» [4,17]. Tant en un text com en l'altre, el fet que «el Regne de Déu sigui a prop» és el motiu de la conversió i al mateix temps assenyala vers on cal convertir-se, «girar-se». Parlar de conversió, sense dir al mateix temps en quina direcció cal fer-ho, fa que el text sigui estructuralment incomplet: el text hauria d'esmentar expressament aquesta proximitat del Regne de Déu. També es podria completar, com ja fan altres textos litúrgics i bíblics, per exemple, amb un *ad Dominum*, «convertiu-vos al Senyor».

Però, abans de passar avant, cal que prengui consciència d'això que acabo de fer gairebé sense pensar-hi: he traduït el *paenitemini* de la Vulgata per *convertiu-vos*. Així ho fa també el missal català. I m'ha sortit així perquè és la manera habitual de traduir avui aquesta paraula; però, ara que hi penso, recordo que no sempre ha estat així i també veig que qualsevol desconexor d'aquestes fineses internes del món eclesiàstic i net de prejudicis podria demanar, perquè *paenitemini* no es tradueix simplement per «feu penitència»? Així ho fa la traducció dels Evangelis que va publicar el Foment de Pietat l'any 1928 en aquest text de Marc, i aquesta era la manera habitual de traduir els mots llatins *paeniteo* i *paenitentia* en aquell temps. I d'antic, no puc imaginar-me que algú ho hagués fet d'una altra manera. La darrera edició de la Bíblia de Luter de l'any 1545 dona d'aquest text la traducció alemanya equivalent: *Tut Buße*; i encara l'any 1955 la Bíblia de Jerusalem traduïa: *Repentez-vous* que correspon ben bé al català: *penediu-vos*. «Feu penitència», «penediu-vos» i «convertiu-vos» són tres expressions que no volen dir ben bé el mateix. En el llenguatge de carrer, fer penitència vol dir «complir un càstig imposat per un pecat o malifeta»; penedir-se vol dir «saber greu d'haver fet alguna cosa»; convertir-se vol dir «canviar d'opinió, abraçar una religió».

Aquesta nova manera de traduir la paraula té la seva història. També en aquell temps no escrivien *paenitentia*, sinó *poenitentia*, i suggeria que la paraula no venia de *paene*, «gairebé» —«península», gairebé una illa—, sinó de *poena*, «pena», «càstig», «sacrifici». I aquest canvi ortogràfic —si no ho recordo malament— es va introduir pel mateix temps que es començaren a sentir veus erudites que deien que l'original grec *metanoia* i derivats més aviat volia dir «canvi de parer», és a dir, girar l'orientació vers un altre punt i que, per tant, era millor traduir per «convertir-se», «conversió». Però ja des d'un punt de vista sintàctic ja es veu tot d'una que no és igual dir «convertiu-vos» que dir «feu penitència». Abans he observat que dir «convertiu-vos» era incomplet

estructuralment i que calia afegir-hi, per exemple, «al Senyor». Dir: «feu penitència al Senyor» sonaria ben estrany. I és que aquesta altra manera de traduir ja té prou sentit sense cap mena d'afegit, no cal completar.

En termes generals hem de dir que la nova traducció fàcilment deixa al marge els aspectes costosos que suggeria el mot penitència —càstig, saber greu— i el concepte es torna més racional. Però també es deu poder dir que així el mot també és unilateral i incomplet: reduir el sentit de la paraula a la idea de «fer un canvi d'orientació» no per força suposa que un hagi de canviar un mal per un bé i la mateixa idea de penediment queda molt a segon terme. Aquest sentit més neutral s'expressa en el grec del Nou Testament amb el terme *strephe* i derivats. El llibre dels Fets dels Apòstols conta que la dispersió que va seguir el martiri d'Esteve donà l'ocasió de predicar l'Evangeli també als pagans i que a Antioquia «un gran nombre de persones van creure i es convertiren [*epestrepse*n] al Senyor» [11,21]. L'expressió «convertir-se al Senyor» d'aquest text no té el mateix sentit que el «convertiu-vos» de la fórmula d'imposició de cendra. *Metanoeo* inclou sempre penediment, és sempre sentir i voler treure's un pes de damunt, matís semàntic que no per força conté el mot «convertir-se»: un pot convertir-se no per desfer-se d'un mal passat, sinó per acollir-se a un bé millor; i, d'altra banda, també s'ha de dir que la traducció «fer penitència» no per força conté la idea de «conversió». Amb totes aquestes observacions ja es pot sospitar que es tracta d'un mot de traducció problemàtica.

Amb un exemple es veurà més clara aquesta dificultat de traduir *metanoia* i derivats. El text de l'Evangeli de Mateu que refereix les amenaces que fa Jesús a les ciutats de la vora del llac per llur renitència davant la seva predicació i miracles, diu que si ho haguessin vist les ciutats paganes de Tir i de Sidó «*en sakko kai spodo metenoesan / in cilicio et cinere paenitentiam egissent*» [11,20s]. El Foment de Pietat tradueix aquest text: «haurien fet penitència amb cilici i cendra»; la Bíblia de la Fundació Bíblica Catalana de l'any 1968 diu: «s'haurien convertit amb sac i cendra» i la Bíblia Catalana Interconfessional del 1993 tradueix: «en senyal de penediment, s'haurien posat cendra i vestits de sac i s'haurien convertit». Aquesta darrera versió crec que ja s'ha de qualificar de parafràstica: és un intent d'encabir els dos aspectes del concepte amb una profusió de paraules que, en darrer terme, fan que el resultat sigui més interpretació que traducció. La segona versió té un so ben estrany: això de «convertir-se amb sac i cendra» és un intent maldestre d'ajuntar un simple moviment giratori —la conversió— amb uns altres gestos molt distints: vestir-se de sac i posar cendra al cap normalment no es fa tot fent voltes. La primera versió és, a més de literal, entenedora i d'una puresa lingüística impecable.

La meva pregunta és si, ben mirat, no es podria dir també que el matís de «conversió» ja s'inclou d'alguna manera dins la paraula «penitència»; si més no, amb aquest mot estem a la vora del de «penedir-se» que vol dir «saber greu», és a dir, aquí dins ja

s'hi manifesta una voluntat de distanciament d'allò que un ha fet i al mateix temps la necessitat d'un altre que salvi de la desesperació, perquè, el que més mal fa quan un es penedeix d'haver fet una mala obra, és l'evidència que el mal fet ja no es pot desfer, un ja no pot tornar enrere com si no hagués succeït res; l'alternativa aleshores és o bé amagar el mal fet i corsecar-se de por de ser descobert, o bé confessar el mal i esperar una mà que el tregui del destret; en aquest punt entra la imatge de la conversió: amb sac i cendra un exterioritza la seva desolació d'haver-se ficat dins un forat sense sortida —*de profundis*— i es «gira» a Déu perquè l'alliberi de l'angoixa.

Tot això no vol dir encara que no m'agradi traduir *metanoia* per «conversió»; m'agrada molt, però per un altre motiu: perquè «fer penitència», en l'ús habitual que en fem, també ho és d'unilateral, suggereix en primer terme i gairebé exclusivament els actes de la penitència que s'exterioritzen des d'unes formes extremes de cilicis i flagells, que ja s'acosten al masoquisme, fins a les mortificacions de tota mena: fer penitència posa fàcilment en primer terme l'acció del penitent i fa que Déu quedi de banda, possiblement absent del tot. I així entre nosaltres és habitual que en cercles devots el temps de quaresma s'entengui com a temps de fer penitència, cosa que vol dir ocasió de posar a prova la força de la voluntat tot privant-se de menjar dolços, de fumar, de beure alcohol, d'exercir-se en actes que confirmen la personalitat: coses que possiblement fan perdre un parell de quilos sobrers, i d'aquí pot venir el goig d'haver enfortit la salut corporal. I, és clar, no s'exclou que també hi hagi la voluntat d'una major perfecció espiritual, major domini d'un mateix, equilibri mental i altres coses per l'estil: aquesta manera d'entendre la quaresma, més que conversió a Déu i al seu regne, és tancament dins un mateix.

Aquestes característiques socials que defineixen la quaresma entre nosaltres com a temps de penitència, advoquen en favor d'una traducció que indiqui expressament que es tracta, no sols d'un moviment que mena a Déu, sinó que surt de Déu: és un altre cop el que feia observar abans quan deia que «convertiu-vos» o «feu penitència» només s'entén plenament si també s'expressa el motiu que mou a aquesta conversió o a fer penitència: «el Regne de Déu és a prop», i vol dir que els gestos de penediment són conseqüència d'una conversió que no ha sortit d'un mateix, sinó que ve de fora, és com la campana dominical que diu que ja és hora de sortir de casa. Aleshores l'imperatiu «convertiu-vos» ja vol dir que es tracta d'una conversió al Senyor o que és una conversió motivada per la proximitat del Regne de Déu. De tot això hem de deduir que, com que la fórmula del missal això no ho diu, no s'esbandeix el perill que el motiu de la conversió es basi en altres raons i justifiquen que es digui que així no hem fet el que vol dir l'Evangeli. Sigui com sigui, no deu ser cap irreverència greu dir que aquesta fórmula primera d'imposició de cendra del missal nou és un text mutilat.

I ara voldria perfilar encara més aquesta necessitat de fer veure que la conversió és un moviment que cal que surti de Déu. Una afirmació d'Urs von Balthasar que diu

que la conversió «és el pressupòsit epistemològic de poder escoltar la paraula»¹, ens indica un bon camí. Això deu voler dir que abans de poder escoltar la paraula —aquesta paraula que és aliment—, cal que ens hàgim convertit al Déu que ens parla. I ara podem seguir el fil de l’afirmació i demanar: si la conversió és el pressupòsit d’escoltar la paraula, quin és el pressupòsit de la conversió mateixa? La conversió, entesa com a canvi d’orientació o de sentit, pressuposa un senyal, generalment acústic, que ho demani: un es gira —converteix— quan el criden. Però això encara demana un altre pressupòsit. No dic que un es giri quan sent que criden, sinó que un es gira quan *el* criden, és a dir, un es gira quan pot identificar la veu que crida com a veu que el crida, com a veu ja coneguda, familiar; deu ser això que vol dir la paraula de Jesús a Pilat: «Tots els qui són de la veritat escolten la meua veu» [Jn 18,37], que sant Agustí comenta amb una agudesia notable: «No diu “tothom qui escolta la meua veu és de la veritat”, sinó “tothom qui és de la veritat escolta la meua veu”, és a dir, un no és de la veritat per haver escoltat la seva veu, sinó que un l’escolta, perquè és de la veritat».²

I ara recapitem el procés: un no pot escoltar aquesta paraula que és aliment, si abans no s’ha convertit a Déu; i un no es gira i convergeix a Déu, si abans Déu no el crida i ell està en condicions de sentir la veu de Déu com a veu familiar, com a la *vox dilecti*, la veu de l’amic. Maria plora arran del sepulcre i no entén res del món que l’envolta, més ben dit, l’entén malament, no pot arribar fins a la seva *veritat*, fins que aquell, que ella creia jardiner, la crida pel seu nom: «Maria», i ella girant-se —*conversa / strapheisa*—, li diu: «Rabuni» [Jn 20,16]. I és que només quan podem identificar el qui ens parla, estem en condicions d’escoltar el que ens diu. I això es pot estendre també a la comprensió d’allò que veiem i sentim: es destapa el sentit escatològic de les paraules i dels fets, llavors es comprensible que Pere faci caminar un coix al costat de la porta Bonica del temple i per això diu a la gent: «Per què us estranyeu de tot això?» [Ac 3,12]; i les mateixes persecucions i tribulacions ja no són «res d’extraordinari» que justifiquin la nostra «estranyesa» [cf. 1Pe 4,12], i és el sentit escatològic que descobreix la presència de Jesús en els pobres i malalts i perseguits de la paràbola del judici final [Mt 25,31-46]. El punt decisiu de tota aquesta cadena de pressupòsits és Déu, i és un absurd voler veure en la mateixa frontissa d’aquest gir inesperat de la conversió una certa justificació de l’ateisme, com si això de creure en Déu ho poguéssim deixar per més tard: la conversió només és possible quan s’identifica la veu; si els benaurats demanen: «Quan *et* vam veure afamat i foraster i despulat, etc.?» [Mt 25,37ss], això vol dir que no es tracta d’un nou coneixement, sinó d’un reconeixement, més ben dit, es tracta de destapar una veritat que estava amagada, potser sota un engany que ens

¹ Hans Urs von Balthasar, *Kultur und Gebet*, Wiesbaden, 16 gen. 1957, pàg. 3.

² St. Agustí, *Tract. in Ioann. Ev.*, 115,4.

privava de veure que la veritat és Déu mateix en persona. I aquest «més tard» del judici final de la conversió identificadora es fa cada dia avui *sub signo*. I encara observeu que aquest moviment de destapar la veritat escatològica amagada és el mateix de la confessió del penediment que ja hem vist abans: el mal fet amagat és corrosiu, la conversió uneix un altre cop els amants.

I això demana ara una segona digressió que vol completar el que abans he explicat sobre els problemes de la traducció: és essencial en tot aquest context de diàleg amb Déu, que suposa la conversió, que entre el qui crida i el qui se sent cridat, entre el qui parla i el qui escolta, hi hagi tot un sistema de signes i símbols comuns que facin possible l'entesa, dit amb una paraula preferida: que hi hagi una familiaritat preliminar, familiaritat que ja té una base natural en la mateixa creació que fa que puguem dir: «nosaltres som també del seu llinatge» [Ac 17,28]. I ara els problemes de traducció que hem vist abans afecten de ple la mateixa possibilitat del diàleg, de l'entesa. Un cavall de batalla en els debats conciliars sobre la reforma litúrgica va ser llatí sí o llatí no. I van guanyar els partidaris de les llengües vernacles: de cara a afavorir el diàleg, va ser això la victòria del bon seny. Però després van venir les traduccions, i la pregunta obligada és ara: el nou sistema de signes i símbols vernacles és equivalent al sistema de signes i símbols llatins? L'experiment que he fet amb la paraula «penitència» ja deu haver demostrat que l'empresa no és gens fàcil. Però el cas és que no és gens segur que la versió dels textos litúrgics a les llengües vernacles hagi contribuït positivament a aprofundir la cultura religiosa del poble; al contrari, potser per motius que veurem després, l'ha feta més superficial, fins i tot mancada d'elements bàsics que encara dificulten la possibilitat del diàleg.

No voldria que ningú capgirés el sentit de les meves paraules: tot i essent defensor de les llengües vernacles que em sigui permès de demanar d'una manera potser hiperbòlica, però sens dubte eficaç, si ara els textos vernacles diuen el mateix que deien els llatins. En aquest punt s'ha de fer un aclariment important: la Vulgata era també traducció, però és interessant observar que, quan el concili de Trento en declarar la seva autenticitat, no la va basar en la seva concordança amb els textos originals, sinó en que *longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est*, «aprovada per l'ús llarg de tants segles en l'Església mateixa» [DS 1506]. I és que, a partir del que deia abans, que dins l'Església Déu mateix és el dispensador de la seva paraula, aleshores se suposa una afinitat preliminar entre Déu que parla i l'Església creient que escolta: tota paraula és essencialment comunicació i demana una comunitat de llenguatge en el qui parla i el qui escolta, entre el qui dóna i el qui rep; l'Escriptura com a paraula de Déu necessita l'Església com a espai seu vital. I la paraula només pot ser vehicle de comunicació quan ve d'una tradició: només així es pot garantir que el que un diu sigui el mateix que un altre escolta. Per això la pregunta, si la traducció vernacle diu el mateix que deia l'original llatí, vol ser un problema de veritat en el sentit del text de l'Evangeli

de Joan que he citat abans: només els qui ja són de la veritat són capaços d'escoltar la seva veu [cf. 18,27]; i això vol dir: no es tracta que el qui escolta sàpiga què volen dir les paraules que sent, sinó que les entengui bé. Safo diu d'una noia, que a la seva edat cap pretendent encara no l'havia demanada, que «la poma dolça que vermelleja de la branca més alta, no és que l'oblidessin els collidors, és que no hi arribaren»³: amb aquesta rectificació tan delicada, Safo vol prevenir que es doni al fet una interpretació maliciosa. No basta saber què volen dir les paraules que un escolta, cal entendre-les bé, no tendenciosament, no superficialment; i d'això, no tothom n'és capaç. L'essencial i preliminar està en el fet que aquest text vernacle s'expressi en un llenguatge que cal haver après abans de Déu: així com hem après la llengua materna directament de la mare, la llengua de la fe ve directament de Déu. En el discurs del pa de vida, Jesús, després d'haver afirmat que ningú no pot anar a ell si el Pare no l'atreu, diu tot citant el profeta Isaïes, que «tots seran instruïts per Déu» [Jn 6,45]. L'essencial i preliminar és que no n'hi ha prou amb l'argument: «traduïm els textos llatins, perquè la gent els pugui entendre»; la gent, més que entendre ara allò que sent, cal que senti que és Déu mateix que li parla, perquè més que d'exactitud lingüística es tracta de comunió; cal que la paraula «creu» tingui per a ell ressonàncies de «glòria», que la paraula «pobresa» vulgui dir «benaurança». I és això que cal que s'expressi tant amb el concepte de «conversió» com amb el de «penitència». En el nostre món i entre persones *normals*, en canvi, és més habitual donar a les paraules més el sentit que afavoreix el qui les escolta, que el sentit que pugui haver pensat el qui les diu; és més fàcil donar la culpa a l'altre que confessar la culpa pròpia; és més obvi dir: la fruita no és prou bonica, que confessar: no hi arribo. Però aleshores el misteri es desencisa fatalment: la meua llengua ja no és també la llengua de l'altre, el jo ocupa el primer lloc, el tu desapareix i el diàleg es converteix en monòleg, hom ja no és capaç més que de parlar d'ell i amb ell mateix, i per això ja no cal haver après res de ningú, és més, l'home esdevé mesura de totes les coses i, com que l'interès particular fàcilment canvia segons les circumstàncies, d'aquí surt la cultura d'un no ve d'aquí que es publica com a generositat, però que ben mirat no és més que amor propi, és a dir, incapacitat d'estimar l'altre, perquè, justament allò que caracteritza l'amor veritable, no és la generositat d'un no ve d'aquí, sinó l'atenció als detalls més petits d'allò que pugui esdevenir el goig de la persona estimada, en el diàleg amb Déu, allò que pugui *placere Deo*: fer i dir allò que li agrada.

* * *

Totes aquestes reflexions sobre la conversió demanen més aviat un context acústic i, eventualment, visual, i, com ja ho he dit, difícilment s'ajusten al gest de la imposició

³ Fragment D 116; LP 105^a.

de la cendra. I ara, què en direm de l'altre text, del text tradicional? Un dia vaig sentir un mossèn que deia que no li agradava, perquè li semblava que tenia un to d'amenaça, poc *adequada* per invitar els fidels a començar la quaresma amb bon ànim. Però aquí hi ha un parell d'errors. Primer: amenaça no és pròpiament cap mal, és un advertiment, si més no, intencionalment molt saludable, perquè assenyala un perill, per tal que s'eviti. L'amenaça és cosa inherent a tota llei. I, segon: dins el llibre del Gènesi, aquest text no és amenaça sinó càstig, càstig per un pecat. I això és tota una altra cosa: és cosa que cal incloure sense reserves dins el repertori de temes d'instrucció de la fe de la comunitat cristiana, és a dir, cosa que de cap manera no es pot passar en silenci per poc *adequada*. Cal incloure i cal que es digui que s'inclogui, perquè està en perill de desaparèixer de la consciència dels creients: qui en parla mai avui, de pecat i de càstig? I és certament una exclusió gravíssima: el pecat és el distintiu que identifica els homes, els fa solidaris [Rm 3,23; 5,12] i, a més, sense pecat, tot el misteri de l'encarnació i de la redempció es torna absurd. I encara, com que el pecat ja se situa en el començament mateix de la història de la salvació, la mateixa fe en Déu destaca sobre aquest fons de pecat. El subjecte del pecat és l'home. El subjecte del càstig i del perdó és Déu. La mort no és amenaça, sinó càstig del pecat, del pecat redimit per la sang de Crist; un càstig que coincideix, per tant, amb la creu, és a dir, si volem explicar què és aquest càstig, hem d'explicar que és la creu: «Ell va portar els nostres pecats en el seu cos sobre el patíbul» [1Pe 2,24; cf. Is 53,5]. Sense pecat, la creu no té cap raó de ser.

En la fórmula: «Recordat, home, que ets pols, i que a la pols retornaràs» hi ha encara un detall que cal explicar: quin és el subjecte de «retornaràs»? Gramaticalment és una segona persona. Però, sóc jo que em tornaré pols, o és un altre que m'hi tornarà? Job ho diu més clar, això, quan parla amb Déu i li retreu: «Recorda que em vas fer de fang i em tornaràs a la pols» [10,9]. Ell «sap de quin fang ens va formar», diu el salm 103 [14]. I un altre salm diu que quan Déu deixa de «mirar» els homes «s'esparveren; si els retira l'alè, expiren i tornen a la pols d'on van sortir» [Sl 104,29]. Déu és el subjecte agent d'aquesta imatge de la mort; la mort és un trobament amb Déu, és tornar un altre cop a ell. Segons això la fórmula tradicional de la imposició de cendra no és cap amenaça, sinó una invitació a no oblidar; per això s'encapçala amb l'imperatiu: «recordat». La quaresma deu voler dir un espai de temps de pensar i preparar i esperar el seu *advent*. La mort és un acte d'amor i l'amor no es pot forçar. Això dona encara una altra intensitat a aquest record.

I ara voldria escorcollar una mica més dins la repugnància que va sentir aquell mossèn davant el *memento homo* del dimecres de cendra, perquè tot sovint es pot sospitar que les raons que es donen possiblement i sense que un mateix se n'adoni amaguen veritats no confessades, dissimulades, amb el perill de desatendre Jesús mateix creguts que no és més que un jardiner. I això és un contrasentit: veritat és per definició allò que no es pot amagar —*aletheia* > *a+letho*: allò que no s'oblida—; contrasentit que

fa recular el pensament a les regions propedèutiques d'una reflexió teològica pròpiament dita, a les regions d'una lògica gramatical. Darrerament s'ha armat un aldarull impressionant en terres dominades per un afecte antiromà, perquè el Papa ha tornat a autoritzar el ritu tridentí de la missa com si es tractés d'un atemptat contra la llibertat aconseguida amb la darrera reforma litúrgica: l'error de lògica és que si el que va fer el Concili fou una *reforma* —per tant no res ni *informe* ni *deforme*— amb un ventall més variat d'opcions segons les necessitats pastorals, no hi ha cap raó raonable de protestar si ara dins aquesta varietat de *formes* se n'hi afegeix una altra. Sobretot quan un veu que en la pràctica litúrgica els mossens es permeten tota mena de llibertats i arbitrarietats que sovint van molt més enllà del que permeten els llibres, no crec que sigui exagerat qualificar de cinisme aquestes demostracions d'escàndol, és a dir, excuses que pretenen amagar una *veritat inoblidable* que no es pot amagar. Però el cas encara m'intranquil·litza, perquè aquesta manca de lògica ja fa sospitar que aquí s'amaga quelcom: es podria pensar que, dins aquesta manera de veure la llibertat, sembla que un hauria de tenir per indiferent que un altre digui la missa segons un altre ritu, mentre no li impedeixi de dir-la com li sembli millor, de la mateixa manera que m'és igual que un altre no tingui els mateixos gustos que jo, i sospito que aquí un altre cop treu la banya el dimoni antic de progressisme contra conservadorisme, és a dir, que l'absurd d'una *veritat amagada* no és que ara es torni a autoritzar un ritu d'abans, sinó que es



*Memento Homo, Enric Clarasó
(1857-1941)*

valora aquest d'abans com a nefast, i això voldria dir que l'Església va viure en l'error durant cinc-cents anys, i encara molt més, perquè l'anomenat ritu tridentí no va fer res de nou, sinó que va voler restaurar el que llavors es va creure que era el millor de la tradició litúrgica romana. Molt més innovatius han estat els llibres que han sortit de la reforma litúrgica vaticana. Decididament no crec que sigui teològicament correcte dir que la reforma tridentina fos nefasta. Tot i que sembla que molts ho vulguin dir quan en parlen tan despectivament. L'Església ha comès molts pecats al llarg de la seva història: el Concili de Trento no va ser cap d'aquests pecats, va ser una gràcia de Déu que no es pot oblidar. Nefast és l'*hybris* de creure que l'Església veritable ha començat amb nosaltres. Fa uns anys es parlava molt d'una *ecclesia semper reformanda*, ben mirat, cosa que només serà possible mentre no es perdi la memòria, perquè, evidentment, això no vol ser invitació a fer com el penell que es gira cap a on bufa el vent. Això fa encara més oportú que la fórmula comenci amb un *memento*, «recorda», *aletheia*: allò que no es pot oblidar ni amagar.

Però ara no és aquest «dimoni antic» que m'inquieti, sinó que en el nostre món sigui tan possible i fins i tot normal dir mentides evidents i que la majoria les puguin prendre per veritats normals. Només la veritat de la paraula de Jesús ens pot fer lliures [cf. Jn 8,31s]. Veritat i llibertat necessàriament són béns que ens han de venir de fora, com el Regne de Déu mateix. I si la paraula de Jesús té un sentit exclusiu —*només* la paraula de Jesús allibera—, aleshores hem de dir que l'alternativa a aquesta paraula ha de ser mentida i engany. No sempre per mala voluntat, sí, en canvi, tot sovint per autodefensa, que fa que un s'enganyi a ell mateix per sortir d'una situació enfadosa sense necessitat d'haver de donar —o perdre!— la cara. Un pot justificar, per exemple, una reconciliació pendent amb el germà amb l'excusa que el germà no el vol veure —i potser és veritat—, però no confessa que ell no tingui tampoc ganes de veure'l. I deu ser dins aquesta tendència més o menys conscient de practicar el maquiavel·lisme d'amagar la veritat que ha fet que hàgim perdut la consciència del pecat, que ha fet que ja no en parlem ni ens passi pel cap de pensar que sigui necessari fer-ho.

Dins aquest context de tapar allò que no sigui tan honrós, de dir una cosa per l'altra, em ve ara a la memòria un cas exemplar. Un enigma discutit i mai no aclarit de la història és la relegació d'Ovidi per ordre d'August: per quin motiu devia decidir l'emperador expulsar el poeta de Roma i condemnar-lo a viure i morir a l'altre extrem de l'Imperi? De les explicacions que es donen, no hi ha cap que convenci prou. I no crec que, fins i tot en la hipòtesi no gens probable que un dia trobéssim el document autèntic del decret imperial, ja ens poguéssim fiar del tot d'haver trobat la veritat d'aquest cas tan emotiu de la història de Roma, perquè tampoc no és gens probable que es publiqués sense embuts en els documents oficials el motiu veritable d'aquella expulsió. August va ser el qui va posar punt final a les guerres civils i va inaugurar un temps de pau: la *pax augustana*, que per Virgili i Horaci fou tema d'encomi, no per

adulació, sinó perquè ells mateixos havien viscut els desastres de la guerra i van creure que era justificat fer aquest elogi. Ovidi és d'una altra generació: ell no ha viscut la guerra, aquella pau és per a ell cosa normal i no se sent obligat a haver de fer cap reverència. I és això el que irrita l'emperador, no només perquè hi vegi un detriment de la seva glòria, sinó perquè aquella pau amagava que ell també havia participat activament en la guerra; les seves mans també eren brutes de sang: la seva pau justificava també la seva guerra amb totes les seves crueltats. L'evidència d'un bé pot servir per amagar un mal. I és per això que es fa summament sospitos d'engany el qui només diu el que és plaent i calla el que fa mal, el record dolorós. No parlar gaire del pecat podria ser una falsa pau que amaga un engany. Hem viscut casos semblants de paus justificadores de pecats i casos de persecució a renitents a fer reverències. La negació d'Ovidi es va convertir després en la negació dels màrtirs cristians. I ara no es tracta de valorar ni Ovidi ni els màrtirs, sinó de destapar l'engany d'aquella pau, l'engany de totes les paus del món: «Jo us dono la pau que el món no dona» [Jn 14,27]; de fer veure que es pot donar per bo el que no ho és tant o no ho és gens; que la glòria d'una pau que serveix de tapadora fins i tot pot induir a l'autoengany. I això també vol suggerir la possibilitat de practicar una pastoral que faci de tapadora d'enganys, i deu ser així sempre que la gratuïtat de la salvació i pau de Déu no apareguin ben clars en primer terme.

Això em recorda un altre cop un text que estimo molt del sermó de la muntanya; és aquell que diu que les bones obres s'han de posar a la vista de la gent, per tal que es vegin i donin motiu de lloar Déu [Mt 5,16]. Són les bones obres que s'han de veure, no qui les fa. Això deu voler dir que així com hi ha paus que no són la pau, també es pot projectar llum amb la intenció que el prestigi lluminós faci ombra sobre allò que es vol amagar. Paradoxalment és una llum que es vol i instrumentalitza en vistes a l'ombra que fa: no és la llum que es vulgui, sinó la fosca que produeix darrere. «Tots els qui obren el mal tenen odi a la llum, i no s'acosten a la llum perquè quedarien al descobert les seves obres. Però el qui fa la veritat s'acosta a la llum, per tal que es manifesti que les seves obres són fetes en Déu» [Jn 3,20s]. A l'altra banda d'aquesta mentida tapada hi ha la veritat, que hem vist abans, que és fruit d'una conversió a Déu i senyal de pertànyer a Ell.

Encara hi ha un altre detall dins tot aquest context que convé aclarir: l'engany s'escampa, es fa poderós, fins i tot arriba a ofuscar la raó. D'ençà el Concili s'ha produït una deserció massiva de fidels practicants que majoritàriament ha abocat en una mena d'agnosticisme i sovint en un ateisme declarat. Quina influència va tenir el Concili sobre tot això no ho sé i no ho podria dir. En canvi, sí que sé, perquè molts afectats d'aquesta «passa» m'ho han confessat, que el canvi de fe per manca de fe no ha vingut com a conseqüència d'una disputa preliminar amb arguments i contraproves, que després de sospesats hagin donat el resultat d'una decisió per l'apostasia. No han estat

arguments de raó, sinó l'argument del prestigi, l'argument de no voler fer el ridícul enmig d'una majoria que ja no ho fa això de creure en Déu i en capellans. I ara el perill és que la pastoral cregui que el remei contra aquesta epidèmia sigui afanyar-se a fer de la parròquia un racó plaent d'amics on el perill de fer el ridícul s'esvaeixi, però aleshores la fe de fet també s'aguanta damunt l'argument del prestigi personal: no és creure perquè Déu ho ha dit, sinó creure perquè ho diuen els de la meua colla. En aquesta mena de fe un no cerca la glòria de Déu, sinó la pròpia de no quedar malament davant els altres.

I ben mirat, aquí s'amaga encara una altra enganyifa molt més subtil que ja de-mana molta més concentració i sinceritat: en aquest cas de recolzar la pertinença a la comunitat en els qui encara guarden la lleialtat a l'Església, en els membres actius i simpàtics emprenedors de la vida parroquial, aleshores la colla es subordina al profit personal, ben mirat, la colla mateixa s'instrumentalitza a favor dels interessos privats, l'interès de poder romandre dins l'Església sense perdre la cara, quan possiblement la majoria dels amics i àdhuc familiars ja fa temps que ho van deixat córrer, i obtenir encara de tot això la gratificació de veure's confirmat dins un grup petit i acollidor. Però d'aquesta manera es desfigura perillosament el mateix concepte d'Església: l'Església ja no és aleshores el cos de Crist amb multiplicitat de membres, sinó un grup d'individus que es suporten mútuament en una mena d'afinitat d'interessos o afeccions. Això tampoc no es diu. Això també pot ser o esdevenir un autoengany. Si l'apostasia massiva s'explica per la força que té la dictadura de la majoria absoluta sobre els individus, el remei contra l'apostasia no pot ser crear una majoria relativa dins un clos tancat, perquè, tant en un cas com en l'altre, en el fons no es tracta d'un engany col·lectiu, sinó individual: és la manca de coratge per no perdre la cara de dir davant Déu: «No ho sé, tu ho saps tot.» És dins aquesta apologia que s'ha de veure la confessió del pecat, la salvació i el trobament amb Déu.

Només fa cinquanta anys que se'n parlava més, de pecat. I després es van deixar sentir les veus de la crítica de la religió que veien en aquest discurs un perill per a la salut mental. I el pecat, en el qual abans fins i tot hem vist un possible inici d'acte d'amor de Déu, es va convertir en un afer personal, i això vol dir, el pecat es va posar al mateix nivell que tota altra obra que es faci, bona o dolenta, i és motivat exclusivament per raons de conveniència o perjudici. L'acte d'amor del *fiat voluntas tua*, «que es faci la vostra voluntat», aquí ja no és possible, perquè «tua» ha desaparegut i ara només pot voler dir: *fiat voluntas mea*. I aleshores tampoc ja no es pot parlar de pecat, i si se'n parla és que es dóna a la paraula un sentit molt distint. Si per haver fet el que em convenia, he danyat el veí i haig de pagar els desperfectes, això no és més que una badada o imprudència meua. En canvi, mentre no faci mal a ningú, per molt mal que m'envolti, puc viure tranquil. L'exegeta protestant Hermann Gunkel trobava escandalós el *tibi soli peccavi* [«contra tu sol he pecat»] del salm 51, i deia que si David en aquest

salm confessa a Déu el seu pecat d'adulteri, més que dir que ha pecat contra Déu, hauria de dir que ha pecat contra Uries, el marit de Betsabé. Més greu deu ser fer del pecat un assumpte estrictament privat: privats són els meus diners, els meus llibres, el meu temps i també les meves faltes. Que en el món hi hagi guerres i pobres i malalts, ja ho sabem, cada dia ho llegim en el diari, potser fins i tot ho lamentem, però tot això és un altre món del qual som espectadors, espectadors impotents, però no passem d'aquí. I un pensa en l'Escriptura que diu: *Omnes peccaverunt et egent gloriam Dei*, «tots han pecat i viuen privats de la glòria de Déu» [Rm 3,23], no deu voler dir també que tots ens hem de sentir solidaris del mal, que tots en som una mica responsables? O és que també, com en temps d'August, les raons dels béns que gaudim no són més que excuses que amaguen molts mals? Uns mals que només veuen els pobres, els qui ploren, els perseguits, els qui pateixen fam, que justament per això són benaurats?

Vull provar d'entendre millor encara aquesta aversió a parlar del pecat, tot i que és un tema que està en el centre mateix de la nostra fe cristiana. El text *memento homo* em dóna encara una altra pista. El càstig de la mort té un antecedent sensiblement amarg: ve després d'un treball penós per tal de viure, i al final resulta que no basta. Treballem per viure, però el treball no ens salva d'haver de morir: «Et guanyaràs el pa amb la suor del teu front, fins que tornis a la terra d'on vas ser tret; perquè ets pols, i a la pols tornaràs» [Gn 3,19]. I la reparació del pecat comença justament en el punt d'obrir aquest cercle tancat de treballar per viure i viure per treballar i veure al final que tots els esforços no han servit per a res. El treball per viure i tanmateix haver de morir, ara serà gratuïtat que no demana de nosaltres més que la disposició a acceptar que aquesta vida no l'hem guanyada amb el propi esforç, sinó que és un do, un acte d'amor:

*Oh, tots els assedegats, veniu a l'aigua,
veniu els qui no teniu diners!
Compreu i mengeu,
veniu i compreu llet i vi
sense diners, sense pagar res.
Per què gasteu els diners
comprant un pa que no alimenta
i malgasteu el vostre sou
en menjars que no satisfan?* [Is 55,1-2].

És la gratuïtat de les multiplicacions de pans, del do de l'aigua que es converteix en «font d'on brolla vida eterna» [Jn 4,14], «sense pagar res» [cf. Ap 21,6; 22,17], de l'eucaristia. I per a mi tots aquests pensaments, que em suggereix el *memento homo*, estan molt lluny d'aquell fer de la quaresma només un temps d'abstinència de llaminaures, de treball per guanyar un major equilibri mental, possiblement tapadores d'enganyos com la *pax augustana*. I això m'ha fet venir a la memòria un responsori

de matines de Nadal que ja cantava de nen amb la capella de la catedral, un text que també parla de reparació i redempció, de pau veritable i d'un món nou sota un cel que regalima mel:

*Hodie nobis de caelo pax vera descendit.
Hodie per totum mundum melliflui facti sunt caeli.
Hodie illuxit nobis dies
redemptionis novae,
reparationis antiquae,
felicitatis aeternae.*⁴

La *pax vera* del primer Nadal coincideix en el temps amb la *pax augustana*. Així era el món quan Jesús va néixer. L'Evangeli mateix ho documenta [Lc 2,1], ho cantava la calenda [i encara es canta en el país on visc, abans de començar la missa del gall]. Així posem una pau al costat de l'altra: una és veritable i gratuïta, l'altra amaga un engany i encara s'imposa com a alternativa d'un mal vençut. La que s'espera en la promesa del Regne de Déu és la que anul·larà els mals i «tothom oblidarà els desastres del passat... ningú no es recordarà del passat, no hi pensarà mai més» [Is 65,16s]. L'«augustana» és una pau que només s'aguanta mentre perseveri la memòria de l'horror passat. Negar-la és conjurar les guerres passades, i és per això que la memòria del mal és l'esquelet que dona consistència a aquesta pau. Aquesta manera d'argumentar amb amenaces té un aire de religiositat i justifica l'«excomunió» dels qui no se'n mostrin devots. Que es doni al mal i al pecat la funció d'amenaça vol dir que es cosa possible, però no present: és darrere la porta. I això ja dona una certa plausibilitat a la idea que ningú no ens ha de salvar de res. Estem bé tot el temps que celebrem aquesta pau. I és per això que el destorbafestes fa nosa i no el podem suportar. *Favete linguis*: cal fer fora els qui diuen paraules de mal averany. L'error d'aquesta pastoral és que així també fem fora a Déu: si ja no hi ha cap mal a reparar, perquè l'hem bandejat darrere la porta, darrere la porta també hem bandejat Déu, reparador i redemptor del mal, i amb Ell tots els destorbafestes excomunicats.

Després d'escollar l'acusació, Sòcrates comença la seva *Apologia* i diu que no hi ha res de veritat en tot el que els acusadors han dit contra ell, però que el que més l'ha sorprès és que diguessin als jutges que ell era perillós i que anessin en compte. Això tampoc no és veritat —diu—, «si no és que volen dir que perillós és el qui diu la veritat».⁵ Aquesta distinció fina de Sòcrates m'ha retornat a la història d'aquell mossèn que sentia tons d'amenaça en el *record* de la mort durant la imposició de la cendra;

⁴ Avui ha baixat del cel per a nosaltres la pau veritable. Avui el cel destil·la mel per tot el món. Avui ha començat a brillar per a nosaltres el dia nou de redempció que repara mals antics, el dia de la felicitat eterna.

⁵ Plató, *Apologia* 1b [ton *r'alethe legonta*].

Com la poma dolceta que vermelleja a la branca més alta de l'arbre i que no abastariem, si Déu no ens hi ajudés.



i ara es tracta de localitzar amb detall on és l'amenaça, on és el perill: el perill no és Sòcrates, sinó l'autoengany dels atenesos que els fa mortalment al·lèrgics a la veritat; l'amenaça no és la mort, és a dir, la mort en si mateixa no és cap amenaça; dit amb sobrietat, la mort és llei de vida.⁶ La sensació d'amenaça només pot ser cosa que s'ha de cercar en l'home mateix, i això vol dir: tots els homes han de morir, però no tots els homes senten que la mort sigui una amenaça, per exemple, sant Pau escriu als Filipencs que «morir m'és un guany» i que té el «desig de morir per estar amb Crist» [1,21 i 23]; i la llegenda de sant Martí conta que en el llit de mort «*nec mori timuit, nec vivere recusavit*»: no tenia cap por de morir, només volia seguir vivint, si la seva feina pastoral era encara necessària. Aleshores, tenir por de la mort deu ser cosa, no només dels qui no creuen en una altra vida, sinó —ho diré expressament amb paraules eixutes— cosa dels qui això d'«estar amb Crist» no és prou motiu de «desig».

I aquest pensament trasbalsador dins la seva eixutesa retorna el pensament a aquell estil de pastoral que, dins un món agnòstic i hostil, vol defensar l'Església amb les mateixes armes que aquest món, armes que pretenen salvar el prestigi tot amagant el pecat, i això vol dir, tot deixant Déu darrere la porta. «Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb tot el teu pensament» [Mt 22,37 par; Dt 6,5]. Com entén això avui un cristià corrent? Com ho entenen els pastors mateixos? Qui

⁶ *Alle Menschen müssen sterben* [«Tots els homes han de morir»], deia un antic coral de l'Església protestant alemanya, i que s'ha suprimit en la darrera edició del seu cantoral. J. S. Bach utilitza aquest text en la cantata 162 dins una al·legoria a l'estil del *Càntic dels càntics* que inspira a interpretar la mort com a unió mística de l'ànima amb Déu.

prega avui de debò i sent realment Déu com a segona persona? I el mal més gran no és que sigui un absurd voler salvar el que no està en les nostres mans de salvar, sinó que així aquesta Església es juga la seva mateixa categoria de religió. I amb tot això no sols la fórmula que parla de la mort pel pecat és inadequada, també ho és la que parla de conversió, perquè sense Déu vers on ens podríem girar? «Senyor, a qui aniríem? Tu tens paraules de vida eterna» [Jn 6,68]: això només pot dir-ho el qui és capaç de dir tu a Déu, perquè ha estat instruït per ell.

* * *

I ara, al final d'aquesta llarga meditació quaresmal, voldria trobar un punt de coincidència de totes aquestes *veritats amagades* que hem descobert en el camí. És bona cosa això d'haver passat de la llengua llatina a la llengua vernacla, però ara cal que la versió vernacla digui el mateix que deia la llatina, perquè aquesta representa la fe que ha mantingut l'Església durant molts segles. Però encara cal que hi hagi una altra coincidència: no basta entendre què volen dir les paraules; el qui parla i el qui escolta han de coincidir en el sentit que donen a les paraules, més ben dit, és el qui escolta que ha d'estar en condicions d'entendre bé què vol dir el Déu que parla, perquè aquí dins hi ha ficat tot el misteri de la redempció: el celibat i la virginitat i la pobresa i la persecució i la creu no són mals que s'esquiven, són com la poma dolceta que vermelleja a la branca més alta de l'arbre i que no abastaríem, si Déu no ens hi ajudés. I és que l'amor, que s'amaga en aquest diàleg fet de paraules, suposa desigualtat: «El criat no és més important que l'amo, ni l'enviat més important que el qui l'envia. Ara que heu entès tot això, feliços de vosaltres si ho poseu en pràctica» [Jn 13,16s]. I és per això que el cel de la salvació no consisteix a fer allò que ens sembli més plaent, sinó a fer la voluntat del Pare —així ho diem cada dia en el parenostre, així ho diu Jesús en el primer acte de la seva passió—, encara que no ho sembli, encara que siguem temptats de dissimular la impotència d'arribar-hi amb l'excusa que no *ens* interessa, que no *ens* agrada prou, però aleshores haurem comès la permuta fatal: el diàleg es converteix en monòleg, l'amor en desamor; llavors fins i tot ja no podem entendre pròpiament res del món que ens envolta, com Maria Magdalena el matí de pasqua dins el jardí del sepulcre: el món és un engany i nosaltres mateixos només som capaços d'enganyar els altres i a nosaltres mateixos. Llegiu el diari. I aquest engany és més traïdor quan pren aires de tàctica pastoral: llavors la llengua del poble pot substituir fàcilment la llengua de Déu, llavors la conveniència d'un no ve d'aquí pot suplantar l'anhel de collir la pometa dolça que vermelleja en la branca més alta de l'arbre de la vida. Quan Jesús, el porter del corral de les ovelles, ens cridi pel nom —*nominatim*— [Jn 10,3], llavors serem capaços d'escoltar i de descobrir la veritat. *Tempore opportuno*.

Un simposi molt important: *El Jesús històric i el Crist de la fe*

Els dies 13 i 14 de maig d'enguany la Facultat de Teologia de Catalunya organitzà el Simposi Internacional *El Jesús històric i el Crist de la fe*, com a continuació del de fa dos anys sobre la historicitat de la figura de Jesús.

En aquesta ocasió la Facultat de Teologia de Catalunya (FTC) convidà els teòlegs protestants Daniel Marguerat (reformat), Jörg Frey (luterà), Larry Hurtado (presbiterà) i Gerd Theissen (luterà), i els catòlics Francesc Torralba, Agustí Borrell, Salvador Pié-Ninot i Armand Puig a participar en el Simposi.

Les dues jornades de treball, que comptaren amb més de 250 persones inscrites, van ser una continuació del simposi de l'any 2008, organitzat per la mateixa Facultat sobre *La recerca del Jesús històric*. I és que la qüestió del Jesús històric en referència a la fe cristiana representa el punt central que condiciona decisivament les conseqüències teològiques del debat reflectit en les ponències del simposi d'enguany.

En el simposi de 2008 es va demostrar com la figura de Jesús podria ser enquadrada en unes coordenades històriques, religioses, polítiques, econòmiques i culturals precises, i com aquell jueu galileu del segle I responia a les característiques pròpies del seu temps. Durant les jornades d'aquest any s'ha constatat com aquesta figura esdevé per als creients el Crist reconegut com a objecte de la fe. Creiem en aquest Jesús que



Un moment del simposi
El Jesús històric i el Crist de la fe

va viure a Terra Santa fa molts anys, però també creiem que ha ressuscitat i que aquest és el Senyor i el Mestre de l'Església. El Simposi del 2010 ha tractat de quina manera aquesta connexió es fa i de quina manera la fe cristiana no és una ideologia entre altres, sinó un do i un compromís de vida en base a una història que és la història d'un Déu que s'ha revelat en la persona concreta de Jesús de Natzaret. La resurrecció, aquest gran fet i la seva realitat, determina la història cristiana, la qual no és pensable sense aquest Jesús que abans ha passat per la creu. No hi ha cristianisme al marge d'un misteri de mort i resurrecció. Aquesta és la síntesi de la figura de Jesús, que determina la confessió de fe cristiana.

Les jornades del mes de maig han mostrat el debat més actual i viu que té lloc en la teologia cristiana, en un context alhora ecumènic i de diàleg interreligiós. Es podria dir que les confessions cristianes s'aproximen extraordinàriament en aquell punt que n'és el centre: la persona de Jesús de Natzaret. És aquí on el debat esdevé més fecund, ja que es fa sobre un repte comú: dibuixar en el present i amb categories actuals la pregunta sobre qui és Jesús. La teologia ajuda a precisar el rostre i els contorns del missatge evangèlic, tal com ha de ser presentat i viscut en les societats globalitzades d'avui. En aquest sentit, la Bíblia ha deixat de ser la pedra d'ensopec que allunya les diverses confessions cristianes i s'ha convertit en el que sempre hauria d'haver estat: la font de la qual beu tot cristianisme responsable. La Bíblia és el gran instrument d'ecumenisme pràctic en la conjuntura actual. No es tracta, però, d'una jugada tàctica, sinó de fer justícia a allò que la Bíblia és, segons la lectura que l'Església en fa: Paraula de Déu, expressada amb paraules humanes.

Els evangelis constitueixen una síntesi indestruïble de record històric i d'interpretació creient. Resulta una veritable utopia la pretensió —l'antiga i la moderna, la del segle XIX i la de la Tercera recerca— de reconstruir una biografia objectiva i detallada de Jesús de Natzaret. Malgrat tot, és cert que la investigació dels darrers anys ha permès de superar un antic escepticisme radical que tampoc no era justificat. Amb constància i amb humilitat, és possible arribar a algunes conclusions plausibles sobre la figura històrica de Jesús de Natzaret, la seva actuació i el seu missatge, i és igualment possible comprendre elements essencials del procés a través del qual els seus seguidors van arribar a proclamar-lo Messies, Fill de Déu i Senyor.

El contingut de les ponències han palesat un alt nivell de reflexió, com corresponia al prestigi dels seus autors. Els títols n'eren un presagi: Prof. Daniel Marguerat (Lausanne, Suïssa), *"El Jesús històric"* i *"el Crist de la fe": una dicotomia pertinent?*; Prof. Francesc Torralba, *La filosofia de la història en l'època de la Il·lustració i en el romanticisme*; Prof. Jörg Frey (Munic, Alemanya), *Continuïtat i discontinuïtat entre "Jesús" i "Crist"*. *Les possibilitats d'una cristologia implícita*; Prof. Agustí Borrell, *L'autoritat de Jesús és l'autoritat de Déu?*; Prof. Larry Hurtado (Edinburg, Regne Unit), *Un esdeveniment clau: la resurrecció de Jesús*; Prof. Armand Puig, *Els relats evangèlics de la resur-*

recció; Prof. Gerd Theissen (Heidelberg, Alemanya), *Consideracions relatives a la fossa entre fe i història en la recerca del Jesús històric*; Prof. Salvador Pié-Ninot, *Conseqüències teològiques d'un debat central*.

Aquestes ponències seran publicades en el proper número de la *Revista Catalana de Teologia* de la Facultat de Teologia de Catalunya.

Facultat de Teologia de Catalunya

Crònica dels cursos bíblics d'estiu 2010

La primera setmana de juliol, com és tradicional, es va dur a terme una nova edició dels cursos bíblics d'estiu, en aquest cas la trenta-setena, que van tenir lloc a les aules del Seminari de Tarragona. Més de 60 persones van seguir intensament els dos cursos que es van impartir aquest any. Un pertanyia al bloc del Nou Testament i va anar a càrrec del Dr. Joan Ferrer al voltant de l'Evangelí de Lluc (tot i que en principi s'havia de veure també el llibre dels Fets) i que va fer un repàs profund al significat i composició de l'obra lucana i a l'anunci i signes del Regne propis de l'autor; l'altra formava part del bloc de l'Antic Testament i va anar a càrrec de Mn. Josep Lluís Arín sobre els Profetes anteriors (Josuè, Jutges, Samuel i Reis). El professor posà èmfasi en la redacció dels textos i en les diferents tradicions i intencions narratives dels autors.



Un moment del curs



Les classes atepèides de persones amb ganes d'aprendre

La gran novetat de l'edició d'aquest any va ser la integració —a títol de col·laboració en l'organització— i junt amb l'Associació Bíblica de Catalunya, de l'Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós, que va servir per conferir validesa acadèmica dels cursos impartits per a l'alumnat de la diplomatura i la llicenciatura en Ciències de la Religió. Un bon nombre de persones van estrenar-se en els cursos gràcies a aquesta possibilitat. Precisament aquest fet va ser el més remarcant per part del director del ISCR Sant Fructuós, el Dr. Josep Maria Gavalda i per part del president de l'ABCAT, Mn. Joan Magí en l'acte de benvinguda que es va fer el primer dia. En aquest sentit Mn. Gavalda va afegir que és intenció de l'Institut propiciar que la resta d'instituts superiors de les diòcesis catalanes facin el mateix pas i reconguin com a crèdits acadèmics els cursos, un fet que els donarà una nova empena.

Les classes es van desenvolupar en horaris de matí i tarda i, a més, els alumnes, van assistir a altres actes complementaris com ara la presentació del llibre de les actes del Congrés Internacional «Pau, Fructuós i el cristianisme primitiu a Tarragona, segles I a VIII» i a una visita guiada pel professor Andreu Muñoz a les excavacions que s'estaven fent a l'interior de la catedral per tal d'ubicar l'antic temple romà dedicat a l'emperador August. Tot plegat s'arrodonia diàriament amb la celebració de l'Eucaristia a la capella del Seminari, tot donant gràcies a Déu pels dons rebuts que cada dia eren molts.

Com en anteriors edicions no hi van faltar ni les cançons, ni els interessants debats i preguntes dels estudiants, ni l'intens treball.

Descoberta

Una crònica estricta dels cursos bíblics d'estiu no pot copsar —ni tan sols acostar-s'hi— al que passa “en” els cursos. Puntualitat, amenitat, coneixença, treball, bon

humor, retrobament de belles —i velles— amistats, aprofundiment, solidesa de coneixements... tot plegat posa un embolcall especial al que es viu durant aquests dies.

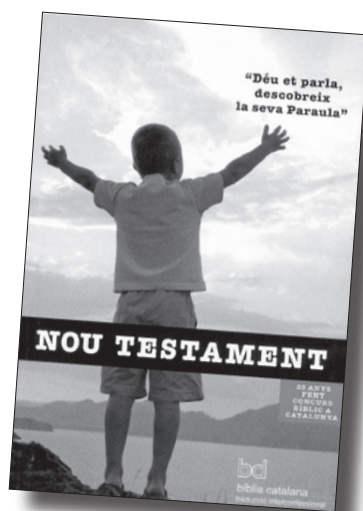
Aquesta “contra-crònica” l’escriu qui s’ha estrenat aquest any guiat per l’atractiu dels crèdits que dona l’INSAF i amb l’afany d’acabar la llicenciatura al més aviat possible. I com passa en tantes coses de la vida, l’home proposa i Déu disposa! El rigor acadèmic, la qualitat dels professors, l’interès de l’alumnat..., resulta que després de tants anys descobreixes allò que tenies davant el nas, que coneixies, però que no havies “tastat” mai.

I quin és el principal tret, més enllà de l’aprofitament dels cursos, que em fa dir això? Sense cap mena de dubte: la familiaritat, entesa en el sentit ampli —i també en el sentit de «lloc teològic»— de la paraula. És una gran família i malgrat que sigui el primer any et sents part de la família; és un grup emparentat espiritualment i un lloc teològic (un lloc on Déu s’està revelant). Per això pots compartir dinar, becaina, cançons, anècdotes, informacions, tertúlies de cafè... i calor!

Miquel Marimon

Vint-i-cinc anys de concurs bíblic

En la 25a edició del Concurs Bíblic de Catalunya, convocat pel grup Avant de Terrassa de la Federació de Cristians de Catalunya, enguany sobre l’epígraf “Déu et parla, descobreix la seva Paraula”, hi han participat un total de 65.079 alumnes de 631 centres escolars i 55 centres de catequesi parroquial. Per modalitats, enguany els participants han estat 42.507 en el Concurs Bíblic; 1.160 els del Concurs Bíblic de Redacció; 20.968 en el Concurs Bíblic de Dibuix i 444 els del Concurs Bíblic Informàtic. Amb ocasió del 25è aniversari, com a obsequi s’ha fet arribar a cadascun dels participants del Concurs Bíblic un Nou Testament en català, corresponent a la Bíblia Catalana Interconfessional (BCI). L’edició especial ha tingut un tiratge de 50.000 exemplars. El volum té una coberta molt suggeridora amb un missatge a la pestanya adreçat als nois i noies que fa així:



Amic, amiga,

Aquest llibre t'ofereix un missatge que no el trobaràs en cap altre dels que has llegit o llegiràs durant la teva vida.

A mida que et vagis fent gran i formant descobriràs coses noves sobre Jesús, sobre el seu i el nostre Pare del Cel, sobre què significa seguir-lo. Aniràs trobant respostes a preguntes que et fas i t'aniràs fent sobre el sentit de la teva vida i la dels altres.

Tingues la certesa que Jesús, a través de la seva Paraula, et farà descobrir en cada etapa de la teva vida què significa estimar Déu sobre totes les coses i estimar els altres com a tu mateix.

Que la lectura i la reflexió d'aquests textos t'ajudi, estimat lector.

Felicitem-nos pel fet que la paraula de Déu arriba a un nombre considerable dels més joves del nostre poble. Felicitem també des d'aquí el treball del grup Avant que, any rere any, fa possible aquest objectiu que en el nostre temps té, sens dubte, connotacions de "miracle".

Concepció Huerta

Sebastià Janeras pelegrina amb Egèria

Sebastià Janeras és un savi de veritat. Acaba de publicar un llibre que és una pura delícia: *Diari d'un pelegrinatge a Terra Santa* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2010, 229 pàgines). És un llibre alhora erudit i amè, que és capaç de fer el prodigi d'endinsar-nos en un pelegrinatge a Terra Santa que realitzà Egèria, una dama que provenia d'Hispània o de les Gàl·lies i que viatjà a Jerusalem i a altres indrets d'Orient entre els anys 381 i 384 dC.

El manuscrit que conté el text, copiat en el segle XI, va ser descobert l'any 1884 a Arezzo (Itàlia) per l'erudit G. F. Gamurrini i es va convertir en una obra d'estudi obligatori per part de filòlegs —és un text fonamental per a estudiar el llatí vulgar— i de liturgistes, pel fet que descriu de manera força detallada les celebracions litúrgiques de Jerusalem del segle IV.

El títol original llatí de l'obra és *Itinerarium*, que té el sentit de 'diari de viatge', i que Sebastià Janeras ha traduït encertadament per *Diari d'un pelegrinatge*, perquè el viatge de dama Egèria té com a objectiu els llocs sants, de manera que esdevé un pelegrinatge.

Egèria era una dama molt singular: una dona que viatja al Sinaí, al mont Nebó, al sepulcre de Job a Càrnees i a Constantinoble. A cada lloc on anava era rebuda pel

bisbe i en algunes ocasions fins i tot l'escortaven soldats. Certament que era emprenedora i coratjosa. Travessar l'Imperi romà en aquell moment històric no devia pas ser cosa fàcil.

L'edició que presentem ofereix una docta introducció (p. 11-86) que analitza amb detall l'obra i les circumstàncies i una impecable traducció catalana ricament anotada, que incorpora com a primícia absoluta un passatge nou, descobert l'any 2005 per Jesús Alturo, en les guardes d'un volum imprès. Es tracta d'un manuscrit en escriptura minúscula carolíngia dels volts de l'any 900, que és el testimoni fragmentari més antic que es coneix de l'*Itinerarium*.

L'obra es clou amb uns apèndixs ben interessants: fragments d'obres antigues que tenen relació amb el món descrit per dama Egèria. El conjunt de mapes i plànols que acompanyen el volum permeten que el lector en cada moment es pugui situar en la geografia del text i en la topografia de les esglésies antigues de Terra Santa de què parla l'autora del *Diari d'un pelegrinatge a Terra Santa*.

Des del nostre BUTLLETÍ felicitem coralment el savi amic Sebastià Janeras per aquesta noble aportació que honora la cultura catalana.



Joan Ferrer

BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 106. Setembre del 2010

Direcció: JOAN FERRER, Gutenberg, 15 - 08397 Pineda de Mar. *ESPERANÇA AMILL*, Sant Antoni, 89 – 43800 Valls. *Adreça electrònica:* butlleti@abcat.cat. *Secretaria:* secretari@abcat.cat. *Administració:* Pla de Palau, 2 – 43003 Tarragona. *Disseny de la coberta:* Narcís Comadira. *Composició:* Imatge-9, SL (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978. ISSN: 2013-9381



PORTAL

Un estiu de pelegrinatges

Josep Lluís Arín

Pàg. 1

ARTICLES

Les figures de Pere i Pau

Jaume Fontbona

Pàg. 5

La mística: perspectiva teològica

Gaspar Mora

Pàg. 17

SA BÍBLIA, ES LLIBRE MÉS BO

Sa Bíblia, es llibre més bo (I)

Joan Febrer

Pàg. 25

PEDRES D'ENSOPEC

Assaig de teologia de les coses concretes (5)

Xavier Moll

Pàg. 33

INFORMACIONS

Un simposi molt important: El Jesús històric i el Crist de la fe

Crònica dels cursos bíblics d'estiu 2010

Vint-i-cinc anys de concurs bíblic

Sebastià Janeras pelegrina amb Egèria

Pàg. 49