

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



111. maig 2012

EL PROFETA EZEQUIEL, GRAVAT.

Enric Capó

En record i homenatge a Enric Capó, que ha estat una de les grans personalitats del món bíblic protestant a Catalunya de la segona meitat del segle XX i del començament del segle XXI, membre estimat i molt actiu de la nostra Associació Bíblica de Catalunya, publiquem les paraules que va pronunciar en la seva intervenció en l'acte de presentació de la Bíblia del Petit Palau el 30 de març de 2011.

Sóc creient, pastor protestant. Com han dit els qui m'han precedit en l'ús de la paraula, la Bíblia és un llibre de tots, dels creients i dels no creients. És un patrimoni comú, forma part de la nostra història i de la nostra cultura, i és imprescindible per entendre la nostra civilització occidental. Nosaltres, els catalans, som el que som en bona part gràcies a la poderosa influència de la Bíblia en el nostre poble. En referències a l'origen de Catalunya com a nació, trobem sempre la referència obligada a la Bíblia, a la fe, als comtes i marquesos que la van fer possible. Però aquest llibre de tots s'adreça personalment a tots els homes i dones del nostre món, amb un missatge que cal escoltar en el silenci i la pregària. No és un llibre caigut del cel, amb una dolça



*Enric Capó, Petit Palau,
el 30 de març de 2011*

història sagrada, sinó la tràgica història d'una humanitat dominada per la violència i l'odi a la recerca d'una humanitat amb un punt de referència cada vegada més alt. Els homes que en són protagonistes ens transmeten la seva experiència de Déu i, poc a poc, com un llum que s'encén o com un dia que neix, apareix el missatge central de la Bíblia, que és el missatge de l'amor de Déu, que ens convida a fer les paus amb Ell i a encetar una relació d'amor amb els homes i dones que viuen al nostre costat, ens convida a ser solidaris els uns amb els altres, amb tot aquell qui comparteix la nostra vida i les nostres preocupacions. La Bíblia ens ha obert així camins de reconciliació, que ens allunyen de la violència i donen sentit a la nostra vida ara i aquí, però també demà i més enllà. Per tot això, llegir i divulgar la Bíblia és un privilegi que cal aprofitar. La Bíblia ens introdueix en el món de la fe i de l'esperança, i ens diu amb veu ben forta que per a aquest món, pel present en què vivim hi ha possibilitats de transformació i de vida nova. Res no és del tot perdut, i res no és del tot impossible. Només ens cal avançar en el camí que la mateixa Bíblia ens assenyalà: el camí de la fe i de l'esperança.

El clam bíblic per la justícia social

per Jordi Cervera i Valls

1. Puntualitzacions

La tradició cristiana identifica, per osmosi, el clam bíblic per la justícia social amb Jesucrist. No obstant això, sense menystenir les referències evangèliques, la nostra exposició se centrarà amb convicció en el Primer Testament —també anomenat Antic Testament. El motiu principal, a més de la desconexença, és la major contundència i riquesa de continguts en aquest tema.

No insinuem que Jesús i el Segon Testament —també anomenat Nou Testament— siguin irrelevants en aquesta qüestió, sinó que la tradició jueva tenia molt definida la qüestió social. Però com acostuma a succeir, la teoria esdevé molt clara i el que trontolla és la praxi. Jesús de Nazaret aconsegueix la quadratura del cercle: unir la teoria i la praxi de la religiositat jueva amb una naturalitat aclaparadora.

Evidentment que hi ha episodis evangèlics que mostren el clam de Jesús a favor de la justícia social i, diguem-ho de pas, que impliquen fregar —o ultrapassar— les fronteres del que és socialment correcte. Jesús s'atreveix a defensar una dona adúltera que ha estat enxampada *in fraganti*; neutralitza el discurs excloent dels seus deixebles vers els samaritans; comparteix la taula amb els socialment reprovables; explica la paràbola del bon samarità per eixamplar el cercle del proïsme a estimar, adverteix que serem jutjats per la nostra sensibilitat i compromís social... Però sobretot, les guaricions de personatges marginals emfatitzen el seu desig de reintegrar dins la societat els seus membres exclosos.

Amb tot, i per dir-ho en llenguatge actual, Jesús no és un activista social com els que tenim avui, ni un indignat que qüestiona el sistema, o un *altermundista* que

participa dels fòrums socials mundials, ni un altruista que desplega un voluntariat social, o un solidari que opta laboralment per l'infravalorat quart sector, ni tampoc un defensor dels drets humans. Malgrat que afirmem que Jesús era una mica de tot això, hem de ser prudents i no equiparar-lo amb aquestes realitats contemporànies. Jesús és Jesús, i prou. No cal dir, per modernitzar-lo, o perquè ens permetin de pronunciar el seu nom, Jesús l'activista, o l'indignat, ni *altermundista*.

Ens expliquem per evitar males interpretacions: mitifiquem amb excessiva rapidesa realitats i esdeveniments socials, i seguidament cerquem fidels —el llenguatge religiós ens ajuda a ser més incisius— que les adorin i els donin culte, posant a remolc allò que, almenys per als creients, hauria d'anar primer, que és el referent indefugible de Jesucrist. Les causes humanes, per justes i bones que siguin, tard o d'hora acaben trontollant, i àdhuc decebent. En definitiva, siguem prudents quan fem atractives adaptacions contemporitzadores de Jesús, perquè involuntàriament aigualirem la seva figura i el seu missatge.

Utilitzem de forma provocativa els termes que hauríem d'emprar per guanyar-nos el beneplàcit de lector, però ho fem per proclamar que el clam de Jesús té unes mires més elevades. Dit clar i català: ell posà els punts sobre les is en tot, també en temes socials, i ho féu amb una lucidesa amarada de fe que no podem perdre de vista, car es tracta del seu —i del nostre— tresor.

És evidentíssim que l'activitat de Jesús demostra un accent social i una opció preferencial pels desvalguts, però això està inclòs en el seu anunci del Regne de Déu. Per ell, tot ésser humà, de qualsevol raça, sexe, cultura, llengua, o poble, ha de gaudir de la dignitat de fill i filla de Déu. Es tracta d'una dignitat integral, on hi ha inclosa la justícia social.

Però si insistim a associar, d'alguna manera, aquestes categories de moda amb Jesucrist, el proposem amb convicció com a model de l'activista social, de l'indignat, de l'altruista, del solidari i del defensor dels drets humans; i no al revés. Qui objectés que es tracta d'un referent religiós, li respondríem convençudíssims que Jesús assumeix amb una vivacitat incontestable els valors socials i, a més, explicita el plus de transcendència que el nostre món tan objectiu, formal, i organitzat és incapaç d'oferir.

2. La sensibilitat social de Jesús i del poble d'Israel

Fetes aquestes puntualitzacions, ens cenyirem a definir la sensibilitat social de Jesús. Seguint la nomenclatura jueva, ell era un *hassid*, és a dir, un pietós, entès no com ho pensaria la religiositat catòlica amb el matís de devot, sinó com aquell qui experimenta el *hessed* de Déu, la pietat divina, la benvolença i magnanimitat de Jahvè. Aquesta vivència transcendent, especialíssima, la irradià als seus contemporanis amb una nitidesa excepcional.

Dit altrament, Jesús era un jueu religiós de cap a peus, i com a tal, maldava per portar a la pràctica la professió del seu credo. La sensibilitat social del natzarè estava influïda de manera evident per la seva educació familiar i religiosa, que aprengué a casa i a la sinagoga. Jesús es crià, es formà espiritualment, i professà fins a la mort el judaisme, on la praxi és indissociable de la fe.

Si diguéssim que Jesús fou l'únic jueu bo de la seva època, la nostra vanitat cristiana quedaria afalagada com a seguidors seus que som, però a banda de menystenir Maria, Josep, els deixebles, i els cristians de primera generació —tots jueus—, cauríem en un reduccionisme lamentable i excloent.

Un dels trets distintius de Jesús com a jueu practicant fou “exportar”, ampliar, obrir, anunciar a tots els pobles la fina sensibilitat social del judaisme, forjada a partir d'esclavatges, deportacions, conquestes, dominis, persecucions i repressions. Es tracta d'una religiositat molt peculiar en el Pròxim Orient Antic, elaborada a partir de l'experiència religiosa del feble. La religiositat del poderós i del fort tendirà a la condescendència i al verticalisme, però la religiositat de l'oprimit i de l'apallissat tendirà a la compassió ben entesa, a la confraternització, a la justícia social. Aquest subratllat que acabem de fer és la clau de lectura de la sensibilitat social del judaisme, i de tot el que direm a continuació.

3. El clam dels profetes per la justícia social

Insistim a remarcar que la sensibilitat social del Primer Testament és l'humus, el medi de cultiu on es couen els valor socials que irradia Jesucrist i el Segon Testament. Els profetes esdevenen els primers referents que ens vénen al pensament, sempre crítics i desafiadors amb qualsevol mena d'infidelitat religiosa i d'injustícia social.

Proposem, primer de tot, Amós, que denominem el profeta de la justícia social. Ens referim a un autèntic provocador i sacsejador de consciències. Riu-te'n, dels indignats, després de llegir les invectives que el profeta engaltava a les autoritats polítiques i religioses del moment, i que li causaren, tot sigui dit, un desplegament efímer de la seva activitat profètica i un exili forçós del Regne del Nord on predicà.

Això diu el Senyor: «Per tres i fins quatre crims que els d'Israel han comès no em faré enrere! Venen els innocents a canvi de diners, i els pobres, per un parell de sandàlies. Trepitgen el cap dels desvalguts i destrossen la vida dels humils. Pare i fill abusen de la mateixa noia i així profanen el meu sant nom. Vora mateix dels altars es posen a taula amb els vestits que han pres als pobres en penyora. En el temple del seu déu beuen el vi que han confiscat (Am 2,6-8).

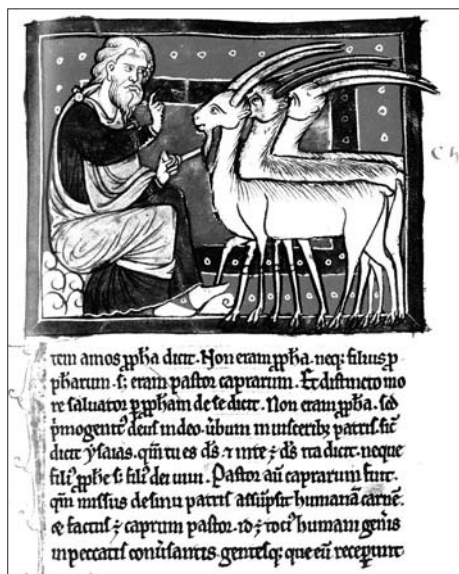
Les causes de l'exili van ser les de sempre: atacs verbals al rei, crítiques als sacerdots que —exercint de cortesans— oficiaven als santuaris reials, i envestides a les classes benestants que es rebolcaven en el luxe.

Vosaltres odieu el qui exigeix judicis justos, avorriu el qui diu la veritat. Trepitgeu els febles i els preneu la seva part de gra. Per això no habitareu pas les luxoses cases que heu construït ni beureu el vi de les vinyes selectes que heu plantat. Jo sé que amuntegueu les culpes, que són molts els vostres pecats: maltracteu l'innocent, accepteu suborns, no feu justícia als pobres (Am 5,10-12).

Trobarem més discursos enardits, incisius, i atrevits —però no tant com els d'Amós— en Miquees i Isaïes, influïts per la gosadia del primer. Però els altres profetes també denuncien amb coratge les injustícies socials amb discursos que complauran les orelles dels socialment inquiets. Fins i tot, recuperant les simpàtiques però reduccionistes comparances, podríem qualificar als profetes com uns indignats, i a Amós com un antisistema, o dit positivament, un *altermundista*. Però ells no eren res d'això, eren uns creients amarats de Déu, uns *hassidim*, uns homes pietosos que denunciaven la irresponsabilitat religiosa i social dels seus contemporanis israelites que menystenien l'aliança amb Déu que els identificava i qualificava. Això provocava una religiositat buida de contingut que degenerava en idolatries humanes i injustícies socials.

Per a un profeta, la font de tots els mals no era la injustícia social, sinó oblidar-se de Déu i de la seva aliança. Un missatge validíssim per la nostra societat catalana que, més de boca que de pensament, professa que el desplegament humà integral s'aconseguirà prescindint de Déu. Al contrari del clam profètic.

Però abandonem els profetes —amb la recança de deixar al tinter relats vibrants i colpidors— per dirigir-nos vers la mare dels ous de la sensibilitat social bíblica, el llibre on els profetes inspiraven el seu clam social i religiós; on Jesús, també amarat



Amós: la passió per la justícia

d'esperit profètic, estructurarà la seva sensibilitat social i religiosa. Parlem de la Torà, el que anomenem Pentateuc o Llei.

4. La sensibilitat social de la Torà

La Torà és el pal de pallar de la religiositat jueva, on es fonamenta la praxi religiosa i social del poble d'Israel. Des de l'època postexilíca, retornats de Babilònia, esdevingué l'aglutinant d'Israel i es convertí en el seu referent socioreligiós. Des d'aleshores ha estat així.

Com a dades a tenir en compte, la Torà —fixada en els segles v-iv aC— esdevingué normativa a partir del segle II aC per mor dels asmoneus, el llinatge sacerdotal que, després de la revolta macabea, governà Israel durant el quasi segle i mig d'independència israelita. Vida social i religiosa esdevingueren inseparables, i l'autoritat social i religiosa, també. En temps de Jesús, en plena dominació romana, la Torà quedà reduïda a un codi local d'usos i costums, subjecte a la jurisdicció de l'Imperi conqueridor. A partir del segle segon de la nostra era el judaisme oficial la convertí en text canònic, corroborant de forma definitiva el que es vivia com un fet: la Torà és un text sagrat revelat per Déu, el codi que regeix la vida privada i pública del poble d'Israel.

Dins el marc de la Torà, extens i riquíssim de continguts, ens cenyirem als seus tres codis legislatius: el Codi de l'Aliança (que trobarem en Èxode 20,22-23,19), el Codi Deuteronòmic (que trobarem en Deuteronomi 12-26), i el Codi de Santedat (que trobarem en Levític 17-26). Advertim que, quan esmentem els codis legislatius i que la Torà era quelcom normatiu per a Israel, no hem de pensar en un estat de dret on les lleis són prescriptives, on l'autoritat legislativa promulga les lleis i l'autoritat judicial vetlla pel seu compliment. Els codis legislatius bíblics eren unes prescripcions religioses que tenien més autoritat moral que jurídica.

El Codi de l'Aliança, el més antic i simple, és el primer recull escrit de lleis israelïtes. La confederació de tribus comença a instal·lar-se i a fer arrels en la terra de Canaan, i manifesta de bell principi una sensibilitat social envers el desvalgut i el feble:

No explotis ni oprimeixis l'immigrant, que també vosaltres vau ser immigrants al país d'Egipte. No maltractis cap viuda ni cap orfe: si els maltractes i clamen a mi, jo escoltaré el seu clam i, encès d'indignació, us faré morir a la guerra; llavors quedaran viudes les vostres dones, i orfes els vostres fills. Si prestes diners a algú del meu poble, al pobre que viu amb tu, no facis com els usurers: no li exigeixis interessos. Si et quedes com a penyora el mantell d'algú, torna-l'hi abans no es pongui el sol. És tot el que té per a abrigar-se. Amb què dormiria? Si clamava a mi, jo l'escoltaria, perquè sóc misericordiós (Ex 22,20-26).

Són diversos els missatges —religiosos, morals i ètics— que irradien aquestes prescripcions. Primer de tot, subratllar que Déu vetlla pels més necessitats i que actuarà

contra els qui en són insensibles. Segon, no perdre mai de vista l'esclavatge d'Egipte com a clau de discerniment de tota acció social. Tercer, mantenir la cohesió social tenint cura dels més pròxims que passen per mals moments.

El Codi Deuteronòmic recull una legislació més evolucionada. Som en temps de la monarquia dividida, amb una societat més àmplia, amb nous immigrants, diferències econòmiques, i barreges de pobles. L'horitzó social s'amplia, però la sensibilitat i els criteris continuen essent els mateixos:

No explotis un jornalер pobre i necessitat, tant si és un germà teu israelita com si és un immigrant que viu en una ciutat del teu país. Paga-li el jornal aquell mateix dia; que no se li pongui el sol sense haver cobrat, perquè aquell home és pobre i necessita el seu jornal per a viure. Així no clamarà al Senyor contra tu i no seràs culpable d'un pecat. Quan seguis el teu camp, si hi oblides una garba no hi tornis per recollir-la. Que sigui per a l'immigrant, l'orfe i la viuda. Així el Senyor, el teu Déu, et beneirà en tot el que emprenguis. Igualment, quan cullis les olives, no repassis després les branques. Deixa el que hi quedi per a l'immigrant, l'orfe i la viuda. Quan veremis, no passis després a esgotimar. Deixa el que hi quedi per a l'immigrant, l'orfe i la viuda. Recorda que eres esclau en el país d'Egipte. Per això et mano que compleixis aquestes prescripcions (Dt 24, 10-15.17-22).

Les prescripcions d'aquest codi subratllen els drets del treballador i els drets del pobre, i emfatitzen el deure religiós d'atendre'ls de forma justa, i sobretot, natural: pagant-los el jornal quan pertoca i compartint els béns propis. El criteri de l'esclavatge a Egipte continua essent inamovible. La descara dels febles apareix qualificada com a pecat, i la sol·licitud vers ells serà font de benedicció.

Deixem per l'últim el Codi de Santedat, no només perquè és el darrer cronològicament de tots tres, sinó perquè exhibeix les originalíssimes prescripcions de l'any jubilar (Lv 25). Aquest codi levític és un compendi de legislació postexílica, que va ser el moment de reconstruir la societat i la religiositat israelites. Es tracta de recomençar de zero després de la desfeta babilònica. Explicant això, captarem el que, sens dubte,



*Quan veremis,
no passis després a esgotimar*

és l'exponent més sublim de la sensibilitat social jueva, la quinta essència de la justícia social: la condonació de deutes i l'alliberament d'esclaus.

Declareu sant l'any que fa cinquanta i proclameu la llibertat a tots els habitants del país. Aquest any serà l'any del jubileu: els qui s'havien venut el patrimoni, el recobriran, i els qui s'havien venut ells mateixos, retornaran al seu clan (Lv 25,10).

L'argument indefectible d'aquestes prescripcions —tan desestabilitzadores del sistema social— és que Jahvè és l'únic propietari de la terra, i els israelites només poden ser servents de Déu. Aquest principi religiós anul·la la servitud de l'esclavatge i la propietat privada, permetent a la societat començar de nou de forma alliberada. Una mesura exemplar en temps de crisi econòmica i insatisfacció social. Ens resta l'interrogant de saber si les prescripcions de l'any jubilar s'aplicaven realment, però la mesquinesa humana no desqualifica en res aquesta inimitable proposta de justícia social, que ni el socialisme més refinat no ha pogut emular.

5. Cura dels leprosos

De la utopia jubilar que broda la sensibilitat social de la Torà passarem a tractar un tema espinós i delicadíssim: els leprosos. Això diu d'ells el Codi Deuteronòmic:

Vés amb compte amb les malalties de la pell: observa exactament les instruccions dels sacerdots levites; mireu de posar en pràctica tot el que jo els he manat. Recorda el que el Senyor, el teu Déu, va fer a Maria quan feieu camí, després de la sortida d'Egipte (Dt 24,8-9).

Les instruccions dels sacerdots levites mencionades pel codi les trobarem en els capítols 13 i 14 del llibre del Levític. Són dos capítols sencers dedicats a tractar la problemàtica de les malalties de la pell, que ocupen més espai que les malalties de transmissió sexual; una dada que ultrapassa l'anècdota i que evidencia, no només la marginalitat que provocava la malaltia, sinó també la sol·licitud sacerdotal per aquest col·lectiu. La descripció del leprós en aquests capítols es crua, sense retòriques edulcorants:

El qui està malalt de lepra anirà amb la roba esquinçada, la cabellera deslligada, un tapaboques a la cara i cridarà: "Impur, impur!" Mentre li duri el mal, serà ritualment impur. Com a impur, viurà aïllat fora del campament (Lv 13,45-46).

Malgrat l'impacte en la nostra sensibilitat, no perdem de vista que la lepra es considera com a quelcom temporal: "mentre li duri el mal". Per arribar a aquesta situació caldrà l'assentiment del sacerdot expert que, assumint les funcions d'un metge, inspeccionarà atentament la persona afectada, i confirmarà que es tracta d'un cas de lepra.

Quan a algú li surti una inflamació, una erupció o una taca blanquinosa a la pell que facin preveure un cas de lepra, serà dut al sacerdot Aaron o a algun dels seus descendents sacerdots. El sacerdot procedirà a l'examen del mal; si la pell presenta una cavitat i el pèl de la part afectada pren un to blanquinós, es tracta d'un cas de lepra. Després que el sacerdot l'haurà examinat, el declararà impur (Lv 13,2-3).

Però si només hi ha símptomes de lepra, es farà un seguiment curós, pausat, atent, abans de confirmar la malaltia:

Ara bé, si a la pell hi ha una taca blanquinosa però no s'hi veu cap cavitat ni el pèl s'ha esblanqueït, el sacerdot aïllarà el malalt durant set dies. El dia setè el tornarà a examinar. Si el sacerdot constata que el mal no ha canviat d'aspecte ni s'ha estès per la pell, l'aïllarà set dies més. Passats aquests dies, l'examinarà novament. Si la part afectada ha perdut el color que tenia i no s'ha estès per la pell, el sacerdot declararà pura aquella persona, perquè es tracta d'un èczema benigne. El malalt es rentarà la roba i quedarà pur (Lv 13,4-6).

Si la malaltia acaba apareixent, se l'examinarà un cop més:

Però si, després d'haver estat examinat el malalt i declarat pur pel sacerdot, l'èczema s'estén per la pell, s'haurà de presentar una altra vegada al sacerdot. Aquest l'examinarà i, si comprova que efectivament el mal s'ha estès per la pell, el declararà impur, perquè es tracta d'un cas de lepra (Lv 13,7-8).

La cura del malalt continua un cop s'ha fet el diagnòstic de lepra, però l'afectat es veu obligat a viure allunyat de la comunitat. El Levític prescriu que el sacerdot l'anirà a trobar fora del campament quan s'haurà guarit.

El sacerdot sortirà fora del campament i procedirà a examinar-lo (Lv 14,3).

Ens hem de preguntar prèviament qui ha informat al sacerdot que el leprós està curat, perquè surti a examinar-lo. La resposta és senzilla i evident: algú que els visita i proveeix. Aleshores el sacerdot l'examinarà per comprovar que la lepra ha desaparegut, i començarà el que podem denominar "cerimonial de reincorporació a la comunitat", amb sacrificis d'animals, canvi de roba, neteja..., tenint en compte que, si el malalt està mancat de recursos, podrà fer uns sacrificis més senzills (Lv 14,1-32).

Aquests dos llargs capítols del Levític són quasi un tractat de dermatologia pràctica, destinats a coneixedors de la matèria. Tanta casuística expressa la preocupació per la malaltia, atesa la trista conseqüència d'allunyament de la comunitat. Ara bé, els detalls levítics només atenyen la relació entre el sacerdot i el malalt, no subratllen el tracte que la comunitat ha d'oferir a un leprós. Això queda explicat, de forma menys terapèutica i més catequètica, amb l'episodi de Maria, germana de Moisès, que es veu afectada per la malaltia.

Maria i Aaron criticaven Moisès perquè s'havia casat amb una dona del país de Cuix. Deien: «¿És que el Senyor ha parlat tan sols amb Moisès? ¿No ens ha parlat també a nosaltres?» El Senyor ho va sentir. De fet, Moisès era l'home més humil de tota la terra. Tot seguit, el Senyor va dir a Moisès, Aaron i Maria: «Sortiu tots tres cap a la tenda del trobament.» I ells van anar-hi. Llavors el Senyor va baixar en la columna de núvol, s'aturà a l'entrada de la tenda i cridà Aaron i Maria. Ells es van acostar i el Senyor els va dir: «Escolteu les meves paraules: Quan hi ha entre vosaltres un profeta, jo, el Senyor, em mostro a ell en una visió o bé li parlo en somnis. Però amb Moisès, el meu servent, no és així: ell és l'home de confiança de tota la meva casa. A ell li parlo cara a cara, en visió oberta i no en enigmes: ell contempla la figura del Senyor. Per què, doncs, us heu atrevit a parlar contra Moisès, el meu servent?» El Senyor se'n va anar encès d'indignació contra ells. Així que el núvol es retirà de la tenda, Maria estava coberta de lepra, blanca com la neu. Quan Aaron es va girar cap a ella i la veié leprosa, suplicà a Moisès: «Senyor meu, et prego que no ens carreguis el pes del pecat que insensatament hem comès. Que Maria no es torni com un avortó que ja té la carn mig corrompuda quan surt de les entranyes de la mare.» Llavors Moisès clamà al Senyor: «Déu meu, guareix-la, t'ho demano!» El Senyor li respongué: «Si el seu pare li hagués escopit a la cara,



Jesús guareix un leprós

no hauria quedat humiliada durant set dies? Doncs que sigui exclosa del campament durant set dies. Després ja tornarà a ser admesa.» Maria va estar set dies fora del campament, i el poble no es posà en camí fins que ella tornà a ser admesa (Nm 12,1-15).

Una aproximació ràpida i simplista al relat ens fa percebre una escena de gelosies familiars que desvetlla les ires divines vers la pobra Maria, de les quals Aaron queda exonerat. Una lectura més atenta ens desvela que els dos germans se senten amb autoritat per qüestionar el matrimoni de Moisès amb una estrangera. La resposta divina és definitiva. Ningú com Moisès gaudeix dels privilegis divins i, consegüentment, ningú ha de qüestionar-lo amb tanta lleugeresa. Perquè el relat pugui continuar, Aaron ha d'alliberar-se de la malaltia per poder exercir la seva funció sacerdotal, que és intercedir davant Moisès. Aquest, comprensiu, pregarà pel pecat que ambdós han comès i perquè Maria sigui guarida.

És cert que la narració traspua la mentalitat primitiva que la lepra és ocasionada per una acció pecaminosa, però la resposta que es dona a la malaltia és magnífica. Primer, Aaron intercedeix; segon, la pregària de Moisès aconseguix la guarició divina; i tercer, la reincorporació de Maria a la comunitat.

La frase final arrodoneix el relat de forma sublim: “el poble no és posà en camí fins que ella no tornà a ser admesa”. Aquest és el gran missatge, que reflecteix el destí últim del leprós: reintegrar-se a la comunitat. També és el sentit de la prescripció del codi deuteronomista: “Recorda el que el Senyor, el teu Déu, va fer a Maria quan fèieu camí, després de la sortida d'Egipte”. El leprós es mereix comprensió pel seu pecat; també la mediació sacerdotal i la pregària de Moisès assumida per la comunitat; i sobretot, la seva reincorporació per continuar caminant plegats.

L'episodi de Maria ens ambienta a la perfecció el sentit religiós i social de les guaricions de leprosos de Jesús. També es tractava de reintegrar-los a la comunitat i la vida social, en el seu cas de forma miraculosa. Ara entendrem millor el que diu Jesús al leprós dels relats sinòptics un cop ha estat guarit:

Vés a fer-te examinar pel sacerdot i ofereix per la teva purificació el que va ordenar Moisès: això els servirà de prova (Mc 1,44).

6. Epíleg

Un segle després de la mort de Jesús, rabí Aqibà, un dels grans rabins de la història, martiritzat pels romans vers l'any 135, sintetitzava la religiositat jueva amb una frase: “Estima els altres com a tu mateix; aquest és el gran principi de la Torà”.

Poc abans del naixement de Jesús, la tradició jueva explica que un pagà s'acostà a rabí Hil·lel i li digué: “Em convertiré al judaisme a condició que m'ensenyis tota la Torà mentre m'agunto dret amb un sol peu”. El rabí l'acceptà en el judaisme

*Estima els altres
com a tu mateix;
aquest és el gran
principi de la Torà*



instruint-lo així: “El que et resulti odiós a tu, no ho facis tampoc al teu proïsme. Aquí tens tota la Torà. La resta és comentari d’això. Vés i aprèn-ho!”

Entremig de rabí Aqibà i rabí Hil·lel apareix Jesús, anomenat també rabí pels seus contemporanis. Responent a la pregunta sobre quin és el manament més gran de la Torà, respongué: “Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb tot el pensament”; i afegí: “Estima els altres com a tu mateix. Tots els manaments de la Torà i els Profetes provenen d'aquests dos”.

Aqibà, Hil·lel i Jesús, tres rabins particularíssims amb un denominador comú: coneixien la Torà amb tal profunditat que sabien extreure'n el més fonamental. La Torà és un ensenyament revelat que aglutina religiositat, ètica i moral, i Jesús, brandant les seves dots de mestratge rabínic i de coneixement de l'Escriptura, cita els llibres del Deuteronomi i del Levític per proclamar que l'amor a Déu no pot separar-se de l'amor al proïsme.

La religiositat jueva i cristiana compartim els mateixos anhels gràcies al Crist, i també compartim el mateix repte, que és fer creïble la nostra fe amb la nostra sol·licitud envers el proïsme; el judaisme amb el referent de la Torà; nosaltres amb el referent de Jesucrist. Ambdós podem gaudir d'aquesta traducció literal del salm 15 que expressa en forma de pregària la unió inseparable de la fe i la praxi:

Senyor, qui viurà en la teva tenda?
Qui residirà en la teva muntanya santa?
Qui camina amb integritat, i obra amb justícia,
i parla la veritat en el seu cor.
No hi ha calúmnia en la seva llengua,
no fa mal al veí,
ni carrega retrets sobre els del seu voltant.
Menysprea amb els seus ulls el malvat,
i els qui reverencien Déu els honora,
jura en contra seu i no canvia.
El seu diner no dóna a interès
i contra l'innocent no agafa regals.
Qui fa aquestes coses no trontollarà mai.

D'Antioquia a la *Roma Aeterna*: les grans cartes paulines i el final de la missió¹

per Joaquim Malé

8. El conflicte d'Antioquia

8.1. L'església d'Antioquia

Si Jerusalem és la comunitat mare, podríem dir d'Antioquia una cosa semblant. És allí on es començà a predicar als gentils, i des d'allí s'organitzen les missions inicials al món de la gentilitat. Fer-ne una reconstrucció és certament complex, ja que les informacions de què disposem són molt fragmentàries, no obstant això és pertinent fer una presentació sumària d'aquesta important església.

Les dues fonts principals que tenim són Ac 11,19-30; 13,1-3; 14,23.27-28; 15,1-3a.30-35 i Ga 2,11-14. Tot i que en principi hauríem d'atorgar un major valor a l'escrit paulí, no podem oblidar-nos que aquesta perícopes explica íntegrament el conflicte sorgit en el si de la comunitat arran del comportament de Pere i, per tant, mostra un to obertament polèmic, àdhuc interessat.

La ciutat fou fundada per Seleuc Nicàtor l'any 300 aC, fill d'un diàdoc alexandrí, i fou batejada amb el nom genèric derivat del seu pare Antíoc. Habitada per siris, grecs i jueus, arribà a tenir una població de 300.000 habitants i prop de 200.000 esclaus,

¹ El text que presentem a continuació és fruit de la refosa i adaptació de part d'una tesina presentada el mes de febrer de 2011 a la Universitat de Girona per a l'obtenció de la suficiència investigadora. Per raons editorials hem eliminat l'extens apartat de notes i hem usat les citacions bíbliques de la BCI (l'original presenta tots els textos en les llengües antigues).

de manera que esdevingué la tercera ciutat més poblada de l'Imperi romà per darrere de Roma i d'Alexandria. La immediatesa del port de Selèucia, a la desembocadura de l'Orontes, li proporcionava una obertura fonamental al Mediterrani, permetent una dinàmica activitat comercial. L'any 64 aC fou conquerida per Pompeu i convertida en capital de la província romana de Síria. Passà a ser residència del governador, i s'incrementà així la seva rellevància en el marc imperial. Trobem jueus a la ciutat des de la seva fundació, que exercien una atracció notable sobre els pagans. En sorgí una important xarxa de simpatitzants (sovint prosèlits, altres vegades només temorosos de Déu). L'adscripció com a ciutadans des dels privilegis atorgats per Seleuc Nicàtor és molt dubtosa, ja que tot fa pensar que no van arribar a esdevenir mai ciutadans de ple dret, almenys de manera sistemàtica. La comunitat jueva devia tenir membres de tots els estrats socials, des dels més pròspers comerciants fins a pobres assimilables als necessitats de Judea de Ac 11,29.² Devien ser entre 20.000 i 45.000, l'eix vertebrador dels quals es trobava en les sinagogues de la ciutat. L'estructura dins d'aquestes sinagogues, que alhora devia ser la que dirigia tots els àmbits de la vida de la comunitat jueva de la ciutat, no és gens clara. Flavi Josep ens parla d'una mena de governador (*Bell.* VII,47: «[...] era governador dels jueus d'Antioquia») que podem reconèixer també en Filó d'Alexandria (*Flacc.* X,74: «el nostre concili d'ancians»; XIV,117: «els dirigents seguien a la presó després de tortures i ultratges insuportables i intolerables»). Es devia tractar del cap d'un consell d'ancians (*gerousía*) que dirigiria la vida de tota la comunitat jueva antioquena (també del suburbi de Dafne, uns 10 km al sud-oest d'Antioquia). Aquesta institució devia formar un ens autònom dins la ciutat que, tot i participar en els actes públics exigits per Roma, devia ser autogovernada. Podem inferir de tot això que la futura comunitat cristiana s'inspirés en aquest model estructural, i que n'adoptà la base per a la seva organització: un bisbe (*episkopós*) i un consell d'ancians (*presbytérion*). Sigui com sigui, la notícia de Ac 11,26 té plena credibilitat, ja que és ben plausible que els grecs antioquens fossin dels primers en convertir-se a l'evangeli i els primers a ser anomenats cristians per altres pagans. Ac 13,1-3 aporta una informació complementària sobre aquesta comunitat que resulta interessant: «A l'església d'Antioquia hi havia alguns profetes i mestres». Aquests profetes i mestres, dels quals Lluç n'enumera cinc, són un subgrup específic dins la comunitat d'Antioquia, que no sembla que s'hagi d'extrapol·lar a d'altres comunitats cristianes. Fixem-nos, però, que quan Pere anirà a Antioquia el subgrup quedarà conformat de la següent manera: apòstol(s), profetes i mestres. Ens trobem exactament el mateix en 1Co 12,28a: «En l'Església, Déu ha posat, en primer lloc, apòstols; en segon lloc, profetes; en tercer

² Aquests pobres representen el grup numèricament més extens, on cal ubicar-hi jornalers que devien treballar en l'agricultura, transports i magatzems. La paràbola dels treballadors de la vinya de Mt 20,1-16 n'és un cas evident.

lloc, mestres», per tant concloem que Pau no extreu del no-res la seva distribució, sinó que podria molt bé respondre a un reflex de l'experiència antioquena. Encara hi ha més. Trobem en la *Doctrina dels dotze apòstols*, o *Didakhé*, una referència explícita a una organització similar, i que caldria situar en un context siri de mitjan segle I dC (el lloc d'origen podria ser Antioquia, atenent a la llengua grega emprada i a l'alt grau de proselitisme entre els pagans que se'n desprèn, que faria pensar en una comunitat de profunda tradició jueva). Es menciona a mestres, apòstols i profetes (Did 11,1-12); en aquest ordre. Estem davant d'una evidència històrica, doncs, que no hem d'obviar. La formació de l'església d'Antioquia tenia uns fonaments jueus que es veuen modificats a partir d'unes estructures pròpies del món cristià primitiu, si bé profundament arrelat en el judaisme, també igualment inspirat en models aportats des de la gentilitat.

8.2. *Pau i Pere*: sola fide versus lex mosaica

Quan Pau baixa de Jerusalem per retornar a Antioquia no és conscient del que succeirà. Més enllà de la calma que es podria esperar després d'haver resolt els temes fonamentals que podien crear tensions entre judeocristians i paganocristians, no es trobarà altra cosa que la materialització d'aquestes tensions, amb un episodi tremend protagonitzat per l'apòstol Pere. Ho explica en Ga 2,11-14: «Ara bé, quan Cefes vingué a Antioquia m'hi vaig enfrontar obertament, perquè el seu comportament era reprovable: abans que en vinguessin alguns de part de Jaume, menjava amb els qui eren pagans, però quan aquells van arribar, ho evitava i se n'apartava, per por dels defensors de la circumcisió. Aleshores els altres jueus també es van comportar hipòcritament com ell, i fins i tot Bernabé es deixà arrossegar per aquella dissimulació. Jo,



Pau i Pere. El Greco

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?"» Aquesta perícope, lluny de ser accessòria, és summament rellevant. De fet es tracta d'una de les discussions fonamentals de tot el text del Nou Testament: la doctrina de la justificació per la fe enfront de l'aferrament a la llei mosaica; Pau davant de Pere, o dit amb altres paraules, *sola fide versus lex mosaica*. Pau comença explicant la gènesi dels fets: Pere arriba a Antioquia provinent de Jerusalem i conviu amb la comunitat, participant en les taules comunitàries que ajunten cristians de diferents orígens, però a partir de l'arribada d'uns judeocristians que vénen de part de Jaume el seu comportament varia, i s'ajusta a les exigències mínimes de la Llei. No sabem quin era l'objectiu d'aquesta visita dels qui venien enviats per Jaume, i formular hipòtesis al respecte pot ser arriscat per la mateixa falta de proves, no obstant això podria tractar-se d'una comitiva enviada per saber com anaven les coses a la veïna comunitat d'Antioquia; no hem d'oblidar que es tractava d'una important comunitat, tant o més rellevant que la mateixa Jerusalem pel que fa a la gentilitat. Tampoc podem descartar una voluntat de control, àdhuc de requeriment de la Llei, ateses les circumstàncies. El que sí podem afirmar és que no venien de manera autònoma, sinó enviats pel mateix Jaume (Ga 2,12). La partícula prepositiva *apó* indica origen, procedència; tot i que normalment s'usa en les fórmules de salutació, aquí adquireix un caràcter purament descriptiu: ens diu d'*on* vénen (en aquest cas *de part de qui* vénen) els forasters. El vocabulari paulí que usa per referir-se a pagans i jueus és heretat del món hel·lenístic, i té un to marcadament cultural (aquí no hi entra la teologia). La complexitat real del problema rau en la relació que cal tenir amb la llei de Moisès per part dels judeocristians. A partir d'un passatge de l'evangeli de Mateu ho podem comprendre millor (Mt 5,17-20: «No us penseu que he vingut a anul·lar els llibres de la Llei o dels Profetes; no he vingut a anul·lar-los sinó a dur-los a la plenitud. Us ho asseguro: mentre durin el cel i la terra, no passarà ni un punt ni una coma de la Llei. Tot arribarà a la plenitud. Per tant, aquell qui deixi de complir un dels manaments més petits i ensenyi als altres a fer el mateix, serà tingut pel més petit en el Regne del cel, però aquell qui els compleixi i ensenyi a complir-los, serà tingut per gran en el Regne del cel. Jo us dic que, si no sou més justos que els mestres de la Llei i els fariseus, no entrareu pas al Regne del cel»). Es tracta d'una enumeració que parla de la relació dels cristians amb la llei mosaica, de tal manera que, amb ordre decreixent, ens anem acostant més cap a la posició de Pau, que veiem que fou també la de Mateu. Així, des d'un primer verset rigorista (Mt 5,18) passem a un segon (Mt 5,19) més moderat, per finalment arribar a l'amor extrem que cal professar per entrar en el Regne del Cel (Mt 5,20); aquí cal entendre *perisseúsê* com «depassar, anar més enllà, avantatjar». Aquesta perícope ens permet veure el debat a què els judeocristians hagueren de fer front per poder resoldre el problema de l'observança de la Llei. Trobem

aquesta mentalitat en l'incident d'Antioquia. A partir de l'actuació de Pere es posa al descobert una greu incongruència, i com afirma Légasse: «éste no sólo peca por disimulación [*synypekríthêsan* indica actuar de forma fingida, no creient en allò que es fa], sino que hasta carece de lógica y, con ello, hace inoperante la instrucción que dicta su conducta si se abren bien los ojos: si, todavía recientemente transgredía las prescripciones judías, aunque ahora se pliegue a ellas, no conseguirá persuadir a los paganos convertidos, en modo alguno atraídos por ellas, de la necesidad de observarlas». Pere es troba entre l'espasa i la paret, entre Pau i Jaume, entre l'evangeli universal de Crist i la obstinació xenòfoba del centralisme pentecostal. Pau sempre més es referirà a Pere amb el seu nom arameu, Cefes, i és que, amb paraules de Baslez, «le confine définitivement dans le milieu palestinien de culture araméenne [...]». La différence de point de vue est éloquent, ainsi que le parti pris de Paul». Les conseqüències de l'incident són clares: Pau no tornarà a posar més els peus a la ciutat, deslligant completament la seva missió de la realitat jerosolimitana (si exceptuem la col·lecta). I del seu silenci n'hem d'inferir una derrota davant els enviats de Jaume.

9. El tercer viatge missioner: la col·lecta

9.1. *Efes: exposició de la metodologia missionera paulina*

Trencats els llaços amb Antioquia, Pau posà rumb ferm cap a una ciutat que encara no havia visitat i que, com veurem, ràpidament adquirí gran protagonisme. Aquest viatge està testimoniat en Ac 18,23: «Després se'n va anar i recorregué successivament la regió de Galàcia i Frígia». El laconisme lucà i el silenci de Pau donen lloc a un terreny abonat per a la fantasia. Aquest pas per la regió de Galàcia és el que podem deduir de Ga 4,13? La trajectòria inversemblant que va fer Pau per anar fins a Efes: és literatura o respon a un record verídic que va recollir Lluç?, estem davant d'un viatge on es van fundar noves comunitats, o només davant d'una visita de reconeixement de les ja fundades en el primer viatge missioner?

En primer lloc, cal acceptar la hipòtesi d'una segona visita de Pau als gàlates. Aquest s'hi devia haver desplaçat per anunciar-los les intencions de la col·lecta i —per què no?—, comprovar com fructificava l'evangeli entre uns autèntics pagans. Ga 4,13 designa la primera d'una seqüència de dues vegades que l'apòstol visità els germans de la comunitat gàlata, en aquest cas per fer-los partícips de les instruccions relatives a la col·lecta. Dóna fe d'aquesta interpretació el propi Pau en la cloenda de la primera carta als corintis (1Co 16,1: «Pel que fa a la col·lecta en favor del poble sant que hi ha a Jerusalem, seguiu també vosaltres les instruccions que he donat a les esglésies de Galàcia»), que tot i la possibilitat que es tractés d'uns enviats, l'apòstol enlloc no en parla, i el cas és que sempre que parteix algú de part seva ens ho fa saber. Devia haver recorregut, doncs, les regions de l'Anatòlia central acompanyat de Titus i Timoteu,

molt probablement es devia hostatjar a casa d'antics amfitrions que devia haver conegut en la seva primera visita cap a l'Occident (el segon viatge missioner).

La ciutat d'Efes ocupava una situació estratègicament privilegiada: la immediatesa de l'Egeu li conferia un punt de comunicacions entre l'Orient i l'Occident (actualment l'activitat al·luvial del riu Küçük Menderes l'ha allunyat uns 8 km del mar. Aquests problemes, relacionats amb l'activitat intensiva de les explotacions d'òvids i l'erosió del canvi climàtic, es troben perfilades ja per Estrabó), i la seva posició central de la costa oest d'Anatòlia la feia equidistant de molts centres econòmics i administratius importants. L'Artemisi d'Efes, exemple paradigmàtic de l'art jònic, era famós arreu i rebia milers de pelegrins, que contribuïen a fer augmentar la riquesa i el cosmo-politisme de la ciutat. Devia tenir una població d'unes 250.000 persones que podem deduir tant per les fastuoses construccions com pel dinamisme comercial i econòmic, a part de mantenir una rivalitat cultural i política amb Antioquia de Síria ja que ambdues comptaven amb una posició similar dins l'Imperi. Devia tenir habitants de totes les procedències, i els jueus hi devien tenir una important i influent comunitat (ben testimoniada per Flavi Josep). Esdevingué capital de la província proconsular d'Àsia i residència del procònsol arran del testament del darrer rei de Pèrgam Àtal III, l'any 133 aC, i es va vincular plenament a la cultura i religió romanes. Pau hi restà prop de tres anys, tot desenvolupant-hi una tasca missionera ingent. El relat que en tenim en els Fets dels Apòstols és, de lluny, el més llarg referit a cap estada de Pau en ciutats, fet que ens pot revelar un coneixement especial de l'indret per part de Lluç. Ac 18,24-19,40 explica amb tot tipus de detalls una sèrie interessantíssima de successos que li passen a Pau, però llastimosament per a la història que estem estudiant, no podem atorgar-los plausibilitat. Des de l'esquematisme estereotipat (Ac 19,8-9) a l'ús i abús del nombre 3 (Ac 19,8; 20,31) i altres exageracions numèriques (Ac 19,19), passant per records de l'església local que l'evangelista devia haver recollit (Ac 19,1-7), fins a anècdotes burlesques que són fruit del seu traç (Ac 19, 13-17). El fet que explica en Ac 19,18-19 associa diversos casos del mateix tipus que trobem en l'Antiguitat (de Suetoni a Titus Livi, passant per Diògenes Laerci i Lluçà). Fins i tot la preciosa narració dels orfebres efesis i l'avalot que protagonitzen (Ac 19,23-40) és més *una* història que no pas un fet històric. Així doncs, les notícies fidedignes referents a l'estada de Pau a Efes les hem de buscar disperses enmig de la seva obra, fet que en dificulta molt la reconstrucció. No obstant això, podem començar per aproximar-nos a la fundació de la comunitat cristiana a la ciutat. Tot i l'afany de Lluç per atribuir-la a Pau (Ac 18,19-20; 19,8-10), hem de suposar que l'evangeli arribà per altres vies. Una possibilitat seria Apol·ló (Ac 18,24-28), que era d'una tradició baptista i que devia haver difós una paraula de Déu lleugerament distinta que la de Pau. També podria tractar-se del matrimoni d'Àquila i Priscil·la, però no fóra gens estrany que es tractés, simplement, d'un fet succeït fortuïtament, val a dir, mercès al procés autònom que pren l'evangeli

un cop les comunitats el prediquen arreu; recordem el nexa entre Orient i Occident que representava Efes, i la facilitat amb què s'hauria pogut difondre la *Paraula* a través de mercaders, parentela, etc. El fet que Pau no fundés la comunitat, cosa força acceptada, no serveix per rebatre la seva presència allí, i és que l'afirmació de Rm 15,20 o de 2Co 10,16 no s'ha de prendre al peu de la lletra: no pretenia anar a Roma, conscient com era de l'existència d'una comunitat en aquella ciutat (Rm 1,7-13)? Cal recordar que l'apòstol no només crea, sinó que visita i manté, en la mesura de les seves possibilitats, les comunitats. Aquí rau en gran mesura la importància crucial de la ciutat d'Efes: aquí Pau no hi fa una estada típica, sinó que la converteix en centre missioner. Ho podem deduir de la seva producció epistolar. Aquí, i en aquesta estada, hi redacta cinc de les set cartes que se li atribueixen. També ens podem basar en la importància que adquireix la ciutat en les posteriors generacions de la tradició paulina, ja que Efes es converteix en un centre important al respecte. Pau devia haver decidit estructurar l'activitat missionera atenent a les circumstàncies. Però no ens enganyem, no es tracta només, ni tan sols, d'adaptar-se, sinó que més aviat es tractaria d'una estratègia pròpia, adquirida a través de la pràctica, de manera lineal i selectiva, i que esdevé útil per a la missió. Representa un equilibri complex entre la mística jueva i la pragmàtica grecoromana, un ideal per a les comunitats del món hel·lenístic. Una barreja constant de pragmatisme i aparent conformisme social. Des de la centralitat geogràfica de la ciutat Lídia ell devia delegar tasques de control i gestió a col·laboradors seus, que es devien encarregar de distribuir i retornar correspondència, vetllar per la salut moral dels germans, reconfortar les comunitats davant possibles problemes interns, etc. Però cal ajustar més la lent per observar les partícules atòmiques que permeten entendre l'èxit de la missió. Es tracta de la *domus*. L'encert a l'hora d'introduir-se i estructurar-se a partir de la casa és majúscul: era el centre de la vida pública i privada, i permetia portar una vida deslligada de la societat, evitant així escàndols i fent que la permeabilitat del missatge evangèlic fos molt gran. Estem davant d'una «estratègia de propaganda»: la utilització del model base de la casa és perceptible en el vocabulari domèstic i familiar de Pau: *oikos* (casa) (14 vegades), *patēr* (pare) (34 vegades), *mētēra* (mare) (4 vegades), *adelfoí* (germà, germana) (93 vegades), etc. Però el concepte de casa va més enllà de l'edifici físic on es reuneixen els germans per celebrar l'eucaristia; s'usa també per referir-se a entitats pertanyents a esferes simbòliques que, a través de la lectura de les cartes paulines, poden tenir diferents nivells de comprensió (teològica, social i personal). Les dues dimensions fonamentals de *oikos* i *ekklēsia* són la teològica i la social o comunitària, però per sobre de les altres cal situar-hi la lectura teològica. L'activitat missionera, inclosa l'estratègia que acabem d'explicar, és expressada per Pau en Rm 10,14-15: «Ara bé, com podran invocar-lo, si no hi creuen? I com creuran en ell, si no n'han sentit parlar? I com en sentiran parlar, si ningú no l'anuncia? I qui el podrà anunciar, si ningú no és enviat? Ja ho diu l'Esclatúra:



Efes

Que en són, de bonics, els peus dels missatgers de bones noves!». És una brevíssima síntesi del procés evangelitzador que, emparant-se en l'Escriptura (Is 52,7; Na 2,1), discorre a mode de sil·logisme lògic i conclou en la centralitat dels missatgers evangèlics. Aquestes comunitats domèstiques posseïen uns aspectes integradors que permetien, no només fer fructificar la paraula de Déu, sinó també afavorir les relacions intracomunitàries: participació indiscriminada en l'evangeli, igualtat eucarística de tots els membres (el baptisme és un element igualador; Ga 3,26-28), confluència de dues realitats en una mateixa persona (la realitat viscuda, essent tothom el que és en la carn, així com també una nova realitat, expressada en Ga 6,15). En tot moment vol consensuar el correcte funcionament de les comunitats intentant resoldre'n els problemes però sempre actuant amb independència respecte de les sinagogues i apel·lant a la llibertat que dona l'evangeli. És interessant observar la unitat simbiòtica que hi ha entre religió, política, cultura i vida quotidiana en l'antiguitat, de manera que l'evangeli afavoreix un canvi radical implícit en la vida de les persones, no obstant això, Barbaglio afirma que «la experiencia cristiana no es causa de revolución social, sino factor creativo de nuevas relaciones subjetivas». Les cartes són una part més de la missió, totalment vinculades a l'acció pastoral quan l'apòstol no està físicament present per continuar el diàleg amb la comunitat, i especialment a partir d'Efes prendran un protagonisme inusitat.

Dues consideracions finals: 1) volem negar la fundació de les dites esglésies d'Àsia (1Co 16,19) per part de Pau. Quan ell s'hi refereix en la seva correspondència als corintis ho fa coneixedor de la seva existència, fins i tot pot haver-hi tingut relacions,

però no van ser fundades per l'apòstol, de la mateix manera que Efes. Aquestes comunitats devien ser les de Colosses, Laodicea i Hieràpolis, la fundació de les quals la tradició atribueix a un tal Èpafres, company de Pau (Flm 23).³ El més probable és que haguessin estat fundades de manera casual, com Efes, gràcies al tràfic comercial; i 2) afirmar o negar la possibilitat de l'estada a la presó és extremament hipotètic, ja que els detalls de l'activitat de Pau en aquesta ciutat són massa inassequibles per a poder ser reconstruïts històricament, només basant-se en el fet de donar un sentit o un altre a certs versets que trobem escampats al llarg d'algunes cartes.

9.1.1. La crisi coríntia: la primera i segona carta als Corintis

Les relacions que tingué Pau amb la comunitat de Corint estigueren marcades per la inestabilitat constant. Pau s'hagué d'enfrontar amb crítiques molt severes que negaven l'autenticitat del seu apostolat (1Co 9,1ss; 15,8-11), així com també amb tribulacions internes de la comunitat, principalment degudes a l'atomització interna d'aquesta. En gran part això es devia a la presència d'enemics de l'evangeli paulí, que a Corint podem reconèixer com a judeocristians que volien sotmetre la comunitat a les ordres d'uns quants que excel·lien en carismes taumatúrgics, do de llengües... Pau sempre criticà això, és més, mai no va presumir dels seus dons. Les notícies del conflicte arriben per mitjà de Timoteu, que devia haver anat a veure la comunitat i en va tornar desconcertat. Sens dubte, el problema més gran fou el qüestionament de l'autoritat de l'apòstol, que exigí una visita llampec des d'Efes fins al Peloponès per intentar resoldre personalment el conflicte. Les conseqüències seran infaustes, i només podrà calmar-se la situació gràcies a la intervenció pacificadora de Titus, que hi viatja amb motiu de la col·lecta. Serà ell qui reconciliarà la comunitat amb el seu fundador. La correspondència que tenim al respecte està continguda en les dues cartes als corintis, però estem molt lluny del simplisme que això d'entrada semblaria suposar. La realitat ens evidencia que dins ambdues cartes hi ha diversos escrits que devien haver format part del tortuós vaivé de lletres entre uns i altres. Gairebé tota la primera carta està determinada per preguntes directes dels corintis o per notícies que l'apòstol devia haver rebut de la comunitat, mentre que la segona està centrada quasi exclusivament en el tema de la col·lecta i la preocupació per dur-la a terme correctament. Sigui com sigui, estem davant mateix de la creació de dues cartes molt

³ Un terratrèmol destrueix aquestes ciutats l'any 60 dC, fet que alguns han interpretat com a decisiu per a donar un valor de protopaulina a la carta als Colossencs. No ho entenem igual: fàcilment podria tractar-se d'un pseudoepígraf que destinà aquest escrit a una comunitat inexistent incapaç, per tant, de protestar per la manca d'autenticitat. Èpafres és un més de la comunitat (Col 4,12), que en tot cas vetlla per aquesta, ara bé, la menció d'aquest personatge pot tenir a veure amb l'èxit de la missió en grans ciutats.

complexes, confeccionades entre Efes (1Co 16,8) i Macedònia (2Co 2,12-13) entre els anys 52-55 dC. Existeixen tesis clàssiques sobre la composició de les cartes, tant si se n'afirma la unitat, la combinació de diferents cartes o la col·lecció. Prendre posició en una o altra opció és molt problemàtic perquè existeixen arguments prou sòlids per defensar-les totes, fet que impossibilita acceptar la major plausibilitat d'un o altre format. Trobem, això sí, aspectes que són de més fàcil discerniment. 1Co 14,33b-36 és una interpolació tardana afegida en l'etapa d'edició del corpus paulí, i que serveix per preparar 1Tm 2,8-15 (trobem el mateix en Ef 5,22-24).⁴ Interromp el context consagrat als profetes i està format per elements diversos agafats de versicles pròxims, contradient 1Co 11,5 i usant elements no paulins (1Co 14,34: «com diu fins i tot la Llei»). També hi observem tradicions prepaulines com 1Co 11,23-26 (aquest relat és paral·lel al que cita Mc 14,22-25, probablement provinent d'un cristianisme de llengua grega que Pau devia haver rebut a Antioquia), 1Co 15,3-5.6-7 (1Co 15,3-5 és una tradició antiga que conté la confessió de fe inicial (cf. 1Co 11,23a), mentre que 1Co 15,6-7 és un afegitó paulí), 1Co 10,16 (tant el paral·lisme de la construcció com la terminologia —la copa de la benedicció— permeten copsar el ressò d'una fórmula litúrgica antiga). També 2Co 6,14-7,1 és una perícope clarament sobreposada: interromp sense cap transició el context (2Co 7,2 és la continuïtat directa de 2Co 6,13) i presenta expressions i mots que no es troben mai en Pau. Ell mai no anomena Satanàs amb el nom de Belial (2Co 6,15), ni a Déu com a Pantocràtor (2Co 6,18).⁵

En un intent de reconstrucció aproximada dels fets concernents a la història de la correspondència coríntia, ens resulta el següent:

1) Pau envia una carta als de Corint des d'Efes.⁶ N'envia una segona (la nostra 1Co) juntament amb Timoteu (1Co 4,17; 16,10), per tal que vigilés el compliment de les directrius paulines.

2) Pau rep una carta enviada des de Corint (1Co 7,1) demanant-li aclariments, així com també li arriba un informe oral sobre la situació a Corint realitzat per gent al servei d'una tal Cloe (1Co 1,11).

⁴ Es tracta de la problemàtica entorn de les dones i el seu paper en les celebracions comunitàries. És evident que Pau no escrigué mai 1Tm 2,13-15 ni res semblant, ja que la referència a Adam i Eva és molt estranya en el corpus paulí (Rm 5,14; 1Co 15,22.45; 2Co 11,3), usada per qüestions antropològiques i no per a justificar un estat de coses dins la comunitat. No hem d'atribuir a Pau quelcom que no digué.

⁵ Probablement devien ser preses d'algun apòcrif veterotestamentari (TestXIIPa) o de Qumran i afegides matusserament.

⁶ Aquesta carta, avui desapareguda i testimoniada en 1Co 5,9, devia posar en guàrdia els corintis contra la immoralitat sexual existent en la comunitat.

3) Una delegació coríntia formada per Estèfanes, Fortunat i Acaic (1Co 16,17-18) arriba a Efes per a informar a Pau de com van les coses i de la persistència d'alguns problemes greus.

4) Timoteu torna a Efes escandalitzat per la situació, especialment pel qüestionament de l'apostolat de Pau. Aquestes notícies van capgirar el pla viatger de Pau (1Co 16,5-8), que se n'aniria ràpidament cap a Corint (2Co 12,14a; 13,1a), d'on tornaria ultratjat.

5) Pau escriu una carta als corintis (2Co 10,1-13,10),⁷ afligit i amb moltes llàgrimes (2Co 2,4), amb la finalitat de restablir els contactes i que el culpable de tot plegat (no sabem de qui es tracta, suposadament un judeocristià hostil) fos castigat. És portada a Corint per Titus.

6) Pau deixa Efes i fa camí cap a Tròada, on hi espera Titus. Aquest no arriba i l'apòstol decideix anar a Macedònia. Allí, potser a Filips, es troba amb l'enviat: tot s'ha arreglat. Aleshores escriu una carta (2Co 1-9) que confia a Titus i a alguns col·laboradors més (2Co 8,23).

D'aquestes anades i vingudes seria fàcil suposar-ne un període, potser relativament breu, en què Pau hauria emmalaltit i estigué a punt de morir. Ell mateix ho explica en 2Co 1,8-10, tot i que també podria tractar-se d'un empresonament. Per ara només són hipòtesis sense validació possible.

9.1.2. Els *pareisáktous pseudadélfous* (falsos germans intrusos) de Ga 2,4: la carta als Galates

La carta als germans de les esglésies de Galàcia és d'un to obertament polemicista. Respon a una necessitat immediata, molt urgent, i això fa que no tingui una minuciosa elaboració que permeti lluir la teologia de l'apòstol: escriu amb una simplicitat didàctica, fet que no impedeix presentar de manera sistemàtica l'evangeli de Crist. Primerament hem de partir de la base que Pau devia haver visitat feia poc temps els gal·lates, i tot devia continuar igual que la primera vegada: la seva fe era gran i continuaven reconfortant-se en Crist. Però alguna cosa greu devia haver passat en el si de la comunitat (Ga 1,6-10), i és que s'estaven apartant de l'evangeli. Això era perillós puix aquesta comunitat estava formada per persones d'una cultura forana a la regió, i fàcilment podien pervertir la seva fe. La zona fou ocupada l'any 277 aC, per ordre del rei de Bitínia Nicomedes I, per tres tribus gal·les: els tolistòbogs, els trocmes i els tectòsags (Pausànias narra una incursió violenta d'aquests *bàrbars* a Grècia, i també en parlen Estrabó i Titus Livi). No és gens fàcil dir quan i com en fou informat Pau,

⁷ Es tracta de la coneguda com a «carta de les llàgrimes».

ni tan sols sembla fàcil situar la gènesi de la carta, el que sí que podem afirmar amb rotunditat és la diligència de l'apòstol a actuar (Ga 1,6). Pau no entenia com podia ser que, poc temps després de visitar-los per segona vegada, s'estiguessin obrint a un altre evangeli. Això tenia una causa, i eren els falsos germans intrusos (Ga 2,4).⁸ Aquests falsos germans devien estar subjugats a uns superiors que els exigien unes clàusules, tal i com es desprèn de Ga 6,12, i en aquest punt estarien en franca desavinença amb la llibertat que suposa l'evangeli. L'estratègia paulina és clara: presenta els adversaris en tercera persona del plural deslligant-los tothora dels gàlates, tractant així de reforçar la comunió d'esperit entre les comunitats i ell mateix. Hem de pensar que la carta de Pau devia haver fet efecte, almenys això ho podem deduir de 1Pe 1,1, que en l'exordí inicial enumera els gàlates. A part, a les darreries del segle II dC trobem un bisbat a Ancira, que d'alguna manera ens fa pensar en la fructificació definitiva del ministeri de Pau.

Hi trobem tradicions prepaulines notòries, com Ga 1,4-5, que de la mateixa manera que el pròleg epistolar de Rm cita una fórmula antiga (es va entregar per causa dels nostres pecats i així ens alliberà del poder maligne d'aquest món.⁹ A Déu sigui donada la glòria pels segles dels segles. Amén); és un text cristològic i soteriològic que li dona el marc apocalíptic per a l'argumentació de la carta. També Ga 3,28, on la fórmula «ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots sou un de sol en Jesucrist» es troba, amb algunes variacions, en 1Co 12,13; Col 3,10-11. Quant a la composició de la carta, és fàcil pensar en un moment coetani a 2Co 10-13, això és, a final de l'any 54 dC, a la darrera de l'estada a Efes, però no ens mostrem partidaris de tal ubicació. El to polèmic d'ambdós moments concorda, així com l'estat de tribulació que devia tenir l'apòstol fruit de les desventures de l'evangeli per culpa d'uns quants polemistes desconeguts. Ara bé, si bé és cert que hi ha paral·lelismes entre ambdues, la urgència de solucionar el problema gàlata i l'habitual tracte fraternal de Pau amb les comunitats per ell fundades ens han de fer concloure que devia haver estat a principi de la seva estada a la ciutat, i no a la fi.

⁸ Conèixer-ne l'origen és molt complex. Hi ha diverses hipòtesis al respecte: 1) judeocristians recalcitrants que devien tenir el recolzament implícit de la cúpula jerosolimitana, i que es devien haver desplaçat fins allà per exigir l'observança de les prescripcions jueves de puresa. No només això, sinó que també devien haver desprestigiats l'apostolat de Pau i qüestionat l'evangeli que predicava; 2) judeocristians de tendència gnòstica (aquesta hipòtesi es recolza en una imaginativa interpretació de Ga 4,8-11); 3) paganocristians acabats de convertir i gelosos de la Llei; 4) paganocristians que tracten d'aconseguir l'assimilació dels cristians a la sinagoga amb la idea de garantir la seguretat política de les esglésies; i 5) l'anomenada hipòtesi del doble front: devia posar en guàrdia els gàlates no només contra els judeocristians sinó també contra les tendències gnòstiques espiritualistes d'algunes comunitats gàlates.

9.1.3. Perill a Filips: la carta als Filipencs

El més probable és que la carta als Filipencs estigui composta de diversos fragments d'altres cartes, si bé no tots els retalls s'han establert amb la mateixa certesa. Es tracta d'una carta que, com la majoria, intenta resoldre un problema. De nou ens trobem amb el perill constant a què s'ha d'enfrontar Pau, i no tant ell com les seves comunitats: «Compte amb els qui són gossos! Compte amb els mals operaris! Compte amb aquesta gent partidària de la mutilació!» La frase té un to marcadament violent, i és que algú està intentant introduir-se dins la comunitat i persuadir-los de la circumcisió. Es tracta de judeocristians que fan de missioners proposant una confiança en la Llei i no en Crist, en la carn i no en l'esperit. Aquests no només pertorben la comunitat, sinó que són un seriós entrebanc en la proliferació de l'evangeli, però tot i així són ben diferents dels enemics de Corint i Galàcia, perquè no qüestionen l'autoritat apostòlica de Pau, fet que li evita tota una argumentació teològica i bíblica sobre l'antinòmia que oposa la Llei i la fe i passa directament a explicar la seva experiència individual i el gir sorprenent que donà la seva vida en el camí de Damasc (Fl 3,5-8). Decideix enviar-los Timoteu per tal que l'informi sobre el que hi passa (Fl 2,19). Els l'envia, també i de retorn, Epafrodit (Fl 2,25-30), que havia sortit de Filips per anar a Efes per a ajudar Pau en els seus suplicis, ja es tractés d'un engarjolament (Fl 1,7.13; Flm 1.10b.13.23) o d'un problema la naturalesa del qual ens és completament opaca. Hem de suposar que el viatge d'Epafrodit devia anar acompanyat d'una ajuda econòmica (Fl 1,5; 4,14-15.18) i d'un suport espiritual (Fl 1,7) de tota la comunitat filipenca. El més sorprenent és la claredat que mostra Pau a l'hora de dir-los que els visitarà en breu (Fl 1,26; 2,24), ja que si estigués enmig d'un procés judicial, àdhuc a la presó, difícilment podria saber-ne els terminis. Tot plegat contribueix a enfosquir l'episodi i a obrir les portes a múltiples possibilitats.

En aquesta carta hi tenim tradicions anteriors a Pau que són molt rellevants. L'himne cristològic de Fl 2,6-11: «Ell, que era de condició divina, no es volgué guardar gelosament la seva igualtat amb Déu, sinó que es va fer no res: prengué la condició d'esclau i es féu semblant als homes. Tingut per un home qualsevol, s'abaixà i es féu obedient fins a la mort, i una mort de creu. Per això Déu l'ha exaltat i li ha concedit aquell nom que està per damunt de tot altre nom, perquè en el nom de Jesús tothom s'agenolli al cel, a la terra i sota la terra, i tots els llavis reconeguin que Jesucrist és Senyor, a glòria de Déu Pare», clarament anterior (ritme poètic de les afirmacions cristològiques, forma simètrica de l'arquitectura de la perícopa (Fl 2,6-8: abaixament, Fl 2,9-11: elevació), absència de la dimensió soteriològica i caràcter poc paulí del vocabulari), pot haver sofert retocs significatius per part de l'apòstol (la menció a la creu en Fl 2,8c, o fins i tot el context, allunyat de l'ideal moral inicial i presentat com a la realitat còsmica que determina l'existència present). Fl 3,20-21 podria tractar-se

d'una continuació de l'himne anterior, però el consens és escàs ja que també hi ha poderosos arguments a favor de l'autoria paulina.

Si bé és fàcil afirmar la unitat primordial de la carta, ja que és la forma amb la qual circulà i ens ha arribat, no podem obviar-ne l'estructura marcadament bipartida:

- Fl 1,1-3,1 + Fl 4,10-20: part més antiga, quan Pau no coneixia els obrers des-honestos de Fl 3,2.

- Fl 3,2-4,9: resposta immediata, ferma i decidida, als problemes amb els judaïtzants.

Tot i que, com hem dit, pot resultar problemàtic afirmar una versió o una altra, no és gens desassenyat donar un valor històric a les paraules de l'apòstol, i acceptar-ne la reclusió temporal a Efes, possiblement fruit d'una trifulga amb opositors de la ciutat (aquí l'episodi dels orfegres serviria per omplir un buit o potser fins i tot contindria aspectes històrics que la tradició oral podia haver conservat). Fos o no així, el fet és que hi té problemes greus, i no només econòmics, que en un termini relativament breu de temps l'obliguen a fugir de la ciutat, en direcció a Macedònia tot passant per Tròada. L'estada a Efes, amb tota la seva problemàtica, li va servir per adonar-se dels límits de l'evangeli, i que aquests no eren geogràfics, sinó que precisament calia situar-los en el judeocristianisme palestí, en aquells qui no volien renunciar a les prerrogatives històricament adquirides pel seu contacte corpori amb Jesús, i que no acceptaven de cap manera un evangeli que no estigués rebaixat, subjugat a la tradició jueva. La seva cosmovisió continuava situant Sió en el centre del món, i el poble escollit era un: Israel. L'universalisme de la missió evangèlica que Pau encapçalava fregava la blasfèmia i l'escàndol, a part de suposar un perill molt seriós per a la supervivència de les institucions jueves i, no ho oblidem, el judeocristianisme palestí estava més a prop del judaisme que del cristianisme naixent. Pau entenia l'evangeli de tal manera que no podia haver-hi vencedors i vençuts, privilegiats i subordinats. Només existien els germans en la fe, iguals davant dels ulls del Pare. El càntic a l'esperança salvífica de Rm 11 és indicatiu del pensament de Pau: tothom qui cregui se salvarà. La imatge de l'olivera empeltada és molt suggeridora. La fe és l'única manera d'accedir al Regne de Déu, perquè la gràcia divina així ho ha volgut. Dit d'una altra manera: la universalitat de la salvació es correspon perfectament amb la universalitat de la creació.

9.1.4. El problema de l'esclavitud: la carta a Filèmon

Encara a la ciutat d'Efes Pau hi devia escriure la seva carta més breu, personal i fins a cert punt reveladora. Té el format clàssic d'una carta de recomanació (Horaci ofereix, en els seus *Epodes*, una paròdia espiritual d'aquest gènere literari posant així de manifest els seus elements constitutius: una persona que gaudeix de cert prestigi fa valer les seves qualitats per intervenir davant d'una autoritat per intercedir en favor

d'algué que elogia o defensa), i potser així cal entendre-la. Un esclau, Onèsim, ha fugit de casa del seu amo, Filèmon, a la recerca de Pau, suposant que aquest l'ajudaria. Aquest, conscient de la situació de la comunitat i amb previsió de viatjar-hi en breu (Flm 22), retorna Onèsim al seu amo juntament amb una carta per tal que aquest sigui ben rebut, però no ja com a esclau, sinó com a germà estimat. Pot sorprendre el format cerimoniós que conserva la carta tot i estar redactada en una presó, tal i com ens explicita Pau mateix: no hi falten els exordis inicials i la cloenda amb noms dels col·laboradors que en aquell moment devien estar amb l'apòstol en la situació compromesa que es trobava. En aquest cas no es pot posar en dubte la unitat de l'escrit, ja que no conserva ni tradicions reculades ni cap filigrana teològica. La simplicitat de la carta és molt reveladora, i no hem de buscar-hi al·lusions significatives que ens descobreixin quelcom amagat. Això no obstant, s'hi tracta un problema fonamental com és l'esclavitud. La súplica a Filèmon observa el principi paulí de Ga 3,28, ja que el baptisme implica l'alliberament necessari d'Onèsim en tant que se li reconeix una igualtat com a persona; òbviament les relacions amo / esclau no admeten un reconeixement similar. D'aquí sí que en podem extrapolar una dada, i és que l'objectiu de la recomanació no se circumscriu a Onèsim sinó que val per a tota comunitat cristiana. Per a Pau és una qüestió ètica de primera magnitud, i és que és molt més important la vinculació amb Crist que amb la realitat sociològica que a hom li ha tocat viure, per dolorosa i trista que aquesta sigui. Sempre s'és esclau d'algué, però val més ser-ho de Crist, que és la llibertat, que no pas de la concupiscència, que és el pecat. La Terra i totes les coses que conté són del Senyor (1Co 10,26, citant el Sl 24,1), per tant és inútil intentar escapolir-se a la voluntat de Déu, tota la creació i el mateix procés escatològic present són constitutius d'aquesta voluntat. Si les coses són d'aquesta manera, no es poden canviar amb lleugeresa, ja que és Déu qui ho ha disposat així. En aquest punt la carta a Filèmon, marcada pel procés de reclusió que devia viure l'apòstol, adopta el sentit ple de l'abaixament, de la imitació de Crist que es féu pobre entre els pobres, obedient entre els obedients (Fl 2,8). Això és el que li demana a Filèmon, que l'obeeixi, però no ja a ell com a apòstol del Senyor, sinó com a germà en la fe (Flm 17: «si em tens per germà en la fe, rep-lo com si fos jo mateix»). De nou la fe i la comunitat que es genera entorn d'aquesta és el motiu principal i determinant de la realitat entre els cristians: li demana que s'oblidi de l'antiga posició amo / esclau per entendre que, en tant que batejats, són exactament iguals als ulls de Déu. Aquesta humilitat és un element destacat en la teologia paulina. Del sentit pejoratiu que li atorgaren els estoics, i en general tot el pensament del món grecoromà, es passa a una connotació molt positiva en Pau. En són exemples Rm 12,16; 2Co 11,7; Fl 2,3.8, o el mateix context de la petició a Filèmon: des de la presó, mancat de recursos i amb un futur incert, no obstant això, amb la més gran de les il·lusions i esperances per a Onèsim, guanyat per a la fe allí mateix.

9.2. De Corint a Jerusalem: la carta als Romans

Un cop se n'hagué anat de la ciutat d'Efes, mai no la tornà a trepitjar. Hem de suposar que tan bon punt li donen la notícia de la seva llibertat (si acceptem la hipòtesi de l'empresonament) fa via cap a Macedònia, amb la intenció final d'arribar a Corint per saber com hi anaven les coses. Titus ja hi era enviat, però ell també volia fer-s'hi present. Devia haver seguit la mateixa ruta que traçà en el primer viatge per aquelles terres: de Tròada a Filips i seguint la via *Egnatia* fins a Tessalònica i llavors cap a Grècia. No passa per mar, tot i que la ruta més fàcil era anar d'Efes a Cèncrees, però possiblement té un interès especial a visitar per segona vegada les estimades comunitats de Filips i Tessalònica, que tant de bé li han proporcionat. Pel que fa al viatge i a les coses que hi passen, els textos romanen muts. Lluc ens parla d'una estada de tres mesos a Grècia, que s'adequa a la idea que Pau manifesta en 1Co 16,5-6 de restar-hi tot un hivern per així poder emprendre el viatge de retorn, ara amb la col·lecta, cap a Jerusalem. Sabem que es troba Titus pel camí, probablement a Filips. Allí s'hi devia estar un temps prudencial per reconfortar la comunitat després dels daltabaixos soferts recentment, i segurament devia haver parat també a Tessalònica. Tot i així, és probable atorgar a Corint el context de redacció de la darrera de les cartes de l'apòstol. Allí devia escriure, ja reconciliat amb els corintis, un compendi teològic als cristians de Roma, que no havia vist mai. La fe dels romans, tal i com es desprèn de la carta (Rm 1,8.12), era perfectament ortodoxa, idèntica a la de Pau. És possible que la carta fos una preparació del pas de l'apòstol per la capital de l'Imperi camí d'Hispania (Rm



*La ciutat
de Corint*

15,22-29), amb el propòsit de difondre la *Paraula* en els límits del món. Però tampoc podem menystenir un objectiu eminentment pràctic: Roma era el centre de l'Imperi i d'allí sortien correus i persones a diari i arreu, per tant, es comprèn que hagués preferit enviar a Roma la forma més perfecta del seu pensament i del missatge evangèlic (Rm 15,16). La carta conté una estructura relativament simple: un exordi inicial i una oració d'acció de gràcies donen forma al pròleg, tot continuant amb una extensa explicació de l'evangeli com a justícia de Déu i inserint l'existència cristiana a dins d'aquest evangeli. Finalment hi ha una conclusió que sintetitza els plans de l'apòstol juntament amb una oració final i una salutació als germans de Roma. Encara en darrer terme trobem l'interessant capítol 16 on, a mode de *post-scriptum*, hi ha una llista de salutacions i recomanacions a molts germans. Aquest darrer capítol ha generat molta literatura, ja que tant pot tractar-se del final mateix de la carta destinada a Roma com d'un missatge independent que acompanyava una còpia de Rm destinada a Efes (la majoria dels esmentats són d'aquesta ciutat). Pel que fa a les tradicions antigues, la carta no en conté cap de manera explícita, però emparant-nos en analogies és fàcil identificar-ne tres: Rm 1,3-4 (com Ga 1,4-5 usa una fórmula cristològica més antiga); Rm 3,25-26a (usant l'element de la sang com a propiciatori per expiar els pecats del poble, tot seguint Lv 16); i Rm 4,25 (usa una fórmula extreta de Is 53,12, a part de vincular justícia i resurrecció, fet que ell mai no fa en cap lloc). Una perspectiva que no podem perdre de vista és la imminència del viatge a Jerusalem: això marca l'escrit. Hi va per portar-hi la col·lecta, ja conclosa a aquestes alçades, i ho deixa escrit en Rm 15,25-27: en participar de la col·lecta els uns i acceptar-la els altres estan mostrant simbòlicament la pertinença al mateix cos eclesial (Rm 12,3-8). Conscient com era de les dificultats que implicaria aquest darrer viatge a Jerusalem, s'encomana a l'oració dels romans (Rm 15,30-31); no li deuen faltar indicis d'una probable mala acollida a Judea. Som a principi de l'any 55 dC, i Pau, amb uns quants hiverns a les espatlles, s'encamina cap a la sempre difícil comunitat jerosolimitana. No ho fa per mar, sinó que decideix emprendre el camí cap a Macedònia i Filips, tornant sobre els seus passos. Lluc així ho explica, però com que no entén el motiu que porta l'apòstol a fer una ruta més llarga que la de Cèncrees a Cesarea, crea una raó: hi havia un complot jueu contra Pau. Estem davant de l'esquematisme lucà habitual, però ultra això cal acceptar el retorn per terra; potser volia l'apòstol visitar per darrera vegada les comunitats de Macedònia?, havia deixat algun assumpte per resoldre? De nou els textos no ens en diuen res. Els col·laboradors en la col·lecta sí que fan la ruta marítima, i segons Ac 20,4-6 es retroben amb ell a Tròada, per continuar junts. Aquests col·laboradors, dels quals Lluc ha conservat els noms tot i el seu silenci omnipresent sobre la col·lecta, devien ser delegats de les comunitats que aquestes devien haver designat per tal que els diners arribessin amb tota seguretat a la comunitat de Jerusalem. Es tracta de Sòpatre de Berea, Aristarc i Segon de Tessalònica, Gaius de Derbe, Tíquic i

Tròfim de l'Àsia, i finalment el seu estimat Timoteu. No és tan simple, però, ja que aquí apareixen comunitats de què no es té notícia de participació en la col·lecta i n'hi ha d'altres, com Corint, que no hi apareixen. Hem de suposar que aquesta llista prové d'una tradició que arriba a Lluc ja modificada, perquè hi apareix Timoteu i aquest no surt més en els Fets. Ens és molt difícil, doncs, saber qui hi anava, però no podem dubtar que devia tractar-se d'una quantitat important ja que si no, no s'haurien pres les molèsties de portar-la fins a Jerusalem (amb tot el risc que això suposava). Pau, a la ciutat de Filips —segons Lluc—, en devia haver restat durant la festa dels Àzims, fet que és absolutament increïble ja que és una comunitat formada només per pagano-cristians i closa a les festivitats jueves. A part, i per si això no fos poc, hom afirma que cal esperar fins als primers anys del segle II dC per trobar una festa pròpiament cristiana de la Pasqua. Un cop a Tràdada es reuneix amb els col·laboradors que havia deixat a Corint, i Ac 20,7-12 ens presenta l'entranyable història d'Èutic: un noi endormiscat assegut a l'ampit d'una finestra que acaba per desplomar-se de son quan la prèdica inesgotable de Pau s'allarga més del compte; té la mala sort que acaba caient per l'obertura i mor. Era d'esperar una intervenció divina, de manera que Pau acaba per ressuscitar-lo. Òbviament, tot pertany a la ploma de Lluc: una estada de set dies a la ciutat, un conglomerat de reminiscències bíbliques i dades litúrgiques acaben per donar forma a un relat de resurrecció que guarda relació amb la resurrecció de Jesús, també esdevinguda en diumenge. La part que segueix, força detallista en la descripció, pot remetre'ns a una font escrita de Lluc o a un coneixement propi de la zona, però l'absència d'anècdotes ens recorda que tot plegat és literatura. La propera parada a la ciutat de Milet i la convocatòria dels ancians d'Efes, així com el discurs de comiat de l'apòstol, responen a una creació genial de Lluc, però són testimoni d'una altra època força allunyada de la vida de Pau. És Lluc qui es dirigeix a les esglésies del seu temps, tot usant un cert vocabulari paulí, emprant com a model la figura de l'apòstol (ja en la glòria dels sants i essent un model per als predicadors evangèlics) i alertant dels perills de les heretgies. La suposada pressa de Pau per arribar a temps per celebrar la Pentecosta a Jerusalem és, també, estratègia lucana (noteu la diferència de Ac 20,16 amb 1Co 16,8, on la menció de la festa de Pentecosta no és més que una indicació del calendari). La resta del viatge, de difícil trajecte degut al constant cabotatge que calia fer, es perllonga fent escales a Cos, Rodes i Pàtara. Allí canvien de nau (Ac 21,2) per navegar per alta mar i anar cap al port fenici de Tir. Un cop a terra, el relat del viatge (Ac 21,7-14) pren un to poc històric. Tot són estereotips literaris que assimilen la pujada de Pau a Jerusalem amb la de Jesús. Es troba amb personatges pintorescos com pocs, especialment el profeta Àgab, que baixa de Judea per tal d'anunciar la imminent detenció de l'apòstol. De la breu estada a la casa de Mnaso es passa ja a Jerusalem. El viatge ha conclòs però, què se n'ha fet dels col·laboradors de Pau? Hem de suposar que hi arriben amb ell, tot i que Lluc no en digui res. Ens trobem amb Pau, els seus com-

panys i la col·lecta a la ciutat santa, i a partir d'aquí, com veurem, els esdeveniments es compliquen de manera desorbitada.

10. El final de la missió paulina

10.1. Perfidies i traïcions: el rebuig de la col·lecta i l'arrest al Temple

L'arribada de Pau i la col·lecta a Jerusalem només s'explica en els Fets dels Apòstols, i amb un to explícitament lucà. No podem acceptar tots els detalls que allí hi apareixen, no obstant això sí que podem deduir-ne certs matisos que ens són útils. La presència de Pau aixeca moltes sospites, àdhuc conxorxes per processar-lo: el precedia una reputació d'antilegalisme que hem de suposar estava endurida per l'hostilitat que els esdeveniments devien haver generat. Les múltiples topades amb germans que pertanyerien a la comunitat de Judea o hi devien tenir vincles importants (com en el cas de Ga 2,4) devia afectar la imatge de l'apòstol. La col·lecta no devia haver estat acceptada, i no només per l'animadversió que generava Pau entre els judeocristians, sinó també per una possible tradició jueva que no permetia acceptar regals de no jueus (Flavi Josep ens en parla en el context de l'any 66 dC, quan Eleàzar convenç els summes sacerdots de Jerusalem perquè no acceptin regals de no jueus). Hem de pensar que es devia tractar de la major acció d'ajuda mútua de la cristiandat primitiva, prèviament consensuada amb la comunitat de Jerusalem (en el transcurs de l'Assemblea), però ni amb aquestes bases arriba a triomfar. 1Co 16,3-4 és un reflex de la indecisió de Pau d'anar a Jerusalem per a dur-hi la col·lecta, tot suposant una rebuda hostil. Això devia suposar-li una pena molt gran, ja que per a ell aquesta acció comunitària tenia una dimensió social i pastoral emmarcada en un context teològic i eclesiàstic. El seu caràcter salvífic en el context de la comunió eclesiàstica era reflex de la igualtat material i espiritual de les diferents esglésies: els sants cristians de Jerusalem no eren pas més importants que els de la resta de les comunitats paulines; la posició honorífica dispensada tradicionalment als jerosolimitans s'havia d'obrir a tots els cristians. Però això era l'ideal paulí. La realitat va anar per una altra via, i és que es va desenvolupar una oposició a la col·lecta en aquells cercles que rebutjaven l'admissió de pagans amb plena igualtat de drets. La figura de Jaume, que en Ga 2,9 accepta de bon grat la missió paulina amb totes les seves conseqüències, es devia trobar absolutament subjugada als avatars de l'ala rigorista de la ciutat, i no podia perdre'n el favor, ja que hagués caigut en desgràcia ell i la ja dèbil unió dels qui es professaven seguidors de Crist. Ac 21,17-26 és un reflex de tot això: enmig dels detalls ficticis que Lluç aporta al relat, es tracta d'una imatge de rebuig de tot allò relacionat amb Pau, fins al punt que acaba acatant el pagament d'un ritu de purificació. És que Pau no ha demostrat ja sobradament la seva integritat?, altra volta ens trobem amb un Pau obedient als líders ressentits de Jerusalem? El que continua en els Fets és una obra purament inspirada en

les intencions de l'evangelista. Ac 21,27-23,22 explica tot tipus de peripècies, des de la detenció de Pau per part de les tropes romanes en la zona del Temple fins als discursos que aquest pronuncia, el recurs apel·lant a la ciutadania, la compareixença davant del Sanedrí... Sí que és històric el relat de la conjura contra Pau (Ac 23,12-22): el zel inflammat que animava Pau quan perseguia els hel·lenistes del grup d'Esteve s'apodera ara d'un grup d'homes que, per jurament, es compromet a finir amb la vida d'aquell qui havien considerat culpable de violar el santuari jueu (cal recordar l'amenaça explícita de mort que hi havia en la inscripció de l'interior de l'atri dels gentils del Temple de Jerusalem. Ac 21,28b i Ef 2,14 en són passatges que s'hi refereixen implícitament). També és plausible que el nebot de Pau, resident a Jerusalem, fos qui alertés el seu oncle del complot contra la seva persona. En ser un detall neutre podem acceptar que Lluc el degué rebre d'una tradició que podria fonamentar-se en un fet històric. Podem pensar que en un context de tensions a Palestina la detenció de Pau amb motiu d'un tumult mereix credibilitat, per tant n'acceptem les línies generals de l'argumentació però excloent-ne els detalls lucans. Pau devia haver estat detingut pels romans a causa d'un complot jueu, i devia passar a disposició de l'autoritat en breu per tal de ser jutjat convenientment.

10.2. *Presó a Cesarea: de Fèlix a Festus*

De la detenció per part de la cohort romana establerta a la Torre Antònia es procedeix a portar el pres fins a Cesarea, lloc de residència (*domus praetoria*) del procurador Fèlix i capital administrativa de Palestina. El personatge de Fèlix és històric. Ens en parla de manera poc virtuosa Suetoni; era un individu la tasca administrativa del qual es caracteritzà per l'ambigüitat: fou capaç de reprimir el bandidatge i dispersar l'exèrcit foll de l'Egipci en la seva suïcida marxa contra Jerusalem, però la crueltat que manifestava feu créixer altres focus de disturbis. Lluc ens ho explica en Ac 23,23-26,32, enriquint els escassos records locals de què devia disposar amb les seves idees. Si bé podem acceptar la historicitat d'un procés contra Pau a Cesarea, traslladat allí per calmar els ànims exasperats dels jueus, gran part del que hi passa és invenció lucana. Fèlix devia donar allargues al procés de Pau tot esperant rebre un suborn per la seva llibertat, de manera que la situació s'entreté mesos i mesos, fins que es produeix el canvi del procurador Fèlix per Porci Festus. Tot el capítol 25 dels Fets està dedicat a la defensa de Pau davant les acusacions infundades dels membres del Sanedrí. La compareixença davant d'Agripa ha de ser posada en relació amb el procés de Jesús. En ambdós casos es porta l'acusat perquè comparegui davant l'autoritat (Lc 23,1-12 davant del governador romà; Ac 25,6-7 davant del rei jueu): Pilat i Festus, Herodes Agripa i Agripa II s'alien contra Jesús i contra Pau, però al final han d'acabar reconeixent la innocència dels inculpatos tot i les greus (i falses) acusacions presentades en



Cesarea marítima

contra seu. Amb tot, cap d'ells queda lliure (compareu Ac 25,7.18.25; 26,31 amb Lc 23,2.4.14-15.20.22). Hem de pensar que tot i els entrebancs causats pels ortodoxos de la Llei en el procés i estada de Pau a Cesarea, aquest devia haver acabat apel·lant al Cèsar. Convençut com estava de la seva innocència, era una bona oportunitat per comparèixer a Roma tot aprofitant l'avinentsa dels fets. Val a dir que es devia tractar d'un viatge que va fer com a pres, però no podem acceptar que ja s'hagués formulat cap sentència al respecte, ja que en aquest cas no hauria pogut recórrer a la *provocatio*.⁹ Com conclou Festus (Ac 25,12b): «Has apel·lat al Cèsar, al Cèsar aniràs».

10.3. Camí de Roma

10.3.1. El succés de Malta i l'arribada a terra ferma

Des de Cesarea marítima s'embarquen Pau, alguns companys i els soldats que el custodiaven, així com d'altres presos, en direcció a Roma. Aquest viatge és un dels re-

⁹ Procediment jurídic pel qual un individu no condemnat pot exigir una transferència de jurisdicció a un tribunal instituit per Roma, sigui o no directament presidit pel Cèsar.

lats més captivadors del llibre dels Fets dels Apòstols, però en la seva majoria es tracta de literatura lucana que planteja problemes tant literaris com històrics. Avui, la majoria dels historiadors i exegetes veuen una composició anterior que Lluç va recollir i enriquir. Les divergències comencen quan es tracta d'identificar el relat de la base: una peça profana sense cap relació amb Pau?, o bé un diari de viatge que devia haver confectionat algun dels companys de l'apòstol, com ara Aristarc de Tessalònica? Es poden identificar amb facilitat els passatges que són aportació lucana i creen interferències serioses en el curs del relat, coherent de per si (vegeu Ac 27,3b.9c.11.21-26.31.33-36.38.43; 28,2-10; guarda relació amb això el fet de mencionar l'origen d'Aristarc, quan més amunt (Ac 19,29; 20,4) ja se n'ha explicat la procedència; es devia tractar d'una còpia reproduïda de manera exacta). En tot moment es busca donar una imatge llegendària de Pau, com a coneixedor del que passa durant el viatge, fins a tal punt que és ell qui acaba salvant la tripulació de les inclemències del temps i facilita l'arribada a Roma gràcies a les indicacions prodigioses. El relat està ple d'escapes a ports de l'Àsia, illes de l'Egeu i del Mediterrani oriental, tempestes que endarrereixen l'arribada al centre de l'Imperi... És ben històric el coneixement que mostra Lluç (segurament la font d'on beu) sobre la navegació en el Mediterrani oriental. En Ac 27,6 es parla d'una nau alexandrina on s'embarquen després de la parada a Mira de Lícia. El canvi podia deure's a les millors condicions tant d'aquest tipus d'embarcacions com a la fama que precedia els mariners egipcis. Filó ens en parla posant en boca de Calígula una lloança considerable. Aquestes naus mixtes transportaven blat (Ac 27,38b) i persones (Ac 27,37), i seria un cas paral·lel al de Flavi Josep en el naufragi que patí per l'Adriàtic en la seva joventut.

La perícope del naufragi a l'illa de Malta és summament bella, tot barrejant simbolisme teològic i dramatisme literari en dosis equiparables. Si bé no podem acceptar la historicitat del relat, és temptador creure que fou tal i com ho explica Lluç. Grec com era, la percepció geogràfica que tenia era molt tradicional, situant de forma natural en les illes les utopies i els misteris: Malta fixa la utopia cristiana. Es presenta l'illa com una zona radicalment allunyada de la civilització, on els naturals tracten els forasters amb una humanitat poc corrent (Ac 28,2). L'analogia és ben clara: el pensament grec caracteritza allò forà com a primitiu i estrany, i que els habitants d'aquell remot indret tractessin amb filantropia els hostes forçosos esdevé sorprenent per al lector dels Fets dels Apòstols. Fixem-nos com, de presoner que havia salpat de Cesarea, Pau és ara més aviat un hoste privilegiat, que se'n va de Malta colgat d'obsequis i provisions; els soldats i els altres viatgers en qualitat de presos han desaparegut del relat. Tot gira entorn de l'apòstol i la narració esdevé inversemblant per complet, ja que Pau es converteix en una còpia cristianitzada dels taumaturgs ambulants de la seva època.

Passat el període del *mare clausum* (la navegació restava tancada els mesos de tardor i hivern ja que el mal temps feia impracticables les aigües), es tornen a fer a la

mar per dirigir-se, ara sí, a terra ferma, i d'allí a Roma passant pel sud de la península Itàlica. Tot i que no podem acceptar la major part del relat dels Fets com a històric, hem de suposar que des de la partença del port de Cesarea la primavera del 56 dC fins a l'arribada a terra ferma devien haver passat dos anys ben bons, distribuïts entre la navegació i la possible aturada per raó d'aprovisionament o per causa del mal temps. L'expedició degué arribar a la península la primavera de l'any 58 dC. Ac 28,11-15 narra l'arribada a Roma a partir de la via Àpia i com va a rebre'l, amb tocs de triomfalisme, una delegació de germans de la comunitat romana. Entre el verset 14, que ja és conclusiu, i el verset 16, que n'és la continuació lògica, Lluc insereix el verset 15 per tal de mostrar com, tot i haver-hi ja una comunitat de cristians a Roma, surten tots i tornen a entrar a la ciutat juntament amb Pau, com si mai no hagués existit aquesta abans de l'arribada de l'apòstol. Sembla que Lluc s'hagi oblidat completament de la situació de reu en què es troba Pau.

10.4. Suposicions, hipòtesis i rumors: la mort de Pau

Al principi d'aquest escrit ja hem comentat les dificultats de fixar una data per a la mort de Pau, no obstant això hem escollit una hipòtesi de treball que en situaria el suplici i traspàs a Roma l'any 60 dC. En Ac 28,17-31 s'explica com devien haver estat els darrers temps de l'apòstol a la capital de l'Imperi. De converses i defenses davant dels jueus i dels romans, a predicacions lliures i valeroses arreu de Roma. La gent el devia anar a trobar com si d'una autoritat es tractés, tot i que era un desconegut dins la comunitat. El discurs que pronuncia en Ac 28,25b-27, tot citant Is 6,9-10, és paradigmàtic a l'hora d'entendre la imatge que devien tenir els cristians dels jueus: el seu enduriment de cor respecte de les paraules de Déu els havia fet sords i cecs a les evidències del temps final. No van entendre qui era Jesús ni tampoc volien entendre quina era la voluntat de Déu. Ara aquest missatge i la subseqüent salvació anirien dirigits als pagans, ja que aquests no tenien el cor endurit per les restriccions centenàries de les disposicions mosaïques. Es tracta de finir el relat amb la conclusió final de l'evangeli: l'amor de Déu és universal, i no resta clos en el Temple a disposició d'uns quants que es creuen privilegiats. La incomprensió d'uns pocs ha acabat obrint la *Paraula* a la comprensió amorosa i fiducial de molts. L'evangeli és de tots i per a tots.

Tot i la magnífica conclusió dels Fets, hem de pensar que es tracta d'un final ordit per a unes comunitats i per a un temps que ja no és el de Pau. La perspectiva de la immediatesa de la vinguda del Crist s'havia perdut i el temps de l'Església era el que marcava el ritme de l'esdevenidor. Un escrit de Pau posterior a l'any 60 dC ens permetria situar la realitat, no només del seu pensament, que no hauria variat tant, sinó especialment del context vital dels seus darrers anys de vida. Val a dir, però, que això és un acte de ficció pura, ja que no disposem de tal font. Amb aquest buit fonamental

només podem dir que va ser víctima de les moltes persecucions i intrigues contra la secta dels cristians que tants maldecaps donava a tantes persones de diversos grups socials. Potser sense haver estat jutjat, fins i tot potser ja absolt, devia acabar víctima d'una persecució a mort, molt probablement d'un avalot jueu.

Bibliografia selecta

- ÁLVAREZ, David, *Pablo y el imperio romano* (BEB Minor 15), Salamanca: Sígueme 2009.
- AUNE, David E., *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao: Desclée de Brouwer 1993.
- BADIOU, Alain, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos 1999.
- BAILEY, Kenneth E., *Poet & Peasant and Through peasant eyes. A literary-cultural approach to the parables in Luke*, combined edition, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans 1983.
- BARBAGLIO, Giuseppe, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (BEB 65), Salamanca: Sígueme 1989.
- BASLEZ, Marie-Françoise, *Saint Paul. Artisan d'un monde chrétien*, Paris: Fayard ²2008.
- , *Cómo se escribe la historia en la época del Nuevo Testamento* (Documentos en torno a la Biblia 37), Estella: Verbo Divino 2009.
- BECKER, Jürgen, *Pablo. El apóstol de los paganos* (BEB 83), Salamanca: Sígueme 1991.
- BERNABÉ, Carmen – GIL, Carlos (Eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, FS Rafael Aguirre (Ágora 23), Estella: Verbo Divino 2008.
- Bíblia catalana, traducció interconfessional*. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Editorial Claret – Societats Bíbliques Unides ¹²2008.
- BORRELL, Agustí – DE LA FUENTE, Alfonso – PUIG, Armand (Eds.), *La Bíblia i el Mediterrani. Actes del Congrés de Barcelona (18-22 de setembre de 1995)* (Scripta Biblica I-II) 2 vols., Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997.
- BOUTTIER, Michel *et al.*, *Vocabulario de las epístolas paulinas* (CB 88), Estella: Verbo Divino ⁴2006.

- BROWN, Raymond E. — MEIER, John P., *Antioch and Rome. New Testament cradles of catholic christianity*, Mahwah (New Jersey): Paulist Press ²2004.
- BRUCE, Frederick F., «Is the Paul of the Acts the real Paul?», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 58 (1975-1976) 282-305.
- CARREZ, Maurice *et al.*, *Cartas de Pablo y cartas católicas* (ILB 8), Madrid: Cristiandad 1985.
- CASALINI, Nello, *Le lettere di Paolo. Esposizione del loro sistema di teologia* (Analecta Studium Biblicum Franciscanum 54), Jerusalem: Franciscan Printing Press 2001.
- CROSSAN, J. D. — REED, J. L., *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella: Verbo Divino 2006.
- DEISSMANN, Albert, *Light from the Ancient East: the New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman world*, translated by Lionel R. M. Strachan, Montana: Kessinger Publishing 2003.
- DUNN, J. D. G., «Paul: apostate or apostle of Israel?», *Zeitschrift für Neuertestamentliche Wissenschaft* 89 (1998) 256-271.
- , *Jesus, Paul and the law. Studies in Mark and Galatians*, Louisville (Kentucky): John Knox Press 1990.
- FANT, Clyde E. — REDDISH, Mitchell G., *Lost treasures of the Bible. Understanding the Bible through archaeological artifacts in world museums*, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans 2008.
- FERGUSON, Everett, *Backgrounds of early christianity*, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans ³2003.
- FINKELSTEIN, Israel — SILBERMAN, Neil Asher, *La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid: Siglo XXI ³2009.
- FITZMYER, Joseph A., «Vida de San Pablo», en BROWN, R. (Ed.), *Comentario bíblico "San Jerónimo" III*, Madrid: Cristiandad 1972, 547-564.
- , *Los Hechos de los apóstoles, I (1,1-8,40)* (BEB 112), Salamanca: Sígueme 2003.
- , *Los Hechos de los apóstoles, II (9,1-28,31)* (BEB 113), Salamanca: Sígueme 2003.
- FREEMAN, Charles, «Paul, "the founder of Christianity?"», en FREEMAN, Charles, *The closing of the western mind. The rise of faith and the fall of reason*, London: William Heinemann 2002, 106-127.

- FULLER, R. H., «Was Paul baptized?», en KREMMER, J. (Ed.), *Les Actes des Apôtres* (BRThL 48), Gembloux – Leuven 1979, 505-508.
- GAVALDÀ, Josep Maria – MUÑOZ, Andreu – PUIG, Armand (Eds.), *Pau, Frutuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I-VIII). Actes del congrés de Tarragona (19-21 de juny de 2008)* (Biblioteca Tàrraco d'Arqueologia 6), Tarragona: Liber – INSAF 2010.
- GILL, David W. J. – GEMPF, Conrad (Eds.), *The book of Acts in its first century setting. Graeco-roman setting*, vol. 2, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans 1994.
- GNILKA, Joachim, *Pablo de Tarso, apóstol y testigo*, Barcelona: Herder 2009.
- HENGEL, Martin, *Il Paolo precristiano* (Studi Biblici 100), Brescia: Paideia 1992.
- , *Paul in Arabia* [en línia], *Bulletin for Biblical Research* 12.1 (2002): 47-66 <http://www.ibr-bbr.org/IBRBulletin/BBR_2002/BBR_2002a_04_Hengel_PaulInArabia.pdf>.
- HILDEBRANT, Dieter, *Saulo-Pablo. Una doble vida*, Barcelona: Herder 1991.
- HORSLEY, G. H. R., «The use of the double name», *New Docs I* (1981) 89-96.
- HURTADO, Larry W., *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (BEB 133), Salamanca: Sígueme 2010.
- JONES, A. H. M., *The cities of the roman eastern provinces*, Oxford: OUP 1971.
- KLOPPENBORG, John S., *Q. El evangelio desconocido*, Salamanca: Sígueme 2005.
- LÉGASSE, Simon, *Pablo apóstol. Ensayo de biografía crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2005.
- LUTTIKHUIZEN, Gerard P., *La pluriformidad del cristianismo primitivo* (En los orígenes del cristianismo 17), Córdoba: El Almendro 2007.
- MARGUERAT, Daniel, *L'apôtre, mère et père de la communauté (1Th 2,1-12)* [en línia], Lausana, març de 2000 <<http://wwwpeople.unil.ch/daniel.marguerat/pdf/apotre.pdf>>.
- MARGUERAT, Daniel (Ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su historia, su escritura, su teología*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2008.
- Nou Testament grec-llatí-català*. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Editorial Claret – Societats Bíbliques Unides 1995.
- OHLE, Annemarie, *Invitació a la Bíblia* (La Gran Biblioteca 2), Barcelona: Claret 2008.

- PIÑERO, Antonio (Ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* (En los orígenes del cristianismo 2), Córdoba: El Almendro 2004.
- QUINZÀ, Xavier, «Aproximación semiológica al discurso de Pablo en el Areópago (Hch 17,19-34)», *Miscelánea Comillas: Revista de Teología y Ciencias Humanas* 78-79 (1983) 237-242.
- RANDOLPH RICHARDS, E., *The secretary in the letters of Paul* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, reihe 42), Tübinga: Mohr 1991.
- RIUS-CAMPS, Josep, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28* (Lecturas del Nuevo Testamento, Estudios críticos y exegéticos 2), Madrid: Cristiandad 1984.
- , *De Jerusalem a Antioquia. Génesis de la iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12* (En los orígenes del cristianismo 1), Córdoba: El Almendro 1989.
- RIUS-CAMPS, Josep – READ-HEIMERDINGER, Jenny, *Lluc. Demostració a Teòfil. Evangeli i Fets dels Apòstols segons el Còdex Beza* (Sagrats i Clàssics 3), Barcelona: Fragmenta 2009.
- RÖMER, Thomas et al. (Eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2008.
- SÁNCHEZ BOSCH, Jordi, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el Apóstol*, Estella: Verbo Divino 2007.
- , *Escritos paulinos* (IEB 7), Estella: Verbo Divino 2009.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Ética del Nuevo Testamento* (BEB 57), Salamanca: Sígueme 1987.
- SEGALLA, Giuseppe, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2004.
- STEGEMANN, Ekkehard W. – STEGEMANN, Wolfgang, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas* (Ágora 8), Estella: Verbo Divino 2008.
- STOWERS, Stanley K., *Letter writing in Greco-Roman antiquity*, Philadelphia: Westminster Press 1989.
- STRANGE, John, *Atles de la Bíblia*, traducció de Pere Casanellas, Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Editorial Claret – Societats Bíbliques Unides 1999.
- THEISSEN, Gerd, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (BEB 51), Salamanca: Sígueme 1985.

——, *Psychological aspects of Pauline theology*, Edimburg: T&T Clark 1987.

TRIMAILLE, Michel, *La primera carta a los Tesalonicenses* (CB 39), Estella: Verbo Divino 2006.

VAN UNNIK, W. C., «Tarsus or Jerusalem. The city of Paul's youth», *Sparsa collecta*, v. I, *New Testament Studies* 29 (1974) 259-320.

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

WALLACE, Richard – WILLIAMS, Wynne, *The three worlds of Paul of Tarsus*, London: Routledge 1998.

ZERWICK, Max, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2008.

El somni d'una primavera de la Paraula. Llegir la Bíblia des de la vida

per Justino Martínez Pérez

T'enalteixo, Pare, Senyor del cel i de la terra, perquè has revelat als senzills tot això que has amagat als savis i entesos (Lc 10,21; Mt 11,25)

1. Una nova primavera de la Paraula

Després de deu anys d'Animació Bíblica de la Pastoral per terres catalanes, ens trobem davant d'un paisatge fascinant: cada setmana sorgeixen noves oportunitats i horitzons de cara a la Paraula de Déu. Després del Sínode de la Paraula (2008) brota una *nova primavera de la Paraula*, no amb èxits enlluernadors, sinó *a partir de la taula de la Paraula* que, juntament amb la de l'Eucaristia (DV 21.26), afirma cada vegada més la seva centralitat en *la vida i en la missió de l'Església*. A partir d'un començament tímid, amb alguns grups bíblics parroquials, hem anat prenent consciència de la força i de la bellesa de la Paraula i de la centralitat d'aquesta en la litúrgia, en la catequesi, en tota la pastoral. Això ens ha portat a intuir la necessitat del fet que la Paraula de Déu ocupi un lloc clau en els plans pastorals parroquials, arxiprestals o diocesans a fi de donar prioritat a l'escolta i aprofundiment continuat de la Paraula viva de Déu, com a qüestió de vida o mort.

2. Caminar amb els propis peus

Quan vam lliurar a la diòcesi la parròquia de Nostra Senyora Auxiliadora (Salvador-Brasil), un animador, Antonio Careca, va resumir d'aquesta manera el treball que l'Equip Pastoral havia fet durant trenta anys: «Els combonians ens heu ensenyat a caminar amb els nostres propis peus.»



Caminar seguint el rumb de la Paraula

Aquesta és la tornada que ens toca cantar en l'Escola d'Animació Bíblica: és l'hora de caminar amb els propis peus, amb el propi ritme, amb el propi do que el Senyor ens ha fet a cada persona (dimensió personal: Is 6; Jr 1,4-19), i també és el temps de creativitat, de novetat, d'assumir riscos comunitàriament (Mc 3,13-14), cercant rumb i camins nous, i passant de l'Escriptura a la vida (cf. Lc 4,16-30) i de la vida a l'Escriptura (Lc 24,13-35) en un vaivé permanent i fecund.

3. Una metodologia comunitària

Per respondre a la set actual de la Paraula de Déu (Am 8,11; Jr 15,16), el grup és el lloc ideal per aprofundir la Paraula, perquè l'Animació Bíblica de la Pastoral no viatja per fils d'alta tensió de conferències multitudinàries, sinó més aviat a través dels fils domèstics del treball de grups, de trobades periòdiques i d'una metodologia comunitària.

El treball de grup és com una pluja suau i penetrant (Is 55,10-11) o un regatge lent, que a ritme setmanal o quinzenal ho fa fructificar tot quan és l'hora. Això és el que ens ha demostrat l'experiència de més de vint anys de trobades bíbliques. Recordo també les paraules inspiradores de Milton Schwantes, un biblista brasiler, que a Santiago de Chile, l'any 1993 ens comentava: «El grup bíblic és essencial en l'Animació Bíblica de la Pastoral». L'experiència ha demostrat que és un gran desafiament i que cal estar preparat per animar els grups bíblics i coordinar l'animació bíblica. De fet, el primer grup que van constituir sobre el llibre dels Fets dels Apòstols a Salvador de Bahia, va caminar durant diversos mesos, però després es va parar definitivament. També hem vist que quan s'han superat les primeres etapes i s'ha restat ferm, malgrat la rutina, el cansament o les dificultats, la gent descobreix un horitzó meravellós en la Bíblia. Hi quedés «enganxat» i pots caminar durant molts anys més pels viaranyes sorprenents de la Paraula de Déu, o fins i tot, pots arribar a queixar-te perquè no t'han fet conèixer la Bíblia fins ara.

En l'Escola d'Animació Bíblica es va fent camí tot caminant; i quan se sap on es va, es pot arribar molt lluny. Cal recordar que es camina pas a pas i aleshores t'adones que pots arribar molt lluny. De fet pensem i somiem en un Procés Formatiu Bàsic (de dos o tres anys d'entrada), seguit d'un Procés Permanent d'aprenentatge teòric i pràctic, on es conjuga harmònicament una lectura bíblica científica i sistemàtica, amb una lectura sapiencial-vivencial que incideixi en la vida personal, en la comunitat i en la societat. És ben significatiu el que, en aquest sentit, diu Casiano Floristán: «Els teòlegs tenen la missió de conèixer de manera científica i sapiencial l'Escriptura, la tradició i l'actualitat social en funció de la vida cristiana, humana i eclesial dels fidels.»

En les Trobades Bíbliques, aprofundim un llibre de l'Antic Testament i després un altre del Nou Testament; normalment constatem que el segon és més fàcil que el primer. Ens endinsem en conjunts cada vegada més extensos. Així, per exemple, en un primer moment ens endinsem en l'Èxode; després en el conjunt més gran de què forma part: el Pentateuc; o bé, aprofundim en la lectura d'Isaïes o Amós i després passem a una visió de conjunt de tots els profetes. En tot això aprenem tècniques, camins, pistes, rutes per on caminar i aprofundir la Paraula. El que és més important és que ens deixem portar pel Vent de l'Esperit, que bufa on vol i com vol (Jn 3,1-8), perquè, tal com ens assegura Jesús, «el Defensor, l'Esperit Sant que el Pare enviarà en nom meu, us farà recordar tot el que jo us he dit, i us ho farà entendre» (Jn 14,26), i en aquest sentit, la nostra lectura és, en el sentit més ple, *una lectura espiritual*.

4. Animació Bíblica de la Pastoral

Un dels desafiaments de l'Animació Bíblica de la Pastoral és aconseguir ajudar les persones a familiaritzar-se amb la Sagrada Escriptura: Antic i Nou Testaments. Això comporta riscos i dificultats, però ofereix una novetat espirituals sense parió. Davant de moltes persones que es conformen a llegir els evangelis o que, tímidament, fan un cop d'ull a les cartes de Pau, però que no gosen entrar en l'Antic Testament perquè pensen que amb el Nou Testament ja en tenen prou, creiem que és imprescindible que ens familiaritzem amb tota l'Escriptura perquè això comporta una novetat de gran valor, que és difícil de ser apreciada per qui no està avesat a fer, al llarg d'anys, aquest camí llarg per la Paraula de Déu. Llegir l'Èxode, els profetes o els Salms ens aporta una nova sensibilitat i una nova mirada per aprofundir en els evangelis, les cartes de Pau o l'Apocalipsi; això també ens permet veure la unitat de tota l'Escriptura, fet que per als pares antics de l'Església era absolutament inqüestionable.

No cal pas suposar que no hi haurà dificultats. El camí d'Emmaús ens mostra que els deixebles tenien ulls però que no veien ni reconeixien a partir de l'Escriptura aquell Pelegrí que és féu trobadís en el camí i que els explicava les Escriptures (Lc 24,13-32). A Jesús mateix li costà força temps «educar» els deixebles i no pas tots el van entendre

(Jn 13,12-17), sobretot en el que es refereix al sentit pregon del servei, de l'amor i del perdó.

La metodologia i l'espiritualitat de l'Escola d'Animació Bíblica no és pas la d'un professor que ho sap tot i que ensenya a uns alumnes que no saben res. Hi ha persones que els costa d'acceptar que pel camí del grup s'arriba més lluny i s'aprofundeix més, de manera que prefereixen que parli una sola persona i que tots els altres es limitin a escoltar. La meua llarga experiència en aquest camp em diu que quan la gent parla i comenta el que ha descobert en el grup, exposant les seves preguntes i els seus dubtes, la riquesa és infinitament més gran.

Hem de tenir en compte, també, l'estil senzill i directe de l'ensenyament de Jesús. Jesús feia camí amb el poble i quan la gent li demanava coses, aprofitava per «ensenyar» amb una paràbola presa de la vida les inefables riqueses del Regne amb què Jesús, un enamorat del Pare i dels darrers dels germans, el va comparant una i mil vegades, deixant intuir l'alegria de pertànyer a aquest Regne i de fer el camí del discipulat (Mc 8-10) amb un horitzó en el cor d'una cosa meravellosa, per la qual val la pena de jugar-s'ho tot (Mt 13,44-46). Així el presenta Jesús: sense mitges tintes. Altres vegades Jesús es divertia fent preguntes als seus deixebles, interpel·lant els fariseus que l'aturaven pel carrer amb preguntes per fer-li la traveta... Aquest mètode de la pregunta-resposta compartida ens estalvia haver de tenir un doctor que ho sàpiga tot (Mt 23,8) i de qui s'aprèn tot.

Perquè els grups bíblics caminin, cal un *Equip Coordinador* que ajudi a reflexionar i a créixer junts, amb ritme de comunió... No perquè l'Equip Coordinador ho sàpiga tot; ningú no ho sap tot de la Bíblia. El que és important és posar-se a escoltar Jesús i també els germans i les germanes i formar part de la Comunitat de la Vida (Jn 10,10), del servei, del discipulat, de la missió que Jesús confia a la seva Església fins a la fi dels temps (Mt 28,18-20; Ac 1,8).

En la metodologia comunitària, el camí de la saviesa és el del servei evangèlic, del compartir, per això insistim tant en el fet de caminar junts i aprendre a descobrir els altres i no tant a ensenyar coses... Quan algú descobreix alguna cosa per si mateix, aprèn coses increïbles i troba tresors amagats que l'abast de la mà. No tenim la Bíblia a l'abast de la mà? La Bíblia és font inexhaurible de la Paraula, d'on podem beure i saciar-nos, sense que la deu s'esgoti. Què esperem, doncs? La Bíblia és el bàlsam que amara tota l'acció pastoral de l'Església i no pot restar fora de la vida.

5. La deu de la Paraula de Déu és inesgotable

Acabo amb unes paraules de sant Efrem que ens conviden una i altra vegada a tornar a la font inexhaurible de la Paraula:

Qui és mai capaç de comprendre tota la riquesa d'una sola de les teves paraules, Senyor? El que en comprenem és molt menys que el que hem de renunciar a comprendre'n; som com les persones assedegades que beuen d'una font. Les perspectives de la teva paraula són tantes com ho són les orientacions dels qui les estudien. El Senyor ha adornat la seva paraules amb bel·leses múltiples, perquè cadascun dels qui les escrutem pugui contemplar-hi el que estima. I en la seva paraula hi ha amagat tots els seus tresors, perquè cadascun de nosaltres hi trobem una riquesa en allò que meditem... Qui obté en sort una d'aquestes riqueses, no ha de creure que en la Paraula de Déu hi ha sols el que ell hi ha trobat. Al contrari, ha de comprendre que ha estat capaç de descobrir-hi una sola cosa enmig de moltes altres. Enriquit amb la paraula no has pas de creure que s'ha empobrit; incapaç d'exhaurir-la, has de donar gràcies a Déu per la seva riquesa...

El que hi has après i te n'has emportat és la teva part; el que hi resta és també la teva heretat. El que no has pogut rebre tot seguit a causa de la teva feblesa, ho rebràs una altra vegada, si hi perseveres.

A manera de conclusió

Avui, després d'un llarg exili de la Paraula,¹ de l'important moviment bíblic, de la pastoral bíblica, assistim a un redescobriment joiós de la Bíblia per part dels catòlics, que supera els apropaments parcials i defectuosos en la lectura de la Bíblia² i entrem en una nova etapa desafiadora i fascinant: la de l'*Animació Bíblica de la Pastoral*, on la Paraula de Déu esdevé l'eix transversal de tota la pastoral; és a dir, es tracta d'animar bíblicament tota la pastoral amb el dinamisme de la Paraula sempre nova i creadora de Déu, a partir d'una nova manera d'entendre la pastoral, la catequesi, la teologia, la litúrgia i l'espiritualitat. Tal com diu Frederic Raurell: «El primer pas per renovar la teologia, la pastoral i l'espiritualitat és renovar la manera de llegir la Bíblia.»

S'han fet passos significatius en aquesta perspectiva en diverses diòcesis i en altres s'ha promogut significativament la pràctica de la *lectio divina* on la Paraula de Déu, com la pluja del matí amara la terra (Is 55,10-11) i deixa un gust inoblidable. Així, per exemple, en la diòcesi de Huelva, en el context del Sínode de la Paraula es van reunir sis-cents animadors bíblics. El mateix papa Benet XVI considera que la recuperació de la pràctica de la *lectio divina*, la meditació orant de la Sagrada Escripura, portarà una *nova primavera espiritual* per a l'Església.

Cal fer-ne experiència, ni que sigui una única vegada, perquè la Paraula arbori el cor (Lc 24,32), perquè el creient afortunat se senti atret per a tota la vida a la lectura

¹ E. BIANCHI, *La lectio divina hoy, desafío para la Pastoral Bíblica*, p. 1; cf. M. MASINI, *La lectio divina*, Madrid: BAC 2001, p. 20-22.

² F. CONTRERAS, *Leer la Biblia como Palabra de Dios. Claves teológico-pastorales de la lectio divina en la Iglesia*, Estella: Verbo Divino 2007, p. 287-316.

de la Bíblia. Aquesta és la finalitat de la *lectio divina*. Llavors es compleix aquella escena en què sant Gregori Magne exhortava Teodoret, metge de l'emperador: «Em diuen que fas moltes coses molt belles i importants; però em diuen també que no trobes temps per a llegir la Bíblia. Escolta'm: si l'emperador t'escrivís una carta, tindries el coratge de llençar-la abans d'haver-la llegit tota sencera? I què és la Bíblia sinó un carta del Déu omnipotent a la seva criatura? [...] Aprèn a conèixer el cor de Déu en les paraules de Déu, a fi de poder sospirar amb més ardor per l'eternitat.»³

No cal fer repicar campanes, perquè hi ha molt de camí per fer encara, però creiem esperançats que cal esperar i somiar en un temps nou: *una primavera eclesial de la Paraula*. Hi ha símptomes positius que apunten vers aquesta direcció: les nombroses experiències que he viscut a Amèrica Llatina, i les que he vist al llarg d'aquesta dècada a Catalunya i a Espanya,⁴ i les que es van explicar al llarg del Sínode de la Paraula, m'han convençut que és així. Cal que ens posem a fer feina amb alegria i audàcia, per fer realitat aquesta primavera de la Paraula, de manera personal i comunitària.

Podeu consultar la pàgina web: Palabra En Camino: <http://www.combonianos.com>.



*Senyor, dóna'ns un cor nou,
vessa en nosaltres un Esperit nou*

En començar aquesta trobada amb la Paraula:

Dóna'ns, Senyor, un cor nou, un cor de carn, que sigui sensible al dolor i al sofriment dels pobres, obert a les alegries del nostre món, solidari amb tots els pobles de la terra.

Dóna'ns, Senyor, una mirada nova, atenta als esdeveniments de la vida, on tu et reveles cada dia als petits i als senzills.

Dóna'ns, el teu Esperit, Senyor, perquè puguem comprendre la teva Paraula, guardar-la en el cor, com Maria, i portar-la a la pràctica perquè il·lumini els homes i les dones del nostre temps en la nit dels conflictes i que la teva pau arribi a tothom.

Per Jesucrist, el teu fill i germà nostre, que amb tu viu i regna pels segles dels segles. Amén.

ESCOLA D'ANIMACIÓ BÍBLICA

³ Cf. Francisco CONTRERAS, *Leer la Biblia como Palabra de Dios*, p. 32

⁴ Podeu veure en aquest sentit el número especial de *Quaderns de Pastoral*, sobre "Sínode de la Paraula i Animació Bíblica de la Pastoral": números 211-212 (octubre - desembre 2008).

Rerefons bíblic en els himnes anglicans

per Joan Vilaseca Bruch

Lord Of The Dance Words by Sydney Carter I danced in the morning when the world was begun, and I danced in the moon and the stars and the sun, I came down from heaven and I danced on the earth; at Bethlehem I had my birth. Refrain: Dance, then, wherever you may be; I am the Lord of the Dance, said he, and I'll lead you all, wherever you may be, and I'll lead you all in the dance, said he. I danced for the scribe and the pharisee, but they would not dance and they would not follow me. I danced for the fishermen, for James and John. They came with me and the dance went on. R/	El Senyor del Ball per Sydney Carter: Vaig ballar al matí quan el món va començar, i vaig ballar en la lluna, en les estrelles i en el sol, vaig davallar del cel i vaig ballar a la terra; a Betlem es va esdevenir el meu naixement. Tornada Balleu, doncs, on sigui que estiguen Jo sóc el Senyor del Ball, va dir ell, i jo us lideraré a tots, on sigui que estiguen i jo us lideraré a tots en el Ball, va dir ell. Vaig ballar per als escribes i per als fariseus, però ells no van voler ballar i no van seguir-me. Vaig ballar per als pescadors, per a Jaume i Joan. Ells van venir amb mi i el ball va començar. <i>Tornada.</i>
--	--

I danced on the Sabbath and I cured the lame; the holy people said it was a shame. They whipped and they stripped and they hung me on high; they left me there on a cross to die. R/ I danced on a Friday when the sky turned black. It's hard to dance with the devil on your back. They buried my body and they thought I'd gone; but I'm the dance and I still go on. R/ They cut me down and I leapt up high; I am the life that will never, never die; I'll live in you if you'll live in me; I am the Lord of the Dance said he R/	Vaig ballar el dissabte i vaig guarir el coix; la santa gent van dir que era una vergonya. Ells em van batre, despullar i penjar amunt; ells van deixar-me allà a la creu per morir. <i>Tornada.</i> Vaig ballar el divendres quan el cel va tornar-se negre. És fa difícil ballar amb el diable a la teva esquena. Ells van enterrar el meu cos i van creure que me n'havia anat; però jo sóc el ball i continuo avançant. <i>Tornada.</i> Ells van tirar-me a terra i jo vaig saltar cap amunt. Jo sóc la vida que mai, mai no morirà; jo viuré en tu si tu vius en mi. Jo sóc el Senyor del Ball, va dir ell. Tornada.
Come O Thou Traveller Unknown by Charles Wesley Come, O thou Traveler unknown, whom still I hold, but cannot see! my company before is gone, and I am left alone with Thee; with Thee all night I mean to stay, and wrestle till the break of day. I need not tell Thee who I am, my misery and sin declare; thyselves hast called me by my name, look on Thy hands, and read it there; but who, I ask Thee, who art Thou? tell me Thy name, and tell me now.	Veniu, oh vós, viatger desconegut per Charles Wesley Veniu, oh vós, viatger desconegut, que encara tinc, però no puc veure! El meu company abans que se'n vagi i jo m'he quedat sol amb vós; amb vós tota la nit penso estar i lluitar fins a trenc d'alba. No necessito dir-vos qui sóc, la meua misèria i pecat confesso. Vós mateix m'heu cridat pel meu nom, mireu les vostres mans i llegiu-hi això; però qui, vaig preguntar-vos, qui sou vós? Digueu-me el vostre nom, digueu-me'l ara.

In vain Thou struggles to get free, I never will unloose my hold! art Thou the Man that died for me? The secret of Thy love unfold; wrestling, I will not let Thee go, Yield to me now, for I am weak, but confident in self-despair; speak to my heart, in blessings speak, be conquered by my instant prayer; speak, or Thou never hence shalt move, and tell me if Thy name be Love. 'Tis Love! 'tis Love! Thou died for me, I hear Thy whisper in my heart; the morning breaks, the shadows flee: pure, universal Love Thou art; to me, to all Thy mercies move; Thy nature and Thy name is Love. Lame as I am, I take the prey; hell, earth and sin, with ease overcome. I leap for joy, pursue my way, and, as a bounding hart, I run, through all eternity to prove Thy nature and Thy name is Love.	En va vós lluiteu per alliberar-vos: mai no lliuraré la meva presa! Sou vós l'home que va morir per mi? El secret del vostre amor desplegat; lluitant, no us deixaré partir. Ara cediu a favor meu, perquè sóc dèbil però confio, en la desesperació; parleu al meu cor, amb paraules de benedicció, sigueu conquerit per la meva immediata pregària; parleu, o d'aquí mai no us podreu moure, i digueu-me si el vostre nom és Amor. És amor! És amor! Vós vau morir per mi, he sentit el vostre xiuxiueig en el meu cor; el dia comença, i les ombres s'escapen: vós sou amor pur i universal; per a mi i per a tots moveu la vostra misericòrdia; la vostra natura i el vostre nom són Amor. Coix com sóc jo, he capturat la presa; infern, terra i pecat, amb facilitat venço. Salto de goig, seguint el meu camí, i com un cérvol lligat, corro, a través de tota l'eternitat per demostrar que la vostra natura i el vostre nom són Amor.
---	--

L'Església anglicana (Church of England), una de les moltes riqueses que posseeix és l'abundància dels seus himnaris, que a més, solen ser de gran qualitat i antiguitat. Aquests himnes, utilitzats en la litúrgia, van ser escrits amb gran cura amb la finalitat de ser cantats en les esglésies, per tota l'assemblea dempeus en diferents moments de la celebració. Una bona part d'aquests himnes contenen un profund rerefons bíblic.

Els autors del himnes moltes vegades recorreran a les Sagrades Escriptures com a font d'inspiració temàtica. Presento aquí dos d'aquests himnes.

El primer porta per títol «The Lord of Dance» ('El Senyor del Ball'). Va ser escrit l'any 1963 per Sydney Carter (1915-2004), poeta anglès. En aquest himne se'ns narra la història del ministeri de Jesús a la terra. El Senyor del Ball és Jesús, de manera que el poema conté notables referències a diversos passatges evangèlics. Se'ns presenta Jesús,

segona persona de la Trinitat, present i cocreador en l'inici del món. Seguidament es fa referència al misteri de l'Encarnació i al naixement a Betlem. L'anunci de la bona nova als fariseus i als deixebles; la crida al seguiment i la vida pública (amb els miracles i la predicació). Mor en una creu i ressuscita, i afirma que viurà per sempre i habitarà en nosaltres, si estem en ell. El Ball és una metàfora preciosa del Regne de Déu. A més de tenir un caràcter cristològic, el poema és alegre i viu. Aquest himne se sol cantar després de la cerimònia del matrimoni; és especialment recomanat per als casaments que se celebren en temps pasqual. També fou molt popular en els anys setanta i vuitanta del segle xx a les escoles. És un dels himnes predilectes de l'Església anglicana.

El segon himne és molt més antic, fou escrit l'any 1742 pel pastor anglicà Charles Wesley (1707-1788) fundador dels metodistes. Es titula «Come O Thou Traveller Unknown» ('Veniu, oh vós, viatger desconegut'). Tot l'himne ens remet clarament a la lluita entre Jacob i el desconegut, que és Déu (Gn 32,24-31). Jacob, que venç el desconegut en la lluita, l'agafa i el reté, i aquest, veient-se vençut, clava un cop a l'articulació de la cuixa de Jacob. El desconegut (Déu) beneeix Jacob i l'anomena des de llavors Israel «perquè has lluitat amb Déu i amb els homes, i has vençut» (Gn 32,29). És Jacob qui, a través de les paraules de l'himne, ens explica la seva experiència de la lluita, ell mateix s'identifica com a coix. En l'himne s'invoca el viatger desconegut i es reclama la presència d'aquest personatge desconegut que lluita contra Jacob. I com que Jacob no vol permetre que el viatger desconegut se'n vagi sense revelar qui és, l'interroga per arribar a la conclusió que és Déu mateix, el desconegut que lluita amb ell. S'acaba donant-li el nom d'Amor, que és el nom de Déu. L'himne original, que encara avui figura en els himnaris (anglicans i metodistes) consta de setze estrofes. Aquí hem presentat l'himne reduït per a les celebracions del diumenge.

L'impacte d'un tal Jesús

per Joan Febrer

Fins ara hem anat desgranant antigues històries recollides en la col·lecció d'escrits de l'Antic Testament, o Bíblia hebrea, la primera part de la nostra Bíblia. Ara, en aquesta nova secció, fullejarem uns nous escrits afegits a les antigues escriptures i que coneixem com a Nou Testament. Aquests escrits —evangelis i fets, cartes, apocalipsi— són testimonis de l'impacte d'una persona, un tal Jesús, que ha canviat vides i ha fet sorgir quelcom nou. “*El que era antic ha passat, ha començat un món nou*”, escriurà Pau una trentena d'anys després de la mort de Jesús (2Co 5,17).

Conta A. de Mello que un convers, abans de rebre el baptisme que havia sol·licitat, va ser examinat. pel capellà sobre els seus coneixements sobre Jesucrist: on havia nascut, a quina edat morí, quins sermons pronuncià... El convers manifestà la seva ignorància sobre totes aquestes qüestions; confessà que, de moment, de Jesucrist, només en coneixia l'impacte produït en la seva vida: “*fa tres anys jo era un borratxo. Estava carregat de deutes. La meva família es desfeia a trossos. La meva dona i els meus fills temien com una pedregada el meu retorn a ca meva cada dia. Ara he deixat la beguda; no tenim deutes, ca nostra és una llar feliç; els meus fills esperen ansiosament el meu retorn a casa cada vespre. Tot açò ho ha fet Crist. I açò és el que jo sé de Crist.*”

Els escrits del Nou Testament no són documents directes sobre Jesús de Natzaret; aquest no ens ha deixat un diari personal ni unes memòries escrites de la seva mà, que sapiguem. Els seus deixebles no disposaven de gravadores ni filmadores (com tenim avui); ni tampoc degueren prendre nota escrita; eren coneguts com a “homes sense cultura ni instrucció”, açò sí, companys de Jesús (Ac 4,13; Jn 7,49). Pau, de qui guardam molts escrits, no el conegué directament. Ara bé, a l'arrel de tots aquests escrits

hi ha testimonis oculars i sobretot persones que s'han deixat transformar per Jesucrist i han emprès el camí d'una vida nova en una nova fraternitat anomenada Església.

Aleshores quina credibilitat tenen aquests escrits? Són testimonis de l'impacte de Jesús en unes vides i unes comunitats; impacte produït primer pel mestre Jesús en la memòria i el cor dels seus primers deixebles, i que després ha pres formes diverses de comunicació oral i escrita: anunci, confessió de fe, celebració litúrgica, reflexió teològica, discussió, explicació, exhortació... A través d'aquests escrits podem rastrejar l'ombra del galileu, com titula en una obra de divulgació l'estudiós alemany Gerd Theissen, és a dir, hi podem rastrejar les petjades d'algú que acaba de passar pel camí. Podem consultar altres documents històrics de l'època i furgar en les excavacions arqueològiques si volem reconstruir amb bastant exactitud el marc geogràfic i històric on va viure, créixer, actuar i morir el protagonista principal del Nou Testament. És més, podem fins i tot sentir-nos acompanyats en la nostra recerca, com els deixebles d'Emmaús, per un foraster desconegut que al final del camí podrem identificar com el Messies crucificat. Però la seva persona se'ns escaparà de les mans com dient-nos: creu, només, i fes camí.

El Nou Testament no és producte de somnis o al·lucinacions que podrien conduir a una tergiversació dels fets tot eliminant els aspectes més escandalosos i indigestos de l'evangeli. Són escrits del segle primer, prou primerencs i encara contrastables amb els testimonis oculars. Altres obres de literatura cristiana com els anomenats apòcrifs, tot i que contenen informacions interessants, són en general més tardans i fantasiosos.

Aquest Jesucrist ha posat en marxa un moviment ample i vast, fort i alhora fràgil, al llarg de la història. El llegat del Natzarè s'ha pervertit manta vegada, però els moviments renovadors de l'Església han recorregut sempre *al principi* (1Jn 1,1-4), als orígens, per trobar-hi la font on abeurar-se de nou i recuperar les línies mestres del disseny evangèlic. No ens inventam avui l'Evangeli, deia Joan XXIII en embarcar l'Església catòlica en l'aventura d'un concili, però el coneixem millor.

Podem llegir aquestes noves escriptures que completen les antigues com aquell mestre esdevingut deixeble que, *"igual que un cap de casa, treu del seu tresor coses noves i coses velles"* (Mt 13, 52), o també com el savi intel·ligent que no vol tancar en motllos vells la novetat experimentada: *"a vi nou, bots nous"* (Mc 2, 22).

El meu intent, en aquesta nova secció, serà donar a conèixer paraules i fets de la novetat recollida en el Nou Testament.



Jesús, el vi nou

L'Enric Capó

El dia 9 del març passat el pastor evangèlic Enric Capó, soci número 22 i membre de la Junta Directiva de la nostra Associació Bíblica de Catalunya, arribà *a la meta* cap a on corria *per aconseguir el premi que Déu ha convocat allà dalt per mitjà de Jesucrist* (Fl 3,14).

Des del seu naixement a Maó conegué les petges de Crist en el caliu de la seva família cristiana de tradició metodista; el seu primer mestre en el món de la Bíblia va ser el seu pare Samuel.

Home de fe en Crist, la seva vivència oberta i liberal —que no tanca mai la porta—, experimentada en els camins difícils, especialment per als protestants, de la postguerra civil a casa nostra, l'enfortí cada vegada més en el protestantisme progressista i l'empenyé d'una manera constant vers l'entesa i el treball ecumènic.

Del seu pasturatge bíblic, en poden parlar a bastament la comunitat del Clot, de l'Hospitalet de Llobregat i de l'Església Protestant de Barcelona Centre, al carrer Tallers.

El pastor Enric fou un dels primers cristians protestants que van assistir a les reunions del biblistes de Catalunya, obertes a totes les confessions cristianes, i de les quals nasqué la nostra Associació Bíblica de Catalunya.

En aquestes trobades fetes amb rigor científic i viscudes amb tota senzillesa i acceptació oberta d'amistat, el professor Enric, hi va compartir sempre —parlant, escoltant i dialogant— la seva experiència del magisteri que feia en el Seminari Evangèlic Unit de Teologia, que té ara la seu a El Escorial.

També ha compartit el seu pensament cristià com a col·laborador de la revista *Presència Evangèlica*, de la Institució Bíblica Evangèlica de Catalunya, i com a dirigent de les revistes *Carta Circular* i *Cristianismo Protestante*, de la Iglesia Evangélica Española.

En el «Portal» d'aquest BUTLLETÍ hi heu trobat l'escrit que el nostre amic Enric va llegir en la presentació de la BCI Popular.

La BCI té un llarg recorregut i l'amic Enric s'hi troba des del començament. Entrà a formar part de l'equip que l'any 1973 començà la versió interconfessional del Nou

Testament editat l'any 1979 per l'Associació Bíblica de Catalunya, la Fundació Bíblica Evangèlica de Catalunya (l'actual IBEC), les Publicacions de l'Abadia de Montserrat i les Societats Bíbliques Unides. Aquest treball fou el preludi de la BCI, editada el 1993 per l'Associació Bíblica de Catalunya, l'Editorial Claret i les Societats Bíbliques Unides.

L'amic Enric ha format sempre part del comitè de redacció de la BCI.

És tot un goig assaborir l'experiència creixent de tantes jornades, sessions de treball dels traductors i reunions de junta, veient l'amic Enric seriós i somrient, decidit i obert, amb calma i atenció, en una paraula: un creient de veritat enamorat de Crist i de l'amor entre els germans.

He llegit les paraules finals del seu petit poema (que publica la revista *Presència Evangèlica*) lliurat el diumenge dia 11 de juny en el culte de comiat:

Quan em mori, si ho recordeu,
no m'envieu flors.
Planteu una planta al vostre jardí
i expliqueu-li com ens estimàvem.

També he llegit, en la mateixa revista esmentada, l'acabament d'un escrit de l'Enric del dia vint-i-dos de setembre de l'any 2010:

I és en aquesta esperança que jo visc. No ho tinc tot clar ni tampoc totes les respostes, però puc dir en veu ben alta que crec en la vida i perquè hi crec —com quelcom més que una causalitat en un món de causalitats— crec en la resurrecció. Escolto —i això em dóna forces— la paraula de Jesús: *Jo sóc la resurrecció i la vida. Qui creu en mi, encara que mori, viurà. Tot aquell qui viu i creu en mi, no morirà eternament*. I Jesús acaba dient: *¿Ho creus, això?* (Jn 11,25-26).

Per això jo ara el contemplo vencedor en la seva cursa, sobretot a l'últim tram d'aquest trajecte dolorós i esperançat de la seva malaltia, sento, escolto i gaudeixo les paraules de l'apòstol Pau: *Per això no ens acovardim: encara que exteriorment ens anem consumint, interiorment ens renovellem cada dia més. Els sofriments que ara passem són lleugers i d'un moment, però van acumulant un pes incomparablement immens de glòria, que durarà per sempre... Els qui ara vivim en aquesta tenda, gemeguem apesats, perquè no voldríem ser despullats sinó revestits, i que així la nostra condició mortal quedés absorbida per la vida immortal. És Déu el qui ens ha destinat a la vida i ens ha donat l'Esperit com a penyora* (2Co 416-17; 5,4-5).

Estic segur de la seva trobada joiosa i definitiva amb tots els membres de l'ABCAT que l'han precedit. Estic segur del concert d'abraçades animades per la batuta del Pare Jordi-Guiu Camps al costat de l'Àngel i la Maria, el Pau i tot el seguici celestial.

Joan Magí

«Scripta Biblica»: un nou volum

Pau, fundador del cristianisme? és la pregunta que dona títol al volum 12 de la col·lecció «Scripta Biblica». En els vuit articles que configuren aquest número, el lector descobrirà la resposta a la qüestió i la raó del fet de plantejar-se-la. La coberta posterior del llibre ens ofereix una pista diàfana d'allò que ens aportarà la lectura: «Els diversos articles tenen en compte els debats recents que han servit perquè es replantegessin les qüestions referides a la judaïtat (*Jewishnes*) de l'apòstol i, per tant, també a la concepció paulina de la Llei. Una de les conclusions importants dels estudis presentats és que la cristologia, en la seva vessant soteriològica, constitueix, particularment, el nucli del pensament de l'apòstol.»

Els responsables de l'edició ens anuncien que gosen «presentar Pau com un gran intèrpret de Jesús i del seu missatge, a partir de la unitat cristològica fonamental que estableix entre el Jesús de la història i el Crist de la fe.»

Els vuit articles són:

Xavier Alegre: «Tesis sobre la comprensió de la Llei a Pau. Qüestionaments a propòsit del “Nou Paradigma” en la interpretació de Pau.»

Jordi Cervera: «La matriu jueva de Pau.»

Agustí Borrell: «El coneixement de Jesucrist, bé suprem (Fl 3,8). La visió paulina de la vida cristiana com a relació personal amb Crist.»

Enric Cortès: «Els “principats i potestats” i els “elements del món en Pau”.»

Armand Puig: «El lloc del Jesús de la història i de la història de Jesús en l'Evangeli de Pau.»

Begonya Palau: «Lleis alimentàries en Jesús i en Pau.»

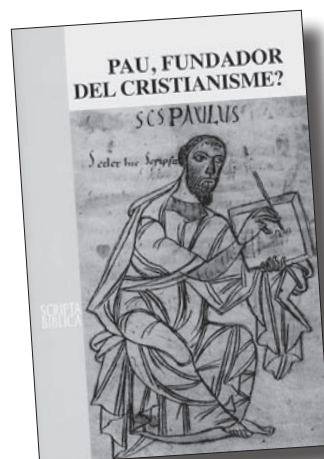
Jenny Read-Heimerdinger: «Pau i la col·lecta.»

Josep Rius-Camps: «Profecia *versus* apologia: les repetides apologies de Pau contrastades amb el *lògion* de Jesús Lc 12,11-12 i 21,14-15.»

Convidem els amics de l'ABCAT a llegir l'exemplar que presentem per aprofundir en el missatge i figura, sempre apassionants, de Pau de Tars.

Des d'aquí reiterem la nostra gratitud als responsables de l'edició —Armand Puig, Begonya Palau i Roser Fornell—, i ens felicitem pel contingut dels treballs que palesen, una vegada més, l'alt nivell científic dels nostres biblistes.

Concepció Huerta



Xavier Alegre: la Carta als Romans

Xavier Alegre, professor savi i membre de la nostra Associació Bíblica de Catalunya, acaba de publicar *Carta a los Romanos* dins la col·lecció «Guías de lectura del Nuevo Testamento» (Editorial Verbo Divino 2012. 367 pàgines). És un volum magnífic en què Xavier Alegre ens guia amb mà de mestre a fer una navegació pel cor d'aquest llibre cabdal que ha estat considerat com una de les obres de pensament més difícils de la literatura universal. És una obra que aclapara els lectors. Tracta el tema fonamental de l'evangeli de la justificació i de la salvació tant per al jueu com per al grec, per gràcia, a través de la fe en Jesús, el Crist, que ens revela l'amor de Déu Pare.

Avui els temes de què parla la Carta als Romans semblen molt especulatius i potser poc interessants per a una persona del nostre món. Luter, fa uns segles, se sentia profundament preocupat per la imatge d'un Déu terrible, de manera que la salvació que se'n podia esperar, era dramàticament conflictiva. Avui moltes coses ens fan pensar que una bona majoria dels nostres contemporanis no se senten pas gaire inquiets pel tema fonamental de la salvació religiosa. Hi ha moltes persones, però, que se senten ferits per l'escàndol del mal en el món i de les víctimes innocents que el pateixen amb rigor extrem. Aquí, la Carta als Romans ens remet a Jesús de Natzaret, el Crucificat, víctima del mal que actua en el cor de la nostra història. Jesús és el Just crucificat, víctima innocent que dona sentit a tota la història. Pau, en el cor de la seva gran Carta als Romans, ens parla del sentit de la creu i del de la resurrecció dels morts: la resurrecció de Jesús mostra que Déu li donà la raó. Ell, que era una víctima dels poders d'aquest

món, esdevé la gran font d'esperança per a les in comptables víctimes de la història.

Xavier Alegre fa una tasca imponent en aquest llibre: guia les persones que el llegeixen a orientar-se en les coordenades culturals, sociològiques i històriques des de les quals Pau ha escrit la seva carta. En aquest sentit el llibre és un veritable tresor per a l'estudi d'aquesta obra tan rica i complexa atès que ens ofereix unes fites sòlides a partir de les quals orientar de manera adequada la lectura de Romans. En darrer terme, aquest escrit del Nou Testament és inspirat pel poder de l'Esperit de Déu, de manera que —i Xavier Alegre ens ho recorda oportunament— és en un clima de pregària on el text de Pau pot ser



entès en profunditat, perquè «l'Esperit ve a ajudar la nostra feblesa: nosaltres no sabem com hem de pregar, però el mateix Esperit intercedeix per nosaltres amb gemecs que no es poden expressar» (Rm 8,26).

El llibre és excel·lent en tots els sentits: ofereix un comentari magnífic, que té per a mi com a valor màxim la claredat, que va acompanyat de requadres amb informacions suplementàries de gran interès, pistes bibliogràfiques per a poder ampliar coneixements i qüestions per a pensar en el dens missatge de l'obra paulina. Ens trobem davant d'una obra d'un gran mestre, que convida a ser llegida per a comprendre més i millor el pensament de Pau, l'apòstol de Jesús.

Joan Ferrer

Justino Martínez, *M'embolcalles amb cants d'alliberament. Espiritualitat dels Salms*, Barcelona: Claret 2012

El llibre de Justino Martínez, *M'embolcalles amb cants d'alliberament*, és tot un passeig pel salms de la Bíblia. És una obra centrada en l'espiritualitat del salms; en aquest sentit no és un llibre tècnic sobre el tema, encara que no deixa de banda aquest vessant. El seu subtítol no deixa lloc al dubte: *Espiritualitat dels salms*. Però la seva espiritualitat no té res a veure amb un espiritualisme desencarnat, si no que invita a llegir els salms des de l'Esperit i des de la vida.

Presenta una visió dels salms arrelada en la vida de les comunitats creients i de la gent senzilla: «Volem compartir allò que la gent de peu, o de metro, va descobrint quan es deixa sorprendre per la Paraula de Déu» (p. 15). El seu punt de partida és la seva experiència d'Animació Bíblica a Barcelona i al Brasil.

El llibre és una invitació a llegir, rellegir, «rumiar» els salms, enamorar-se de la lectura de la pregària, obrir una porta a tota la Bíblia, Antic i Nou Testament: «Llegeix i rellegeix el salm una vegada i una altra [...] Si li dones temps, veuràs que el salm es converteix en un *kairos*, en un temps favorable [...] Deixa que el salm entri i cali en la profunditat del teu cor» (p. 21).

És un passeig per els temes cabdals dels salms i de la Bíblia en general, per les paraules clau. Ens invita a cercar, descobrir, interpretar els verbs, els substantius, els adjectius, els adverbis... però no per fer estadístiques o anàlisis gramaticals o literàries,



sinó per trobar opcions vitals, concrecions, situacions existencials. De manera similar ens convida a introduir-nos en els símbols, imatges, metàfores «que perforen la realitat i la imaginació» (p. 36).

Ens proposa diversos mètodes o formes d'apropar-nos a l'immens món dels salms; a fer-ne pregària, a compartir-los, a fer que formin part de la nostra vida personal i comunitària.

Justino explica alguns salms concrets, però sempre en relació amb tot el llibre dels Salms i amb la resta de la Bíblia. Així, per exemple, comenta el Salm 1 al costat del Salm 150, i ens invita a un recorregut, a una passejada per diferents salms que tracten el tema de la felicitat. No puc deixar d'esmentar el capítol 12, on desenvolupa el comentari del Salm

119: «Passió per la Paraula. El salm dels enamorats»; on els enamorats són el lector apassionat i la Paraula de Déu.

En tot el llibre hi trobarem experiències personals, comunitàries, d'animació bíblica, persones concretes (unes anomenades, altres insinuades), i retalls de vida... És un llibre viu.

Javier Velasco Arias

Fra Jordi Cervera i fra Riccardo Lufrani refan *El camí d'Ubach, de Montserrat al Sinaí cent anys després*

«Sortim a les nou del matí, serpentejant pel uadi Faranja en direcció est. A dos quarts de deu, en un revolt, han aparegut dues acàcies. Ens adonem que ahir, estranyament, no en vam veure cap. Bufa un vent fresc i, a tres quarts de deu, el uadi s'eixampla de forma suau i progressiva.

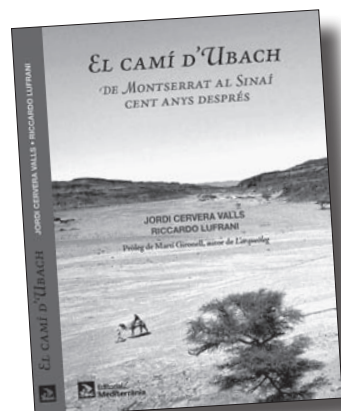
»El paisatge no crida especialment l'atenció, i la seva monotonia facilita les cavil·lacions. Fra Riccardo enceta la conversació del dia sobre el llibre que ha de recollir les vicissituds i les reflexions del nostre viatge. Despleguem un diàleg apassionat sobre

els seus continguts, l'estil i els destinataris. Proposa que el títol reculli la divertida expressió d'Atayeg: *One hundred years ago*.

»Veiem clar que el fil conductor del llibre és demostrar al lector que, cent anys després, encara es poden repetir els viatges bíblics de Lagrange, i especialment el d'Ubach, del qual celebrem expressament el centenari. Però no volem convertir l'obra en un relat d'aventures i anècdotes, sinó que aquestes han de servir per ambientar una aproximació màximament actualitzada i rigorosa a la ruta bíblica de l'Èxode.

»Som conscients que també oferirem quelcom original: una àmplia ressenya de tradicions, llegendes i costums dels beduïns, que són quasi inexistent en els nostres predecessors. La proximitat aconseguida per fra Riccardo amb els beduïns i viatjar en camell són un atractiu que juga a favor nostre.

»Comentem que el llibre hauria de ser assequible a un ampli ventall de lectors, però sense perdre de vista el rigor i la serietat a l'hora de tractar els temes. Voldríem que tant un exegeta com un viatger, un creient com un no creient, es trobessin còmodes llegint-lo. Fra Riccardo subratlla el carisma dominic de la predicació, i li agradaria que la publicació esdevingués una predicació qualificada que arribés al màxim de gent. També discutim sobre la possibilitat de fer, a més de la versió catalana, una versió francesa, atès l'origen de Lagrange i l'entorn francòfon de l'École Biblique, però ens decantem per una versió italiana, constatant les millors possibilitats de difusió en l'entorn italià de fra Riccardo» (CERVERA-LUFRANI, *El camí d'Ubach*, 178).



Epíleg

Bonaventura Ubach redactà *El Sinai* en forma de crònica de viatge, suposem que amb l'afany que el lector recorregués la geografia bíblica, aprengués amb les notes d'exegesi, s'edifiqués amb els comentaris espirituals, i es divertís amb les seves peripècies. Qui li havia de dir que, cent anys després, entusiasmat per la lectura del llibre, dos frares reproduirien el seu periple!

Nosaltres també hem escrit aquest llibre com una crònica, alternant intencionadament notes bíbliques, arqueologia, història, tradicions beduïnes, anècdotes, reflexions, emocions, però sense perdre de vista els nostres mestres exploradors Lagrange i Ubach. De les cròniques de Lagrange hem copiat quelcom molt important: assenyalar el temps que es triga d'un lloc a l'altre. D'Ubach, les ressenyes topogràfiques. Ambdu-

es coses ens han servit extraordinàriament per al nostre viatge, per calcular distàncies i per definir els llocs exactes. Som conscients que aquests detalls poden cansar el lector, però els hem reproduït amb la il·lusió que algú, d'aquí a cent anys, s'animi a repetir el nostre viatge, amb les comparances i relectures corresponents, tal com nosaltres hem fet amb Ubach.

Però si algun lector més immediat s'engresca a fer una exploració de l'èxode israelita, aquí li deixem el correu de contacte: *sinaimylove@yahoo.com*. I si vol que l'acompanyem, que no dubti a dir-nos-ho.

Fra Jordi Cervera i Valls

GIANNI VATTIMO – CARMELO DOTOLO, *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Dirigido por Giovanni Giorgio, Barcelona: Herder 2012. 126 pàgs.

Ens trobem davant d'un llibre breu i molt interessant en què pensadors prestigiosos dialoguen sobre el món modern —i el pensament postmodern, de manera singular— en relació amb l'experiència cristiana. La modernitat és vista com un fenomen que deriva de la mateixa tradició judeocristiana: una continuació dessacralitzada dels valors antropològics, cosmològics i polítics que la tradició cristiana ha formulat de manera fonamental en la seva comprensió de la història i de les persones. El cristianisme esdevé, doncs, el fonament de la modernitat i de la postmodernitat.

Ens trobem davant d'un llibre francament intel·ligent que convida a pensar en la nostra fe i en el valor de diàleg i de comprensió que conté i que ofereix al nostre món.

NÚRIA CALDUCH-BENAGES, *Saboreando la Palabra. Sobre la lectura orante o creyente (lectio divina)*, Estella: Verbo Divino 2012. 115 pàgs.

Totes les persones que llegeixen aquest BUTLLETÍ saben qui és la Núria Calduch-Benages, religiosa de la congregació de les Missioneres Filles de la Sagrada Família de Natzeret, doctora en Sagrada Escrip-tura i professora de la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma. La Núria és una persona que coneix amb extraordi-

nària competència la Bíblia, perquè la llegeix i en fa vida i també perquè l'estudia i l'explica.

Saboreando la Palabra és un llibre miscel·lani, que conté estudis de la Núria sobre la *Lectio Divina*: la lectura creient de la Paraula de Déu. En la primera part, ens situa en la història i la metodologia de la *Lectio Divina*; en la segona, ens ofereix tres exemples concrets de lectures creients de la Paraula de Déu: un del llibre del profeta Ezequiel; un altre de l'Evangeli segons Mateu: Mt 25,35.43; i el darrer sobre la Carta de Pau als cristians de Filips (Fl 3,2-14). El llibre es clou amb uns documents importants per a la història de la *Lectio Divina*: la carta de Guigo el Cartoixà sobre la vida contemplativa i els paràgrafs de la *Dei Verbum* i la *Verbum Domini* referits a la *Lectio Divina*.

En conjunt és un llibre breu i saborós que ens convida a endinsar-nos en el camí de coneixement del misteri de Déu que es revela en la seva Paraula.

ROCÍO G. GARCIMARTÍN, *La Lectio Divina. Un itinerari antic amb possibilitats noves*, Barcelona: Claret 2011. 47 pàgs.

Editorial Claret ha tingut un encert formidable en editar aquest llibre de Rocío G. Garcimartín que presenta de manera gràfica, bellament il·lustrada, i amb una claredat formidable el camí de la lectura creient de la Sagrada Escrip-tura. Es tracta d'explicar el que la Pontifícia Comissió Bíblica en el gran document sobre La interpretació de la Bíblia en l'Església deia: «La *Lectio Divina* és una lectura

individual o comunitària d'un passatge de l'Escriptura, acollit com a Paraula de Déu, i que es desenvolupa sota la moció de l'Esperit en meditació, oració i contemplació». A partir d'aquí el llibre va desplegant d'una manera gràfica els di-

versos graons d'aquest itinerari de lectura creient i orant de la Paraula de Déu.

Trobo que és un llibre molt recomanable per a servir d'iniciació a la *Lectio Divina* perquè és clar i profundament intuïtiu.

Joan Ferrer

BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 111. Maig del 2012

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: 2013-9373



PORTAL

Pàg. 1

ARTICLES

El clam bíblic per la justícia social

Jordi Cervera

Pàg. 3

D'Antioquia a la Roma Aeterna: les grans cartes paulines i el final de la missió

Joaquim Malé

Pàg. 15

El somni d'una primavera de la Paraula. Llegir la Bíblia des de la vida

Justino Martínez

Pàg. 43

Rerefons bíblic en els himnes anglicans

Joan Vilaseca

Pàg. 49

A VI NOU, BOTS NOUS

L'impacte d'un tal Jesús

Joan Febrer

Pàg. 53

INFORMACIONS

L'Enric Capó

«Scripta Biblica»: un nou volum

Xavier Alegre: la Carta als Romans

Justino Martínez, M'embolcalles amb cants d'alliberament.

Espiritualitat dels Salms

*Fra Jordi Cervera i fra Riccardo Lufriani refan El camí d'Ubach,
de Montserrat al Sinaí cent anys després*

Pàg. 55

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Joan Ferrer

Pàg. 63