

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



119. gener 2015

SANT SOPAR. GRAVAT D'I. PACINUS VENETUS A PARTIR DEL DIBUIX DE F. SADELER.
(COL·LECCIÓ DE GRAVATS DE LA BIBLIOTECA DE MONTSERRAT)

Portal

En plena celebració dels quaranta anys de la nostra Associació Bíblica de Catalunya, acabem de fer, els tres últims dies del desembre passat, les 53 Jornades de Biblistes de Catalunya.

En podeu llegir la crònica en aquest BUTLLETÍ.

Les ponències d'investigació sobre algunes comunitats que trobem dins dels textos bíblics han ampliat el nostre estudi i els nostres coneixements i els continuaran ampliant durant les Jornades de final d'aquest any.

Ja sabeu que tot aquest material s'edita i està a la vostra disposició en els volums de la col·lecció «Scripta Bíblica».

Durant les Jornades també parlem de la marxa de la nostra ABCAT: socis que han passat a la casa del Pare i que tenim presents en les nostres celebracions de fe, altres que s'han donat de baixa, i socis nous que s'afegeixen amb entusiasme al treball dels «col·laboradors de la Paraula» a Catalunya que desitgen unir totes les forces per «investigar i exposar els llibres sants, de manera que el major nombre possible de servidors de la paraula divina pugui distribuir profitosament al poble de Déu l'aliment de les Escripures.» (DV 23).

Sempre parlem de l'expansió i bon ús de la Bíblia a casa nostra.

Tots sabem i som conscients que la nostra Associació Bíblica és interconfessional. Ho és des del seu naixement. Per això la nostra traducció de la Bíblia és interconfessional, la BCI. Ho és per fidelitat a Jesucrist que demana al Pare la nostra unitat (Jn 17,23), i per fidelitat a l'Església que en el Concili Vaticà II demana que es facin versions adients i rectes, i ens anima a fer-les en col·laboració amb els altres germans cristians, amb el consentiment de l'autoritat eclesiàstica (DV 22). En el mateix decret d'aprovació de l'ABCAT, el prelat Josep Pont i Gol, que el signà com a arquebisbe de Tarragona i president de la Conferència Episcopal Tarraconense, el 21 de setembre del 1974, ens diu aquestes paraules: «Aquest esforç nostre anirà des d'ara fraternalment sumat al de diferents confessions evangèliques de Catalunya, les quals, des de molts anys enrere, són presents en les versions de la Bíblia al català. Un dels fruits que s'espera d'aquest treball comú és la Bíblia Ecumènica Catalana, al projecte de la qual ja ha donat el seu vistiplau la conferència dels bisbes de la tarraconense.»

En el nostre treball pels camins de la Paraula ens hem trobat i estem en contacte amb diferents societats bíbliques i formem part de la Federació Bíblica Catòlica, FEBIC, i ens reunim amb els membres de l'anomenada sotsregió de l'Europa sud-oest, ESO.

Sobre la FEBIC, estesa per tot el món, el Papa Benet XVI, en la seva exhortació apostòlica postsinodal *Verbum Domini*, ens diu: «voldria recomanar que es doni suport al compromís de la Federació Bíblica Catòlica, perquè s'incrementi encara més el nombre de traduccions de la Sagrada Escriptura i la seva difusió capil·lar. Convé que, donada la naturalesa d'un treball com aquest, es dugui a terme sempre que sigui possible en col·laboració amb les diferents Societats Bíbliques» (VD 115).

Fidels, doncs, als camins de l'Església, no ens cansem d'escampar i fer servir els textos de la Bíblia amb el treball ben fet de la BCI, en diverses activitats formatives i de pregària com ara les reunions de *lectio divina*, els grups dels cursos bíblics per correspondència i les trobades més àmplies de diàleg i reflexió amb el text bíblic a les mans... «perquè tothom pugui discernir la voluntat de Déu per mitjà d'una familiaritat amb la seva Paraula, llegida i estudiada en l'Església, sota la guia dels seus pastors legítims. Es pot adquirir aquesta formació a l'escola de les grans espiritualitats eclesials, a l'arrel de les quals hi ha sempre la Sagrada Escriptura. I, segons les seves possibilitats, que les diòcesis mateixes donin oportunitats formatives en aquest sentit per als laics amb responsabilitats eclesials particulars.» (VD 84).

En la mateixa exhortació apostòlica *Verbum Domini*, Benet XVI ens diu: «els Pares sinodals suggereixen que a les esglésies es destini un lloc de relleu on es col·loqui la Sagrada Escriptura també fora de la celebració» (VD 68).

Per a fer efectiu aquest suggeriment hem preparat la BCI en format gran, que es pugui col·locar a tots els llocs de culte i pugui també fer caliu a totes les famílies i comunitats. El treball està avançat i ja circula la carta que anuncia que es pot adquirir.

Quan la Paraula de Déu s'anuncia i el cor es deixa plasmar per la gràcia que transforma, es travessa el llindar de la porta sempre oberta de la fe, que introdueix en la vida de comunió amb Déu i permet l'entrada en la seva Església.

Quan el cor es deixa plasmar per la gràcia que transforma ens convertim en *una carta que ve de Crist... No ha estat escrita amb tinta, sinó amb l'Esperit del Déu viu, i no en taules de pedra, sinó en taules de carn, en els nostres cors* (2Co 3,3).

La tasca d'anunciar l'evangelí és una gràcia que Déu ens concedeix perquè tothom pugui fer-li un autèntic ofertori. Sant Pau ho experimentà i ens ho fa saber a tots els qui el vulguem escoltar: *He rebut de Déu el do de ser servidor de Jesucrist entre els pagans, exercint-hi la funció sagrada d'anunciar l'evangelí de Déu, perquè així ells es converteixin en una ofrena que li sigui agradable, santificada per l'Esperit Sant* (Rm 15,16).

Joan Magí Ferré

Moisès: la vocació i l'alliberament (Ex 3,1-15)

per Francesc Ramis Darder

Digues als israelites: 'Jo som' m'envia a vosaltres

Ex 3,14

El Senyor actua en la nostra vida mitjançant la seva paraula alliberadora. Déu cridà Abram des de la situació idolàtrica simbolitzada per la ciutat d'Ur dels caldeus per conduir-lo al país de Canaan, on es trobà amb el Senyor. La crida de Déu al patriarca es completà amb la benedicció divina, concretada en la promesa de la gran descendència i la possessió de la terra. Però l'actuació de Déu en favor de l'home no es limita a la crida i a la benedicció. Déu es compromet especialment amb l'ésser humà quan l'allibera de l'opressió. El Senyor és el Déu alliberador.

L'esdeveniment privilegiat de l'actuació alliberadora de Déu al llarg de l'AT és l'alliberament d'Israel de l'esclavitud d'Egipte. Ens detindrem en aquest fet, i en la figura de Moisès, el mitjancer del projecte alliberador de Déu. La història de l'Èxode és àmplia. Ens centrarem en el passatge on figura la crida de Déu a Moisès, l'anunci de l'alliberament del poble esclavitzat, i la promesa de la terra als israelites tot just eixits d'Egipte: Ex 3,1-15.

1. La figura de Moisès en el marc de l'alliberament d'Israel esclau a Egipte

L'alliberació d'Israel de l'esclavatge d'Egipte constitueix l'esdeveniment central de l'AT. Si eliminàssim les referències a l'alliberament d'Israel de l'esclavatge d'Egipte, l'Antiga Aliança perdria gran part del seu sentit religiós: li mancaria en gran mesura la presència del Déu alliberador.

Els israelites compongueren una professió de fe on destacaren l'alliberació de l'esclavitud d'Egipte com l'esdeveniment crucial de la seva història. El credo d'Israel

apareix en diverses ocasions dins l'AT. Els estudiosos han anomenat aquests passatges «petit credo històric d'Israel»: Dt 6,20-24; 26,5-9; Js 24,2-13.

Llegim-ne un breu fragment: «Érem esclaus del faraó a Egipte i amb mà forta el Senyor ens va fer sortir d'aquell país. Nosaltres mateixos vam veure els senyals i prodigis grandiosos i terribles que el Senyor envià contra Egipte, contra el faraó i tota la seva família. I a nosaltres ens va fer sortir d'Egipte per conduir-nos al país que ara ens dóna i que ja havia promès als nostres pares» (Dt 6,21-23). El credo que acabam de llegir destaca dos aspectes: l'alliberament de l'esclavatge i el do de la terra a la descendència d'Abraham (cf. Gn 12,7).

La Bíblia relata amb detall la història de l'alliberació d'Israel de l'esclavitud a Egipte. El Senyor, mitjançant Moisès i el seu germà Aaron, tragué Israel d'Egipte (Ex 3,1-15,21). Els egipcis perseguiren els israelites pel desert fins a empènyer-los devora la mar. Moisès estengué la mà damunt el mar i el Senyor per un vent fort de llevant ressecà la mar, deixant-la eixuta i partint pel mig les aigües (Ex 14,21). El poble travessà la mar a peu trepitjant la terra sòlida (Ex 14).

Després de travessar la mar, el poble emprengué la ruta del desert. El Senyor acompanyà el seu poble a través de la buidor de l'ermàs. L'alimentà amb el manà i les guatlles, i tornà dolces les aigües amargues de Marà per calmar la set dels israelites (Ex 15,22-18,27). El poble continuà el camí fins a arribar a la muntanya del Sinaí, on el Senyor lliurà als israelites les taules de la Llei per mediació de Moisès (Ex 20,1-17).

Moisès conduí els israelites fins a l'entrada de la Terra Promesa. El Senyor mostrà a Moisès, des del cim del mont Nebó, la terra de promissió (Dt 34,1), advertint-li: «Aquest és el país que vaig prometre a Abraham, a Isaac i a Jacob que donaria als seus descendents. Te l'he fet contemplar amb els teus propis ulls, però no hi entraràs» (Ex 34,4). En haver contemplat la Terra Promesa, Moisès morí a la vall de Moab, que envolta el mont Nebó, on fou enterrat (Dt 34,5).

Després de la mort de Moisès, Josuè esdevingué el cap del poble alliberat (Dt 34,9). Amb el seu guiatge els israelites travessaren el Jordà (Js 3,1-4,9), conqueriren la ciutat de Jericó (Js 6), i després de nombroses batalles prengueren possessió de la terra de Canaan. Conquerida la terra i repartida entre les tribus, Josuè convocà tots els israelites en l'assemblea celebrada a Siquem (Js 24). Allà el poble alliberat manifestà la seva adhesió al Senyor. Els israelites exclamaren amb emoció: «El Senyor és el nostre Déu, és ell qui ens va treure, a nosaltres i als nostres pares, del país d'Egipte, la terra on érem esclaus [...]. Adorarem el Senyor, el nostre Déu, i l'obeïrem!» (Js 24,17.24).

El relat de la vocació narra la crida de Déu a Moisès per comprometre'l en el procés alliberador del poble (Ex 3,1-15). Quan Déu ens crida és per a implicar-nos en el seu projecte alliberador en favor de la humanitat. No llegim el text sobre la crida i missió de Moisès asèpticament, sentim com el Senyor ens tria també a nosaltres per a participar en el seu projecte de vida.

2. Lectura del text: Ex 3,1-15

Moisès pasturava el ramat del seu sogre Jetró, sacerdot de Madian. Un dia, mentre guiava el ramat desert enllà, va arribar a l'Horeb, la muntanya de Déu. Allà se li va aparèixer l'àngel del Senyor en una flama enmig d'una bardissa. Moisès va mirar i va veure que la bardissa cremava però no es consumia. I es va dir: "M'acostaré a contemplar aquest espectacle extraordinari: què fa que la bardissa no es consumeixi?"

Quan el Senyor va veure que Moisès s'acostava per mirar, el cridà des de la bardissa: —Moisès, Moisès! Ell respongué: —Som aquí. Déu li digué: —No t'acostis. Treu-te les sandàlies, que el lloc que trepitges és sagrat. I va afegir: Jo som el Déu del teu pare, el Déu d'Abraham, el Déu d'Isaac i el Déu de Jacob. Moisès es va tapar la cara perquè tenia por de mirar Déu. El Senyor li digué: —He vist l'opressió del meu poble a Egipte i he sentit com clama per culpa dels seus explotadors. Conec els seus sofriments; per això he baixat a alliberar-lo del poder dels egipcis i fer-lo pujar des d'Egipte cap a un país bo i espaiós, un país que regalima llet i mel: el país dels cananeus, els hitites, els amorreus, els perizites, els hivites i els jebuseus. El clam dels israelites ha arribat fins a mi, i he vist com els egipcis els oprimeixen. Ara, doncs, jo t'enviï al faraó; vés-hi i fes sortir d'Egipte els israelites, el meu poble.

Moisès digué a Déu: —Qui som jo per a anar a trobar el faraó i fer sortir els israelites d'Egipte? —Déu li va respondre: —Jo som amb tu. I perquè vegis que t'enviï jo mateix, et don aquest senyal: quan hauràs fet sortir d'Egipte el poble d'Israel, m'adorareu dalt d'aquesta muntanya. Moisès va dir a Déu: —Quan aniré a trobar els israelites i els diré: "El Déu dels vostres pares m'envia a vosaltres", si ells em pregunten: "Quin és el seu nom?", què els he de respondre? Llavors Déu digué a Moisès: —Jo som el qui som. I afegí: —Di-



El Sinai

gues als israelites: “Jo som” m’envia a vosaltres. Després Déu va ordenar a Moisès: —Digues als israelites: “El Senyor, el Déu dels vostres pares, el Déu d’Abraham, el Déu d’Isaac i el Déu de Jacob, m’envia a vosaltres.” Aquest és el meu nom per sempre més; amb aquest nom m’invocaran totes les generacions.

3. Elements del text

3.1. Moisès pasturava el ramat de Jetró

Els pares de Moisès pertanyien a la tribu de Leví (Ex 2,19), es deien Amram i Joquèbed (Ex 6,20). La tribu de Leví gaudia de certes particularitats. Després de la conquesta de Canaan no reberen territoris, només disposaven d’algunes ciutats on habitar (Js 21). No estaven desemparats econòmicament. Oficiaven el culte de la comunitat israelita i rebien donatius com a signe d’agraïment. La riquesa dels levites no consistia en la possessió de terres, sinó en la certesa de sentir-se l’heretat privilegiada del Senyor. Quan el text revela l’origen levític de Moisès, anuncia la sacralitat del personatge, ja que els levites es consagraven al servei del Senyor.

Els israelites havien arribat a Egipte de la mà de Jacob; i un fill de Jacob, Josep, ministre del faraó, oferí al pare i als germans el territori egipci de Goixen perquè l’habitassin. Els israelites es multiplicaren tant que el faraó en temé la puixança i decidí exterminar-los. Ordenà esclavitzar els hebreus (Ex 1,13) i tirar al riu els infants mascles acabats de néixer (Ex 1,22).

Moisès havia de ser llançat al Nil, però gràcies a l’enginy de sa mare i sa germana, fou adoptat per la filla del faraó (Ex 3,10). Essent ja gran, un dia va veure com un egipci maltractava un hebreu. Moisès matà l’egipci. En assabentar-se’n, el faraó perseguí Moisès, i ell, temorenc, fugí al país de Madian per cercar-hi refugi.

Els madianites eren una confederació de caravaners que recorrien les dues voreres del golf d’Àcaba. A Madian, Moisès contragué matrimoni amb Siporà, i engendrà el seu fill Guerxom. Notem que el sogre de Moisès rep diversos noms: Reuel (Ex 2,18); Jetró (Ex 3,1; 4,18,15.5.12) i Hobab (Jt 4,11). Aqueixa discrepància en els noms recalca que el Pentateuc no s’escrigué d’una tirada, sinó durant un llarg període de temps en què els redactors cercaven informació en llocs diversos. El nom del sogre de Moisès més freqüent és Jetró, sacerdot de Madian. El fet que Jetró sigui sacerdot el situa en una posició semblant a la de Moisès, que procedeix d’una família levítica.

3.2. L’Horeb, la muntanya de Déu

Moisés pasturava el ramat del seu sogre Jetró i arribà a l’Horeb, el pujol de Déu. L’AT contemplava la muntanya com un lloc sagrat; en estar més a prop del cel possibilitava el diàleg diàfan entre l’home i Déu. Grans esdeveniments narrats per la

Bíblia s'esdevenen damunt una muntanya: el Senyor estableix l'aliança amb el poble a la muntanya del Sinaí (Ex 19,1-14), i Jesús es transfigura davant els deixebles sobre una muntanya (Mc 9,2-13), que la tradició cristiana ha identificat amb el Tabor.

Moisès arribà a l'Horeb, però, on és aquesta muntanya?

Els geògrafs no han determinat la posició de l'Horeb, com tampoc no han establert la del Sinaí. La tradició bíblica sembla fins i tot identificar totes dues muntanyes (Dt 5,2). Però en identificar-les sorgeix una contradicció aparent. Per una part el Senyor lliurà les taules de la Llei a Moisès en el Sinaí (Ex 19-20), que la tradició situa, preferentment, a la zona sud de la península del Sinaí. Per altra part, Moisès pasturava el ramat de Jetró a la zona de Madian, en la qual sembla que hi ha el mont Horeb. Pogué Moisès pasturar un ramat a través d'un espai tan vast com el situat entre Madian i el sud de la península del Sinaí; essent, a més, el territori un desert dur?

L'interès dels autors bíblics no rau en l'exactitud dels detalls cartogràfics. La importància de l'Horeb no es deu a la magnificència geogràfica, sinó al fet de ser «la muntanya de Déu» (Ex 3,1). La significació de l'Horeb i del Sinaí és que són els llocs de l'encontre personal entre Déu i Moisès.

El cim d'una muntanya és silenciós i permet contemplar una panoràmica esplèndida. Podem trobar-nos amb Déu pertot arreu, però un lloc privilegiat és el cim d'una muntanya. Tal volta no puguem pujar físicament al cim, però interiorment podem assolir els mateixos resultats. Coronar el cim del nostre cor significa penetrar en nosaltres mateixos per contemplar en silenci la panoràmica de la nostra vida. Quan fem silenci davant l'horitzó de la nostra existència, percebem la veu de Déu que ens parla des de la fondària de l'ànima.

3.3. La vocació de Moisès

Arriba a l'Horeb. El text bíblic assenyala la importància de l'Horeb en anomenar-lo «la muntanya de Déu» (Ex 3,1). Però a més la sacralitat de la muntanya queda recalçada quan Déu diu a Moisès: «Treu-te les sandàlies, que el lloc que trepitges és sagrat» (Ex 3,6). La santedat del lloc permet intuir la importància de la missió que Déu encomanarà a Moisès.

La relació entre Déu i Moisès s'estableix mitjançant l'àngel del Senyor (Ex 3,2). El mot «àngel» procedeix de la llengua grega i significa «missatger». Els àngels revelen als homes els designis divins (cf. Jt 6,11), però no es limiten a això. El llibre de Job els descriu com la cort celestial, anomenant-los «els fills de Déu» (Jb 21,6). Els àngels són missatgers de la divinitat i participen de la proximitat divina. No són simplement transmissors del missatge diví, sinó portadors de la bona notícia carregada amb la força alliberadora de Déu. Unint ambdós matisos, podem afirmar que els àngels sim-



*Déu es revela
a Moisès*

bolitzen un do de Déu a l'home. El millor do de Déu consisteix en l'ocasió oferta a l'ésser humà perquè pugui trobar-se personalment amb Ell.

Estam acostumats a contemplar representacions d'àngels alats. No obstant això, l'àngel que figura en Ex 3,2 no té ales: és «una flama enmig d'una bardissa [...]». La bardissa cremava, però no es consumia» (Ex 3,2). Sorprès davant el prodigi, Moisès s'hi acosta per contemplar la visió meravellosa; i, llavors, Déu aprofita l'oportunitat per cridar-lo des de la bardissa (Ex 3,4). L'àngel simbolitza l'ocasió que el Senyor ofereix a Moisès per cridar-lo i encomanar-li després la tasca alliberadora. Fins a l'ocasió propiciada per la bardissa, el text bíblic no ha revelat cap relació entre Déu i Moisès (Ex 2,1-21; 3,1). Però de l'experiència de la bardissa ençà comença la relació personal entre el Senyor i Moisès.

Els àngels simbolitzen les ocasions que Déu ofereix en cada racó de la vida per establir una relació personal amb nosaltres. Quan aprofitam l'ocasió permetem al Senyor convertir-se en el nostre amic. I l'amistat personal amb el Senyor permet que brosti del nostre cor la força alliberadora de Déu. Demanem-nos amb sinceritat: al llarg de la jornada, sabem aprofitar les ocasions que Déu ens regala per a aprofundir la seva amistat amb nosaltres?

Moisès s'acosta esglaiat fins a la bardissa. La tradició cristiana ha captat en el prodigi de la bardissa que crema sense consumir-se un gran contingut simbòlic. La bardissa simbolitza els creients que segueixen el Déu alliberador. Moltes són les dificultats de la vida que, com el foc de la bardissa, cremen la nostra existència. Qui persevera en el seguiment del Déu alliberador sent en carn pròpia la cremor dels ídols de mort: poder,

diners, prestigi. Tanmateix, el cristià creu que per dura que sigui la cremor de la vida, la seva existència no arribarà mai a consumir-se perquè al seu costat té la presència del Déu que allibera.

Moisès aprofita l'ocasió que li brinda Déu a través de la bardissa; treu partit de l'oportunitat que Déu li regala per trobar-s'hi personalment. Moisès no fuig davant la presència misteriosa de la bardissa que crema, s'hi fixa i s'acosta a contemplar-la. Déu és present en cada esdeveniment de la nostra vida. Però per trobar-nos amb Ell no podem fugir de la realitat que envolta la nostra existència. Necessitam fixar-nos en la realitat i contemplar-la. Moisès no fuig, s'hi acosta i mira la bardissa.

Des de la bardissa Déu crida Moisès pel seu nom: «Moisès!, Moisès!» (Ex 3,4). En la mirada de Déu no hi ha persones anònimes. El Senyor ens coneix personalment pel nostre nom propi.

«Moisès» és un nom d'origen egipci, però la Bíblia li atorga un significat catequètic. La filla del faraó descobrí vora els joncs del Nil una cistella varada, dins la qual hi havia un nin hebreu. Quan l'infant es féu gran, la princesa l'adoptà com a fill i «li posà el nom de Moisès, perquè va dir: “L'he tret de l'aigua”» (Ex 2,10).

El mot hebreu que hem traduït utilitzant la locució «perquè va dir», també es pot entendre com «que significa»; i la locució «l'he tret de l'aigua» podria interpretar-se com «salvat de l'aigua». D'aqueixa manera podríem entendre: «li posà el nom de Moisès, que significa: salvat de l'aigua» (Ex 2,10). Aqueixa és la traducció clàssica que figura, correctament, en algunes traduccions bíbliques.

No obstant això, el nom «Moisès» no significa «salvat de l'aigua», ni «jo l'he tret de l'aigua»; aqueixes són bones interpretacions catequètiques oferides per la Bíblia. Moisès és un nom egipci. Molts de noms egipcis acaben amb la paraula «Moses» o «Mosis», mot de significat idèntic a «Moisès». Tuthmosis és el nom del faraó regnant entre 1506-1494 aC. La paraula «Tuthmosis» es descompon en dues: «Tuth» i «Mosis». Tuth o Thot és el nom d'un déu egipci, i «Mosis» significa aproximadament «s'ha manifestat el déu». D'aqueixa manera la paraula «Tuthmosis» vol dir «s'ha manifestat el déu Thot».

La paraula «Moisès», referida a l'alliberador dels israelites esclaus a Egipte, és la segona part del nom egipci que significa «s'ha manifestat el déu». No sabem quin era el mot que precedia el nom de Moisès, però deixa clara la naturalesa egípcia del nom.

Fixem-nos en un detall important. Moisès té un nom egipci, però Déu el tria per alliberar els israelites esclaus en el país del Nil. Déu no fa accepció de persones, dirigeix la seva crida a tota persona de bona voluntat. Qui participa en el procés d'alliberament humà participa en el projecte alliberador de Déu en favor de la humanitat.

La crida de Déu a Moisès és insistent, per dues vegades pronuncia el seu nom amb veu potent: «Moisès!, Moisès!» (Ex 3,4). La duplicat del nom de Moisès expressa la constància divina a cridar-nos. Un cas semblant apareix en el relat de la vocació de

Samuel, on el Senyor crida el jove quatre vegades, i en dues en repeteix el nom: «Samuel!, Samuel!» (1Sa 3,4.10). I Samuel respon a la crida del Senyor dient: «Som aquí» (1Sa 3,16). La mateixa resposta de Moisès a Déu que el crida de la bardissa: «Som aquí» (Ex 3,4).

La locució «som aquí» significa que Moisès disposa la confiança en Déu i es disposa a servir-lo. La disponibilitat i la confiança en Déu permetran a Moisès alliberar Israel d'Egipte; i a Samuel, molt més tard, governar el país com a jutge i ungir després David com a rei (1Sa 16,13). La nostra resposta a la crida de Déu no pot ser altra sinó la confiança i la docilitat a la seva paraula alliberadora.

3.4. La identitat de Déu

Quan Moisès ha manifestat la seva disponibilitat, el Senyor li revela el seu nom. En la mentalitat hebrea el nom no sols és la paraula utilitzada per a anomenar qualcú, sinó que defineix la naturalesa íntima de la persona (1Sa 25,25). Quan Déu comunica el seu nom a Moisès li revela els trets de la seva intimitat, i estableix una relació profunda amb ell.

Déu començà revelant la seva identitat de forma genèrica dins la història dels patriarques. Abraham, Isaac i Jacob eren nòmades (Gn 12-50) i, com a tals, adoraven la divinitat del cap del clan. Per això diu el Senyor a Moisès: «Jo som el Déu del teu pare, el Déu d'Abraham, el Déu d'Isaac i el Déu de Jacob» (Ex 3,6). Aquesta revelació estableix que la divinitat que cridà Abram (Gn 12,1-3) i la divinitat que es revela a Moisès (Ex 3,6.15) és la mateixa. El Senyor que cridà Abram alliberarà els israelites d'Egipte.

Déu no ha revelat encara el seu nom propi, s'ha limitat a dir que és el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob. Però, quin és el nom propi del Déu que crida i allibera? Moisès demana amb insistència i el Senyor li revela el seu nom: «Jo som el qui som. Digues als israelites: “Jo som’ m’envia a vosaltres”» (Ex 3,14). Per tant el nom de Déu és: «Jo som el qui som» o, més sintèticament «Jo som». Detinguem-nos a perfilar el significat de la frase «Jo som».

La locució «Jo som» posada en llavis de Déu presenta un doble significat al llarg de l'AT.

1) En temps antics quan els israelites eren nòmades, l'expressió «Jo som» es comprenia com «el qui fa ser». El Senyor no habita en el cel sense més ni pus; es preocupa del seu poble i l'auxilia «fent-lo ser Israel». Notem la semblança amb la tasca d'un gerrer. L'artesà pren fang i modelant-lo el «fa ser» un vaixella. Déu actua igual, elegix Abram prometent-li que el «farà ser un gran poble»: «Et convertiré en un gran poble» (Gn 12,2), Israel.

Un segon relat de la vocació de Moisès descriu plàsticament com Déu converteix (fa ser) un grup nòmada en el poble de la seva propietat. «Jo som el Senyor. Em vaig

aparèixer a Abraham, a Isaac i a Jacob [...] vaig fer amb ells la meua aliança i els vaig prometre que els donaria el país de Canaan [...] ara he sentit els gemecs dels israelites, esclavitzats pels egipcis [...] jo som el Senyor [...] jo us alliberaré de l'esclavatge [...] amb el poder del meu braç us rescataré [...] Faré de vosaltres el meu poble i jo seré el vostre Déu [...] us conduiré al país que vaig prometre a Abraham, a Isaac i a Jacob, i us el donaré en possessió. Us ho dic jo el Senyor» (Ex 6,2-9).

El Senyor «fa el seu poble» (Ex 6,7). Converteix un grup nòmada en el poble de la seva propietat mitjançant un procés intens: li parla, se li apareix, estableix una aliança amb ell, l'escolta, comprèn el seu dolor, l'allibera de l'esclavitud, i li ofereix la terra promesa als avantpassats (Ex 6,2-9). El procés diví en favor del seu poble no és una activitat asèptica, Déu actua sempre amb amor apassionat perquè Ell mateix és amor (cf. 1Jn 4,8). Diu el Senyor al seu poble: «Jo, el Senyor, som el teu Déu [...] ets tan preciós per a mi, tan valuós i estimat» (Is 43,3-4). En definitiva, Déu converteix un grup nòmada en el seu propi poble modelant-lo amb amor apassionat. El Senyor també desitja «fer-nos ser» persones plenament humanes, actuant sobre nosaltres amb amor apassionat.

2) Amb el pas del temps els israelites alliberats s'assentaren a Canaan. Lentament la condició nòmada va anar perdent-se i esdevingueren un poble sedentari. El canvi en l'estil de vida implicà una variació en el llenguatge. La comprensió de la locució «Jo som» com «el qui fa ser» s'anà perdent, i restà només en «Jo som». Vegem què significa «Jo som» quan els israelites han esdevingut un poble sedentari.

Abans que els israelites arribassin a Canaan, la zona estava ocupada pels cananeus. Quan els hebreus s'establiren a Canaan es relacionaren amb els cananeus. La religió cananea comptava molts de déus (Baal, Astarte, etc.), als quals adoraven mitjançant nombroses imatges i rituals complexos. Els israelites foren atrets per l'exuberància del culte cananeu, oblidaren el Senyor que els havia alliberat d'Egipte i adoraren les divinitats cananees.

Els profetes foren els encarregats de recordar al poble que només el Senyor és Déu i, com a conseqüència, els ídols no tenen caràcter diví. El profeta Isaïes quan s'adreça als ídols els anomena «els qui no són» (Is 41,29), «res de res» (Is 41,24), «nul·litat» (Is 45,14). En contraposició als ídols, el Senyor apareix com a l'únic Déu: «Jo som el Senyor, i no n'hi ha d'altre» (Is 45,5). Isaïes ensenya que la salvació només es troba en les mans del Senyor i no en el fals poder dels ídols. El Senyor és autor de la creació (Is 40,26), i dirigeix la història (Is 41,1-5) per propiciar l'alliberació d'Israel (Is 43,1). Els ídols són incapaços de qualsevol actuació (Is 41,23) senzillament perquè «no són» déus, i per tant és absurd triar-los (Is 41,24).

Les dues accepcions de la locució «Jo som» exposen clarament la intimitat de Déu. El Senyor és l'únic Déu i no n'hi ha d'altre; per tant el Senyor no és sols el Déu d'Israel

sinó de tota la humanitat. Pel fet de ser l'únic Déu, el Senyor és l'únic capaç de salvar; és a dir, de modelar Israel i tots els pobles amb amor apassionat.

Moisès és el personatge de l'AT que capta amb més profunditat el nom de Déu. La raó apareix en el llibre de l'Eclesiàstic o Siràcida, on es defineix Moisès com «un home de bé» (Sir 45,1). L'home de bé transmet la bondat que brota del cor obert a la tendresa de Déu

3.5. La missió de Moisès

Els israelites gemegaven per l'opressió dels egipcis (Ex 2,23). El dolor del poble oprimat commogué les entranyes del Senyor, i digué a Moisès: «He vist l'opressió del meu poble a Egipte [...] per això he baixat a alliberar-lo del poder dels egipcis» (Ex 3,7-8). Notem un detall important. Israel pateix a Egipte, però abans que ofereixi sacrificis complexos implorant la salvació, el Senyor s'avança a alliberar-lo. El Senyor s'avança a alliberar Israel perquè Déu s'avança sempre a estimar-nos. El Senyor ens estima abans que el coneguem: Déu ens estima primer! (cf. 1Jn 4,1).

Les religions antigues mostren l'home angoixat davant els avatars de la vida. L'home oprimat ofereix sacrificis per conquerir el favor de Déu i obtenir-ne l'ajuda en les dificultats. Israel també pateix oprobí a Egipte. Però, i aquí hi ha la diferència, no és Israel qui conquereix el favor de Déu amb sacrificis, és el Senyor qui escolta el clamor del seu poble i s'avança a estimar-lo i a alliberar-lo (Ex 3,7-9).

El nostre Déu no és indiferent davant el sofriment humà: «Els israelites gemegaven i cridaven des del fons del seu esclavatge i el seu clam va pujar fins a Déu [...] Déu va mirar els israelites i es va fer càrrec de la seva situació» (Ex 2,23-25). Des de la perspectiva divina «fer-se càrrec d'una situació d'opressió» no implica sols entendre-la racionalment. Des de l'òptica divina «comprendre» significa «comprometre's» en l'alliberament de qui sofreix.

El Senyor es compromet de moltes maneres, però la forma privilegiada del compromís diví passa a través del compromís humà en l'alliberament de qui pateix. L'home ha estat creat a imatge i semblança de Déu (Gn 1,27); i és, per tant, qui vigila en nom de Déu el caminar de la societat per a estructurar-la a imatge i semblança del creador.

El Senyor elegix Moisès, un home, per alliberar els israelites oprimits. Déu li dona una orde taxativa: «Ara, doncs, jo t'enviï al faraó; vés-hi i fes sortir d'Egipte els israelites, el meu poble» (Ex 3,10). Moisès no se sent preparat per a la missió encomanada per Déu. Però el Senyor li regala la força necessària per a dur a terme el projecte alliberador: «Jo som amb tu» (Ex 3,13). Massa vegades pensam que els projectes de Déu van endavant només amb les forces humanes, i no és veritat. Els projectes de Déu triomfen quan utilitzam les eines de Déu: la humilitat, la pregària, l'entrega, la gràcia, etc.

El Senyor no promet a Moisès una força teòrica sinó una energia eficaç per dur endavant el pla diví. Diu Déu a Moisès: «I perquè vegis que t'enviï jo mateix, et don aquest senyal: quan hauràs fet sortir d'Egipte el poble d'Israel, m'adorareu dalt d'aquesta muntanya» (Ex 3,12). La muntanya en què es troba Moisès és l'Horeb (Ex 3,1); quan Moisès ha tret els israelites d'Egipte s'atura molt de temps a la muntanya del Sinaí (Ex 19-Nm 10,11). En el Sinaí, el Senyor lliura al poble per mitjà de Moisès les taules de la Llei, i prescriu moltes normes culturals i socials.

La localització geogràfica de l'Horeb i del Sinaí continua essent incerta, però la tradició bíblica identifica totes dues muntanyes (Dt 5,2). Ambdues constitueixen la muntanya de Déu; el Senyor envia Moisès des d'una muntanya, l'Horeb, i rebrà el culte agraït del poble alliberat a la mateixa muntanya, el Sinaí.

Moisès s'entrega al Senyor i amb la força divina empenen la tasca alliberadora. Torna a Egipte, parla amb el faraó, rep l'ajuda del seu germà Aaron, constreny el faraó a través de les plagues, celebra la Pasqua, surt d'Egipte amb el poble alliberat, divideix les aigües de la mar que travessa amb els israelites, travessa el desert, porta el poble fins a les estepes de Moab, i mor al cim del mont Nebó contemplant la Terra Promesa (Ex 4-Dt 34). Durant el camí són innombrables les ocasions en què Moisès recorre al Senyor per a rebre'n la força i perseverar en el camí. No ens refiem només de les nostres forces, la nostra gran força és la presència en nosaltres del Déu alliberador.

3.6. El prodigi de l'Èxode

L'Èxode implica dos esdeveniments: la sortida dels israelites d'Egipte i el camí pel desert fins a assolir la Terra Promesa. La Bíblia narra la sortida dels israelites d'Egipte de forma exuberant: «Els israelites van partir de Ramsès en direcció a Sucot. Eren uns sis-cents mil homes, sense comptar les dones i les criatures. També se'n va anar amb ells una gentada, enduent-se grans ramats d'ovelles i vaques» (Ex 12,37-38). Hi apareix encara un altre element: «Tal com Moisès els havia dit, també havien demanat als egipcis objectes d'or i plata i vestits [...], així els israelites van espoliar Egipte» (Ex 12,35-36). La lectura antiga de la Bíblia entenia aquestes dades literalment. Però facem-nos algunes preguntes.

Els israelites acabats d'eixir d'Egipte han de travessar la península del Sinaí abans d'arribar a la Terra Promesa. La península és un desert àrid on només poden subsistir grups humans reduïts. Poden travessar alhora el desert del Sinaí sis-cents mil homes, sense comptar les dones i els infants? Si considerem la gran multitud de gent que els acompanyava, arribam a una contradicció. En el desert del Sinaí no hi ha prou aigua ni menjar per a alimentar tanta gent durant quaranta anys (cf. Nm 14,33). Pot un pastor de vaques trobar pastura en un ermàs? És creïble que els esclaus israelites de-

manassin als seus amos egipcis or i plata, i aquests els regalassin els metalls preciosos sense cap objecció?

A més, quan analitzam l'itinerari de l'Èxode exposat a la Bíblia (Nm 33) apareixen dues paradoxes. Per una part, moltes localitats citades a Nm 33 no han estat localitzades pels geògrafs ni excavades pels arqueòlegs. Per altra part, l'itinerari de Nm 33 ubica algunes localitats com si fossin veïnes quan estan molt lluny una de l'altra a la península del Sinaí. Aqueixes qüestions i d'altres, dugueren els investigadors a aprofundir en la realitat històrica de l'Èxode.

Els estudiosos observaren l'existència de textos on l'eixida dels israelites d'Egipte apareix com una fugida, mentre que altres passatges la descriuen com una expulsió. I d'aquí deduïren l'existència de dos èxodes distints, les descripcions dels quals s'entrellaçaren després, en redactar-se la història d'Israel. Els arqueòlegs denominaren el primer èxode d'Egipte «èxode-expulsió», i el segon, «èxode-fugida».

L'èxode-expulsió s'hauria esdevingut entorn de l'any 1550 aC, després d'una història complexa. Els «hicsos» eren un poble que ocuparen quasi tot l'Egipte devers l'any 1720 aC. Els faraons legítims pogueren refugiar-se en el sud d'Egipte i, amb el temps, emprengueren la reconquesta del país, fins que cap a l'any 1552 reprengueren el poder i expulsaren els hicsos. Aprofitant la presència dels hicsos, els fills de Jacob aribaren a Egipte i ocuparen el territori de Goixen. Però quan el faraó Kamose expulsà els hicsos també foragità la major part dels descendents de Jacob assentats en el país del Nil. Els descendents de Jacob prengueren la ruta que travessa la zona nord de la península del Sinaí i penetraren en el país de Canaan pel sud.

L'èxode-fugida podria situar-se vers l'any 1250 aC. Després de l'expulsió de la majoria dels fills de Jacob, hauria romàs a Egipte una minoria rellevant d'israelites: escriptors, administradors i comerciants. Devers l'any 1250 aC s'hauria produït a Egipte una concatenació de catàstrofes naturals i polítiques. Aprofitant la desgràcia dels egipcis, alguns israelites sota el comandament de Moisès devien conspirar contra el poder faraònic, però en descobrir-se la intriga, van haver de fugir d'Egipte. Devien seguir el camí a través de la zona nord de la península del Sinaí i després cap al sud.

La hipòtesi del doble èxode és interessant però està farcida de conjectures; i, lentament, s'ha anat descartant. Certament hi hagué l'èxode dels israelites esclaus a Egipte fins al país de Canaan, però s'esdevingué d'una forma distinta a l'exposada per la teoria del doble èxode.

Els israelites vivien a Egipte com a esclaus, però també com a obrers i soldats mercenaris. Els obrers amb el temps podien adquirir un nivell de vida millor. Els soldats es llicenciaven al final del servei. Els esclaus podien emancipar-se valent-se de les turbulències polítiques freqüents en l'imperi dels faraons. D'aqueixa manera i lentament, els israelites retornaven al país de Canaan, on residien els seus germans. En el conjunt d'aquesta eixida lenta degué produir-se qualche succés polític en què un personatge

destacat, Moisès, sortí d'Egipte amb un grup israelita. Moisès i els seus acompanyants caminaren pel desert del Sinaí, on experimentaren la presència del Senyor, i es comprometeren a portar una existència d'acord amb els manaments divins.

La Bíblia no és un llibre d'història en el sentit modern del terme. La Bíblia contempla els esdeveniments des de la perspectiva de la fe. Per això on la raó percep només la casualitat, l'Esriptura hi descobreix la providència de Déu en favor de l'ésser humà.

L'esdeveniment de l'èxode fou un canemàs de fets econòmics, polítics i socials que propiciaren l'alliberament dels israelites d'Egipte. La Bíblia no circumscriu la comprensió dels fets als factors variables de la situació social. La Sagrada Esriptura percep en l'alliberació dels israelites l'actuació privilegiada de Déu en la història del poble hebreu, actuació realitzada per mitjà de Moisès, en nom del Senyor. Així ho testimonia la fe israelita al·ludida abans en el «petit credo històric d'Israel»: Dt 6,20-24; 26,5-9; Js 24,2-13.

4. Síntesi i aplicació a la vida

L'esdeveniment central de l'AT rau en l'alliberament dels israelites de l'esclavitud d'Egipte. El Senyor allibera el seu poble i el conduí fins a la Terra Promesa per mitjà de Moisès. La terra regalada pel Senyor al seu poble és la mateixa que prometé a Abraham, Isaac i Jacob.

La centralitat de l'esdeveniment de l'Èxode i de la figura de Moisès és crucial en tot l'AT. La Bíblia ressalta pertot arreu la figura de Moisès; però, tal volta, l'elogi millor és el que prové del llibre del Deuteronomi: «No hi hagué mai més a Israel cap profeta com Moisès, que conegués el Senyor i el tractàs cara a cara, cap profeta que fos enviat pel Senyor a realitzar els senyals i prodigis extraordinaris que Moisès havia fet a Egipte contra el faraó i la seva cort, i contra tot el país. No hi hagué mai cap profeta que obràs amb tota la força de la seva mà les gestes esglaiadores que Moisès va fer en presència de tot el poble d'Israel» (Dt 34,10-12).

Moisès allibera el poble esclavitzat i fa amistat personal amb el Senyor. Segons la mentalitat antiga, la percepció del significat del nom d'algú implicava l'existència d'una relació profunda entre ambdues persones.

Moisès descobreix el nom de Déu des d'una doble perspectiva. D'una banda, el Senyor es manifesta com el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob (Ex 3,6.15). Utilitzant aquesta forma de parlar, el Senyor es revela a Moisès com el Déu amic: el Déu que acompanyà els patriarques és el mateix que parla a Moisès des de la bardissa. D'altra banda, quan es descobreix a Moisès com «Jo som el qui som» (Ex 3,14), li manifesta el seu compromís de transformar amb amor apassionat el poble esclavitzat convertint-lo en el poble alliberat.

El Senyor és el Déu que allibera, no sols salvà Israel d'Egipte, sinó que també ens allibera avui. Sentir-se alliberat significa creure que Déu ens ha guanyat per a Ell mateix, que ens ha estimat primer. Significa confiar que si ens mantenim fidels al Déu de l'amor, lluitant per l'alliberament dels homes i dones del nostre temps, no hi haurà contrarietat capaç d'anihilar-nos per sempre. Sols l'amor fa les coses noves!

Bibliografia

La bibliografia sobre Moisès i l'Èxode és immensa, vet aquí uns quants llibres orientatius:

CHILDS, B. S., *El libro del Éxodo*, Estella: Verbo Divino 2004.

CHOURAQUI, A., *Moisés*, Códoba: El Almendro 1993.

GARÍ JAUME, LL., *Llegir i entendre l'Antic Testament*, Palma de Mallorca 1989.

GARCÍA, F., *Pentateuco*, Estella: Verbo Divino 2005.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *El Creciente Fértil y la Biblia*, Estella: Verbo Divino 2012.

RAMIS DARDER, F., *El Verdadero Israel, testigo del Dios liberador*, Estella: Verbo Divino 2005.

RAMIS DARDER, F., *La comunidad del amén. El resto de Israel: identidad y misión*, Salamanca: Sígueme 2012.

SICRE, J. L., *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2012.

Israel, poble de la memòria

*per Gabriel Amengual Coll*¹

Universitat de les Illes Balears

El meu propòsit és escriure sobre el llegat jueu en la nostra cultura europea occidental. Es tracta d'un tema molt vast, sobre el qual sols podré evocar algunes línies. La meua intenció és reivindicar aquestes arrels de la nostra cultura, i alguna cosa més que arrels: també tronc, branques, fulles, flors i fruits.

He volgut concretar aquest llegat en el tret que defineix Israel com a «poble de la memòria».² Prenc aquesta bella caracterització d'un dels meus mestres en teologia, Johann Baptist Metz, que en moltes ocasions ha reivindicat la raó anamnètica davant de la raó moderna, que, pel fet d'ésser descuidada, ha esdevingut «mediocre» (*halbiert*), ha partit la seva ànima, n'ha perdut una meitat i s'ha convertit en instrumental.

La importància de la memòria per a Israel esdevé patent si considerem que els seus llibres sagrats són en bona mesura llibres d'història, que expliquen històries de

¹ El Dr. Gabriel Amengual Coll (Santa Eugènia, 1943) va estudiar filosofia i teologia a Roma, Münster i Barcelona. És doctor en aquestes dues branques del saber. És professor del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca i catedràtic emèrit de filosofia de la Universitat de les Illes Balears. Especialista en filosofia moderna i contemporània, ha dedicat els seus estudis a l'antropologia filosòfica, a l'ètica i a la filosofia de la religió i de la història. Entre les obres que ha publicat cal destacar: *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach* (1980); *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel* (1989); *Presencia elusiva* (1996); *Modernidad y crisis del sujeto* (1998); *La moral como derecho* (2001); *La religión en tiempos de nihilismo* (2006) y *Antropología filosófica* (2007); *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios* (2011).

Des d'aquest BUTLLETÍ volem expressar el nostre agraïment al Dr. Amengual per aquest estudi extraordinari que ens ha ofert perquè el publicuéssim.

² Johann Baptist METZ, *Por una cultura de la memoria*. Presentación y epílogo de Reyes Mate, Barcelona: Anthropos 1999, p. 73ss. Cf. José Antonio ZAMORA, «Memoria e historia después de Auschwitz», *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política* 45 (2011) 501-523, p. 507.

famílies, de tribus, del poble, de la humanitat, de la creació. Les mateixes exhortacions dels profetes o les reflexions dels savis es basen en històries i es presenten en forma d'històries. Fins i tot les promeses i la fiabilitat d'aquestes es basen en el record del que Déu ja havia fet a favor del seu poble. Israel, com a poble, se sap constituït per una història i per la memòria d'aquesta història. Els seus llibres són fonamentalment els llibres de la seva memòria, que, certament, és una memòria que no sols mira vers el passat, sinó que obre un futur.

La creença fonamental d'Israel és, segons Fackenheim, la fe en la presència de Déu en la història. «El Déu d'Israel no és una deïtat mitològica, que es barreja alegrement amb els homes en la història»; «és Déu mateix qui actua en la història humana» i «Ell es féu inequívocament present a tot un poble, almenys una vegada.»³ Precisament per això els esdeveniments de la història afecten la fe israelita, que s'ha vist provada per sacsejades i catàstrofes històriques.⁴ «Al llarg de la seva carrera mil·lenària, la fe jueva ha passat per molts d'esdeveniments que han fet època, tals com ara la fi del profetisme i la destrucció del primer temple, la revolta macabea, la destrucció del segon temple i l'expulsió d'Espanya. Cadascun d'aquests esdeveniments va suposar una nova exigència per a la fe jueva; i molt més: no haurien pas fet època si no hagués estat així. Amb tot, no van produir una nova fe, sinó una confrontació en què la fe antiga va ser posada a prova a la llum de l'experiència contemporània.»⁵ Malgrat aquestes proves, o precisament per causa d'aquestes, «la fe jueva no sols refusà de desesperar de Déu, sinó que també refusà de desconnectar-lo de la història i cercar una escapatòria en el misticisme o en un espiritualisme estrany al món.»⁶ És més, l'experiència històrica el portà a la convicció que el Déu que «en el Mar Roig lluità a favor d'Israel no era altre que el Creador del món.»⁷

Aquesta fe tan provada, que cap experiència adversa és capaç de destruir, «ella mateixa s'ha originat en esdeveniments històrics»,⁸ ella mateixa té com a base una «experiència radical»⁹ que configura la història entera i la percepció mateixa del temps i, òbviament, la concepció de Déu, que és un Déu transcendent i alhora involucrat en la història del seu poble.¹⁰

³ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*, Salamanca: Sígueme 2002, p. 28.

⁴ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, p. 29.

⁵ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, p. 33.

⁶ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, p. 30.

⁷ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, p. 32.

⁸ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, p. 33.

⁹ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, pp. 33-39.

¹⁰ Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, p. 47.

Atesa aquesta fe tan arrelada en la història no és pas d'estranyar que la història tingui un pes decisiu en la pròpia identitat. Així com amb el grec Simònides, en el segle VI aC, neix l'art de la memòria, que serà desenvolupat per la retòrica romana, amb Israel neix la memòria cultural. La mnemotècnia era individual, destinada a formar la capacitat retentiva dels oradors; la memòria cultural és col·lectiva, amb la finalitat d'assegurar la identitat, fonamentar un ordre religiós, social i polític, creant la comunitat de la memòria.¹¹ «La Bíblia hebrea no sembla vacil·lar quan ordena recordar. Els seus mandats a recordar són incondicionals, [...] la memòria és sempre essencial»,¹² i fins i tot és un imperatiu religiós per a tot el poble».¹³ De manera paradigmàtica i molt actual, Israel ofereix un exemple de la manera com la identitat, tant la social com la personal, es construeix sobre la base de la memòria, elaborant-la, recordant-la i revivint-la.

Aquesta constatació ens remet a algunes preguntes bàsiques, atès que, aleshores, què significa recordar, que pugui arribar a tenir aquest significat? Què es recorda? Com la realitat recordada pot anar teixint la pròpia vida?

1. El sentit del temps

Abans d'entrar en aquestes qüestions, n'hi ha una de prèvia; una qüestió de fons que determina les preguntes i les respostes que s'hi puguin donar. El sol esment del pes que la memòria té en el poble d'Israel, ens posa davant d'un problema de fons que, almenys, cal evocar. Que el record pugui ser actualitzat i reviscut, celebrat i festejat, de manera que continuï viu en el present i que, a més, obri camins per al futur, això sols és possible dins d'una concepció peculiar del temps, que contrasta de manera molt forta amb la nostra.

La nostra concepció vulgar del temps fa que s'assembli a una línia recta indefinida, al llarg de la qual es van marcant —penjant— els esdeveniments o els personatges. De fet, les cronologies amb freqüència s'escriuen i dibuixen d'aquesta manera. Es tracta d'una idea del temps com a successió d'esdeveniments, units per un flux homogeni i indefinit, que sempre flueix de manera igual i indefinida, com si el temps fos independent dels esdeveniments que s'hi produeixen, que poden ser més o menys abundants o importants, però que en cap cas modifiquen la línia recta del temps, que continua el seu curs.¹⁴

¹¹ Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Beck 2007, p. 30.

¹² Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona: Anthropos 2002, p. 2.

¹³ Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zajor*, p. 8.

¹⁴ Fa una crítica important a aquesta concepció del temps Walter BENJAMIN, «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem hrsg. v. Rolf



Calendari de les festes d'Israel

Aquesta concepció, que podríem anomenar homogènia i indefinida del temps, no és pas la d'Israel. Israel és incapaç de separar els esdeveniments del seu temps respectiu; no podia pensar un temps sense un determinat esdeveniment. El seu temps no és un temps buit; coneixia sols un «temps ple». L'hebreu no té una paraula per al nostre temps buit. Per a l'hebreu, el temps és sempre un moment temporal, un tall temporal; és temps d'alguna cosa: «temps d'infantar» (Mi 5,2), «el temps d'aplegar els ramats» (Gn 29,7), «el temps que els reis solen sortir en campanya (2Sa 11,1); en el cas del projecte extraordinari de reconstruir el temple, es debat si ha arribat el seu temps (Ag 1,4); l'arbre dóna fruit quan n'és el temps (Sl 1,3); Déu dóna al seu temps l'aliment a tota criatura (Sl 104,27). És a dir, tot esdeveniment té el seu determinat ordre temporal; el que és important és que cada acció no falli quan n'és el temps (Coh 3,1-8); l'esdeveniment no és pensable sense temps, ni el temps sense esdeveniment.¹⁵

Tiedermann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp²1991, vol. I/2, p. 691-704, especialment p. 700s.; versió castellana: «Sobre el concepto de historia», en *Obras*. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Madrid: Abada 2007, vol. II/1, p. 303-318, ref. p. 314.

¹⁵ Gerhard von RAD, *Die Botschaft der Propheten*, München-Hamburg: Siebenstern TB²1970, p. 76.

D'aquí l'ús del plural: els temps. Així un salm expressa la confiança dient a Déu que «tens a les mans el meu destí» (en hebreu, literalment: «a la teva mà (hi ha) els meus temps») (Sl 31,16), cosa que suggereix que no existeix la concepció d'un temps, sinó que la vida de l'home es compon d'una sèrie de molts de temps. «A la teva mà hi ha els meus temps» significa, doncs, que totes les meves accions i esdeveniments, totes les meves obres i les meves experiències, tot el meu ésser en el seu desplegament total, es troben a les teves mans; no hi ha una successió buida de temps perquè la vida humana és la trajectòria que es compon de la successió de molts de temps.

El temps ple per excel·lència són les festes. Aquestes, d'una banda, posen de manifest que també Israel definí el seu calendari d'acord amb el ritme de la naturalesa i de l'agricultura i que donà un lloc destacat a la primavera, al renaixement de la naturalesa, i a la tardor, a l'acció de gràcies per la collita. Amb això s'adaptà al seu ambient cultural. Però, d'altra banda, les festes d'Israel mostren una altra concepció del temps, atès que les festes, originàriament agràries, han estat historitzades, i obtenen el seu contingut celebratiu de la història, dels esdeveniments fundadors, com són la sortida d'Egipte (el pas del Mar Roig) i l'aliança.¹⁶

També la història s'entén com la sèrie d'accions i esdeveniments, que Israel experimenta com a accions salvadores que Déu va realitzant a favor del seu poble. Amb la suma dels diversos esdeveniments es va construint la concepció lineal de la història, que definitivament s'escapa de la concepció cíclica del temps, entès com el cicle de l'etern retorn de les mateixes coses.¹⁷ Aquesta concepció de la història és una de les aportacions més grans d'Israel¹⁸ a la història de la religió i de la cultura.

La memòria actualitza les accions i els esdeveniments alliberadors i obre un nou futur en què aquests assoliran el seu ple compliment. La memòria alliberadora obre a l'esperança, garanteix la fe en la promesa d'uns temps de justícia i de fraternitat, pau i felicitat (Is 11,1-9). D'aquesta manera, lluny de ser un cicle tancat i repetitiu, el temps s'obre des d'un passat alliberador a un futur prometedor. La confiança en la promesa es fonamenta, en darrer terme, en l'acció creadora de Déu, que és incessant. «La gènesi no s'ha acabat; continua; ens trobem en gènesi»,¹⁹ diu aquesta experiència de la història.

¹⁶ Gerhard von RAD, *Die Botschaft der Propheten*, p. 79. Hi ha també la festa de la Hanukkà o festa de la Dedicació o de les Llums, en la celebració de la qual es barregen motius com ara la llum, la creació, l'expiació, l'entronització i la fecunditat.

¹⁷ Gerhard von RAD, *Die Botschaft der Propheten*, p. 81. Cf. Mircea ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Madrid: Alianza 1994; M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Labor 1994.

¹⁸ Gerhard von RAD, *Die Botschaft der Propheten*, p. 82.

¹⁹ Claude TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid: Taurus 1962, p. 33.

2. Què significa memòria?

El temps i la història no són un fluir homogeni i indefinit, sinó que vénen donats i constituïts per esdeveniments. A partir d'aquí podem preguntar-nos què és la memòria, què significa tenir memòria, guardar memòria, fer memòria. Quina mena d'exercici o acció és aquest? La primera cosa que cal dir és que s'ha «d'alliberar la memòria del seu anivellament de la facultat psicològica [juntament amb la intel·ligència i la voluntat] i reconèixer-la com un tret essencial de l'ésser finit i històric de l'home.»²⁰ La memòria no és una simple facultat de l'ànima humana, sinó la dimensió de l'ésser humà que forma la seva pròpia identitat, el seu ésser.

Un primer camí per a la comprensió de la *memòria* consisteix a diferenciar-la respecte de la *història*. S'ha escrit molt en els darrers trenta anys sobre aquesta distinció. Per a detectar-la cal fixar-se en el fet que la història tracta sobre països, pobles, institucions, sabers, etc.; mentre que la memòria és d'un poble, d'un individu. És a dir, la història té *objet*, mentre que la memòria té *subjecte*, que pot ser individual o col·lectiu.

A principi del segle XX, el sociòleg Maurice Halbwachs²¹ (Reims 1877-Buchenwald 1945), deixeble de Bergson i de Durkheim, forjà la distinció entre memòria i història, i posà a la banda de la primera tot allò que fluctua, el que és concret, viscut, múltiple, sagrat, la imatge, l'afecte, el que és màgic; mentre que a la banda de la història hi ha allò que és crític, conceptual, problemàtic, laïcitzant.

«La memòria és el record d'un passat viscut o imaginat [...]. La memòria, per naturalesa, és afectiva, emotiva, oberta a totes les transformacions, inconscient de les seves successives transformacions, vulnerable a tota manipulació, susceptible de romandre latent durant llargs períodes i de despertar-se sobtadament. [...] De manera contrària, la història és una construcció que sempre és problemàtica i incompleta

²⁰ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr 1968, p. 13 (Versió castellana d'A. Agud Aparicio y R. de Agapito: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme 1977). De tota manera, cal no confondre un anivellament amb la simple inclusió dins de la llista de les facultats espirituals de l'home, com és el cas de sant Agustí, que, certament, la compta com una de les tres facultats, al costat de la intel·ligència i la voluntat, que juntes formen en l'ànima la imatge de la Trinitat de persones en Déu i, no obstant això, la memòria és com el fonament permanent del jo, la interioritat, la condició de l'exercici de les altres facultats. Del tractament que fa de la memòria, se'n podria dir el que Husserl va afirmar sobre el tractament del temps: «la modernitat, orgullosa del seu saber, no ha arribat en aquestes coses ni més enllà, ni a més pregonesa que aquest gran i rigorós pensador» (Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. [1893-1917]. Hrsg. v. Rudolf Boehm. The Hague: Nijhoff 1966 [Husserliana vol. X], p. 3). Sobre la memòria en sant Agustí cf. Gabriel AMENGUAL, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca: Sígueme 2011, p. 56-67.

²¹ Maurice HALBWACHS, *La memoria colectiva*, Zaragoza: Prensas Universitarias 2004; M. HALBWACHS, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona: Anthropos 2004. Cf. Gérard NAMER, *Halbwachs et la mémoire sociale*, París: L'Harmattan 2000; Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, p. 34-48.

d'allò que ha deixat d'existir, però que deixà rastres. A partir d'aquests rastres, controls, entrecreuat, comparats, l'historiador tracta de reconstruir el que va poder passar i, sobretot, integrar aquests fets en un conjunt explicatiu. La memòria depèn en gran part d'allò que és màgic i sols accepta les informacions que li convenen. La història, contràriament, és una operació purament intel·lectual, laica, que exigeix una anàlisi i un discurs crítics.»²²

Aquesta distinció és especialment rellevant per al cas de la Bíblia hebrea. Allí, el que es recorda és sempre història interpretada, tot sovint dotada de significat teològic; mai no es tracta de fets purs;²³ fins i tot més: davant del gran pes de la memòria a Israel, la historiografia apareix sense importància: no interessa tant la història com la memòria; no tant els fets com el significat d'aquests. La memòria és, per definició, selectiva, i el seu «principi de selecció» mana recordar «sobretot els actes en què Déu intervé en la història, i les respostes de l'home a aquests actes, tant si són positives com negatives.»²⁴

Un altre camí per a explicar el significat de l'acció de recordar consisteix a recórrer a l'etimologia, que fa procedir el terme de l'arrel llatina *cor*, *cordis* 'cor'. Re-cordar significa, doncs, el moviment de retorn al cor, o bé portar al cor alguna cosa viscuda. De fet, tant en català com en francès, saber de memòria es diu també amb l'expressió «saber de cor», «savoir par coeur».²⁵

Aquesta etimologia ve d'alguna manera legitimada i reforçada per la teoria de l'anamnesi de Plató,²⁶ per al qual tot coneixement és record, perquè totes les idees les porta l'ànim en si des de la seva vida anterior preterrenal. Tot recollint la tradició platònica, Hegel explicarà la memòria com a interiorització, *Erinnerung*, que és alhora

²² «'No hay que confundir memoria con historia.' Entrevista de Luisa Corradini a Pierre Nora», en *La Nación*, miércoles 15 de marzo de 2006; cf. Pierre NORA, «Entre mémoire et histoire», en: P. NORA (ed.), *Les lieux de la mémoire*. Vol. I: *La République*, París: Gallimard 1997, p. 23-43; aquest mateix text citat es troba de forma gairebé literal a les p. 24s.; François DOSSE, *L'histoire*, París: Colin 2000, p. 182-188; Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, p. 42-45. Tracta de manera àmplia aquesta qüestió Paul RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París: Seuil 2000, versió castellana: *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta 2003.

²³ Irmtraud FISCHER, «Erinnern als Movens der Schriftwerdung und der Schriftauslegung», en Paul PETZEL – Norbert RECK, (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt: WBG 2003, p. 11-25, ref. p. 12.

²⁴ Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zajor*, p. 10.

²⁵ Un sentit semblant es podria veure en el mot anglès *record*, tot i que el significat d'aquest es decanti per la banda del registre, de l'objectivació del record. Aquesta llengua també coneix *learn by heart*, 'aprendre de cor'.

²⁶ PLATÓ, *Menó* 81 d 4s.: « cercar i aprendre no són altra cosa, tot comptat, que una reminiscència » (*Diálogos*, Madrid: Gredos 1983, vol. II, p. 302), 86 b 1: « sempre la veritat de les coses es troba en la nostra ànima » (o.c., p. 312); *Fedó* 74 d-76 c (*Diálogos*, Madrid: Gredos 1986, vol. III, p. 60-64); Ludger OEING-HANHOFF, «Anamnesis», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. I (Basel-Stuttgart: Schwabe 1971) 263-266; L. OEING-HANHOFF, «Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesis-Lehre», en *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter z. 60. Geburtstag*, Basel-Stuttgart: Schwabe 1965, p. 240-271.

record i interiorització o és record essent interiorització, que té la font i els objectes del record en un mateix, en l'esperit.²⁷

El sentit bíblic no exclou pas el significat d'interiorització, més aviat hi arriba, però no és el primer. Recordar és en primer lloc una sortida de si i una escolta. Recordar és obrir-se a l'exterioritat absoluta i escoltar, acollir, no resistir ni endurir el cor perquè hom s'ha tancat en si mateix: «Tant de bo que avui sentíssiu la seva veu: “No enduriu els cors”» (Sl 95,7-8), diu el salm.

El que fonamenta la identitat d'Israel, el que ha de guardar en el seu cor i el que ha de transmetre a les generacions futures és el *Xemà Yisrael*: «ESCOLTA, Israel: el Senyor és el nostre Déu, el Senyor és l'ÚNIC. Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces. Grava en el teu cor les paraules dels manaments que avui et dono. Inculca-les als teus fills; parla'n a casa i tot fent camí, quan te'n vagis al llit i quan et llevis. Lliga-te-les a la mà com un distintiu, porta-les com una marca entre els ulls. Escribeu-les als muntants de la porta de casa teva i dels portals de la ciutat.» (Dt 6,4-9). El manament d'escoltar és seguit pel que diu que les paraules escoltades han de «quedar en el teu cor», perquè així puguin ésser recordades, retornant al cor ple d'aquestes paraules, i així podran ser transmeses als «teus fills».

L'origen i el fonament d'Israel és una exterioritat absoluta, però que parla i es dirigeix a l'home; per tant és una exterioritat que ha de ser escoltada, atesa, acollida, seguida, obeïda. Quan un s'ha obert a l'Altre i l'ha acollit, sols aleshores té alguna cosa per recordar i comença el camí de retorn a les coses sentides i escoltades; sols aleshores hi pot haver interiorització.

La primera cosa que s'ha d'escoltar és una paraula i un mandat. Tot i que el mandat no és pas exactament la primera cosa, atès que aquest es troba precedit per l'acció alliberadora de Déu, que és el fonament de tot mandat. L'exterioritat, que ha de ser atesa en primer lloc, és també l'exteriorització de Déu, la seva acció alliberadora, que revela qui és. Quan s'ha obert el cor a la Paraula, recordar significa fer presents les obres, els fets gloriosos del «Déu que salva».

Aquesta exterioritat, prèvia respecte de l'acte de la memòria, és de tal manera absoluta que la memòria és, abans de tot, memòria de Déu. El subjecte és Déu: és Déu qui primer recorda. Quan en la Bíblia es parla de «la memòria [...] s'utilitza més per a

²⁷ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1969, §§ 452-454 (versió castellana de Ramon Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza 1997, p. 494-496); *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. v. H.-Fr. Wessels und H. Clairmont. Hamburg: Meiner 1988, p. 530 (versió castellana: *Fenomenología del espíritu*. Traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, en HEGEL, *Obras*, Madrid: Gredos 2010, vol. I, p. 111-627, ref. p. 626). En l'*Enciclopèdia*, Hegel fa una exposició psicològica de la memòria, i en «El saber absolut» de la *Fenomenologia* resumeix la constitució del saber absolut; tant en un lloc com en un altre juga amb el doble sentit d'*Erinnerung*: record i interiorització. Cf. Dirk STEDEROTH, «Erinnerung», en Paul COBBEN (ed.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt: WBG 2006, p. 202s.

indicar les relacions de Déu amb l'home; i amb molta menor freqüència les relacions dels homes entre si.»²⁸ Es tracta de «la relació recíproca entre el Senyor i Israel, o entre el Senyor i cada israelita en particular.»²⁹ «Això pressuposa una sòlida relació entre ambdós interlocutors. Déu, és el Déu fidel “que manté el seu amor durant un miler de generacions” (Ex 20,6), que compleix les seves promeses. L'aliança suposa un Déu “que es recorda” del seu poble.»³⁰

«L'expressió “Déu es recorda” designa la intervenció de Déu que ve a ajudar l'home»;³¹ aquesta actitud divina és experimentada en les situacions més diverses de la vida, especialment en situacions de necessitat, de manera que es converteix en el rerefons de tota acció de gràcies. Per això és també memòria de Déu, en el sentit que té Déu com a objecte primordial, atès que la història humana és la seva revelació. «Fins i tot Déu sols és conegut en la mesura que es revela “històricament”»,³² com a Déu «dels nostres pares», això és, el Déu de la història.

Aquesta exterioritat és constitutiva de la memòria bíblica i de la identitat d'Israel, fet que el constitueix en testimoni de la sobirania i transcendència del Déu de la creació, de la revelació i de l'aliança, que són accions que vénen de dalt i que no poden deduir-se de les capacitats humanes o de la mera raó;³³ apunten a una realitat personal immemorial, anterior a qualsevol subjectivitat humana, de manera que aquesta mai no es podrà afirmar com a absoluta, sinó sempre com a rebuda, donada per una crida anterior, per algú que crida a l'existència. Levinas recordarà que «la creació *ex nihilo* [...] comporta per a la criatura una pura passivitat.»³⁴ Aquesta passivitat, que originàriament s'experimenta respecte de Déu, també s'aplica a la relació amb l'altre,³⁵ de

²⁸ Sergio BRIGLIA, «“Acuérdate, Señor, de tu Alianza.” La memoria y el jubileo», *Revista Bíblica* 60 (1998) 31-51, ref. p. 32.

²⁹ Willy SCHOTTROFF, «Recordar», en Ernst JENNI – Claus WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad 1978, vol. I, 709-725, citació col. 719.

³⁰ BRIGLIA, «“Acuérdate, Señor, de tu Alianza.” La memoria y el jubileo», p. 32.

³¹ SCHOTTROFF, «Recordar», 719.

³² YERUSHALMI, *Zajor*, p. 7.

³³ LOVSKY, Fadiedy, *Antisémitisme et Mystère d'Israel*, París: Michel 1955, p. 19. Cf. Markus KNEER, *Die dunkle Spur im Denken. Rationalität und Antijudaismus*, Paderborn: Schöningh 2003, p. 13.

³⁴ Emmanuel LEVINAS, *De l'existence a l'existant*, París: Vrin 1990, p. 16.

³⁵ KNEER, o.c., p. 69. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye: Nijhoff 1971, p. 269: «Rien ne saurait mieux distinguer totalité et séparation que l'écart entre l'éternité et le temps. Mais dès lors, autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu». Sobre el concepte jueu de «proïsmo», vegeu l'estudi clàssic de Hermann COHEN, «Der Nächste. Biblexegese und Literaturgeschichte» (1914), en *Werke*. Im Auftrag Hermann-Cohen-Archivs am Philosophischen Seminar der Universität Zürich und des Moses-Mendelssohn-Zentrums für europäische-jüdische Studien Universität Potsdam hrsg. von Helmut Holzhey. Bd.16: *Kleinere Schriften V (1913-1915)*. Bearbeitet und eingeleitet von Hartwig Wiedebach, Hildesheim: Olms 1997, p. 51-75; versió castellana: *El prójimo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser*

manera que amb l'altre s'instaura, alhora, un parentiu i una heterogeneïtat radical, una exterioritat recíproca,³⁶ que estableix alhora igualtat i una primacia de l'altre.

Aquesta manera de comprendre la subjectivitat trenca —molt abans de conèixer-lo— el model d'una interioritat centrada en si, com és la «ciudadella interior» de Marc Aureli i els estoics,³⁷ i inaugura la manera paradigmàtica d'entendre el subjecte que desenvoluparà la teoria del reconeixement i les teories de la intersubjectivitat en la modernitat i en la contemporaneïtat i que han passat a ser el plantejament més comú en les ciències socials.

3. Els verbs de la memòria: els exercicis de la memòria

Tenint en compte aquestes dues premisses: el peculiar sentit del temps i la referència primera de tot recordar a una exterioritat absoluta, podem passar a la consideració dels verbs de la memòria, als exercicis de la memòria que es poden resumir en aquests tres: recordar, rememorar i commemorar.

3.1. Recordar

Memòria significa, en primer lloc, recordar, guardar memòria i transmetre-la a les generacions futures; mantenir viu el record de la pròpia vida del poble i de les meravelles que Déu ha obrat a favor d'aquest:

Quan el dia de demà el teu fill et preguntí: “Què volen dir aquestes normes, aquests decrets i aquestes prescripcions que el Senyor, el nostre Déu, us ha manat?”, tu li respondràs: “Érem esclaus del faraó a Egipte i amb mà forta el Senyor ens va fer sortir d'aquell país. Nosaltres mateixos vam veure els senyals i prodigis grandiosos i terribles que el Senyor envià contra Egipte, contra el faraó i tota la seva família. I a nosaltres ens va fer sortir d'Egipte per conduir-nos al país que ara ens dóna i que ja havia promès als nostres pares (Dt 6,20-23).

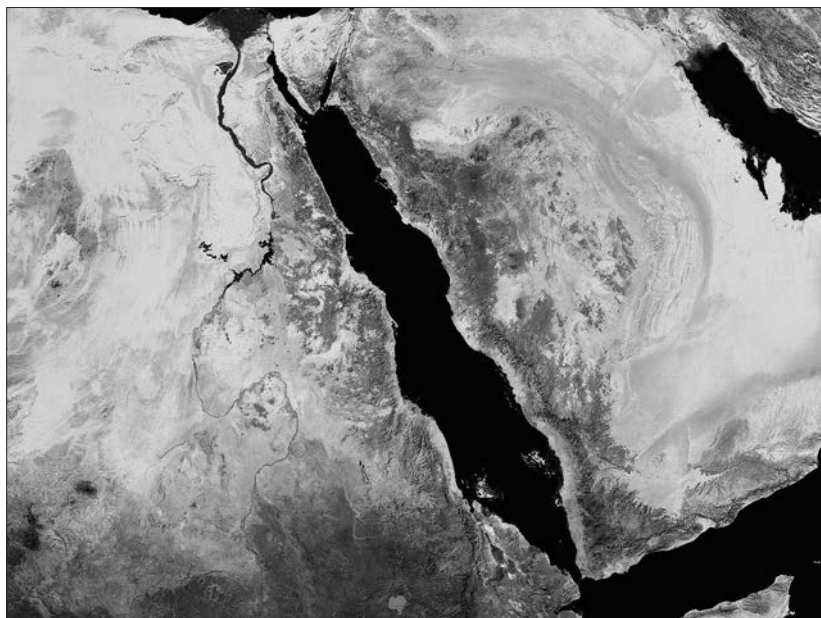
La pregunta del fill arrela en la realitat concreta de la vida de cada dia, és una pregunta sobre el sentit de les coses. El pare la respon, però no donant-hi explicacions teòriques, sinó explicant el relat dels orígens d'Israel. El pare no pretén pas justificar una pràctica, sinó carregar de significat els gestos més banals.

humano según la doctrina del judaísmo. Prefacio y postfacio de Martin Buber. Traducción y prólogo de Andrés Ancona, Barcelona: Anthropos 2004.

³⁶ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 269: «Le décalage absolu de la séparation que la transcendance suppose, ne saurait mieux se dire que par la terme de création, où, à la fois, s'affirme la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale, leur extériorité réciproque à partir du néant.»

³⁷ Pierre HADOT, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris: Fayard 1992; versió castellana: *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, Barcelona: Alpha Becay 2013.

«Érem esclaus
a Egipte i el
Senyor ens
va fer sortir
d'aquell país»



3.2. Rememorar

El record, en darrer terme, no pretén transmetre un saber, sinó introduir en una història i més en concret en una aliança; en una comunitat de record i d'aliança. És significatiu que la pregunta del fill sigui sobre allò que «el Senyor *us* ha manat», mentre que la resposta parla sempre de «nosaltres» en primera persona del plural integradora. D'aquesta manera es fonamenta la tradició, gràcies a la transmissió d'una història, d'una experiència, la comunicació de la qual crea comunitat. Aquí es fonamenta la importància de la narració.

«El paper de la tradició és fer possible a un individu o a una generació que pugui superar la seva pròpia història i mesurar-la amb la vara de la història del seu poble.»³⁸ Marca, tant l'individu com la generació, la seva pertinença a una història que el fa possible, defineix la seva identitat i el potencia. Assenyala la facticitat que constitueix alhora el conjunt de possibilitats obertes a la seva existència. La rememoració apunta a aquesta dialèctica entre el passat i el present.

En efecte, «a fi d'entrar en la història, cal assumir els esdeveniments fundadors del poble», i, amb tot, aquests mateixos esdeveniments es troben «fora del nostre abast. I

³⁸ Jacques TRUBLET, «Quand l'Ancien Testament invite à la mémoire», *Christus* 146 (1990) 190-203, citació p. 196.

si hi arribem, ho devem a una tradició que n'ha mantingut el record»,³⁹ i mantenir el record significa reinterpretar-lo i actualitzar-lo.

Rememorar fa que els fets del passat, que es guarden perquè han tingut una significació històrica, configurin l'existència personal i col·lectiva. «La vida d'Israel ha de ser un continuat “fer memòria”. I fins i tot més, la seva existència depèn d'aquesta actitud fonamental. En la tradició deuterònica, el descans del dissabte no té com a motivació el repòs de Déu del dia setè (cf. Ex 20,11), sinó el record de l'esclavatge»⁴⁰ (Dt 5,15). Tot el codi de l'aliança, amb el sentit social tan fort que manifesta, es fonamenta en l'experiència fundadora de l'alliberament. «La “doctrina social” d'Israel té l'origen en la seva memòria de l'opressió i de la llibertat experimentada com a do gratuït de la misericòrdia de Déu.»⁴¹ En aquest sentit s'ha d'entendre el record de l'alliberament com a justificació i com a motivació dels manaments.

3.3. *Commemorar*

«Commemorar és fer-se contemporani de l'esdeveniment evocat en els relats.»⁴² La commemoració per excel·lència és la festa de la Pasqua. A propòsit d'aquesta celebració se cita, segons el ritual jueu, la frase següent d'un mestre del Talmud: «De generació en generació, és un deure per a cadascú considerar-se ell mateix com a un dels qui van estar a Egipte i en van sortir.»⁴³ No sols es relata el que va passar, sinó que cadascú es posa en la pell dels personatges de la història. El passat es converteix així en paràbola del present. Insisteix en això sobretot el llibre del Deuteronomi: «El Senyor, el nostre Déu, va fer una aliança amb nosaltres a l'Horeb. No la va fer solament amb els nostres pares, sinó també amb tots nosaltres que avui som vius» (Dt 5,2-3). Així es manifesta en la celebració actual de la Pasqua en la família jueva: «érem esclaus del faraó d'Egipte [...] però el Sant, beneït sigui, vol fer sortir d'Egipte no sols els nostres pares, sinó també a nosaltres, als nostres fills i als fills dels nostres fills.»⁴⁴ Aquesta és la tasca que pertoca a aquell qui recorda. Aquest és el resultat de la commemoració.

Per això, des del principi, s'estableixen dies de rememoració o de commemoració: el *dissabte* setmanal i les festes,⁴⁵ que marquen el temps, de manera que aquest deixa

³⁹ TRUBLET, «Quand l'Ancien Testament invite à la mémoire», p. 196.

⁴⁰ BRIGLIA, «“Acuérdate, Señor, de tu Alianza.” La memoria y el jubileo», p. 41.

⁴¹ BRIGLIA, «“Acuérdate, Señor, de tu Alianza.” La memoria y el jubileo», p. 41.

⁴² TRUBLET, «Quand l'Ancien Testament invite à la mémoire», p. 203.

⁴³ TRUBLET, «Quand l'Ancien Testament invite à la mémoire», p. 203.

⁴⁴ Hernán CARDONA RAMÍREZ, «El “memorial” en el Nuevo Testamento, cada vez y para siempre. Apuntes teológicos», *Cuestiones teológicas* 35, núm. 83 (enero-junio 2008) 113-127, p. 122.

⁴⁵ Thierry MAERTENS, *Fiesta en honor de Yahvé*, Madrid: Cristiandad 1964. Cf. Walter BENJAMIN, «Über einige Motive bei Baudelaire» (1939), en *Gesammelte Schriften*, vol. I/2, pp. 605-653, p. 637s.; versió castellana: «Sobre algunos temas en Baudelaire», en *Obras* I/2, p. 205-259, p. 242s.

de ser una cosa que flueix de forma indefinida i sempre igual, homogènia i buida. El memorial no indica simplement un fet de la memòria humana per a salvar de l'oblit un esdeveniment del passat, sinó que en la festa Déu manté i actualitza en l'avui del poble els seus «fets meravellosos» passats, els seus actes portentosos de misericòrdia i de salvació.

Si recordar i rememorar apunten a la memòria comunicativa, que pot arribar a l'escriptura, apuntant per tant a la comunitat de la memòria i de la transmissió; commemorar ho fa a la memòria institucionalitzada, al memorial.⁴⁶

Aquests tres verbs apunten a la triple dimensió de la memòria: 1) la dimensió temporal a través de la qual s'uneixen les diverses generacions d'un poble, nació o societat, creant la identitat diacrònica, tant individual com col·lectiva; 2) la dimensió social o comunitària per la qual es crea la comunitat de memòria, amb la seva identitat sincrònica o cohesió social entre els membres; 3) la dimensió de contingut, el sentit que fonamenta, orienta i justifica l'ordre normatiu —moral, polític o jurídic—, l'ordre ritual i l'ordre social; és la dimensió que afecta el sentit tant de la biografia com de la història, oferint un univers simbòlic gràcies al qual es poden interpretar les accions i els esdeveniments.

4. Memòria del dolor

Cal distingir diverses figures de la memòria, és a dir, configuracions que pren la memòria segons quin sigui l'«objecte», el terme sobre el qual recau i en el qual s'exerceix. Les figures bíbliques principals de memòria són, sens cap mena de dubte, la memòria de l'alliberament, que es converteix alhora en memòria i fonament de la promesa, memòria de futur.

Tot i que la memòria més exercida per Israel sigui la de la salvació, això no vol dir que experimenti la història com un camí de roses. Més aviat es distingeix pel seu realisme i per la incapacitat per embellir les coses. No és pas un atzar que entre els seus escrits hi trobem els primers plantejaments i els més crus sobre el sofriment, que no són pas transfigurats per consideracions piadoses. La seva memòria és també memòria del dolor i fins i tot de l'oblit o de l'absència de Déu. «On són els favors d'altre temps, Senyor?» (Sl 89,50) exclama el salm en una lamentació per l'estat tràgic del poble, tot dirigint-se a Déu, recordant, precisament, les seves gestes prodigioses; aquest record provoca el clam: «¿És que el Senyor ens ha abandonat per sempre, ja no ens serà propici mai més? ¿Ha deixat per sempre d'estimar-nos, s'ha desdit de les seves promeses?»

⁴⁶ Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, p. 46.

(Sl 77,8-9). El record del que Déu va fer per al poble esdevé ara lamentació i pregària perquè el Senyor es desperti i recordi.⁴⁷

Hi ha, doncs, a Israel, una memòria i una consciència no sols del que s'ha aconseguit, sinó també del que s'ha destruït; no sols del que s'ha fet, sinó del que s'ha perdut, tant si és amb culpa o sense culpa pròpia. I, no obstant això, la mateixa desgràcia, viscuda des de l'experiència de la presència de Déu en la història, esdevé esperança. Al costat d'aquesta memòria negativa va sorgint la memòria de les víctimes i de la reivindicació dels seus drets pendents.⁴⁸ Aquests drets pendents són un motiu per a l'esperança messiànica, en el Messies que repararà tota injustícia i donarà satisfacció a tot desig de justícia.⁴⁹

L'experiència del segle xx, Auschwitz, ha posat en primer pla que la memòria fonamenta esperança, fins i tot i precisament perquè és memòria del dolor i de les víctimes. En la Bíblia l'esperança en el futur ve donada fonamentalment sobre la base de la misericòrdia de Déu demostrada en els esdeveniments alliberadors i en la seva indestructible fidelitat a l'aliança. En el segle xx, en canvi, sembla que l'esperança posa en primer pla el que ha fracassat en aquesta història de salvació i que exigeix ser-hi integrat, atès que Déu és aquell per a qui res no es perd, res no queda truncat o frustrat.

L'experiència de l'horror del segle xx ha despertat la memòria que fa present els projectes de vida truncats, les existències malaguanyades. Aquesta realitat negativa, ha quedat gravada en les coses, de manera que «l'expressió de la realitat històrica en les coses no és altra cosa que la del sofriment passat.»⁵⁰ Però, a més, tal com també afirma Adorno, i precisament per aquesta càrrega que li és pròpia, «la memòria apunta a la salvació del que és possible, però que no ha arribat a realitzar-se.»⁵¹ «El passat comporta un índex secret pel qual es remet a la redempció»,⁵² tal com afirma Benjamin. En la memòria es troba una «cita secreta entre les generacions passades i la nostra», per la qual se'ns fa present «una dèbil força messiànica en què el passat posseeix un dret.»⁵³

⁴⁷ «Déu nostre, nosaltres ho hem sentit, els nostres pares ens han contat la teva gesta, acompanyada en els seus dies, obra de la teva mà en temps antics. [...] Però ara ens rebutges [...]. I tot això ens passa sense haver-te oblidat ni haver traït la teva aliança! [...] Despertat, Senyor! Per què dorms? Desvetlla't, no ens rebutgis per sempre» (Sl 44,2.10.18.24).

⁴⁸ METZ, *Por una cultura de la memoria*, p. 28.

⁴⁹ En l'esperança messiànica «la fidelitat i l'amor es trobaran, s'abraçaran la bondat i la pau; la fidelitat germinarà de la terra i la bondat guaitarà des del cel» (Sl 85,11-12).

⁵⁰ Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, vol. 4, p. 55.

⁵¹ Theodor W. ADORNO, «Marginalien zu Mahler», en *Musikalische Schriften V*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, vol. 18, p. 235.

⁵² Walter BENJAMIN, «Über den Begriff der Geschichte», en GS I/2, pp. 691-704, citació p. 693; versió castellana: «Sobre el concepto de historia», en *Obras*, vol. II/1, p. 303-318, citació p. 306.

⁵³ BENJAMIN, «Über den Begriff der Geschichte», en GS I/2, p. 694, castellà p. 306.

La memòria del dolor es converteix en acte de reparació i en promesa de redempció. Precisament perquè els drets de les víctimes no poden quedar pendents. El que és negatiu del dolor i les seves víctimes mantenen obert el passat i fins i tot exigeixen un futur que satisfaci els seus drets, de manera que ens obren a l'esperança. «Sols per causa dels desesperats ens ha estat donada l'esperança»,⁵⁴ és a dir, gràcies a ells i en vista d'ells.

5. El precepte 614 o el nou imperatiu categòric: el deure de la memòria

La memòria en la Bíblia acaricia sempre les accions alliberadores de Déu. I, amb tot, el segle xx ha introduït en la història una novetat: ara la memòria s'ha tornat negativa. El que primer apareix en la memòria és la catàstrofe innombrable: l'intent d'aniquilació total del poble jueu, tant en la seva religió com en la seva mateixa existència física. Una aniquilació sense altre objectiu que ella mateixa, sense altra finalitat que la pura aniquilació. És el que coneixem amb el nom simbòlic i real d'Auschwitz.

Es tracta d'un fet singular, únic en la història. Es coneixen altres genocidis, però el caràcter d'aquest fa que sigui únic. És nou «en la història i, dins de la fe jueva, és irreductible als mals perpetrats pel faraó o per Amalec, [...] o fins i tot pels enemics de Jerusalem: Nabucodonosor, Vespasià, Titus, Adrià.» «Mai no es trobarà cap sentit, redemptor o d'altre ordre, religiós o laic en l'Holocaust. [...] Perquè Auschwitz no va ser una victòria ni de Déu ni de l'home. La victòria va ser de Hitler.» Així opina Fackenheim, i continua advertint que «les seves víctimes no van acabar qual ell va morir. Les victòries pòstumes són possibles i fins i tot reals.» Per això els jueus «se saben obligats a resistir, perquè atorgar a Hitler victòries pòstumes està prohibit.» Aquest és precisament el contingut d'aquest nou precepte, el 614: «El jueu autèntic d'avui té prohibit facilitar a Hitler una nova victòria, aquesta vegada pòstuma.» «Auschwitz exigeix un afegit, que constitueix un *novum* en la mateixa mesura que el mateix Auschwitz.» Hom l'anomena el 614, perquè no reemplaça els manaments sinàtics, sinó que s'hi afegeix.⁵⁵

En termes més filosòfics, Adorno planteja que «Hitler ha imposat als homes un nou imperatiu categòric per al seu estat d'esclavatge: el d'orientar el seu pensament i la seva acció de manera que Auschwitz no es repeteixi, que no torni a passar cap cosa semblant.»⁵⁶ La caracterització d'aquest deure com a «imperatiu categòric» té el signi-

⁵⁴ Walter BENJAMIN, *Goethes Wahlverwandschaften* (1921-22), en GS I/1, 123-201, citació p. 201; «Las afinidades electivas de Goethe», en *Obras I/1*, 123-216, p. 216. Cf. Reyes MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin 'Sobre el concepto de historia'*, Madrid: Trotta 2006, p. 234.

⁵⁵ Totes les citacions són d'Emil L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, p. 18s.

⁵⁶ Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, vol. VI, p. 358, versió castellana: *Dialéctica negativa*. Traducció de José María Ripalda, Madrid: Taurus 1975, p. 365.

ficat de pedra de toc, criteri i resum de la moral i de l'ètica; té tota la força kantiana de necessitat ètica imponderable amb qualsevol altra classe de raons. Es tracta, en efecte, d'un fet d'un abast que va més enllà d'una religió; el seu abast és de la humanitat. Per això, en Adorno, aquest imperatiu va fins i tot més enllà de l'ètica, «forma part de la metafísica»,⁵⁷ de fet, l'exposa en l'apartat intítulat «Metafísica després d'Auschwitz», perquè en aquell lloc va aparèixer «el mal en el món [que] convoca no sols l'individu, sinó l'espècie; no sols la filosofia moral, sinó la metafísica, perquè el que es troba en joc no és sols l'ésser bo de l'home, sinó el fet d'ésser home.»⁵⁸

En efecte, s'ha d'afirmar que Auschwitz apunta a la «destrucció de la humanitat».⁵⁹ Aquest abast d'Auschwitz i en general el dels camps de concentració el va posar en relleu Hannah Arendt en el seu estudi sobre *Els orígens del totalitarisme*, on els estudia com un instrument característic del sistema totalitari. De la seva anàlisi es desprèn que els camps de concentració no eren un fenomen aïllat i excepcional, destinat a neutralitzar o a eliminar elements més o menys marginals de la població, sinó una institució essencial del sistema, que feia funcions específiques en el programa de dominació total de la societat. El camp de concentració era un terreny d'entrenament on elits adoctrinades podien aplicar aquest programa en condicions de laboratori a fi d'obtenir conclusions generalitzables al conjunt de la societat. Contemplat en aquesta perspectiva, el sistema de dominació imposat als deportats a l'interior dels *Lager* apareix com una radicalització extrema, realitzada a petita escala, d'un pla orientat a la destrucció de l'home.

«La insana fabricació en massa de cadàvers es troba precedida per la preparació [...] de cadàvers vivents.»⁶⁰ La lògica de la dominació, consistent a fer superflus els éssers humans,⁶¹ segueix el seu propi curs, en què Arendt distingeix analíticament tres fases, que marquen una progressió. «El primer pas essencial en camí vers la dominació total és matar en l'home la persona jurídica»,⁶² desvinculant els seus actes de la seva condició de víctima o de delinqüent; la seva condició no es deu al que han fet, sinó

⁵⁷ Reyes MATE, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta 2003, p. 117-166, citació p. 119.

⁵⁸ MATE, *Memoria de Auschwitz*, p. 119.

⁵⁹ MATE, *Memoria de Auschwitz*, p. 119.

⁶⁰ Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. 3: Totalitarismo* (1951), Madrid: Alianza 1999, p. 664.

⁶¹ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. 3: Totalitarismo*, p. 677: «Los hombres, en tanto que son algo más que reacción animal y realización de funciones, resultan enteramente superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes, sólo puede ser completamente dominado cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre.»

⁶² ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo. 3: Totalitarismo*, p. 665, cf. p. 665-670.

al que són. El pas següent consisteix en «l'assassinat de la persona moral en l'home»,⁶³ anul·lant la capacitat de jutjar i d'escollir entre el bé i el mal; faci el que faci tindrà motius per a lamentar el que ha fet. Finalment, hi ha la destrucció de la individualitat personal a través de la negació de tota espontaneïtat, convertint l'ésser humà en un ninot fantasmal, de manera que s'ha assolit la seva total cosificació.⁶⁴

Com va poder passar una cosa així? Com van poder uns homes aparentment normals, fins i tot cultes, perpetrar aquest fet absurd tan terrorífic? Aquesta pregunta és la que es planteja Arendt en la seva obra que va fer aixecar tanta polèmica: *Eichmann a Jerusalem. Un estudi sobre la banalitat del mal*,⁶⁵ escrita l'any 1961 arran del judici al conegut genocida. Arriba a aquesta pregunta no sols per la curiositat intel·lectual, sinó per raó del mateix imperatiu que exigeix que no es repeteixi: cal veure les condicions que han fet possible una catàstrofe com ara aquesta a fi de prevenir-la. Amb el terme «banalitat del mal» pretén caracteritzar les extraordinàries insignificança i superficialitat de l'acusat, que responen al perfil d'un delinqüent nou. Així ho manifestà posteriorment: «M'impresionà la manifesta superficialitat de l'acusat, que feia impossible vincular la inqüestionable maldat dels seus actes a cap àmbit més profund d'arrelament o de motivació. Els actes van ser monstruosos, però el responsable, —almenys el responsable efectiu que era jutjat— era totalment corrent, un de tants, ni demoníac ni monstruós.»⁶⁶ En Eichmann, Arendt descobreix un agent del mal capaç de cometre actes objectivament monstruosos sense emocions malignes específiques. La manca de correlació entre el mal objectiu causat i els motius subjectius es troba a la base del desplaçament conceptual d'Arendt des del mal radical al mal banal.⁶⁷ els pitjors crims no requereixen un fonament positiu en l'agent, sinó que poden sorgir simplement d'un dèficit de pensament.

El nou delinqüent, que apareix en Eichmann, és segons Arendt el que es mou per «la pura i simple irreflexió», aquesta és la que el va fer «totalment incapaç de distingir el bé del mal»⁶⁸ i el va predisposar a convertir-se en el criminal més gran del seu temps. Per al pitjor dels crims no es requereix ni insensibilitat moral ni ser un idiota moral, és suficient la irreflexió. Algú pot convertir-se en un criminal amb la simple abdicació

⁶³ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*. 3: *Totalitarismo*, p. 670, cf. p. 670-672.

⁶⁴ ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*. 3: *Totalitarismo*, p. 672-681.

⁶⁵ ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen 1999.

⁶⁶ Hannah ARENDT, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1984, p. 13ss.

⁶⁷ Sobre aquest desplaçament, el possible canvi d'opinió d'Arendt de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) al *Eichmann en Jerusalén* (1961-1963) cf. Richard J. BERNSTEIN, «¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal», en Fina BIRULÉS (ed.), *Hanna Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa 2000, p. 235-257.

⁶⁸ ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*, p. 434.

de la facultat de jutjar, seguint els dictats del que s'ha establert, essent en aquest sentit un «bon ciutadà», incapaç de pensar per si mateix i de prendre decisions raonades.

Aquestes reflexions arran del judici d'Eichmann ens han de provocar la pregunta sobre si aquesta banalitat del mal no és avui una manera freqüent, potser la més freqüent, de cometre gran crims. Essent bons ciutadans i bons professionals podem contribuir al drama de la fam en el món, a la discriminació de la dona, a la marginalització dels immigrants i persones sense papers, a la creació i a la perpetuació dels estereotips de tantes classes que són el brou de cultiu per a la discriminació i l'exclusió i que fins i tot poden arribar a oferir la justificació i la motivació per a la violència: la violència mental es converteix en verbal i aquesta en física. En qualsevol cas són una crida a la memòria i a la reflexió. Hem de mantenir viva la memòria a fi de no caure en la irreflexió; una memòria que ens crida a la reflexió, memòria d'un fet que imposa el deure de guardar memòria.

Conclusió

Per a concloure ens podem preguntar per la relació entre el sentit bíblic de la memòria, de caràcter pregonament teològic, amb què hem començat les nostres reflexions, i aquestes consideracions finals de caràcter ètic. Quina relació hi ha entre aquesta crida final a la memòria i a la reflexió, i el consegüent imperatiu que ens exigeix que allò no es repeteixi, amb el principi de què parlàvem, que diu que la memòria és de Déu; és Déu qui en la Bíblia primer es recorda del seu poble?

Fou Walter Benjamin qui va fer recordar el caràcter teològic d'aquesta memòria. Max Horkheimer li havia retret que no era prou materialista pel fet de pensar la història com a inconclusa. Així en una carta del 16 de març de 1937 li escrivia: «La constatació del caràcter no clausurat del passat és idealista [...]. La injustícia del passat va succeir i s'ha acabat. Els esclafats són realment esclafats. En darrer terme la vostra afirmació és teològica. Si algú considera de manera completament seriosa el caràcter no clausurat de la història, ha de creure en el Judici Final. Però el meu pensament es troba massa contaminat de materialisme.»⁶⁹

⁶⁹ Carta de M. Horkheimer a Walter Benjamin del 16 de març de 1937, en GS V/1, 589; Max HORKHEIMER, *Briefwechsel (1937-1940)*. Hg. v. Gunzelin Schmid Noerr: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Band XVI, Frankfurt am Main: Fischer 1995, p. 83. Horkheimer fa aquesta observació a W. Benjamin en ocasió de la tramesa per part de Benjamin de l'article «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker» (1937), en GS II/2, 465-505, versió castellana: «Eduard Fuchs, coleccionista e historiador», en *Obras* II/2, p. 68-109, perquè fos publicat dins la revista de l'Institut per a la Investigació Social (*Institut für Sozialforschung*), *Zeitschrift für Sozialforschung*, i, concretament, a propòsit de la p. 477, castellà p. 80, on diu: «Para él [el materialismo histórico] la obra del pasado no está nunca cerrada. El materialismo histórico no ve caer a la obra del pasado como una cosa en manos de una época, ni en ninguna parte en todo caso.» El nom de

A la qual cosa W. Benjamin li respon que «el correctiu a aquest plantejament [materialista, que li ha exposat Horkheimer] es troba en aquella consideració segons la qual la història no és sols una ciència, sinó no menys que una forma de rememoració. El que la ciència ha «establert», ho pot modificar la rememoració. La rememoració pot fer que allò inconclòs (el goig), esdevingui una realitat closa; i allò clos (el dolor) esdevingui una realitat inconclusa. Això és teologia; però en la rememoració hi trobem una experiència que ens impedeix de comprendre la història d'una manera fonamentalment ateològica, tot i que no l'hem pas d'escriure amb conceptes directament teològics.»⁷⁰

Com a «correctiu» al plantejament materialista de Horkheimer, Benjamin li respon fent una aportació doble. En primer lloc recorda la distinció entre història i memòria. La història estableix fets, que són obstinats, irreversibles. La memòria, en canvi, té la capacitat de canviar no els fets, però sí el significat d'aquests.⁷¹ El que fou una ofensa, per exemple, gràcies al perdó, pot esdevenir reconciliació. La segona aportació és que en la consideració del passat com a memòria fem teologia.⁷²

La dimensió teològica de la història és la que la fa inconclusa, oberta. La presència de Déu en la història la manté oberta, per diversos motius, que ara es poden resumir en aquests tres: 1) per la lloança i l'acció de gràcies que provoca en els fidels i per les quals l'acció salvadora s'actualitza sempre de bell nou; 2) per la possible transformació dels actes que s'hi han produït, que poden passar d'ofensa a perdó, de ruptura a recon-

«materialisme històric» era el que, durant aquests anys, Benjamin solia donar al marxisme, tot i que sempre el va entendre a la seva manera, tal com es veu en aquesta consideració teològica de la història.

⁷⁰ Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, en GS V/1, p. 589; versió castellana: *El libro de los Pasajes*. Edició de Rolf Tiedemann, Madrid: Akal 2005, p. 473s.

⁷¹ Aquesta transformació es dona a través del relat, cf. Paul RICOEUR, «Le pardon peut-il guérir?», *Esprit* mars-avril 1995, p. 77-82, la referència és de la p. 80; Paul RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*. En general es pot dir que es tracta de la línia inaugurada per Kierkegaard, segons el qual el penediment és la gran força de què hom disposa per a transformar el passat i superar la culpa, tot i que en si mateix «és la suprema contradicció ètica», perquè requereix de l'altre i de la reconciliació perquè es pugui complir, cosa que significa un pas més enllà de si mateix. Cf. Søren KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst* (1844), en *Gesammelte Werke*. Traducció a l'alemany d'Emmanuel Hirsch. Edició a cura d'Emmanuel Hirsch i Hayo Gerdes. vol. IX, Gütersloh: Mohn 1983 (GTB-Siebenstern) p. 118-121; versió castellana: *El concepto de la angustia*, en *Obras y papeles*, vol. VI. Trad. de Demetrio G[utiérrez] Rivero, Madrid: Guadarrama 1965, p. 213-217.

⁷² Th. W. Adorno, en carta a Horkheimer del 25 de gener de 1937, es fa seva l'afirmació de Benjamin, en paraules d'Adorno, que «l'esperança val solament per a l'altre i mai no val per a l'esperançat» i que això és «teologia jueva»; de manera que «vostè crec que ací no fa justícia al motiu teològic». Però davant del prejudici de Horkheimer, segons el qual en la religió —com també en els materialistes, atès que aquest interès és compartit per tots dos— es tracta sols de la preocupació pel propi jo, Adorno recorda que en la religió sols és qüestió de l'«esperança desesperada», que no pot pensar «mort i pèrdua irrestituïble de l'home estimat, o mort i pèrdua d'aquells qui han estat víctimes de la injustícia.» HORKHEIMER, *Briefwechsel (1937-1940): Gesammelte Schriften*. Band XVI, p. 34s.

ciliació; i 3) perquè Déu mateix, com a Senyor de la història, esdevé garant dels drets pendents de les víctimes i dels desemparats (la vídua, l'orfe i l'estranger).

Israel és un poble que es caracteritza pel conreu de la memòria de significació universal, una memòria sargida de dolor i d'esperança, d'opressió i d'alliberament, de l'experiència pròpia i de l'obertura universal a l'altre; una memòria que obre camins a la fraternitat universal, com diu el profeta: «Forjaran relles de les seves espases i falçs de les seves llances. Cap nació no empunyarà l'espasa contra una altra ni s'entrenaran mai més a fer la guerra» perquè «caminarem a la llum del Senyor» (Is 2,4.5). «El llop conviurà amb l'anyell, la pantera jaurà amb el cabrit; menjaran junts el vedell i el lleó, i un nen petit els guiarà [...] Ningú no serà dolent ni farà mal en tota la muntanya santa, perquè el país serà ple del coneixement del Senyor, com l'aigua cobreix la conca del mar» (Is 11,6.9).

Amagat als savis i entesos [Mt 11,25]

per Xavier Moll

Tot aquest passatge de l'Evangeli de Mateu [11,25-30] crida l'atenció pel seu estil tan benigne, precisament dins un context de to molt distint: abans [11,20-24] Jesús ha blasmat les poblacions galilees, perquè no s'han convertit a la seva predicació, i a continuació [12,1-8] ve un enfrontament amb la crítica dels fariseus, que li diuen que els deixebles fan allò que no haurien de fer en dissabte. Joachim Jeremias cita un autor del segle XIX que fins i tot diu que aquest text «dóna la impressió que sigui un aeròlit caigut del cel de l'Evangeli de sant Joan».¹

Ja és bo que un es deixi encisar davant un text bonic, mentre l'encís no es concentra tant en la impressió rebuda que s'estronqui la font d'on va rajar. En aquest cas, el perill seria fer de l'encís d'aquest text més espectacle encantador que comunicació personal, perquè aleshores valdria més allò que s'ha dit que qui ho ha dit i mancaria aquell amor d'amic que fa que un es fixi en tots els detalls que es poden amagar darrere tot allò que ve de l'amat. Sense aquest amor podria passar que l'encís d'aquest text amagués encara la possibilitat d'estar un mateix de banda d'aquests savis i entesos exclosos de la revelació. Al darrere del to tan amable d'aquest text hi ha una sèrie de preguntes ben serioses.

Per començar, un lector atent voldrà que li diguin què és això que s'amaga al savis i entesos. Jesús diu: «T'enalteixo, Pare, Senyor del cel i de la terra, perquè has revelat als senzills tot això que has amagat als savis i entesos». Què és «tot això»? Deu ser el

¹ J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, p. 47. El text citat és de Karl August von HASE, *Die Geschichte Jesu*, Leipzig 1876, p. 422.

que diu després: «Ningú no coneix el Fill, fora del Pare, i ningú no coneix el Pare, fora del Fill i d'aquells a qui el Fill el vol revelar.» Jesús, el Fill, és el revelador del Pare: això és el que resta amagat justament als savis i entesos i obert als senzills. Però ja és sorprenent que primer posi el pronom demostratiu, i deixi per més tard dir què és «tot això» —ταῦτα—, el nom que vol demostrar.

El Pare ha disposat que fos així i és motiu de donar-ne gràcies. I ara una altra pregunta és: per què deu ser que el Pare ha disposat que justament en aquest cas els savis i entesos siguin més ignorants que el mateixos ignorants oficials? Això també es podria entendre en el sentit d'aquell canvi revolucionari que anuncia el Magníficat [Lc 1,52s]: el poderosos són derrocats i els humils exaltats, els pobres són saciats i els rics acomiadats sense res; i tot això es diu en *passivum divinum* que vol dir: és «el Senyor que ha fet tot això» [Sl 22,32]. Així acaba precisament el salm 22, el començament del qual recita Jesús a la creu abans de morir, i ja és una invitació a descobrir l'obra de Déu on semblava que hi havia obra d'homes.

Serà segurament instructiu que comencem per escoltar atents què es diu d'aquests «savis i entesos». Ells són la classe dirigent enfront d'un poble, el δῆμος, que, si és cert que en teoria s'accepta que representi la base ideal d'una societat justa, també ho és que fàcilment és una massa que es deixa manejar pels de dalt. Perfilar aquests dos grups és summament necessari per a entendre bé tota la història de la salvació. Llavors, el principals del poble ja deien dels qui anaven darrere Jesús, el δῆμος d'aquell temps: «Només hi creu aquesta gentussa que ignora la Llei i es mereix la condemna!» [Jn 7,49]. Ara, no és justament aquesta *gentussa*, aquesta classe baixa del poble, la que dictamina la mort de Jesús, sinó justament els notables del poble.²

Tot sovint, els dos evangelis del diumenge de rams —el de la processó i el de la missa— donen ocasió de comentar que una mateixa gent sigui capaç d'aclamar joiosa Jesús com a «beneït el qui ve en nom del Senyor» [Mt 21,9], i que després cridi: «Que el crucifiquin!» [Mt 27,23]. Però això només vol dir que aquest δῆμος és una turba summament manejable. Ho diu expressament el mateix evangelista poc abans: «Els grans sacerdots i els notables van convèncer la gent que reclamessin Barrabàs i fessin matar Jesús» [v. 20]. Potser aquest detall serveixi encara per a combatre tota mena d'antisemitisme: no és veritat que el poble jueu hagués matat Jesús, això ho van fer unes classes dirigents. El poble, tant fa dos mil anys com avui, tant a Palestina com a Catalunya, és manejable i es deixa manejar.

Amb aquestes observacions ja té un altre to això que diu Jesús: «T'enalteixo, Pare, Senyor del cel i de la terra, perquè has revelat als senzills tot això que has amagat als savis i entesos» [Mt 11,25]. I ara un altre cop la pregunta: per què el Senyor ha vol-

² Cf. Mt 16,21 par; 20,18; Lc 9,22; 24,20; Ac 3,17

*«Beneït el qui
ve en nom del
Senyor»*



gut que fos així? Això el text no ho diu. Però, si més no, diu que Jesús dona gràcies que Déu hagi disposat que fos així, és a dir, ho creu motiu de joia. I deu ser possible entendre que aquest canvi radical de destinataris de la revelació es deu també a un canvi radical que els savis i entesos han fet —i en són empeders o propensos de fer-ho així— de la revelació rebuda: ells del do rebut fàcilment en fan possessió guanyada. Una mica el que deia abans: prenen el do i deixen el qui dona.

Caldrà que aclareixi també aquesta distinció. En el nostre món on la independència personal es té per màxima primera de la vida social, serà difícil que un vulgui acceptar per principi que sigui més important el qui parla que allò que diu. Però també es forçat que hom concedeixi que, en el nostre món tan individualista, abans d'obrir la boca, el prestigi o no prestigi del qui parla, si més no ja per endavant afavoreix que allò que vol dir s'accepti o es rebutgi.

Ara, ningú no em negarà el dret de fantasiar una mica i dir que dins un món ideal —no tan egoista com el nostre— podria passar que no només el qui escolta per principi estigués ben disposat a acceptar el qui parla, sinó que el qui parla tingués la sensibilitat de dir només allò que sap que el qui l'escolta podrà acceptar agraït, i evitar de dir res que pensi que l'ha d'ofendre o fer-li mal. Dins una cultura de diàleg d'aquest estil que suposa que la paraula és un instrument de comunicació entre les persones, aleshores sí que cal dir que el valor d'allò que un diu es mesura en aquell qui ho diu; i en canvi, que si el qui rep un missatge parlat valora més allò que es diu que la persona

que ho diu, aleshores no es tracta pròpiament d'escoltar, sinó d'escollir davant una oferta.

Ara caldrà que apliquem aquesta cultura ideal de comunicació a l'escolta de la paraula de Déu dins l'Església. Aquí ja és més fàcil d'imaginar que hi ha uns savis i entesos que parlen i uns senzills ignorants que escolten. I és clar que aquí també i més que mai val el principi que en tractar-se de la paraula de Déu, per al qui l'escolta cal que pesi més el qui parla que allò que diu, però aquí tot d'una cal afegir que en aquest cas és Déu qui ens parla a través d'un mitjancer. El perill i el mal serà només quan el mitjancer es posa tan al davant que deixa Déu una mica o del tot de banda. Mitjancers dins l'Església ho són tant el lector que fa les lectures de la missa, com el predicador que les comenta, com el teòleg que les deslloriga.

Qui pensa en Déu quan els escolta? A propòsit d'aquest procés de desfiguració ara em ve a la memòria una citació que fa Josef Pieper d'un poeta francès del segle passat que dona com a regla de joc del progrés: «Primer se suprimeix l'Escriptura a nom dels comentaris i després se suprimeixen els comentaris.»³ Ja ho he comentat altres vegades: per mi, dins la nostra Església actual en crisi es confia tant en noves tàctiques que es deixa Déu de banda, al final se suprimeix la paraula i els comentaris també. El prestigi dels savis i entesos obté així una funció de primera importància.

Voldria insistir una mica en aquesta figura del mitjancer, perquè crec que pot il·luminar moltes misèries viscudes. Jesús mateix és el mitjancer entre el Pare i nosaltres. És cert que poques vegades en el Nou Testament s'aplica a Jesús aquest títol de mitjancer, μεσίτης, però tanmateix de la paraula del Pare que transmet bé s'ha de dir que el qui diu i allò que diu és una mateixa cosa: Jesús és la paraula de Déu feta carn: escoltar el Fill és escoltar el Pare [Jn 8,26.40; 15,15], de la mateixa manera que veure el Fill és veure el Pare [Jn 14,9], conèixer el Fill és conèixer el Pare [Jn 8,19; 14,7], però també odiar el Fill és odiar el Pare [Jn 15,23s].⁴

Jesús diu la paraula de Déu i alhora li dona gràcies que l'hagi amagada als savis i entesos; i això deu voler dir que ara, en escoltar la paraula de Déu, és indiferent que els qui la diuen siguin o no siguin savis i entesos. En tot cas, qui diu aquesta paraula de Déu la diu en condició de mitjancer, si per als qui escolten qui diu també es té per més important que allò que diu, aleshores el que aquí s'ha pervertit és el concepte i funció d'un mitjancer: és clar que té més pes qui diu que allò que diu, però el que passa aquí és que ara qui diu no és el mitjancer, sinó aquell qui representa.

³ J. PIEPER, *Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung*, Munic 1980³, p. 71. El poeta és Armand Robin [1912-1961].

⁴ Cf. X. MOLL, *Els cants del propi de la missa*, cap. 2: «Les persones del drama: el mitjancer, p. 71-77, Montserrat 2006.

La sorpresa es destapa quan tenim el coratge de decantar-nos una mica d'aquesta distinció —feta alternativa— de savis o ignorants, i tenim la humilitat de confessar que mitjancers ho som tots una mica en aquest món ja només pel fet d'haver estat creats a imatge i semblança de Déu [cf. Gn 1,26s; 5,1], i això ja justifica que Jesús digui, que del fet de posar les nostres bones obres a la vista de tothom en surti l'ocasió de proclamar la glòria de Déu [Mt 5,16], perquè la semblança de Déu en nosaltres fa que l'imitem en les nostres obres, «imitadors de Déu com a fills seus estimats» [Ef 5,1]; com també pel mateix motiu de ser imatges de Déu sobre la terra, no podem fer mal a ningú, perquè el perjudicat també ho és tant com nosaltres mateixos, imatge de Déu [Gn 9,6]. Això està ben bé dins l'estil d'aquella altra cultura de comunicació que fa que per endavant el qui escolta respecti el qui parla i el qui parla es posi al servei del qui escolta. D'aquesta manera de veure el món és clar llavors que els senzills, *νήπιοι*, són aquells qui no tenen absolutament res i, per tant, són aquella imatge de Déu que menys pot fer prevaler uns mèrits propis que amaguin el Déu que representen.

És clar, aquesta meravella d'anar pel món i descobrir arreu rastres de Déu només és possible en un món on la seva presència compta. Dit de forma més dràstica, en el nostre món abundós, on la consciència d'un Déu present manca, cal comptar, per tant, amb glòries fora de lloc. En aquest cas parlar de vanaglòria fóra potser massa poc contundent, més aviat caldria dir que és un cas de profanació, cosa que equival a ja no voler ser més el que Déu volgué que fóssim.

En aquest punt coincideixen dues voluntats en desacord: l'home pot no voler allò que Déu vol que sigui, i això és tant com dir que ens trobem dins l'espai de l'amor, perquè Déu ens allibera, perquè siguem capaços d'estimar-lo, és a dir, no estimar Déu no és només un abús del do de la llibertat, sinó que és a més la seva perversió, i això no només vol dir que Déu ens fa lliures perquè l'estimem, sinó que aquest amor de Déu cal que sigui *typos*, figura exemplar, de l'amor als altres. La perversió capgira també el sentit d'aquest amor: el que havia de ser amor de Déu, esdevé amor propi que llavors serveix de norma en la relació amb els altres. És d'acord amb aquest nou *τύπος* d'amor que avui els matrimonis es fan i es desfan, i és segons la mateixa espècie de *llibertat* que funcionen i fins i tot prosperen els negocis.

En definitiva tot això deu voler dir que, si Déu manca, la relació dels homes entre ells mateixos és tota una altra. En certa manera, sense Déu ja no hi ha res gratuït, de la meravella de les coses *quae visa placent* esdevé un «m'agrada» o «no m'agrada», i aquí cal que es posi l'atenció en les formes verbals, en el primer cas són les coses vistes que agraden, en el segons cas és el qui les veu que en certa manera decideix si s'han de tenir per agradoses o no. En darrer terme, no domina la sorpresa incondicional d'allò que ens arriba de fora, sinó el càlcul de si ens convé o no. I això vol dir que si aquell manament que diu: «Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb tot el pensament» [Dt 6,5; cf. Mt 22,37 par.], no és aquell primer pas després

d'un alliberament i per això mateix model de tot altre amor, totes les altres coses ja no poden significar el mateix.

Encara hi ha un altre detall que fàcilment ens podria passar per alt: Jesús dona gràcies al Pare que hagi amagat cosa a uns i l'hagi revelat a uns altres. Fàcilment, *post eventum*, pensem la cosa fou així i prou. Però el mateix fet que Jesús en un moment de la seva vida, i això vol dir quan ja pot mirar una mica endarrere i veure quins fruits ha donat la seva predicació del Regne, doni gràcies d'haver trobat acolliment davant els senzills i rebuig davant els savis i entesos, ja indica que hauria pogut passar d'una altra manera. És una pregunta que ja es feia Erik Peterson: què hauria passat, si el poble jueu —amb els seus dirigents— hagués cregut que el Regne de Déu era a prop?⁵

L'acció de gràcies de Jesús no només indica que fou disposició del Pare que fos així, sinó que ell accepta *agraït* aquesta mena de *fracàs*. Això pot voler dir que d'aquesta manera s'ha fet que l'Evangeli primer s'escampés per tot el món com a preludi d'un acte final de la salvació de tot Israel [cf. Rm 11,26]. Però això ja és «profunditat de la riquesa, de la saviesa i del coneixement de Déu!», judicis seus insondables, camins seus impenetrables [cf. Rm 11,33].

Però també es deu poder dir que, més enllà d'aquest misteri dins l'economia de la història de la salvació de Déu, aquesta incredulitat d'Israel i la seva conseqüència d'oferir la paraula de salvació a una terra que «doni fruit» [Mc 4,8 par.] bé es pot explicar en la mateixa disposició d'acceptar el que s'ofereix, que ja he esmentat al començament mateix d'aquestes reflexions. Només quan continua pesant més el qui dóna que allò que dóna, es neutralitza el perill doble que convertir el do en un negoci i el posar-se el receptor —el savis i entesos d'aquest text— en primer terme i deixar el donador de banda.

És només quan és més important el qui dóna que el do donat, que del qui rep se'n pot dir que és un *νήπιος*, un «senzill»: no és cap mèrit de Pere el fet de confessar que Jesús sigui «el Messies, el Fill del Déu viu» [Mt 16,16], perquè Pere no ha fet més que repetir el que «el Pare del cel» li havia revelat [Mt 16,17]. Aquí també es manifesta que ens trobem dins l'economia del signe que demana correspondència entre exemplar i la seva còpia, demana descobrir un exemplar que s'amaga sota la còpia, el *τύπος* i l'*ἀντίτυπος*. Aquí un canvi de l'amor de Déu per una independència d'ell és tan absurd com ho seria si l'argila fes provatures d'audàcia davant el terrisser [cf. Is 45,9-13].

En aquest text de Mt 11,25 sembla que uns són rebutjats i uns altres afavorits. I ja he dit que això recorda la *revolució* del Magníficat. També, és clar, hauria pogut citar

⁵ E. PETERSON, «Die Kirche», dins *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, p. 247. Hi ha una antiga traducció castellana d'aquests tractats: *Tratados teológicos*, Madrid: Cristiandad 1966, p. 193. Sobre el misteri de la incredulitat d'Israel en parla extensament Pau en Rm 9-11.

Camí Emmaús.
Lelio Orsi (1511-1587)



el càntic d'Anna [1Sa 2,1-10], el text de les benaurances i malaurances [Lc 6,20-26], el d'Isaïes que Jesús dins la sinagoga de Natzaret aplica a la seva missió [Is 61,1-2; cf. Lc 4,18-19], on es parla de «proclamar l'any de gràcia del Senyor, el dia que el nostre Déu farà justícia», i això ja indica que no es tracta d'una revolució que gràficament es podria definir com un girar la truita: el lloc que ocupaven els savis i entesos, ara l'ocupen els senzills; abans governaven els poderosos, ara manen els proletaris.

No és ben bé així, i el mal és que molts ho creuen. No es tracta de canviar uns per uns altres —que, en definitiva, *experientia teste*, aquests altres podran ser capaços de fer-ho tan malament com aquells uns d'abans— sinó que la revolució que aquí s'anuncia és que Déu mateix es fa càrrec de protegir els humils tot desqualificant els poderosos que tenien l'encàrrec de fer-ho en nom seu. No és la saviesa ni la riquesa ni la glòria que es desqualifiquen, sinó el seu mal ús. I ara això deu voler dir que en comptes de representar Déu sobre la terra, fets a la seva imatge i semblança, cerquen «els primers llocs» [cf. Lc 14,7-11], un altre cop, l'interès propi passa davant l'amor que és comunitat.

Això vol ser encara una invitació a veure tota la taula comunitària des de la mateixa perspectiva del Déu que la presideix: savis i ignorants, revelació amagada i oberta. Dins l'evangeli tan conegut i estimat dels deixebles d'Emmaús [Lc 24,13-35] hi ha un detall molt instructiu, que no val deixar de banda: els dos vianants a l'horabaixa del dia de Pasqua, expliquen a aquell foraster que sembla que no està al dia de les

coses que havien passat a Jerusalem: «El cas de Jesús de Natzaret, un profeta poderós en obres i en paraules davant de Déu i de tot el poble: els nostres grans sacerdots i els altres dirigents el van entregar perquè el condemnessin a mort, i el van crucificar. Nosaltres esperàvem que ell seria el qui hauria alliberat Israel. Però ara ja som al tercer dia des que han passat aquestes coses!» [v. 19-21].

Efectivament, la decisió d'eliminar Jesús la van prendre els caps del poble, però amb el nostre instint espontani i molt dins el nostre sentit polític habitual de carregar la culpa sobre els altres no s'arriba al sentit profund dels fets. Aquí surt un altre cop el tema que adverteix que el fet d'amagar a uns i revelar a uns altres no és una alternativa, no és que ara els senzills ocupen el lloc que abans ocupaven els savis i ignorants. Per això aquell foraster en comptes de confirmar que efectivament els prominents del poble havien estat uns errats de comptes, els deixa de banda i fa que l'atenció d'aquells dos decebutos retorni sobre ells mateixos. Els diu: «Feixucs d'enteniment i de cor per a creure tot el que havien anunciat els profetes! ¿No calia que el Messies patís tot això abans d'entrar a la seva glòria? Llavors, començant pels llibres de Moisès i continuant pels de tots els profetes, els va explicar tots els passatges de les Escriptures que es refereixen a ell» [v. 25-27].

Precisament aquesta resposta del *foraster* està ben bé al mateix nivell d'aquell comentari que fa el quart evangeli a les paraules de Caifàs: «Val més que mori un sol home pel poble» [Jn 11,50; cf. 18,14], quan afegeix que com que era gran sacerdot d'aquell any «va poder profetitzar que Jesús havia de morir pel poble. I no tan sols pel poble, sinó també per reunir els fills de Déu dispersos» [v. 51s]. És aquella mà amagada de Déu, més enllà de la crueltat dels homes, de llurs tàctiques polítiques i també de llurs covardies i decepcions. Tot estava ja previst. En la creu mateixa cal veure-hi la mà de Déu. Sant Pau té un interès especial a remarcar que anuncia l'evangeli «sense recórrer a un llenguatge de savis, perquè la creu de Crist no perdi la seva força» [1Co 1,17]. Potser justament avui, en una Església en crisi enmig del món, seria més assenyat intentar veure la mà de Déu en aquesta creu. La creu ha de ser aquell signe que «tot ho atregui» [cf. Jn 12,32]: Crist és «l'esperança de la glòria» [Col 1,27], en ell cal posar l'esperança, més que no pas en noves tàctiques de captació.

Tinc la impressió que aquest creure que és més pràctic i assenyat emprar les coses de les quals es pot treure un efecte immediat i arronsar-se d'espatlles davant signes i simbolismes potser més poètics que pràctics és un estil molt característic del tarannà de la gent d'avui. Tot i que és evident que fa només cinquanta anys la fe religiosa pesava dins la nostra societat enormement més que avui, crec que també ho és que aquesta evolució ja l'arrossegàvem des de la Il·lustració que expressament ja des d'un principi va pretendre posar-se al lloc mateix de l'Església. El programa d'aquell humanisme era reduir el cristianisme a una moral que fos garantia de pau i prosperitat. Amb unes

lleis que ho assegurin, molts dels nostres conciutadans ja en tenen prou, sense sentits enigmàtics.

És clar, amb aquest ideal de societat les coses canvien de sentit. La moral mateixa ja no vol dir el mateix. L'home bo ja no és aquella imatge de Déu que enmig del món fa la funció de mirall de la bonesa de Déu, que es porta bé, no perquè Déu el salvi, sinó perquè Déu l'ha salvat; ara, dins la nostra societat, es porta bé, perquè la llei ja ha fixat amb tot detall el que es pot fer i el que no es pot fer, i quin càstigs recauran damunt els qui la infringeixin. Dins el codi civil no hi ha cap llei que mani estimar Déu, però llavors l'amor entre els homes és de tota una altra espècie: «Si algú afirmava: “Jo estimo Déu”, però no estima el seu germà, seria un mentider, perquè el qui no estima el seu germà, que veu, no pot estimar Déu, que no veu» [1Jn 4,20]. Però també es pot dir que un amor al germà que no pren per model l'amor de Déu, ja no serà igual; fins i tot diria: ja no serà amor veritable.

Aquí es pot veure un altre cop que dins un món sense Déu tot aquest joc d'imatges i símbols desapareix i les coses i tota la història dels homes ja canvia radicalment de sentit. La moral també. I és precisament en aquest punt que s'amaga aquella veritat que només veuen els senzills. Aquell text tan repetit: «Que brilli la vostra llum davant la gent, i així veuran les vostres bones obres i glorificaran el vostre Pare del cel» [Mt 5,16], ens posa clarament dins un context de diàleg: hi ha els qui fan les bones obres i els qui les veuen. Només quan es manifesta la glòria de Déu que s'hi amaga, es podrà dir que és un bé que s'escampa —un *bonum diffusivum sui*— que és una benedicció per a tothom. Si la imatge de Déu en els qui han fet aquelles bones obres no traspua i no es deixa veure més que els qui van fer allò, només ells se n'aprofiten. Els qui ho han contemplat no són més que espectadors des de la barrera.

No crec que digui cap disbarat, si crec poder afirmar que molts dels qui remenen les cireres dins l'Església, vull dir, dins aquest context de meditació, els qui es tenen i són tinguts per savis i entesos, espontàniament sentiran més simpatia i bona disposició si es troben davant un ateu convençut que —posem per cas— davant un testimoni de Jehovà també convençut. Segurament aquí el que decideix l'entesa és el nivell social.

En el mateix relat del pecat original no és tracta de nivell social, sinó de creure o no creure: de contraposar aquest estat de l'home com a imatge de Déu sobre la terra a una altra figura d'home «amb els ulls oberts... igual com Déu» [cf. Gn 3,4]. La imatge pretén independitzar-se del seu original, l'ἀντίτυπος del seu τύπος i ara, dins aquesta independència tant joiosa i autosuficient —Nietzsche diria *La gaia ciència*— res ja no és igual que era. Per mi, aquest text del llibre del Gènesi recorda molt aquest de Mateu que estic comentant tot el temps, que parla d'uns que veuen la imatge de Déu amagada en el món.

Convindrà encara contemplar una estona aquests dos models, un al costat de l'altre: la religió il·lustrada que vol ser un cristianisme *purificat* de mites i reduït a una

moral i un evangeli que és una bona nova que té coses amagades davant les quals més aviat els *savis i entesos* tindran més dificultat d'acceptar, i això —cal reconèixer-ho francament—, és un argument vàlid de tàctica pastoral. «L'home que fa ús de llum elèctrica i d'aparells de ràdio, i que recobra la salut per mitjà dels mètodes de la medicina moderna, ja no pot creure al mateix temps en el món de miracles i d'esperits que llegim en el Nou Testament».⁶ És l'aval que dona per bo el programa de desmitologització de Rudolf Bultmann.

Aquest argument sembla que està a un mateix nivell que el que va moure a decretar que els textos litúrgics es traduïssin a la llengua del poble. Entre una cosa i l'altra hi ha, és clar, una petita diferència: una cosa és no entendre la llengua del qui parla i una altra és no estar disposat a acceptar i fins i tot a escoltar el que diu un altre. I això tan pot ser degut al fet que l'altre per endavant no inspira cap confiança i, ja abans d'obrir la boca, el qui escolta *sap* que no dirà més que bestieses, com que el qui escolta no sent cap interès per allò que l'altre li vol dir.

Sobre aquesta situació preliminar a tot diàleg hi ha un exemple clàssic molt impressionant: la paràbola de la caverna de Plató.⁷ És una seqüència en quatre actes: dins una cova seuen uns presos fermats, que no veuen més que unes ombres projectades a la paret dels fons i tenen aquelles ombres per coses reals: no han vist res més tota la vida. Un dia en desfermen un d'ells i li manen que giri el cap, i veu que una mica més amunt a l'esquena dels qui seuen hi ha uns joglars que mouen unes figures de fusta i de pedra i, darrere ells, una foguera de foc que fa que aquelles figures projectin les ombres a la paret que abans sempre havia vist. Però la llum del foc li enlluerna tant els ulls que li produeix dolor, i fins que els ulls no s'hi adapten tampoc no hi pot veure clar.

Després l'empenyen cap amunt de la cova fins a la sortida que dona a la llum del sol. Llavors sí que és capaç de veure bé les coses com són. Finalment, ja alliberat del tot, torna als seus companys d'abans que encara resten fermats i els vol convèncer de l'error de tenir per objectes reals el que no són més que ombres. Però aquells presos, no només no el creuen, sinó que fins i tot en fan befa i si els desfermessin el voldrien matar.

Fins aquí la paràbola. Un lector normal, que ja sap per endavant que aquells presos no veien més que ombres, espontàniament els tindrà per durs de clepsa en no voler creure el qui havia vist el món a la llum del sol, però això és un error greu d'interpretació, que treu a aquell odi fins a la mort tota la seva força i serietat. Per entendre bé el cas, cal fer l'esforç de ficar-se dins la pell d'aquells presos: tota la vida no havien

⁶ Cf. B. NICHTEWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Friburg 1992, p. 376.

⁷ Dins la *República*, 7, 514a-517a.

*Llavors sí que és
capaç de veure bé les
coses com són.*



vist més que ombres; per a ells aquelles ombres eren l'única cosa real que existia. Una persona normal no pot suportar que li neguin allò que ha vist amb els seus propis ulls.

Els autors solen comentar que amb aquest final d'història Plató pensava segurament en la mort violenta del seu mestre Sòcrates. També deu ser legítim pensar en la creu de Jesús, de la qual tampoc no es pot dir que fos el resultat d'un error lamentable de perspectiva. Va ser també el resultat de no voler acceptar la revelació d'una veritat amagada, va ser fiar-se més d'una situació política vista que de l'arribada del Regne de Déu que no veien. I és aquest és un motiu essencial del mateix misteri de l'encarnació. El Fill de Déu, diu la Carta als Hebreus, «és capaç de ser indulgent amb els qui pequen per ignorància o per error, ja que ell mateix experimenta per totes bandes la feblesa» [5,2]. I deu ser això que es demana justament ara de nosaltres: que «carregats del seu oprobi», també «sortim a trobar-lo fora del campament» [cf. He 13,13].

Dins un cristianisme reduït a moral i despulat de tot element mític, que deia abans, i això vol dir de tot allò que surti una mica de l'experiència habitual d'un ciutadà normal i corrent, fins i tot ja es té per indecent parlar públicament d'un món sobrenatural, i en dir aquesta paraula penso en el seu sentit original: *non decet*, és tot allò que cal que es deixi sense destapar, que és obscè que es destapi, cosa que abasta més enllà de les regions de la sexualitat i que justament dins un món que protesta tan fort quan algú pretén posar límits a la llibertat de premsa, sona encara més sarcàstic: efectivament dins aquest nostre món hi ha coses que es tenen per indecents de dir, i això, naturalment, afecta molt de prop la mateixa teologia.

Aviat farà sis anys que vaig fer una conferència a Ciutadella de Menorca sobre cultura popular. Després em van dir que algú s'havia molestat molt que hagués aprofitat l'ocasió per parlar de teologia. Vaig tornar mirar el meu manuscrit llegit i, francament,

de teologia no hi vaig trobar més que un parell de citacions del Nou Testament —si és que d'això ja es pot dir que sigui fer teologia— que m'havia semblat que s'avenien al tema tractat. També hi vaig citar Ovidi, Horaci i Plató i alguns altres autors clàssics: això ningú no ho va creure *indecent*.

I després d'aquesta història tan deliciosament ridícula, potser es vegi sota una llum més clara la paraula de Jesús que parla de coses amagades: coses amagades que donen lloc a una creu, perquè els *savis i entesos* tenen per indecent que es destapin, però llavors caldrà afegir que aquesta creu no és el final de la història, més aviat valdrà dir que és ombra, estampada a la paret, d'una glòria amagada, amagada als *savis i entesos*.

Un podria imaginar que Jesús a la creu, després de recitar sencer el Salm 22, torna dir aquella pregària que havia fet uns mesos abans en terres de Galilea: «T'enalteixo, Pare, Senyor del cel i de la terra, perquè has revelat als senzills tot això que has amagat als savis i entesos. Sí, Pare, així t'ha plagut de fer-ho. El Pare ho ha posat tot a les meves mans. Ningú no coneix el Fill, fora del Pare, i ningú no coneix el Pare, fora del Fill i d'aquells a qui el Fill el vol revelar. Veniu a mi tots els qui esteu cansats i afeixugats, i jo us faré reposar. Accepteu el meu jou i feu-vos deixebles meus, que sóc benèvol i humil de cor, i trobareu el repòs, perquè el meu jou és suau, i la meva càrrega, lleugera» [Mt 11,25-30].

Tornar a Galilea

per Joan Febrer

Ell ja ho havia insinuat als ingenus deixebles en la conversa del darrer sopar: «Tots fallareu, perquè diu l'Escriptura “mataré el pastor i les ovelles es dispersaran”; però després de la meua resurrecció, aniré davant vostre a Galilea» (Mc 14,27-28).

Jesús cita els seus deixebles a Galilea, allà on l'aventura havia començat. És la Galilea coneguda com la terra *dels pagans* des del punt de vista del judaisme de Jerusalem; territori de pas en la ruta d'orient cap a la mar. A Galilea és on hi ha la multitud de gent poc instruïda segons la Llei i manco escrupolosa en les observances rituals, en paraules dels fariseus «aquesta gentussa que ignora la Llei i es mereix la condemna» (Jn 7,49) i que com a ovelles sense pastor sempre estan a punt de seguir el primer pastor o demagog que se'ls presenta. De Galilea, així pensaven molts, no en podia sorgir el Messies: «investiga l'Escriptura i veuràs com de Galilea no en pot sortir cap, de profeta», li havien dit al benintencionat Nicodem els mestres fariseus (Jn 7,52). I Natanael, recollint aquesta creença, havia preguntat, en forma d'evidència: «de Natzaret, en pot sortir res de bo?» (Jn 1,46).

Un cop mort i enterrat el mestre Jesús de Natzaret, i coincidint amb aquella consigna apuntada més amunt, un misteriós jove vestit de blanc dóna a les atemorides dones aquest encàrrec: «anau a dir als seus deixebles i a Pere: ell va davant vostre a Galilea; allà el veureu, tal com us va dir» (Mc 16,7).

Tornar a Galilea? Com els seguidors d'un fracassat a Jerusalem? Vol dir que ha de tornar cadascú a ca seva, a les ocupacions d'abans de la convocatòria? Tornar a Galilea com qui fuig del perill? Però si els deixebles es prenen seriosament l'encàrrec, tornar a Galilea ja no serà com abans perquè ell anirà davant. Serà com un tornar a començar refent la pel·lícula després de conèixer-ne el desenllaç.

Sí idò, cal tornar-hi, perquè allà el Ressuscitat es retrobarà amb els deixebles que podran reprendre, amb una nova confiança, la tasca començada i no acabada; tornar-hi —com abans— sense bossa ni sarró, sense bastó o quasi, a mercè de l'hospitalitat o el rebuig de la gent, en pura itinerància, el cor clavat en l'encàrrec d'alliberar els captius i curar i amorosir les ferides (Mc 6,7-13; Mt 10). En paraules de Blai Bonet posant en boca de Jesús aquesta confessió:

vaig deixar els pares, l'ofici, el poble,
res dins aquesta butxaca, res dins l'altra,
me n'anava per la carretera
literalment a la bona de Déu, a donar la cara
i a lluitar contra el mal, sense explicar-lo mai.

És a dir, reprendre la missió armats amb la força única i no sempre verificable de l'autoritat del qui envia: «deixeble no és més que el mestre. Qui us escolta, m'escolta. Qui us dona un got d'aigua fresca, m'ho fa a mi.» A Galilea no trobaran altra redossa que la casa, quan la trobin oberta, ni altra estructura que el camí.

Però és més que açò, coneixent el final de la pel·lícula. Amb unes poques idees ara ja definitivament aclarides: que no han de cercar de ser servits sinó servir; que qui perd, guanya; que no es tracta de fer carrera per a obtenir els primers nomenaments sinó d'inspirar-se en el model del Mestre donant la vida com a «preu de rescat per a tothom» (Mc 10,35-45).

La consigna de tornar a Galilea reflecteix la tradició d'un cristianisme sense estructures complicades ni poder en aquest món, amb una missió radical, feta en la pobresa de mitjans però amb la força apostòlica de qui s'ha pres seriosament l'encàrrec de Jesús. És també com un contrapunt a una Església massa estructurada, com la de Jerusalem, Antioquia, Roma.

* * *

No hauríem de tornar a Galilea també nosaltres? Com sant Francesc d'Assís, que va inspirar la regla dels seus frares en l'evangeli de la primera missió de Jesús als deixebles. Tornar a la Galilea de la simplicitat que allibera energies al servei de la bona nova; de la proximitat a la gent i a les situacions en què viuen per practicar la misericòrdia; de la fraternitat compartida que dona força i cohesió... sabent que és aquí on el Ressuscitat ens espera per fer camí amb nosaltres.

Romandre a Jerusalem, partir de Jerusalem

En temps de canvis sísmics com els actuals, els cristians agrupats en Església correm un doble perill: o bé atrinxerar-nos en el búnquer de les seguretats o bé dispersar-nos a l'impuls d'iniciatives particulars. Mirem de trobar alguna pista de resposta en els textos fonamentals del Nou Testament.

Paral·lelament al que llegíem en Mc i Mt (comentat en l'escrit passat), trobam en l'evangeli segons Lluc la consigna del Ressuscitat ordenant als deixebles no que se'n tornin a Galilea sinó que «romanguin a la ciutat [Jerusalem] fins que siguin revestits

de la força de dalt» (Lc 24; Ac 1). I en la segona part de la seva obra —Fets dels Apòstols—, Lluç ens mostra aquests seguidors galileus complint l'ordre de Jesús: no surten del radi de Jerusalem que és permès de recórrer en dissabte (Ac 1,12). Quin paper juga Jerusalem en la memòria d'aquesta branca primitiva del moviment de Jesús?

En l'obra de Lluç, Jerusalem és la meta, el punt d'arribada del camí de Jesús, i alhora serà el punt de partença des d'on els seus apòstols començaran la missió. La ciutat santa de Jerusalem juga un paper paradoxal ja apuntat als inicis del camí de Jesús: és el lloc de la manifestació del Messies a Israel i, al mateix temps, la ciutat que «mata els profetes i apedrega els qui li són enviats»; Jesús, identificat com a profeta, està convençut que ha de morir a Jerusalem (Lc 13,33). Aquesta ciutat concentra la travessa decisiva de l'èxode personal de Jesús, el seu pas de la mort a la vida, d'aquest món al cel. Jerusalem idò queda escrit, gravat amb trets inesborrables, en l'itinerari de Jesús. No pot ser eliminada del mapa.

Des d'aquesta perspectiva podem entendre què significa l'ordre de *romandre a Jerusalem fins que vengui la força de dalt*. Ho veig sintetitzat en aquests dos punts:



Getsemaní. Gruta dels Apòstols.

1. Jerusalem en les arrels de l'església cristiana

«Qui perd els orígens perd identitat» cantàvem amb en Raimon: els cristians de les comunitats implantades per la geografia del Pròxim Orient al moment en què Lluç escriu (devers els anys 70-80 del segle i) cal que no perdin de vista els seus orígens si volen mantenir la identitat originària. Quin sentit tindria un moviment esqueixat de les seves arrels. Jerusalem els lliga amb el poble jueu: és del poble d'Israel que ha sortit com a home Crist, recorda Pau (Rm 9,5), el qual afegeix adreçant-se al cristià no jueu de la petita comunitat romana: «no ets tu qui sostens l'arrel, sinó que l'arrel et sosté a tu» (Rm 11,18).

La fe cristiana no parteix de zero; ha rebut, a través de Jesús i dels seus apòstols, una preuada herència del poble d'Israel; el moviment cristià s'inscriu, com una nova etapa, en la llarga història de salvació consignada en els llibres de la Llei i els Profetes. Per açò les seves festes —Pasqua, Pentecosta—, el temple, les Escripures, tenen per als deixebles un significat antic i nou. Els Dotze representen el conjunt del poble d'Israel al qual Jesús adreça la seva Bona Notícia com a primers destinataris. Les comunitats cristianes han de mantenir-se fidels al projecte de Jesús, que passa pel compromís pel Regne, per la seva mort i la seva resurrecció, esdevingudes a Jerusalem.

2. Jerusalem punt de partença per a una nova etapa

La capital recorda també el rebuig de Jesús i de la seva missió: «tant de bo que també tu haguessis reconegut en el dia d'avui allò que et donaria la pau!», es lamentava Jesús a les envistes de la seva estimada ciutat (Lc 19,41-44). Per açò ara l'estada a Jerusalem no és per quedar-s'hi reclosos. Només cal esperar-hi la irrupció de l'Esperit Sant promès: la seva força expansiva obrirà les portes perquè una resta d'Israel estigui en condicions de complir el seu paper mediador com a *llum de les nacions*. A partir de la Pentecosta s'anirà formant l'Església en base a dos principis estructuradors: la Paraula —record de Jesús, de la qual són portadors i servidors els testimonis de primera mà, els apòstols— i l'Esperit, capaç de rompre el motlo dels records per fer-ne sorgir un nou poble capaç de fer fructificar aquesta bona nova.

D'aquesta manera Jerusalem es convertirà en punt de partença per a una nova etapa. Els apòstols, fidels a les ordres de Jesús, romanen de moment a Jerusalem, però després, obedients a l'empenta de l'Esperit, iniciaran un nou capítol de la història de salvació i estendran el missatge evangèlic fins als límits del món conegut.

Així idò Jerusalem continua significant, per a nosaltres, cristians del segle XXI, la fidelitat als orígens i el camí a prosseguir; una crida a mantenir la identitat original i a superar models antiquats; l'escolta dels testimonis primers i dels seus custodis actuals, i l'atenció a l'Esperit inspirador de noves respostes als desafiaments del nostre món en mutació. Avui, com a ahir, la fidelitat a Jesús ens demana continuïtat i ruptura, obediència i creativitat, mort i resurrecció.

Pau i Jesús

A dia d'avui segurament sabem més coses sobre Jesús de Natzaret de les que sabia sant Pau; per una raó molt senzilla: hem llegit o escoltat els evangelis que, quan Pau escrigué les seves cartes, encara no havien estat redactats ni per tant divulgats. A més Saule - Pau era un jueu de la ciutat hel·lenista de Tars de Cilícia enfora de la Palestina rural d'on era Jesús i els seus deixebles.

Aleshores d'on treu el seu coneixement de Jesucrist en presentar-se com el seu apòstol i reivindicar polèmicament aquest títol? Eren de segona mà les seves informacions sobre Jesús? Per què no esmenta, en les seves cartes, ni les paràboles ni els miracles de Jesús?

Primer de tot hem de fer referència a un moment crucial de la biografia de Saule de Tars: la seva conversió, de la qual en tenim 3 versions al llibre dels Fets (9, 1-19.- 22, 3-16.- 26, 9-18) i una referència explícita en la carta als Gàlates (1, 11-17). Camí de Damasc, Pau té una experiència personal descrita amb la imatge d'una llum fulgurant que el cega i una veu que l'interpel·la; “*quan a Déu li semblà bé, em va revelar el seu Fill perquè l'anunciés als pagans*”, explica ell mateix. Pau descobreix Jesús identificat amb les víctimes del seu zel i se sent cridat a una missió apostòlica entre els no jueus. Aquesta experiència senya una divisòria clara entre un abans i un després en la vida de Saule/Pau:

Abans, Saule de Tars, ciutadà romà, és un fariseu culte i estudiós de la Llei amb el mestre Gamaliel. Ha sentit de boca dels missioners hel·lenistes que *Jesús el crucificat és el Messies promès a Israel*. Açò l'escandalitza i, mogut pel seu zel, persegueix la *secta dels natzarens* i es proposa destruir-la, no només per raons teològiques (“*un crucificat és un maleït de Déu i no el seu Messies*”) sinó també perquè hi veu una seriosa amenaça per al judaisme fariseu. El dilema és: o té raó Jesús el crucificat, i aleshores les autoritats queden deslegitimades, o bé tenen raó aquestes i Jesús ha de figurar a la llista dels impostors. Aguditzant el dilema: o Jesús i el seu missatge o la Llei de Moisès. Pau mateix confessa haver-se decantat per la Llei i el seu Ordre i en contra de Jesús.

Després de la conversió, Pau predica ardidament que aquest Jesús crucificat —del qual abans flastomava—, és el Messies, el Senyor que ens allibera de la servitud de la Llei ens fa gratuïtament justs per la fe. Pau és conscient de l'escàndol que la proclamació d'un Messies crucificat representa per als jueus i de l'absurd que sona a les oïdes refinades dels savis grecs (1Co 1, 23). Però no recula, sinó que insisteix intrèpidament que justament en aquesta bona nova de Jesucrist hi ha amagat el “*poder de Déu que salva els qui hi creuen*” tant si són jueus com gentils (Rm 1, 16-17). I amb açò no predica un Jesús Messies conegut des de fora sinó que el dóna a conèixer com identificat amb ell fins al punt de dir: “*ja no som jo qui visc, és Crist que viu en mi*” (Ga 2, 20).

El coneixement que Pau té de Jesús no es basa tant en informacions externes com en la seva personal experiència, de manera que, en ell, conèixer Jesucrist equival a ser transformat per ell. Per açò la seva vida personal i apostòlica queda configurada a la mort i resurrecció del Crist. Tanmateix Pau no és un *il·luminat* ni un franc tirador: manté contactes amb els testimonis de 1^a mà (Simó Pere, Jaume...) amb qui contrasta la seva experiència i de qui rep, sens dubte, més informacions sobre Jesús. Però per a Pau la cosa més rellevant no són les obres i paraules de Jesús sinó el seu ésser interior: els seus sentiments, actituds, mentalitat, opció de fons que Pau ha interioritzat i assimilat. El cristià idò no és un qui sap simplement coses sobre Jesucrist, sinó un que *viu en Crist* una volta ha mort i ressuscitat amb ell. D'aquí que en les seves cartes exhorta els creients a créixer i a enfrontar les diverses situacions que es presentin d'acord amb aquesta *ànima de Jesús*, concretament:

- el seu pensament (1Co 2, 16)
- el seu amor entranyable (Fl 1, 8)
- la seva actitud humil (Fl 2, 4-5) i generosa (2Co 7, 9)
- la seva bondat i misericòrdia (2Co 10, 1), el seu amor i entrega (Ga 2, 20)
- la seva fe (Rm 3, 23)
- el seu desprendiment que el dugué a no cercar de complaure's a si mateix (Rm 15, 3)
- el seu esperit acollidor (Rm 15, 7)
- la seva feblesa i la condició humana assumida radicalment (2Co 13, 3-4 i Fl 2, 6-8).

D'aquesta manera Pau actualitza per a uns lectors de cultura més urbana que rural, i per a nosaltres avui, el missatge evangèlic adreçat al cor de tothom qui cerca en la religió un camí de renovació i creixement.

«Bíblia de la Comunitat»

Cap església sense Bíblia, cap família sense Paraula de Déu

La tasca de divulgar la paraula de Déu és una de les més necessàries en l'Església del nostre temps. La Bíblia és un tresor de saviesa divina i humana, viva expressió del disseny de salvació del Déu misericordiós que ha salvat la humanitat en i per Jesucrist. La Bíblia demana el compromís de tots els qui creiem en Jesús, Messies i Senyor, per tal que les riqueses de la Paraula siguin conegudes i estimades. Així ho fem en cada celebració litúrgica, però també cada vegada que en el secret del propi cor o en el caliu de la comunitat preguem amb la Paraula i la portem a la vida.

El Concili Vaticà II equipara la Paraula al Cos del Senyor en la Constitució Dogmàtica *Dei Verbum*, on es llegeix: «L'Església ha venerat sempre les divines Escriptures com també ha venerat el cos mateix del Senyor. Per això especialment en la sagrada litúrgia, no deixa mai de prendre el pa de vida de la taula, de nodrir-se'n i de distribuir-lo als fidels, tant el pa de la paraula de Déu com el cos de Crist» (núm. 21). Aquesta presència de la Paraula té un caràcter sacramental, de manera que el misteri de la salvació està com inserit dins l'Evangeli del Senyor. Com diu el papa Francesc en l'Exhortació *Evangelii Gaudium*, «l'Evangeli, on brilla gloriosa la creu de Crist, invita insistentment a l'alegria» (núm. 5).

La centralitat de la Paraula en la vida de l'Església ha de tenir una aplicació concreta en les nostres esglésies, si realment volem significar que la Bíblia conté la paraula de Déu, i per això mereix una gran veneració. En aquesta línia, en l'Exhortació postsinodal *Verbum Domini* el papa Benet XVI va escriure:

Els Pares sinodals suggereixen que en les esglésies es destini un lloc de relleu on es col·loqui la Sagrada Escriptura també fora de la celebració. En efecte, cal que el llibre que conté la paraula de Déu tingui un lloc visible i d'honor en el temple cristià (núm. 68).

Voldríem recollir aquest preciós suggeriment del Sínode de la Paraula. Per això, presentem una nova edició bíblica en format major, prologada per l'Arquebisbe de Tarragona i President de la CET, ornamentada estèticament per la intervenció de l'ar-



tista Perico Pastor, el qual ha dut a terme el disseny de la coberta i 21 làmines a tot color amb sengles escenes rellevants de l'Escriptura. El text bíblic de la nova edició és el propi de la dotzena edició de la BCI (que inclou una revisió del Nou Testament i dels Salms, feta segons els criteris establerts per la Santa Seu) i fou aprovat el 26 de setembre de 2007 per la Conferència Episcopal Espanyola. Un apèndix de citacions bíbliques corresponents a les lectures i salms de tots i cadascun dels dies de l'any contribueix a fer més útil l'edició que us presentem.

Hem donat a aquesta nova edició bíblica el nom de «Bíblia de la Comunitat» (#BCom). L'oferim, en primer lloc, a totes les esglésies, grans o petites, de les nostres diòcesis perquè pugui ser col·locada en un lloc d'honor de l'espai sacre. Però, en un temps eclesial assenyalat pels dos Sínodes de la Família (2014 i 2015), també l'oferim a les llars que desitgin entronitzar la paraula de Déu i fer-ne un punt de referència de la pregària i la convivència familiars. D'altra banda, aquest any, 2015, es compleixen cinquanta anys de la proclamació de la *Dei Verbum*, i pensem que l'entronització de la Bíblia en la comunitat eclesial o en la comunitat familiar, és un gest important que reforça la devoció de tot el poble de Déu a la Paraula.

És previst que la «Bíblia de la Comunitat» (BCom) surti al carrer el proper dia 15 de març a un preu assequible (60 euros). Tanmateix, els qui encarreguin exemplars d'aquesta Bíblia fins al dia 10 de març, podran obtenir-la a un preu encara més avantatjós: 45 euros. A més, les bíblies encarregades amb anterioritat al dia 10 de març seran enviades gratuïtament com a paquet postal entre els dies 15 i 25 de març.

*Joan Magí,
president de l'Associació Bíblica de Catalunya*

*Jaume Fontbona
president del Centre de Pastoral Litúrgica*

LIII Jornades de Biblistes de Catalunya

A Vic, *envoltada del Senyor i envoltada de muntanyes i turons que duen pau i justícia al poble* (Salm 125,2 i 72,3), com cada final d'any i tal com estava previst, els dies 29, 30 i 31 de desembre es van celebrar les Jornades de Biblistes de l'Associació Bíblica de Catalunya. S'hi aplegaren més d'una cinquantena de biblistes de diferents indrets de Catalunya, les Balears i del País Valencià. A fora llueix un ambient fred que baixava de les muntanyes nevades, a dins, però, érem acaronats per l'escalfor de la Paraula i de la Casa d'Espiritualitat Claret.

Vam començar amb unes breus benvinguda i introducció al tema de les Jornades per part d'en Joan Magí i l'Enric Cortès, respectivament. Aquest any les ponències estaven relacionades amb el nou tema de recerca que s'ha iniciat aquest curs i que coordina el Departament de Bíblia de la Facultat de Teologia de Catalunya: «Església i comunitats».

Joan Ramon Marín va ser l'encarregat d'encetar l'allau de ponències amb «Les comunitats adherides a Israel en l'Antic Testament», un estudi a partir de Jeremies 35, on parla dels recabites. Tot seguit va ser el torn de l'Eulàlia Vernet que ens va delectar amb la seva explicació sobre uns papirs dels segles VI-V aC que parlen de «La comunitat jueva d'Elefantina», comunitat que es trobava en una illa petita al bell mig del riu Nil, prop de la presa d'Assuan. En Xavier Alegre va ser l'encarregat d'iniciar una tarda



A Vic, en un moment de les Jornades.



*Joan Magí,
president
de l'ABCAT*

apocalíptica amb «La comunitat del llibre de l'Apocalpsi», que contràriament al que pensen molts, no parla d'una comunitat que és o serà al cel, sinó d'una comunitat present aquí a la terra, cridada, estimada i protegida per Déu de manera tenaç i gratuïta. Per acabar, l'Albert Viciano ens va il·lustrar sobre la formació i el pensament de «La comunitat montanista», una comunitat del segle II dC que era contrària i allunyada de l'Església.

L'endemà, la Jenny Read-Heimerdinger amb «La comunitat saducea» ens va fer adonar del poc que sabem dels saduceus. A més a més, les fonts d'on ens nodrim són sempre externes a aquest grup: Flavi Josep, escrits rabínics o Nou Testament. Vam arribar a l'hora de dinar amb en Jordi Cervera i l'església escatològica d'Hebreus 12,22-24, «L'Església dels primogènits en Hebreus». Ireneu de Lió va ser entre nosaltres de la mà d'en Josep Rius-Camps que amb la seva aportació «El text grec dels evangelis i dels Fets dels Apòstols usat per Ireneu», ens vam endinsar en el món dels manuscrits antics. Per últim, en Marcos Aceituno va exposar com Déu no deixa d'actuar en l'Església primitiva i de tots els temps amb «Les 'promeses de Déu' en Pau. Apunts eclesiològics». Amics, això només és un tast minúscul del que serà un nou i excels volum de l'«Scripta Biblica».

En els pocs moments que vam tenir entre ponència i ponència, uns quants membres de l'Associació van fer presentacions dels seus últims treballs publicats, els quals són fruit del seu afany i estima per conèixer i, sobretot transmetre, la Paraula. En Xavier Matoses va donar a conèixer els seus programes i aplicacions que podem trobar fàcilment a www.biblia-vida.com, alguns són per a estudiar el grec bíblic del Nou

Testament i d'altres per a utilitzar en la catequesi d'infants. L'últim llibre de Núria Calduch-Benages, *El perfum de l'Evangelí*, que presenta algunes trobades de Jesús i les dones als evangelis. *A Gospel Synopsis of the Greek Text of Matthew, Mark and Luke*, de Jenny Read-Heimerdinger i Josep Rius-Camps, que, com diu el subtítol, és una comparació dels còdex Bezae i Vaticà. *Estudis de Nou Testament*, d'Armand Puig, que és un recull d'articles dels sinòptics, dels Fets i de la Primera carta de Pere, entre altres. La reimpressió del llibre *La Bíblia dia a dia*, un comentari exeegètic als textos bíblics de l'Ofici de Lectura del cicle biennal. L'últim número de la revista *Reseña Bíblica* de l'Associació Bíblica Espanyola, que porta per títol *Bíblia y pastoral* i que ha estat dirigit per Javier Velasco. I en Jaume Fontbona va presentar uns quants llibres per a nens que ha publicat el Centre de Pastoral Litúrgica.

L'últim dia de les Jornades va estar dedicat íntegrament a la marxa de l'Associació. Amb data de final de 2014 comptem amb 1.039 socis, els quals són la base sòlida que manté l'economia de l'ABCAT i que permet l'extensió de la Paraula de Déu, fonamentalment amb l'edició i publicació de la *Bíblia Catalana Interconfessional*, en totes les modalitats: clàssica, de butxaca, *Nou Testament trilingüe*, *Nou Testament Interconfessional escolar*, BCI popular, *Llegir la Bíblia en grup*, Salms... i d'altres que són a punt d'arribar, com l'edició dels Salms juntament amb els llibres Nou Testament, la Bíblia en format gran, d'un foli DIN A4, i l'aplicació per a Android i Iphone perquè la BCI sigui accessible per mòbil sense haver-nos de connectar a Internet. Altres projectes a què l'associació també dedica esforços i diners són la col·lecció intertestamentària, el *Corpus Biblicum*, la Bíblia Interlineal i, de manera especial, la col·lecció «Scripta Biblica», que arriba al número quinze amb els títols *Relectures de l'Escriptura a la llum del Concili Vaticà II. La vinya* (Scripta Biblica 14) i *Relectures de l'Escriptura a la llum del Concili Vaticà II. La serp de bronze* (Scripta Biblica 15).

Per acabar, i per majoria, es van renovar per quatre anys més els tres membres de la junta que finalitzaven el seu mandat: Begonya Palau, Jaume Fontbona i Jaume Balateu. També es van acordar les dates per a celebrar les LIV jornades de biblistes: seran del 28 al 30 de desembre de 2015, si Déu vol, novament a Vic.

Jaume Balateu

Trobada de la Federació Bíblica Catòlica

(Fàtima 16-19 d'octubre 2014)

Seguint amb el ritme de les trobades anuals dels membres de subregió de l'Europa Sud-Oest de la Federació Bíblica Catòlica (FEBIC), federació a la qual pertany la nostra Associació, ens vàrem reunir a Fàtima (Portugal) del dijous 16 al diumenge 19 d'octubre de 2014.

La comunitat dels frares caputxins, amb el pare Herculano Alves al capdavant, ens van rebre a la seva casa d'acollida de Fàtima, en el mateix edifici on tenen el «Centre Bíblic» i el «Jardí Bíblic». Vàrem gaudir d'una estada i convivència dignes d'elogi i els n'estem molt agraïts.

El dijous a la tarda, després de les salutacions, vam acordar l'horari de les jornades.

Les reunions de les tres jornades van consistir en tres punts bàsics: la pregària, les sessions de treball per compartir experiències i prendre decisions, i algunes visites a llocs emblemàtics de Fàtima i voltants.

El dia començava amb una pregària més o menys llarga seguint l'esquema de la *Lectio Divina*.

Les diferents sessions de treball també s'iniciaven amb una petita pregària que ens ajudava a preparar l'esperit per fer un bon intercanvi d'opinions. Les estones de silenci i la lectura bíblica ens preparaven per compartir les diferents aportacions de tots els presents.

Divendres al matí en les sessions vam fer una exposició (*report*) de les activitats portades a terme en el camp de l'animació bíblica en els diferents països dels membres participants. Després de dinar ens vam dirigir al Santuari de les Aparicions per fer una visita guiada al Museu i a la Basílica Nova, preparada per a les grans concentracions. A la sessió de la tarda vam comentar i treballar els estatuts que tenim, així com la proposta de la modificació d'alguns articles per afrontar-ne l'actualització.

Dissabte, després de la pregària, vam parlar dels diferents projectes de la subregió per al proper any 2015. Es va parlar de l'Assemblea Plenària vinent de la FEBIC programada per al mes de juny de 2015 a la ciutat de Roma. També es proposà que la propera reunió de la nostra subregió tingués lloc l'any 2016 a Tarragona en les dates que més endavant es concretaran.

A la tarda del dissabte el pare Herculano ens va portar a fer turisme per conèixer una mica els entorns del lloc on érem. Vam visitar dos magnífics monestirs que són patrimoni de la humanitat: Batalha i Alcobaça. Tarda relaxada i tranquil·la que es va acabar amb la celebració de l'eucaristia al Santuari de les Aparicions. Els preveres del grup van concelebrar amb els d'altres països que aquell dia pelegrinaven a Fàtima.



A Fàtima, en un moment de la trobada

Després de sopar vàrem assistir a un multitudinari rosari de torxes nocturn.

Diumenge, últim dia de la trobada, ja sonava tot a comiat. Vam fer una reunió per comentar les conclusions i propostes per al futur. Al llarg del matí ens van visitar alguns membres de l'Associació Bíblica Portuguesa i alguns participants ja van emprendre el camí cap als seus països abans de dinar.

La nostra delegació de l'Associació Bíblica de Catalunya ens passejàrem una mica per Fàtima per descobrir algun indret més i després de dinar retornàrem feliçment a Tarragona.

Són moltes les formes de treball amb què les diferents associacions procuren fer-se presents en cada país. Les maneres són diverses: com fer arribar la Bíblia als emigrants, com fer un material bíblic per a poder-lo posar a l'abast dels catequistes, com establir una relació entre l'animació bíblica i la litúrgia i també, molt important, com podem ajudar els nostres bisbes en la tasca fonamental de fer conèixer la Paraula de Déu, que és la norma i fonament de la nostra fe. En aquest sentit els bisbes italians són capdavanters en el treball de posar la Bíblia en el cor de tota l'activitat pastoral. Esperem que aquesta visió s'estengui!

A Fàtima hem viscut unes jornades molt reeixides de pregària, intercanvi d'experiències, propostes de treballs, una mica coneixença del país amfitrió i estones boniques de joia i amistat.

Donem-ne gràcies a Déu, que ens ha concedit el seu favor.

Joaquim Galià Romani

XXV Jornades de l'ABE: «La Bíblia en els seus textos: cinquè centenari de la Bíblia poliglota»

El dimarts 2 de setembre es van inaugurar les Jornades de la *Asociación Bíblica Española* (ABE), a la Universitat d'Alcalá de Henares, emmarcades aquest any en la celebració del cinquè centenari de la Bíblia poliglota complutense. Van donar la benvinguda als assistents i van centrar la temàtica de les jornades José Raúl Fernández, vicerector d'extensió cultural de la Universitat, i Santiago Guijarro, director de l'ABE.

Cada dia, dels tres que van durar les jornades, va estar encapçalat per una ponència. Cada conferència es va centrar en els testimonis textuais que han arribat fins a nosaltres de cadascuna de les llengües en què està escrita la Bíblia poliglota: hebreu, grec i llatí.

Primera ponència: «Qumran i el text masorètic», per Julio Trebolle Barrera

Va començar citant Nebrija, un dels «pares» de la poliglota, al costat del cardenal Cisneros. Nebrija comenta, referint-se a les tres llengües del rètol de la creu: «l'hebreu és la llengua de la salvació anunciada; el grec, la de la saviesa; i el llatí, la del poder romà».

Va continuar comentant que en les poliglotes posteriors a la complutense hi ha un poliglotisme creixent, amb incorporació de noves llengües.

Amb la reforma protestant i la màxima «sola escriptura», el text hebreu esdevingué central i la Vulgata i els textos deuterocanònics van ser rebutjats.

Trebolle va explicar que en crítica textual sempre va anar per davant el NT. El text masorètic de l'AT era pràcticament intocable. No hi ha pràcticament edicions crítiques de l'AT. Qumran, però, va fer canviar aquesta dinàmica. Els manuscrits bíblics i parabíblics de Qumran ens faran passar de la unicitat a la pluralitat textual de l'AT.

Després de l'edició del text d'Isaïes (1QIs^a), la publicació de la resta de textos bíblics ens portarà a constatar importants variants respecte del text masorètic. En algunes ocasions, els textos són propers al Pentateuc samarità o la Septuaginta: textos protomasorètics, protosamaritans, afins a LXX, independents o no alineats i textos parabíblics.

El model clàssic de crítica textual aplicat a la Bíblia no funciona, entre altres coses per la pluralitat cultural i d'autors. Els textos poliglots, en diverses llengües i traduccions, són una eina imprescindible.

Segona ponència: «La Bíblia grega en la història i en la teologia: el retorn de la Septuaginta», per Natalio Fernández Marcos

El Dr. Natalio Fernández va començar defensant la importància de la Bíblia grega per a l'exegesi. Un text que havia nascut a Alexandria (Egipte) i que en l'època cristiana va esdevenir la Bíblia d'aquest nou moviment.

La LXX va ser la Bíblia de l'Església fins al segle v i continua essent-ho en les esglésies cristianes orientals.

Qumran ha rehabilitat a occident la Septuaginta, amb les seves variants textuais, moltes properes al text de la Bíblia grega. En algunes ocasions ens trobem davant d'un text previ al text masorètic o premasorètic.

La LXX, entre altres coses, és la primera interpretació de la Bíblia hebrea, i no només una traducció.

Cal doncs recuperar el text de la LXX, sense el qual és impossible entendre la història de la intertextualitat en les comunitats jueves hel·lenistes i cristianes.

Tercera ponència: «Catorze segles d'història de les bíblies llatines: de la tradició oral a la Bíblia poliglota complutense», per José Manuel Cañas Reíllo

José Manuel Cañas va reivindicar que les bíblies llatines van néixer amb la intenció de recollir la tradició grega en llatí. Els primers indicis de l'existència de textos bíblics



En una sessió de les XXV Jornades de l'ABE

en llatí es remunten al segle II. De manera que en l'època de sant Agustí ja s'havien llatinitzat els textos bíblics, encara que amb una gran pluralitat textual.

Així, les *vetus* llatines presenten una gran dependència del text grec.

Sant Jeroni es va trobar amb un gran problema de crítica textual a l'hora de confeccionar la Vulgata. La cronologia de les traduccions i revisions de sant Jeroni és la següent:

- a) 382-385: revisió dels evangelis
- b) 387-390: revisió hexaplar de l'AT
- c) 390-405: traducció del AT *ex hebraica veritate*

La Vulgata és el treball de traducció i revisió de sant Jeroni i, alhora, el text complet en llatí de la Bíblia, que inclou el treball de Jeroni i d'algun deixeble seu que va completar el seu treball.

Però, afortunadament, han arribat a nosaltres importants testimonis de la *Vetus Latina*: manuscrits, citacions patristiques, influències en la Vulgata...

La Vulgata en tota l'edat mitjana tindrà una gran importància. Al llarg d'aquests segles serà copiada i editada en molts d'indrets d'Europa.

La impremta va marcar un abans i un després en les edicions de la Vulgata, però els textos heretaran els mateixos problemes i errors que va transmetre l'edat mitjana.

La Vulgata constituirà la columna llatina de la Bíblia poliglota complutense. La tradició prevaldrà sobre la innovació. En aquest text, per a les variants de l'AT de la Vulgata, hom va tenir en compte el text hebreu; però no sembla que es vagi fer el mateix amb el grec per al NT.

Al costat de les tres grans ponències van funcionar, com ja és habitual, diversos seminaris de treball bíblics, que van mantenir actius tots els assistents a les jornades. En aquesta ocasió, van treballar els seminaris: Antic Testament, Orígens del Cristianisme, Antic Testament en el Nou Testament, Bíblia i Pastoral, Bíblia i Antic Orient, Sant Pau i La transmissió manuscrita del text bíblic.

El fruit d'aquests seminaris va ser exposat en l'Assemblea de l'Associació; allí també es van tractar diversos temes del funcionament de l'ABE i es van presentar publicacions i projectes. Tots els membres van ser convidats a participar en noves iniciatives en el camp de la investigació bíblica.

Cal fer esment del sopar de gala que cada any fa homenatge als membres de l'ABE que han fet setanta anys. En aquesta ocasió van ser: Víctor Morla Asensio, Gonzalo Aranda Pérez, Juan José Bartolomé Lafuente, Miguel Ángel Lis Soler i José Fernández Llac. Per circumstàncies diverses només van poder-hi assistir els dos primers professors.

Javier Velasco-Arias

Bíblia i pastoral

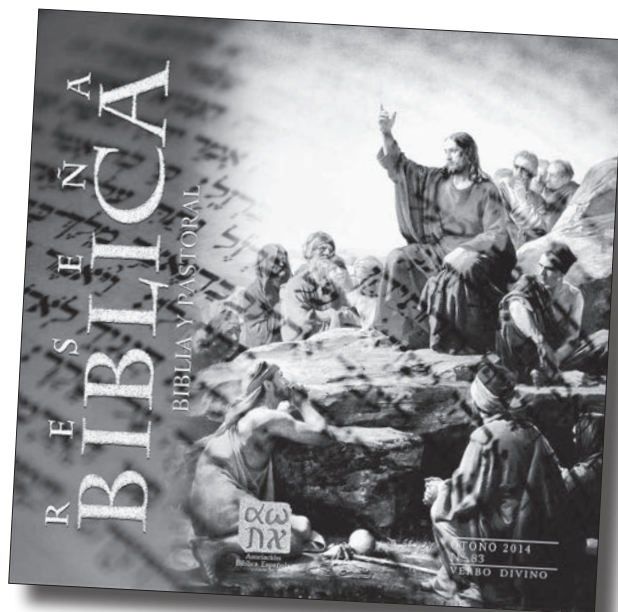
El dia 25 de novembre, a la Llibreria Paulines de Barcelona, vam presentar el número monogràfic: **Javier Velasco-Arias (coord.), *Bíblia y Pastoral* (Reseña Bíblica 83), Estella: Verbo Divino 2014**; amb la presència de tots els autors-col·laboradors d'aquest número, inclòs el director de la publicació Lorenzo de Santos, i una important aflluència de públic.

La publicació respon al treball d'animació bíblica de la pastoral que fem des de l'**Escola d'Animació Bíblica de Barcelona** i en altres indrets: la nostra *Associació Bíblica de Catalunya*, la *Asociación Bíblica Española*, la *Federació Bíblica Catòlica* (FEBIC), el *Centro Bíblico Pastoral para América Latina* (CEBIPAL), etc. Ens fem ressò d'aquestes realitats.

En l'editorial de la revista comentàvem:

L'animació bíblica de la pastoral és una realitat cada vegada més àmplia, en la qual estan implicats (o hi haurien d'estar) tots els estaments eclesials, tots els agents de pastoral, tots els estudiosos de la Bíblia, tots els entusiastes de la Paraula, tota la comunitat eclesial. Per això, parlar de la centralitat de la Bíblia no és una cosa estranya a la vida i a la vitalitat eclesial, sinó que n'és un element consubstancial.

En aquest número de *Reseña Bíblica* hem volgut apropar-nos a aquesta realitat i donar-la a conèixer, encara que sigui de forma succinta. La Bíblia, cada vegada més, té carta de ciutadania en les diverses comunitats parroquials o de base, moviments, associacions, grups... Les comunitats van aprenent, a poc a poc, que el desconeixement de les Escripures és desconeixement de Crist, com afirmava sant Jeroni, patró dels estudis i dels estudiosos bíblics. Van descobrir la grandesa de la Paraula de Déu i es van sentint identificats i interpel·lats per aquesta. Es van entusiasmant amb la lectura de la Paraula, l'estudi, la meditació, la pregària, el fet de compartir..., cons-



cients que és una cosa «seva». La Bíblia, els textos, les narracions, la vida plasmada en els llibres de l'Escriptura van néixer en les comunitats creients; les actuals comunitats de fe són hereves d'aquelles comunitats primigènies. Són les destinatàries privilegiades d'aquesta Paraula única.

Aquesta centralitat de la Bíblia ens ha portat a oferir un primer article «Bíblia *vs.* pastoral», en què ens preguntem sobre el possible conflicte entre exegesi i hermenèutica, entre lectura científica i lectura popular de la Bíblia. Arribem a la conclusió de la necessària complementarietat d'aquesta doble perspectiva, com a part d'un únic procés d'acostament als textos bíblics. La figura de l'estudiós, l'exegeta és necessària, millor, imprescindible per avançar en el coneixement dels textos i del context en què van néixer. Però, a la vegada, són textos vius, són Paraula de Déu. Paraula de Déu per al poble de Déu. I no tenim dret a negar aquest «aliment», aquests textos als destinataris als quals van prioritàriament dirigits.

Núria Calduch-Benages ens introdueix en una de les formes de trobada amb la Paraula, segurament la més coneguda i més utilitzada, la «Pràctica de la *lectio divina*» o lectura orant de la Bíblia. Però, encara que té tota una història i la forma clàssica és coneguda per les seves quatre passos, *lectio, oratio, meditatio, contemplatio* (lectura, oració, meditació, contemplació), les variants amb què actualment és divulgada i practicada són moltíssimes. L'autora ens proposa un recorregut per algunes d'aquestes formes.

Alguns de nosaltres som fundadors i participem d'una realitat que és transferible a altres contextos eclesials. Quique Fernández ens parla en «Escola d'Animació Bíblica. Un projecte d'animació i renovació en la Paraula». En la seva aportació, Quique ens narra els orígens, la història i l'elenc d'activitats que la «Escola d'Animació Bíblica de Barcelona» realitza i que possibiliten un nombre important de grups bíblics, una escola d'animadors bíblics i unes activitats que fan possible que molts es trobin i s'enamorin de la Paraula de Déu.

Els museus bíblics són una excel·lent eina per a divulgar la Bíblia, per a evangelitzar, per a conèixer el context en què van néixer els textos bíblics, per estudiar i investigar. Andreu Muñoz, doctor en arqueologia i director del Museu Bíblic Tarraconense, ens aproxima a aquesta realitat tan fascinant, en la seva aportació «El Museu Bíblic Tarraconense: una oportunitat pastoral».

Finalment, Jan J. Stefanów, amb el seu article «Hermenèutica bíblica o inculturació de l'Evangelí», ens introdueix en la història del concepte «animació bíblica de la pastoral», del procés d'aquesta; del paper de la FEBIC (Federació Bíblica Catòlica), de la qual ell és secretari general, en el desenvolupament i concreció d'aquest concepte; de l'aportació singular de les esglésies de Llatinoamèrica a fer possible que aquesta realitat es faci present i amari totes les instàncies i països, de la mà de l'Església catòlica.

Javier Velasco-Arias

La Bíblia dia a dia

Reedició de *La Bíblia dia a dia*. Explicació bíblica de les lectures de l'Ofici de Lectures del cicle biennal.

La Litúrgia de les Hores ofereix dues possibilitats respecte a les lectures bíbliques de l'Ofici de Lectura: el cicle anual i el cicle biennal. En els nostres llibres oficials, per raons pràctiques, s'ha optat per fer servir el cicle anual, que té l'inconvenient que, fet i fet, fa que només es llegeixi la meitat del text bíblic, mentre que si s'hagués optat pel biennal, el creient que resa l'Ofici de Lectura tindria a l'abast, al llarg de dos anys, una lectura molt més completa de l'Escriptura. Tenint en compte aquest fet, des de l'Associació Bíblica de Catalunya es va fer l'esforç, ja fa anys, d'oferir uns comentaris del cicle biennal amb un llenguatge entenedor i que ajudi a pregar, partint, això sí, d'un coneixement aprofundit del sentit dels textos bíblics. Per a cada un dels dies, doncs, s'oferia la citació bíblica corresponent del text segons el cicle biennal i, a continuació, el comentari corresponent.

Ara, amb la reedició d'aquest llibre, el Centre de Pastoral Litúrgica i l'Associació Bíblica de Catalunya tornen a posar a l'abast del poble cristià aquest valuós material.

M. de l'Esperança Amill



Jesús, a casa, a sopar!

En Daniel Ferrer Isern, filòleg i membre de l'Associació Bíblica de Catalunya, junt amb la il·lustradora Laura Puquet Roig acaben de publicar un conte per a nens i nenes on s'explica breument la vida de Jesús de Natzaret.

En realitat, és un pare qui l'explica a la seva filla petita, a qui vol fer entendre amb poques paraules i amb to didàctic quina és la importància de la persona cabdal de la història de la humanitat, Jesús de Natzaret, i la seva relació amb Déu.



Daniel Ferrer, amb el text, i Laura Puquet, amb els dibuixos, en color i a pàgina completa, han unit els seus esforços per fer realitat aquest Jesús, a casa a sopar! Un llibre breu, amb un text senzill i proper als nostres dies i unes il·lustracions de traç amable i suggerent.

El conte es clou amb una invitació a llegir la Bíblia i a participar en l'Eucaristia, la qual cosa fa que el llibre sigui recomanable per a tots els nens i nenes i, més encara, per als nens i nenes que s'estan preparant per rebre la primera comunió.

El llibre, de 26 pàgines, el trobareu entre les novetats editorials del CPL (Centre de Pastoral Litúrgica), en versió catalana i castellana.

M. de l'Esperança Amill



El perfume de l'Evangeli

Acaba de sortir l'edició catalana d'*El Perfum de l'Evangeli. Jesús es troba amb les dones*, de Núria Calduch-Benages, feta per les Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

El Perfum de l'Evangeli presenta algunes trobades entre Jesús i les dones als evangelis. Alguns dels passatges comentats es caracteritzen per la presència del perfume, un element carregat de connotacions i ric de contingut simbòlic, que s'obre a múltiples interpretacions.

Les protagonistes d'aquesta obra són les dones, Jesús es posa obertament al seu favor i se solidaritza amb el seu dolor físic o espiritual. D'aquesta manera, inverteix l'escala de valors proposada per la societat i supera les discriminacions vigents amb la seva relació solidària i igualitària amb les persones.

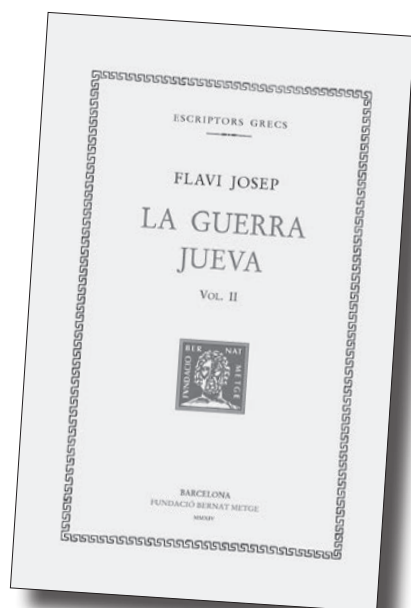
El llibre acaba amb una trobada inaudita, perquè no té lloc entre Jesús i una dona, sinó entre Jesús i la Saviesa.

M. de l'Esperança Amill

Flavi Josep en traducció catalana

La Fundació Bernat Metge acaba de publicar el volum II de *La guerra jueva* de Flavi Josep (Barcelona 2014, 171 pàg. de traducció catalana i 171 del text grec). És el volum 405 de la «Col·lecció dels Clàssics Grecs i Llatins» instituïda per Francesc Cambó l'any 1922 i dirigida al llarg de la història per Joan Estelrich, Carles Riba i Miquel Dolç. Aquest volum comprèn els llibres II i III de l'obra original i la cura del text grec i la traducció catalana és obra de l'hel·lenista Joan-Andreu Martí Gebellí i les notes del biblista Joan Ferrer, codirector del nostre BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA, i professor d'Estudis Hebreus i de Filologia Catalana a la Universitat de Girona. El primer volum d'aquesta obra, que comprenia un extens estudi introductori a l'obra de Flavi Josep i a *La guerra jueva*, juntament amb el text i la traducció catalana del llibre I va ser publicat dins la mateixa col·lecció l'any 2011.

Per a la cultura catalana és un fet important la publicació de *La guerra jueva* de Flavi Josep en la nostra llengua. Flavi Josep (37 dC–ca. 100 dC) va ser un sacerdot i aristòcrata jueu que va actuar com a militar defensor de Galilea ens els primers anys de la gran guerra dels jueus contra Roma (66-74 dC). Josep es va passar al bàndol dels romans i esdevingué un protegit de la família imperial dels Flavis. Des de Roma va escriure unes obres de caràcter històric en defensa del seu poble jueu,



i també a manera d'exculpació dels actes de la seva vida i que, alhora, volien passar comptes dels fets tràgics per als jueus que portaren a la destrucció de la ciutat santa de Jerusalem i del temple l'any 70 dC. Flavi Josep ens presenta la millor informació disponible sobre el món en què va néixer el Senyor Jesús de Natzaret i les primeres comunitats de seguidors i seguidors de Jesús ressuscitat, l'Església; per això, poder disposar d'una edició com la present, que presenta acarats els textos grecs i la versió catalana, magníficament anotats, constitueix una aportació cultural de primer ordre en llengua catalana. Totes les persones interessades en el món de la Bíblia i de la història antiga trobaran que aquest volum té un enorme interès atès que ens situa de ple en els moments de l'inici de la guerra de Jerusalem contra Roma, en el mateix moment del naixement de l'Església.

Volem felicitar en Joan Ferrer i en Joan-Andreu Martí per aquest treball d'història cultural i filològica de primer ordre: enhorabona!

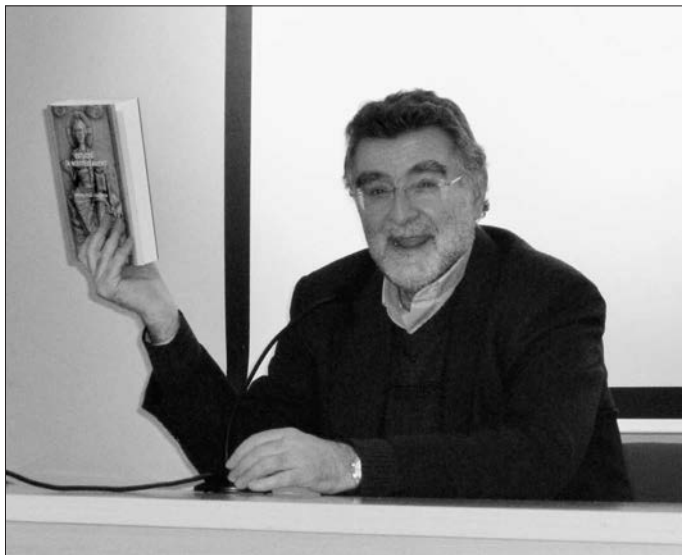
Maria de l'Esperança Amill

Els *Estudis de Nou Testament* d'Armand Puig i Tàrrach

El Dr. Armand Puig i Tàrrach (La Selva del Camp, 1953), degà-president de la Facultat de Teologia de Catalunya i professor ordinari de Nou Testament de la dita Facultat, que, alhora, és director de les publicacions científiques de la nostra Associació Bíblica de Catalunya, acaba de publicar un llibre molt important: *Estudis de Nou Testament* dins la «Col·lecció Sant Pacià» (volum 108) de la Facultat de Teologia de Catalunya (2014, 632 pàg.). El volum ha comptat amb la col·laboració del Dr. Xavier Matoses, que ha actualitzat les referències bibliogràfiques d'obres significatives publicades posteriorment a la data de publicació original dels treballs exegètics d'Armand Puig recollits en aquest volum.

Un llibre així és un motiu d'orgull per al seu autor i també per a la ciència bíblica catalana: significa que un estudiós s'ha convertit d'alguna manera en un clàssic. Creiem sincerament que Armand Puig és un punt de referència ineludible en la història dels estudis bíblics a Catalunya: ell va ser el director de la *Bíblia catalana: traducció interconfessional*, que és l'obra de referència de la cultura bíblica en terres de llengua catalana del segle XX i que, alhora, s'inscriu dins el corrent d'una tradició de traduccions que des de l'edat mitjana arriben fins a nosaltres. Però Armand Puig no sols ha

*Armand Puig en un
moment de la presentació
de la seva obra a Vic*



estat l'impulsor i director de la BCI, sinó que també ha esdevingut un gran estudiós de la figura històrica de Jesús de Natzaret. A banda del seu *Jesús. Un perfil biogràfic* (Barcelona: Proa, 2004) fa ben poc va publicar *Jesus: An Uncommon Journey: Studies on the Historical Jesus* (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), obra en cert sentit paral·lela a aquests *Estudis de Nou Testament* que comentem aquí.

Aquest volum recull els estudis que Armand Puig ha publicat (en català, italià i francès) entre els anys 1978 i 2010 sobre temes de Nou Testament (deixant de banda les aportacions sobre el Jesús de la història recollides en el volum en llengua anglesa de Tübingen de l'any 2010). En conjunt el volum és esplèndid: mostra l'immens treball exegètic que ha fet Armand Puig en textos de Mateu, Marc, Lluc, Fets dels Apòstols, Primera carta de Pere i Apocalipsi. Llegit en perspectiva mostra que Armand Puig és un gran estudiós, sempre atent a la bibliografia internacional, metòdic, intuïtiu i seriós. També veiem que Armand Puig és un enamorat de la Paraula del nostre Déu. Altrament, una dedicació àrdua i intensa com ara aquesta és inexplicable.

Volem felicitar el Dr. Armand Puig per aquest volum tan important en la història de la ciència bíblica en llengua catalana. En llegir-lo tenim la sensació que aprenem infinites coses sobre el mètode dels estudis bíblics dels darrers trenta anys i ens adonem que l'autor ens ajuda a comprendre en profunditat i extensió aquests fragments que estudia del Nou Testament: enhorabona, Armand!

Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 119. Gener del 2015

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



PORTAL

Joan Magí Ferré

Pàg. 1

ARTICLES

Moisés: la vocació i l'alliberament (Ex 3,1-15)

Francesc Ramis

Pàg. 3

Israel, poble de la memòria

Gabriel Amengual

Pàg. 17

Amagat als savis i entesos (Mt 11,25)

Xavier Moll

Pàg. 37

A VI NOU, BOTS NOUS

Tornar a Galilea

Romandre a Jerusalem, partir de Jerusalem

Pau i Jesús

Joan Febrer

Pàg. 49

INFORMACIONS

«Bíblia de la Comunitat»

LIII Jornades de Biblistes de Catalunya

Trobada de la Federació Bíblica Catòlica

XXV Jornades de l'ABE

Bíblia i pastoral

La Bíblia dia a dia

Jesús, a casa, a sopar!

El perfum de l'Evangeli

Flavi Josep en traducció catalana

Els Estudis de Nou Testament d'Armand Puig i Tàrrach

Pàg. 55