

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



123. maig 2016

Mentre escric aquestes ratlles a les vigílies de la Pentecosta, penso en el curs que s'acaba ple dels dons que l'Esperit Sant aboca sobre la tasca evangelitzadora. M'hi ajuden les paraules de Pau: *Tot això és obra de l'únic i mateix Esperit, que distribueix els seus dons a cadascú tal com ell vol* (1Co 12,11). Dono gràcies a Déu per l'ajuda engrescadora que ens fa arribar a través de tots els socis, i m'atreveixo a il·luminar-la amb aquestes altres paraules de l'Apòstol: *En efecte, aquest servei d'ajuda* (literalment: *la diaconia d'aquesta litúrgia*) *no tan sols satisfarà les necessitats del poble sant, sinó que també serà una font abundant d'accions de gràcies a Déu. Apreciant el vostre servei* (literalment: *la vostra diaconia*) *en allò que val, ells glorificaran Déu per l'obediència que professeu a l'evangeli del Crist i per la generositat que us fa solidaris amb ells i amb tothom. I quan preguin per vosaltres demostraran l'afecte que us tenen recordant la gràcia incomparable que Déu us ha concedit. Donem gràcies a Déu pel seu do inefable!* (2Co 9,12-15).

En efecte, dels qui han fet els Cursos Bíblics per Correspondència, uns donen gràcies a Déu pel fet d'haver entrat dins del coneixement i aplicació de la tasca evangelitzadora de les primeres comunitats cristianes amb la llum del llibre dels Fets dels Apòstols. D'altres estan contents perquè han experimentat aquestes paraules de l'Exhortació apostòlica *Verbum Domini* de Benet XVI: «La Paraula divina ens introdueix a cadascú en el col·loqui amb el Senyor: el Déu que parla ens ensenya com podem parlar amb ell. Pensem espontàniament en el Llibre dels Salms, on se'ns ofereixen les paraules amb què podem adreçar-nos-hi, presentar la nostra vida en col·loqui davant seu i transformar així la vida mateixa en un moviment cap a ell» (VD 24).

I d'altres gaudeixen d'haver pogut penetrar una mica més en l'amorosa activitat de la misericòrdia de Déu, amb la profecia de Zacaries, que ens anima i ajuda a construir la seva Ciutat i el seu Temple.

Les vuit visions concèntriques de la primera part, ens donen la confiança de la protecció del Senyor amb la seva presència, l'única muralla que ens defensa i purifica: *Diu el Senyor: Jo mateix seré una muralla de foc entorn de la ciutat, i la meua glòria hi residirà* (Za 2,9).

Ens animen a convidar-nos a viure el perdó a la seva presència: *Mira, et trec del damunt les culpes i et poso un vestit de festa. Aquell dia us convidareu els uns als altres sota la parra i sota la figuera. Ho dic jo, el Senyor de l'univers* (Za 3,4b.10).

Ens ofereixen l'únic mètode eficaç per aconseguir-ho: *No valen ni força ni armes; només compta el meu esperit. Ho dic jo, el Senyor de l'univers* (Za 4,6b).

Ens estimulen a ser les oliveres que forneixen d'oli el canelobre dels set braços, mantenint així la visió de la presència de Déu: *Li vaig preguntar també: —Què signifiquen les dues branques d'olivera que hi ha al costat de les dues canelles d'or que deixen rajar l'oli daurat? Aleshores ell em va dir: —Són els dos ungits que estan al servei del sobirà de tota la terra* (Za 4,12.14).

Com ens invita a resar el salmista: *Però jo, com olivera frondosa dins la casa de Déu, confio en el seu amor per sempre més* (Sl 52,10).

I també: *Els teus fills seran com plançons d'olivera al voltant de la taula* (Sl 128,3b).

Com els dos testimonis del llibre de l'Apocalipsi: *Aquests dos testimonis són les dues oliveres i els dos lampadaris que estan sempre davant el Senyor de la terra* (Ap 11,4).

El fil profètic de la segona part del llibre ens recorda les promeses messiàniques i ens fa fixar en la figura del traspassat: *Vessaré sobre el casal de David i sobre els habitants de Jerusalem un esperit penedit i suplicant. Llavors em miraran a mi, aquell que han traspassat* (Za 12,10a), que farà brollar dins nostre la font del perdó: *Aquell dia brollarà una font per a purificar els pecats i les impureses dels descendents de David i dels habitants de Jerusalem* (Za 13,1).

Figura de la Misericòrdia de Déu realitzada en Jesucrist com ens diu l'evangeli de Joan: *En efecte, tot això va succeir perquè s'havia de complir allò que diu l'Escriptura: No li han de trencar cap os. I en un altre lloc l'Escriptura diu: Miraran aquell que han traspassat* (Jn 19,26-37). I també ens ho diu el llibre de l'Apocalipsi: *Mireu, ve enmig dels núvols, i tothom el veurà amb els propis ulls, fins aquells qui el van traspassar; tots els pobles de la terra faran grans planys per ell. Sí! Amén!* (Ap 1,7).

Acabarem el curs a finals de juny i a la primera quinzena de juliol gaudirem els Cursos Bíblics d' Estiu en els seus 43 anys d'existència.

Després, dins de la primera quinzena d'agost, està programat el viatge a Terra Santa.

I quan arribarem al dia 21 de setembre, festa de Sant Mateu apòstol i evangelista, tots els socis, al lloc on ens trobem, donarem gràcies a Déu i estarem disposats a bufar les 42 espelmes del pastís d'aniversari de la nostra Associació Bíblica de Catalunya.

Per tot això i per tot el que tots portem al cor, tanco aquest portal cridant com Pau: *Estigueu contents, enrobustiu-vos, exhorteu-vos, tingueu uns mateixos sentiments, viviu en pau, i el Déu de l'amor i de la pau serà amb vosaltres* (2Co 13,11).

Joan Magí

El profeta Jeremies, entre el desastre i l'esperança

Damià Roure

No sempre comprenem els profetes de la Bíblia: qui van ser? Sovint la seva vida personal ens passa desapercebuda. Ja és molt si arribem a copsar el seu missatge, el missatge comunicat per Déu, però quasi sempre la persona mateixa del profeta queda en un segon terme. En un primer terme hi queda la paraula de Déu. En aquest cas, el profeta és un home sense biografia, que mor amb la seva missió.

Però si això es verifica en alguns profetes, posem per cas en el primer Isaïes, aquest no és pas el cas del profeta Jeremies, perquè tenim la sort que tant ell com el seu secretari Baruc ens han contat molts episodis de la seva vida, episodis que trobem avui recollits dins el mateix llibre bíblic de Jeremies.

La vida personal de Jeremies ens apareix més consistent que la de la majoria dels altres profetes, de manera que no tan sols ens fem càrrec del missatge que anuncia de part de Déu, sinó que també podem copsar el missatge de la seva vida, el missatge de l'experiència que ell personalment féu de la paraula de Déu, una experiència més forta que la de tots els conflictes que va viure.

Enmig de dificultats, Jeremies va haver de lluitar no tan sols per la seva vida, plena d'obstacles, sinó també per la seva fe. L'actitud religiosa del profeta, tan humana i tan plena de coratge, ens diu moltes coses encara avui a nosaltres.

Situació històrica

Per acostar-nos a aquest gran mestre de vida, haurem de situar històricament la seva vida. Jeremies visqué el temps que va precedir les dues conquestes de Jerusalem, la del 598 abans de Crist i la del 586 en la qual Nabucodonosor, rei de Babilònia, va

destruir el temple (586 aC), dues conquestes que van acabar amb dues grans deportacions en les quals també el profeta va seguir la sort del seu poble. Més de vint anys abans, Jeremies havia anunciat aquest desastre, un desastre que per a ell era en primer lloc religiós: d'aquí les seves nombroses exhortacions —sense gaire bons resultats— que urgien a la fidelitat al Déu dels seus pares.

Jeremies va aguantar ferm en aquests temps difícils durant una quarantena d'anys. Nascut vers el 650 aC en el si d'una família sacerdotal a Anatot, un poble que distava cosa d'una hora de Jerusalem, deuria tenir una vintena d'anys quan fou cridat per Déu al ministeri de profeta, l'any tretzè del regnat de Josies a Judà (Jr 1,2), pels volts del 626.

Els grans períodes de la seva vida van transcórrer al llarg del regnat de Josies (640-609). Aquest rei va ser l'impulsor de la reforma deuteronomista, una reforma que representa tot un corrent espiritual i que el profeta lloa dient que aquest rei «tenia en compte el dret i la justícia, judicava a favor dels humils i dels pobres, i per això coneixia Déu». Ens diu, doncs, que la pràctica de la justícia i la compassió envers l'altre és una forma de conèixer Déu.

Sota el regnat del seu successor, Joiaquim (609-598), el profeta Jeremies va començar el seu calvari. Diversos incidents estigueren a punt de costar-li la vida i, en aquests temps difícils, el profeta no deixà de queixar-se de la seva dura missió. Aquestes queixes constitueixen un conjunt de textos que són anomenats les «confessions» de Jeremies.

Joiaquim en el context de la política internacional es va decantar a favor dels egipcis (en contra del parer de Jeremies, que era conscient de la força que anava prenent Babilònia), i, en l'àmbit intern, Joiaquim va deixar aturada la reforma religiosa començada pel seu pare Josies. El va succeir el seu germà Sedecies, que va ser posat al tron pel rei de Babilònia, un cop ja havia estat deportada una part de la població el 596. Sedecies no tingué ni més coratge ni més encert que Joiaquim. Durant tot aquest temps, el nostre profeta va continuar essent perseguit i empresonat, acusat sovint de derrotista.

El període del rei Sedecies (597-587) fou un temps dur i agitat, que acabà amb el setge de Jerusalem (589-88). Els capítols 27-29 reflecteixen aquesta dura etapa causada per l'afany del rei de Babilònia, que acabaria amb la submissió de tot el país: va destruir el temple de Jerusalem l'any 587 i se n'endugué els tresors. En aquest període, Jeremies no va ser deportat i va poder quedar-se un temps curt a la seva terra. Poc després, el representant de Babilònia, Godolies, va ser assassinat. Llavors un grup d'oficials, temerosos de represàlies, s'endugueren amb ells Jeremies a Egipte —junt amb altra gent. Un cop deportat a Egipte, perdem tot rastre del profeta.

Enmig d'aquest temps tan agitat Jeremies no deixava d'oferir oracles d'esperança, amb els quals reflectia una part de la seva experiència religiosa. En aquestes breus pàgi-

*Plor de Jeremies a les ruïnes de
Jerusalem, Ilya Repin, 1870*



nes voldria seguir l'itinerari del nostre profeta i destacar alguns aspectes sobresortints de la seva experiència religiosa.

La vocació de Jeremies

Podem prendre com a punt de partida la vocació de Jeremies, una experiència que, justament, encapçala el llibre en el seu capítol primer. Una vocació que marca la vida del profeta d'una manera inesperada, com una realitat que gairebé li cau al damunt. El profeta no l'ha pas buscada, però és una experiència més forta que ell mateix: «M'has seduït, Senyor, has estat el més fort» (Jr 20,7). I això ho diu en un moment de prova, quan és la riota de tothom.

Cal dir que, quan se sent cridat, no para de posar objeccions a la missió que Déu li confia: «Ah, Senyor, Déu meu!, sóc massa jove. Com sabré parlar?» (1,6). Però el Senyor no accepta l'objecció i l'envia a dir el que Ell li farà sentir, amb una promesa: que tindrà el seu ajut! «Vés on jo t'enviaré, digues el que jo t'ordenaré. No tinguis por de ningú. Jo seré al teu costat» (1,7-8).

«Jo estic amb tu», diu el Senyor a Jeremies. En moments difícils, el profeta recordarà aquesta promesa i la farà valdre davant el Senyor, tot fent-li notar que, per la seva part, ha mirat de ser-li fidel: «Senyor, tu em coneixes i em veus, i has comprovat que el meu cor està amb tu» (12,3).

Aquest diàleg constant del profeta amb Déu i de Déu amb el profeta anirà continuant tot al llarg de la vida de Jeremies. De vegades, i força sovint, serà per exposar una queixa. Així, quan el profeta es veu perseguit en el seu mateix poble i constata que contínuament estan maquinant paranyes per fer-lo caure, no sap estar-se d'exposar una queixa al qui l'ha cridat (11,18-23). Vol debatre amb el Senyor allò que li sembla una qüestió de justícia. Comença donant la raó al seu Déu: «Sé que ets just, Senyor: jo no puc discutir amb tu» (12,1), però vol debatre amb ell allò que creu que és un punt de justícia, vol exposar les seves raons sobre una qüestió que l'inquieta: «Per què prosperen els malvats? Per què tots els traïdors viuen tranquils?» (12,1).

La pregunta formulada la trobem en boca d'altres autors bíblics (Job 21; Salms 49 i 73), però la resposta que Déu dona en aquest cas al profeta no és una resposta gens abstracta, sinó que és ben concreta i que deixa intacte el misteri. Una resposta que demana a Jeremies una donació absoluta: «Si ja et canses de córrer amb els soldats d'infanteria, com podràs competir amb la cavalleria?» (12,5).

El Senyor no s'està, doncs, d'anunciar al seu profeta etapes difícils, temps en els quals Jeremies haurà de donar proves d'una confiança absoluta, i, de fet, és el que farà: una vegada i una altra comença i torna a començar, amb una fidelitat de vegades adolorida, però sempre sincera i perseverant.

De maneres diferents, Jeremies és fidel: el primer temps amb alegria: quan li arribava la paraula, ell la devorava, i era el seu goig i l'alegria del seu cor (17,16); més endavant, quan la paraula rebuda actuava en la seva vida, en percebia la força enorme que contenia. Així ens diu que la paraula del Senyor «és com el foc, com un mall que esmicola la roca» (23,29).

I com més gran és la receptivitat de Jeremies, més dolorosament constata que la conducta del seu poble s'allunya de la fidelitat que se li podria demanar: «cap nació no canvia els seus déus. I tanmateix no en són de déus. Però el meu poble m'ha canviat a mi, que sóc la seva glòria, per déus que no valen per a res» (2,11).

Per això, el Senyor li diu: «el meu poble m'ha abandonat a mi, font d'aigua viva, i s'ha excavat cisternes, que no retenen l'aigua» (2,13). Per Jeremies, aquesta és la causa del desastre: «s'han caragirat!» (5,23), «m'han arribat a trair» (5,11), «cadascú vol fer el que li dicta el seu cor obstinat i pervers» (18,12). D'aquesta manera, «els qui s'aparten de tu, Senyor, seran inscrits en el país dels morts, perquè han abandonat el Senyor, la font d'aigua viva» (17,13).

Prou que el profeta busca indicis d'un canvi en l'actitud vital dels seus conciutadans, però no pot deixar de constatar com el poble persisteix en el seu refús: «¿Pot un

etíop canviar la pell, o un lleopard les seves clapes? I vosaltres, avesats a fer el mal, se-
ríeu capaços de fer el bé?» (13,23).

De vegades Jeremies retreu al seu poble l'apostasia en què ha caigut, però d'altres vegades es dol del formalisme religiós, que conviu amb tota mena d'injustícies. És el que podem constatar en un dels conflictes més greus entre Jeremies i els sacerdots i profetes de la cort reial, un episodi que ens és contat dues vegades, al capítol 9 i al capítol 26, i que s'esdevé a l'inici del regnat de Joaquim, vers l'any 608. Diu el profeta: «Si de veritat seguí el bon camí i milloreu la conducta, si feu justícia entre un home i un altre home, si no oprimiu els immigrants, els orfes i les viudes, si en aquest lloc no vesseu sang innocent i no adoreu altres déus, que serien la vostra perdició, jo us faré habitar en aquest lloc, a la terra que vaig donar als vostres pares des de sempre i per sempre» (7,4-7).

Les «pregàries» dels injustos són falses, tal com ho veiem en el curs de la narració: d'una banda, són falses perquè no respecten el dret de la gent a qui enganyen, i, d'altra banda, ho són perquè quan entren al temple ja creuen que estan salvats. Per tot això, conclou Jeremies, aquest temple serà com el de Siló, és a dir, serà destruït.

Després d'aquesta escaramussa, Jeremies va ser arrestat i judicat i, si bé el van deixar lliure gràcies a la intervenció dels funcionaris del rei anterior, no deixà de sofrir un rebuig i una persecució encoberta, tal com ho podem llegir en Jr 11,18-23. Un temps més tard, un dia que es trobava a l'atri del temple i va profetitzar que caurien sobre la ciutat desgràcies perquè no havien fet cas de les paraules del Senyor, el sacerdot Paixhur, que s'encarregava de la vigilància del temple, «va fer apallissar el profeta i el va lligar al cep que hi havia a la porta superior de Benjamí fins l'endemà» (20,1-2). Quan el va deixar lliure, Jeremies va tornar a profetitzar que, segons diu el Senyor, «posaré tota la gent de Judà en mans del rei de Babilònia: en matarà alguns amb l'espasa i en deportarà d'altres a Babilònia» (20,5).

Jeremies i el temple

Com a conseqüència d'aquestes profecies i conflictes, li és prohibida, a Jeremies, l'entrada a l'atri del temple (36,5) i des d'aquest moment, pels volts de l'any 604, el profeta sentí aquella paraula que li deia: «Pren un rotlle i escriu-hi totes les paraules que t'he comunicat sobre Israel, sobre Judà i sobre totes les nacions, des del dia que et vaig cridar, en temps de Josies, fins al dia d'avui. Qui sap si la gent de Judà, quan sentin les desgràcies que penso enviar-los, abandonaran cadascú el mal camí i els podré perdonar les culpes i pecats. Jeremies va cridar Baruc, fill de Nerià, i li anà dictant totes les paraules que el Senyor li havia comunicat; Baruc les va escriure en un rotlle» (36,2-4).



Lamentacions de Jeremies, Marc Chagall, 1956

La narració del capítol 36 ens descriu també la reacció d'indiferència del rei Joiaquim quan els funcionaris del temple arrabassaren el volum dictat pel profeta a Baruc: «Jehudí el va llegir en presència del rei i de tots els prohoms que estaven drets envoltant-lo. Era el mes novè: el rei s'estava a la residència d'hivern i tenia el braser encès al seu davant. Cada vegada que Jehudí acabava de llegir tres o quatre columnes del rotlle, el rei, amb el ganivet del canceller, tallava el bocí ja llegit i el tirava al foc del braser; d'aquesta manera tot el rotlle va quedar consumit pel foc. Tot seguit el rei va manar que detinguessin el secretari Baruc i el profeta Jeremies, però el Senyor els va mantenir amagats» (36,21-26).

Aquest volum cremat devia contenir el nucli més antic dels oracles de Jeremies. Però els oracles no es van perdre, perquè el mateix text ens diu que «Jeremies va prendre un altre rotlle, el va donar al secretari Baruc, fill de Nerià, i li tornà a dictar totes les profecies que hi havia en el volum que Joiaquim, rei de Judà, havia tirat al foc. I encara n'hi va afegir moltes de semblants» (36,32).

Els incidents descrits ens deixen veure un dels episodis més dolorosos de la vida del profeta. Malgrat tot, amb constància inamovible, continuava difonent el missatge de

Déu a tothom: un missatge per evitar el mal del seu poble, que topava amb la resistència i l'obstinació dels sacerdots i de bona part dels seus contemporanis.

La sinceritat de Jeremies no li estalviava sofriments, més aviat topava amb la indiferència i l'obstinació dels destinataris, que buscaven d'aïllar-lo i atenuar la propagació del seu missatge. Enmig de l'isolament en què vivia, en comptes de capitular, buscava d'establir una nova relació de diàleg amb el Senyor, esperant que Déu li oferís una nova sortida.

En certs moments Jeremies es troba tan confús que no veu clara la seva vocació: «Ai de mi, mare meva! Per què em vas infantar? Sóc un home de plets i de querelles arreu del país» (15,10). I, sentint-se perseguit, demana ajut al seu Déu: «Senyor, tu ho saps: recordat de mi i protegeix-me, fes-me justícia contra els qui em persegueixen. No retenguis el teu enuig; sàpigues que per tu suportó ultratges» (15,15).

En plena crisi, recorda el temps en què les paraules de Déu el nodrien: «Quan m'arribava la teva paraula, jo la devorava: ella ha estat el goig i l'alegria del meu cor» (15,16). Se sent portador del nom del Senyor i no pot evitar de confrontar amb ell la seva situació: «No m'he reunit mai amb les colles que es diverteixen fent festes. M'has obligat a quedar-me tot sol, ple del teu enuig fins dalt de tot. Per què el meu dolor es fa etern i no se'm vol tancar la ferida enverinada? Has estat per a mi una font enganyosa d'aigües incertes» (15,17-18).

El profeta, que tenia al Senyor com una font d'aigua viva, ara es troba constret a dir que el seu Senyor és per a ell com un torrent sense aigua. Un cop ha expressat el seu dolor amb aquesta vehemència, el Senyor li fa una proposta inesperada que li obre un nou camí: «Si tornes, et deixo tornar; continuaràs al meu servei. I si destries allò que val del que no té valor, jo parlaré per la teva boca: ells acabaran tornant a tu, i no pas tu a ells» (15,19). Novament li ofereix una certesa: «enfrent d'aquest poble, jo faré de tu una muralla de bronze inexpugnable, lluitaran contra tu però no et venceran. Jo seré al teu costat per salvar-te i per alliberar-te. T'ho dic jo, el Senyor» (15,20).

Entre el desastre i l'esperança

La vida de Jeremies transcorre, doncs, entre el desastre i l'esperança. Desastrós li resulta l'enduriment del poble, la invasió que s'acosta, la impressió de fracàs que experimenta. Però té una confiança prou forta en el Senyor com per dialogar amb ell, i pregar-lo fins que veu obrir-se una porta a l'esperança. Jeremies accepta novament d'endinsar-se en el camí de l'esperança, tot continuant la seva missió enmig d'una nit constant.

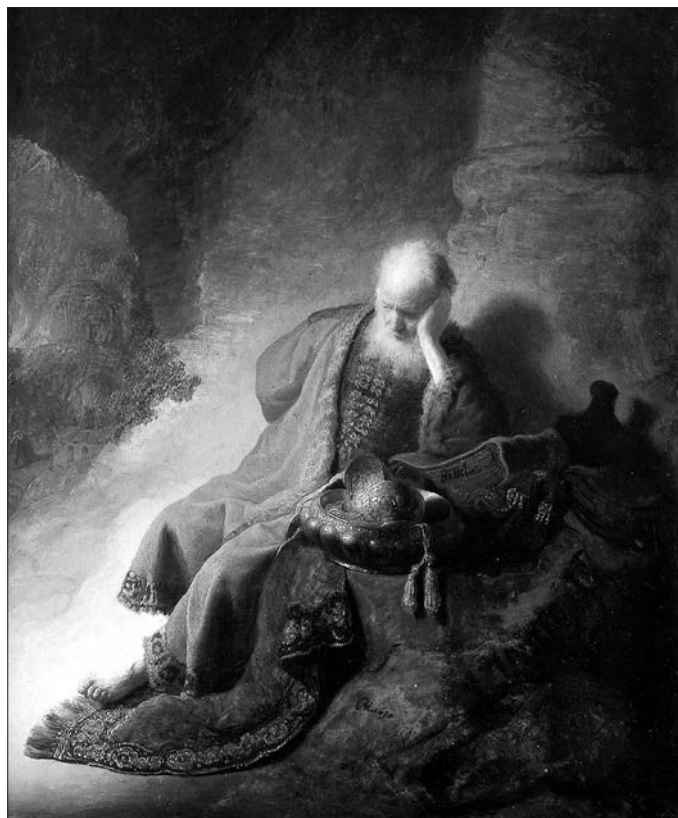
Jeremies ha estat caracteritzat com un «vençut victoriós» (P. Bonnard). I el que diu de Jesucrist la carta als Hebreus que «el Fill, aprenqué en els sofriments què és obeir»

(He 5,8) també podríem aplicar-ho a Jeremies el qual perquè ha sofert ha esdevingut un expert en esperança.

Així com Jeremies urgeix a la conversió —amb tots els mitjans de què disposava, i enfrontant-se amb els profetes de falses esperances (6,14 i capítols 27-28)— arriba un moment, quan tot està pràcticament perdut i s'acosta la invasió temuda, que el Senyor, de forma unilateral, torna a prendre a la seva ma el futur de la vida del seu poble. Prou que el profeta viu amb angúnia i espant aquesta etapa: «Ai, entranyes meves, entranyes meves! Quin mal a les parets del cor! El cor em palpita, no puc callar: ressonen dintre meu els tocs de corn, la cridòria del combat... »(4,19-21). Però, enmig de la duresa del moment, no deixa de percebre que Déu prepara nous horitzons per al seu poble. Jeremies expressa això que sent de manera sovint plàstica, explicant visions simbòliques, que ajuden a prendre actituds obertes al futur. Entre aquestes visions destaca la dels dos cistells de figures:

«El Senyor em va dir: —Què veus, Jeremies? Vaig respondre:

—Figues: les bones són molt bones; però les dolentes ho són tant, que no es poden menjar de tan dolentes. Llavors el Senyor em va comunicar la seva paraula:



Jeremies, Rembrandt, 1630

—Això diu el Senyor, Déu d'Israel: Així com dóna gust de mirar aquestes figures bones, jo també miraré amb benvolença els deportats de Judà al país dels caldeus, que jo mateix he expulsat d'aquesta ciutat. Posaré sobre ells la meua mirada benvolent i els faré tornar en aquesta terra, els reconstruiré per no enderrocar-los més i els plantaré per no arrencar-los més. Els obriré el cor perquè em coneguin: sabran que jo sóc el Senyor. Ells seran el meu poble i jo seré el seu Déu: es convertiran a mi de tot cor» (24,2-7).

Aquest text comunica una nova esperança. Quan l'exèrcit del rei de Babilònia assetjava la ciutat en el setge definitiu i Jeremies es trobava reclòs en el pati de la guàrdia del rei d'Israel, justament llavors, un cosí seu el va a trobar amb la proposta següent: «Compra'm el camp que tinc a Anatot, en territori de Benjamí; per dret de parentiu et toca a tu de posseir-lo: compra'l, doncs!» (32,8).

La situació semblava desesperada, i ben aviat els babilonis destruirien la ciutat, i en aquest moment el profeta acompanya la compra del camp amb aquestes paraules: «Això diu el Senyor de l'univers, Déu d'Israel: Encara es compraran cases, camps i vinyes en aquest país» (32,15). L'acció és portadora d'una promesa de futur per part del Senyor, i serà quan el poble escollit deixarà de girar-se d'esquena al seu Déu.

Una nova aliança

El profeta veu acostar-se el temps en què tindrà lloc aquesta promesa de futur que comença dient: «L'aliança que jo pactaré amb el casal d'Israel després d'aquells dies serà aquesta: Posaré la meua llei en el seu interior, l'escriuré en el seu cor. Llavors jo seré el seu Déu i ells seran el meu poble. Ho dic jo, el Senyor» (31,33).

Al llarg d'aquest capítol Jeremies destaca tres punts essencials: 1) el perdó de Déu és capaç de renovar el cor i d'establir una nova relació. 2) Cal abandonar les formalitats externes, que no provenen del cor profund de la persona. Llavors la llei serà interioritzada, es tornarà cordial i entranyable, i serà fet a cada persona el do d'un cor capaç de conversió. 3) S'establirà una relació personal plenament viscuda amb Déu «ja no caldrà que s'instrueixin l'un a l'altre dient: 'Coneixeu qui és el Senyor', perquè des del més petit fins al més gran, tots em coneixeran» (31,34).

Sorgirà, doncs, una nova esperança, que té molt a dir-nos avui als qui vivim sota el mestratge de Jesucrist. Jeremies no margina les emocions: «Ai, entranyes meves, entranyes meves! Quin mal a les parets del cor! El cor em palpita, no puc callar: Fins quan hauré de veure estendards i sentir el toc de guerra?» (4,19-28). Tampoc no es guarda per a ell mateix allò que el fa patir, ni tan sols pateix per ell mateix, sinó pel desastre de la filla del seu poble: «El plany del meu poble se sent des de terres llunyanes: 'El Senyor, ja no és a Sió?'» (8,18-23).

Amb les seves confessions, Jeremies prega i lluita amb el Senyor fins que, misteriosament, arriba a descobrir la voluntat de Déu i s'esforça a compartir-la amb la gent del seu poble. En aquest sentit és com un autor contemporani, o millor, és actual i de tots els temps. És actual perquè no tan sols la seva experiència espiritual ens pot ajudar a nosaltres, sinó que també ens ajuden les seves paraules i la seva crida.

Concretament Jeremies ens diu com n'és, d'important, que tornem al nostre Déu: «Israel, si vols tornar, torna cap a mi. T'ho dic jo, el Senyor» (4,1). De tal manera que, potser, cadascun de nosaltres podria fer-se seva aquesta pregària, posada en boca d'Efraïm: «He sentit com Efraïm es lamentava dient: “M'has castigat com un vedell indòmit i he après la lliçó. Però fes-me tornar a tu i tornaré, perquè tu ets el Senyor, el meu Déu» (31,18).

Enmig del desastre, Jeremies, patint ell mateix una dificultat darrere l'altra, va endinsar-se per un camí d'esperança. L'esperança que el nostre Déu continua fidel: el poble a qui Jeremies parla és un poble a qui Déu estima. Per això podem recordar, una vegada més, aquesta promesa del Senyor: «En el desert ja em vaig complaure en el poble escapat de l'espasa (...). El Senyor se m'aparegué de lluny, i em digué: T'estimo amb un amor etern; per això t'he atret i et sóc fidel» (Jr 31,3).

«Sigueu misericordiosos com ho és el vostre Pare» (Lc 6,36)

Itineraris bíblics de misericòrdia

*Núria Calduch-Benages*¹

«Qui té misericòrdia, en troba», diu un proverbi. En sols cinc paraules la saviesa popular ha condensat el subjecte d'aquest congrés sobre la misericòrdia. Cal que ens preguntem, però, d'on ve la misericòrdia? On té la seu? Quins efectes produeix? Com i de qui s'aprèn? Qui són els models que cal seguir? Què s'ha de fer per tenir i trobar misericòrdia? Per respondre a aquestes preguntes us proposo de fer un viatge pel món fascinant de la Bíblia. Cap persona atenta no pot fugir de la fascinació de la Bíblia, amb els seus secrets amagats dins el text, amb les seves històries i experiències de dones i homes del passat, amb el misteri de Déu, ric en misericòrdia, que aflora en les pàgines d'aquesta gran biblioteca.

1. El vocabulari de la misericòrdia

Segons el gran diccionari italià de Zingarelli, la misericòrdia és «un sentiment que porta a la comprensió, a la pietat i al perdó envers el qui sofreix o s'esgarria».² Així podem usar les expressions següents: tenir o sentir misericòrdia d'algú, del seu estat o el seu patiment; mostrar misericòrdia a algú; fer alguna cosa per misericòrdia; o, al contrari, actuar sense misericòrdia. En la Bíblia, el terme «misericòrdia» està relacionat amb altres mots, que tenen el seu propi significat, amb diferents matisos. En el

¹ Conferència pronunciada en el *II Congresso Nazionale della Misericordia*, 22/24 novembre 2013, Roma.

² N. ZINGARELLI, *Lo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*, Bologna: Zanichelli, 2005, 1114.

llenguatge bíblic, per tant, la misericòrdia té un significat molt ric, que va més enllà de la noció d'una simple acció compassiva. Tot seguit indicarem els termes més rellevants en hebreu i en grec.³

Pel que fa a la llengua hebrea, el primer terme a considerar és *rehem*, que és un substantiu masculí singular, que indica originalment el «si matern», el lloc d'on ve la vida. El mateix substantiu en plural, *rahamim*, designa les «entranyes», i, en un sentit figurat, es fa servir per a expressar l'afecció instintiva d'un ésser envers un altre. En l'antropologia semítica aquest sentiment íntim d'amor i de profunda compassió es troba en les entranyes i en el si matern. Així es comprèn que l'arquetip de la misericòrdia és l'instint maternal. Aquestes són les paraules que Déu dirigeix a la ciutat de Jerusalem en Isaïes 49,15: «Pot oblidar-se una mare del seu infantó, pot deixar d'estimar el fill de les seves entranyes?» Per expressar la tendresa de Déu, el profeta també utilitza aquesta expressió: «Efraïm és per a mi un fill preciós, un infant que m'encisa. Com és que, després de renyar-lo, encara me'n recordo tant? Per ell se'm commouen les entranyes, me l'estimo amb tendresa» (Jr 31,20). Sentiments com l'emoció, el dolor o l'angoixa es troben en les entranyes de l'ésser humà. Quan Josep va veure el seu germà Benjamí, «amb el cor commogut [literalment: en les seves entranyes] de veure el seu germà, va sortir de pressa: se li negaven els ulls. Entrà a la seva cambra i es posà a plorar» (Gn 43,30). Diu la núvia del Càntic: «L'estimat passa la mà pel forat de la porta, i les meves entranyes es commouen per ell» (Ct 5,4).

El segon terme amb el qual l'Antic Testament indica la misericòrdia és *hessed* (i derivats). Tot i que el seu significat bàsic és el de bondat, també es pot traduir per pietat, compassió o solidaritat. Segons Léon-Dufour, el substantiu *hessed* «designa en si la pietat, la relació que uneix dos éssers i que implica la fidelitat. Per aquesta raó la misericòrdia té una base sòlida: ja no és només el ressò d'un instint de bondat, que es pot enganyar pel que fa al seu objecte i la seva naturalesa, sinó que és una bondat conscient, deliberada; també és una resposta a un dret intern, la fidelitat a si mateix.»⁴

Quant als termes grecs, el Nou Testament adopta el llenguatge de la Septuaginta, la traducció grega de la Bíblia, que bàsicament reflecteix els conceptes de l'original hebreu. La paraula grega més freqüentment és *eleos*, que es pot traduir per «compassió», «misericòrdia», «bondat», «pena» o «pietat». Després trobem *oiktirmos*, que és un substantiu d'ús més limitat, que posa l'accent en l'aspecte extern de la compassió,

³ Cf. J. CAMBIER – X. LÉON-DUFOUR, «Misericordia», en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Dizionario di Teologia biblica*, Casale Monferrato (AL): Marietti, 1984, (original francès 1962), 699-705; A. SISTI, «Misericordia», en P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinsello Balsamo (MI): Paoline, 1988, 978-984; R. RODRIGUES DA SILVA, «Misericordia», en R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (ed.), *Temî teologici della Bibbia* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2010, 857-863.

⁴ J. CAMBIER – X. LÉON-DUFOUR, «Misericordia», 700.

aquell que es manifesta com a dolor, plany i la commiseració. Trobem també *splankh-na*, un substantiu que és equivalent a l'hebreu *rahamim*, «entranyes, parts internes», i el verb *splankhnizomai* «tenir misericòrdia, sentir compassió», que en l'evangeli (a més de les paràboles lucanes de la misericòrdia) s'utilitza per descriure la reacció de Jesús davant la malaltia i el sofriment dels altres.

2. El Senyor, un Déu ple de misericòrdia

La misericòrdia de Déu es manifesta en totes les pàgines de l'Antic Testament, però es troba expressada de manera superba en Ex 34,5-7, passatge considerat pels estudiosos com «la millor definició de YHWH de l'Antic Testament.»⁵ Aquests versets ocupen un lloc central en un capítol molt important en el llibre de l'Èxode (cap. 34), ja que és totalment dedicat a la renovació de l'aliança. El nostre passatge està situat entre la teofania del Senyor que ordena a Moisès que talli dues taules de pedra per substituir les primeres, que havia trencat (34,1-4) i el Decàleg de la nova aliança (34,10-28), que Moisès rep amb el rostre radiant després de parlar amb el Senyor (34,29-35). Escoltem Ex 34,5-7:⁶ «El Senyor baixà enmig del núvol, s'aturà prop de Moisès i pronuncià el seu nom, que és «el Senyor». El Senyor, tot passant davant de Moisès, va proclamar: «El Senyor! El Senyor! Déu compassiu i benigne, lent per al càstig, fidel en l'amor! Mantinc el meu amor fins a un miler de generacions, perdono les culpes, les faltes i els pecats, però no tinc el culpable per innocent: demano comptes de les culpes dels pares als fills i als fills dels fills, fins a la tercera i la quarta generació.»»

Aquests versets posats pel narrador en boca del Senyor contenen una fórmula teològica que ens sona com una professió de fe. En aquesta, el Déu d'Israel proclama dues vegades el seu propi nom, seguit dels seus atributs. Es presenta per damunt de tot com un Déu fidel i misericordiós. Cal notar que s'utilitza aquesta fórmula, en la seva totalitat o en part, en altres textos de l'Antic Testament (Jl 2,13; Jo 4,2; Sl 86,15; 103,8; 145,8; Ne 9,17) i de forma resumida, «ric en misericòrdia» en Ef 2,4.⁷ Adalberto Sisti observa: «l'acumulació de tants noms, estretament vinculats i intercanviables, és un indicatiu de la intensitat del concepte que es vol comunicar. Els adjectius que els acompanyen qualifiquen la manera d'obrar divina, que, a diferència de la humana,

⁵ Vegeu N. CALDUCH-BENAGES, «“La tua grazia vale più della vita” (Sal 63,4). Teologia della grazia nell'Antico Testamento e riflessi sulla Figlia di Sion», en S. De FIORES – P. SABATINI (ed.), *Maria, Icona del Vangelo della Grazia. Atti del XXVII Colloquio Internazionale di Mariologia, Ascoli Piceno, 6-8 Ottobre 2011* (Biblioteca di Theotokos 26), Roma: Edizioni AMI, 2012, 13-23, esp. 15-17.

⁶ Vegeu B. CHIESA, «Un Dio di misericordia e di grazia», *Bibbia e Oriente* 14 (1972) 107-118.

⁷ Segons la interpretació rabínica, Ex 34,6-7 conté «els tretze atributs de la Divina Misericòrdia» que van ser revelats a Moisès quan va demanar perdó a Déu pel poble d'Israel després que un petit grup cometés el pecat del vedell d'or. Aquests deu atributs el jueu piadós els recita cada dia.

no és instintiva, passional, desconsiderada i impetuosa per fer el mal, sinó que és lent, pacient i ponderat, i ple de generositat, de compassió i de tolerància».⁸ L'autodefinició del Senyor, si la podem anomenar així, posa l'accent en l'estreta relació que uneix Déu amb la seva criatura; una relació marcada per la bondat i tendresa divines envers l'ésser humà. Tant és així que davant els mancaments humans, Déu es manifesta sempre disponible per al perdó. Notem que no es tracta de subestimar o de relativitzar el pecat. Aquest és sempre i en qualsevol cas castigat. Dit en altres paraules, en el nostre text, l'èmfasi no es troba en el càstig de Déu, sinó en la seva gran misericòrdia: el seu càstig s'estén només fins a la tercera o la quarta generació, la bondat del seu amor no té límits, i s'estén fins a mil generacions. Això és confirmat per la tornada que ressona en el Saltiri i en altres passatges bíblics: «Perdura eternament el seu amor» (Sl 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.4.29; Jr 33:11) i per les pregàries dels qui resen en necessitat d'ajuda i protecció, que es dirigeixen a Déu invocant la seva clemència: «Escolta, Senyor, compadeix-te de mi; ajuda'm, Senyor!» (Sl 30,11).

Tornem a Ex 34,5-6 per fer una observació final. Sorpren que aquesta revelació divina tan important no hagi tingut lloc en la primera aparició del Senyor a Moisès en l'esbarzer ardent o en la primera revelació al Sinaí. Es produeix després d'una sèrie d'episodis on es manifesta la debilitat i la infidelitat del poble, que és «un poble que sempre va a la seva» (Ex 32,9). Només cal recordar les queixes repetides dels israelites (Ex 15,24; 16,2.12; 17,3), el seu rebuig als manaments de Déu (Ex 16,28), o la violació del Decàleg, en l'adoració del vedell d'or (Ex 32,1-35). Davant d'aquesta actitud hostil de les persones i els seus mancaments constants, Déu hagués pogut apostar pel càstig, és a dir, en les conseqüències terribles de la manera d'actuar; però en lloc d'això, prefereix mostrar la seva fidelitat, bondat i tendresa envers un poble pecador, infidel i rebel. D'aquesta manera, la renovació de l'aliança (Ex 34,1-35)⁹ es realitza en un context no de càstig, sinó de compassió; no de la culpa, sinó del perdó; un context on s'imposa l'amor immutable i invencible de Déu pel seu poble.

3. Jesús, misericordiós en paraules i obres

La misericòrdia de Déu es revela en tota la seva esplendor en la persona de Jesús de Natzaret: «Ell és la imatge del Déu invisible, engendrat abans de tota la creació» (Col 1,15). Jesús és el rostre de la misericòrdia de Déu. Les seves paraules, però sobretot la seva vida i les seves obres en donen testimoni. Ara ens hi apropem.

⁸ A. SISTI, «Misericòrdia», 979.

⁹ Cf. B. CHILDS, *Il Libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato: Piemme, 1995, 603-625 (original anglès 1974).

3.1 *Jesús, mestre de la misericòrdia*

El famós Sermó de la Muntanya (Mt 5-7) comença amb les benaurances (5,1-12), una síntesi de la perfecció evangèlica, que molts consideren com el manifest o la Carta Magna del Regne. Les benaurances, explica G. Boscolo en el seu comentari, «diuen qui en són ciutadans, i quina és la seva condició.»¹⁰ Ens interessa especialment la cinquena benaurança: «Feliços els compassius: Déu se'n compadirà!» (5,7). Seguint l'ús hebreu d'evitar la menció expressa del nom de Déu, el text grec utilitza la passiva teològica (*eleethesontai*, literalment: 'seran tractats amb misericòrdia'). Encara que no s'esmenta, s'entén que el subjecte és Déu. La frase, per tant, pot ser reformulada de la manera següent: «Déu tindrà misericòrdia d'aquells qui han estat misericordiosos.» Ens trobem, doncs, que la cinquena benaurança estableix una correspondència literal entre l'acció de Déu i l'acció humana. No obstant això, abans de continuar, creiem que convé fer una observació sobre aquesta correspondència. Si la misericòrdia de Déu és una gràcia, un do que ell ofereix generosament a les persones, la misericòrdia de la persona benaurada és una resposta al do rebut. En altres paraules, la persona que ha rebut la misericòrdia de Déu sent el deure de retornar-la als altres a través de la pràctica de les obres de misericòrdia i del perdó. La misericòrdia-gràcia, per tant, reclama la misericòrdia-deure i viceversa.

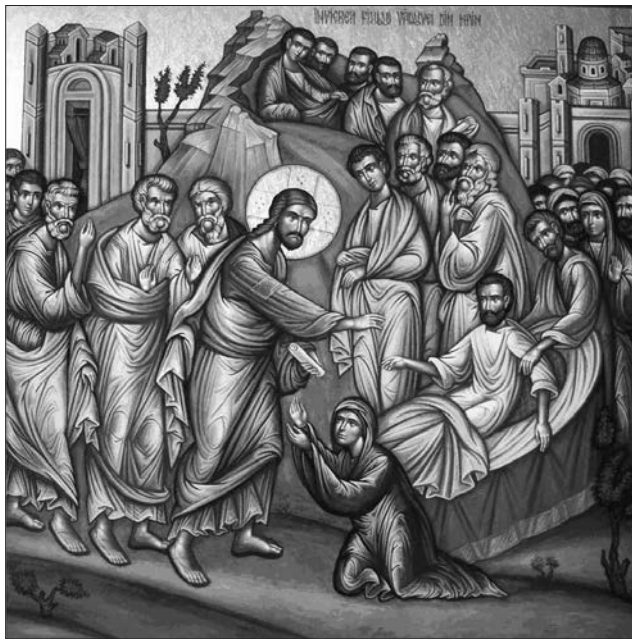
La cinquena benaurança, com la resta, té com a model i paradigma el mateix Jesús. Ell és el misericordiós per excel·lència que amb la seva vida ens ha ensenyat a perdonar els altres (Lc 23,24) i a tenir misericòrdia amb els necessitats i afligits, com ho va fer el bon samarità de la paràbola de Lluc (Lc 10,37). Continuem llegint el nostre text. Després de les benaurances, Jesús presenta una nova interpretació de la Llei, que conclou amb la invitació següent: «Sigueu perfectes com ho és el vostre Pare celestial» (Mt 5,48). Curiosament, per a poder descobrir el sentit concret d'aquestes paraules, cal recórrer al text paral·lel de Lluc. La perfecció que, segons Mateu, Jesús exigeix als seus deixebles, en Lluc es converteix en misericòrdia: «Sigueu misericordiosos com ho és el vostre Pare» (Lc 6,36). Sisti ho comenta: «Això vol que l'ideal de la santedat i la perfecció, a què Crist crida els seus seguidors, es concreta en les obres de misericòrdia espirituals i materials, que són les formes més elevades d'amor al proïsme.»¹¹

3.2 *Jesús model de misericòrdia*

Un dels temes característics de l'Evangeli segons Lluc és la misericòrdia divina. No en va, el seu autor és conegut com l'«escriptor de la bondat/misericòrdia de Crist»

¹⁰ G. BOSCOLO, *Vangelo secondo Matteo. Introduzione e commento* (Dabar – Logos – Parola. Lectio divina popolare), Padova: Messaggero, 2001, 71.

¹¹ A. SISTI, «Misericordia», 984.



Resurrecció del fill de la vidua de Naïm.

(*scriba mansuetudinis Christi*). Així és com l'anomena Dante Alighieri en el primer capítol de la seva obra *De Monarquia* (1,16).¹²

Només cal recordar l'inici del ministeri públic de Jesús a la sinagoga de Nazaret. En aquella ocasió Jesús llegeix el passatge de Is 61,1-2: «L'Esperit del Senyor reposa sobre meu, perquè ell m'ha ungit. M'ha enviat a portar la bona nova als pobres, a proclamar als captius la llibertat i als cecs el retorn de la llum, a posar en llibertat els oprimits, a proclamar l'any de gràcia del Senyor» (Lc 4,18-19). I més endavant, quan Joan el Baptista envia els seus deixebles a preguntar-li si ell és el Messies, Jesús respon amb paraules del profeta Isaïes: «Aneu a anunciar a Joan el que heu vist i sentit: els cecs hi veuen, els coixos caminen, els leprosos queden purs, els sords hi senten, els morts ressusciten, els pobres reben l'anunci de la bona nova» (Lc 7,22).

De fet, durant la seva vida pública Jesús sempre mostra una gran atenció als qui sofreixen, de qualsevol forma. Ell és sensible a qualsevol forma o expressió de dolor, i escolta, protegeix, guareix i perdona tothom. Jesús es revela com a metge dels cossos, i, sobretot, de les ànimes (Mc 2,17; Lc 5,31). Ho demostra per la seva actitud misericordiosa amb els pecadors, que troben en ell un amic (Lc 7,34) sempre disposat a seure a taula amb ells (Lc 5,27.30; 15,1; 19,5-7).

¹² Citat per A. SISTI, «Misericordia», 982.

En els evangelis veiem sovint Jesús profundament commogut davant la misèria i el sofriment humans. Recordem, per exemple, l'emoció interna de Jesús davant el plor de la vídua de Naïm que havia perdut el seu únic fill? L'evangelista Lluc diu: «Així que el Senyor la va veure, se'n va compadir (*splankhnizomai*) i li digué: “No ploris”» (Lc 7,13). El mateix sentiment es manifesta davant dels dos cecs que seien vora el camí (Mt 20,34), el leprós (Mc 1,41), o davant de les multituds aspecte cansat, i famolenc, que per a ell són com ovelles sense pastor (Mt 9,36; 14,14; 15,32; Mc 6,34; 8,2). En tots aquests textos els evangelistes descriuen l'estat d'ànim de Jesús amb el verb *splankhnizomai*, que se sol traduir per «compadir-se», en el sentit de «commoure's interiorment». Com hem dit abans, aquest verb pertany al camp semàntic de *splankhna* «entranyes» i, per tant, denota una commoció visceral provocada per la visió del dolor d'altres persones. Jesús no resta indiferent davant de la fragilitat dels malalts i es fa solidari amb el seu dolor. En oferir-los la seva misericòrdia els malalts recuperen la dignitat, la salut, la vida, l'alegria i l'esperança. Vist així, la misericòrdia es presenta com a «experiència fundadora d'una nova creació.»¹³

3.3. Jesús i la pecadora, una trobada marcada per la misericòrdia

Un cop més Jesús ens desconcerta: les seves paraules, els seus gestos, els seus silencis; paraules, gestos i silencis que empen un llenguatge inclusiu, l'idioma de la misericòrdia. Amb aquest Jesús acull els marginats de la societat, els qui viuen als afores, ja que no tenen lloc a la ciutat, els qui ningú no veu ni escolta, perquè no tenen ni cara ni veu, els captaires per necessitat, perquè no tenen drets, els petits, els malalts, les dones...

Tradicionalment ha estat identificada com la «pecadora pública perdonada o penedida», però la protagonista de Lc 7,36-50 és una de les moltes dones anònimes que apareixen en l'Evangeli segons Lluc. Alguns la identifiquen amb Maria de Betània, germana de Marta i Llàtzer, o amb Maria Magdalena, de qui Jesús havia expulsat set dimonis, o fins i tot amb la dona adúltera que estava a punt de ser apedregada pels seus acusadors. És la dona del perfum —així és com m'agrada anomenar-la—,¹⁴ que entra en escena com a marginada, exclosa del món social, del sistema, religiós, del banquet, la taula, el diàleg... No té nom, cultura, prestigi, influència, autoritat i, segurament, que no disposa pas de molts mitjans econòmics. La dona del perfum té, però, la temeritat, l'audàcia de desafiar les estructures més poderoses de la societat del seu temps. Es troba

¹³ E. ESTÉVEZ LÓPEZ, «Prácticas compasivas y visibilidad femenina», *Reseña Bíblica* 14 (1997) 23-34, aquí p. 29.

¹⁴ Trobareu una presentació més detallada d'aquest passatge en N. CALDUCH-BENAGES, *Il profumo del Vangelo: Gesù incontra le donne* (La parola e la suaricchezza 11), Milano: Paoline 2007, 2009, 2a edició revisada, 54-81.

sola. És pecadora i ho sap. Té mala reputació i ho sap. No disposa de cap grup de suport ni la llei la protegeix. Emprèn la seva arriscada batalla només amb el que té: la seva humanitat i la seva tendresa. És una dona forta, capaç d'un gran amor desinteressat. I qui estima, s'arrisca per la persona estimada. I això és el que fa. El poc que té, ho arrisca per Jesús. Trenca les regles i entra en llocs que li són rigorosament prohibits. Aguanta les mirades d'acusació dels convidats; suporta el judici inflexible de Simó, la humiliació del menyspreu de tots. No tracta de justificar-se amb paraules i el seu gest és molt ambigu. Ho va arriscar tot. Simó, per la seva banda, prefereix el càlcul, l'aquiescència prudent: vol quedar bé amb Jesús sense molestar els seus amics fariseus.

La dona expressa el seu amor i gratitud a Jesús amb el llenguatge del cos. Li resulta més fàcil expressar-se així que no pas amb un discurs ben preparat. No necessita paraules. En té prou amb els seus gestos de tendresa: besar els peus de Jesús, rentar-los-hi amb les llàgrimes, eixugar-los-hi amb el cabell i ungeix-los-hi amb la seva olor. Gestos arbitraris, innecessàries, insòlits, si es mira amb els ulls de la lògica, de la llei o els estrats socials. Però la tendresa no s'aprèn de la llei, sinó del cor; no es valora amb la llei, sinó amb el perdó; no s'explica a partir de l'exterior, sinó des de dins. Per això Simó no té tendresa. Com tants altres, ha d'aprendre a mirar amb nous ulls. En cas contrari, mai no podrà estar en sintonia amb la dinàmica inclusiva de Jesús.

I què fa Jesús? Quina és la seva actitud cap a la dona? Jesús també va més enllà de les estructures opressives i marginadores de la societat de l'època per donar a la dona la dignitat plena que Simó —representant dels fariseus— li ha negat injustificadament. Jesús accepta el seu amor i gratitud, n'accepta les carícies, n'olora el perfum, la mira cara a cara, hi parla, n'elogia el gest, li perdona els pecats i li restaura la pau del cor. Jesús perdona a l'instant tots els seus pecats. No li recorda res, ni li fa cap retret. El remei de Jesús genera en el cor de la dona els sentiments més delicats de l'ésser humà: l'amor i la gratitud. La dona entra sense dignitat i sense suport a la casa del fariseu i en surt amb el reconeixement de la seva dignitat, amb el perdó, amb la llibertat, amb amor i gratitud infinites. L'actitud misericordiosa de Jesús és profundament humana i alliberadora: d'una banda trenca tabús, transgredeix fronteres, desmunta prejudicis, relativitza les lleis, desemmascara la injustícia; l'altra genera la proximitat, la relació, el diàleg, la intimitat i promou la trobada interpersonal autèntica. Trobar-se amb Jesús és sempre un punt de partença, una finestra oberta al futur, un estímul d'esperança.

La dona del perfum no és l'única exclosa que en el nostre evangeli rep l'abraçada misericordiosa de Jesús. Altres exclosos i excloses —penso, per exemple, en la dona que patia hemorràgies de sang, en el leprós agraït o en el cec de Jericó— viuran la mateixa experiència. Jesús els acomiada tots amb el mateix elogi: «La teva fe t'ha salvat».

La nostra història comença amb un fariseu que ha convidat Jesús a menjar a casa seva i acaba amb un fariseu que desapareix de l'escena en silenci. La nostra història comença amb una dona «pecadora pública» que entra a la casa del fariseu plorant des-



Jesús a casa de Simó el fariseu, Albert Bouts, s. XV

consoladament, i acaba amb una dona perdonada que deixa la narració amb un cor ple de pau i florent. La trobada amb Jesús misericordiós li ha retornat la vida.

4. Conclusió

Al final del nostre itinerari bíblic de la misericòrdia és el moment de reflexionar sobre les nostres vides, sobre el nostre compromís en el món i sobre la nostra responsabilitat davant Crist, Senyor de la història i Mestre de misericòrdia. Em limitaré només a oferir alguns elements de reflexió (que també podem anomenar consells) que ens poden ajudar a ser homes i dones de misericòrdia.

a. Familiaritat amb la Paraula. Conscients de la pobresa del nostre món, de les nostres debilitats i limitacions en la vida personal, familiar i comunitària, el Senyor se'ns ha revelat a través de la seva paraula. I és aquí, en les Sagrades Escripures, on trobem la font de la vida, que ens encoratja no sols a viure, sinó a viure amb el cor ple d'alegria i d'esperança davant qualsevol forma de la misèria humana. El contacte diari amb la Paraula de Déu és per a nosaltres una crida constant per viure la realitat amb una actitud de fe i de misericòrdia. La familiaritat amb la Paraula de Déu ens fa estar atents a les necessitats dels altres i ens permet donar resposta als desafiaments

d'un món que, tot i que sovint actua en contra de la llei de Déu, n'està profundament assedegat. Un monjo benedictí deia: «La Bíblia no és un llibre que cal haver llegir, sinó que cal llegir-lo contínuament.»

b. Escoltar amb el cor. Déu ha fet el cor humà, el coneix, l'escruta i l'aconsegueix penetrar en les seves profunditats, inassolibles per a nosaltres mateixos. Sovint el posa a prova per a educar-lo, per orientar-lo i guiar-lo cap a la conversió. Per tant, el cor mereix la nostra atenció perquè és allí on es forja la qualitat de les nostres relacions amb Déu i amb els altres, amb els veïns i també amb els llunyans. Del cor neixen les nostres actituds i les nostres obres misericordioses. Per aquesta raó, el cor sempre ha de ser escoltat. En paraules d'Enzo Bianchi: «La referència al cor ens fa adonar de la necessitat d'*unitat* de la persona humana en la seva relació amb el Senyor, de *sinceritat* en l'adoració del Senyor i d'*autenticitat* en l'adhesió a Ell i d'*integritat* en la dedicació a Ell i al seu amor.»¹⁵

c. Obres de misericòrdia. En Mt 25,31-46 l'evangelista fa una llista de sis exemples d'amor desinteressat envers el proïsme: alimentar el famolenc, donar beure a l'assedegat, acollir l'estranger, vestir el despullat, visitar el malalt i l'empresonat. No obstant això, la llista no és pas tancada. Com en altres enumeracions il·lustratives de l'Evangeli (Mt 19,18), la llista indica i expressa de manera retòrica la totalitat. En altres paraules, les sis obres de misericòrdia no sols responen a sis situacions concretes d'indigència, sinó que remetent a les múltiples possibilitats de la solidaritat entre els homes.¹⁶ En les nostres relacions humanes, de fet, hi ha moltes maneres d'alimentar, saciar, acollir, vestir i visitar Crist i, per tant, el proïsme. Per exemple, com indica el Catecisme de l'Església Catòlica, «instruir, aconsellar, consolar, reconfortar són obres de misericòrdia espirituals, com ho són també perdonar i aguantar amb paciència» (§2447, 339). No n'hi ha prou de ser conscient de la misèria humana, no és suficient denunciar-la, o mostrar dolor o compassió; calen accions concretes en tots els àmbits, personals i comunitaris, públics i privats. Acabo recordant una figura bíblica molt estimada per mi: la princesa d'Egipte, aquella que va salvar la vida del nadó Moisès (Ex 2,1-10).¹⁷ Ella va veure el nadó a la cistella, se'n va compadir i va decidir salvar-lo de les aigües. Paradoxalment, la filla del faraó va actuar com el Déu d'Israel, que, en veure el sofriment del poble, en va tenir compassió i va decidir salvar-lo de l'opressor. Segons les Escripures, la misericòrdia/compassió del cor només pot conduir a una acció alliberadora.

¹⁵ E. BIANCHI, «Cuore», en R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 291.

¹⁶ Cf. A. FUMAGALLI, «Gesù straniero», in G. BATTISTELLA (ed.), *Migrazioni. Dizionario Socio-pastorale* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2010, 510-517, aquí p. 515.

¹⁷ Vegeu N. CALDUCH-BENAGES, *Dammi, Signore, il tuo sguardo. Riflessioni bibliche sulla vita consacrata*, Roma: EditriceRogate 2008, 25-37.

La *floritura simbòlica*, un recurs literari en les narracions evangèliques

Rodolf Puigdollers i Noblom

Introducció

El present escrit parteix de la importància de la distinció de gèneres literaris per a la interpretació de qualsevol text i, per tant, també dels textos bíblics. Igualment es té en compte que, en les narracions evangèliques *històriques* –aquí, narracions de fets que no són presentats com una paràbola– és fàcil detectar-hi en alguns moments detalls simbòlics.

En algunes narracions, però, es produeix un fenomen que no ha estat suficientment descrit i que constitueix un veritable recurs literari. Per tant, desitjo posar l'accent en les característiques de certes ornamentacions narratives evangèliques, que requereixen un nom que serveixi per a descriure-les i identificar-les de forma genèrica.

Diversos exemples de les narracions marcianes i joàniques serviran per expressar aquest recurs de valor simbòlic.

Els gèneres literaris

En la interpretació dels textos bíblics és fonamental tenir en compte la diversitat dels gèneres literaris emprats, ja siguin aquests històrics, profètics, poètics o d'altres tipus. El gènere literari marca l'estil de fons d'un llibre bíblic o d'una part d'aquest. Al mateix temps, en els diversos episodis es pot distingir la utilització d'altres formes literàries concretes, com són les anunciacions, les genealogies, les paràboles, etc.

Anomenar certs textos com a narracions *històriques* no prejudica res sobre la consideració del seu contingut com a fet històric o bé com a fet merament simbòlic. Les narracions parabòliques, en canvi, presenten ja de sortida una forma literària diferent,

que indica pel mateix gènere literari el seu caràcter de fet no ocorregut històricament. Per això no hi ha confusió habitualment entre el gènere parabòlic i el gènere *històric*. La distinció dins del gènere històric resulta, tanmateix, més difícil.

Els detalls simbòlics

Les narracions *històriques* evangèliques –tant si són pròpiament històriques o bé plenament simbòliques– presenten de vegades detalls clarament simbòlics. La història es pot narrar de diverses formes i, en alguns moments, s'introdueixen o es recalquen certs detalls amb una finalitat netament simbòlica, on els gestos o els objectes tenen un sentit més enllà de la seva pura materialitat.

Així, per exemple, en la perícope de la guarició del cec Bartimeu, en l'Evangeli segons Marc, després d'indicar que alguns individus han animat el cec a aixecar-se, perquè Jesús el crida, el narrador diu: “Ell llençà el mantell, es posà dret d'una revollada i se'n va anar cap a Jesús” (Mc 10,50). La indicació que el cec “llençà el mantell” és més que una simple descripció detallada del que va fer el cec, tal com ho narraria un testimoni ocular. Es tracta d'un detall simbòlic que expressa allò que el cec fa amb aquest aixecar-se: el mantell és aquí símbol de la seva pròpia persona que és deixada de costat per anar cap a Jesús. Sobre aquest “detall aparentment superflu en la narració” escriuen J. Mateos i F. Camacho: “Significa d'alguna manera que el cec deixa de costat la seva vida o persona”, indicant així “el compliment de les condicions del seguiment” de Jesús (*Evangelio, figuras y símbolos*, Còrdova ²1992, p. 23-24).

Un altre tipus de recurs narratiu

Existeix, però, un altre tipus de recurs narratiu en els textos evangèlics que va més enllà del simple gest simbòlic. Un recurs que considero no ha estat suficientment subratllat. Hi ha moments en els quals la narració es posa *en ralenti* i van apareixent, en abundància, detalls aparentment innecessaris, que trenquen l'habitual austeritat narrativa evangèlica.

Un exemple d'aquest tipus de *ralenti* es troba en l'episodi de la preparació del sopar pasqual per part dels deixebles (Mc 14,12-16), quan aquests reben aquest encàrrec de Jesús: “Aneu a la ciutat i us trobareu amb un home que duu una gerra d'aigua. Seguiu-lo, i allà on entri digueu al cap de casa: ‘El Mestre diu: On tens la sala on he de menjar el sopar pasqual amb els meus deixebles?’ Ell us ensenyarà dalt la casa una sala gran, parada amb estores i coixins. Prepareu-nos allí el sopar” (Mc 14,13b-15). Per indicar simplement una casa on menjar el sopar pasqual el personatge Jesús parla d'anar a la ciutat, trobar un home que duu una gerra d'aigua, seguir-lo fins que entri en una casa i preguntar al cap de casa on es troba la sala.

*Trobareu un home
que du una gerra
d'aigua*



Aquesta sensació estranya que té el lector quan percep el canvi de ritme narratiu i l'abundància de detalls literaris, no és tan sols un fet aïllat, que intenta dirigir-lo cap a una comprensió més realista de la situació, sinó que es tracta d'una tècnica narrativa que es retroba en diversos exemples dels relats evangèlics. Aquest *ralentí* narratiu per introduir una sèrie de detalls és una forma literària que porta el text a una dimensió simbòlica i el lector més enllà de la pròpia narració.

A la recerca d'un nom

La utilització d'un nom genèric per a designar una realitat que es presenta en diverses circumstàncies és, sens dubte, una gran ajuda per a identificar les diverses presències. Per això, considero útil trobar una forma de designar aquest tipus de recurs literari que es troba en les narracions evangèliques.

Fent un paral·lelisme amb un fenomen semblant que es presenta en el desenvolupament de les línies melòdiques d'una música, quan hi ha un ornament afegit a la frase musical, el terme *floritura* apareix com un terme adequat. I, ja que la característica d'aquest recurs és el simbolisme, es pot utilitzar la designació de *floritura simbòlica*.

Alguns exemples a partir de l'Evangeli segons Marc

He partit de la *floritura simbòlica* present en l'episodi de la preparació de la Pasqua (Mc 14,12-16), que es troba concretament en els v. 13-15. Convé ara afegir-hi altres exemples, sense pretendre ser exhaustiu.

A l'episodi de l'entrada de Jesús a Jerusalem (Mc 11,1-12) es presenta de nou una *floritura simbòlica* en els v. 2-7 amb una repetida referència al “pollí” (4x), del qual s'indica que estava “lligat” (2x) i que calia “deslligar” (3x). Heus aquí el text: “Jesús va enviar dos dels seus deixebles amb aquest encàrrec: ‘Aneu al poble que teniu al davant, i així que hi entrareu, trobareu un pollí fermat, que ningú no ha muntat mai encara. Deslligueu-lo i porteu-lo. I si algú us preguntava per què ho feu, responeu-li: El Senyor l’ha de menester, però de seguida us el tornarà’. Ells se n’anaren i trobaren un pollí fermat al costat d’una porta, fora al carrer, i el deslligaren. Alguns dels qui eren allà els deien: ‘Què feu, que deslligueu el pollí?’ Ells respongueren tal com Jesús els havia dit, i els van deixar fer. Llavors portaren a Jesús el pollí, li van posar al damunt els seus mantells, i ell hi va muntar” (Mc 11,2-7).

Una realitat semblant es troba en l'episodi de l'endimoniat de Gèrasa (Mc 5,1-20), on hi ha en els v. 2-5 una llarga descripció de la figura de l'endimoniat, amb les diverses circumstàncies i activitats que realitza, en els “sepulcres” (1x), “sepultures” (2x), “lligat” (2x) amb “cadenes” (3x) i “grillons” (2x): “Així que Jesús saltà de la barca, l’anà a trobar un home posseït d’un esperit maligne, que venia de les coves sepulcrales, el lloc on vivia. Ningú no era capaç de lligar-lo ni tan sols amb una cadena, perquè moltes vegades havia trencat les cadenes i havia trossejat els grillons amb què l’havien volgut lligar. Ningú no tenia prou força per a dominar-lo. Contínuament, de nit i de dia, anava pels sepulcres i per les muntanyes, cridant i donant-se cops amb pedres” (Mc 5,2-5).

En el mateix episodi, en els v. 11-13, hi ha unes sorprenents referències a uns “porcs” (3x), que finalment acaben en el “mar” (2x): “Hi havia allà pasturant vora la muntanya un gran ramat de porcs. Llavors els esperits malignes van fer a Jesús aquesta súplica: ‘Envia’ns als porcs, que hi entrarem’. Jesús els ho permeté. I tan bon punt els esperits malignes van sortir de l’home i entraren als porcs, el ramat es va tirar al mar [*eis tèn thalassan*] pel precipici; els porcs, que eren uns dos mil, es van ofegar en el mar [*en têt thalassêi*]” (Mc 5,11-13). S’ha parlat de fet insòlit, de llegenda popular, de realitat sorprenent, però el recurs a la *floritura simbòlica* obre a una nova interpretació.

Un altre exemple és el de l'episodi de la dona amb hemorràgies (Mc 5,24-34), que es troba inserit dins del relat de la resurrecció de la filla del cap de la sinagoga. En els v. 25-32 hi ha una llarga descripció de la situació de la dona, del seu recorregut per diversos metges i del seu empitjorament, mentre al mateix temps se subratlla el seu desig de “tocar” (4x) els “vestits” (3x) de Jesús. Heus aquí el text: “Hi havia una dona que patia de pèrdues de sang des de feia dotze anys. Havia sofert molt en mans de metges i s’hi havia gastat tot el que tenia, però no havia obtingut cap millora, sinó que anava de mal en pitjor. Aquesta dona, que havia sentit parlar de Jesús, se li va acostar per darrere enmig de la gent i li tocà el vestit [*himatiou*], perquè pensava: ‘Només que li pugui tocar els vestits [*himatiôn*], ja em curaré’. Immediatament se li estroncà la

pèrdua de sang i sentí dins el seu cos que estava guarida del mal que la turmentava. Jesús s'adonà a l'instant de la força que havia sortit d'ell i es girà per preguntar a la gent: 'Qui m'ha tocat els vestits [*himatiôn*]?' Els seus deixebles li contestaren: '¿Veus que la gent t'empeny pertot arreu i encara preguntes qui t'ha tocat?' Però Jesús anava mirant al seu voltant per veure la qui ho havia fet (Mc 5,25-32).

Un exemple més breu és el de l'episodi de la tempesta calmada (Mc 4,35-41), on després d'indicar que els deixebles es van endur Jesús en la mateixa barca on es trobava, afegeix un parèntesi: "Hi havia altres barques juntament amb ell" (v. 36b). Des del punt de vista narratiu sembla sense importància indicar que hi havia altres barques, que no realitzen cap funció en aquest episodi. Tanmateix el text està introduint un sentit simbòlic, com assenyala d'una forma clara el Còdex de Beza en posar la referència a les barques en forma personal femenina (*allai de ploiai pollai*) i no pas en neutre (*alla ploia*), com correspon al terme *ploion* ("barca") en grec. El text assenyala la diferència entre la barca/comunitat que porta Jesús a l'altra riba, i les altres barques/comunitats que segurament haurien actuat d'una altra manera.

Aquests cinc exemples de *floritures simbòliques* es troben tots en narracions de l'Evangeli segons Marc i recollides en els altres sinòptics. La dels preparatius del sopar pasqual es troba d'una forma molt més breu en Mt 26,18 (sense el seguiment de l'home amb la gerra d'aigua) i amb una extensió semblant en Lc 22,9-12. La de l'entrada de Jesús a Jerusalem es troba recollida d'una forma una mica més breu en Mt 21,2-6 ("pol·lí" 2x, "somera" 2x, "l·ligar" 1x, "deslligar" 1x) i Lc 19,30-34 ("pol·lí" 1x, "l·ligat" 1x, "deslligar" 1x). La descripció de l'endimoniament no es troba ornamentada en Mt 8,28b ("sepulcres" 1x) ni en Lc 8,27 ("sepulcres" 1x). La referència als porcs, en el mateix episodi, es troba de forma semblant en Mt 8,30-33 ("porcs" 3x, "mar" 1x) i Lc 8,32-35 ("porcs" 2x, "mar" 0x). L'acció de la dona amb pèrdues de sang es troba descrita d'una forma més breu en Mt 9,20-21 ("tocar" 2x, "mantell" 2x) i amb una extensió semblant en Lc 8,43-46 ("tocar" 3x, "mantell" 1x). La referència a les altres barques no es troba en l'episodi paral·lel de Mt 8,23-27 ni de Lc 8,22-25. Així, doncs, es pot deduir d'aquests cinc exemples que totes aquestes *floritures* tenen l'origen en la redacció marciana i que, malgrat que estiguin habitualment recollides en les narracions mateana i lucana, mai no es troba en aquestes darreres una ampliació, sinó més aviat una reducció o fins i tot una eliminació, especialment en l'estil de Mateu.

Altres exemples de figures simbòliques es troben en l'Evangeli de Marc, en escenes no recollides pels altres sinòptics. Em refereixo a la doble menció a un "cert jove", que es fa present en el moment de la detenció de Jesús a Getsemaní i la fugida dels deixebles (14,32-52), així com en el relat de les dones en el sepulcre (16,2-8). En tots dos relats hi apareix un "jove" (Mc 14,51; 16,5), "embolcallat en un llençol" (Mc 14,51) o "en una vestidura blanca" (Mc 16,5), amb l'efecte final de "fugir" el jove o les dones

(Mc 14,52; 16,8). Es tracta, sens dubte, d'una utilització excepcional d'una figura singular, en tots dos episodis.

Dos exemples més en l'Evangeli segons Joan

Als exemples presentats en l'apartat anterior se n'hi poden afegir tres de nous, de *floritura simbòlica* en les narracions joàniques. La primera d'aquestes es troba després de l'episodi de la multiplicació dels pans i de l'acció de caminar de Jesús sobre l'aigua (Jn 6,1-15.16-31). Quan es parla de la multitud que cerca Jesús, en els v. 22-25, es parla d'una o diverses «barquetes» (3x) i d'una «barca» (1x) [o diverses] que arriben de Tiberíades i que serveixen per anar a Cafarnaüm: “Llavors s'adonaren que allí només hi havia hagut una barca i que Jesús no hi havia pujat amb els seus deixebles, sinó que ells se n'havien anat tots sols. Altres barques havien arribat des de Tiberíades fins a prop de l'indret on havien menjat després que el Senyor digués l'acció de gràcies” (Jn 6,22-23). El text és, sens dubte, enrevessat, de tal manera que els còdexs grecs presenten una gran diversitat de lliçons variants, mostra de les dificultats dels escribes per entendre la lògica narrativa dels versets.

Un altre exemple dins de l'Evangeli segons Joan es troba a l'inici del relat del Darer Sopar. Jesús es treu el “mantell” [*ta himatia*], se cenyeix amb una “tovallola”, “renta els peus” (5x) dels seus deixebles i es torna a posar el “mantell”. Hi ha aquí una extensa



*Jesús renta els
peus als deixebles,
Giotto, s. XIV*

acció simbòlica: “S’aixecà de taula, es tragué el mantell i se cenyí una tovallola i se cenyí una tovallola; després va tirar aigua en un gibrell i començà a rentar els peus dels deixebles i a eixugar-los amb la tovallola que duia cenyida. Quan arriba a Simó Pere, aquest li diu: ‘Senyor, ¿tu em vols rentar els peus?’ Jesús li respon: ‘Ara no entens això que faig; ho entendràs després’. Pere li diu: ‘No em rentaràs els peus mai de la vida!’ Jesús li contesta: ‘Si no et rento, no tindràs part amb mi’. Li diu Simó Pere: ‘Si és així, Senyor, no em rentis tan sols els peus: renta’m també les mans i el cap’. Jesús li diu: ‘Qui s’ha banyat, només cal que es renti els peus: ja és net tot ell. I vosaltres ja sou nets, encara que no tots’. Jesús sabia qui el traïa, i per això va dir: ‘No tots sou nets’. Després de rentar-los els peus, es va posar el mantell i tornà a taula” (Jn 13,4-12).

Un nou exemple tret de l’Evangeli segons Joan es troba en la perícope de Maria Magdalena vora el sepulcre (Jn 20,1-10). En els v. 3-8 s’indiquen les diverses accions de Simó Pere i l’altre deixeble en la seva anada al sepulcre i la seva contemplació en el «sepulcre» (4x) del «llençol d’amortallar» (3x) i del «mocador» (1x) situats de formes diferents: “Pere i l’altre deixeble van sortir cap al sepulcre. Corrien tots dos junts, però l’altre deixeble s’avançà a Pere i va arribar primer al sepulcre, s’ajupí i veié aplanat el llençol d’amortallar, però no hi va entrar. Després arribà també Simó Pere, que el seguia, i va entrar al sepulcre; veié aplanat el llençol d’amortallar, però el mocador que li havien posat al cap no estava aplanat com el llençol, sinó que continuava lligat a part. Llavors va entrar també l’altre deixeble, que havia arribat primer al sepulcre, ho veié i cregué” (Jn 20,3-8).

Aquests tres exemples no tenen paral·lel en les narracions sinòptiques. Tan sols la referència als llençols en el sepulcre, sense cap *floritura*, es troba en Lc 24,12, un verset que no reproduïx el Còdex de Beza i que, per tant, es pot pensar que no era original.

Sembla, doncs, d’aquestes dues sèries d’exemples, que les *floritures simbòliques* són un recurs literari utilitzat especialment pels evangelistes Marc i Joan, i que, quan es troben en Mateu i Lluc, és per dependència literària a partir de Marc. Aquesta anotació és interessant, en la mesura que hi ha una tendència generalitzada en els comentaristes a acceptar el caràcter simbòlic de l’escriptura joànica, però continua havent-hi una tendència a parlar del “realisme” de l’escriptura marciana.

Cloenda

Després d’aquestes diverses anotacions sobre la forma literària d’alguns versets de les narracions evangèliques penso que és convenient subratllar que no és suficient fixar-se tan sols en el sentit simbòlic d’alguns detalls narratius, sinó que cal reconèixer que hi ha un recurs literari volgut, quan es produeix un ralenti en el ritme narratiu, per introduir la descripció d’una sèrie de detalls que trenquen l’habitual austeritat

narrativa i que introdueixen així una sèrie de sentits simbòlics. No es tracta tan sols d'un detall o d'un gest simbòlic, sinó d'una llarga descripció.

Aquesta característica literària serveix per a identificar la presència de simbolismes i, per tant, és important estudiar-les de cara a una correcta interpretació del text. Per això, aquest recurs narratiu requereix un terme que el designi, a fi de poder ser descrit ràpidament. La designació proposada és la de *floritura simbòlica*, a partir del terme musical de la *fioritura* o *floritura*, que és un ornament dins de la línia melòdica. Aquest recurs literari produeix també en el lector aquest efecte d'ornamentació dins de la línia narrativa.

Els exemples presentats, sense ànim de ser exhaustius, inviten a pensar que es tracta d'un recurs utilitzat d'una manera especial per l'Evangeli segons Marc i l'Evangeli segons Joan, i que els altres evangelis el recullen parcialment per dependència literària.

La darrera paraula

Xavier Moll

L'autor de la carta al Hebreus, després d'afirmar que Déu «en el Fill» ens diu la seva darrera paraula [1,2], que posa un punt final a tota la varietat de paraules profètiques adreçades als pares, cita una cadena de textos bíblics que demostrin que Jesús, mitjancer d'aquest darrer parlar de Déu, està més amunt que els àngels [1,1-2,4]. Però tot seguit avisa que «per poca estona» [2,7.9¹] —i això deu ser tot el nostre temps en espera de la parusia!— el «contemplem» per sota d'ells, com ja ho diu el salm 8,6: «L'havies posat —el Fill de l'home!— per poca estona per sota dels àngels»; i que aquesta *baixada* va esdevenir en el fet que Jesús va haver de *tastar* la mort «en profit de tothom» [He 2,9]. I deu ser justament la universalitat d'aquest «per tothom» el que condiciona que la varietat de paraules es concentri en una de sola: és la urgència escatològica de la darrera oportunitat de salvació que Déu ofereix a tothom en el seu Fill únic, i això vol dir que ningú ja no pot esperar que es presenti l'ocasió d'una altra, presumptament més favorable, ni es pot permetre la llibertat de triar-ne una entre diverses: ja no n'hi ha, ni n'hi haurà cap d'altra. Com diu Urs von Balthasar, enfront de tot pensament liberal, hi ha l'exclusivitat de la revelació de Déu que «s'estreny en forma de con sobre el Fill únic».² I aquesta estretor dramàtica demana la decisió de la fe en la contemplació de la creu.

¹ La mateixa paraula [βραχύ] que en la citació del salm 8 en el vers 7 és adverbi de quantitat: «un poquet més petit», després en l'explicació que dona el vers 9 té un sentit clarament temporal: «per poca estona.»

² Hans Urs von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1955; vers. cat. de Casimir Martí: *La pregària contemplativa*, Barcelona 1962, p. 159

I ara res no deu obstar a llegir el text com a part d'un tot a la llum d'aquesta darrera paraula de Déu, i fer el que avui se'n diu «exegesi canònica» tot completant que això significa que només «uns testimonis que Déu mateix havia escollit abans» [Ac 10,40-43], els apòstols, van tenir el privilegi de veure Jesús ressuscitat gloriós, «més amunt que els àngels» i van rebre l'encàrrec de predicar que Déu l'«havia constituït jutge de vius i de morts» [*ibid.*]; nosaltres, en canvi, per la fe ja el *creiem* gloriós, però encara el *veiem* en la seva condició de perseguit i mort, cosa que demana de nosaltres —l'autor de la carta ho dirà més tard— que «sortim a trobar-lo fora del campament, carregats amb el seu oprobi» [He 13,13]. Gairebé hom podria creure que l'autor de la carta ha tingut interès de dir primer que Jesús està «més amunt que els àngels», per parlar una mica el cop de l'afirmació d'haver de contemplar-lo ara per sota d'ells. El contemplarem gloriós, nosaltres també, quan vingui «ple de glòria, acompanyat de tots els àngels» [Mt 25,31], entretant —*mentre esperem el seu retorn*— cal que albirem aquesta glòria seva en la creu mateixa.

I és en aquest passatge [He 2,9] que es troba un cas famós entre els entesos de crítica textual. Alguns manuscrits diuen que Jesús va haver de tastar la mort «sense Déu», d'altres manuscrits —justament els més preuats— diuen que la mort en creu fou un disseny «de la gràcia de Déu».³ Amb poques paraules, el problema de crítica textual és que «sense Déu», que sembla referir-se a l'absència de Déu en la passió de Jesús, per ser evidentment l'expressió més «dura», fa pensar en la possibilitat que el text més «suau», que afirma que la passió és una «gràcia de Déu», sigui «correcció» i aconselli aplicar aquella regla que diu que, en cas de dubte, s'ha de preferir la *lectio difficilior*. Orígenes ja en parla, d'aquesta divergència, en les manuscrits del seu temps. No és el meu propòsit ficar-me ara en qüestions de crítica textual. De tota manera, d'entrada és bo advertir que una i altra *lectio*, ben enteses, són denses, de cap manera contradictòries, més aviat complementàries: una i altra inviten a la reflexió teològica. I provaré de fer-la a partir d'un detall que fàcilment es deixa al marge.

Si un demana: qui són els *personatges* d'aquest text?, la resposta espontània segurament serà: Déu i el seu Fill. Potser algú encara hi afegeixi: la comunitat que contempla l'espectacle. I què en direm dels àngels? Tanmateix hi fan un paper ben important, si més no visualment: ells són els qui marquen la diferència entre una visió i l'altra. Es tracta d'una *contemplació* del Fill de l'home «per sota dels àngels» a la creu, que és aquell «espectacle» que provoca que els qui el veuen —els creients!— es donin «cops al pit» en senyal de penediment [Lc 23,48], i és figura d'una altra visió: la de la vinguda del Fill de l'home «ple de glòria, acompanyat de tots els àngels» [Mt 25,31] i

³ Ja gràficament les dues expressions s'assemblen: χωρὶς θεοῦ, «sense Déu» i χάριτι θεοῦ, «per la gràcia de Déu»; per passar d'una a l'altra, bastava canviar un parell de lletres.

*El creient sap que la visió del Fill de Déu
humiliat ja significa el Crist gloriós*



que espaordeix «tots els pobles de la terra», que en veure-ho «es donen cops al pit» en senyal d'espant [Mt 24,30].

El creient sap que la visió del Fill de Déu humiliat ja significa el Crist gloriós, de la mateixa manera que «la por i ansietat de la gent» [Lc 21,26] davant tot el que passa, per al creient és motiu de «redreçar-se i alçar el cap, perquè l'alliberament s'acosta» [Lc 21,28]. Aquesta observació ja fa pensar que les dues *lectiones*, «sense Déu» i «per la gràcia de Déu», no sols no són contradictòries, sinó que l'una és «interpretació» de l'altra: «sense Déu» vol dir «gràcies a Déu», perquè per la fe creiem que en la creu es revela la veritat amagada que diu que el «malfactor» [Jn 18,30] no és el qui penja de la creu, sinó els qui l'han penjat; el que semblava absència de Déu, es destapa com a obra seva; justament aquesta és la comesa que ens imposa tota «veritat»;⁴ i la vida de la fe és la gràcia de creure que tot allò que veiem «de manera fosca com en un mirall poc clar», ja és un tast anticipat de la glòria que un dia veurem «cara a cara» [cf. 1Co 13,12].

Però ara temo que amb aquesta distinció hagi tornat a amagar la pregunta inicial: Què en direm, dels àngels? Doncs, sincerament, cal que confessem que ja fa temps

⁴ El prefix privatiu del terme grec per dir «veritat»: ἀ-λήθεια, ja indica que la veritat demana descobrir el que era *latent*. Per Horaci, la seva formació escolar fou *quaerere verum* [epist. 2,2,45]: no aprendre, sinó cercar la veritat.

que no hi pensem gaire o no gens, en els àngels, que sense ells bé ens podem representar tant el Jesús dolorós de la creu com el gloriós de la fe.

Dels àngels, n'hem fet un ornament que va de la magnificència de l'àngel de l'Anunciació de Fra Angelico fins a l'exemple típic de *kitsch* de les moltes estampetes i quadres de dormitori d'àngels de la guarda, sense cap funció en la reflexió teològica, més aviat absorbida en parar l'allau de la crítica de la religió, que ha deixat de ser cosa exclusiva d'acadèmics i ja ha envaït els mitjans de comunicació amb bon nas per tota notícia cridanera; ni en la pràctica pastoral, concentrada en tàctiques de tapar forats d'escapada i obrir-ne uns altres presumptes de captació; ni tampoc no gaire en les pràctiques privades de devocionari. I no obstant això, una lectura atenta del text de la carta als Hebreus sembla més aviat que ens demani ara raons d'aquesta pèrdua de fervor angèlic.

Per començar, aquesta mateixa distinció entre més amunt que els àngels i per sota d'ells ja és una informació que ens remet directament al misteri de la redempció com a *transitus Domini* i això vol dir amb un abans i un després, entre una *hora* que encara ha d'arribar i un *ara* que ja la prefigura. Aquí també pot ser il·luminador donar a l'adverbi quantitatiu «un poc» un matis temporal «poca estona». La tensió entre un extrem i l'altre és un element de la nostra fe, en paral·lel amb la urgència que imposa el fet que la varietat de les paraules profètiques s'hagi estret en la paraula del Fill únic. I això vol dir que la varietat ja no pot ser més ventall d'oportunitats a escollir, sinó que en aquesta cal reconèixer *el moment* de la visita de Déu: no veure-ho, més que desqualificar el que pretenia ser astúcia de bon botiguer, és malaurança que fa plorar [llegiu Lc 19,41-44].

L'evangeli segons Joan conta que els germans de Jesús —que «de fet no creien en ell»— li deien que anés a Jerusalem per la festa dels Tabernacles i que es donés a veure, i ell els respongué: «El meu temps encara no ha arribat; el vostre sempre és a punt» [7,6]. «Ser a punt» vol dir que qualsevol oportunitat o moment pot ser bo o dolent i que un tria segons li convé; l'hora del Senyor, en canvi, és única, com també ho és aquesta darrera paraula de Déu; davant d'ella no se'ns demana que mirem bé si ens convé o no —això seria estupidesa, perquè no n'hi ha d'altra—, sinó que la interpretem bé.

Cal anar amb compte en tota interpretació dels fets, no fos que el que sembla una explicació prou versemblant arribi a anul·lar el que amaga. Dins la crítica literària —no és més que un exemple— sovint he llegit que molts interpreten les tragèdies d'Eurípides en un sentit de misogínia; però això no fa que un no pugui anar més endins i demanar què és en darrer terme més cruel: les venjances de Medea o d'Hecabe o el domini d'una societat masclista que oprimeix les dones fins a uns extrems insuportables que condicionen la venjança? Qui és qui? Qui és el dolent: el condemnat o el qui condemna?, el qui penja de la creu o els qui l'han penjat?

La fe se situa justament en aquest punt. Es tracta d'interpretar bé: el que «sense Déu» per als qui *sempre són a punt* resulta expressió dura que més val evitar, per als

qui esperen l'hora té el sentit d'un «gràcies a Déu» més lluminós i més productiu. La paraula *rex* que diu la inscripció de la creu no té el mateix sentit per al creient que per a Pilat que la va escriure amb tanta decisió [Jn 19,20-22], i per això mateix és molt instructiu que encara damunt l'altar hi hagi una creu, i no una figura imaginària del Senyor ressuscitat. *Regnavit a ligno Deus*, com canta l'himne *Vexilla Regis* de Fortunat, vol dir que la fe no veu contradicció entre creu i regnar i, per això mateix, que no és el resultat d'haver escollit d'entre una varietat d'oportunitats la que es va creure més favorable, sinó la conseqüència mateixa d'haver escoltat: una paraula no és completa fins que no s'escolta. També la paraula de Déu. Escoltar de debò és sempre obeir, *ob-audire*.

Ara, una cosa és no escoltar i una altra no respondre. Si la imatge de Jesús a la creu «sense Déu» es pot expressar amb les paraules del salm: «Crido de dia, i no em responeu, Déu meu» [Sl 22,3], això no vol dir que Déu no l'escolti. Pot voler dir que la resposta de Déu s'ha de descobrir. La fe també demana escoltar amb atenció aquest silenci de Déu. I és justament en l'escolta d'aquest silenci que es revela la serietat del misteri de la redempció, perquè a partir d'un «sense Déu» s'exclou la temptació de veure la creu només a través d'un criptodocetisme.⁵ I la mateixa aversió que fa que el doceta negui la veritat del dolor i de la mort en creu, és la que decideix a negar el pecat i, evidentment, la necessitat de perdó. El perdó de Déu, en canvi, revela, justament en la creu, un mal amb pretensions de justícia. La creu ens instrueix aleshores que no per força és mal el que al marge d'aquesta urgència escatològica es diu mal. En un pla pacífic de botiguers astuts que *sempre estan a punt*, el concepte de bé i de mal depèn del moment, perquè el que avui és favorable demà pot esdevenir desavantatjós i així el concepte de misericòrdia esdevé, en tot cas, bo o dolent també segons l'oportunitat del moment. Dir: et perdono, perquè em convé, no és el sentit que té el perdó de Déu.

I m'he tornat a allunyar del meu propòsit d'esbrinar el paper dels àngels en el nostre camí que mena a la Jerusalem celestial. Calia fer primer aquest advertiment sobre la identificació correcta dels signes, que fa sospitar que un món d'àngels pàl·lids sigui la conseqüència directa d'un món que viu d'esquena a Déu. L'ateisme —teòric i pràctic!— reposa sobre el sentiment de no tenir cap necessitat d'un Déu que ens hagi de resoldre cap dificultat i encara menys d'un Déu que ens hagi de perdonar res: ja tenim tribunals que castiguen malfactors. Uns tribunals que els perdonessin encara semblarien inquietud dins la congregació! És a dir, el nostre món sense Déu reposa sobre la convicció que ja ho farem nosaltres sols i encara millor sense necessitat de món sobrenatural.

⁵ Que en la creu només veu aparences de sofriment i mort. Tot i que també és pensable que l'expressió «sense Déu» podria haver amagat intencions docetes.

Però aleshores sense Déu, la moral ja no és la mateixa: els signes canvien de significat i el centre d'interès ja és un altre. Això es veu molt clar en la política internacional que practica el món occidental, que es diu món d'estats lliures —sense que ningú no expliqui què s'entén per llibertat—: dictadures favorables al comerç propi reben un tractament distint d'altres que no interessin, i fins i tot els donatius al Tercer Món amaguen l'esperança de fomentar així un progrés en nacions endarrerides amb la previsió ben calculada que un dia puguin ser útils. Amor sense barreja d'amor propi és article escàs. Evidentment, que els nostres àngels s'hagin esblaimat no pesa tant com que el nostre Déu també s'hagi fet fonedís d'aquest món. (De vegades un té la impressió que també s'ha fet fonedís de la seva Església.)

Just ara deia que sense Déu i sense els seus àngels la moral entre els homes ja no vol dir el mateix que abans, i ara cal afegir que en el fons això ja vol dir que la relació dels homes entre si és distinta, perquè, si ara un només escolta el que li interessa, aleshores escoltar ja no vol dir el mateix: la manca de l'acceptació *obedient* de l'altre fa que l'altre es converteix així en article de mercat que es pren segons convingui.

Un dia vaig assistir a un acte religiós de comiat d'un músic d'església dins una basílica admirablement barroca i plena d'altres músics amics i d'autoritats eclesiàstiques. Després d'un cant introductori —a la manera de l'introit de la missa— un dels capellans que presidien dalt l'altar va dir una pregària —també a la manera de la col·lecta— i la va començar així: «Senyor Jesucrist.» I jo vaig pensar: és estrany; les col·lectes es dirigeixen generalment al Pare i acaben demanant la intercessió del Fill; no és incorrecte, però insòlit! I després va venir la sorpresa: el capellà va acabar la pregària amb les paraules acostumades: «Us ho demanem per Jesucrist, Senyor nostre.» I tot el poble, sense immutar-se, va respondre: «Amén.» I el que més va pertorbar el meu esperit va ser la sospita que dins tota aquella basílica immensa possiblement era l'únic que havia notat l'error. I per mi més greu que l'errada del mossèn ho era que la gent ja no escoltés.

Escoltem ara què diu Martin Buber: «La llengua no havia existit mai, el que hi havia era més aviat la conversa. El monòleg només va sorgir, quan els homes van interrompre el diàleg o el van rompre del tot. Abans, a l'entorn del qui parlava no hi havia objectes que l'home capturava tot donant-los un nom: només la companyia d'altres és el que convertia en parla el món i el destí. I avui, fins i tot quan la paraula del qui parla, privada d'oïdor en la solitud, li oprimeix la gorja, encara posseeix el desfici de poder trobar qui l'escolti».⁶

⁶ *Logos, zwei Dialoge*, 1962. Citat dins A. Salzer et al., *Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur*, vol 5, p. 309.

No fa gaire temps em van invitar a fer una conferència dins el programa d'un curs de músics d'església —no és que sigui gaire habitual avui això de fer conferències i encara menys practicar l'oci tot anant a escoltar-les— i abans de començar a llegir el text que havia preparat, vaig expressar el meu agraïment al qui m'havia invitat, perquè així m'oferia l'oportunitat de dir coses que tenia ganes de dir, i després vaig donar per endavant les gràcies a l'auditori assistent, perquè tot el que volia dir hauria restat incomplet, si ningú no ho hagués escoltat. I al final, després de l'aplaudiment ritual, van voler que els deixés el text per treure'n còpies, i vaig pensar en aquestes paraules de Buber: una paraula escoltada no té el mateix sentit que una paraula llegida. La paraula llegida, en mancar la presència immediata del qui parla, més fàcilment resta presa de l'interès del receptor, i això vol dir que el que és important no és llavors qui ha parlat, sinó què ha dit: la relació de persona a persona s'interromp i es romp del tot, i el receptor no rep, sinó que escull, i escollir sempre inclou l'alternativa de rebutjar. El receptor s'entronitza rei, i les paraules per a ell ja no representen persones i coses: no són més que noms, paraules que volen. I si les paraules perden tan fàcilment llur sentit, què vol dir aleshores «ESCOLTA, Israel», el primer manament del decàleg?

Hi ha capellans de la rogalia on visc que, segurament amb la idea de donar a la missa una nota de varietat, en comptes del *sanctus* —justament el cant que dóna sentit al *cum angelis et archangelis!*— fan cantar algun altre cant piadós —que potser els àngels no saben!—, per exemple, una nadala per la nit de Nadal o un cant de lloança; i després no tenen inconvenient de continuar la pregària eucarística amb les paraules acostumades: «Sou realment sant, Senyor.» Si abans no s'ha cantat el *sanctus*, aquestes paraules, si més no, s'han de qualificar de fora de lloc. Que potser són paraules que fins i tot el mateix qui les diu no cal que les escolti? Si la darrera paraula de Déu es diu en tastar el Fill la mort en profit de tothom, això ja explica que, si el receptor d'aquesta paraula es decanta d'aquest «tothom» i no creu que en tingui cap necessitat, aleshores és clar que aquesta paraula ja no vol dir el mateix que per a tots aquells qui la volen. Escoltar o no escoltar és llavors en el fons del fons senyal de viure amb Déu o al marge d'ell, i això darrer no només es diu del qui expressament es declara ateu, també deu valer per a tot el qui no escolta o no ho creu tan important: vegeu els exemples que contava suara que diuen que això també pot passar a clergues en estrès apostòlic!

Abans he gosat afirmar que només una acceptació obedient de l'altre és el que pot evitar de convertir l'altre en un article de mercat que es pren o es deixa segons la conveniència de l'interessat. Sóc molt conscient que la paraula, si referida a Déu encara es pot mig entendre, referida als semblants té més aviat ressons de temps arcaics impropis de l'home independent i lliure. Aquesta sensació se suavitza una mica, si afegeixo que ara vull entendre el terme en el sentit etimològic d'un escoltar també lliure d'interessos privats. Però ara el que pretenc és justament establir un paral·lel entre escoltar Déu i escoltar els homes, de manera que aquesta *obediència* davant un



Sanctus, Porta de l'Evangeli, Sagrada Família, Subirats

semblant s'entengui com a imitació de la que ens demana Déu davant la seva paraula. I és per això mateix que el sentiment de no tenir cap necessitat d'escoltar la paraula de Déu apareix aleshores com a paradigma d'un diàleg interromput entre els homes mateixos. I això no només afecta l'atenció dels pobres, que aleshores esdevé fàcilment qüestió de càlcul, sinó que els mateixos familiars i amics, els companys de feina, tot es descoloreix una mica, tot perd la urgència que tenia. Aquí dins hi ha tota la meravella de la tradició que és aquest moviment de donar i rebre. Ara, evidentment, això demana que el qui parla també sigui capaç de donar desinteressadament.

La paraula *tradició*, amb els seus verbs corresponents *transmetre* o *lliurar*, tenen justament una càrrega teològica impressionant en els relats de la passió que comença amb el *lliurament* del Fill de l'home «en mans dels homes», perquè el matí [Mc 9,31], «a les mans dels pecadors» [Mc 14,41], qui «el lliuren a Pilat» [Mc 15,1], que després el *lliura* «perquè sigui crucificat» [Mc 15,13]. I al final és la teologia de l'evangeli segons Joan que interpreta la mort de Jesús com a *lliurament* de l'Esperit [19,30] als qui creuen en ell, com Jesús mateix en vida ja havia promès que passaria quan ell fos glorificat [7,39]. És ben bé una *tradició* de l'Esperit que passa de mà en mà i acaba en mans del Pare [Lc 23,46].

En aquest terreny es demana la lucidesa intel·lectual de no confondre la moral amb el prestigi, perquè, si és evident que la bondat de les coses no depèn de si són noves o velles, és igualment clar que la nota de presentar-se en societat segons les normes del *dernier cri* pesa prou damunt la consciència de molts de manera que sovint, no només es donen per dolentes coses que no ho són, sinó que possiblement es deixen perdre irremissiblement. I això ja és més trist! I ningú no sembla que s'adoni que aquest concepte de «progrés» en teologia sigui de fet una categoria problemàtica, com també ho és en filosofia i art. Ningú no dirà que Beethoven representi un progrés davant Mozart, ni que Verdaguer estigui a un pas més endavant que Virgili.⁷ El cas és que dins el mateix Nou Testament la paraula tradició no sempre té un sentit positiu. En la discussió de Jesús amb els fariseus sobre la tradició dels antics [Mc 7,1-13 par] Jesús argumenta: «Vosaltres fàcilment destruïu el precepte de Déu per conservar la vostra tradició.» I la carta als Colossencs posa en guàrdia la comunitat que no es deixi enlluernar per especulacions basades «en tradicions humanes» i no «en el Crist» [2,8].

I és que el mateix terme ja diu on rau el perill de falsejament del concepte. La nostra paraula *tradició* ve d'un verb llatí compost de *trans*, que indicia que es tracta del pas d'un a un altre, i de *dare*, que vol dir «donar». Ara, només quan el pes de l'acció recau sobre el donador, es pot parlar de donar, perquè si el qui el rep, en comptes d'acceptar en el do el qui el dona, es concentra en el do mateix, aleshores la gratuïtat del do es perd. Ja no és donar, sinó adquirir. La diferència entre tradició i el seu falsejament està, per tant, en si el qui dona domina o no domina el sentit mateix del do. Si el do, per al qui el rep, significa record i presència amorosa del donador. Si no el domina, el do ja no és do i la tradició fàcilment es perverteix en negoci. «Tot el que *rebem* de bo, tot *do*

⁷ Aquest tema de les «normes» socials que decideixen quines coses s'han de tenir per honestes i quines cal rebutjar mereixeria un tractament a part. L'Evangeli adverteix expressament que es pot donar el cas que el creient s'hagi d'oposar a aquesta «moral»: l'*odi dels pobles* que provoca la persecució [cf. Mt 24,9 i paral·lels] es justifica en el desacord que mostra el creient amb el que justament es té per honest, i per això mateix no es pot dir que sigui un odi irracional; fins i tot pren aires de religiositat: «Ve un temps que els qui us matin es pensaran que donen culte a Déu» [Jn 16,2]. La virulència del desacord ja apunta en el mateix interès que es posa aleshores a desacreditar el mateix concepte de màrtir que d'una mort «per causa del nom de Jesús» passa a ser a glorificació fanàtica d'una tossuderia que també cal evitar, i en dir llavors «no fem màrtirs», enceten després una persecució molt més refinada, perquè apunta a la mort en vida d'una exclusió del món dels elegants. Amb la possibilitat de trobar recurs en un pacte, el màrtir no hi compta; ell ha estat instruït que, si pot, se'n decanti: si uns no l'escolten, que provi la sort amb uns altres [cf. Mt 10,23]. I això no és covardia, perquè el màrtir ja sap que els contradictors els van al darrere [Mt 23,34]. És així que cal que s'escampi l'Evangeli, i el mateix fet de ser una predicació en la persecució ja desautoritza parlar aquí de fanatisme del màrtir, perquè aleshores s'hauria de dir que el perseguidor també ho és, de fanàtic. Més exacte és dir que és la mateixa *darrera paraula* de Déu que ja condiciona aquest *tertium non datur*: l'alternativa és escoltar i estimar el Déu salvador o creure que un no té necessitat d'aquesta *darrera paraula* seva. I si en un diàleg autèntic el sentit d'una paraula recau sobre el qui la diu, no voler escoltar la paraula, a més de restar sense Déu, vol dir restar en el desamor del món leg, que és perdició.

perfecte, ve de dalt, baixa del Pare de les llums. En ell no hi ha canvi ni ombra de variació. Ell ha decidit *donar-nos* la vida per mitjà de la paraula de veritat, perquè fóssim com les primícies de tot el que ha creat» [Jm 1,17s]. La veritat amagada sota el «sense Déu» en el *lliurament* de Jesús en la passió, que passa de mans en mans fins a la mort, hi ha la presència del Pare del cel, que demana que el descobrim. És Jesús mateix qui ho revela: «Déu ha estimat tant el món, que ha *donat* el seu Fill únic» [Jn 3,16].

Tot el sentit d'aquest do per al qui el rep, és que li representi el qui l'ha donat, com a condició d'amor de Déu autèntic. Alegrar-se del do per ell mateix i deixar de banda el qui l'ha donat, recorda molt l'escena del vedell d'or, quan els israelites ballaven i feien festa: «Aquests són els teus déus, Israel, que t'han tret del país d'Egipte» [Ex 32,9]. La misericòrdia del perdó i de la salvació es dilueix en la satisfacció d'anar fent sense ajut d'altri. Un compra el que necessita i així no està en deute amb ningú. Molt més lluny cau el pensament de tenir necessitat d'un món sobrenatural. I per una mena de simpatia o proximitat és ben pensable que també dins l'Església mateixa es propagui la idea de tenir-ne prou amb les pròpies forces, tot fent de Jesús una biografia del passat, molt amable i digne d'imitació, però no res de l'altre món. Aquí hi entra el poc pes que té dins la comunitat cristiana d'avui el pensament d'una parusia, d'una vinguda del Senyor «ple de glòria, acompanyat de tots els àngels» [Mt 25,31].

I és en aquest punt que els àngels podrien fer l'entrada en l'escena d'aquest món trist i revelar joies inesperades, perquè són ells els qui assenyalen el do que encara és amagat, i ja ara permeten que preguem al Pare que *per manus sancti Angeli tui*, com diu el cànon romà, que el sacrifici eucarístic sigui portat «a l'altar sublim» del cel, a la presència de la majestat divina». És precisament això que fan els àngels en el Nou Testament, sempre oberts per a rebre i transmetre: ells s'alegren si un pecador es converteix [cf. Lc 15,7.9], és a dir, *participen* d'una joia d'altres, i això ja deixa entreveure que en l'ardentment recomanada *participatio actuosa*, més essencial que la participació dels fidels en l'acció litúrgica ho és la participació de tota l'Església terrena en la litúrgia de la «ciutat que ha de venir» [cf. He 13,14]. El *cum angelis et archangelis* del cant del *sanctus* no vol dir que els àngels també canten amb nosaltres, som nosaltres els qui cantem amb ells, i és per això que cal que Déu mateix primer ens en faci dignes. Ho diu expressament un dels prefacis de quaresma: *Cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur*, demanem a Déu que disposi que les nostres veus siguin admeses a ajuntar-se amb les veus dels àngels.

I aleshores no és només que aquesta mena de progrés sigui un xic massa vanitós, el cas és més greu, perquè en el fet mateix de valorar l'avui per devaluació de l'ahir —i fins i tot donar encara al *negoci* rivets d'honestedat moral— ja és pronòstic d'una devaluació de l'avui mateix i aleshores aital lleugeresa vol dir no haver notat que tot el que fem *avui* és signe [ἀντίτυπος] d'un model [τύπος] que s'ha de revelar *demà*. I és justament això que ens recorda el món dels àngels: un *ara* que vol dir expectació d'una

hora que ha de venir. En precisar que és a nosaltres que se'ns permet de cantar amb ells ja volem dir que l'existència de l'Església en el món es mou entre la ciutat terrena i la del cel: «Tenim la ciutadania al cel, i és d'allà que esperem el Salvador, Jesucrist, el Senyor [Fl 3,20]. Sacramentalment ja hi som.

La glòria de Déu que va veure Isaïes [6,] ja no resta circumscripita en el temple de Jerusalem. Ara ha passat a la *tenda* del Verb de Déu encarnat [Jn 1,14], que en la resurrecció ha pujat al cel. El *sanctus* angèlic ha emigrat del temple de Jerusalem a la ciutat del cel [Ap 4,8]: és ara on els àngels canten i nosaltres amb ells! Is 6,3 només diu que «tota la terra és plena de la seva glòria»; nosaltres ara afegim: «El cel i la terra són plens de la vostra glòria.» I ho diem cada dia —potser massa distretament— en el parenostre: «Que es faci la vostra voluntat així a la terra com es fa en el cel.» L'Església és una magnitud essencialment orientada vers el cel. Quan es mor un dels nostres germans, preguem: *In paradisum deducant te angeli... chorus angelorum te suscipiant*. Els cants processonals volen expressar fins i tot físicament aquell *exeamus ad eum* [He 13,13] que també vol dir anar cap a la ciutat esperada que ens defineix. Aquest «acostar-se» a la Jerusalem del cel fa l'essència de tota la litúrgia.

Totes aquestes reflexions inspirades en el camí que mena de la creu en la «foscor» [Mt 27,45] d'un eclipsi de Déu a la lloança d'aquest mateix Déu que ens «ha cridat de les tenebres a la seva llum admirable» [1Pe 2,9] volen propagar si més no el seny de no perdre el nord davant tot el que sentim que diuen de nosaltres. I en aquest punt també cal més que mai practicar la justícia. La Constitució pastoral sobre l'Església en el món d'avui, *Gaudium et spes* [art. 19-22], diu que el fenomen de l'ateisme demana en primer terme de la teologia mateixa un examen de consciència: podria ser que en la seva manera de parlar de Déu i en la pràctica pastoral hagués provocat aquest ateisme. I podria ser que en un afany ben intencionat de compromís, de no mirar tan prim, de deixar de banda coses que ja semblen d'altre temps, tot fent l'aleta al món, no només hàgim perdut *signes* que assenyalen realitats esperades, sinó que d'aquesta manera encara ens hàgim tornat humanament més pobres: la pobresa absoluta d'haver restat sense Déu.

Aquest advertiment conciliar a teòlegs i pastors deu voler dir que, abans d'encetar el diàleg amb el món d'avui, ens demanem, primer, què entenem aquí per diàleg; i, en segon lloc, quin llenguatge podrà entendre aquest món; és a dir, no es tracta de determinar què direm, sinó com ho direm. I si d'entrada sospitem que el nostre món no és el públic adequat per a aquesta darrera paraula que Déu diu en el Fill —el *verbum crucis*, que especifica sant Pau [1Co 1,18]— la urgència del *clama i no parís* [Is 58,1] demanarà que destapem veritats amagades, la *veritat latent* en l'autosuficiència d'aquest món. Diuen que un dia Napoleó va demanar a l'astrònom i matemàtic Laplace què en pensava, de Déu, i Laplace, amb tot l'encant de burgès elegant, li va respondre: «Sire, no tinc cap necessitat d'aquesta hipòtesi.» Aquesta sortida exquisida



*La rosa no té un
perquè*

de científic em recorda ara un díctic impressionant del místic alemany del segle XVII, Angelus Silesius:

*Die Ros' ist ohn' warum; sie blühet, weil sie blühet,
sie acht' nicht ihrer selbst; fragt nicht, ob man sie siehet.*

Un intent de traducció meva, que no sonarà tan bé com la versió original, podria dir:

*La rosa no té un perquè; floreix perquè floreix;
de si mateixa, no en fa cas; no demana si algú la mira.*⁸

La rosa, com tot el món amb tot el que s'hi mou, és bella independentment de si els qui la veuen hi troben motius, de si els qui hi passen al costat s'hi fixen; ni ella mateixa es mira, és només oberta a la gratuïtat. El científic erudit i el comerciant astut només volen trobar motius i lleis que garanteixin que tot rutlli. El sentit de la gratuïtat només el descobreix el qui estima. Els altres no tenen necessitat d'aquesta hipòtesi.

Ara caldria encara demanar si la manca de gratuïtat no dóna també l'ocasió per amagar veritats. I és que gratuïtat vol dir gràcia de donar —i de perdonar!— sense esperar retorn, com la rosa dóna i no demana res. Això més aviat s'evita: «Quan facis

⁸ Dins un altre context, però de manera semblant, el poeta llatí Properci també diu: *Quod quaeris 'quare', non habet ullus amor; 'per què demanes "per què"?, cap amor no té un perquè* [2,22,14].

un dinar o un sopar, no hi cridis els teus amics, ni els teus germans, ni els teus parents, ni veïns rics. Et podrien tornar la invitació, i ja tindries la teva recompensa. Més aviat, quan facis un banquet, convida-hi pobres, invàlids, coixos i cecs. Feliç de tu, llavors, ja que ells no tenen res per a recompensar-te, i Déu t'ho recompensarà quan ressuscitin els justos» [Lc 14,12-14]. Però això resulta fàcilment suspecte per als qui no sols no tenen necessitat d'una hipòtesi de Déu —d'un Déu gratuït!— sinó que encara els resulta un destorb que sembla inquietud en el funcionament d'un món segons unes lleis que no s'avenen a esdeveniments inesperats, a sortides imprevisibles.

I que no s'hi avinguin, vol dir que per endavant ho rebutgen, perquè destruirien llur matemàtica, posarien en dubte llurs lleis penals. Aquí, també d'amagat, ja surten dos conceptes que han marcat l'inici d'aquestes reflexions: *inesperat* vol dir que no s'espera, i *imprevisible* vol dir que no es veu per endavant, el misteri, en canvi, de la darrera paraula de Déu en el Fill ens instrueix que en la *visió* mateixa que tenim d'ell «per sota els àngels», ja l'*esperem* que vindrà un dia acompanyat de tot un estol d'àngels, «més amunt que ells», a judicar vius i morts. I això ja vol dir que no tot és la matemàtica de l'astronomia ni la garantia d'una protecció de codis legals. És més aviat que, en passar la ratlla sobre la gratuïtat amb l'esperança de garantir així una major justícia entre els homes, s'introdueix furtivament una injustícia més malèvola, perquè aleshores l'autoritat que es dona a aquesta llei, que posa ordre i concert a totes les coses i ens allibera de sorpreses inesperades, fàcilment arriba a tenir més pes que tot allò que ella mateixa ordena: ho veiem tot sovint, la lletra de la llei és un obstacle en la pràctica de la justícia.

De vegades un té la impressió que en la mateixa crítica textual de les Escriptures mant exegeta resta més descansat i satisfet quan creu haver trobat la manera de desllorigar un text difícil —una *crux interpretum*— que en la interpretació mateixa. És aproximadament el que el secretari d'Estat de l'infern, Screwtape, escriu en una de les cartes tremendament iròniques al seu nebot Wormwood, que és un dimoniet encara inexpert en l'art de temptar homes. Li diu que no cal que s'amoïni massa en la seva feina d'induir a la temptació els intel·lectuals: només ells són els qui «llegeixen llibres vells», però ja han estat instruïts de tal manera que «entre tots els homes de la terra ja són els menys aptes per apropiat-se de la saviesa que hi llegeixen»; els dimonis principals de l'infern ja han aconseguit de gravar indeleblement en ells «el punt de vista científic de la història», de manera que, «quan un intel·lectual es troba davant l'afirmació d'algun autor antic, mai no li passa pel cap de fer-se la pregunta, si és veritat o no».⁹

⁹ C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, Londres, 1941, carta 27. Hi ha una traducció catalana de Miquel Estradé: *L'estratègia del dimoni*, Barcelona 1964.

I ja és la retòrica de poca volada i molta gesticulació dels altercats entre els partits polítics que creu que criticar el programa del partit contrari sigui més important que defensar el programa propi. Comptat i debatut tot això deu ser una pista que mena a una inflació de realitats que es fa d'amagat, és a dir, deu ser que es donen per reals coses que no ho són, i tot aquest món ficat ara dins el que abans deia d'una cultura que no fa més que *jugar* amb éssers virtuals, invita a fer una simple comparació amb el món de la fe que sota la crosta de signes pobres ja hi veu rastres de realitats que s'han de revelar, i aleshores la pregunta és: qui hi veu fantasmes, aquí? Si fins i tot en la incapacitat d'escoltar que imposa la cultura moderna ja convertim en irreals els nostres semblants mateixos!

Podria ser aquest un model de la provisionalitat que imposa el mateix fet de creure que uns signes pobres amaguen realitats admirables, que en el *verbum crucis* «sense Déu» ja es veuen resplendors de «quan el Fill de l'home vindrà ple de glòria, acompanyat de tots els àngels» [Mt 25,31] i que és la paraula —la darrera paraula de Déu!— que dóna —«gràcies a Déu!»— la potestat de defensar els pobres, de compadir-se dels perseguits i dels pecadors. També «els àngels en el cel» ho fan, això d'alegrar-se gratuïtament [cf. Lc 15,7.9]; és clar, ells «veuen constantment cara a cara el Pare del cel» [Mt 18,10]: ells ja veuen de debò el que nosaltres veiem en el signe, i és per això que també en el signe ja podem fer com fan ells.

I ara, a la manera d'un excurs, no em puc estar de ficar-me en la disputa sobre la necessitat de reformes en l'Església catòlica. Alguns —els qui criden més fort— ja arriben a pronosticar que en aquestes l'Església s'hi juga la seva mateixa existència. I com que la protesta no fa més que proposar les eines necessàries per a la reforma, caldrà que abans de tocar res ens posem d'acord sobre la funció d'aquestes eines, no fos que al final, fascinats de llur conjurada eficàcia, el resultat passés a ser una qüestió secundària, com comentava abans.

Tota la preocupació d'aquesta disputa no només es concentra en la pregunta: com ho farem per salvar aquesta Església? —i això d'entrada vol dir que els disputadors creuen que salvar l'Església és feina seva— sinó que així, en el fons, volen dir que no compten amb la parusia i que, per tant, no es tracta més que de salvar les institucions eclesiàstiques; altrament això seria témer que un dia el Senyor vingués i trobés una Església buida. Que un parell de reformes en el dret canònic podrien ajudar a la feina pastoral no es posa gens en dubte, però donar tanta importància a l'eina que al final resulta secundari i marginal allò que es fa amb l'eina, ja és el *súmmum* de la superficialitat. Les reformes poden ajudar, però de cap manera no es pot creure que siguin cap remei per als mals.

Més urgent és predicar l'evangeli sencer, sense fer-hi retallades amb la intenció que aquest nostre món, que ja no creu en Déu, digui de nosaltres que finalment ens hem posat al dia. El problema que té l'Església d'avui és més aviat que hagi de predicar

un evangeli a un món que ja no entén què vol dir el misteri de la creu i el perdó dels pecats —quins pecats?— i l'esperança en la parusia amb la pregària del «veniu, Senyor Jesús»; i l'errada més gran és deixar de banda tot això que el món no entén i avenir-nos a fer tot allò que aquest espera que fem. L'encàrrec que hem rebut és un altre.

A tall d'exemple i justament perquè té a veure amb els àngels, què en direm ara, de la llei del celibat? No deu ser gens arriscat creure que, si es suprimís ara, la majoria de la nostra gent ho celebraria, els cerca-raons més valents dirien que ja era hora i els més derrotistes cridarien que ja és massa tard. Però una cosa és la llei i una altra el celibat mateix. La diferència que es dona entre llei i celibat és la mateixa que es dona entre la lletra i l'esperit, i és ben urgent que no perdem mai de vista que «la lletra mata, però l'Esperit dona vida» [2Co 3,6]. Per a mi, el més esborronador del cas és la previsió que si demanéssim a aquesta majoria i a aquests cerca-raons i derrotistes quin sentit té el celibat, la resposta que podríem esperar —inclosa la dels més ben intencionats— no seria més que escassa i esquifida.

Molts pocs en deuen tenir idees clares, segurament perquè és un tema que mai no se sent que es prediqui. (I això que sigui dit en disculpa de l'esquifidesa de les respostes.) En aquest cas, doncs, el més raonable, abans de tocar res, sembla que hauria de ser primer organitzar una instrucció pública sobre el tema. I després, només després, ens podem fer responsables d'anar a cercar les eines d'una reforma.

Un dia, narra l'evangeli, que un grup de saduceus van anar a trobar Jesús amb una casuística subtil i estrafolària, que apuntava a fer befa de la fe en la resurrecció dels morts, que ells no compartien. Cal —van dir— que una dona, per complir l'anomenada «llei del levirat», es casí consecutivament amb set germans que, també consecutivament, un darrere l'altre, es van morint. I al final, després d'aquella vida matrimonial tan variada i entretinguda, es mor també la dona. I ve tot seguit la pregunta maliciosa del moralista: en l'altra vida, «de quin dels set serà muller?» [Mc 12,18-27]. I Jesús respon que en l'altra vida aquella dona no serà muller de cap dels set, perquè allí els homes ja no es casen, sinó que són «com els àngels».

En el text paral·lel de l'evangeli segons Lluc [20,36] s'usa aquí el que els experts anomenen un *hapaxlegomenon*, i vol dir que és una paraula que altrament no surt més en tot el Nou Testament: diu que en l'altra vida els benaurats són, no «com els àngels», sinó «iguals que els àngels» [ἰσάγγελοι], que fins i tot sembla que vulgui sobrepujar la semblança en identitat. Hans Urs von Balthasar es refereix a aquesta paraula i diu que «*isàngelos* 'igual que els àngels', esdevingué paraula màgica dels cristians primitius».¹⁰ Així, per exemple, santa Teodora, una de les mares del desert, solia dir a les germanes

¹⁰ *Das Weizenkorn*, Einsiedeln 1989³ (1953), 111; citat dins Barbara Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Friburg 1992, p.383

que anaven a demanar-li consell: «Déu, quan una part dels àngels van caure, volgué completar l'exèrcit dels àngels amb aquells qui visquessin del tot en la pietat i en la justícia».¹¹ Aquest vol ser el sentit del monacat i, en particular, de la llei del celibat: un signe sacramental que dins l'Església sobre la terra ja recorda i fa visiblement present la parusia, quan serem «com els àngels».

I ara surt inesperadament a la consideració una circumstància essencial per entendre bé aquesta veritat, és a dir, per destapar el que està tapat: l'àngel, que el monjo i el capellà volen imitar i, fins i tot, fer-se iguals a ell, no es presenta com a model solitari *de beutat astral*, a la manera d'aquestes estrelles de cinema i dives que jovencells i jovencelles d'edat puberal s'esforcen per imitar. L'àngel —els àngels tots, que per això no els coneixem pel nom— es veuen ara com a figures participants d'un esdeveniment: són l'exèrcit celestial que acompanya el Fill de l'home en la seva glorificació i li fan homenatge, són els qui «no paren de clamar dia rere dia» aquell *sanctus* celestial *sine fine* a la majestat del Déu, són els qui s'alegren, quan un pecador es converteix [cf. Lc 15,7.10] i s'entristeixen de la destrucció de Jerusalem [cf. 2Ba 67,2], amb altres paraules, els veiem del tot oberts a l'exterior, al diàleg; el que imiten monjos i monges, capellans i bisbes és una forma de vida diametralment oposada a la figura centrada en ella mateixa, del tipus d'aquesta multitud d'homes i dones que van pel carrer amb una orella tapada pel mòbil.

Aquestes figures d'àngels sobre la terra —aquests *isàngeloi*— representen —i això vol dir: *fan present* dins l'Església— la *vita venturi saeculi*, «la vida de la glòria», que professem cada diumenge en el credo. L'exercici que fem tot el temps de destapar veritats amagades, de descobrir en l'eclipsi de Déu en la creu, la glòria de l'entronització del Fill de Déu, més amunt que els àngels, és el mateix que es demana de fer davant el celibat.

Kierkegaard¹² insisteix molt en el pensament que seguir Jesucrist suposa simultaneïtat en el temps amb ell: no és simple record d'un passat. I si el pensem present, aleshores no pot ser més que el Crist gloriós, és a dir, nosaltres sacramentalment ja ara traspassem els anys que ens separen de la parusia. Ell es fa present en la mateixa pregària del *marana tha*, «veniu, Senyor Jesús» [1Co 16,22; Ap 22,20; cf. 1Co 11,26], quan ell mateix ja ens diu en la pregària: «*Vigilate, iam sum proximus*».¹³

Però tot això suposa —repeteix— que els qui ho veuen, els cristians normals que ara es diuen laics, saben què vol dir i que si no ho saben, és un signe inútil i que

¹¹ *Apophthegmata*, 138,28, dins Martirij Bagin i Andreas-Abraham Thiermeyer, *Metèricon. La saviesa de les mares del desert*, Barcelona 2004, p. 87.

¹² Sobretot dins l'obra *Indövelse i Christendom* que publicar a Copenhaguen l'any 1850 sota el pseudònim Anti Climacus. Versió alemanya: *Einübung im Christentum*, Jena 1912.

¹³ De l'himne *Ales diei nuntius* d'Aureli Prudenci tret de *Cathemerinon*, per cantar *ad galli cantum*.

l'alternativa, com he dit, és suprimir el celibat, perquè ningú ja no sap quin sentit té i per tant no serveix per a res, o intentar encara instruir la gent, a fi que llavors allò que diem cada diumenge: «i tornarà gloriós a judicar els vius i els morts», i allò altre: «esperem el vostre retorn, Senyor Jesús», i moltes, moltes altres expressions de les quals el Nou Testament i la litúrgia en van plens, tornin a tenir un pes que, com deia Balthasar, tenien, i ara —cal encara que algú ho digui, això?— ja no tenen. I voldrà dir que són veritats de la nostra fe que es prediquen un altre cop i es viuen.

Podria ser també que ja no ho entenen, perquè hem fet una ideologia del laïcat. En voler fomentar una participació seva més activa, no només en la litúrgia, sinó també en la vida de la parròquia i de les institucions eclesiàstiques en general, potser d'aquesta manera l'hem convertit en el model ideal de cristià. Potser és per aquest camí que hem desacreditat la jerarquia; potser ells mateixos, els laics, ja creuen que són els qui han de donar el to dins l'Església, no només participar en la litúrgia, sinó configurar-la al seu albir. I ja ho diuen en manifestacions públiques: «Nosaltres som l'Església.» Aquí s'amaguen dos errors, que també cal destapar: primer, el clergue —la jerarquia— té un sentit fonamental de servei, no de ser servit, i per tant se suposa que hi ha qui es deixa servir; i segon, el model del cristià no és ni el clergue ni el laic, sinó Crist, i això vol dir que d'uns i d'altres es demana com a virtut primera la capacitat d'escoltar: l'obertura del diàleg. D'això, els àngels també ens en donen exemple!

Aquests errors vénen de l'oblit de la gran veritat que ens ha acompanyat tota l'estona, la que ens invita a obrir-nos a l'exterior, a escoltar fins i tot el silenci de Déu, a veure, ni que no sigui més que a través de signes, com és ara aquest del celibat. I la causa de l'oblit deu ser un altre cop el bescanvi del diàleg pel monòleg en el desvari de creure que així s'afirma millor la pròpia llibertat i independència. D'aquesta manera hem suprimit del món una de les dues persones principals del drama, i hem restat més pobres que mai, perquè no pot haver-hi un jo, si no hi ha un tu.

En darrer terme això té la seva raó en la nostra condició de criatures que fa que només fora de nosaltres trobem la raó de nosaltres mateixos. I aquest principi també configura tota la moral: no es pot parlar d'un *segon* manament, si no hi ha un *primer* que dona raó del segon: «Llavors un dels mestres de la Llei... se li va acostar i li va fer aquesta pregunta: “Quin és el primer de tots els manaments?” Jesús li va respondre: “El primer és: *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, amb tot el pensament i amb tota la força*. El segon és aquest: *Estima els altres com a tu mateix*. No hi ha cap manament més gran que aquests”» [Mc 12,28-31].

Tinc la impressió que avui molts, en escoltar aquest evangeli passen directament del primer manament al segon, perquè sincerament no sabrien dir com es maneja això d'estimar Déu. Però ara, ben mirat, si el primer és el model del segon, no saber ben bé què vol dir el primer, deu fer sospitar que llavors el segon tampoc no s'haurà entès

prou bé. «Estimar els altres» per a molts es resol en un principi d'ajudar els necessitats d'ajuda. És molt correcte, això, però aquí, sense una referència directa a Déu, manca l'exemplar model d'aquest amor, que aleshores no pot significar més que: dono al qui no té i això vol dir que, si un dia jo no tinc, trobaré algú que tingui que em donarà. Exactament: *do ut des*.

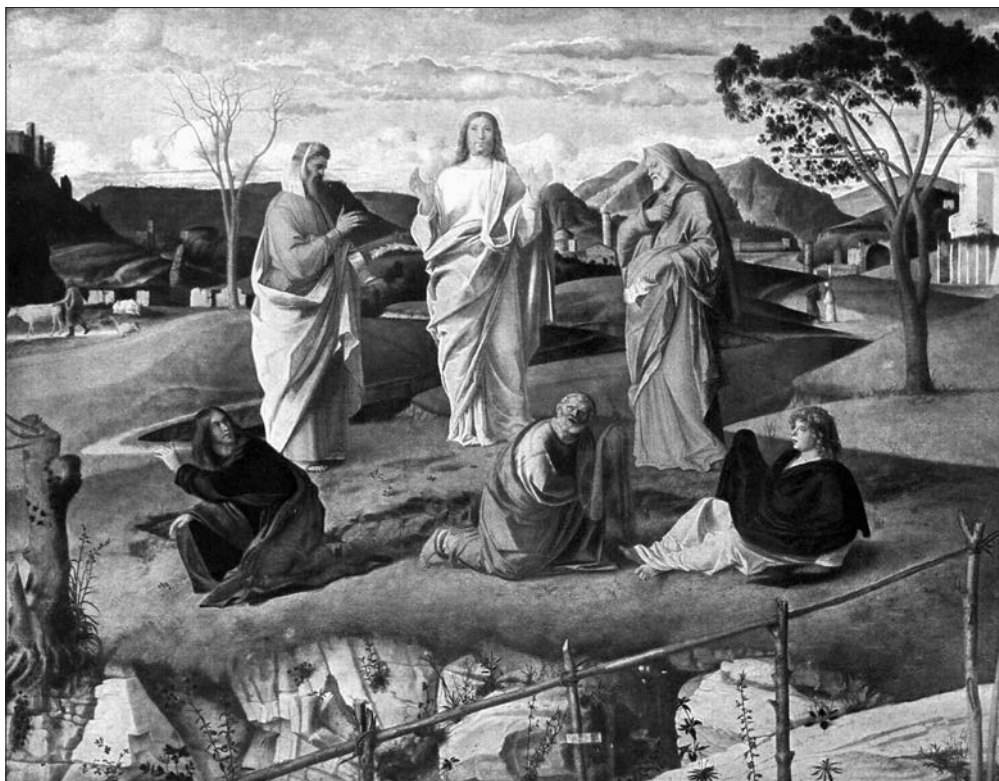
I no és aquest el sentit de l'amor als altres. Diu el Senyor: «No explotis ni oprimeixis l'immigrant, que també vosaltres vau ser immigrants al país d'Egipte. No maltractis cap viuda ni cap orfe: si els maltractes i clamen a mi, jo escoltaré el seu clam..., perquè sóc misericordiós» [Ex 22,20-26]. El sentit de l'amor als altres no és una mena de garantia de l'amor propi, sinó una *imitatio Dei* que primer ens ha estimat en salvar-nos; d'aquesta manera l'amor entre germans i fins i tot l'amor als enemics és un signe de l'amor de Déu; així invitem els qui ho veuen a la lloança de Déu [cf. Mt 5,16]. Aquesta és l'estructura de l'amor que sempre surt d'una sorpresa admirada, com són les coses que plauen només de veure-les: *quae visa placent*.

Com la rosa del díptic d'Angelus Silesius, la bellesa de l'esposa demana que hi hagi qui la vegi i l'admiri: «Qui és aquesta que puja del desert, recolzada en el seu estimat?» [Ct 8,5]. És el mateix jo anònim que en la poesia popular demana: «Què li darem an el Noi de la Mare?», o encara: «Què li donarem a la pastoreta?» És l'exclamació que provoca la troballa inesperada del manà [cf. Ex 16,15]. És el cant d'homenatge de l'exèrcit d'àngels en la litúrgia del cel, al qual demanem que Déu ens deixi afegir les nostres veus: *cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur*.

Deu ser per això que els àngels no els coneixem pel *nom*: ells són sobretot aquesta persona anònima —i nosaltres amb ells—, que ara es troba davant aquell qui Déu «ha exaltat i li ha concedit aquell *nom* que està per damunt de tot altre nom» [Fl 2,9], i així participa de la glòria de Déu. La famosa *participatio actiosa* que vol el Concili dels laics en la litúrgia no és activitat en sentit de moviment: és capacitat d'admiració en escoltar i veure allò que mai no havíem escoltat ni sentit. La rosa no ho demana, si algú la mira; és bella de tota manera: només el qui no se la mira, s'ho perd. I es perd!

I potser de passada podria ser ben útil que paréssim encara un moment i ens demanéssim: per què s'ha refredat aquella esperança en la parusia que un temps va ser tan intensa? I què volem dir quan preguem cada dia: «vingui a nosaltres el vostre sant Regne»? Ha esdevingut veritat latent? Aquí dins hi ha també el problema que un intent de diàleg amb el món —si ha de ser diàleg i no monòleg— només tindrà sentit si és cercar la veritat en una voluntat de destapar el que es troba amagat.

I en aquest punt ja hi trobarem divergències a posar damunt la taula: la capacitat d'escoltar, fins i tot el silenci de Déu, que es demana de nosaltres, els creients, es contraposa diametralment a la incapacitat d'escoltar res, que s'ha convertit en un fenomen paorós justament en el nostre món tan ric i ple. Això mateix deu haver condicionat una cultura de concentració en un mateix que converteix tota la resta en un



La Transfiguració de Jesús, Giovanni Bellini, s. XV.

món virtual. La concentració en un mateix, a més de fer tot el contrari de destapar veritats, és com la flama de la justícia legal i sense misericòrdia que s'alimenta d'allò que crema —*do ut des*— i, al final, es consumeix a si mateixa. L'obertura a l'exterior, del tot gratuïta, descobreix la bellesa de la rosa, tota feta de compassió, que és com aquella flama de la bardissa ardent que Moisès va veure en el desert: «cremava però no es consumia» [Ex 3,2].

Moisès i Elies: les dues figures que van ser vistes en la transfiguració del Senyor i que «parlaven de l'èxode de Jesús que s'havia d'acomplir a Jerusalem» [Lc 9,31]. En un moment de tristor de mort, Déu dona a entendre a Elies que la violència sempre surt de la por, perquè és la por que fa que un elimini el que li fa nosa, i que la vera presència de Déu —la teofania!— més que en coses que fan por: la gran ventada, el terratrèmol o el foc, s'ha de cercar literalment en la seva «veu del silenci» [1Re 19,12]. Tot sovint la traducció d'aquest text dona a entendre que Déu es decanta més vers la benignitat que vers la violència i l'expressió «veu del silenci», que sembla estranya i contradictò-

ria, s'entén com un «oreig suau»; aleshores fàcilment tot el passatge resta enganxat en la poesia de les coses benignes i, juntament amb l'oreig suau, s'esfuma el dramatisme d'aquest silenci. Però és justament el silenci que ens demana que descobrim aquestes coses benignes quan Déu calla davant la violència dels homes, davant la creu de Jesús.

8a Setmana Bíblica de Barcelona

«El Poble de Déu camina en la història»

Per vuitè any consecutiu, l'Escola d'Animació Bíblica de Barcelona (EABB) amb el suport de Llibreria Paulines-Barcelona i de la Parròquia Mare de Déu de la Medalla Miraculosa han organitzat la 8a Setmana Bíblica, dedicada a l'Església i sota el lema «El Poble de Déu camina en la història», del dissabte 21 al dissabte 28 de novembre.

Val la pena començar amb una mica d'història. EABB va començar la seva activitat com a servei a grups de lectura compartida de la Paraula (i a les persones interessades en la Bíblia en general) fa més d'onze anys. Justino Martínez, missioner combonià i biblista, avui a Fortaleza (Brasil), Javier Velasco-Arias, laic, biblista i professor a l'IS-CREB, i Quique Fernández, laic (actualment en formació cap al diaconat) i animador bíblic, varem posar en comú la feina d'animació que ja feia anys portàvem a terme.

Així van començar les trobades d'advent i quaresma, els actes a la Llibreria Paulines, l'Escola d'Animadors i, en conseqüència, l'animació de més grups (avui són més de vint a Barcelona).

L'antecedent de les Setmanes Bíbliques va ser l'exposició del 50è aniversari de l'editorial Verbo Divino. EABB la va portar a Barcelona, l'any 2007, a la cripta de la Parròquia de la Miraculosa. L'any següent era l'any de sant Pau i va sorgir aquesta iniciativa d'una Setmana Bíblica sense pensar si tindria o no continuïtat.

*Un moment
de la Setmana Bíblica*





La taula rodona

Però sí que n'ha tingut. Ja n'hem fet vuit edicions. La primera va estar dedicada, com ja hem dit a sant Pau (2008). I des de llavors s'han succeït setmanes dedicades a Maria (2009), el Déu de la Vida (2010), *Verbum Domini* (2011), l'any de la fe (2012), Jesús de Natzaret (2013), Déu Amor (2014) i el Poble de Déu (2015). En aquestes vuit edicions hi han col·laborat, entre d'altres, els biblistes Jordi Sánchez-Bosch, Ignasi Ricart, Jordi Latorre, M. Claustre Solé, Juan Chapa, Begonya Palau, Núria Caldach i Jan Stefanow; els professors de teologia Salvador Pie i J. M. Rovira-Belloso; els autors d'espiritualitat Josep Otón i Fernando Cordero; l'expert en cinema espiritual Peio Sánchez; l'arqueòleg i director del Museu Bíblic Tarraconense, Andreu Muñoz; el dibuixant Fano; els músics cristians Toni Torrelles i el grup Cor Nou. I cal destacar la generosa col·laboració del periodista Ignasi Miranda.

D'aquest projecte, les Setmanes Bíbliques, podríem destacar-ne alguns eixos importants:

1. Són interdisciplinàries, és a dir, hem intentat i aconseguir que la Setmana Bíblica no fos una successió de conferències. En el programa, al costat de les conferències, hi trobem *lectio divina*, taula rodona, pel·lícula, concert...

2. Són intergeneracionals perquè no només estan pensades per a adults. També hi ha activitats per a nens, adolescents i joves.

3. Són una bona mostra de la diversitat de carismes en l'Església, amb un ventall prou significatiu de les diferents veus, sensibilitats i moviments que segueixen Jesús de Natzaret pels camins de l'Església.

Com ja hem assenyalat, aquest curs, la Setmana Bíblica ha estat dedicada al Poble de Déu. Podem detallar les següents singularitats d'aquesta darrera edició:

1. S'ha incorporat als llocs on es desenvolupa la Setmana Bíblica, Parròquia de la Miraculosa i Llibreria Paulines, la Parròquia de Santa Tecla de Barcelona. I per a l'edició vinent, la 9a, tenim previst incorporar-hi un altre lloc de la diòcesi veïna de Sant Feliu, on comptem amb tres grups.

2. El grup musical Cor Nou, que ha participat amb un concert-presentació del seu nou CD «Aires del Carmel», el primer dissabte a la nit a Parròquia de la Miraculosa, ens va oferir un aperitiu musical al final de la Taula Rodona del mateix dia, a la tarda, a la Llibreria Paulines.

Fixant-nos en el programa podem destacar les activitats següents:

1. La taula rodona inaugural a la Llibreria Paulines «Església en sortida» amb la participació de Javier Velasco-Arias, biblista; Ignasi Miranda, periodista; Asunción Palacios, religiosa Filla de l'Església (Madrid) i Juan Molina, missioner del Sagrat Cor de Jesús (Madrid).

2. Les conferències «L'Aliança de Déu amb el seu poble» a càrrec de Pepe Pedregosa, animador bíblic i de mitjans de comunicació; «Jesús i la primera comunitat» a càrrec de Quique Fernández, coordinador de la EABB; «L'Església dels primers cristians» a càrrec de Javier Velasco-Arias, professor de Bíblia a l'ISCREB.

3. Activitats com el concert de Cor Nou o la presentació audiovisual «Els sants, companys per al dia a dia» a càrrec de Fernando Cordero, sacerdot i periodista, autor de llibres d'espiritualitat.

4. I sense oblidar els moments de pregària: la *lectio divina*, les vespres amb els Fills de l'Església, el Rosari Bíblic, l'Eucaristia.

EABB té germanes petites. Des de fa uns anys hem promogut el nostre mètode d'animació a Madrid i Sevilla. Pepe Pedregosa, religiós paulí, coordina aquestes dues escoles. També la Setmana Bíblica s'ha convertit en aquestes ciutats en jornades bíbliques de tres dies. Ja hem fet dues jornades a Madrid i tres a Sevilla. I aviat engegarem el projecte a Valladolid.

Allò que va començar quasi ocasionalment, i que va servir com a base per a somiar, se'ns ha convertit en una realitat viva, dinàmica i fraternal. Podem dir que la Setmana Bíblica, de la mà de Jesús de Natzaret, camina en la història de l'Església.

Quique Fernández
Coordinador de l'Escola d'Animació Bíblica de Barcelona

Més fulles de tardor, de Climent Forner

Climent Forner (CF) és un jove escriptor de 89 anys. S'arrela com un teix en les terres asprives del Berguedà i, d'allí i de l'Evangeli, en treu la força per a escriure versos que tenen el poder del portentós *Ull de Taiüll*.

Els arbres de Viver i Serrateix, on Climent fa de rector des de fa molts anys, deixen caure les fulles quan arriba la tardor. La ploma de CF escriu, des de fa molts anys, per al *Full Diocesà*. Els seus escrits, de temàtica molt diversa, es caracteritzen per una prosa llampant, d'una rara perfecció. El savi editor Jaume Huch (Edicions de l'Albí) ha decidit aplegar les pàgines esparses de CF publicades en el *Full Diocesà* entre els anys 1998-2015. Xavier Novell, bisbe de Solsona, hi escriu el pròleg, que és una valuosa invitació a la lectura d'aquestes pàgines.

És un llibre miscel·lani, escrit al llarg de gairebé dues dècades, que és una mena de dietari d'un rector —savi— de pagès. La llengua catalana, d'una bellesa i perfecció inusitades, n'és el fil conductor. Els temes són com les fulles dels arbres del Berguedà: diverses i belles, quan cauen a la tardor.



Un home com CF, que porta la poesia a la sang, no pot deixar d'escriure poemes en una secció de prosa: «No tenim por. La nit se'ns il·lumina / quan ens somriu la Mare des del Claustre» (p. 40).

Les pàgines de CF són com una pedra de toc per a valorar el dring cristià —de fidelitat a l'Evangeli del Senyor Jesús— de la realitat quotidiana: «no ens limitem a celebrar el Nadal a la manera tradicional del nostre poble: xampany i pollastre, torrons i neules, pessebre i tió, Pastorets i cavalcades de Reis (¿de quins Reis d'Orient, si se'ls ha fos l'estrella i no tenen camells a cavalcar, estossinats al primer bombardeig?)» (p. 84); «La vida és curta o és llarga? [...] contemporanis com som de Déu, per bé que sotmesos encara a la temporal-

tat, ja vivim, ara, en l'eternitat i de la seva eternitat, en virtut de la resurrecció del Crist. El temps és or? El temps és gràcia» (p. 115).

La prosa de CF es troba marcada per l'autenticitat: «Si hi ha una data fatídica en la meua vida és la del 18 de juliol de 1936» (p. 198); «La coneguda cançó popular comença dient: "A Gironella, / una vila tan bella, / n'hi ha una donzella / que a mi em fa penar..." Sí, una donzella tan bella i tan culta com dissortada: Catalunya» (p. 201).

Poder llegir, aplegades i perfectament endreçades, aquestes fulles de tardor que han caigut dels arbres del jardí de CF és un veritable luxe.

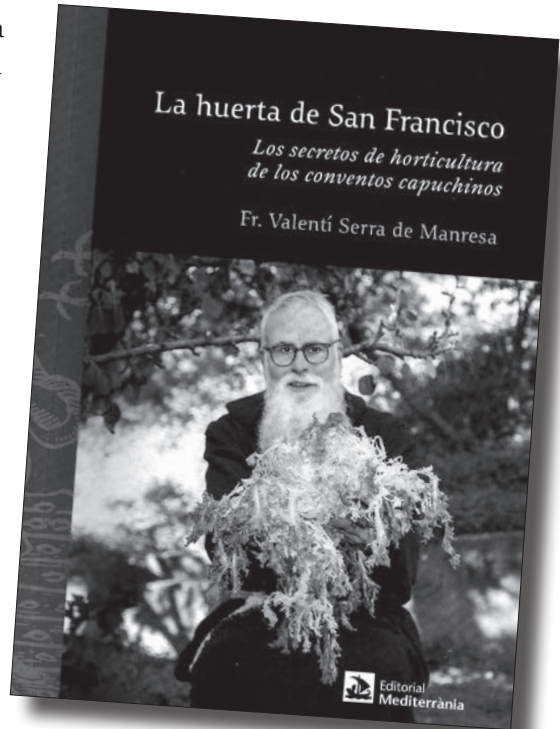
Joan Ferrer

L'horta dels frares

Fra Valentí Serra de Manresa, que en altre temps havia estat secretari del savi Enric Cortès, que era secretari de la nostra Associació Bíblica de Catalunya, és un historiador erudit, que ha escrit molts llibres de recerca històrica sobre la vida i pensament dels frares caputxins a Catalunya.

Tot furgant en antics manuscrits va descobrir que els frares caputxins, fills de sant Francesc, en la seva vida senzilla havien adquirit una enorme saviesa sobre les plantes, que són do de Déu per a aliment de les persones.

Com que les coses bones cal donar-les a conèixer, fra Valentí ha escrit una sèrie de llibres per divulgar el saber botànic i culinari dels frares. El darrer llibre publicat és en castellà i port el títol de *La huerta de sant Francisco. Los secretos de horticultura de los conventos capuchinos* (Barcelona: Editorial Mediterrània 2016, 140 pàgs.).



El llibre conté un pròleg amable i erudit del Dr. Miquel Ylla-Català, de la Reial Acadèmia de Farmàcia de Catalunya.

El volum, bellament editat amb gravats d'obres antigues, consta de quatre parts: en la primera s'explica què era i quina utilitat tenia una horta caputxina; a continuació, fra Valentí explica les hortalisses, flors i fruiters dels horts conventuals, en forma de diccionari, amb informacions tretes d'antics manuscrits dels hortolans dels convents i d'obres botàniques de temps passats; tot seguit l'obra ens revela algunes curiositats i secrets de l'agricultura conventual dels frares caputxins. Un glossari la bibliografia clouen el llibre.

El llibre dels Nombres 11,5 ens recorda del plany dels israelites alliberats d'Egipte, incapaçs de comprendre el valor de la llibertat. Deien: «Com recordem el peix que per no res menjàvem a Egipte, i els cogombres, els melons, els porros, les cebes i els alls!» El llibre de fra Valentí ens fa saber que els frares catalans menjaven les mateixes verdures que els hebreus a Egipte. Els comentaris dels hortolans frares eren molt simpàtics:

El bulbo de la cebolla ocupa un lugar importantísimo en el arte culinario; cocido o encurtido en vinagre, entra en él como condimento o como aliento en la confección de un sinnúmero de platos. Las plantas de cebolla que hayan de servir para el consumo nunca se deben dejar entallecer ni florecer, porque las flores disipan toda la sustancia y jugo de los bulbos [...] El vino de la cebolla es un excelente vermífugo, y se obtiene dejando macerar dos cebollas en vino blanco durante seis días.- Para calmar la tos y facilitar la expectoración basta cocer una cebolla debajo de las cenizas después de haberla envuelto dentro de una hoja de col (p. 63-64).

Espigolant en l'obra hi aprenem belles coses que lliguen el món de la Bíblia, que ens ensenya a donar glòria a Déu, creador del cosmos i de les plantes:

Déu digué: «Que la terra produeixi vegetació, herbes que facin llavor i arbres de tota mena que donin fruit amb la seva llavor, per tota la terra.» I va ser així. La terra produí la vegetació, les herbes de tota mena que fan la seva llavor i els arbres de tota mena que donen fruit amb la seva llavor. Déu veié que tot això era bo (Gn 1,11-12).

amb un món de persones senzilles —els frares fills de sant Francesc— que són testimonis de l'amor de Déu per la humanitat i de respecte envers la creació, do de Déu.

M. de l'Esperança Amill

El professor Gregorio del Olmo Lete

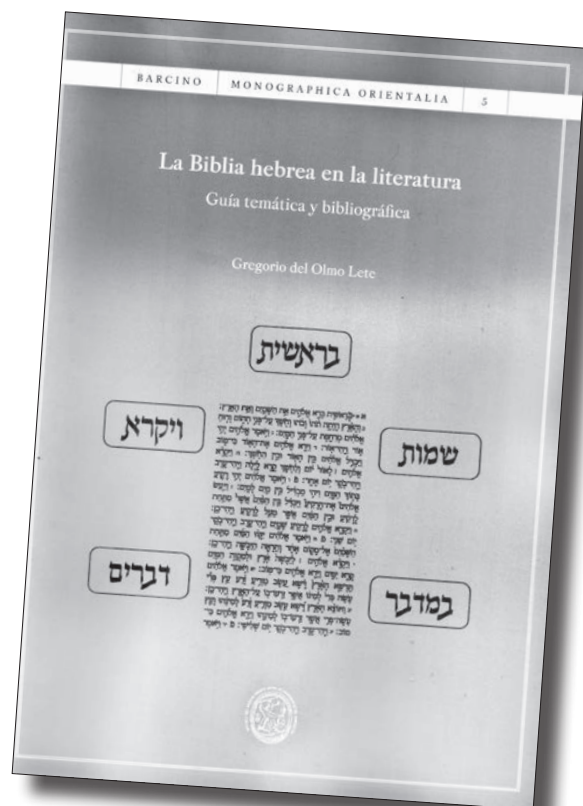
El professor Gregorio del Olmo Lete (Aranda de Duero, Burgos, 1935) és un savi. Us puc dir que és uns dels filòlegs semitistes més savis del món. És també una persona extraordinàriament afable i generosa.

El professor Del Olmo ara és catedràtic emèrit de la Universitat de Barcelona. Vaig tenir el privilegi de tenir-lo de professor i també va ser el president del tribunal que va jutjar la meua tesi doctoral, ja fa gairebé trenta anys.

La trajectòria intel·lectual del Dr. Del Olmo és simplement impressionant: és llicenciat en filosofia i lletres, teologia i ciències bíbliques i doctor en filosofia i lletres i en teologia. Ha estat catedràtic —ara emèrit— de filologia semítica de la Universitat de Barcelona. Ha estat fundador i director de l'Institut del Pròxim Orient Antic, fundador i director de la prestigiosa revista *Aula Orientalis* (1983-), director de la missió arqueològica de la Universitat de Barcelona a Síria (1983-2002). És especialista en literatura hebrea antiga, en lexicografia ugarítica i lexicografia semítica comparada i en història de les religions dels pobles semítics antics del nord-oest. Ha ensenyat llengua hebrea, llengua ugarítica, literatura hebrea antiga, cultura semítica nord-occidental i lingüística semítica comparada.

La seva obra publicada, amb més de dos-cents articles científics, comprèn obres de gran transcendència científica com ara: *La vocacion del lider en el antiguo Israel. Morfología de los relatos biblicos de vocacion*, Salamanca 1973; *Mitos y leyendas*





de Canaan segun la tradicion de Ugarit, Madrid 1981; *Mitologia y Religion del Oriente Antiguo. Semitas Occidentales II/2*, Sabadell 1995, *A Dictionary of the Ugaritic Language Part One/Two*, Leiden 2004, a més dels dos llibres que comento aquí: *Origen y persistencia del judaísmo* (Estella: Verbo Divino 2010, 478 pàgs.), i *La Biblia hebrea en la literatura. Guía temática y bibliográfica* (Barcelona: Universitat de Barcelona 2016, 265 pàg.)

Els dos darrers llibres del professor Del Olmo en el camp dels estudis bíblics causen sensació: *Origen y persistencia del judaísmo* es un llibre panoràmic fonamental per a comprendre la Bíblia en el context del món on va néixer. El volum consta de tres parts: I.

«La matriu oriental»; II. «El període formatiu»; III. «L'actualitat del judaisme». Del Olmo presenta l'experiència religiosa d'Israel en el marc del món egipci i cananeu, que és el medi on neix, fins a arribar en el «temps oportú», el món persa-aquemènida, en què es compila l'estructura bàsica d'aquesta biblioteca fonamental.

El professor ho sintetitza de manera magistral:

La Biblia judía, el «Antiguo Testamento» en la denominación cristiana, no es un tratado sobre Dios, sino la condensación de una experiencia y vivencia histórica de lo religioso o, si se prefiere, una vivencia religiosa de la propia historia. Experiencia, por otra parte, condensada en un momento preciso de ésta, por un grupo preciso y desde unas coordenadas y perspectiva precisas. Éstas son las impuestas por la coyuntura, decisiva para el judaísmo desde tantos puntos de vista, del Exilio babilónico en el siglo VI a.C. [...] Naturalmente, tal evento histórico no «crea» el Dios de los judíos, que estaba presente desde muchos siglos antes pero significa, por un lado, su primera y canónica fijación literaria, y, por otro, su explicitación polémica frente a otras concepciones religiosas, como desarrollo de la tradición bíblica anterior. Aparte de esto, tal momento se puede considerar como el de la génesis del judaísmo en cuanto forma religiosa diferenciada que empieza a desarrollar, al margen del orden político del antiguo Israel,

definitivamente perdido, y del culto oficial, que perdura en el segundo templo restaurado, una religiosidad de la Ley y la Palabra. Esta se consolidará y dará paso al judaísmo clásico a partir del desastre del año 70 d.C., desaparecidos definitivamente todos los restos institucionales del «judaísmo» bíblico (Estado y Templo). [...]

Dentro de la diversidad de enfoques y tradiciones de una obra tan compleja como la Biblia Hebrea, es manifiesto que sus compiladores definitivos tuvieron la idea de que era uno y el mismo el Dios que actuaba en toda ella. Es ese Dios, esa representación de lo divino común a toda la literatura bíblica la que nos interesa recoger aquí como síntesis de la «fe de Israel», al margen de representaciones más o menos folclóricas o míticas que en aquélla emerjan de tanto en tanto y que testimonian que tal idea bíblica de Dios no fue la única vigente en el Israel histórico. Resulta ser más bien el fruto de un largo proceso religioso enfocado desde su fase terminal (p. 157-159).

Penso que *Origen y persistencia del judaísmo* es una obra mestra, que sintetitza tota una vida dedicada a l'estudi i a l'ensenyament de la Bíblia en el marc del context on la gran biblioteca es va formar i on adquireix les coordenades de significació.

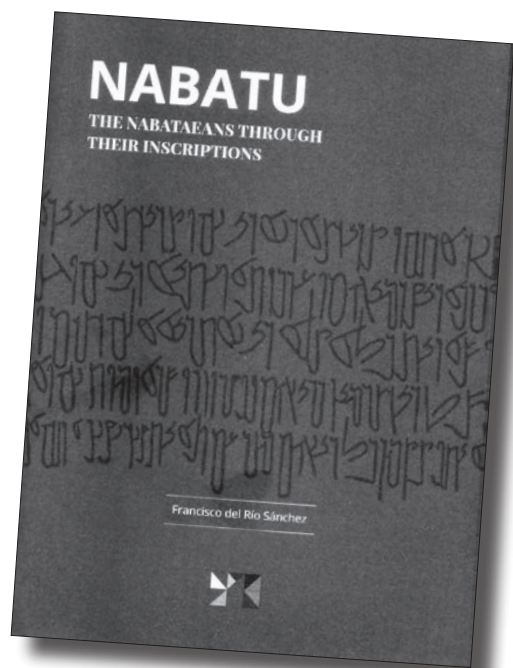
La darrera obra que ha publicat el professor Del Olmo és *La Biblia hebrea en la literatura. Guía temática y bibliográfica*. Es tracta d'una obra doble: la primera part (p. 25-61) és una guia fonamental sobre la història dels efectes de la Bíblia en la literatura. És també una síntesi formidable per a l'estudi de la Bíblia com a literatura. Crec que aquestes pàgines estan destinades a perdurar en la història de l'estudi de la Bíblia per la seva lucidesa i perfecció: és molt difícil fer una síntesi davant d'una selva bibliogràfica absolutament increïble —com demostra la segona part d'aquest llibre— de la Bíblia com a literatura i de la influència de la Bíblia en les grans literatures d'occident. El treball, de gran erudició i minuciositat, està ordenat per literatures, autors i temes, des de l'edat mitjana fins al 2014. El resultat són dues-centes pàgines mida foli que recullen i ordenen una quantitat ingent d'estudis que fan que *La Biblia hebrea en la literatura* estigui destinat a ser una obra de consulta absolutament imprescindible per a qualsevol estudi que tingui a veure amb la dimensió literària de la Bíblia.

Tot aquest treball del professor Gregorio del Olmo ens obliga a dir: gràcies! Gràcies, estimat mestre, per la teva saviesa i generositat!

Joan Ferrer

El fascinant món dels nabateus

El professor Francisco del Río Sánchez (Toledo, 1966), del Departament de Filologia Semítica de la Universitat de Barcelona, gran especialista en àrab, siríac i arameu,



acaba de publicar un llibre singular: possiblement és el llibre més ben editat i atractiu de tota la història dels estudis de filologia semítica del nostre país. Es tracta de *Nabatu. The Nabateans through their inscriptions* (Barcelona: Universitat de Barcelona 2015, 189 pàg.) És una obra escrita en anglès que s'emmarca dins l'ENPI CBC Mediterranean Sea Basin Programme de la Unió Europea.

Els nabateus eren un poble semita, nòmada, que va viure al desert de Jordània i al nord d'Aràbia entre els segles IV aC i I dC. Les fonts assíries i babilòniques els anomenen *Nabatu*. La seva capital era la cèlebre ciutat de Petra, i es dedicaven al comerç caravaner. L'any 106, l'emperador Trajà annexionà el regne dels nabateus a l'Imperi romà.

L'any 1813, l'explorador suís Johann Ludwig Burckhardt va descobrir Petra per als europeus. El 1828, Léon de Laborde va visitar les ruïnes de Petra i va publicar *Voyage de l'Arabie Pétrée*, un llibre ple de gravats que va causar sensació.

L'objectiu de *Nabatu* és convidar el lector a explorar el món dels nabateus a través de les inscripcions que se n'han conservat. Aquestes inscripcions, reproduïdes en fotografies i infografies, constitueixen la font primària d'informació que permet a les persones que llegeixin el llibre accedir a informació de primera mà sobre aquest poble del món antic, que, segons la tradició bíblica era descendent de «Nebaiot, el primogènit d'Ismael» (Gènesi 25,13).

Aquest bell llibre del professor Francisco del Río mereix tota mena d'elogis per la seva originalitat i perquè demostra que l'accés al coneixement de les llengües i cultures del món antic és possible a qualsevol persona sense coneixements especialitzats: enhorabona!

Joan Ferrer

Núria Calduch-Benages i el perdó de les ofenses

La sàvia professora Núria Calduch-Benages, professora de teologia bíblica de la Pontificia Universitat Gregoriana de Roma i membre de la Pontificia Comissió Bíblica, acaba de publicar una (altra) petita joia: *Perdonar las injurias* (Madrid: Publicacions Claretianas 2015, 61 pàg.)

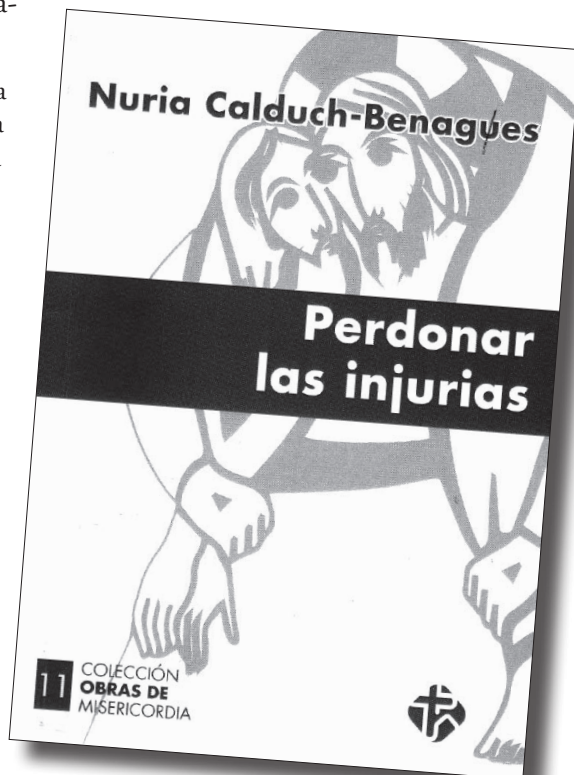
Ens trobem en el cor de les obres de misericòrdia. El perdó de les ofenses és possiblement la que més costa de fer present en les nostres vides, per raó de la tendència que ens sol portar a guardar rancor, al ressentiment i a la venjança.

En la primera part del llibre, la Núria estudia alguns episodis de l'Antic Testament: la reconciliació entre germans a partir de la meravellosa història de Josep i els seus germans, acompanyada de les sàvies reflexions de Ben Sira 27,30-28,7.

El la segona part de l'estudi, l'autora ens guia a través del parenostre (Mt 6,9-13) i per la paràbola del servent sense compassió (Mt 18,23-35).

La conclusió és una lliçó formidable de saviesa bíblica i cristiana:

A la luz de estos ejemplos, queda claro que perdonar una ofensa en sentido bíblica no significa condonarla como se condona o dispensa una deuda, ni olvidarla como se olvida un mal trago; tampoco equivale a dejarla de lado o aparcarla como se hace con una persona o cuestión incómoda para protegernos de ella. Es mucho más que eso y se sitúa a un nivel mucho más profundo. El perdón bíblico consiste en ser capaz de mirar al otro sin juzgarlo negativamente, sino acogéndolo y respetándolo tal como es. En otras palabras, perdonar es eliminar la categoría «enemigo» de nuestras relacio-



nes. Si eso es el perdón bíblico, el primer beneficiado no es el perdonado sino el que perdona. Cada vez que perdonamos una ofensa restablecemos con el hermano y con el mundo una alianza que se había roto y, como consecuencia, nuestro corazón se pacifica (p. 58-59).

Moltes gràcies, Núria, per aquest nou llibre!

M. de l'Esperança Amill

Armand Puig, teòleg de la Paraula

El Dr. Armand Puig i Tàrrach, biblista català eminentíssim, Rector de l'Ateneu Universitari Sant Pacià, acaba de publicar una obra fonamental en el panorama teològic europeu contemporani. Es tracta de *Teologia de la Paraula a la llum de la Dei Verbum* (Col·lectània Sant Pacià 112) (Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià-Facultat de Teologia de Catalunya 2015, 290 pàgs.)

Ens trobem davant d'un estudi d'alta densitat teològica sobre la Constitució dogmàtica sobre la revelació divina o *Dei Verbum* (DV), que és el document del Concili Vaticà II que més ha determinat el pensament teològic catòlic en conjunt dels darrers cinquanta anys. La DV va ser aprovada l'any 1965 i ha estat una font fecunda per al pensament de l'Església.

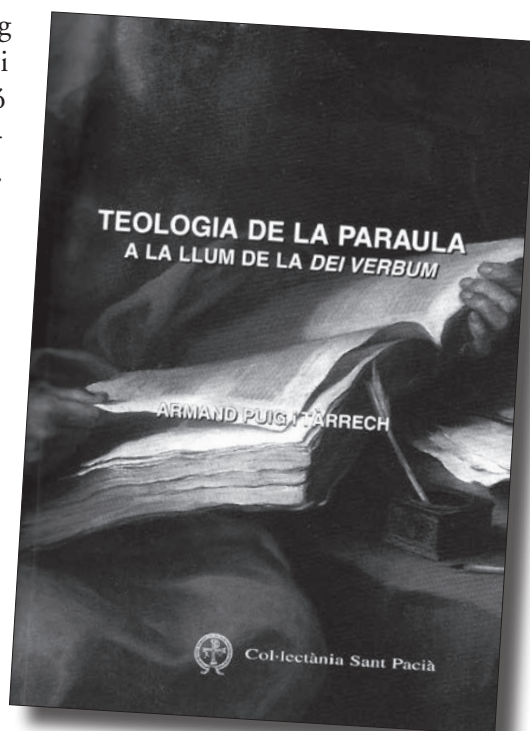
L'obra consta d'un pròleg, de sis capítols, bibliografia, índex d'autors i de citacions bíbliques. Cada capítol conté el text de la traducció catalana de la DV seguit del comentari bíblico-teològic d'Armand Puig. Els capítols de l'estudi es corresponen als capítols del document conciliar: I. La revelació de Déu per Jesucrist en l'Esperit (DV 2-6); II. La Tradició i el seu nucli, l'Escriptura (DV 7-10); III. La inspiració de l'Escriptura i la seva interpretació (DV 11-13); IV. L'Antic Testament (DV 14-16); V. El Nou Testament (DV 17-20); VI. La Sagrada Escriptura en la vida de l'Església (DV 21-26).

El llibre és fonamental per a entendre de manera profunda el pensament de l'Església catòlica dels darrers cinquanta anys: Déu s'ha volgut donar a conèixer. Això és una certesa d'unes conseqüències indescriptibles en l'experiència humana: «L'únic Déu, el Déu del Sinai i el Déu de les benaurances, obre un camí de plenitud i de felicitat, és a dir, de salvació per a la història i per a la humanitat, ambdues traspassades per la victòria sobre la mort de Jesucrist. La resposta humana és la fe, l'adhesió personal feta possible per "la gràcia de Déu... i l'auxili interior de l'Esperit" (DV 5)» (p. 11).

El camí que proposa Armand Puig és d'alta densitat intel·lectual, bíblica i teològica. El llibre conté una articulació de tots els temes fonamentals de la teologia al voltant de la Paraula de Déu. En aquest sentit, una altra obra mestra, *Exhortació apostòlica postsinodal Verbum Domini* del Sant Pare Benet XVI (2010) expressa de manera magistral la síntesi del pensament de l'Església:

La novetat de la revelació bíblica consisteix en el fet que Déu es dona a conèixer en el diàleg que vol tenir amb nosaltres. La Constitució dogmàtica *Dei Verbum* havia expressat aquesta realitat reconeixent que «el Déu invisible, per l'abundància de la seva caritat s'adreça als homes com a amics i conviu amb ells a fi de convidar-los i d'acollir-los en la seva convivència.» Això no obstant, per a comprendre

en la seva profunditat el missatge del Pròleg de sant Joan, no podem quedar-nos en la constatació que Déu se'ns comunica amorosament. En realitat, el Verb de Déu, per qui «tot ha vingut a l'existència» (Jn 1,3) i que «s'ha fet carn» (Jn 1,14), és el mateix que «al principi existia» (Jn 1,1). Encara que es pot advertir aquí una al·lusió al començament del llibre del Gènesi (cf. Gn 1,1), en realitat ens trobem davant d'un principi de caràcter absolut en què se'ns narra la vida íntima de Déu. El Pròleg de Joan ens situa davant el fet que el Logos existeix realment des de sempre i que, des de sempre, ell mateix és Déu. Així doncs, no hi ha hagut mai en Déu un temps en què no existís el Logos. El qui és la Paraula ja existia abans de la creació. Per tant, en el cor de la vida divina hi ha la comunió, el do absolut. «Déu és amor» (1Jn 4,16), diu el mateix Apòstol en un altre lloc, indicant «la imatge cristiana de Déu i també la imatge consegüent de l'home i del seu camí». Déu se'ns dona a conèixer com a misteri d'amor infinit en el qual el Pare expressa des de l'eternitat la seva Paraula en l'Esperit Sant. Per això, la Paraula, que des del principi és al costat de Déu i és Déu, ens revela Déu mateix en el diàleg d'amor de les Persones divines i ens convida a participar-hi. Així doncs, creats a imatge i semblança de Déu amor, només podem comprendre'ns a nosaltres mateixos en l'acolliment del Verb i en la docilitat a l'obra de l'Esperit Sant. L'enigma de la condició humana s'aclareix definitivament a la llum de la Revelació realitzada pel Verb diví (*Verbum Domini* 6).



Armand Puig, mestre biblista, es capbussa en el cor del pensament cristià i ens mostra els grans elements que configuren aquest misteri revelat per les Sagrades Escriptures i custodiat per la gran Tradició de l'Església. El camí és dens i complex, en diàleg amb grans pensadors cristians antics i moderns de manera que el nostre savi mestre i amic aconsegueix traçar amb mà d'expert el pla d'aquesta gran catedral teològica que és la *Dei Verbum*.

Teologia de la Paraula a la llum de la Dei Verbum és un llibre que ha demanat a l'autor un gran esforç, perquè el tema —en realitat parlem del misteri de Déu que es dóna a conèixer— és extremament delicat, però el resultat és esplèndid: l'anàlisi i estudi aprofundit d'aquest text del Concili ens permet comprendre que el seu ensenyament sobre el misteri de la Paraula de Déu ha estat una benedicció per a l'Església i per a tots els qui maldem per viure «de tota paraula que surt de la boca de Déu» (Mateu 4,4; Deuteronomi 8,3).

Ens resta sols expressar el nostre agraïment com a estudiosos i com a cristians catalans al Dr. Armand Puig per aquesta obra conspícua que l'honora i honora la nostra llengua i la nostra cultura.

Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 123. Maig del 2016

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
Pàg. 1

ARTICLES

El profeta Jeremies, entre el desastre i l'esperança
Damià Roure
Pàg. 3

«Sigueu misericordiosos com ho és el vostre Pare» (Lc 6,36)
Núria Calduch-Benages
Pàg. 13

La floritura simbòlica, un recurs literari en les narracions evangèliques
Rodolf Puigdollers
Pàg. 23

La darrera paraula
Xavier Moll
Pàg. 31

INFORMACIONS

8a Setmana Bíblica de Barcelona. «El Poble de Déu camina en la història»
Més fulles de tardor, de Climent Forner
L'horta dels frares
El professor Gregorio del Olmo Lete
El fascinant món dels nabateus
Núria Calduch-Benaiges i el perdó de les ofenses
Armand Puig, teòleg de la Paraula
Pàg. 51