

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



136. Gener 2021

Escric aquest portal el divendres dia 15 de gener, sant Pau ermità i sant Maur abat, com el nostre de Poblet, que ja gaudeix a la taula de les noces de l'anyell (Ap 19,9) amb el, també nostre, Romuald (Francesc) Vives, trompeter de l'Apocalipsi (Ap 8,2+).

Hem viscut les celebracions festives, des del Nadal fins al baptisme de Jesús, enmig de la pandèmia, amb els corresponents confinaments i aforaments de llocs i de persones. Hem ajornat fins a dies més oportuns les 59 Jornades de Biblistes de Catalunya, perquè no es tracta només de presentar, dialogar i compartir els interessants i profitosos treballs dels nostres biblistes, sinó també de l'ambient enriquidor de germanor, amistat i convivència de tots els que hi podem assistir; Jornades propícies al coneixement de les diverses experiències fructuoses que la Trinitat Divina ens regala amb el do inesgotable de la Paraula que a *tots els qui volem ser de la veritat* (Jn 18,37), ens empeny a donar gràcies perquè *la riquesa de la gràcia de Déu s'ha desbordat en nosaltres* (Ef 1,7c-8a). Sí, *la riquesa de la gràcia de Déu s'ha desbordat* en les festes de Nadal i continuarà fent-ho en el dia (24/1) i la setmana (24-30/1) de la Bíblia, cada dia d'aquest nou any, i els que vinguis després fins que arribi el moment de posar-nos a la taula de l'Anyell, passada la porta que ens correspongui de les *dotze*, que *mai no es tanquen* (Ap 21,12-13.25), de la Jerusalem celestial.

Com més coneguem, gaudim i compartim la Paraula, més sentirem Jesús que ens anima: *Que els vostres cors s'asserenin. Creieu en Déu, creieu també en mi* (Jn 14,1).

Per tant, ajudem-nos tots a no tenir por. Cap pandèmia ni ningú ens podrà prendre *la riquesa de la gràcia que Déu desborda en nosaltres*.

Déu no ens abandona mai, sabem que fins i tot el podem trobar i el trobem en moments plens de dificultats, per malaltia, per desacords, per falta de diàleg, per fanatismes legals, per judicis i sentències emboirats amb idees preconcebudes, per afanys de poders i presidències...

A Jesús li va passar davant el sanedrí i el procurador romà que el van posar a la creu per sedicions. Tots sabem dues respostes seves: una als responsables del judici: *Tu ho dius: jo soc rei. Per això he nascut i per això he vingut al món: per donar testimoni de la veritat*. Tots els qui són de la veritat escolten la meua veu (Jn 18,37). Pilat no sabia què era la veritat (Jn 18,38), però Jesús ja ho havia ensenyat als seus deixebles, a nosaltres, en la seva pregària al Pare: *Consagra'ls en la veritat, que és la teva paraula* (Jn 17,17); l'altra resposta ens la dona a tots nosaltres, també en pregària: *Jesús deia: Pare, perdona'ls, que no saben el que fan* (Lc 23,24).

Sant Pau, en la seva experiència personal, ens dona testimoni de com fins i tot un legalista fariseu fanàtic perseguidor pot ser convertit per Déu en un apòstol universal:

Dono gràcies a aquell qui m'ha fet fort, Jesucrist, Senyor nostre, ja que s'ha fiat de mi i ha volgut donar-me aquest ministeri, tot i que primer jo blasfemava contra ell, el perseguia i l'injuriava. Però Déu es va apiadar de mi perquè obrava amb ignorància, ja que encara no tenia fe. I la gràcia de nostre Senyor ha estat molt abundosa, juntament amb la fe i l'amor que hi ha en Jesucrist (1Tm 1,12-14).



*Sant Pau, Bartolomeo Montagna
(1450-1523)*

Sant Pau obrí els ulls, les orelles i el cor i, *donant culte a Déu* anunciant l'evangelí del seu Fill (Rm 1,9), es feu conscient de **la riquesa desbordant de la gràcia**: *Ell ens ha omplert de tota saviesa i intel·ligència. Ens ha fet conèixer el misteri del seu disseny, la decisió benèvola que havia pres per executar-la en la plenitud dels temps: recapitular en el Crist totes les coses, tant les del cel com les de la terra* (Ef 1,7c-10). Sant Pau ha constatat el que ens diu: *ara la sang del Crist us ha apropiat. Ell és la nostra pau. De dos pobles n'ha fet un de sol, destruint el mur que els separava i abolint amb el seu propi cos allò que els feia enemics: la Llei amb els seus manaments i preceptes. Així ha posat pau entre tots dos pobles i, en ell, n'ha creat un de sol, la nova humanitat* (Ef 2,13b-15).

Per això ens recomana que preguem amb fe per tothom: *Primer de tot, recomano que feu pregàries, oracions, súpliques i accions de gràcies per tots els homes, pels reis i per tots els qui ocupen un lloc elevat, perquè puguem portar una vida tranquil·la i serena, tota donada a la pietat i a l'honestedat. Això és bo i agradable a Déu, salvador nostre, que vol que tots els homes se salvin i arribin al coneixement de la veritat* (1Tm 2,1-4).

Sant Pau ens anima a gaudir de l'evangelí, malgrat totes les dificultats que ens surtin al pas: *Aquest és l'evangelí que jo anuncio, i per ell haig de sofrir fins al punt de trobar-me encadenat com si fos un malfactor. Però la paraula de Déu no està pas encadenada!* (2Tm 2,8b-9).

A mi m'agrada contemplar els personatges de les festes nadalenques i cantar la llum que tots plegats em fan arribar:

Contemplo **Cèsar August decretant el cens**; poc es podia pensar que així **Josep i Maria** haurien d'anar a **Betlem** on es compliria la profecia del naixement del Salvador, amb els **cants dels àngels** i l'**alegria dels pastors**:

1. Cèsar August decreta el cens: vol controlar l'imperi immens...
"la teva població serà lloc d'inscripció."
2. Josep haurà d'anar a Betlem: hi té l'arrel: tots ho sabem!
Amb l'Esposa i el ruquet fan camí cap al poblet.
3. Arriba a casa de David: n'és descendent, quedarà inscrit.
Plena la sala de dalt, va a la gruta del casal.
4. Maria infanta a mitja nit: el Déu Infant és molt bonic!
Glòria! Canten al cel, a l'esclat de llum d'estel.
5. Els pastors veuen la claror: l'àngel els diu: no tingueu por!
Més joïós oir el Senyor que els decrets d'emperador.

Contemplo també **la fidelitat de Balaam** dalt de la somera que parla, **el rei Balac** que es **rosega els punys enfurismat** pel que diu el vident, i escolto l'**oracle de l'estrella** que surt de **Jacob** (Nm 24,10-19). Penso també amb els **savis d'orient** que ens narra l'evangelista Mateu (Mt 2,1-15). **Busquen** el lloc on es troba el **protagonista de l'estrella** i no el troben fins que els **llegeixen la profecia de Miquees** (Mi 5,1).

Herodes es contorba, convoca, maquina, menteix, s'enfurisma, fa desastres que només serveixen per **fer plorar les mares i tota la gent**, i no aconsegueix el que realment pretenia (Mt 2,3-8.16-18).

Jo continuo contemplant els personatges i cantant:

6. Venen uns mags de l'Orient... El Balaam... No us ve present?

Han vist l'estel de Jacob i volen trobar el seu lloc.

7. Jerusalem, palau reial... No saben res! Un nou rival?

El Miquees ho diu clar: a Betlem us cal anar!

8. Li porten or, mirra i encens... **Goig i presents: millor que el cens...**

Els Herodes, al seu pas, queden amb un pam de nas!

Us desitjo a tots que camineu sempre a la llum de la Paraula i continuo cantant:

9. **Ruta: Betlem-Ascensió: som els creients: seguim Nadó!**

La pregària i el cant, ens fa el goig sempre més gran!

Joan Magí Ferré

«Era foraster, i (no) em vau acollir» (Mt 25,35.43): Entre l'acolliment i el refús

per Núria Calduch-Benages

«Afrontar el problema de l'«altre» i de la relació amb l'altre, amb qui es fa evident de manera més clara la seva alteritat respecte de nosaltres perquè és estranger o d'una altra religió o cultura, significa qüestionar en profunditat la pròpia identitat. I avui, la crisi que travessa el nostre món occidental, els símptomes de la qual són més evidents en els àmbits social i polític, és en profunditat la intensificació d'una crisi antropològica que afecta el problema de la identitat.»¹ Divuit anys després d'haver estat escrites, aquestes paraules d'Enzo Bianchi són absolutament actuals i rellevants. De fet, representen un desafiament per a tots els qui volem reflexionar sobre el tema del multiculturalisme i les seves implicacions a la llum de la Bíblia: acceptació, hospitalitat, escolta, empatia, respecte, simpatia, diàleg, generositat...

Introducció

La meva aportació, que és més aviat exegetica, se centrarà en el text mateu que se'm va confiar, que és una pàgina evangèlica certament exigent. Es tracta de la gran escena del judici final (Mt 25,31-46), amb la qual Mateu tanca el seu últim gran discurs conegut com «el discurs escatològic» (capítols 24-25). Aquesta escena pertany a la categoria de textos bíblics que han exercit una gran influència en la predicació, la praxi, la literatura i l'art cristians. N'hi ha prou de recordar, a títol d'exemple, el pòrtic del judici final a la catedral de Notre-Dame a París, el judici de Giotto a la capella de

¹ E. BIANCHI, "Editoriale: L'altro, il diverso, lo straniero", *PSV* 27 (1993) 5-8, aquí 5.



*El judici final. Giotto.
Capella de l'Arena de
Pàdua*

l'Arena de Pàdua, o el que es mostra en un dels mosaics de l'església de San Apollinare Nuovo de Ravenna, on Crist envoltat de dos àngels fa una divisió del ramat: col·loca les ovelles, el símbol dels justos, a la seva dreta, i les cabres, que simbolitzen els malvats, a la seva esquerra.

La interpretació d'aquesta escena també ha dividit els exegetes en dos grups oposats: els qui defensen una lectura restrictiva, circumscrita o particularista del text i aquells qui, en canvi, prefereixen una lectura àmplia, omnicomprendiva o universalista, també anomenada clàssica. Per al primer grup, Mt 25,31-46 descriu el judici final de les nacions paganes i, per tant, els cristians no hi estan directament implicats. Per al segon grup, d'altra banda, el text mateix pretén parlar d'un judici per a tota la humanitat, sense cap distinció ètica ni religiosa. Tot i que és cert que la descripció va dirigida als deixebles de Jesús, això no vol dir que el dia del judici tinguin un tracte privilegiat; de fet, han d'entendre que seran jutjats com tots els altres homes, és a dir, segons la pràctica de les anomenades obres de misericòrdia. En essència, aquestes dues

interpretacions depenen del significat atribuït a *panta ta ethne*, «totes les nacions» (25,32) i a *heni touton (ton adelphon mou) ton elachiston* «a un d'aquests (germans meus) més petits» (25,40.45). Què vol dir l'expressió «totes les nacions»? Tots aquells qui no són cristians o tots els éssers humans? Qui són els més petits dels meus germans? Els deixebles de Jesús, els cristians o qualsevol ésser humà que necessita ajuda?²

Després d'aquesta breu introducció, passo a indicar-vos el propòsit de la meva contribució. Per descomptat, no tinc la intenció de reprendre i discutir les dues interpretacions que acabem de mencionar i els arguments a favor o en contra de cadascuna d'aquestes. Tampoc no vull fer una història de la interpretació del passatge³ ni un comentari verset a verset. Em limitaré a tenir en compte les sis obres de misericòrdia i, d'una manera particular, la de l'acolliment de l'estranger. En la meva presentació seguiré aquests passos: després d'haver examinat el context de l'escena del judici final i d'haver analitzat el passatge des d'un punt de vista literari, em centraré en la consideració del rerefons veterotestamentari de les obres de misericòrdia, entre les quals l'hospitalitat envers l'estranger rebrà una atenció especial; finalment, tractaré el tema, tot i que de manera breu, en el Nou Testament, especialment en Mt 25,31-46; conclouré amb una actualització del passatge.

Mateu 25,31-46, el cim del discurs escatològic

La «parousia» (del grec *parousia* 'presència'), o segona vinguda del Fill de l'home a la terra, és el tema central del «discurs escatològic» de Mateu (capítols 24-25), també anomenat per alguns estudiosos «apocalipsi sinòptica», un títol, però, que només és adequat per a una part del text. És, de fet, un discurs llarg (conté 94 versicles, tres vegades més llarg que els discursos escatològics de Marc i Lluc) i obscur, no solament perquè tracta dels esdeveniments finals de la història humana, territori on regna la foscor, sinó també perquè és presentat de manera un xic confusa per l'evangelista.

Jesús és el qui ha de venir (Mt 11,3), el qui ha vingut (Mt 5,17) i el qui vindrà com a jutge suprem. Aquest últim aspecte és especialment destacat per Mateu, que contempla tota l'obra de Jesús *sub luce Iudicii*.⁴ Obsessionat per la idea del judici, Mateu

² Trobareu el *status quaestionis* formulat de manera sintètica en W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew. A Critical and Exegetical Commentary*, vol. 3: *Commentary on Matthew XIX-XXVIII* (ICC), Edinburgh: T & T Clark, 1997, 422-423. 428-429 i en U. LUZ, *Matthew 21-28* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2005, 267-274.

³ Cf. Sh.W. GRAY, *The Least of My Brothers Matthew 25:31-46. A History of Interpretation* (SBLDS 114), Atlanta, GA: Scholars, 1989; LUZ, *Matthew 21-28*, 271-310; E. CUVILLER, «L'un de ces plus petits de mes frères ...» (Mt 25,40)», *Etudes théologiques et religieuses* 76 (2001) 575-598.

⁴ I. GOMÀ CIVIT, *El Evangelio según San Mateo (14-28)* (Comentario al Nuevo Testamento III/2. Colección San Paciano 22/2), Madrid: Marova, 1976, 473.

orienta totes les seves catequesis vers la figura de Jesús, el Fill de l'home, que vindrà a jutjar tots els homes al final del temps (cf. 13,41; 16,27; 19,28).

La primera meitat del «discurs escatològic» és una col·lecció heterogènia de frases al·lusives de to apocalíptic (24,1-35), mentre que la segona és una llarga exhortació a la «vigilància» composta de tres exemples (24,36-51) i dues paràboles: la de les deu verges (25,1-13) i la dels talents (25,14-30). La incomparable escena del judici final (25,31-46) serveix de cim no solament d'aquest discurs sinó de tot l'ensenyament de Jesús. Recordem que immediatament després d'aquesta escena, en Mt 26,1, comença la narració de la passió, anunciada per primera vegada en 16,21.

Presentació literària del text

L'escena del judici final té una disposició clara i senzilla. Consisteix en un llarg diàleg del Fill de l'home (25,34-45), precedit d'una introducció (25,31-33) i seguit per una conclusió (25,46).

La introducció presenta l'escenari de l'arribada gloriosa del Fill de l'home que arriba amb la seva escorta angelical, s'asseu al tron, que també és gloriós. Totes les nacions es reuneixen i poc després són separades en dos grups: l'un a la dreta i l'altre a l'esquerra. Aquesta col·locació suggereix el destí diferent que els espera.⁵ El text posa l'accent en aquesta separació comparant-la amb el que el pastor palestí realitza cada vespre, posant les ovelles a una banda i les cabres a l'altra per passar la nit. Cal assenyalar que tots els verbs són en futur («vindrà», «s'asseurà», «separarà») i que el futur passiu «seran reunits» s'ha d'entendre com un «passiu teològic», és a dir, una forma verbal usada per a indicar acció de Déu.

«Quan el Fill de l'home vindrà ple de glòria, acompanyat de tots els àngels, s'asseurà en el seu tron gloriós. Tots els pobles es reuniran davant seu, i ell destriarà la gent els uns dels altres, com un pastor separa les ovelles de les cabres, i posarà les ovelles a la seva dreta i les cabres a la seva esquerra» (25,31-33).

El diàleg del Fill de l'home consta de dos díptics simètrics, tots dos introduïts per una breu informació seguida de la sentència del jutge sobirà:

«Aleshores el rei dirà als de la seva dreta: "Veniu, beneïts del meu Pare, rebeu en herència el Regne que ell us tenia preparat des de la creació del món"» (25,34).

«Després dirà als de la seva esquerra: "Aparteu-vos de mi, maleïts, aneu al foc etern, preparat per al diable i els seus àngels"» (25,41).

⁵ G. BOSCOLO, *Vangelo secondo Matteo. Introduzione e commento* (Dabar – Logos – Parola. Lectio divina popolare. Nuovo Testamento), Padova: Messaggero, 2001, 146. Per al significat d'aquesta antítesi en el món bíblic i extrabíblic, cf. J.M. COURT, «Right and Left: The Implications for Matthew 25.31-46», *New Testament Studies* 31 (1985) 223-233.

El paral·lelisme antitètic de les dues frases és molt fort. N'hi ha prou de comparar els dos verbs inicials: «veniu» i «aparteu-vos», que no fan més que preparar l'oposició que es desenvoluparà en els versos següents. Tant l'admissió de les persones de la dreta en el Regne com la condemna de les persones de l'esquerra responen a una motivació. Ambdós grups són jutjats a partir de les mateixes obres de misericòrdia, realitzades pel primer grup i descuidades pels del segon:⁶

«Perquè tenia fam, i em donàreu menjar; tenia set, i em donàreu beure; era foraster, i em vau acollir; anava despullat, i em vau vestir; estava malalt, i em vau visitar; era a la presó, i vinguéreu a veure'm.» (25,35-36).

«Perquè tenia fam, i no em donàreu menjar; tenia set, i no em donàreu beure; era foraster, i no em vau acollir; anava despullat, i no em vau vestir; estava malalt o a la presó, i no em vau visitar.» (25,42-43).

En escoltar aquestes explicacions, els interlocutors del Fill de l'home queden tots sorpresos, tant els justos com els malvats: «Llavors els justos li respondran» (25,37) i «llavors ells li respondran» (25,44). Cal assenyalar que el grup situat a l'esquerra del jutge suprem, a diferència dels justos, no es mai definit per un apel·latiu concret (dolents o impius), sinó per un pronom o un demostratiu «ells» o «aquests» (25,44.46), que remarca la posició de l'evangelista respecte a aquells.

Tot i que la reacció dels dos grups és igual en contingut, la dels justos es formula de manera més desenvolupada:

«Senyor, ¿quan et vam veure afamat, i et donàrem menjar; o que tenies set, i et donàrem beure? ¿Quan et vam veure foraster, i et vam acollir; o que anaves despullat, i et vam vestir? ¿Quan et vam veure malalt o a la presó, i vinguérem a veure't?» (25,37-39).

«Senyor, ¿quan et vam veure afamat o assedegat, foraster o despullat, malalt o a la presó, i no et vam assistir?» (25,44).

La sorpresa dels interlocutors està orientada a ressaltar la resposta del sobirà, que constitueix, sens dubte, el clímax del diàleg i de tot el passatge. Les dues declaracions del Fill de l'home s'introdueixen amb la mateixa fórmula assertiva «en veritat us dic» (cf. Mt 5,18; 16,28), que segons l'exegeta Jacques Dupont serveix per a destacar-ne la solemnitat:⁷

«El rei els respondrà: "Us ho asseguro: tot allò que feieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho feieu."» (25,40).

⁶ Cf. S. GRINDHEIM, «Ignorance Is Bliss: Attitudinal Aspects of the Judgment according to Works in Matthew 25:31-46», *Novum Testamentum* 50 (2008) 313-331, en què l'autor defensa la hipòtesi que aquests dos grups de Mt 25,31-46 es distingeixen no sols per les seves obres sinó també per les seves actituds. Són les diverses actituds d'aquestes persones el que explica les seves accions, també diverses.

⁷ J. DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques. Marc 13; Matthieu 24-25; Luc 21* (Lectio Divina 121), París: Les Éditions du Cerf 1985, 85.

«Ell els contestarà: “Us ho asseguro: tot allò que deixàveu de fer a un d’aquests més petits, m’ho negàveu a mi.”» (25,45).

L’ensenyament i la novetat d’aquest text es troben en la identificació entre el Fill de l’home, és a dir Crist, amb el qui passa necessitat. Per tant, acollir el proïsme que es troba en una situació de necessitat significa acollir Crist, mentre que qualsevol refús al míser, al pobre, al feble o al marginat és un rebuig a Crist. Aquesta solidaritat del jutge sobirà amb els més petits explica l’última separació feta entre els de la dreta i els de l’esquerra, així com el seu destí final: «I aquests aniran al càstig etern, mentre que els justos aniran a la vida eterna» (25,46). Així s’arriba a la conclusió d’aquest quadre espectacular del judici universal, una conclusió breu, però definitiva i irreversible.

Les obres de misericòrdia

Les sis obres de misericòrdia que, com acabem de veure, serveixen de criteri per a jutjar el grup dels justos i els dels impius són: donar menjar als famolencs, donar beure als assedegats, acollir el foraster, vestir el nu, visitar el malalt i l’empresonat. La importància d’aquestes obres es troba ben atestada en l’Antic Testament, on trobem alguns textos molt semblants al nostre passatge mateà, com ara Is 58,7 o Ez 18,7.16, encara que aquí no s’esmenta l’acollida del foraster. El mateix passa amb Jb 22,6-9; Sir 7,32 i Tb 1,17; 4,16. Com a exemple, copiem el text d’Isaïes 58,7, on el profeta es refereix al dejuni desitjat pel Senyor en aquests termes:

«Comparteix el teu pa amb els qui passen fam,
acull a casa teva els pobres vagabunds,
vesteix el qui va despullat.
No els defugis, que són germans teus.»

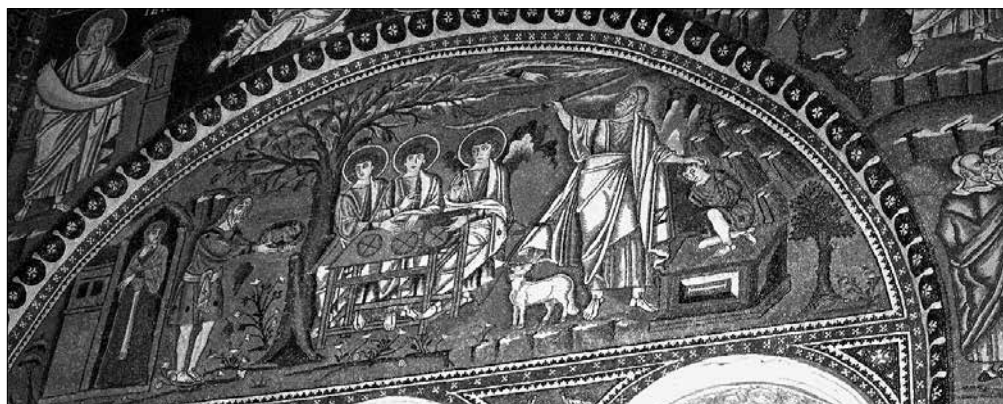
Altres catàlegs es troben en la literatura pseudoepigràfica,⁸ en alguns escrits del cristianisme dels orígens⁹ i en la tradició jueva posterior¹⁰ on es diu:

«Beneït sigui el nom del Senyor del món, que ens va ensenyar el seu camí just. Ens va ensenyar a vestir el nu, tal com Ell vestí Adam i Eva. Ens va ensenyar a unir en matrimoni l’espòs i l’esposa, tal com Ell uní Adam i Eva. Ens va ensenyar a visitar el malalt, tal com Ell es va revelar a Moisès quan estava malalt després de ser circumcidat. Ens va ensenyar a consolar els afigits, tal com Ell es va revelar de nou a Jacob, en el lloc on havia mort la seva mare. Ens va ensenyar a alimentar els famolencs, tal com Ell va fer baixar pa del cels per als israelites. Ens va ensenyar a enterrar els morts, tal com Ell

⁸ Cf. TestJac 2,23; 4Esd 2,20; 2En 9,1; 63,1; OrSib 2,89-104.

⁹ Cf. 1Cl 59,4; HermMan 8,10; Justí, *Apologia* I, 67,6.

¹⁰ Cf. TB Šab 127a; Sot 14a.



Abraham, Sant Vital de Ravenna

va fer amb Moisès; perquè Ell es va revelar en la seva paraula i amb Ell les companyies d'àngels que el servien» (TgPsJ Dt 34,6).

En Mateu 25,31-46 l'evangelista ha fet un elenc de sis exemples d'amor gratuït envers els altres, però la llista no és pas closa. Com en altres enumeracions il·lustratives de l'Evangeli (cf. 19,18), l'elenc indica i expressa de manera retòrica la totalitat. En altres paraules, les sis obres de misericòrdia no solament responen a sis situacions concretes d'indigència, sinó que també es refereixen a les múltiples possibilitats de solidaritat entre els homes.¹¹ En les nostres relacions humanes, de fet, hi ha múltiples maneres de nodrir, apagar la set, acollir, vestir i visitar Crist.

Examinats d'un en un, aquests sis gestos tenen tots la marca de l'evidència (la necessitat dels altres és tan evident que no adonar-se'n és impossible) i s'imposen per la seva urgència (les situacions descrites requereixen una intervenció immediata). Contemplats en conjunt, aquests gestos són «l'allargament i la il·lustració del manament de l'amor».¹²

Acollir l'estranger en l'Antic Testament

Aturem-nos ara en la tercera obra de misericòrdia: acollir l'estranger. Des de temps antics, la pràctica de l'hospitalitat ha estat considerada com un valor social amb connotacions religioses. Al Pròxim Orient antic, el moment culminant d'aquesta tradició coincideix amb l'època del nomadisme. El desconegut o el foraster no és un enemic

¹¹ Cf. A. FUMAGALLI, «Gesù straniero», en G. BATTISTELLA (ed.), *Migrazioni. Dizionario Socio-pastorale* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 2010, 510-517, aquí 515.

¹² BOSCOLO, *Vangelo secondo Matteo*, 148.

pel fet de no pertànyer al seu propi clan o poble. En canvi, es converteix en un hoste que ha de ser respectat, honrat i ajudat en totes les circumstàncies. «La mesura de la consideració que s'atribueix a l'hospitalitat és evident per la generositat amb què els beduïns tracten els hostes: fins i tot el més pobre dels pastors serà capaç de matar la seva última ovella si l'hoste és considerat important.»¹³

La pràctica de l'hospitalitat és present en nombroses pàgines de l'Antic Testament, començant pel primer llibre del Pentateuc fins als escrits o llibres sapiencials.¹⁴ Com podríem oblidar la història de Lot (Gn 19,4-8) o la del vell de Guibà (Jt 19,23-34)? Els protagonistes no dubten a sacrificar l'honor de les esposes o de les filles per protegir els seus hostes. Menys dramàtica però igualment significativa és la trobada de Laban amb el servent d'Abraham (Gn 24,28-32), el de Jetró amb Moisès (Ex 2,2), així com el de Manóah amb l'àngel de Yhwh (Jt 13,15). A aquest elenc cal afegir-hi la història de la prostituta Rahab (Js 2), la de Barzil-lai (2Sa 19,32-40) i la de la dona de Xunem que ofereix hospitalitat a Eliseu (2Re 4). A més, ja hem vist que el Deutero-Isaïes predica un dejuni que consisteix a donar pa als famolencs i a acollir a casa els pobres sense llar (Is 58,7). Per la seva banda, Job declara que, abans de caure en desgràcia, ningú no podia acusar-lo de manca d'hospitalitat: «L'estranger no ha fet mai nit a la plaça, la meva porta ha estat oberta al qui passava» (Jb 31,32).

Però hi ha una pàgina del Gènesi que mereix una atenció especial. Em refereixo al capítol 18, on l'autor explica la trobada d'Abraham amb tres misteriosos viatgers que fan una parada prop de la seva tenda a l'hora més calorosa del dia.¹⁵ No sap qui són, ni d'on venen ni té pressa per saber-ho. Abraham pren la iniciativa i s'apressa a acollir els forasters de la millor manera. Després de donar-los la benvinguda, fa que els portin aigua perquè es puguin refrescar i els ofereix un mos de pa, i després un menjar molt generós: pa de farina, carn de vedella, mató i llet fresca. Amb aquesta actitud hospitalària, Abraham va observar —així ho diuen alguns autors— les cinc lleis de la tenda: porta oberta, rentament dels peus, allotjament, menjar i ajuda per a poder continuar el viatge.

¹³ S. CAMPETTI – E. BORZATTI VON LOWENSTERN, *L'altra umanità. Origini, storia e arte dei nomadi della tenda nera*, Firenze: Sansoni, 1983, 89 citat per E. BOSETTI, «Ero forestiero e mi avete ospitato», *Rivista di Teologia Morale* 83 (1989) 49-57, aquí 56.

¹⁴ Trobareu un estudi complet del tema en S. GAROFALO, «Spiritualità biblica dell'accoglienza», en G. DANESI – S. GAROFALO, *Migrazioni e accoglienza nella Sacra Scrittura* (Senza frontiere/ Serie teologico-pastorale), Padova: Messaggero, 1987, 131-193.

¹⁵ Sobre aquesta pàgina, cf. P. STEFANI, *Il nome e la domanda. Dodici volti dell'ebraismo*. (Collana Shalom), Brescia: Morcelliana, 1988, 206-216; E. BIANCHI, *Ero straniero e mi avete ospitato*, Milano: RCS Libri, 2006, capítol segon.

En un magnífic assaig sobre l'hospitalitat, Carmine di Sante fa el retrat d'Abraham, paradigma del jo hospitalari, inspirat en aquesta escena de les Alzines de Mambré.¹⁶ Hi ha cinc trets que caracteritzen el patriarca, és a dir, el jo hospitalari. El primer és tenir oberta la porta de la casa on vius: «Hospitalari és el subjecte la casa del qual ja no és el lloc on ell viu en una relació tancada en si mateix, sinó l'espai que, obert a l'altre, s'obre a l'altre i en les portes del qual les claus ja no són eines que tanquen [...] sinó eines que obren [...]»¹⁷ El segon tret és donar la benvinguda: «És hospitalari el jo que no té por de l'altre com a intrús del qual calgui protegir-se, sinó que li dona la benvinguda, reconeixent-lo com aquell qui, per a mi, és el benvingut, perquè venint al jo i entrant a casa seva, li porta el bé, introduint-lo en el bé i elevant-lo al bé com a bondat i sense interessos previs.»¹⁸ El tercer tret és prendre consciència del patiment de l'altre i d'allò que necessita: «Adonar-se de la necessitat de l'altre i traslladar-se amb el cor allí on l'altre té necessitat i pateix, de manera que puguem respondre a la seva necessitat i alleujar-la.»¹⁹ El quart tret és fer espai per a l'altre mentre limites el propi: «És hospitalari el jo que, interrompent el moviment de si mateix a si mateix, el converteix i el reverteix orientant-se de si mateix a l'altre.»²⁰ I, finalment, el cinquè tret del jo hospitalari és donar allò que hom té, traient-se el pa de la boca i compartint-lo: «És hospitalari el jo que, disposant de “pa” i de “vi”, símbols dels béns necessaris per a l'existència humana, se'n desposseeix, traient-se'ls de la pròpia boca per oferir-los a l'estranger que n'està privat.»²¹

Si la tradició rabínica va veure en els tres estrangers les figures dels àngels Rafael, Miquel i Gabriel,²² els pares de l'església hi van llegir una al·lusió al misteri de la Trinitat: *tres vidit et unum adoravit*, «va veure tres persones i en va adorar una, ja que un sol és Déu, un sol és el Senyor i un sol és l'Esperit.»²³ De fet, acollint els forasters, Abraham va acollir el mateix Déu. La figura d'Abraham com a paradigma del jo hospitalari arriba fins al Nou Testament on l'autor de la Carta als Hebreus, referint-se a Gn 18, recomana: «No us oblideu de practicar l'hospitalitat; gràcies a ella, alguns, sense saber-ho, van acollir àngels» (He 13,2).

¹⁶ C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*, Troina (En): Città Aperta 2002, 105-115.

¹⁷ DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia*, 110.

¹⁸ DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia*, 110-111.

¹⁹ DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia*, 111.

²⁰ DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia*, 112.

²¹ DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia*, 113-114.

²² TgPsJon Gn 18,1-2; TB BM 86b.

²³ AMBROGIO, *L'Esperit Sant*, II,4; ORÍGENS, *Homilies sobre el Gènesi*, IV, 2: «[Abraham] corre a trobar-los tots tres, però sols n'adora un i parla a un de sol».

L'estranger en Mt 25,31-46

Si passem al Nou Testament,²⁴ el passatge més interessant i original sobre l'estranger és, sens cap mena de dubte, l'escena del judici final de l'Evangeli de Mateu (25,31-46). Allí, la paraula *xenos* 'estranger' apareix quatre vegades (25,35.38.43.44). Encara que, en general, en el Nou Testament, *xenos* descriu la pertinença a un altre poble respecte del qui parla (cf. Mt 27,7; Ac 11,18; Ef 2,12.19), cal assenyalar que aquest terme «en la Bíblia no és una designació tècnica ni oficial, sinó que es refereix a qualsevol idea d'estranyesa, ja sigui de la llengua, del país, d'un cos social o de la religió, i se'n remarca la realitat psicològica.»²⁵ De fet, en el nostre text, *xenos* indica una persona no nativa, que no té suport en el país on es troba; en definitiva, una persona sense país i necessitada. Que l'èmfasi s'ha de col·locar en la seva pobresa i manca de protecció es confirma pel fet que Mateu inclou l'estranger entre els famolencs, assedegats, nus, malalts i empresonats. El verb *synagein*, 'acollir', implica la idea d'incorporar l'estranger dins la pròpia família o comunitat, considerant-lo com a part integrant d'aquesta a tots els efectes. Aquesta actitud cap a l'estranger s'entén com un autèntic servei juntament amb els altres gestos de misericòrdia (cf. 25,44, on *diakonein* resumeix tots els altres verbs esmentats abans). En la mentalitat bíblica, aquest servei és alhora un reflex i una promesa de la misericòrdia de Déu: «Feliços els compassius: Déu se'n compadirà!» (Mt 5,7).

Ja hem dit abans que la novetat del nostre text consisteix a identificar l'estranger que necessita ajuda amb Jesús mateix. Aquesta identificació indica que «la solidaritat amb l'estranger no és només un acte de justícia, ni és només una expressió d'amor, sinó que és solidaritat amb Jesús mateix, perquè en l'estranger, com en el famolenc, l'assedegat, el nu, al malalt, l'empresonat, s'hi troba el Senyor.»²⁶

D'aquest paràgraf en brolla també la dignitat de la persona quan es troba en una situació de necessitat. «Amb aquesta persona —diu E. Bosetti— Crist hi estableix un vincle directe, tan desconcertant com inaudit i, fins i tot, inimaginable: *l'estranger soc jo*.»²⁷ El deure de l'hospitalitat és tan important que afecta el destí final de les persones. Això dependrà d'haver acollit amb hospitalitat l'estranger o d'haver-lo rebutjat.

²⁴ Cf. E. MANICARDI, «Gesù e gli stranieri», *Ricerche Storico Bibliche* 1-2 (1996) 197-231; FUMAGALLI, «Gesù straniero», en G. BATTISTELLA (ed.), *Migrazioni. Dizionario Socio-pastorale*, 510-517.

²⁵ C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, vol. 2, Brescia: Paideia 1994, 228-234.

²⁶ A. SPREAFICO, «Straniero/Forestiero», en G. BATTISTELLA (ed.), *Migrazioni. Dizionario Socio-pastorale*, 974-985, aquí 984.

²⁷ E. BOSETTI, «Ero forestiero e mi avete ospitato», 57.

Actualització

L'escena del judici final i tot el discurs escatològic responen a una situació històrica concreta, és a dir, la de la comunitat de Mateu. Els primers cristians esperaven amb ànsia la vinguda final del Fill de l'home, un fet que havia de passar molt aviat. No obstant això, els anys passaven i aquest esdeveniment tan esperat no semblava que es realitzés. Aquesta llarga espera va causar decepció, incertesa i un debilitament de la fe. Cansats d'esperar la vinguda del Senyor, també es cansaren de viure segons el que els havia ensenyat. Per aquest motiu, Mateu va escriure el discurs sobre les darreres coses, un discurs al qual s'associen els esdeveniments dramàtics viscuts pels mateixos evangelistes: la destrucció de Jerusalem i del seu temple (70 dC) pels romans. Amb aquestes paraules, obscures i intricades, Mateu volia reforçar la fe dels cristians i desvetllar el seu compromís personal i comunitari. Ningú no coneix el dia ni l'hora, però una cosa és certa: el Senyor vindrà i, per tant, s'ha de ser ferm en la fe i disposat al servei envers els altres, especialment els necessitats, i, per tant, també envers els estrangers, perquè l'estranger és un necessitat.

En la nostra societat postmoderna i globalitzada, en què la soledat i l'anonimat envaeixen ciutats, carrers i cases, les persones es defensen dels altres, de la gent diferent, de l'estranger, perquè el perceben com una amenaça, un perill, un impostor, un intrús. Tenen por de perdre la seva identitat a causa de l'altre i no s'adonen que ja l'han perduda, que «l'estranger és present a tot arreu, ens envaeix com un fantasma, perquè és en nosaltres, perquè és nosaltres» escriu el filòsof Yves Cattin.²⁸ Julia Kristeva comparteix el mateix pensament: «Estranyament, l'estranger ens habita: és la cara oculta de la nostra identitat, l'espai que arruïna la nostra casa, el temps en què la comprensió i la simpatia s'enfonsen. Si el reconeixem en nosaltres, ens salvem de detestar-lo en ell.»²⁹

—Jo era estranger i em vau acollir.

—Quan, senyor?

—Cada vegada que ho vau fer a un d'aquests petits que són germans meus, m'ho vau fer a mi.

Tot estudiant el nostre text, hem après que acollir l'estranger és acollir el Senyor, perquè el Senyor ens parla a través d'ell com a persona que necessita ajuda. Tanmateix, hi afegiria alguna cosa més: acollir l'estranger és també acollir-me a mi mateix/a, acollir l'estranger és acollir la distància que em separa de l'altre/a i, sobretot, de mi mateix/a, acollir l'estranger és acollir la llibertat que em permet escoltar-lo, respectar-lo i estimar-lo. En definitiva, és gràcies a ell que esdevinc jo mateix/a.

²⁸ Citat per DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia*, 219.

²⁹ Citat per DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia*, 5.

A causa de la meva deformació professional, compartida per la majoria dels biblistes, tinc una debilitat per les inclusions. Permeteu-me, doncs, concloure la meva intervenció com l'he començada, és a dir, amb una cita d'Enzo Bianchi, extreta de la seva reflexió sobre el tema de l'hospitalitat: «Fins i tot els cristians, com tots els homes, en aquesta nova era de grans migracions continentals que posen en contacte homes i dones diferents, que provenen de mons que fins ara mai no han estat en confrontació real, són cridats a acollir la diversitat, a assumir la complexitat, a aprendre a teixir la comunió amb persones que apareixen a l'horitzó i de les quals abans no se'n sabia res... L'altre no és l'infern (com deia Sartre), sinó que és l'única riquesa real que tenim en aquest món i és la nostra única oportunitat de comunió.»³⁰

³⁰ BIANCHI, «Editoriale: L'altro, il diverso, lo straniero», 8.

L'experiència d'on neixen els evangelis

per Rodolf Puigdollers i Noblom

Qui ha escrit els evangelis: autors o comunitats?

El fet que, tradicionalment, es digui que els quatre evangelis canònics són els de Mateu, Marc, Lluc i Joan, ha afavorit la consideració, a partir del concepte modern d'autoria d'un escrit, com a obra individual de cadascun d'aquests evangelistes. Cada evangelista hauria escrit segons els seus records o les seves fonts, seguint el seu estil personal.

Davant d'aquesta concepció tan personalista, molts comentaristes han insistit en la importància de la comunitat o de l'escola de la qual ha nascut cadascun d'aquests escrits. L'accent, aleshores, estaria posat en la comunitat de la qual neix l'escrit, per damunt de la personalitat de cada escriptor. L'Evangeli segons Joan, per exemple, seria fruit no pas d'un individu —fos aquest l'apòstol Joan, fill de Zebedeu, o un anònim deixeble estimat—, sinó de l'escola joànica. Els evangelis serien el fruit d'una reflexió i d'una elaboració comunitària.

Ambdues interpretacions, tant la consideració d'una obra d'un autor, com la consideració del fruit d'una comunitat, posen l'accent en un dels aspectes, que no s'han de presentar necessàriament com a contraposats. Els evangelis no són, certament, una obra d'autor en el sentit que es pot parlar d'una novel·la moderna o d'un assaig. Els evangelis neixen en unes comunitats determinades i en unes circumstàncies que en determinen el contingut. Però, al mateix temps, la redacció de cadascun dels conjunts demana una unitat d'escriptura que tan sols es pot aconseguir suposant l'acció d'un redactor fonamental, que doni unitat a tot l'escrit. Indubtablement, els estudiosos poden distingir en alguns d'aquests, una diversitat de redaccions, però aquestes difi-

cilment poden escapar-se de l'acció d'un autor principal. S'ha dit moltes vegades que els quatre evangelis són obres anònimes, tan sols atribuïdes a Mateu, Marc, Lluc i Joan a partir del segle II. Però no es pot deixar de reivindicar una autoria molt concreta, especialment en els casos de Marc i Lluc, que són precisament els dos evangelistes que no pertanyen al grup dels apòstols. La seva personalitat torna a ser defensada, en el cas de Marc, que és identificat amb el Joan Marc del llibre dels Fets dels Apòstols, i en el cas de Lluc, amb un personatge que es troba explícitament en diàleg amb Teòfil i que la tradició ha identificat amb un col·laborador de Pau.

Pau, exemple d'experiència creient

Es posi més l'accent en l'evangelista o en la comunitat de la qual o en la qual neix l'escrit evangèlic, cal reconèixer que aquest és el fruit sempre d'una experiència de fe. No es tracta d'un informe periodístic o d'un anecdotari, sinó de l'expressió d'una fe en Jesús, viscuda sempre en el si d'una comunitat. Dels evangelistes, no en tenim dades concretes sobre la seva experiència de fe. Per això, pot ser un bon mètode apropar-se a les cartes autèntiques de Pau de Tars, que ens ofereixen el testimoniatge de fe més antic. Aquests escrits ens permeten captar més clarament l'experiència de l'apòstol que escriu a les comunitats i expressa la fe en l'evangeli de Jesús.

Des de la Primera carta als Tessalonicencs fins a la carta als Romans tenim set cartes autèntiques que cal situar dins de la dècada dels anys cinquanta del segle I. El gènere literari epistolar permet que el seu autor, Pau, parli explícitament de la seva experiència de fe, de la seva crida, d'allò que ell ha rebut i que ell ha transmès a les diverses comunitats.

Per això, de cara a apropar-nos a l'experiència de fe d'on van néixer els evangelis, els escrits autèntics de Pau se'ns presenten com una forma fàcil de palpar l'experiència d'aquesta fe primitiva.

La crida

Els escrits evangèlics neixen de l'experiència de fe de l'evangelista en el si d'una comunitat de seguidors de Jesús. Per tant, l'experiència de la crida personal de l'evangelista i de la comunitat s'ha de trobar sempre en el substrat de la seva vivència de fe i, per tant, també de la seva expressió.

Pau de Tars escriu diverses vegades sobre la seva crida a la fe en Jesús com a Messies, Fill de Déu. Un dels textos més explícits es troba en la carta als Gàlates:

Quan a Déu li va semblar bé, ell que m'havia escollit des de les entranyes de la mare i em va cridar per la seva gràcia, em va revelar el seu Fill perquè jo l'anunciés als pagans (Ga 1,15-16).

Hi ha en el creient l'experiència gratuïta de Déu que l'estima amb un amor primer i que el crida a viure en aquest amor, que s'ha manifestat en Jesús, el Fill de Déu, i a anunciar-ho als germans.

Allò que he rebut

Per dues vegades, Pau utilitza la fórmula que expressa la transmissió de la fe : «Allò que jo vaig rebre del Senyor és el mateix que jo us he donat a vosaltres» (1Co 11,23); «us he donat en primer lloc a vosaltres, allò que vaig rebre» (1Co 15,3). Pau és conscient que ha rebut una experiència de fe, una experiència que ve del Senyor. I, on l'ha rebuda? Sens dubte en la comunitat cristiana i, al mateix temps, ell l'ha transmesa a les noves comunitats que ha format. No es tracta de quelcom que ell s'ha inventat, sinó de l'experiència que ell ha rebut i que, al mateix temps, ha transmès. No es tracta, sense més, d'una revelació particular, sinó d'una tradició de la comunitat cristiana, tradició que procedeix «del Senyor.» En tots dos casos, Pau presenta la tradició a partir de fórmules litúrgiques: el relat del Darrer Sopar (1Co 11,23-26) i una professió de fe (1Co 15,3-5).

La segona vegada que utilitza aquesta fórmula és per expressar que «Crist morí pels nostres pecats, com deien ja les Escriptures, i fou sepultat; ressuscità el tercer dia, com deien ja les Escriptures, i s'aparegué a Cefes i després als Dotze» (1Co 15,3-5). Pau és conscient que en la mort i la resurrecció de Jesucrist s'ha realitzat l'acompliment del projecte d'amor de Déu per a tota la humanitat i que el creient, en la comunitat de fe, participa d'aquesta experiència de Jesús ressuscitat. Aquest és un dels aspectes fonamentals de l'experiència de l'amor de Déu, de la crida i de la missió rebuda per a anunciar als altres.

La primera vegada que Pau utilitza aquesta mateixa fórmula és per a indicar allò que Jesús va fer en el Darrer Sopar, tot deixant la partició del pa com a memorial de la seva mort i de la seva resurrecció. Aquest memorial, viscut en la comunitat de deixebles, forma part essencial tant de l'experiència de fe com de la missió d'anunci que el creient ha rebut.

Marc, un narrador de «dits curts»

La narració evangèlica neix com a expressió d'aquesta experiència de fe i de l'anunci salvador, viscut en la comunitat de deixebles. És de preveure, doncs, que aquesta experiència de l'amor de Déu que crida el creient a seguir Jesús, que va morir a la creu i que es manifesta viu enmig de la comunitat de deixebles que participa del seu memorial en la fracció del pa, es manifesti present com a element fonamental d'aquestes narracions.

La narració evangèlica més antiga és la de Marc, que amb molt d'encert va ser designat per Hipòlit de Roma (*Refutació de totes les heretgies* 7,30,1), en el segle III, com *kolobodaktylos*, és a dir, com a «dits curts». Aquesta expressió tan gràfica serveix per a indicar l'estil profundament concentrat de Marc en la seva forma d'escriure. Pot donar la impressió que es limita a recollir els detalls d'uns fets concrets, com si es tractés d'un simple cronista. Però, ben lluny d'això, Marc està expressant la seva fe d'una forma ben condensada.

Marc: un evangeli amb principi

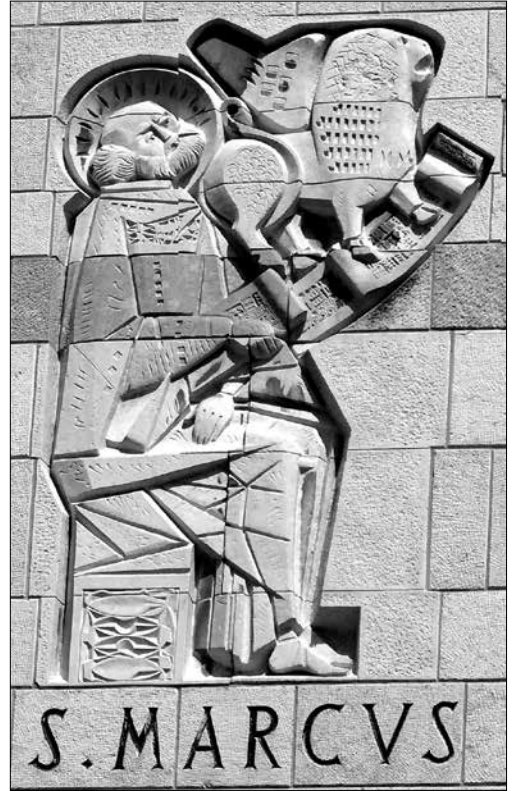
L'Evangeli segons Marc, l'evangeli més antic, comença amb aquestes paraules: «Principi de l'evangeli de Jesús, el Messies, Fill de Déu» (Mc 1,1). D'aquesta manera es presenta com un text, el principi del qual és precisament la paraula «principi», expressió que, sens dubte, estableix un paral·lelisme amb el principi de la Bíblia, quan diu: «En el principi Déu va crear el cel i la terra» (Gn 1,1). La Bona Notícia, que és Jesús, el Messies Fill de Déu, és vista com el principi, com la nova creació. El text de Marc, per tant, es presenta com la proclamació d'aquesta nova creació viscuda en la fe en Jesús, en el si de la comunitat cristiana. És des d'aquesta experiència que ha de ser escoltat i viscut tot l'evangeli.

Marc: un evangeli sense final

Tenint en compte que l'Evangeli segons Marc acabava originalment, de forma per a molts sorprenent, amb el silenci de les dones («no digueren res a ningú, perquè tenien por» [Mc 16,8]), alguns han arribat a afirmar que el final d'aquest evangeli es va perdre. Evidentment no és aquesta la realitat, sinó que aquest silenci sorprenent és una crida a endinsar-se en el silenci de l'experiència i de la vivència, per damunt de les paraules nascudes de la curiositat, ben legítima, però, al cap i a la fi, parla que resultaria intranscendent.

Per això s'ha dit, fent un cert joc de paraules, que l'Evangeli segons Marc és un evangeli amb «principi» i sense «final.» El missatge comunicat pel «jove» vora el sepulcre és que els seus deixebles vagin a Galilea, que allí veuran Jesús. Però, on és Galilea? És precisament a l'inici de la narració evangèlica que se'ns presenta Jesús predicant per Galilea. Es tracta, aleshores, d'una indicació que, arribats a la fi de l'evangeli, cal tornar al principi? Rebut el missatge de la resurrecció, cal fer enmig de la Galilea de cada dia un nou recorregut per la narració evangèlica, contemplant l'acció del ressuscitat?

*Sant Marc. Relleu de la façana de la
Basílica de l'Anunciació a Natzaret*



Una narració escrita a l'inrevés

El teòleg alemany Martin Kähler va descriure l'Evangeli segons Marc com «un relat de la Passió precedit d'una àmplia introducció» (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* [«L'anomenat Jesús de la història i el Crist bíblic històric»], 1892). És una forma d'expressar que es tracta d'una narració escrita a partir de la realitat de fe que suposa la mort i la resurrecció de Jesús.

Habitualment, el lector occidental està esperant que les narracions i les reflexions vagin avançant d'una forma lineal, de tal manera que els diversos elements que, progressivament, es van presentant portin el lector a una conclusió amb la qual jutjarà el mateix escrit, que li dirà si aquesta narració o reflexió l'ha convençut o no. El narrador explicarà, per exemple, la història de Jesús i, després, el lector realitzarà la seva afirmació sobre qui és aquest Jesús de Natzaret. El text de l'Evangeli segons Marc, per exemple, no està escrit per a ser llegit d'aquesta manera. Allò que és Jesús ja ho afirma el mateix evangelista en la seva primera línia: «el Messies, Fill de Déu»; i, en el

relat de la Passió, ho expressarà més clarament amb la professió de fe de la comunitat cristiana: «Fill de Déu.» El lector no ha de rebre de forma aïllada els diversos relats del text, per intentar fer sense més una interpretació sobre la persona de Jesús. Ha de tenir en compte, en primer lloc, que l'evangelista està expressant una fe en Jesús i que és a partir d'aquesta que el text ha estat escrit i, per tant, ha de ser interpretat. Més que en una actitud de jutjar el text, el lector dels evangelis —o millor, l'oient— ha de deixar-se jutjar i interpel·lar pel mateix evangeli. La comunitat cristiana ho expressa clarament quan, a la fi de la seva proclamació enmig de l'assemblea, ressona el diàleg de fe: «Paraula del Senyor» / «Lloança a vós, oh Crist.» Més enllà del text, s'escolta la paraula. I, en escoltar-la, és lloa el Senyor que parla al seu poble.

És des d'aquesta experiència del ressuscitat, viscuda en l'esdevenidor de la comunitat creient, que s'ha escrit la narració evangèlica. I, per això, l'evangelista ha posat dins del quadre d'una estructura que va des del baptisme en el Jordà fins a l'anunci de la resurrecció vora el sepulcre, que ha introduït el desenvolupament posterior realitzat a la llum de la resurrecció. Jesús es va moure sempre per Galilea, Samaria i Judea, i es va dirigir a creients jueus; el seu missatge, però, va dirigit també als nous creients? L'Evangeli segons Marc donarà una resposta breu, però positiva. Resposta que els evangelistes posteriors aniran desenvolupant.

Després de la mort de Jesús, l'evangelista Marc posa en boca d'un centurió romà, és a dir, d'un no jueu, la gran afirmació de fe, en contemplar la manera com Jesús va morir:

«És veritat: aquest home era Fill de Déu» (Mc 15,39).

És a partir de la mort de Jesús que s'expressa la professió de fe i, a més a més, en boca d'un no jueu. És una forma sintètica d'indicar que la mort de Jesús ha obert la manifestació de Déu a tots els pobles sense distinció.

Marc, dins de la narració evangèlica, ja havia situat un episodi que simbòlicament ja indicava aquesta obertura de l'acció de Jesús a tots els pobles. L'evangelista havia parlat d'una sortida de Jesús cap als territoris de Tír i de Sidó —territoris no jueus— on es troba amb una dona sirofenícia que li demana la guarició de la seva filla. A la fi d'aquest episodi, contra aquells que podien pensar que «no està bé prendre el pa dels fills i tirar-lo als gossos», ressona la paraula de Jesús: «Ves, que el dimoni ja ha sortit de la teva filla» (Mc 7,29). Jesús no va sortir de Galilea, Samaria o Judea, però aquest episodi serveix per a indicar que la predicació de l'evangeli als no jueus està d'acord amb el pensament de Jesús. Així ho entendran els altres evangelis sinòptics i així ho expressaran de formes diverses.

La crida de Mateu

El text de l'Evangeli segons Marc va ser acollit i reelaborat per la comunitat de Mateu, una comunitat profundament judeocristiana amb fortes tensions amb comunitats jueves no creients en Jesús. En aquesta nova situació, pel pas del temps i per la realitat d'una comunitat ben diversa, va fer que el text quedés transformat. De nou, l'experiència de fe i la vivència de la comunitat creient marcava el text.

És en la crida de Jesús al recaptador d'impostos que apareix ben clarament la realitat de l'evangelista i de la seva comunitat. En aquest relat, en el qual, en l'Evangeli segons Marc, es parla de Leví d'Alfeu (o de Jaume d'Alfeu en alguns còdexs grecs), en l'Evangeli segons Mateu apareix el nom de Mateu, és a dir, el nom al qual s'atribueix el nou text evangèlic. D'aquesta manera la crida de Jesús: «Segueix-me» i la ràpida resposta. «Ell s'aixecà i el va seguir» (Mt 9,9) apareix dirigida i resposta pel mateix evangelista i, per tant, per la mateixa comunitat de l'evangeli. El text evangèlic neix com a expressió de la crida rebuda i de la seva ràpida i fidel resposta. Neix de la crida i es realitza en el seguiment.



*Sant Marc. Relleu de la façana de la
Basílica de l'Anunciació a Natzaret*

L'Evangelí segons Mateu s'escriu en el moment d'una gran controvèrsia entre les comunitats jueves creients en Jesús i les no creients en ell. Això es nota en diversos passatges, en els quals hi ha una forta crítica contra aquestes comunitats jueves no creients. Potser l'exemple més clar és aquest passatge que tan sols es troba en aquest evangelí i que fa referència a allò que la multitud diu davant de Pilat:

Tot el poble respongué: «Que la seva sang caigui sobre nosaltres i els nostres fills!» (Mt 27,25).

Aquesta espècie d'automaledicció sembla mostrar que alguns cristians consideraven que el poble d'Israel havia estat castigat per Déu amb la destrucció del temple i de la ciutat de Jerusalem, l'any 70, a causa de la seva condemna a mort de Jesús. És aquesta una mostra que, en el text de la narració evangèlica, s'hi troba també l'experiència de la comunitat cristiana en el moment en el qual el text evangèlic s'ha escrit. Aquesta automaledicció és, sens dubte, una interpretació posterior, realitzada a partir dels fets terribles de la destrucció del temple i de la ciutat de Jerusalem.

L'experiència de Jesús no es limita als fets i dites de Jesús durant la seva vida per Galilea i Jerusalem. Hi ha també la veu del ressuscitat, és a dir, allò que neix de l'experiència de la resurrecció de Jesús. Això ho expressa molt clarament l'evangelista Mateu quan en el seu enviament en missió als dotze els diu:

«No us encamineu a terra de pagans ni entreu en cap població samaritana. Aneu més aviat a les ovelles perdudes d'Israel (Mt 10,5-6).

Però, en canvi, quan després de la resurrecció parla el ressuscitat, la missió és molt diferent. Jesús s'acomiada dels seus deixebles dient-los:

«He rebut plena autoritat al cel i a la terra. Aneu, doncs, a tots els pobles i feu-los deixebles meus, batejant-los en el nom del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant i ensenyant-los a guardar tot allò que us he manat. Jo soc amb vosaltres dia rere dia fins a la fi del món» (Mt 28,18-20).

L'evangelista es manté així fidel a la realitat del fet que Jesús no va predicar als no jueus durant la seva vida en Galilea, però posa en boca dels ressuscitat la realitat posterior a la seva mort: l'obertura de les comunitats de deixebles a membres de tots els pobles. D'aquesta manera l'evangelista expressa que aquesta obertura es troba en conformitat amb el desig del Crist ressuscitat.

Lluc: «He decidit escriure-t'ho, il·lustre Teòfil»

L'Evangelí segons Lluc (o de forma més precisa, el primer volum de l'obra lucana) s'inicia amb un pròleg d'un estil molt grec (Lc 1,1-5). Això fa que, d'una manera ben explícita i clara, sigui el mateix evangelista qui s'expressi amb el seu propi jo. Presenta

l'escrit com un text dirigit a l'il·lustre Teòfil. Es tracta, per tant, d'un escrit de Lluc que es dirigeix a una persona concreta. Neix, doncs, d'una pregunta o d'un desig de conèixer de l'interlocutor i és a ell a qui, en primer lloc, es dirigeix l'autor.

«Són molts els qui han emprès la tasca d'escriure un relat dels fets que s'han acomplert entre nosaltres, valent-se del que ens van transmetre els qui des del principi en foren testimonis oculars i després esdevingueren servidors de la Paraula. Ara jo, havent-me informat minuciosament de tot des dels orígens, he decidit d'escriure-t'ho, il·lustre Teòfil» (Lc 1,1-3).

S'assenyala que hi ha hagut «uns fets que s'han acomplert entre nosaltres», dels quals uns «en foren testimonis oculars i després esdevingueren servidors de la paraula.» L'autor vol fer «un relat» dirigit a l'il·lustre Teòfil, valent-se dels relats d'aquells qui, amb anterioritat, han emprès ja aquesta tasca d'escriure'n un. Evidentment, si ell



*Sant Lluc. Relleu de la façana de la
Basílica de l'Anunciació a Natzaret*

té la necessitat de fer un nou relat és perquè vol adaptar els relats anteriors a la nova situació i a les circumstàncies personals de l'interlocutor.

És ben interessant la hipòtesi que veu en aquest Teòfil el fill d'Annàs i cunyat de Caifàs, que va ser el gran sacerdot en exercici en els anys 37 a 41, és a dir, des de la destitució del seu germà Jonatan, que havia estat nomenat gran sacerdot —quan l'emperador Tiberi va cridar Ponç Pilat a retre comptes—, fins a la seva destitució en ser nomenat Herodes Agripa I rei de Judea. La pregunta de Teòfil, aleshores, s'hauria fet després de la destrucció del temple i de la ciutat de Jerusalem l'any 70 i es tractaria d'una pregunta d'un jueu eminent que s'interroga sobre el passat i sobre la responsabilitat de la seva pròpia família. Una pregunta profunda d'un creient jueu, dirigida a un altre jueu, creient ara en Jesús.

El text de Lluc neix de la fe, viscuda en la comunió amb aquells qui han escrit amb anterioritat a ell, és a dir, en la comunió amb aquelles comunitats que mantenen el testimoni d'allò acomplert «entre nosaltres» i actuant com a servidors d'aquesta Paraula.

L'episodi de l'aparició de Jesús a dos deixebles que anaven a Emmaús, relat propi de l'Evangeli segons Lluc (Lc 24,13-35), és un exemple clar del reflex en la narració evangèlica de la vivència de l'evangelista i de la seva comunitat respecte a l'acció de partir el pa a la taula del Senyor (allò que Pau anomena el «Sopar del Senyor» [*kyriakon deipnon*], 1Co 11,20). S'assenyala que és «el mateix dia» (Lc 24,13), és a dir, «el primer de la setmana» (Lc 24,1), el mateix dia de la resurrecció (Lc 24,6). En aquesta trobada amb el ressuscitat ressonen tots els passatges de l'Escriptura llegits a la llum de Jesús, «començant pels llibres de Moisès [la Torà] i continuant pels de tots els profetes [els Profetes]» (Lc 24,27), de tal manera que s'obri «el sentit de les Escriptures» (Lc 24,32), escoltant la paraula del Senyor. I, al mateix temps, la presència del ressuscitat és reconeguda en el fet de prendre el pa, dir la benedicció i donar-lo als seus deixebles (Lc 24,30-32.35).

Lluc: el segon volum de la seva obra

La característica de l'obra lucana es troba en el fet de constar de dos volums, a diferència dels altres evangelis, el primer volum dels quals se centra en la figura de Jesús i el segon, en l'obra de l'Esperit Sant en la comunitat cristiana. Això fa que, en la narració evangèlica de Lluc, no sigui necessari traslladar al temps de Jesús certes problemàtiques posteriors. La predicació als no jueus, per exemple, no es va plantejar en temps de Jesús. Tan sols posteriorment, després que els hel·lenistes comencessin a predicar l'evangeli a no jueus es va plantejar si aquesta mesura era correcta i, en cas afirmatiu, com havien de ser acollits. El tema es formula clarament en la trobada a Jerusalem cap a l'any 49.

L'Evangeli segons Mateu havia recollit les dues indicacions breus de Marc: les paraules del centurió després de la mort de Jesús (Mt 27,34) i l'episodi de la dona sirofenícia (Mt 15,21-28). I, per expressar-ho més clarament, hi afegeix un nou episodi el de la guarició del criat d'un centurió romà, episodi aquesta vegada situat en territori jueu, a Cafarnaüm (Mt 8,5-13). El relat acaba amb un gran elogi de la seva fe per part de Jesús i amb l'anunci de la fe d'aquells qui vindran d'orient i d'occident, pertanyents a tots els pobles:

«Us asseguro que no he trobat ningú a Israel amb tanta fe. I us dic que vindrà molta gent d'orient i d'occident i s'asseuran a taula amb Abraham, Isaac i Jacob en el Regne del cel» (Mt 8,10-11).

Lluc, en el primer volum de la seva obra, recull les paraules del centurió després de la mort de Jesús, que en reconeixen la innocència (Lc 23,47). Recull també l'episodi de la guarició del criat del centurió, que Mateu havia introduït en la seva narració, en territori jueu (Lc 7,1-10). Però, deixa de banda l'episodi de la dona sirofenícia, que era en l'Evangeli segons Marc, situat en territori no jueu. Lluc no té necessitat d'una sortida de Jesús per terres no jueves, perquè disposa del segon volum per mostrar com l'acció de l'Esperit Sant impulsa les comunitats de deixebles a obrir-se als pagans. I ho fa mitjançant la narració de la Pentecosta (Ac 2), de la conversió de Corneli (Ac 10), de l'assemblea de Jerusalem (Ac 15) i de la predicació de Pau fins a Roma (Ac 28). D'aquesta manera es pot comprovar com els evangelistes van expressant en les seves narracions les vivències, les preguntes i les respostes, sorgides en les comunitats posteriors a la predicació de Jesús per Palestina.

Joan: «Han estat escrits perquè cregueu»

L'anomenat quart evangeli té al darrere una gran experiència de fe. El seu estil d'escriptura i de reflexió és d'una tarannà diferent del dels altres evangelistes. Ja des del mateix pròleg s'és conscient d'una experiència singular:

El qui és la Paraula s'ha fet home i ha habitat entre nosaltres, i hem contemplat la seva glòria, glòria que ha rebut com a Fill únic del Pare, ple de gràcia i de veritat (Jn 1,14).

L'experiència de fe en Jesucrist és la contemplació de la seva glòria com a Fill únic del Pare. «La gràcia i la veritat» que es troben en ell en plenitud, és a dir, la manifestació de «l'amor gratuït i fidel» de Déu, fa que «a tots els qui l'han rebut, als qui creuen en el seu nom, els ha concedit de ser fills de Déu» (Jn 1,12). És l'experiència del «deixeble estimat». El creient se sap estimat per Déu, en Jesús el seu Fill.

El mateix escrit joànic expressa a la fi de la seva narració el sentit profund de la nova narració evangèlica: la manifestació de Jesús com el Fill de Déu i la participació, mitjançant la fe, d'aquesta vida en ell. Heus-ne aquí l'afirmació explícita:

Jesús va fer en presència dels seus deixebles molts altres senyals prodigiosos (*sêmeia*) que no es troben escrits en aquest llibre. Els que hi ha aquí han estat escrits perquè cregueu que Jesús és el Messies, el Fill de Déu, i, creient, tingueu vida en el seu nom (Jn 20,30-31).

L'Evangelí segons Joan, en seguir l'estil primitiu d'un sol volum centrat en Jesús, ha d'avançar als relats de Jesús la problemàtica posterior. Exemples ben clars d'això seran, per exemple, la conversa de Jesús amb una dona samaritana (Jn 4), relat que indica que Jesús (ressuscitat) hi està d'acord i que desitja l'obertura de l'evangelí també als samaritans.

També les discussions sobre la importància del Sopar del Senyor com a manifestació de la presència de Jesús (ressuscitat) enmig de la seva comunitat, en el discurs del Pa de Vida a la sinagoga de Cafarnaüm (Jn 6). I igualment l'acolliment de Jesús (ressuscitat) no tan sols pels jueus, sinó també pels grecs, en l'episodi dels grecs que volien veure Jesús (Jn 12,20-24).



*Sant Joan. Relleu de la façana de la
Basílica de l'Anunciació a Natzaret*

Però, al mateix temps, amb paral·lelisme amb la reflexió de Lluc, l'evangelista Joan subratllarà la importància de l'acció posterior de l'Esperit Sant, ja que no era possible que Jesús abans de la seva mort comunicués totes les coses als seus deixebles. Per això, en el Darrer Sopar, Jesús diu als seus deixebles:

«Encara tinc moltes coses per dir-vos, però ara us serien una càrrega massa pesada. Quan vingui l'Esperit de la veritat, us conduirà cap a la veritat sencera. Ell no parlarà pel seu compte: comunicarà tot el que senti dir i us anunciarà l'esdevenidor. Ell em glorificarà, perquè allò que us anunciarà, ho haurà rebut de mi. Tot el que és del Pare és meu; per això he dit: "Allò que us anunciarà, ho rep de mi» (Jn 16,12-15).

No hi trobem tan sols les paraules que Jesús ha dit als seus deixebles en la seva vida abans de la seva creu, o els gestos anunciadors d'allò que havia de realitzar-se amb posterioritat a la seva resurrecció, sinó també allò que l'Esperit Sant comunicaria en nom de Jesús als deixebles en els anys futurs. L'evangelista assenyala diverses vegades la comprensió posterior a la resurrecció que van tenir els deixebles:

- Per això, quan va ressuscitar d'entre els morts, els seus deixebles recordaren que havia dit això, i van creure en l'Escriptura i en la paraula de Jesús (Jn 2,22).
- Deia això referint-se a l'Esperit que havien de rebre els qui creuien en ell. Llavors encara no havien rebut l'Esperit, perquè Jesús encara no havia estat glorificat (Jn 7,39).
- De fet, encara no havien entès que, segons l'Escriptura, Jesús havia de ressuscitar d'entre els morts (Jn 20,9).

Clau de lectura

Una lectura dels evangelis sense tenir en compte l'experiència de l'evangelista des de la qual parteix i que és l'origen de l'escriptura de la narració evangèlica porta a una visió esbiaixada del text. El lector del segle XXI, habituat a considerar les narracions que no són novel·les o contes com a narracions històriques sense més, espera treure del seu exercici de lectura dels evangelis una conclusió pròpia sobre la figura de Jesús de Natzaret. Posa, inconscientment en dubte la interpretació de l'evangelista i pretén, a partir dels mateixos relats aportats per l'evangelista, llegits a la seva manera, una interpretació personal que vol considerar més autèntica. D'aquesta manera tendeix a una comprensió incorrecta del text, en no tenir en compte la intencionalitat de l'evangelista i el seu gènere literari.

Cal partir de l'experiència de fe de la qual neixen els escrits evangèlics i de la seva finalitat de fer present, enmig de la comunitat creient, aquesta Bona Notícia. Els evangelis estan escrits per fer possible que ressoni la paraula del Senyor, és a dir, la

presència, la Bona Notícia i l'acció salvadora de Jesús, el Messies Fill de Déu, ressuscitat enmig de la seva *ekklesia*. La comunitat cristiana n'és plenament conscient quan la seva proclamació va acompanyada de l'aclamació: «Paraula del Senyor.»

Aportacions del nou document de la Pontifícia Comissió Bíblica, *Què és l'home?* al diàleg amb el món contemporani¹

per Hanzel José Zúñiga Valerio²
Universidad Bíblica Latinoamericana

In memoriam, Javier Velasco-Arias

Aquest article ha nascut de la lectura del document de la Pontifícia Comissió Bíblica (PCB) durant el temps de pandèmia. Després l'he posat per escrit mogut per la invitació que el Centre Bíblic Claretà de Costa Rica i l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona (ISCREB) em van fer per dialogar obertament sobre les meves impressions.

Voldria, abans d'iniciar aquesta dissertació, precisar la dedicatòria inicial. La primera vegada que vaig tenir la possibilitat de visitar el Vell Continent ho vaig fer per invitació del meu estimat amic, Javier Velasco. Gràcies a ell vaig poder participar d'un simposi internacional organitzat per la Facultat de Teologia de Catalunya sobre «El moviment gnòstic en el marc del cristianisme antic» (2011). En realitat, el congrés va ser només l'excusa per estendre llaços de cooperació amb l'ISCREB i d'amistat amb

¹ Article basat en la conferència pronunciada en el context del mes de la Bíblia (setembre 2020), per al Centre Bíblic Claretà (Costa Rica) i l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona.

² Màster en Ciències Bíbliques (Universidad Bíblica Latinoamericana) i llicenciat en Ciències de l'Educació (Universidad Católica de Costa Rica). Postgrau en Orígens del Cristianisme (Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid). Director de l'Escuela de Ciencias Bíblicas i professor de Nou Testament en la Universidad Bíblica Latinoamericana (San José, Costa Rica).

Javier. En dues ocasions més vaig tenir la possibilitat de visitar-lo i de sopar amb la seva família per les festes de Nadal. Érem biblistes catòlics preocupats per la formació laical. La nostra amistat es va estendre a l'àmbit acadèmic de l'intercanvi de publicacions: ell va publicar a la revista de filosofia i teologia *Logos* (San José) i jo al BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. La preocupació conjunta per apropar la tasca científica de l'exègesi a l'animació pastoral va ser la nostra inquietud. Ell em va ensenyar que la Bíblia ha de ser el cor de la pastoral, tal com ho havia proposat el Vaticà II respecte de la teologia (cf. DV 24).

En el fons, la paraula humana manifesta la Paraula divina perquè l'encarnació pren les formes culturals del nostre llenguatge i cultura. Respondre a la pregunta «què és l'home?» des de la Bíblia ens obliga a recórrer un camí obert de possibilitats, un camí que implica amistat i es construeix quotidianament. La resposta a aquesta pregunta es troba en la construcció comunicativa, complexa certament, però, també senzilla quan es viu en la proximitat quotidiana, aquella on queda aclarit el «misteri de l'home» en la humanitat del Jesús infinitament relacional (GS 22). En el títol d'un dels seus treballs publicats,³ la metàfora del «pa compartit» s'aplica al llibre sagrat, entenent aquest com a «Bíblia compartida» quan, com així ho va plasmar en la dedicatòria del meu exemplar, continuem esforçant-nos en la «[...] tasca de fer propera la Paraula de Déu».

1. Introducció: una polèmica reduccionista i sensacionalista

Des de finals de l'any passat, la premsa internacional llançava titulars escandalosos que deien que «el Vaticà» reconeixia com a «legítima expressió de la dignitat humana» les unions homosexuals.⁴ Alguns mitjans laics van anar més enllà i afirmaven que el mateix papa «plantejava una nova mirada bíblica sobre l'homosexualitat»⁵ o que, finalment, es «reconeixia» aquesta realitat en els documents eclesials.⁶ Fins i tot mitjans més especialitzats de l'ambient religiós van afirmar que s'estava «examinant» la mirada

³ Cf. J. VELASCO-ARIAS (ed.), *La Biblia compartida. Biblia y Pastoral*, Madrid: San Pablo 2012.

⁴ Cf. J. V. BOO, «Un estudio antropológico del Vaticano debate 'las uniones homosexuales como expresión legítima y digna del ser humano'»: https://www.abc.es/sociedad/abci-estudio-antropologico-vaticano-reconoce-uniones-homosexuales-como-expresion-legitima-y-digna-humano-201912191231_noticia.html (consulta: 30 agost 2020).

⁵ Cf. E. GENILLO, «El Papa plantea una nueva mirada bíblica sobre la homosexualidad»: <https://www.larazon.es/religion/20191220/nqxmufku65fwlk6obbsy3syvva.html> (consulta: 30 agost 2020).

⁶ Cf. REDACCIÓN CRHOY, «Documento Vaticano reconoce "uniones homosexuales como expresión legítima y digna del ser humano"»: <https://www.crhoy.com/mundo/documento-del-vaticano-reconoce-uniones-homosexuales-como-expresion-legitima-y-digna-del-ser-humano/> (consulta: 30 agost 2020).

bíblica sobre l'homosexualitat a petició de papa Francesc.⁷ Els titulars i les imatges triades denotaven la intenció de generar una polèmica de Nadal del 2019 a fi de poder iniciar el 2020 una mica més «mogut» en termes ideològics del que va resultar en termes epidemiològics i socials.

És evident que el serial desfermat tenia tres factors cridaners: diversitat sexual, religió i Església. Els sectors més «progressistes» es van llançar a celebrar la suposada «acceptació» i els grups més «conservadors» a condemnar la mala interpretació del document vaticà aclarint «què és el que diu» realment aquest estudi.⁸ Finalment, els mitjans oficials del Vaticà, per mitjà del secretari de la PCB, Pietro Bovati, van haver de sortir a «apagar focs» aclarint dins *L'Osservatore Romano* de què tractava l'estudi, molt extens, que només s'havia publicat en italià en aquell moment:

El Papa Francesc, conscient d'alguns dels problemes actuals que necessiten clarificació i sentit, va demanar a la Comissió Bíblica que estudiés durant cinc anys el tema de l'antropologia bíblica, per a oferir a l'Església i al món un missatge de llum i esperança, fruit d'una exegesi actualitzada de la Bíblia.

Bovati aclareix, contràriament a la des-informació dels mitjans, que el document de la PCB és el resultat d'un estudi complet, global i centrat en l'exegesi bíblica del que és l'ésser humà en les seves diferents facetes. No es tracta d'un compendi de citacions aïllades com a «proves escripturals» que confirmen el dogma sinó, més aviat, d'un estudi seriós de «teologia bíblica» que respecta la diversitat de gèneres, èpoques històriques i que reconeix que «[...] la Bíblia no dona una definició unívoca de l'essència de l'home, sinó una consideració articulada del seu ésser com a subjecte de múltiples relacions».⁹

Per tant, enmig dels escàndols sobre els abusos sexuals del clergat a menors, enfront de la crisi de credibilitat de la institució eclesial i de cara al debat sobre el gènere, la diversitat sexual i la transformació del vocabulari magisterial per abordar aquestes qüestions, la intenció de papa Francesc va ser consultar els experts en matèria de Bíblia no exclusivament sobre assumptes «àlgids», sinó propugnar per una actualització del missatge escriptural sobre l'ésser humà en la seva realitat complexa: com a ésser creat, com a ésser en el món, com a ésser en relació i com a ésser en la història. Les ciències

⁷ Cf. M. GONZÁLEZ ALONSO, «Un manual del Vaticano plantea “examinar” de nuevo la mirada bíblica sobre la homosexualidad»: <https://www.vidanuevadigital.com/2019/12/19/el-vaticano-presenta-las-uniones-homosexuales-como-expresion-legitima-y-digna-del-ser-humano/> (consulta: 30 agost 2020).

⁸ Cf. REDACCIÓN INFOCATÓLICA, «Qué es lo que dice la Pontificia Comisión Bíblica en “¿Qué es el hombre?” sobre la homosexualidad»: <https://www.infocatolica.com/?t=noticia&cod=36545> (consulta: 30 agost 2020).

⁹ P. BOVATI, «¿Qué es el hombre? El documento de la Pontificia Comisión Bíblica»: *L'Osservatore Romano* (9 de gener 2020). En *Vatican News*: <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2020-01/que-es-el-hombre-el-documento-de-la-pontificia-comision-biblica.html> (consulta: 30 agost 2020).

bíbliques, és a dir, totes aquelles disciplines auxiliars en l'estudi filològic, històric i contextual de la Bíblia, continuen aportant dia rere dia noves rutes d'interpretació per a captar amb més propietat el missatge profund d'un text llegit, celebrat i viscut per centenars de milers de persones cristianes.

Aquest nou document segueix la línia de reflexió teològica ja inaugurada per la constitució *Dei Verbum* del Concili Vaticà II quan afirma, citant sant Agustí, que «Déu parla en l'Esclusura per mitjà d'homes i en llenguatge humà [...]»; això ens exigeix assumir les novetats que l'exegesi contemporània porta a la fe de l'Església. Atès que la Bíblia és un compendi de llibres redactats en circumstàncies diverses, en temps i llocs diferents i distants dels nostres, la mediació cultural es fa indispensable, no solament per a la «cientificitat» dels estudis bíblics, sinó també per a la lectura creient que vol entendre l'Esclusura en el seu sentit inspirat. En aquesta mediació cultural, l'interpret de la Bíblia ha de tenir en compte que «[...] per conèixer el que Déu ha volgut comunicar, ha d'estudiar amb atenció **el que els autors volien dir i Déu volia donar a conèixer amb aquestes paraules**» (núm. 12).¹⁰ Dit d'una altra manera, aquest *quid reapse significare intenderint*, allò que realment volien donar a entendre, és el contingut del que els creients anomenem «Paraula de Déu», no les seves vestidures culturals pròpies de mentalitats fixades en el temps.

La PCB delimitava, ja fa gairebé dues dècades (1993), la tasca de l'exegeta a l'àmbit històric i descriptiu en la interpretació de la Bíblia. Ell o ella ha de «[...] discernir amb precisió el sentit dels textos bíblics en el seu context propi, és a dir, primer en el seu context literari i històric particular i després en el context del cànon de les Esclusures». Això obre les portes a la convergència amb la comunitat de fe des de punts de vista diferents perquè, precisament, l'exegesi «[...] treu a la llum el sentit teològic dels textos quan aquests tenen un abast de tal naturalesa».¹¹ En conseqüència, se segueix que la «inspiració» de l'Esclusura no es pot comprendre com a acte màgic, sinó com la proximitat de l'Esperit en la història de la comunitat de fe que va viure i va compondre les lleis, els poemes i les narracions que van acabar cristal·litzant en documents escrits. Per tant, «[...] tot el procés vital de la comunitat creient és «inspirat»,¹² per això és indispensable emprar els mètodes històrics perquè l'estudi dels orígens del

¹⁰ *Dei Verbum: Concilio Ecuaménico Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*. Edición bilingüe promovida por la Conferencia Episcopal Española, Madrid: BAC 2004, p. 191. El subratllat és meu.

¹¹ PONTIFÍCIA COMISSIÓ BÍBLICA, «La interpretación de la Biblia en la Iglesia»: *Enquiridion bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2010, p. 1335.

¹² H. GABEL, «Inspiración y verdad de la Escritura: Líneas fundamentales de una teología de la Inspiración cincuenta años después de *Dei Verbum*»: A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la Dei Verbum*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2017, p. 231.

cristianisme qüestionari avui la tasca eclesial i aconsegueixi percebre l'Esperit sempre actuant en la comunitat.¹³

Per aquesta raó, per respondre responsablement als desafiaments que el món contemporani presenta a la comunitat de deixebles de Jesús no podem partir de receptes preconcebudes, de respostes fàcils i reduïdes. Hem de reconèixer que les ciències socials, humanes i naturals són «signes dels temps» que ens parlen i que són, alhora, *loci theologici* d'on extraïem lliçons per assumir la Bíblia com «Paraula», és a dir, com a acte de comunicació i no com a text anquilosat. És un text inspirat perquè és, alhora, inspirador, és a dir, generador de noves possibilitats de sentit.¹⁴ La inspiració bíblica no havia estat contemplada des d'aquesta perspectiva pels pares conciliars, almenys no explícitament, però aquesta idea ha obert un camí fructífer per a la reflexió teològica suscitada en el període de la recepció posterior:

Llavors, l'experiència d'inspiració podria ser formulada de la següent manera: quan el lector explora més efectivament el món de la Bíblia i en descobreix les múltiples ramificacions històriques i intertextuals, percep millor les dimensions abissals de l'espai que s'obre davant d'ell; fins al punt d'anticipar, en un acte de fe i esperança, que el «món» que descobreix no serà mai massa petit perquè ell o qualsevol persona pugui situar-hi el seu i així fer-lo més habitable.¹⁵

La reflexió bíblica és, d'aquesta manera, un acte que supera el nivell informatiu i s'endinsa en la comunicació dialògica de mons distants en l'àmbit temporal, espacial i cultural. D'aquesta manera, la paraula és esdeveniment comunicatiu i l'esdeveniment és paraula realitzada en la història.¹⁶ Crec que el papa Francesc ho sap, això, i per aquesta raó va demanar ajuda per assumir amb major responsabilitat el *munus docen-*

¹³ «Ello significa que a la Escritura desde su primer principio le compete también aquella función fundamental que nosotros, en términos generales, hemos adjudicado a la Iglesia apostólica en contraste con la Iglesia subsiguiente: ella es no solamente la primera fase en el tiempo, sino también la fuente permanente y el canon, la norma para la futura Iglesia. Y ahora lo vemos con mayor claridad: ella es esto precisamente a través de la Escritura» K. RAHNER, *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona: Herder 1970, p. 61.

¹⁴ Hem fet una anàlisi dels reptes contemporanis per a la teologia de la inspiració en: H. ZÚÑIGA, «Exégesis crítica como oportunidad de “reforma”: provocaciones más allá del Vaticano II», en J. E. RAMÍREZ-KIDD, *Reforma religiosa y transformación social. Aportes desde América Latina en ocasión de los 500 años de la Reforma Protestante*, San José: UBL 2017, pp. 103-124.

¹⁵ «L'expérience d'inspiration pourrait alors être formulé de la manière suivante. Plus le lecteur explore effectivement le “monde” de la Bible et découvre ses multiples ramifications historiques et intertextuelles, plus il perçoit les dimensions abyssales de l'espace qui s'ouvre devant lui; au point d'en venir à anticiper dans un acte de foi et d'espérance que le “monde” qu'il est en train de découvrir ne sera jamais trop petit pour que lui ou quiconque puisse y situer le sien et le rendre ainsi plus habitable» C. THEOBALD, *Dans les traces... de la constitution “Dei Verbum” du concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture*, Paris: Du Cerf 2009, p. 87.

¹⁶ Cf. V. VIDE RODRÍGUEZ, «Revelación: lenguaje y acontecimiento. “La revelación por palabras y hechos (Gesta et Verba)”», en A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura...*, p. 18.

di, que no és prerrogativa només del clergat, sinó més aviat la participació d'aquest en la dimensió educativa de l'Església sencera, sempre interpel·lada pel misteri inesgotable de l'encarnació.

El document de la PCB, *Què és l'home?* (Sl 8,5). *Un itinerari d'antropologia bíblica* ens diu ja, des del títol, la preocupació per col·locar la Bíblia com a punt de partida de la reflexió, i no com a punt d'arribada. La pregunta esbossada pel títol és la que es fa el salmista: «Què és l'home, perquè te'n recordis? Què és un mortal, perquè el tinguis present?» (8,5). Aquest fragment líric es pregunta pel lloc de l'ésser humà en la Creació. El càntic vol posar en evidència la contradicció entre la petitesa humana i la grandesa de l'univers, però amb l'única finalitat d'anul·lar aquesta diferència en el moment en què Déu es preocupa pel *ben Adam*: «[...] el valor que té és perquè Déu se n'ocupa. Què és l'home? Aquesta criatura de la qual s'ocupa Déu personalment. Fet estrany i meravellós!». ¹⁷

La citació ens condueix a una reflexió antropològica dialogant, que planteja més preguntes que respostes i que, al mateix temps obre un camí, un «itinerari» per les diferents antropologies i teologies presents en la Bíblia. Es tracta de mostrar «[...] la bellesa i també la complexitat de la Revelació divina sobre l'ésser humà». ¹⁸ Bellesa i complexitat, precisament per la pluralitat i la convergència en la recerca incessant de respostes que és la història humana. ¹⁹ És en aquest esperit propositiu que volem destacar alguns elements metodològics per a la lectura de el document, exercitar alguns principis d'hermenèutica magisterial, i desenvolupar determinats elements pròpiament exegètics que ajudaran a estudiar, des de perspectives diferents, el nou document de la PCB.

2. Estructura del document

Després de la presentació del prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, L. F. Ladaria Ferrer, SJ, el document comença la seva numeració típica a partir de la introducció. És realment notable el punt d'arrencada: no s'afirma una proposició dogmàtica o doctrinal sinó, més aviat, una constatació del valor de l'observació i de la investigació diligent, a l'estil dels savis d'Israel: «La història de la humanitat està marcada per la incessant activitat de recerca» (QH 1). A l'Amèrica Llatina diríem que aquest començament és profundament «inductiu», nascut de la vida, sapiencial, per

¹⁷ L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos*, vol. I, Estella: Verbo Divino 2002, p. 220.

¹⁸ L. LADARIA, «Presentación del documento», en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2020, p. 13.

¹⁹ També hem de dir que aquesta recerca no s'abstreu del debat pel llenguatge inclusiu des del mateix títol. Altres haguéssim preferit una traducció més «dinàmica» del Sl 8,5, però també som conscients de la càrrega cultural que té aquest versicle en la història de la interpretació.

tant. És tan experiencial i «laic» el començament del document que la primera citació bíblica fa referència a les paraules del savi escèptic Cohèlet (1,12-13). No es vol emprendre la reflexió amb respostes donades, sinó amb preguntes que interroguen la Bíblia com a testimoni de les diverses cultures i de la Revelació encarnada en aquestes. Per això, el document es desplega com un «itinerari», és a dir, un camí conjunt, que ens enuncia diversos principis hermenèutics que analitzarem: l'«obediència» a la Paraula, la totalitat de l'Escriptura, la condició relacional humana i la seva àmplia dimensió històrica.

Cal cercar, doncs, l'esperit del document en la concepció del Déu bondados que condueix la història tot compartint el caminar amb les lliures decisions de l'ésser humà. Aquesta proposició és, potser, l'única de la introducció i pressuposa la misericòrdia de Déu revelat en el rostre humà de Jesús. Per això, «La Paraula de Déu és llum: obre horitzons d'esperança, ja que revela un Déu que actua en la història amb el seu infinit poder de fer el bé. Quan amonesta, la Paraula realitza guaricions; quan ordena, transforma els cors; quan promet, dona alegria» (QH 13).

Després d'aquesta presentació metodològica i de perspectiva, el document es divideix en quatre extensos capítols. Cadascun d'ells és orientat per fragments presos del relat antropogònic²⁰ de la Creació (Gn 2-3), posat en negreta. Tot seguit hi ha un breu comentari exegetíc, subratllat en cursiva, que actualitza per al lector especialitzat els acords tècnics que les ciències bíbliques assumeixen avui, assenyalant elements filològics i també qüestions obertes per al debat. No pretén ser exhaustiu, però sí que engloba els principals motius temàtics de les diverses parts del cànon: Torà, Savis, lírica (on el salteri és fonamental), profetes, Jesús de Natzaret en els evangelis i Pau. Es tracta d'un bon exemple de lectura canònica de l'Escriptura que no deixa de banda els elements particularment diacrònics que l'aproximació històrica ens proveeix. Els qui hagin llegit altres reflexions meves sobre les relacions exegesi-teologia²⁰ saben que no soc molt amic de certes lectures «canòniques» dels textos bíblics que parteixen de pressupostos que mai no van ser en la mentalitat dels redactors i editors de cada llibre bíblic. No obstant això, el tractament que el document realitza no ignora aquestes contradiccions ni amaga les dificultats «doctrinals» que els textos porten a col·lació per a nosaltres avui. Al contrari, les enuncia i les situa en el seu context històric i social perquè no es converteixin en un «camisa de força» per a una reflexió teològica actual.

Cadascun dels capítols desdobra dimensions antropològiques de la persona, elements culturals que són tan vigents ahir com avui per formar part de la complexa realitat humana: el primer tracta de la condició «creatural» humana, la seva fragilitat i

²⁰ Cf. H. ZÚÑIGA, «Biblia, métodos críticos y hermenéuticas contextuales: Reflexiones a los cincuenta años de la convocatoria del Vaticano II», *Logos* 5/5, San José: Universidad Católica de Costa Rica, 2012, p. 143-168.

limitació, el segon situa l'ésser humà «al jardí», és a dir, en relació «horitzontal» amb la terra; el tercer reflexiona sobre la dimensió relacional humana, però ara pel que fa a l'amor conjugal, familiar i fraternal / sororal; es clou amb una magistral reflexió de to marcadament filosòfic sobre «L'ésser humà en la història». La breu conclusió del document no reprèn les idees centrals de cada capítol per fer-ne un sumari, sinó que aprofundeix en les paradoxes bellesa-complexitat, continuïtat-ruptura i sincronia-diacronia presents en la Bíblia.

3. Antropologia de la relació: precisions i imprecisions

Voldria, en aquesta tercera part, comentar algunes idees que, segons el meu entendre, són noves en documents de la PCB o, en cas que no ho siguin, sí que presenten un acostament des d'un angle diferent. També voldria assenyalar algunes imprecisions sobre alguns pressupòsits, sigui perquè no hi ha acord en la comunitat exegetica o perquè, per por a emprar un llenguatge més directe, la Comissió Bíblica ha estat prudent en les seves afirmacions. No es tracta, com ho he dit en la introducció, d'una crítica *ad extra*, sinó de la crítica *ad intra* de qui se sent compromès amb la consulta feta pel papa Francesc als biblistes catòlics per repensar els problemes debatuts en el nostre avui.

Primerament, ja ho he assenyalat, el punt d'arrencada de la reflexió que emmarca l'Escriptura com a gran obra literària de la humanitat ens proporciona un matís particular. A diferència d'*Inspiració i veritat de la Sagrada Escriptura*, que col·loca com a punt de partença la recepció de la Paraula de Déu en la seva doble accepció, «[...] com a paraula que prové de Déu, però també com a paraula que parla de Déu» (IV 3), en el context creient de la litúrgia: «[...] una exposició creient escrita per a creients»,²¹ el nou document *Què és l'home?* eixampla el seu enfocament. La Bíblia forma part del «[...] patrimoni literari» de la humanitat, és el resultat d'un esforç de recerca profunda que no necessàriament va ser pensat pels seus autors humans com «paraules sagrades». La seva «inspiració divina» va ser entesa per la recepció creient posterior perquè «La Bíblia no es va convertir en Bíblia sinó en virtut de fet de ser rebuda, citada, resada, comentada i traduïda».²² Només en aquest context humà es pot comprendre el que té de «Paraula» «[...] un llibre que neix de l'esforç reflexiu de persones sàvies que donen testimoni de lluites, patiments i grans alegries, un llibre que dimana de la fecunditat de el cor humà, però que abans de res té la seva font última en el buf inspirador de

²¹ J. M. DÍAZ RODELAS, «La perspectiva del último documento de la PCB sobre la inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura», en A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura...*, p. 253.

²² F. BOYER, «“¿Por qué no comprendéis mi lenguaje?”», *Concilium* 335/2, Estella: Verbo Divino, 2010, p. 241.

Déu» (QH 2). Déu no actua *prima facie* sinó que és present en la història des de sempre. No volem indicar amb això una contraposició de postures, sinó una ampliació de el marc d'anàlisi, que inclou totes les persones com a possibles dipositàries de la riquesa continguda en les escriptures judeocristianes. Potser la por de molts d'acceptar això rau en les deliberacions tenyides per un dualisme solapat que té dificultat a veure el diví present en l'humà i l'humà present en el diví.

En aquest àmbit interpretatiu podem «procedir amb obediència» i «assumir la totalitat» de l'Escriptura, i alhora «comprendre la relacionalitat» i la «dimensió històrica» de l'home. Són aquestes les «ulleres» amb què som convidats a acostar-nos a la reflexió proposada.

Escotar amb «obediència la Paraula de Déu» vol dir «[...] saber distingir entre el que en la pàgina bíblica és part integrant de la Revelació del que és expressió contingent, lligada a mentalitats i costums d'una determinada època històrica» (QH 5). Ja ho havia anotat la mateixa Comissió Pontifícia una dècada enrere en el document *Bíblia i moral* que titllava de «fonamentalista» qualsevol interpretació que aïlli un text del món on va néixer per emetre judicis morals temeraris: «Una sana lectura crítica ajuda a distingir, d'una banda, les consignes o les pràctica vàlides per a tots els temps i tots els llocs, i, de l'altra, aquelles que han pogut ser necessàries en una determinada època o en un ambient geogràfic particular i després s'han convertit en antiquades, obsoletes i inaplicables» (BM 154).²³ Només d'aquesta manera podem assumir que la Bíblia és relat i testimoni, no un llibre d'oracles: «L'Escriptura no s'ha de considerar un repertori d'afirmacions dogmàtiques (sobre Déu i sobre l'home) sinó més aviat el testimoni d'una Revelació en la història. I el seu tenor expressiu pertany prevalentment a l'univers simbòlic més que al merament conceptual» (QH 6). Dit d'una altra manera, «obeir la Paraula» significa situar-la en la història humana i escodrinyar la profunditat del «símbol» (*syn-ballo*) que s'hi comunica.

Només d'aquesta manera podem plantejar un projecte de «teologia bíblica» realista que assumeixi la Bíblia com a producte de contextos plurals. La «totalitat de l'Escriptura» es refereix, llavors, a la seva recepció més que a la seva producció en el temps: la veritat de la Paraula rau en la finalitat salvadora de la interpretació teològica judeocristiana (cf. DV 6). La PCB aclareix que no segueix un esquema diacrònic per això, que en realitat seria impossible, sinó un enfocament de «teologia narrativa» (QH 6 i 7). En altres paraules, no es pretén fer un estudi històric-crític en si, sinó extreure els elements fonamentals on ressona aquest sentit diví que ens humanitza.

²³ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Bíblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2009, p. 192.

Així doncs, es parteix de la constatació que, per als autors de la Bíblia, l'ésser humà és un ésser en relació. L'Escriptura no cavi-la sobre l'«ésser» de l'home o sobre les seves dimensions metafísiques atès que això suposaria posar dins el text preocupacions filosòfiques que no hi són. No és possible obtenir de la «història bíblica» una teoria uniforme, perquè «[...] així com resulta improcedent projectar dins la Bíblia univocitats, també ho és extreure-n'hi».²⁴ Més aviat, el document reconeix les diferents antropologies presents en el text perquè, des de les nostres teologies contemporànies, puguem fer un esforç de lectura conjunta en l'alteritat: «[...] es pot comprendre el que l'Escriptura revela sobre l'home sol si s'exploren les relacions que la criatura humana manté amb el conjunt de la realitat» (QH 10).

Seguint el que fa el papa Francesc en *Laudato si'*, el document explora la relacionalitat humana amb Déu, amb el proïsme i amb la terra (cf. LS 66) ja que l'ésser humà no pot ser «definit» per essencialismes abstractes, sinó en la complexitat concreta de la seva multiplicitat. És a dir, com a ésser històric, la persona humana és protagonista de la seva vida, dels seus vincles i de la seva relació amb la realitat transcendent interpretada per la categoria bíblica d'«aliança». La Bíblia es manifesta, d'aquesta manera, com a «Paraula de Déu» quan es fa vida (cf. QH 11) i quan realitza el que diu en la concreció de la història. Fent-se ressò de les paraules de Benet XVI, quan el Poble de Déu descobreix «[...] el caràcter performatiu de la Paraula de Déu en la litúrgia, se l'ajuda també a percebre l'actuar de Déu en la història de la salvació i en la vida personal de cada membre»(VD 53).²⁵

Partint d'aquestes quatre orientacions metodològiques, cadascun dels capítols de *Què és l'home?* Estudia en diferents àmbits, des del més tècnic fins al més pràctic, cadascuna de les dimensions antropològiques destacades en les escriptures judeocristianes que ja hem esmentat: creaturitat, relacionalitat ecològica, relacionalitat familiar i historicitat. Farem unes breus anotacions a cada capítol, en destacarem principis de desenvolupament en la comprensió de certs temes, elements de novetat quant al mètode i contingut, així com algunes possibles limitacions que ens conviden a continuar aprofundint.

Criatura limitada però escollida amb amor

En el primer capítol, la realitat creatural és presentada com a metàfora de la nostra condició de «dependència». Vehicula amb senzillesa la realitat de la caducitat humana: «Els vius saben que s'han de morir, però els morts no saben res [...]» (Coh 9,5).

²⁴ M. SEEWALD, *El dogma en evolución. Cómo se desarrollan las doctrinas de la fe*, Santander: Sal Terrae 2020, p.76.

²⁵ BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini*, Estella: Verbo Divino 2010, p. 98.



«Només per l'Encarnació de Crist és la humanitat plenament restaurada en la seva naturalesa original...»

Partint de la fragilitat de la criatura, «feta de fang», es delineen les reflexions que els diferents autors de l'Escriptura despleguen sobre la malaltia i la mort insistent, al mateix temps, en la diferència de l'ésser humà com a ésser creat «per amor», amb «alè vital», per un Déu que l'acompanya, en té cura i es presenta com el seu «metge» enmig de dolor, fins al punt d'encarnar totes les limitacions de l'existència humana. Es tracta del Déu que, des del moment en què crea (*bara*) i modela (*yasar*), ja salva. En línia cristològica, aquesta salvació es realitza en Jesús, «nascut de dona» (Ga 4,4), que és la plenitud de la condició humana i, per tant, la més prístina «imatge de Déu», tal com ho van entendre els Pares i Mares de l'Església: «Només per l'Encarnació de Crist és la humanitat plenament restaurada en la seva naturalesa original i l'home torna a trobar la possibilitat de realitzar la perfecció a la qual ha estat destinat pel Creador».²⁶

²⁶ «C'est par l'Incarnation du Christ seulement, que l'humanité est pleinement restaurée dans sa nature originelle et que l'homme retrouve la possibilité de réaliser la perfection à laquelle le Createur l'a destiné» J. C. LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris: Du Cerf 2007, p. 24.

El «Crist metge» dels Pares té la finalitat de «guarir», «aixecar» i «divinitzar» l'home sempre «deïforme» malgrat la seva debilitat, perquè Déu es fa humà perquè l'home es faci diví.²⁷ Aquest element de lectura teològica és evident en tot el document de la PCB que convida els cristians a fer evident la «imatge de Déu» que porta en si.

No hi ha res d'aquesta lectura cristològica que amagui la complexitat del text veterotestamentari perquè sempre «[...] l'ésser humà és un misteri, un sorprenent prodigi (Sl 71,7; 139,14-15). Objecte d'una ininterrompuda recerca reflexiva, just perquè conjuga trets contraris i paradoxals» (QH 22). Es pot notar la tensió entre diacronia i sincronia però que, de forma serena, la PCB aconsegueix resoldre col·locant les coses al seu lloc: ni dogmes en el text (vegeu la invitació a repensar el «pecat original» absent de Gn 2-3, cf. QH 24), ni una reflexió exegètica que oblidí l'impacte del text en la vida de milers de creients.

Relació amb el món natural

En el segon capítol se subratlla la condició humana d'aquell qui viu en relació amb el seu entorn. Viure «al jardí» implica comprendre que tot es troba interconnectat: naturalesa, plantes i animals. L'«home de fang» necessita alimentar-se i el menjar que hi ha al jardí no pot ser acaparat per uns pocs en detriment de la immensa majoria. Aquí es traça una línia profundament social que s'origina en les crisis polítiques viscudes per l'antic Israel, crisis que es reflecteixen en els textos del Pentateuc, dels savis i, sobretot, en els textos dels profetes. També es destaca que algunes prescripcions, responen a un context cultural de colonització, van cercar d'apartar el poble de l'assimilació de la cultura dominant (així van néixer les regles alimentàries, cf. QH 83). La teologia del «do diví» és el marc interpretatiu ideal per a molts d'aquests textos, però, quan l'ésser humà experimenta la sobreabundància acaba oblidant-se de l'origen gratuït de tot el que ha rebut i acapara per a si una cosa que és un bé col·lectiu. Això és un «pecat greu» per als profetes (QH 92) i el Jesús dels evangelis segueix aquesta línia de denúncia en favor dels famolencs i assedegats de justícia (Mt 5,6).

Continua el capítol destacant la dimensió transformadora de l'home pel que fa a la Creació: els «fills i filles d'Adam» treballen, assumeixen el seu deure cocreador sobre la naturalesa, però ho fan essent imitadors del misteri diví que no destrueix, sinó que salva. Treballar, inclusivament, és sinònim de donar culte: «[...] la vida de treball és comparable a

²⁷ Són múltiples les citacions dels Pares que canalitzen aquesta idea: «[...] le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur, lui qui, à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes afin de nous cela même qu'il est» IRINEU DE LIÓ, *Contre les hérésies*, livre V, Préface, Paris: Du Cerf 1984, p. 568. Vegeu també ATANASI D'ALEXANDRIA, *Discurs contra els arrians*, I, 54; GREGORI DE NISSA, *Discurs catequètic*, XXV; GREGORI DE NAZIANZ, *Poemes dogmàtics*, X, 5-9.

un «servei diví» (cf. Nm 8,24-26) en el gran temple del cosmos» (QH 72). En aquesta lògica, cap forma de violència exercida sobre la Creació podria considerar-se un treball veritable: «El treball i la cura són, doncs, dues activitats conjuntes» (QH 108). Aquesta afirmació connecta amb la part conclusiva del capítol que amplia, com una novetat en documents magisterials i consultius, la relació fraternal de l'ésser humà amb els altres animals.

Tot i que ja el *Catecisme* havia al·ludit a la benevolència que l'«administrador» humà ha de tenir amb tota criatura y també havia condemnat com a «contrari a la dignitat humana» el maltractament animal (cf. CEC 2416-2418), només recentment el papa Francesc ha aprofundit en el punt àlgid de l'assumpte: qüestionar l'antropocentrisme reflectit en els documents magisterials. Sense deixar d'assenyalar la singularitat humana, el bisbe de Roma ha advertit que «la Bíblia no dona lloc a un antropocentrisme despòtic que es desentengui de les altres criatures» (LS 68).

D'això se'n fa ressò la PCB en dedicar, per primera vegada, un títol únic als «animals com a ajuda de l'home», que li donen suport en la seva vida i en el seu camí de saviesa. Des d'aquest punt de vista, en el context del culte antic, la mort de Crist es comprèn com a substitutiu de tot sacrifici material i, en conseqüència, elimina qualsevol forma d'agressió animal que pugui realitzar-se com ofrena al Déu d'Israel. La negació de la violència contra l'obra creada obre un espai per a la reflexió del capítol tercer on l'alteritat amorosa constitueix el punt central de l'anàlisi per a comprendre com s'haurien de viure les diferents relacions humanes. Passem de la «família còsmica» a la «família humana» en totes les seves possibilitats.

Relació de «família» en l'amor

Partint del bell cant d'amor del Càntic, que trasllueix la relació eròtica de la parella,²⁸ el tercer capítol estudia amb deteniment els principals textos referits a l'enllaç conjugal, al vincle familiar patern / matern-filial i al vincle familiar universal. Evidentment, aquí es concentren les reflexions al voltant de les problemàtiques de la interacció marital, familiar i social testimoniades en la Bíblia.

D'acord amb el magisteri recent d'*Amoris Laetitia*, la PCB estudia les perícopes que celebren l'amor humà i també situa el matrimoni com a perfecció d'aquest

²⁸ Tot i que el text del Ct no parla explícitament de «marit» i «esposa», la terminologia «ell» - «ella» reflecteix la relació que s'estableix entre els nuvis després de les «esposalles» (3,11). Cal notar l'èmfasi que el text sapiencial col·loca en l'erotisme i en la celebració de l'amor sexual viscut entre els qui s'estimen sense la hipocresia del nostre món occidental. A més, és evident que no comprèn el matrimoni en el sentit sacramental o jurídic, sinó el vincle intens que es troba en la vivència íntima dels qui estan units per l'amor i el desig: «El autor del Ct no intenta hablar del matrimonio como institución (Krinetzki 185, 209; Huwiler 243), ni tampoco de sus consecuencias; sólo presenta el amor que media entre la pareja, y el dinamismo de ese amor como Eros (Loretz 1964/215)» J. LUZURRAGA, *Cantar de los Cantares. Sendas de amor*, Estella: Verbo Divino 2005, p. 90.

amor.²⁹ Amb tot, és notori que el document destaquï la importància de la reciprocitat en qualsevol relació humana. Partint de les dades filològiques més actualitzades,³⁰ el document subratlla que en Gn 2,20 «el narrador parla d'Adam prescindint de qualsevol connotació sexual» ja que «No es tracta de la solitud de l'home, sinó la de l'ésser humà a la qual cal posar remei, a través de la creació de l'home i de la dona» (QH 153). És evident que el text bíblic no nega la riquesa de la diferenciació sexual, sinó que s'hi recrea, però també és veritat que la mirada es col·loca en la capacitat de relació mútua de tota relació humana. D'aquesta manera, reconeixent el profund biaix patriarcal del text bíblic es convida a superar el tret androcèntric que depèn completament de la cultura circumdant: «la subordinació de la dona al marit (Ba'al, 'senyor', 'amo'), com a reflex d'una concepció patriarcal de la societat, i el valor de la dona en funció de la seva fecunditat, constitueixen avui aspectes problemàtics del model matrimonial veterotestamentari» (QH 172).

A partir d'això, s'inicia l'examen dels «aspectes problemàtics» que es desprenen de certs textos com ara la poligàmia, els matrimonis «mixtos» i el divorci. A més, s'analitzen les «modalitats transgressives» com ara l'incest, l'adulteri, la prostitució i l'homosexualitat. És aquí on l'ull de la crítica podria esperar respostes acabades a les preguntes sobre els divorciats tornats a casar i a propòsit de la realitat homosexual. Des de l'inici del text se'ns ha dir que no ens trobàvem davant d'un receptari de doctrina indeleble, sinó enfront d'un itinerari que no projecta en el text problemes que no hi són. Queda clar, en el cas dels qui s'han divorciat, que «no realitza un acte contrari al matrimoni el cònjuge que, en observar que la relació conjugal ja no és expressió d'amor, decideix separar-se de qui amenaça la pau o la vida dels membres de la seva família» (QH 178), al contrari, és «testimoni de santedat». El document de la PCB no polemilitza amb el dilema humà i teològic de les «segones núpcies», però convida la teologia pràctica a no deixar-se portar per la «dureza de cor» d'alguns batejats que obliden amb rapidesa el missatge misericordiós de Jesús (cf. QH 180).

Ara bé, quan s'aborden els textos bíblics referits a l'homosexualitat, el document els entén com a exemples de «transgressió». Aquest llenguatge xoca d'entrada amb la sensibilitat contemporània cap a la diversitat sexual, però se situa en la mentalitat bíblica de codis legislatius que desconeixen realitats per a nosaltres més pesants: «Sabem que diverses afirmacions bíbliques en l'àmbit cosmològic, biològic i sociològic s'han vist, a poc a poc, superades amb el progressiu desenvolupament de les ciències naturals i humanes» (QH 185b) els experts de la comissió vaticana expliquen amb

²⁹ Es fa aquesta constatació sense contraposar la vivència del matrimoni a la del celibat lliurement assumit perquè són dues «opcions de vida»: «Una contraposición de este tipo se debe revisar, especialmente si la exaltación de uno de los dos "caminos" tiene como consecuencia la devaluación del otro» (QH 207).

³⁰ Cf. T. RÖMER, «Le Jardin d'Eden entre le Ciel et la Terre», *Journal Asiatique* 300/2 (2012), p. 589.

claredat que les escriptures judeocristianes, en el seu univers mental, no entenen el modern concepte d'«orientació sexual»: «la Bíblia no parla de la inclinació eròtica cap a una persona del mateix sexe, sinó només dels actes homosexuals» (QH 185c). Tot i el llenguatge, ja superat pels estudis de gènere, de l'ús de termes com «inclinació» i «actes homosexuals», el document separa el judici antic del modern. Els textos emprats per a «condemnar» les diferents manifestacions de la diversitat sexual han de ser ubicats fora de les nostres consideracions morals actuals.

Amb aquesta mateixa subtileza aborda els relats de Gn 19 i Jt 19 i arriba a la conclusió que el «pecat de Sodoma» consisteix en la manca d'hospitalitat contra l'estranger. Moltes manifestacions de xenofòbia que veiem quotidianament podrien ser qualificades, en l'esperit d'aquests textos, com profundament «sodomites» [sic]. També s'analitza el text de Lv 18,6-18 situant-lo en el seu ampli context literari de prohibicions de tota pràctica que reflecteixi la idolatria i que s'oposi a la teologia de la Creació del Gènesi sobre la sexualitat: matrimoni i procreació vinculats. Qualsevol ús que surti d'aquest paràmetre contravé el que és «natural». És en aquesta mateixa lògica que Pau va redactar les seves cartes, particularment l'expressió grega *para physin* de Rm 1,26 que ha estat tan mal compresa,³¹ com si l'apòstol tingués en ment les mateixes categories biològiques que nosaltres. Potser la Comissió Pontifícia va tenir poca cura en simplificar la complexitat que comporten els termes grecs *arsenokoitai* i *malakoi* en 1Co 6. El simple fet de caure en l'ús de «sodomia», ja desmentit paràgraf enrere, comporten la reducció d'un estudi cultural que és més complex.³²

Assumint la invitació final d'aquesta secció, que ens porta a distingir «els valors que el text sagrat tracta de promoure» dels «trets culturals d'aquella època» (QH 195), ens atrevim a qüestionar la idea que una relació mútua de dues persones del mateix sexe pugui ser una «amença» a la diferència home-dona (cf. QH 190). Hem de superar els reduccionismes binaristes i admetre d'una vegada que la Bíblia no s'endinsa en la comprensió de la composició biològica sobre la sexualitat, sinó que exposa l'estructura teològica d'aquesta com a reciprocitat oblativa.³³

³¹ Trobareu un estudi més detallat de Rm 1,26 en el meu estudi: H. ZÚÑIGA, «Homosexualidad y el discurso eclesial católico sobre lo "antinatural": Una revisión desde el contexto cultural de Rm 1,26-27», *Vida y Pensamiento* 38/2, 2018, p. 137-184.

³² Cf. J. ELLIOTT, *¿Condena Pablo la homosexualidad? Un análisis contextual de 1 Corintios 6:9-10*, San José: UBL 2020.

³³ «La célèbre phrase de Galileo Galilei: "La Bible nous enseigne cómo se va al cielo, no cómo va el cielo" se puede análogamente aplicar a la gran cuestión de la sexualidad: "La Biblia nos enseña cómo se vive la sexualidad, no cómo va (cómo está construida, formada) nuestra sexualidad"» K. CHARAMSA, «Identidades sexuales y cristianismo»: *Conferencia pronunciada en el XXXVII Congreso de Teología de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII*, pronunciada el 9 de septiembre de 2017. Consulta: 8 setembre 2020: <http://congresodeteologia.info/37-congreso-de-teologia-documentacion/>

La segona secció del capítol tercer aborda la correlació de deures entre pares i fills i els replantejaments que la tradició antiga de l'Església ha fet a propòsit d'això: tota relació d'autoritat familiar ha estat proposada pel cristianisme com una forma de servei amorós lliurement assumida. Això és igualment vàlid per als llocs polítics i per a qualsevol forma de ministeri eclesial: ser «ministre» és «fer-se menys» a favor dels altres. Com a cloenda, el capítol puntualitza la fraternitat / sororitat com a realització més plena de la «família humana». Encara que la Bíblia reflecteix també tradicions que reproduïen la violència de la guerra i la conquesta, la PCB comprèn que aquests textos són «baules» del passat d'Israel i hem de percebre la «normalitat» del món cultural on van néixer, una normalitat que no hauria de ser la nostra avui. Potser l'aproximació proposada en el text redueix massa els conflictes de política interior i exterior de l'antic Israel, però compremem aquesta reducció com una invitació a no simplificar fragments bíblics difícils.

D'acord amb la lectura canònica, la proposta de Jesús a aquestes formes d'agressió presents en alguns passatges es resumeix en la pràctica de la compassió: «Perdonar a qui t'ha ofès fins a setanta vegades set (Mt 18,22) equival a oferir al violent la paraula clau per a la reconciliació» (QH 247). En tot el recorregut de el capítol tercer s'assumeix que les relacions humanes poden ser imitació de l'essència divina si suscitaven donació desinteressada i renuncia a l'egoisme: «Es podria dir que l'Escriptura ensenya que l'amor és la dimensió espiritual que humanitza l'ésser humà, perquè el fa semblant a Déu» (QH 265).

La dimensió històrica humana

L'últim capítol del document fa un tractament profund de la historicitat com a element de la condició humana. En el text introductori del Gènesi es pot intuir l'origen dels valors ètics i religiosos representats en el símbol de l'«arbre de el coneixement del bé i de mal» (cf. QH 275). Es tracta d'una història d'autonomia i llibertat, però també de fallades. Només en els avatars de la història el lector creient pot aprendre a educar la seva consciència en la recerca de la justícia i no en la por a «càstigs divins» (cf. QH 280).

En aquesta trobada cultural que representa la Bíblia, la comprensió lineal de la història dels pobles semites s'aparta de la lògica circular del món grec. Tot i reconèixer la influència de l'hel·lenisme en l'antic Israel, el document estudia la dimensió històrica de l'home des del «progrés» que representa la direcció Llei-Obediència / Transgressió-Salvació. La teologia bíblica de l'«aliança» és repensada, inclusivament des de textos no deuteronomistes, per comprendre Déu com a «actuant» i «company de camí» en la vida humana. L'ésser humà és un ésser històric perquè es troba ubicat en el temps i l'espai, perquè és un ésser en esdevenir i, d'aquesta manera, també és un ésser capaç

de les coses pitjors i també de les millors. Déu l'ha creat com a ser «contextualitzat» en tant que pot dirigir-se cap a la novetat.

Finalment, la conclusió de tot l'escrit ens convida a no espantar-nos davant la complexitat del que s'ha llegit. Pel fet de ser extens, el text pot xocar amb la sensibilitat contemporània, de vegades seduïda per eslògans sense matisos, gairebé a l'estil de les solucions ràpides o píndoles de coneixement, que no manifesten la diversitat de la realitat. Puntualitza, d'aquesta manera, que el text no és un resum de l'antropologia bíblica ja que no hi ha una única visió de l'ésser humà en l'Escriptura, com no hi ha una única teologia bíblica, sinó múltiples doctrines en evolució. Reconèixer que una única antropologia bíblica no es troba explícita en el text és una forma de respecte i, al mateix temps, és base per a reflexions posteriors: «Qui busca una antropologia bíblica s'acosta, doncs, a la Bíblia —almenys pel que fa al terme— amb un interès indagador modern [i així aconsegueix] no exigir massa al text bíblic».³⁴

Els autors i les autores del document de la PCB assumeixen visions particulars, és cert, però breguen amb la complexió de les altres perspectives presents en el text sagrat. No és una dimensió acabada i uniforme de «el que és l'home» el que trobarem en aquestes pàgines, sinó que «és l'esdevenir, secret i prometedor, només parcialment intuït, de la gestació de la criatura, que és la veritable realitat de cada ésser humà» (QH 349).

4. Conclusions: passos cap endavant

Per concloure, vull al·ludir a tres detalls fonamentals sobre el nou document de la PCB que poden ser conclusions, però també punts de partida. Primer, el treball exegetíc en l'estudi de cada text bíblic citat evidència l'actualització, el diàleg amb el món ecumènic i la sensibilitat pastoral. És imprescindible que l'exegesi catòlica renunciï a la infructuosa discussió entre metodologies diacròniques, sincròniques i anacròniques per així poder reconèixer la riquesa de cada aproximació. Totes reflecteixen angles diferents de l'exuberància de la Bíblia com «paraula bona»,³⁵ divina en tant que és humanitzadora. Aquest exemple de problematització que ha realitzat un òrgan consultiu vaticà, convida a l'actualització dels pressupostos teològics del magisteri, universal i local, per assumir nous «idiomes» contemporanis que facin més comprensible el missatge d'allò que avui «l'Esperit diu a les esglésies» (Ap 3,22).

En segon lloc, els diversos registre en què està escrit *Què és l'home?* són una invitació a la sensibilitat dels qui tenim càrrecs responsables d'ensenyament teològic dins i fora

³⁴ M. SEEWALD, *El dogma en evolución...*, p.77.

³⁵ Cf. J. WERBICK, «Dios comunica su palabra. El origen y el desafío de la comprensión», *Concilium* 335/2, Estella: Verbo Divino 2010, p. 23.

de l'àmbit eclesial. Cap discussió tècnica ha de romandre en el llenguatge arcà dels «iniciats» emulant els models gnòstics excloents. La ciència bíblica té el seu propi treball filològic i històric però que ha de ser traslladat a un auditori ampli,³⁶ creient i no creient: el primer perquè trobi vida en textos que van néixer de l'experiència de fe concreta; al segon perquè albiri la riquesa del patrimoni cultural contingut en les escriptures judeocristianes com a pilar de les nostres societats. Si la Bíblia no parla de vida i no encoratja a la creació de novetat, de què podria parlar?

En tercer lloc, les proposicions precises que desenvolupa el document en cada anàlisi es troben marcades per una profunda humilitat. En múltiples ocasions s'al·ludeix a la necessària interdisciplinarietat per a la comprensió de les mentalitats, els costums culturals i l'actualització del missatge contingut en els textos bíblics. El reconeixement d'aquesta necessitat de diversificació disciplinària acredita la importància dels punts de contacte entre la teologia, les ciències socials i les ciències naturals. Només d'aquesta manera es pot respondre amb responsabilitat a la petició de papa Francesc que constitueix, al seu torn, una sol·licitud de suport per il·luminar diferents realitats eclesials.

Creiem que aquest itinerari antropològic és un punt de partença per a ponderar les reflexions magisterials, teològiques i pastorals subsegüents. Cada document, cada llibre, cada homília o dissertació i cada catequesi ha de tenir en compte que la Bíblia és «Paraula» només quan interpel·la als seus oients, és a dir, quan es realitza plenament en l'acte comunicatiu. Essent la persona humana un ésser en construcció, un itinerari, no hi ha respostes acabades que satisfacin la complexitat de la nostra existència. El cristianisme comprèn, per la seva banda, que Déu s'ha fet visible en Jesús de Natzaret. El concepte central de la Revelació, per als cristians i cristianes, és definit en l'acte de l'encarnació: «Déu s'ha fet el que som nosaltres, ha pres veu i figura humanes i, fent això, ha entrat en la nostra història unint-se a la humanitat».³⁷ Ell és *Eikonas* de la plenitud humana, el qui ens ha dirigit la «paraula bona» per reconèixer la nostra extraordinària dignitat ja celebrada des d'antic: *Tu has creat el meu interior, m'has teixit en les entranyes de la mare. Et dono gràcies perquè m'has fet tan admirable, les teves obres són meravelloses: ho reconec amb tota l'ànima* (Sl 139,13-14).

³⁶ «El ámbito de la pastoral no es el propio de la exégesis, pero eso no significa que la animación bíblica pastoral pueda prescindir o ignorar esta hermenéutica, por el contrario, la ha de suponer» J. VELASCO-ARIAS, «La Biblia: "corazón" de la Pastoral», en J. VELASCO-ARIAS (ed.), *La Biblia compartida...*, p. 98.

³⁷ «Dieu s'est fait ce que nous sommes, il a pris parole et figure humaines, et, ce faisant, il est entré dans notre histoire et s'est lié à l'humanité» J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, tome I: *Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris: Du Cerf 2008, p. 332.

Escrit per a la generació que va venir darrere *Mox illa ver*

per Xavier Moll

Després de pensar-hi i repensar-hi, de donar-lo per bo i de rebutjar-lo, al final m'he decidit a deixar l'expressió extravagant d'aquest subtítol, *Mox illa ver*. Es podria traduir lliurement per «aviat (*mox*) trobaré allí (*illa*) un temps primaverl (*ver*), el “país del gran repòs”, que fa de bon estimar: *Iam enim hiems transiit, imber abiit et recessit* [Ct 2,11]. Aquí, l'adverbi local *illa*, «en aquell lloc, per aquell camí», fa joc amb una biografia de vianant per camins incerts. El paper també s'hauria pogut dir: autobiografia, no per ganes d'explicar les meves fetes, sinó per una certa necessitat d'anunciar coses viscudes als qui han nascut després. Aquesta expressió ja és un manlleu: al final del salm 22, el salm de la passió del Senyor, el pregador expressa la necessitat d'anunciar a la *generatio ventura*: *haec fecit Dominus*. I en un altre salm també es diu: «Que quedi escrit això per a les generacions que vindran, i el poble creat de nou lloarà el Senyor» [Sl 102,19]. Cosa semblant també ho va dir Bertold Brecht, després de la Segona Guerra Mundial, només que el que ell escriu “*als nascuts després*”¹ no és invitació a entonar cants d'acció de gràcies, sinó a confessar errades passades. Amb aquest contrast ja vull suggerir que la meua intenció és més aviat un intent de fer *teologia implícita* i de descobrir aquest Déu meu dins el curs de la història, dins els anys de la meua vida.

Aquest mateix pensament ja s'amaga en el títol, que parla d'uns nascuts després, que també tenen un nom. El parenostre comença amb un “sigui santificat el vostre sant nom”. El nom expressa allò que posa un subjecte dins un context de diàleg, i és

¹ Bertold BRECHT, “An die Nachgeborenen”, dins *A la paret escrit amb guix. Poesia alemanya de combat*, Barcelona 1966, p. 113.

amb el *passivum divinum*, que demanem a Déu la capacitat d'invocar-lo, d'entaular un diàleg amb ell, només possible quan hi ha un jo i un tu; i en aquest diàleg, el temps és un element essencial: és parlar i escoltar, donar i rebre. L'amor veritable és també diàleg. Martin Buber escrivia: «Així com la pregària no es posa dins el temps, sinó el temps dins la pregària; el sacrifici no es posa dins l'espai, sinó l'espai dins el sacrifici, i el qui inverteix aquesta relació, anul·la la realitat, així també trobo una altra persona a qui li dic tu, en algun moment o en algun lloc. La puc posar dins un lloc, i ho puc fer un i un altre cop, però llavors aquell ell o ella esdevé cosa, ja no és més el meu tu.»² Posar la pregària dins el temps, deixa suposar que demà ja haurà canviat el seu context i la seva avinentesa; si poso, en canvi, el temps mateix dins la pregària, ja vull dir d'entrada que el temps no s'entén com a cosa voluble que demà ja no hi és ni es recorda, sinó aquell camí que mena a una fi. Semblantment també es pot donar a l'espai el sentit de cosa canviant per escollir, dreta o esquerra, o també es pot entendre com l'espai d'un mateix camí amb una fi ja donada.

Aquest pensament modifica una mica el perill, que sovint retrec, i passa quan es fa del temps i de l'espai una alternativa, cosa que, ben mirat, vol dir entendre el temps d'una altra manera: el temps ja no és un camí que mena vers una fi, el temps ja no té el sentit d'una reserva escatològica, sinó el d'un progrés indefinit; i espai ja no és aquell bon camí que es distingeix d'una altra *via peccatorum* [Ps 1,2], sinó el camí que es fa malgrat entrebancs i mereix l'aprovació d'un *beati immaculati in via* [Ps 118,1]. Deu ser aquesta distinció que vol dir Buber quan demana que no es posi la pregària dins el temps, sinó el temps dins la pregària; que no es posi el sacrifici dins l'espai, sinó l'espai dins el sacrifici.

I si ara traduïm aquesta distinció al cas del debat de conservadors i progressistes, ens veurem obligats a confessar que tant en uns com en els altres, temps i espai deixen de ser elements constitutius d'un camí a fer i es converteixen en una alternativa. És en aquest cas que llavors Buber diria que la pregària s'ha posat dins un temps i el sacrifici dins un espai, cosa que, tant des d'un partit com de l'altre, capgira el sentit mateix del camí de la vida a fer. Posaré un exemple ben proper de la meva vida dins un context de cant litúrgic. L'esperit romàntic d'aquell moviment litúrgic que es va iniciar ja a la meitat del segle XIX a França i Alemanya, amb noms com són les abadies benedictines de Solesmes i Beuron, de músics i liturgistes com Dom Mocquereau, René-Jean Hesbert, Pius Parsch, Romano Guardini, Odo Casel, que segurament avui es tindrien per conservadors, volien retornar una litúrgia malparada pel barroc a les formes originals de l'edat mitjana, però, de fet, aquella restauració, en el seu capítol final, va trencar el sentit autèntic de tradició, perquè va fer d'aquelles peces restaurades més aviat reper-

² Martin BUBER, *Ich und Du* (1923), Stuttgart: Reclam 1995, p. 9.

tori de concerts per a aficionats de música antiga. Jo encara de petit vaig sentir cantar a parròquies rurals aquell cant pla, que els nous gregorianistes sentien com a indignes del nom de cant gregorià. Però també després en la meua joventut encara vaig viure la introducció de noves melodies gregorianes “fabricades” a Solesmes necessàries per les noves festes que s’introduïen en el calendari litúrgic. El punt final fa venir amb la Constitució litúrgica del Concili que declara el cant gregorià com a «cant propi de la litúrgia romana [...] li pertoca el lloc principal» [SC 116]. Però s’ha de dir tot, aquell intent d’introduir la investigació de la història del gregorià dins la tradició d’un cant litúrgic, al final s’estreny: ara les peces d’aquest cant es distingeixen en dues categories, ara una cosa és el cant gregorià autèntic i una altra el neogregorià, que es deixa de banda *ad libitum*.³ Aquí bé es pot dir que el conservador més excel·lent es veu obligat a trencar la tradició a nom de la puresa d’allò que vol conservar, és clar, transformat en peça de museu, i el progressista possiblement també va al concert, encantat de sentir aquella música tan exòtica.

Els progressistes, davant aquesta mateixa ensorrada de la tradició, bé poden defensar que la solució consisteix a fer coses noves. En aquest sentit crec que bé es pot dir que han estat justament els conservadors que van obrir el camí dels progressistes. Ara, tot tornant al pensament de Buber, això deu voler significar que és un camí que no mena enlloc. El mal és que avui molts posen la tradició indistintament dins el calaix del conservadorisme. La tradició, ben entesa, és en canvi la cosa més actual que existeix. Així passa, per exemple, amb la llengua materna de mares a fills, i només així és sempre una mateixa llengua que per la seva mateixa llei es va canviant i adaptant al moment. Llavors aquella alternativa de progressistes i conservadors perd tot el seu verí, perquè no és traduïble a l’àmbit personal, sempre es refereix a coses actuals o ja passades de moda, sempre és posar el temps i l’espai dins la pregària i el sacrifici. En darrer terme això deu voler dir que una persona pot ser titllada de conservadora o de progressista, per això mateix, cosa digna de conservar o de bescanviar per una altra de més nova. Quin afront! La bona litúrgia, en canvi, sempre és comunicació personal amb Déu: en rebre de Déu, rebem Déu mateix. I si es tracta de donar i rebre, això vol dir, per major ironia, que justament aquesta “tradició” és cosa essencialment actual i nova que no té res a veure amb enyorances d’un passat o nostàlgies d’un món perdut. El progressisme, al seu costat, és literalment efímer, perquè és un avui que demà serà un ahir passat i pansit. Tant conservadors com progressistes amb aquesta alternativa passen d’un camí a fer a un donar i rebre; d’un parlar i escoltar i del món d’un amic i

³ Cf. *Ordo cantus missae*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1987, “Praenotanda”, p. 8-9 i *passim*. També, pel que fa al cas de la restauració del cant gregorià, es pot veure el que ja vaig escriure en el capítol “Adéu al cant gregorià”, dins *Els cants del propi de la missa* (“Els morts no canten”), Montserrat, 2006, p. 141ss.

amat en pla de diàleg, a un món del negoci de vendre i comprar. És clar, amb un preu a pagar. Només manca la sinceritat de veure quins valors es perden com a preu d'uns nous avantatges esperats. Certament en la restauració del cant litúrgic s'han perdut valors teològicament significatius. Amb aquesta nova manera d'entendre el temps i l'espai, pel fet de ja no estar dins una tradició, que essencialment és un donar i rebre, ja no pot tenir el sentit de resposta a una salvació de Déu, ja no té el sentit soteriològic que s'expressa en el llibre dels Salms quan diu i repeteix que *els morts no canten*.⁴

És només aquesta comunicació amb Déu el que dona a la biografia personal una validesa admirable que transfigura encerts i errades. I ara contaré un episodi de la meua vida. Eren els anys moguts del Concili, ja s'havia promulgat el *Sacrosanctum Concilium* i es vivien uns aires de renovació molt intensos. Era rector d'un poble petit, i això ja vol dir que podia fer i desfer al meu albir, no tenia cap assemblea de govern per consultar i per això mateix tenia una llibertat més gran de moviment. Tanmateix va ser un company d'una altra parròquia que devia veure que em trobava en una situació privilegiada i em va suggerir que ja provés de dir la missa de cara al poble. Dins aquells aires de renovació litúrgica això no era res nou. Vaig encarregar a un manobre del poble que adaptés l'altar i vaig dir una primera missa de cara al poble. Ho recordo molt bé. Era justament una missa del gall, l'església estava plena i la gent es va entusiasmar. La notícia es va escampar. Fins i tot em van arribar felicitacions d'altres capellans. Però al cap de pocs dies em van telefonar des de la cúria, que el bisbe em volia veure. Hi vaig anar. Em va renyar i manar que tornés a la forma habitual de dir la missa. El diumenge següent, és clar, ho vaig fer, i a l'homilia vaig haver d'explicar l'entrevista amb el bisbe. Recordo que ho vaig fer amb ganes de despertar comprensió i evitar que aquell entusiasme primer fos el primer acte d'una decepció. I ara ve l'interrogant de tota aquesta història: com a demostració de la meua més bona voluntat, vaig enviar al bisbe per correu una còpia del sermó que havia fet aquell diumenge. Però sembla que tampoc no li va agradar, perquè al cap de pocs dies, vaig rebre una altra trucada de la cúria. Vaig tornar al bisbat i, aquesta vegada, vaig rebre una repulsa tan enorme que en la seva desaprovació fins i tot em va dir que havia pensat a suspendre'm de capellà.

Vista ara aquesta història a distància, crec que l'única interpretació justa només es pot fer, si es treu aquest episodi del seu context immediat i es posa dins l'aire que es respirava aquells dies. Justament encara conservo dins els meus papers una missiva que em va enviar justament aquell mateix capellà que m'havia donat la idea de dir la missa de cara al poble. Era un capellà amb traça que havia arribat a canonge i tenia dins el bisbat un càrrec important. M'escrivia que havia anat a cal bisbe i que en un

⁴ Sl 6,6; 30,9-10; 88,10-13; 115,17; Is 38,18; Ba 2,17-18; Sir 17,27-28; cf. Sl 9,14-15; Sl 28,1.7; Sl 80,19; Sl 119,175.

moment oportú havia vist damunt la taula del secretari una carta al nunci, on s'informava d'una situació lamentable entre la clerecia. La va llegir i la va intentar copiar. Deia entre altres coses que «muchos clérigos buscan fuera de la diócesis su orientación y puesta al día en reuniones sacerdotales y mixtas de todo tipo, que ha proliferado últimamente y no siempre para edificación del pueblo de Dios, imponiéndose criterios y modos no medidos, ni tamizados por el obispo, conocedor de nuestras circunstancias y verdaderas necesidades.» Diu que no va poder copiar el document del tot, perquè va entrar el secretari, però tanmateix la seva feina de detectiu ja il·lustra prou bé la situació. Ara això vol dir, que aquell “error meu” de dir la missa de cara al poble el bisbe el veia dins tot un conjunt d'errades.

Ara el meu desig més sincer és que aquesta història no es tregui del seu moment històric. Avui la premsa donaria al fet un sentit divertit a ús d'un *tertius gaudens*. En aquells anys del Concili, el govern de la cúria contra aquells capellans joves i disbauxats era encara una dualitat; en el postconcili això volia dir progressistes contra conservadors. I això és tant com convertir el que era una dualitat en una alternativa, i suprimir així per principi la possibilitat de diàleg. És una manera elegant d'excloure la violència de l'enemic, que per principi ja no hi és; en tot cas, mal d'altri rialles són. Llavors sincerament és més honest allò que va escriure Martin Buber: «Més val la violència davant coses viscudes, que la beneficència fantasmal d'unes xifres sense rostre. De la violència es pot encetar un camí vers Déu; la beneficència fantasmal només va cap al no-res.»⁵ Aquí bé es podria repetir el comentari de Chesterton, quan diu que l'home no pot veure els altres homes com a iguals seus fins que no s'hi ha barallat.⁶ Evidentment, una baralla cos a cos proporciona fins i tot la proximitat física del contrincant. I ara, ben convençut que aquesta és la forma justa de veure les coses —és a dir, en pla de diàleg— de tot cor puc dir que no sento ni a distància ni de prop cap mena de tórria contra aquell bisbe meu: que al cel sia. Més aviat em fa dir: “Senyor, dona'ns la pau; el fruit mateix del nostre treball és obra teva” [Is 26,12]. I en dir “treball nostre”, ja dic expressament: el meu i el del meu bisbe.

Aquestes *xifres sense rostre* ja deuen voler dir que un per principi no admet la cara d'un altre distint. I ara em ve a la memòria un altre esdeveniment d'aquell temps. Era una reunió de capellans amb la finalitat d'aclarir una mica aquella situació de divergència entre aquells “clergues de criteris no mesurats ni passats pel sedàs del bisbe” i d'altres més sotmesos, i recordo que vaig ser atacat directament, perquè predicava en català, no pel que predicava. Avui això fa riure, però per fer-ne una interpretació cor-

⁵ Martin BUBER, *Ich und Du*, op.cit., p. 24.

⁶ Dins *Alarms and Discussions*, «Un Scrooge d'avui en dia». El nom Scrooge del títol d'aquesta narració de Chesterton al·ludeix certament al personatge cric i inclement d'un famós conte de Nadal de Charles Dickens. La versió castellana: G.K. CHESTERTON, *Obras completas*, vol. 1, Barcelona, 1952, p. 1075.

recta crec que cal evitar veure el cas com a subproducte d'aquell temps de dictadura, avui, dins una democràcia malentesa, persisteix el problema dins altres formes, perquè de cap manera —per desgràcia— encara no es pot dir que catalans i castellans visquin en pau com a veïns ben avinguts. El mal, per mi, és que en tost de tenir el coratge d'entaular un diàleg, es posen un davant l'altre en pla d'un o altre, incapaços d'entendre una veritat tan simple com és, que el diàleg només és possible quan un es posa davant un altre com a persona distinta. Això fa, per exemple, que un castellanisme en català sigui un pecat més greu que, posem per cas, un anglicisme dins el llenguatge alemany. El pes més greu pesa ben segur damunt els castellans que no senten en general que el català sigui cosa digna d'estimació. Expressament he escrit "en general". Un dia vaig rebre a la rectoria la visita del conegut teòleg andalús José María González Ruiz i encara tinc a la llibreria l'exemplar que em va regalar d'un llibre seu amb una dedicatòria escrita en català sense faltes: «A Xavier Moll, solitari de Sant Climent, acompanyat dels seus pensaments i del seu optimisme meta-teillardà.»⁷ I ara, dins un pla de política intel·ligent, crec que això serà possible el dia que catalans i castellans es decideixin a viure un al costat de l'altre com a pobles veïns distints, en comptes de dins un mateix calaix, obligats a fer-se nosa els uns als altres. Ho tornaré pregar: "Senyor, donà'ns la pau; el fruit mateix del nostre treball és obra teva" [Is 26,12]. Potser és això que encara ens falta, no només entre catalans i castellans, sinó també entre progressistes i conservadors: descobrir que només amb Déu és possible el diàleg.

Encara voldria insistir en aquesta qüestió. Una expressió divertida de Reinhold Schneider diu que "té geni aquell qui enumera defectes".⁸ Aquest estil de tenir geni ja posa el qui el té en pla de *tertius gaudens*, és a dir, d'entrada no estem en un context de diàleg, sinó d'espectacle. En pla de diàleg sempre hi ha una porta oberta a la conversió, el *tertius gaudens* és un jutge que només sap riure i condemnar tot rient. I ara una qüestió que encén avui amb vehemència els ànims —més aviat ara hauríem de dir ànimes femenines— d'avui i s'expressa en manifestacions que demanen una equiparació d'homes i dones. Hi ha certament en aquest pla fets injusts —per exemple, que una mateixa feina no es pagui igual, si és home o dona qui l'ha feta— que reclamen correcció, el mal és només quan es creu que la solució final serà el dia que homes i dones ja no es tinguin per sers diferents, justament perquè només en la diferència són capaços de dialogar. En aquest punt és molt fàcil passar d'un camp a un altre gairebé sense adonar-se'n. El diàleg és només autèntic, quan es dona entre dues persones distintes: un parla i l'altre escolta, un dona i l'altre rep. Quan el qui parla demana recompensa del qui escolta, o quan el qui escolta, en comptes d'acceptar, ofereix una

⁷ José M. GONZÁLEZ RUIZ, *El cristianismo no es un humanismo*, Madrid 1966.

⁸ Reinhold SCHNEIDER, *Winter in Wien*, Freiburg 1958⁸, p. 153 (*Geist hat, wer Defekte aufspürt*).

«El Crist ha
estimat
l'Església i
s'ha lliurat a
mort per ella»



alternativa, llavors el diàleg es rebaixa a la condició de negoci. Aquí val repetir a favor de l'eminència d'aquest sentit de diàleg, que una paraula dita no és completa fins que no s'ha escoltat i que per això mateix és del qui rep que es pot dir que damunt d'ell reposa el *finis coronat opus*; en un context de diàleg amb Déu, això també vol dir que un cant d'acció de gràcies a Déu no és paga d'un do rebut, sinó que és la corona mateixa d'aquella obra de Déu: *els morts no canten*, per això mateix el cant és senyal de salvació.

I ara torno a la utopia d'un diàleg d'aquesta mena entre un home i una dona. He guaitat a la finestra i davant manifestacions feministes m'ha vingut al pensament la pregunta: per què les dones volen ser tant com els homes i no es dona el cas que els homes vulguin ser tant com les dones? Quan estudiava teologia a la Universitat de Tubinga, ja veia companys que dins el paranimf, mentre el professor explicava teologies inefables, ells feien mitja com a ocupació congruent. Però tanmateix també es pot dir de tots nosaltres som membres de l'Església i que l'Església és l'esposa del Crist. En aquest sentit bé puc dir que jo també estic dins aquest món femení: «El Crist ha estimat l'Església i s'ha lliurat a mort per ella» [Ef 5,25]. I és com a sagrament d'aquest amor del Crist a l'Església que abans l'Apòstol demana: «Marits estimeu les vostres mullers». I ara dins la fe que veu en el Crist un segon Adam [cf. 1Co 15,22], l'Església surt del seu costat traspassat a la creu. Sant Agustí ho comenta així: «L'evangelista es

mira molt en l'ús de les paraules i per això no diu que el soldat va colpejar (*percussit*) o ferir (*vulneravit*) el seu costat, sinó que el va obrir (*aperuit*), perquè fos com una porta oberta d'on van rajar els sagraments de l'Església [...] Per això la primera dona es va fer del costat de l'home que dormia. Aquí el segon Adam es va adormir a la creu amb el cap inclinat, perquè d'allí es formés la seva esposa que va sortir del costat del qui dormia.»⁹ Aquest pensament admirable de la veritat del diàleg que al final aboca en la unitat de l'amor, gairebé fa ridícul que un protesti, perquè vol ser com l'altre. Això ja no ho pot ni pensar un que abans hagi dit a un altre en un amor encès: «Hages-me tot, e jo tu tot.»¹⁰ Dins una Església entesa així el pensament de la glòria de la unitat descansa justament en la diversitat i és encara motiu de goig en el qui se sent distint.

Ara la solidesa d'aquesta veritat descansa en la creació mateixa de l'home: «Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu, creà l'home i la dona» [Gn 1,27]. Aquí rau la possibilitat del diàleg. Aquest diàleg amb Déu esdevé llavors model i possibilitat d'un diàleg amb els altres. Aquí tenim un original i una còpia, un τύπος i un ἀντίτυπος i, per tant, un abans i un després. Ara modificant una mica el text de Martin Buber que he citat abans, caldrà tenir la cura de posar el diàleg no dins el temps, sinó el temps dins el diàleg, perquè només així podrem evitar de pervertir-lo en un negoci. Això el meu món ho fa gairebé sense adonar-se'n. I és llavors que el meu tu de diàleg es converteix en un cosa estimable, que té un lloc determinat dins una escala de valors. I és el mateix Martin Buber que ara diria: «Només les coses es poden col·locar. Només quan tot allò que pertany al nostre tu es converteix en coses, es pot coordinar. El tu no admet cap sistema de coordenades.»¹¹ Les coses estan dins un espai; el meu tu està dins el temps. Déu, el meu Tu, dins l'eternitat. Posar els altres dins un sistema de coordenades, vol dir que es valoren pels punts que tenen. S'estimen —en el sentit etimològic de la paraula— més o menys o no gens, d'acord amb l'interès del qui s'ho mira. Ja no són cap tu de diàleg. Ja no poden ser estimats en el sentit de lloança d'un do rebut. I això passa, quan l'estimació dels altres ja no és aquell *sagrament* del diàleg amb Déu. És llavors que els altres no es valoren com a un tu de diàleg, sinó pel que valen. I si no valen, es decanten.

El que passa és que aquest Déu, el meu tu de diàleg i exemplar (τύπος) de tot altre diàleg amb amics i coneguts, ha desaparegut del meu món. En la meua joventut, una malaltia com és aquesta pandèmia del coronavirus segur que hauria estat motiu de convocar rogatives. Avui, d'això, ningú no en parla. Els bisbes tampoc. I vol dir que ja no és possible posar el temps dins el diàleg, perquè ja no existeix una vida en un sentit d'un camí a fer, i perquè, per això mateix, la vida ja no té el sentit d'una reser-

⁹ AUGUSTINUS, *In Io Ev*, 120,2.

¹⁰ Ramon LLULL, *Llibre d'amic e amat*, n. 67.

¹¹ Martin BUBER, *Ich und Du*, op.cit., p. 30

va escatològica que aboca a un final gloriós de reunió dels fills de Déu dispersos [cf. Jn 11,52]; ara la paraula dita no acaba en l'amor del qui l'escolta, sinó que cadascú s'enginya com pot. I ara podem posar tranquil·lament homes i dones dins un sistema de coordenades i, és clar, el qui té més punts és el qui val més. I si per una tradició malentesa els homes sempre havien tingut preferència sobre les dones, això ara ja no val. Ara podem discutir si, malgrat tota una llarga història que ha anat en un altre sentit, no seria també pensable fer de les dones capellanes. I ara, que costi que la meua intenció de cap manera no és ficar-me dins aquesta discussió, només he tingut interès de posar el tema —sigui com sigui com es resolgui, si és que un dia es resol— dins el sentit que deia abans que té el fet de les diversitats per a un diàleg autèntic que té el sentit d'unir el que estava separat, el sentit que té una Església que surt del costat obert del Crist. I només advertir que seria una gran pèrdua si al final d'aquesta discussió es pagués amb una negació del sentit sacramental que té la distinció d'Adam i Eva, del Crist i l'Església. Això seria negació d'un final gloriós d'unió en l'amor.

I ara dins aquest context de concili, postconcili i concili recordat, aquest tema ha estat motiu d'esperances i disputes. I resta encara ben actual, si més no, en el terreny dominant de la premsa diària, aquell fantasma de progressistes i conservadors que ja s'ha convertit en dictamen decisiu. És un altre cas actual en què de la diversitat d'homes i dones també se'n fa una alternativa. Vist des del concepte de diàleg no tindria cap escrúpol d'afirmar que conservadorisme i progressisme són heretgies en el sentit original de la paraula, és a dir, partits dins un sistema de coordenades. Que sigui permesa aquesta provocació jocosa. El cas és que, si un cerca en el diccionari la paraula "heretgia", segurament hi trobarà que ve del grec αἵρεσις. Dins els diàlegs de Plató aquesta paraula sempre té el sentit d'elecció entre coses diverses. La paraula que surt 9 vegades en el NT. Això ja ha incitat la meua curiositat de veure com es tradueix. La Vulgata 3 vegades la tradueix per *haeresis* i 6 vegades per *secta*. La BCI tradueix 4 per "grup", 3 per "secta", una vegada per "camí" i una altra per "doctrina". Per què mai no es tradueix per "heretgia", el mot català etimològicament més proper? Segurament deu ser, perquè el mot català ja s'ha ficat decididament dins el context del dret canònic. Allí l'heretge mereix excomunió i prou. En el NT, en canvi, no té mai aquest sentit tan exclusiu.¹² Però també mai no assenyala un camí d'una major perfecció dins una comunitat, com seria, per exemple, el cas dels ordes religiosos dins l'Església. Aquesta mena d'*heretgia* de conservadors i progressistes sempre marca una alternativa, que per això mateix exclou el qui no s'hi apunta.

Ara manca només posar en guàrdia davant el perill no insòlit d'aquests partits de l'afany de preponderar i d'arribar a la constitució d'una teologia dominant dins l'Es-

¹² Ac 5,17; 15,5; 24,5.14; 26,5; 28,22; 1Co 11,19; Ga 5,20; 2Pe 2,1.

glésia, perquè aleshores s'anul·la la possibilitat de diàleg i es fa malbé el mateix concepte d'Església. Sobre aquest terme dins el NT escriu H. Schlier: «Εκκλησία i αἵρεσις són conceptes objectivament oposats. [...] αἵρεσις és un terme clarament més fort que σχίσμα, al seu costat n'és una intensificació [...] I aquesta intensificació rau en el fet que les αἵρέσεις afecten el fonament de l'Església, la doctrina [2Pe 2,1], i això ho fan d'una manera tan fonamental, que d'aquí en surt la formació d'una nova comunitat al costat de l'ἐκκλησία. Això l'Església no ho pot suportar, perquè, com a reunió jurídica pública de tot el poble de Déu, l'abraça del tot en la unitat. Cal dir que en la seva essència αἵρεσις té el caràcter d'un aplec privat amb validesa limitada, en el sentit d'escola o partit. Si l'ἐκκλησία tolera les αἵρέσεις, llavors es converteix ella mateixa en αἵρεσις i anihila la seva àmplia pretensió "política", com passa —per dir-ho amb una analogia propera— amb el concepte de partit polític, que necessàriament anul·la el concepte de poble, o sia, de l'Estat.»¹³

Aquest pensament fa trontollar *admirablement* el que donem per bo amb els ulls clucs i alhora es té per fonament d'aquesta nostra *gloriosa* democràcia. La pregunta és si aquesta democràcia que el meu món occidental dona com a garantia de pau i justícia contra altres formes de govern, com són dictadura, tirania, despotisme, és realment el que diu que és i encara ho proclama amb accents de bona ètica. El perill d'engany es dona, quan el partit dominant, per això mateix obté l'hegemonia sobre els altres, i aleshores, de fet, ja no es distingeix massa d'altres formes repel·lents de totalitarisme. Deu ser això que vol dir Schlier quan afirma que «el partit polític anul·la el concepte de poble». En darrer terme, el qui aconsegueix més vots del poble, ja dona per just que el seu programa es pugui tenir per democràtic. És que els qui no el voten ja no són poble? És el cas que he repetit abans amb l'exemple del progressisme o conservadorisme, que espontàniament deixen de banda els qui no s'hi avenen. El nom de democràcia ja vol dir que el poder reposa damunt el poble, δῆμος, i ara què passa amb aquests que són deixats de banda? Els qui no s'hi avenen són també poble. Això demana aclarir què cal entendre per poble i quina funció recau sobre l'exercici d'aquest poder. La imatge bíblica més bonica és la que equipara aquest poder sobre el poble amb el guiatge d'un pastor amb les seves ovelles. Les ovelles no van davant, sinó que el segueixen [Jn 10,27]. I si una s'esgarria, deixa les noranta-nou a la muntanya i va a cercar l'esgarriada [Mt 18,12s]. El programa d'aquesta política és aconseguir «un sol ramat i un sol pastor» [Jn 10,16].

Samuel, el darrer jutge d'Israel, es va fer vell, i el poble li va demanar: «Dona'ns un rei que ens governi, tal com tenen totes les altres nacions» [1Sa 8,5]. I quan Déu diu a Samuel que els doni el que demanen, fa una distinció que deixa en segon terme tota

¹³ Heinrich SCHLIER, dins *ThWNT* (KITTEL), Stuttgart 1990, s.v. αἵρέομαι, αἵρεσις..., vol. 1, p. 182.



Les ovelles no van davant, sinó que el segueixen

forma de govern: «No et rebutgen pas a tu, sinó que no em volen tenir per rei a mi» [1Sa 8,7]. Aquí es reproduceix l'alternativa del pecat original. El governant pot prendre la figura que sigui, de jutge o de rei, si és representant de Déu el seu govern vol ser un camí d'imitació, que és alhora verificació de la seva semblança de Déu: per això va davant; només així el poble que el segueix esdevé un poble de germans. En canvi, en el nostre món, el governant ja no pot ser imatge seva, perquè és un món sense Déu, i aleshores, sigui quina sigui la forma política que prengui, mai no serà la figura d'aquell pastor que va davant, ja no té sentit que demani que l'imitem; només ens pot obligar a fer el que ell mana. En darrer terme són així les nostres democràcies. Erik Peterson també arriba a dir que «la democràcia política, després de tot, destrueix el concepte de poble.»¹⁴ És una afirmació que fa tot sovint en els seus escrits.¹⁵ És clar, tot això no és cap pamflet contra la democràcia, sinó una amonestació urgent davant una possible i real corrupció del terme. Ja ho sabem, les paraules sense un Déu present canvien

¹⁴ Erik PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus Studien*, Würzburg 2006, p. 169.

¹⁵ Barbara NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992, p. 409 i moltes d'altres cf. registre temàtic, *Herrschaft/politische Herrschaftsformen: Demokratie*, p. 958.

de significat. I el mal ve, quan amb un *pro bono pacis* generós l'Església mateixa s'hi adapta. Llavors passa tot sovint que, per exemple, dins la pastoral mateixa la sociologia substitueix la teologia. L'any 1995 va tenir lloc el Concili Provincial Tarraconense. Els sociòlegs Joan Estruch i Salvador Cardús hi van tenir la veu cantant.¹⁶ I és d'aquell mateix temps l'organització d'enquestes sociològiques que poguessin mostrar quantitativament la religiositat dels fidels. I aquí torna sortir aquella imatge de convertir la gent en xifres sense rostre i ficar-les dins un sistema de coordenades. I aquest exemple no és tampoc cap desvaloració de la sociologia, sinó un advertiment davant una teologia disposada a contemporitzar, tot creient que així es treu maldecaps.

I va ser dins aquesta situació d'una pastoral dominada per la sociologia que un dia vaig decidir prendre el camí de la secularització. Viví a Rottenburg i ho vaig fer a la cúria d'aquella ciutat episcopal. El fiscal em va atendre amb una simpatia remarcable. Es va omplir tota la paperassa pertinent i quan tot ja estava fet, a la porta, quan m'acomiadava, aquell fiscal em va demanar si ja tenia fixat un termini de casament. Li vaig respondre que no tenia pas plans de casar-me. I tot sorprès em va dir: "I doncs, per què aquesta secularització?" Li vaig respondre que ja no em veia més amb cor d'estar més al cap d'una parròquia. I el vaig deixar tot consirós. És clar, llavors les secularitzacions tenien en general aquest motiu. De cap manera no vull ni puc afirmar que la meva decisió hagués estat prou justificada. Més aviat confesso que va ser per manca de coratge. Aquell temps i espai també estan dins altres malifetes meves. El que sé és que Déu no em va deixar. I aquell nou camí m'ha obert perspectives que certament no hauria tingut si hagués tornat al meu país d'origen. Era l'any 1974. Al cap de deu anys, l'any 1984, em vaig casar. I aquell "solitari de Sant Climent", segueix ara *sicut passer solitarius in tecto* [Ps 101,8], donant gràcies a Déu "amb teologies inefables".

I ara de sobte m'ha vingut a cap un pensament inquietant, quan ja volia donar aquest paper per enllestit. El vaig començar amb la idea d'un vell que se sent obligat a transmetre a la generació que va venir després del Concili aquelles esperances desitjades i aquests resultats viscuts, és clar, amb les ganes de donar motiu a un final d'acció de gràcies, però ara s'ha tornat a presentar davant meu la imatge d'aquests partits que, com diu Schlier, fan malbé l'Església de Déu, no perquè siguin diferents, sinó perquè són exclusius, i això ja fa sospitar que el meu paper sigui un paper que no llegirà ningú, és a dir, que d'entrada aquesta meva comunicació no és gens segur que esdevingui primer acte d'un diàleg, sinó que es prengui com un article de mercat que, amb tot el decòrum pertinent, es pot deixar de banda, si no interessa. Avui ja és *normal* que davant tota l'abundància d'ofertes ja només el nom de l'autor i títol d'un

¹⁶ Joan ESTRUCH, *Concili endins*, Barcelona 1995; Salvador CARDÚS, *Concili amb folre i manilles. L'Església catalana a través del seu concili*, Barcelona 1995.

escrit decideix, si l'escrit obté un segon acte de lectura o si s'interromp. L'interès de l'oferta és el que determina si els homes i les dones es relacionen entre ells. Així entén el meu món agnòstic la pau.

I ara deixeu que us mostri amb un somriure suau dos títols distints d'un mateix text del NT: l'epíleg de la carta al Efesis de sant Pau [6,10-20], en l'edició alemanya de Stuttgart es titula: *Aufruf zum Kampf* ("invitació al combat"), i la nostra BCI el presenta com a "Recomanacions a tothom".¹⁷ És veritat que el text va ple d'una metàfora bèl·lica, i també ho és que dins el mot "recomanacions" hi pot entrar guerra i pau. En el nostre cas el perill es dona, quan *pro bono pacis* —en el sentit que el meu món agnòstic dona a aquest mot— Déu es deixa de banda ... i esdevé una Església sense Déu? La cosa, és clar, no és ben bé així. El perill és que dins l'Església s'admetin elements d'aquest estil de dessacralització, i això passa sempre que, en comptes del diàleg amb Déu, el profit sigui el determinatiu de l'acció, un diàleg amb Déu que es presenta com a alternativa justament d'un anar fent sense Ell. És l'alternativa de la victòria d'un cosmos davant un caos. Alternativa que bé es pot deixar de banda per camins neutrals de ciències naturals que també poden donar idea d'un món ordenat. «En una societat dessacralitzada —escriu Mircea Eliade— un pot llaurar la terra per treure'n profit i aliment. Així aquest treball es despulla del seu simbolisme religiós, i torna la feina del camp "opaca" i esgotadora: no expressa cap sentit, no facilita cap "obertura" a l'universal, al món de l'esperit.»¹⁸

Aquest despullament del simbolisme religiós equival al mateix pecat original: l'alternativa de fer un camí de vida en diàleg amb Déu, o deixar Déu de banda i anar fent per compte propi. Si ho puc dir així, el meu món dessacralitzat, per aconseguir un cert ordre, se sotmet al regiment de les ciències naturals, la física i la química, que prenen les matemàtiques en la funció d'una ortografia que els permet d'afirmar: el món és així i prou, tot i que "teòlegs i biblistes" donin voltes a la cosa i cerquin una interpretació distinta. L'ortografia de les matemàtiques no tolera cap miracle. Dins aquest camp només hi ha problemes a resoldre.

El mal és quan aquesta política secular s'infiltra *pro bono pacis* dins l'Església. És a dir, no m'és gens segur que aquest paper trobi els destinataris que cercava. Però deu ser justament aquesta interpretació distinta, aquell "simbolisme religiós", que diu Eliade, que mai no és fruit del nostre treball, sinó el do inesperat de descobrir el Senyor, el que pot donar l'entrada d'un diàleg. Ja no és "llaurar la terra per treure'n profit i aliment", sinó l'estètica d'entendre la vida com "un camí que Déu m'ha dat", un camí ple de

¹⁷ *Stuttgarter Neues Testament*, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 2004², p. 378; *Bíblia catalana: traducció interconfessional*, Associació Bíblica de Catalunya, Barcelona 1993, Nou Testament, p. 350.

¹⁸ Mircea ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt a.M. 1984, p. 85s.

troballes sorprenents; troballes que només sorprenen quan un fa l'experiència de ser el tu d'un diàleg amb Déu. Aquest escrit per a la generació que va venir darrere meu, no és més que una crida a entrar a participar en aquest diàleg amb Déu, una crida a descobrir el simbolisme religiós de la vida. La *veritat* es troba justament quan la primera paraula, que enceta el diàleg es posa en boca d'aquest "simbolisme religiós". Aquesta *veritat* que es troba en gairebé tots els llibres del Nou Testament, i ens parla de la mort de Jesús per nosaltres, d'entrada ens desautoritza d'anar pel món tot presumint de tenir la raó davant els altres. Tots hem estat dolents [cf. Rm 5,12]. La bonesa és de sempre una gràcia, que només té sentit en diàleg amb Déu.

«L'Esperit i l'Esposa diuen: "Vine!" Els qui escolten , que diguin: "Vine!" [...] El qui dona testimoni de tot això, diu: "Sí, vinc de seguida." Amén! *Veni, Domine Iesu!*» [Ap 22,17.20].

Nova pàgina web de la BCI

A les portes de la celebració del «Diumenge de la Paraula» i la «V Setmana de la Bíblia», l'Associació Bíblica de Catalunya ha activat la nova versió web de la BCI (*Bíblia catalana, traducció interconfessional*), una aplicació web que permet llegir, cercar i estudiar el text de la Paraula de Déu. L'aplicació conté el text sencer de la Bíblia, tant de l'Antic Testament com del Nou Testament (inclosos els llibres deuterocanònics) i es poden veure totes les notes explicatives de l'edició en paper.

L'aplicació <https://www.bci.cat/> permet cercar qualsevol text a partir de la citació. Conté una completa eina de cerca per trobar tots els textos de la Bíblia on apareix una determinada paraula, o bé dues paraules, o una frase, etc. La cerca es pot fer en tota la Bíblia o en els llibres que se seleccionin.

Completa l'aplicació un ric vocabulari bíblic, amb una explicació dels principals termes i noms relacionats amb la Bíblia.

Tant en les notes com en el vocabulari, les citacions bíbliques contenen enllaços que permeten llegir directament el text citat.

Aquesta nova versió incorpora el mapes de l'edició en paper.

The screenshot shows the BCI website interface. At the top, there is a navigation bar with links: "Llegir la Bíblia", "Cercador avançat", "Vocabulari", and "Mapes". A search bar is also present on the right. Below the navigation bar, there is a featured article titled "Posem a la teva disposició tota la Bíblia en Català". The article text describes the new Bible version, its features, and how to use the application. To the right of the article is an image of an open Bible. Below the article, there are three large buttons labeled "VOCABULARI", "MAPES", and "CERCADOR". At the bottom of the page, there is a logo for "BCI - Biblioteca de Catalunya" and a small logo for "ABC".

Diumenge de la Paraula i V Setmana de la Bíblia

L'any 2016, a proposta del nostres bisbes de celebrar un diumenge dedicat a la Paraula de Déu, i atenent al suggeriment fet per l'Associació Bíblica de Catalunya de lligar aquest diumenge amb una setmana en què parròquies i comunitats organitzessin activitats per desvetllar l'interès i l'estima per les Sagrades Escripures, vam celebrar la primera edició del Diumenge de la Paraula i la Setmana de la Bíblia.

El 30 de setembre del 2019, memòria litúrgica de sant Jeroni i en l'inici del 1.600 aniversari de la mort, el Papa Francesc publicà la Carta apostòlica *Aperuit illis*, amb la qual instituïa el diumenge de la Paraula de Déu.

Ens diu Francesc: «amb aquesta Carta tinc la intenció de respondre a les nombroses peticions que m'han arribat del poble de Déu, perquè en tota l'Església es pugui celebrar amb un mateix propòsit el Diumenge de la Paraula de Déu. Ara s'ha convertit en una pràctica comuna viure moments en què la comunitat cristiana se centra en el gran valor que la Paraula de Déu ocupa en la seva existència quotidiana. En les diferents Esglésies locals hi ha una gran quantitat d'iniciatives que fan cada vegada més accessible la Sagrada Escripura als creients, perquè se sentin agraïts per un do tan gran, amb el compromís de viure-ho cada dia i la responsabilitat de testimoniar amb coherència.

El Concili Ecumènic Vaticà II va donar un gran impuls a la redescoberta de la Paraula de Déu amb la Constitució dogmàtica *Dei Verbum*. En aquelles pàgines, que sempre mereixen ser meditades i viscudes, emergeix clarament la naturalesa de la Sagrada Escripura, la seva transmissió de generació en generació (cap. II), la seva inspiració divina (cap. III) que abasta l'Antic i el Nou Testament (capítols IV i V) i la seva importància per a la vida de l'Església (cap. VI). Per augmentar aquest ensenyament, Benet XVI va convocar l'any 2008 una Assemblea del Sínode dels Bisbes sobre el tema "La Paraula de Déu en la vida i missió de l'Església", publicant a continuació l'Exhortació apostòlica *Verbum Domini*, que constitueix un ensenyament fonamental per a les nostres comunitats. En aquest document en particular s'aprofundeix el caràcter performatiu de la Paraula de Déu, especialment quan el seu caràcter específicament sacramental emergeix en l'acció litúrgica.

Per tant, és bo que mai no falti a la vida del nostre poble aquesta relació decisiva amb la Paraula viva que el Senyor mai no es cansa de dirigir a la seva Esposa, perquè pugui créixer en l'amor i en el testimoni de fe.

Així doncs, estableixo que el III Diumenge del Temps Ordinari estigui dedicat a la celebració, reflexió i divulgació de la Paraula de Déu. Aquest Diumenge de la Paraula de Déu es col·locarà en un moment oportú d'aquest període de l'any, en el qual estem convidats a enfortir els llaços amb els jueus i a pregar per la unitat dels cristians. No es tracta d'una mera coincidència temporal: celebrar el Diumenge de la Paraula de Déu expressa un valor ecumènic, perquè la Sagrada Escripura indica als qui es posen en actitud d'escolta el camí a seguir per arribar a una autèntica i sòlida unitat.»

Així doncs, des de l'any 2020, celebrem el Diumenge de la Paraula en comunió amb l'Església universal.

Aquest any 2021, amb el lema “Sortim a sembrar la PARAULA” (Mc 4,14), del 25 al 29 de gener hem celebrat la V Setmana de la Bíblia, essent el dia 24 el Diumenge de la Paraula.

Atesa la situació excepcional que vivim amb motiu de la pandèmia de la covid-19 i amb el desig d'ajudar les comunitats, per a aquesta edició les entitats organitzadores de la «Setmana de la Bíblia» —Associació Bíblica de Catalunya, Centre de Pastoral Litúrgica, Editorial Claret, Abadia de Montserrat, Ràdio Estel—Catalunya Cristiana— van programar cinc «actes», un per a cada dia, que qualsevol persona o grup

DIUMENGE DE LA PARAULA
V SETMANA DE LA BÍBLIA
24 GENER - 29 GENER 2021

SORTIM A SEMBRAR LA PARAULA
(Mc 4,14)

www.setmanadelabiblia.cat
setmanadelabiblia@gmail.com

Logos: Abadia de Montserrat, Editorial Claret, CPL, Ràdio Estel Catalunya Cristiana

Informacions



va poder seguir en directe, o pot seguir encara en diferit, des de la pàgina web www.setmanadelabiblia.cat.

- Dilluns 25 de gener: «Llegir l'Evangeli de Marc en temps de Pandèmia» a càrrec del Dr. Agustí Borrell, des de Roma.
- Dimarts 26 de gener: «Presentació de la figura de sant Jeroni» i reflexió entorn de la Carta apostòlica del Papa Francesc *L'afecte per la Sagrada Escriptura*, a càrrec del Dr. Joan Ferrer, des de Girona.
- Dimecres 27 de gener: «Les torres, símbol de la nova Jerusalem». Meditació a càrrec del Dr. Armand Puig, des de la cripta de la basílica de la Sagrada Família de Barcelona.
- Dijous 28 de gener: «Vetlla de pregària diocesana», organitzada pel Secretariat per a l'animació bíblica de l'arquebisbat de Tarragona, des del claustre de la capella de sant Pau del Seminari de Tarragona.
- Divendres 29 de gener: «Presentació de l'Evangeli de Marc», a càrrec de la Dra. Mar Pérez, des de l'Acadèmia Mariana de Lleida.

A la pàgina web www.setmanadelabiblia.cat hi trobareu també els missatges i cartes dominicals dels nostres bisbes i altres articles, notícies i materials per a llegir i descarregar d'aquesta edició del 2021.

M. de l'Esperança Amill

«Llegir la Bíblia en grup» en format digital

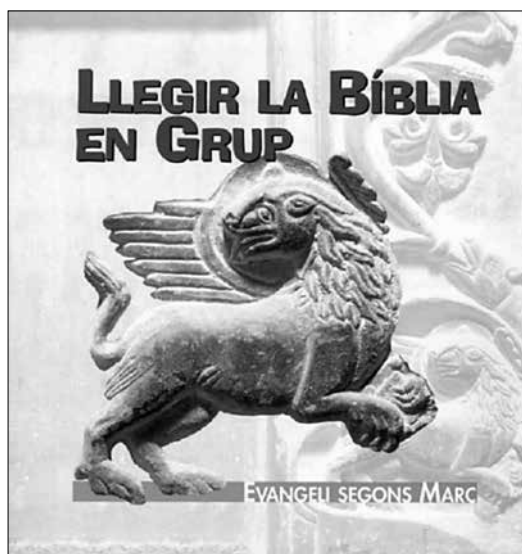
L'Associació Bíblica de Catalunya ha adaptat al format digital la col·lecció «Llegir la Bíblia en grup», composta per vuit carpetes corresponents als evangelis de Mateu, Marc, Lluc i Joan; i als llibres de l'Èxode, Isaïes, Fets dels Apòstols i Apocalipsi. Aquesta col·lecció va ser editada en format llibre durant els cursos 1998-99 fins el 2006-07, després de la primera edició de la *Bíblica catalana. Traducció interconfessional* (BCI).

Durant aquests anys s'ha fet palesa la utilitat d'aquest material com a eina per a l'aprofundiment dels nous textos que es proposen en cada carpeta. Però no només això, sinó que el seu ús capacita les persones interessades per aplicar-ne les mateixes pautes a l'estudi de qualsevol altre text bíblic.

L'era digital en què ens trobem va fer molt aviat necessari disposar del text de la BCI en aquest format. Actualment, qualsevol creient o interessat pot accedir als llibres de la Bíblia (BCI) des del seu ordinador o mòbil a través de l'aplicació AppBCI.

Amb partir de la V Setmana de la Bíblia (any 2021) i de manera progressiva, l'Associació Bíblica de Catalunya donarà accés de manera gratuïta a l'edició digital del conjunt de les carpetes que conformen la col·lecció «Llegir la Bíblia en grup», començant per la de l'evangelí de Marc. Ho fem amb la mateixa finalitat amb què el material va ser pensat i editat fa més de vint anys: «Potenciar la reflexió bíblica en grup». Seguim en això les indicacions que ens han donat els bisbes de la Conferència Episcopal Tarraconense i les resolucions del Concili Tarraconense del 1995.

Associació Bíblica de Catalunya



Els Jardins Artigas: un passeig bíblic

«L'originalitat és tornar als orígens i aquests estan en la natura» (Antoni Gaudí).

Des del bloc del Secretariat d'Animació Bíblica de la Pastoral del bisbat de Sant Feliu (<https://animaciobiblicasf.blogspot.com/>) ens proposen de fer un passeig bíblic pels jardins Artigas de la Pobra de Lillet, des de casa o bé passejant pel lloc pausadament, guiats per la Pilar Casals.

Així comença el passeig: «La família Artigas va sol·licitar a Gaudí el disseny del seu jardí particular, un jardí que es troba en el cor del Prepirineu. Gaudí, sens dubte un dels arquitectes de referència del nostre país, va fer el disseny d'un jardí humit, que fusiona l'arquitectura amb l'entorn natural sense oblidar la connexió amb el sagrat. Aquesta és una proposta per fer una visita diferent, que convidi a una mirada diferent.»

La Pilar, mitjançant una presentació online penjada al *prezi*, amb una selecció de belles imatges i breus notes culturals que ens ajuden a endinsar-nos en l'obra de Gaudí, ens convida a gaudir de la natura passejant pel jardí i, alhora, a reflexionar a través de diferents passatges bíblics sobre el simbolisme de l'aigua —la cascada, el riu, la gruta—, la creació, l'home i la dona, el camí i el repòs, sobre la persona de Jesús i el seu missatge, sobre la Paraula que és font de vida.» Si és possible, ens diu, no dubteu a fer la passejada *in situ*.

M. de l'Esperança Amill



Notícies bibliogràfiques

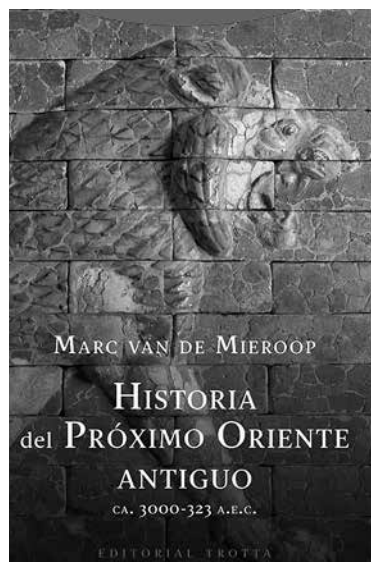
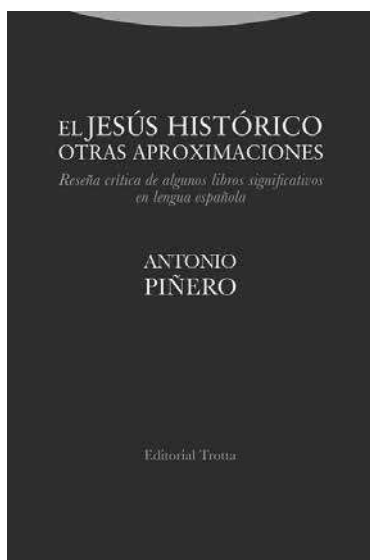
ANTONIO PIÑERO, *El Jesús histórico. Otras aproximaciones. Reseña crítica de algunos libros significativos en lengua española*, Madrid: Trotta 2020. 198 pàg.

El professor A. Piñero, un estudiós ben conegut fa un balanç —des de la seva òptica de persona que es mou al marge de l'experiència de fe— de diverses obres importants dels darrers anys sobre la figura del Jesús històric. En aquest volum, que s'acaba de publicar, ens ofereix la seva valoració de les obres d'autors tan diversos com Senén Vidal, Sean Freyne, José Antonio Pagola, James Dunn, Rafael Aguirre, Carmen Bernabé i Carlos Gil, Gerhard Lohfink, Javier Gomá, Paul Heinrich Dietrich, baró de Holbach, Gerd Theissen i Annete Merz, José Montserrat, Gonzalo Puente, Fernando Bermejo, John P. Meier i el mateix

Antonio Piñero. És un llibre breu que ens permet reflexionar sobre una qüestió enigmàtica: ¿com és possible que d'una única figura històrica se'n puguin fer lectures tan diverses?, o, si volem, ¿què és la història?

MARC VAN DE MIEROOP, *Historia del Próximo Oriente antiguo (ca. 3000-323 a.n.e.)*, Madrid: Trotta 2020. 480 pàg.

Ens trobem davant d'una obra molt suggeridora i ben informada que ens ofereix una panoràmica històrica del Pròxim Orient Antic des de l'època d'Uruk fins al final de l'època persa. Per a nosaltres, estudiosos del món de la Bíblia, ens resulta molt interessant disposar d'una perspectiva moderna de la història d'aquesta part del món on van néixer les Sagrades Escripures, tal com



Notícies bibliogràfiques

avui és entesa en el món universitari. Ens adonem que Israel és un territori marginal en aquell món d'imperis, però que és dipositari d'un misteri que supera la història.

***Biblia Bilingüe. Tomo II. Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2020. 1.616 pàg.**

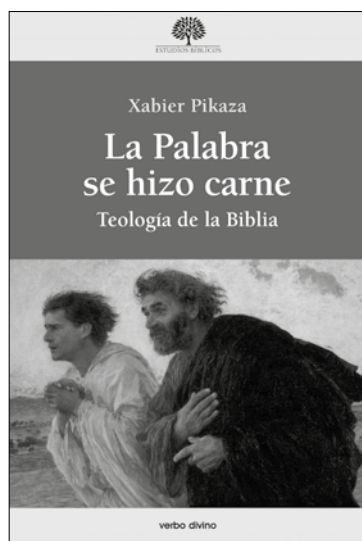
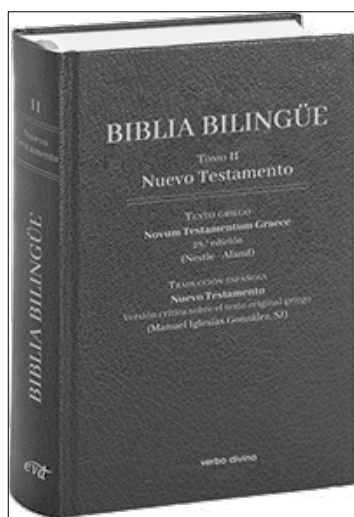
La *Biblia Bilingüe* és un dels projectes més importants dels darrers temps en l'àmbit de la llengua espanyola. És l'edició del text original grec del Nou Testament (*Novum Testamentum Graece*, 28a edició de Nestle-Aland) acompanyada en les pàgines oposades de la traducció del P. Manuel Iglesias González, SJ, que permet seguir gairebé paraula per paraula el text original grec. El format és gran, de manera que la lectura del grec és òptima. Considerem que és una edició d'estudi fonamental per a endinsar-se en la Paraula de Déu en la

llengua original. L'edició ha estat curada pels professors Joan Ferrer i Juan-Pedro Monferrer-Sala i en aquests moments s'està preparant el primer tom de l'Antic Testament (hebreu-espanyol).

XABIER PIKAZA, *La Palabra se hizo carne. Teología de la Biblia*, Estella: Verbo Divino 2020. 463 pàg.

Xabier Pikaza és un dels més grans estudiosos de la Bíblia contemporanis. És una persona d'uns coneixements enciclopèdics que pot escriure un llibre com aquest, que considero absolutament recomanable.

Conté una panoràmica teològica de totes les Sagrades Escripures a partir dels grans moments, aquells que han de ser retinguts per a adquirir una perspectiva global de la gran biblioteca bíblica i del seu missatge de revelació del misteri de Déu que culmina en el Senyor Jesús.



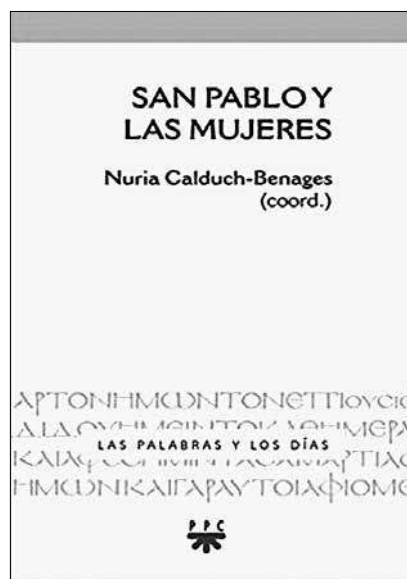
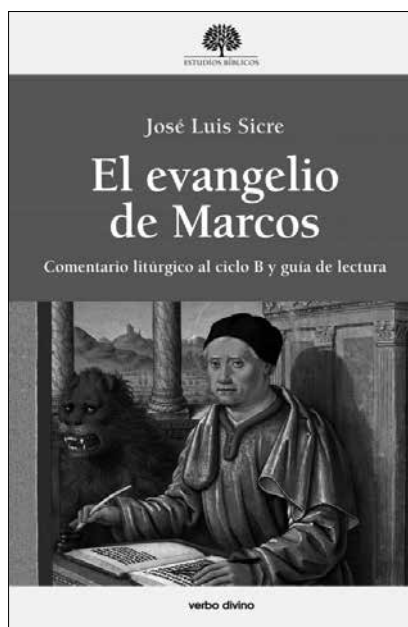
Notícies bibliogràfiques

JOSÉ LUIS SICRE, *El evangelio de Marcos. Comentario litúrgico al ciclo B y guía de lectura*, Estella: Verbo Divino 2020. 459 pàg.

El professor J. L. Sicre ens ofereix una guia de lectura de l'Evangeli segons Marc pensat especialment per a persones que han de preparar homilies sobre aquest evangeli que és el que la litúrgia ens proposa per al cicle B. És un comentari essencial, sense tecnicismes, organitzat a partir de les lectures del leccionari litúrgic. L'objectiu del llibre és ajudar a pensar l'evangeli en relació amb les altres lectures bíbliques que es proclamen cada setmana i a fixar-se en el centre del seu missatge. Considero que és un llibre molt útil en el seu gènere.

NÚRIA CALDUCH-BENAGES (coord.), *San Pablo y las mujeres*, Madrid: PPC 2020. 123 pàg.

La infatigable estudiosa de la Paraula de Déu professora de la Pontifícia Universitat Gregoriana i del Pontifici Institut Bíblic de Roma, doctora Núria Calduch-Benages, acaba de publicar aquest volum, petit i preciós, sobre el paper de les dones en l'obra de Pau, l'apòstol. Recull un conjunt d'estudis fets per dones estudioses de les Sagrades Escripures: Rosalba Manes sobre Febe; Chantal Reynier sobre Prisca-Priscilla; Carmen Bernabé sobre Júnia; Maria Pascuzzi sobre Lídia; Marta García sobre Evòdia i Síntique; Esther Miquel sobre l'esclava posseïda; Marida Nicolaci sobre les filles de Felip; Dominika Kurek sobre Trifena i Trifosa;



Notícies bibliogràfiques

Andrea Taschl sobre les dones diaques; Núria Calduch sobre les viudes; i, l'únic home que col·labora en el volum, Romano Penna sobre el feminisme de sant Pau. És un llibre molt recomanable sobre un aspecte obscur de la història dels orígens cristians.

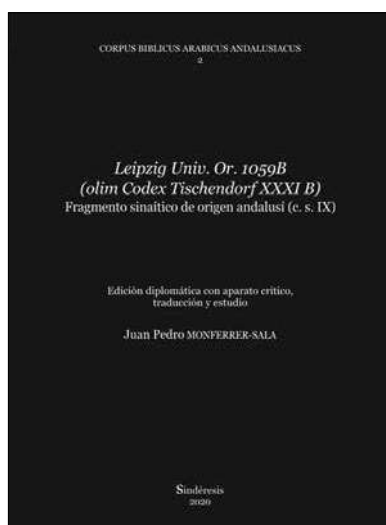
XABIER PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios. Lectura de Job*, Madrid: Editorial San Pablo SSP 2020. 344 págs.

Job deu ser el llibre més difícil de la Bíblia. És una obra nova: ens confronta amb el misteri de dolor que colpeja la vida de totes les persones. Quan les raons i racionalitzacions deixen de valer, en el sofriment, aleshores cal saber llegir Job. Xabier Pikaza ens n'ofereix una lectura especialment atractiva, teològica i molt brillant d'aquest llibre enigmàtic. Us el recomano vivament.



JUAN-PEDRO MONFERRER-SALA, *Leipzig univ. or. 1059B (olim Codex Tischendorf xxxi B) Fragmento sináitico de origen andalusí (c. s. ix)*. Edición diplomática con aparato crítico, traducción y estudio, Madrid: Sindéresis 2020. 111 pág.

El savi professor Juan-Pedro Monferrer-Sala acaba de publicar aquest obra d'erudició prodigiosa. Es tracta de l'edició d'una versió àrab fragmentària molt antiga dels evangelis (al voltant del segle ix dC), que té per als estudiosos un interès molt gran per a l'estudi de les primeres traduccions àrabs cristianes de textos bíblics d'origen andalusí. El manuscrit prové del convent de santa Caterina del Sinaí. L'edició és d'una rara perfecció. Felicitem el Dr. Monferrer per aquesta aportació científica de primer nivell a l'estudi de les antigues versions bíbliques en llengua àrab.



Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 136. Gener del 2021

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:* 3 x Tres (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978. ISSN: 2013-9373



PORTAL

Joan Magí

Pàg. 1

ARTICLES

«Era foraster, i (no) em vau acollir» (Mt 25,35.43): entre l'acolliment i el refús

Núria Calduch-Benages

Pàg. 5

L'experiència d'on neixen els evangelis

Rodolf Puigdollers i Noblom

Pàg. 17

Aportacions del nou document de la Pontifícia Comissió Bíblica,

Què és l'home? al diàleg amb el món contemporani

Hanzel José Zúñiga Valerio

Pàg. 31

Escrit per a la generació que va venir darrere. Mox illa ver

Xavier Moll

Pàg. 49

INFORMACIONS

Nova pàgina web de la BCI

Pàg. 63

Diumenge de la Paraula i V Setmana de la Bíblia

Pàg. 64

«Llegir la Bíblia en grup» en format digital

Pàg. 67

Els Jardins Artigas: Un passeig bíblic

Pàg. 68

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Pàg. 69