

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



118. setembre 2014

VOCACIÓ DE MATEU. GRAVAT DE B. PICARD A PARTIR DEL QUADRE DE L. CARACHE.
(COL·LECCIÓ DE GRAVATS DE LA BIBLIOTECA DE MONTSERRAT)

La Paraula i els seus fruits

La Bíblia ha nascut en un ambient rural. Els protagonistes i els primers destinataris de la majoria d'escrits bíblics coneixien bé la natura, així com les tasques agrícoles. Els eren familiars les plantes, els camps, la sembra, la collita... La producció dels arbres fruiters, dels cereals o dels productes de l'hort eren aleshores indispensables per a l'alimentació i, per tant, per a la vida. I també ho són avui, per més que a moltes persones, acostumades a l'ambient de la ciutat, els processos de producció i de recol·lecció els resultin més aviat llunyans i desconeguts.

No és gens estrany que els autors bíblics facin comparacions entre la natura i l'existència humana i que apliquin, per exemple, la idea de donar fruit a la vida humana. El profeta Jeremies relaciona l'home que confia en Déu amb un arbre plantat vora l'aigua, que dóna fruit abundant: "Beneït l'home que es refia del Senyor, que posa en el Senyor la confiança. Serà com un arbre que arrela vora l'aigua, que enfonsa les arrels ran del torrent; no té por quan ve l'estiu, el seu fullatge es manté verd; no es neguiteja en anys de secada, no deixa de donar fruit" (Jr 17,7-8).

És una imatge gràfica i expressiva, que també es troba a vegades en els Salms. El salm 92 parla del just com un arbre fort i majestuós, que assoleix llarga vida i fructifica abundantament: "Els justos creixeran com les palmeres, es faran grans com els cedres del Líban; plantats a la casa del Senyor, creixeran als atris del nostre Déu. Encara donaran fruit a la vellesa, continuaran plens d'ufana i de vigor" (Sl 92,13-15). El més conegut i emblemàtic, tanmateix, és el text que obre el Salteri. També allí el just és lloat i enaltit com un arbre que lleva bons fruits: "Serà com un arbre que arrela vora l'aigua: dóna fruit quan n'és el temps, i mai no es marceix el seu fullatge; duu a bon terme tot el que emprèn" (Sl 1,3).

Per arribar a ser productiu, l'arbre, com tot organisme viu, s'ha d'alimentar contínuament. A través de les arrels, la planta va extraient del sòl les substàncies nutritives que necessita per créixer i per donar fruit. Ara bé, com pot fer això una persona humana? El salm 1 indica quin és el secret: es tracta de meditar de nit i de dia la llei del Senyor. Efectivament, la Paraula de Déu té la capacitat de nodrir els creients. A través de l'escolta, la recepció i la meditació, podem anar extraient de la Paraula l'aliment que necessitem per créixer interiorment i donar bons fruits.

També Jesús usa sovint imatges del món rural per fer entendre més fàcilment el seu missatge a la gent del seu temps. Parla de vinyes, de camps, de figueres, de blat... En la

coneguda paràbola del sembrador parteix de l'observació sobre allò que succeïa en els camps de Palestina: si bé molta part de la llavor es perd per un motiu o un altre, la que cau en terra bona dóna molt de fruit. Jesús ho aplica a la Paraula de Déu, que ell està sembrant amb la seva pròpia predicació: si troba un acolliment adequat, donarà fruit abundant.

De fet, ara sabem que la Paraula és Jesús mateix. Per tant, allò que cal per donar fruit és escoltar-lo i seguir-lo a ell, més encara, viure unit a ell. Així ho expressa l'Evangeli de Joan quan posa en boca de Jesús aquestes paraules: “Estigueu en mi, com jo estic en vosaltres. Així com les sarments, si no estan en el cep, no poden donar fruit, tampoc vosaltres no en podeu donar si no esteu en mi” (Jn 15,4).

L'ús d'aquest llenguatge es va mantenir entre els cristians, com ho demostra la seva presència en diversos escrits del Nou Testament. L'apòstol Pau constata la ràpida expansió de la bona nova i celebra que l'evangeli fructifiqui en els creients: “Aquesta esperança us l'ha feta conèixer la paraula de la veritat, l'evangeli, que ha arribat fins a vosaltres. I així com creix i dóna fruit en tot el món, és present entre vosaltres des del dia que el vau sentir i que vau reconèixer la gràcia de Déu en tota la seva veritat” (Colossencs 1,5-6). La Carta als Hebreus exhorta la seva comunitat a créixer en la fidelitat a Crist i en la coherència de vida amb aquestes paraules: “Quan una terra beu la pluja que la rega sovint i dóna plantes bones als qui la conreen, vol dir que té part en la benedicció de Déu; en canvi, la terra que dóna cards i espines és tinguda per inútil i gairebé per maleïda, i acabarà consumida pel foc” (He 6,7-8).

L'evangeli continua tenint avui la mateixa força de sempre. Porta en ell la capacitat de donar fruit. Per fer-ho, cal tan sols que trobi cors ben disposats, persones decidides a acollir-lo i deixar-lo actuar en elles. Això demana una atenció activa a la Paraula de Déu: l'hem rebuda, la tenim a mà, però hem d'assimilar-la i fer-la nostra perquè arribi a traduir-se en obres. La recomanació de la Carta de Jaume és ben escaient: “acolliu amb dolcesa la Paraula plantada en vosaltres, que té el poder de salvar-vos. Poseu en pràctica la Paraula i no us limiteu a escoltar-la, que us enganyaríeu a vosaltres mateixos” (Jm 1,21-22).

Un mitjà útil i eficaç per arribar a aquest resultat és practicar l'anomenada *lectio divina* o almenys entrar en contacte amb la Paraula de Déu amb el seu esperit. Es tracta d'obrir-se amb receptivitat i amb interès a la Paraula, buscar els elements necessaris per entendre-la en el seu sentit original, retenir-la en el cor i meditar-la, descobrir la veu de Déu que ens parla a través d'ella, entrar en diàleg d'amistat amb ell i respondre-li amb un compromís de vida que sigui realment alimentat per la seva Paraula.

La nostra relació amb la Bíblia no es pot limitar a una lectura informativa o a un estudi intel·lectual per a créixer els nostres coneixements. En les seves pàgines hi ha la Paraula de Déu, que “és viva i eficaç” (He 4,12) i està destinada a donar fruit en els seus receptors.

Agustí Borrell

La creació en els Salms

Les ressonàncies del concepte de creació en els Salms a través de l'hermenèutica de la història de les religions

per Jordi Sidera

1. Introducció

El *Llibre dels Salms* és l'obra poètica per excel·lència de la Bíblia hebrea. El títol grec, Ψαλμοί, ja fa referència a un conjunt d'obres poètiques per a ser cantades. Cada salm és una poesia individual, una manifestació personal i, com a tal, sovint s'expressa en un llenguatge quotidià i directe, de familiaritat amb Déu, sigui per lloar-lo, per pregar o per dirigir-li súpliques, tal com indica el seu nom hebreu *tehil·lim*, 'lloances'. Un llibre de poesia. Un llibre de cants.

Interpel·lar el Salteri sobre el concepte de creació comporta forçosament apropar-nos a la qüestió dels orígens del món des d'un context líric i des d'una meditació personal. Les nocions de la creació que hi trobarem, seran presentades com a cant i com a poesia. El Salteri no vol ser un tractat de definicions teològiques precises, ni d'especulacions racionals. Però aquest fet no ha de deixar de banda la profunditat espiritual, al contrari. El mateix concepte de creació d'Israel tendeix més a presentar el sentit del pla diví desplegat en la història, que no pas a centrar-se en el fet originari inicial. L'especulació religiosa es dirigeix principalment cap a l'Aliança amb el poble i en la salvació d'Israel.¹ Per tant, la mateixa creació és concebuda des d'una perspectiva diacrònica, com a part d'un pla diví, un pla d'història sagrada, que tindrà el seu punt àlgid en l'Aliança, però que, en la mesura que es tracta d'un procés històric no tancat, cada moment conserva el seu propi pes dins del conjunt. La creació, tot i la seva pree-

¹ X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1966, p. 163.

minència com a origen, queda matisada per un context teològic més ampli. El context líric i la perspectiva d'interpel·lació personal que representen els Salms, fecunden les reflexions sobre la creació amb una mirada poètica interior que enalteix i dóna frondositat a la meditació sobre el rol de l'ésser humà en la història.

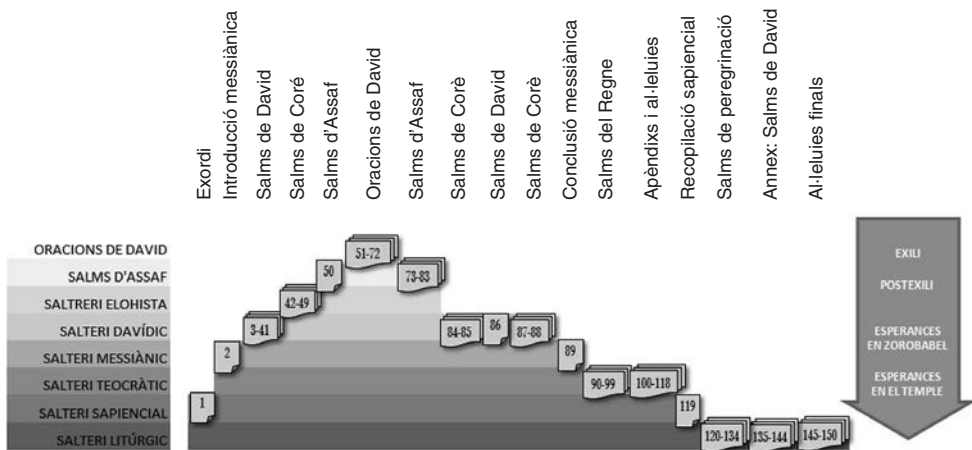
Però al mateix temps, com veurem més endavant, aquest context poètic permeté la utilització de textos i concepcions molt heterogènies. Aquesta diversitat planteja qüestions profundes a l'hora de dilucidar l'horitzó espiritual d'Israel, especialment pel que fa a la dialèctica amb les espiritualitats del seu entorn. Però no es tracta només d'una qüestió d'hermenèutica bíblica, sinó que la situació paradoxal que genera aquesta heterogeneïtat condueix inevitablement al punt fonamental de l'hermenèutica de la història de les religions. Més enllà de l'estudi arqueològic i documental, les ciències de l'esperit tenen una pretensió d'exposició d'una veritat, tal com assenyalaren en el seu moment H. G. Gadamer i Paul Ricoeur, precisant els termes d'un debat que s'arrossegava des del neokantisme, l'idealisme alemany i el positivisme anglosaxó. Però aquest accés a la veritat actual d'un document històric s'ha de confrontar amb la paradoxa de les divergències profundes entre la perspectiva del lector i la del document. Aquest fet s'aguditza en cas de les religions pel fet que, per definició, s'autopresenten com a via única a la veritat. Com es poden conciliar visions contraposades amb una pretensió d'absolutesa, i extreure'n una veritat? L'exemplificació que trobem en els Salms, a part d'elegant, és enormement fecunda.

D'entrada cal dir que cada un dels salms per separat té la seva pròpia personalitat, el seu sentit i la seva finalitat. Els primers salms nasqueren en el context de la destrucció del temple de Jerusalem i l'exili babilònic, amb la funció de substituir el culte.² Com molts altres llibres bíblics, el dels Salms presenta unes característiques especials, que fan que es pugui llegir en diversos sentits. Es pot llegir com un conjunt, com a càntics individuals, segons l'ordre de composició, segons la divisió tradicional del Salteri, per temes, per «autors» atribuïts, per gèneres, o encara per altres agrupacions. Per al nostre estudi, que s'endinsa en a través dels préstecs culturals que presenta el concepte de la creació en el Salteri, hem adoptat com a guia de treball la perspectiva de la gènesi històrica, ja que ens permetrà de comparar els contextos històrics i ideològics, amb les definicions internes, copsant així, tots els matisos que sorgeixen en aquest encreuament.

En tot cas, tot el Salteri es posà amb el temps sota l'autoria davídica, fins hi tot aquells salms que porten explícitament la referència a un altre autor o clan. David apareix sovint com a citarista (1Sa 16,16-23; 18,10; 19,9) i per altra part és presentat sovint en tant que ésser humà, amb totes les seves virtuts i faltes, centrat en una re-

² A. OHLER, *Invitació a la Bíblia*, Barcelona 2008, p. 111.

lació personal amb Déu (1Sa 19,13-16; 2Sa 11-12; 15,24-26). Precisament aquestes característiques s'avenien amb l'orientació literària del llibre. Així ja el recull més antic de salms (del 51 al 72) respon a aquest ànim d'interpel·lació a Déu des de la pietat personal i és anomenat, simplement, amb el nom de pregàries de David (Sl 72,20).³ A partir d'aquest nucli inicial, el Salteri anà creixent amb successives aportacions que es degueren estendre durant segles. Ara bé, si cada aportació introduïa un matís diferent, depenent dels autors i les circumstàncies històriques i socials que envoltaven al text, de fet no substituïa les parts anteriors, sinó que les integrava en un nou conjunt i en proposava una nova lectura. D'aquesta manera (tal com passa amb altres llibres de la Bíblia) ens trobem amb diferents estrats sobreposats que els investigadors han anomenat amb diferents noms, salteri elohista, davídic... i que es complementen els uns als altres a la manera dels harmònics musicals. En el següent esquema exposem les principals fases d'aquest procés d'ampliació, posant-lo en referència als esdeveniments històrics segons l'estadi actual de la investigació:⁴



Ara bé, cadascuna d'aquestes parts respon a unes perspectives determinades, de manera que, pel que fa a la creació, matisen, reelaboren o amplien el concepte de creació aportant-li densitat i profunditat. El resultat final és una polifonia en què cada veu desvela un matís nou de la concepció de conjunt.

En l'Antic Testament, la creació ja és presentada des de diferents perspectives que conflueixen totes en la idea del Déu creador. Els Salms es fan ressò d'aquest llegat.

³ T. RÖMER *et al.*, *Introduccion al Antiguo Testamento*, Bilbao 2004, p. 488-490.

⁴ L'esquema està elaborat a partir de l'exposició de M. ROSE en *ibíd.*, p. 490-495.

L'estrat més antic correspon a la idea del Déu creador del cel i de la terra (Gn 14,19; 14,22). Per resumir breument els diferents relats del Gènesi, podem dir que subratllen la idea d'ordenació del caos, de creació mitjançant la paraula, de bondat del procés de creació, i de l'activitat quasi artesanal de Déu en la creació de cada un dels éssers creats.⁵ En aquest relat ja s'hi observen amb tota claredat la superposició de tradicions i de concepcions entorn de la creació. El conjunt resultant no és sincrètic, sinó simfonic, de manera que mostra la profunda saviesa dels redactors del text, que eren capaços d'amalgamar diferents visions entorn d'un dels misteris més profunds per a l'ésser humà. En altres passatges, l'Antic Testament posa l'accent creacionista en el disseny de Déu en la història de la salvació (per ex. Jr 27,4-7; Is 43,1-7; 45,12), i, per tant, aquest només és el punt inicial de tot aquest procés. En aquesta mateixa línia, la salvació és entesa com a recreació (Jr 31,22; Is 41,20; Ez 36,26-35). Altres passatges serveixen per a definir la situació ontològica de l'ésser humà, davant del creador (Jb 38-41; 42,1-6) o com a mitjà per a descobrir l'artífex de la creació (Sv 13,5). També trobem lectures més morals, en les quals l'analogia i la semblança entre Déu i l'home fa que aquest descobreixi el seu propi camí i l'orientació que han de seguir els seus actes (Is 44, 24-28).⁶

L'Antic Testament combina concepcions teològiques amb altres d'un to marcadament moral o més contemplatives. Cadascuna aporta la seva part de veritat i, al mateix temps, deixa entreveure les inquietuds mentals i històriques que guiaven els seus redactors. En aquest article rastrejarem aquestes concepcions bíbliques a l'interior del *llibre dels Salms*. Ens centrarem en el procés de gestació i mirarem quins matisos afloren al llarg de les diferents ampliacions. En primer lloc repassarem les diferents mencions que els Salms fan de la creació, tot seguint l'ordre del Salteri, però individualitzant els diferents matisos creacionistes. En la segona part farem l'estudi dels diferents estrats que componen el llibre: la dilucidació de les preocupacions i les esperances en què veié la llum cada Salteri i les circumstàncies històriques i socials, ens serviran de guia per a comprendre la inquietud religiosa que amarava els redactors. D'aquesta manera podrem aprofundir una mica més en cada un dels aspectes de la concepció creacionista dels Salms tot emmarcar-la en els contextos religiosos en què es desenvolupà. Acabarem copsant la visió de conjunt que sorgeix precisament d'aquesta polifonia de motius.

⁵ X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, p. 163-164.

⁶ Cf., *ibíd.*, p. 164-166.

2. Els Salms i la creació

En aquesta part recopilem els Salms en què apareixen referències a la creació o a l'acció creadora de Déu. El tractament dels Salms és, per tant, en tant que unitats individuals que volen transmetre un missatge en si mateixes. Aquesta primera aproximació posa de relleu el missatge del salm en tant que càntic espiritual. Per comprendre l'essència religiosa de cadascun dels salms, els hem d'entendre com a expressió religiosa d'un individu particular que, tot i formar part de la comunitat, es dirigeix personalment a Déu. Així, fins i tot quan el càntic és col·lectiu, pot dirigir-se a Déu en una relació d'estreta intimitat.

El primer Salm en què trobem una referència al Déu creador és el Salm 8:

4 Quan miro el cel que han creat les teves mans,
la lluna i els estels que hi has posat,
5 jo dic: «Què és l'home, perquè te'n recordis?
Què és un mortal, perquè el tinguis present?»

Es tracta d'un salm de lloança, amb un missatge amb un doble matís. Si per un costat exposa la grandesa del creador mitjançant la magnificència de la seva obra, per l'altre, vol mostrar la dignitat que aquest ha concedit a l'home, precisament en contraposició a aquesta grandesa. Segurament es tracta d'un salm utilitzat en el culte, que presenta elements arcaics, manllevats de càntics reials cananeus, en concret de la civilització d'Ugarit.⁷ Tot i que la referència a Gn 1,17 i 26 és evident, la intenció de l'autor no és aturar-s'hi, sinó utilitzar-la com a preàmbul per a la descripció de la profunditat del que significa l'ésser humà.⁸ Cal destacar que no hi apareix cap referència a la situació 'original' de l'home, ni a la pèrdua de cap estat primigeni, sinó que l'ésser humà apareix en la plenitud de la seva dignitat.⁹

El Salm 19, tot i ser un himne, presenta unes característiques específiques que en fan difícil la classificació. Segurament era també utilitzat en el culte, però la forma arcaïtzant de la primera part (Sl 19,1-7), precisament la que fa referència a la creació, li dona unes característiques particulars:¹⁰

2 El cel parla de la glòria de Déu,
l'estelada anuncia el que han fet les seves mans.
3 Els dies, l'un a l'altre es transmeten el missatge,
l'una a l'altra se'l revelen les nits.
4 Silenciosament, sense paraules,

⁷ Cf. H.-J. KRAUS, *Los Salmos*, Salamanca 1993, vol I, p. 285.

⁸ Cf. *ibíd.*, p. 289.

⁹ Cf. *ibíd.*, p. 291-292.

¹⁰ Cf. *ibíd.*, p. 415-416.

sense que ningú els senti la veu,
5 el seu anunci s'escampa a tota la terra,
escolten el seu llenguatge fins als límits del món.
Déu ha posat en el cel un pavelló per al sol,
6 i el sol en surt com un espòs de la cambra;
radiant com un atleta que es llança a la cursa,
7 surt d'un extrem del cel i volta fins a l'altre;
res no s'escapa de la seva escalfor.

El Salm es refereix clarament a la revelació que el món creat fa del seu Creador. Però al mateix temps que l'univers revela aquesta força misteriosa, l'oculta. El missatge és silenciós i sense paraules.¹¹ El món és enigmàtic: proposa l'enigma, però no en revela la resposta. És molt significatiu que en la tradició jueva s'expressi aquest misteri precisament amb l'expressió «sense paraules», ja que és una contraposició claríssima a la revelació divina mitjançant la paraula, o a la transparència de la creació com a indicatiu del Creador. S'ha volgut relacionar aquest salm, amb antics himnes cananeus de lloança al sol. El v. 2 presenta paral·lels amb la glorificació del déu *El* a Ugarit, mentre que els v. 5b-7, recorden les descripcions sumèries i egípcies sobre la sortida literal del déu Sol de la seves cambres. Respecte a això, i a l'espera d'estudis més acurats, cal fer notar que les tradicions d'Israel sobre la creació que fan referència al Sol són molt antigues, i que sovint s'han adaptat les descripcions referides al sol, però n'han transferit les característiques a YHWH.¹²

Precisament fa referència a l'acció de la paraula divina en la creació el Salm 33:

4 Perquè la paraula del Senyor és sincera,
es manté fidel en tot el que fa.
5 Estima el dret i la justícia,
la terra és plena del seu amor.
6 El Senyor ha fet el cel amb la paraula,
amb l'alè de la boca ha creat l'estelada;
7 com dins un odre, recull l'aigua dels mars,
reté els oceans en el seu llit.
8 Que tota la terra veneri el Senyor,
que el temin els habitants del món.
9 A una paraula seva, tot començà;
a una ordre d'ell, tot existí.

Es tracta també d'un càntic de lloança, cantat segurament en el marc d'una celebració cultural. És tardà i es tracta d'un poema acròstic (amb tants versets com lletres

¹¹ Cf. Sv 13,1ss. i Rm 1,19-20.

¹² Cf. KRAUS, *op. cit.*, p. 417-8 i 421-422.

té l'alefat).¹³ Els versets 4-9 es poden dividir en tres parts: la primera lloa la paraula; la segona n'exposa les obres i la tercera reclama el retorn de la paraula des de la creació cap al Creador. Les imatges mítiques primordials que ja trobàvem en el Gènesi són posades sota el poder del Senyor.¹⁴ També cal ressaltar el fet que s'explicita que la creació divina no és només un acte originari, sinó que continua viu i present en la història: «es manté fidel», «la terra és plena del seu amor». Pel que fa al tema de la paraula creadora, ja havia aparegut en altres tradicions religioses, especialment en la teologia de Memfis en referència al déu Ptah, però adquireix un significat particular a Israel en funció de la singular concepció de la història i de l'Aliança.¹⁵ Que aquest elogi de la paraula és produeixi en el marc del Salteri, en un cant de lloança, confereix al text una gran finor estètica.

El Salm 51, un salm de súplica, tot i no parlar de la creació del món, presenta una singularitat remarcable. En el verset 12, l'orant demana a Déu que li creï un cor nou. En la Bíblia el verb «crear», *barà*, es reserva únicament a la creació divina: això significa que es tracta d'una acció singularíssima. El fet que en aquest salm es refereixi a la creació a l'interior de l'home subratlla el caràcter de continuïtat en el temps de la creació divina, i al mateix temps que Déu és l'únic que pot renovar l'interior de la persona, fent patent així la dependència absoluta respecte de Déu.¹⁶

El Salm 74 correspon a un càntic de pregària, celebrat en un lloc sant. Lamenta la destrucció del temple. Es tracta d'un text molt corromput, que presenta divergències entre les diverses parts que el componen. El fragment central (12-17) té un caràcter hímic de celebració del Déu creador i salvador:¹⁷

12 Però tu, oh Déu, des de sempre ets el meu rei,
victoriós per tota la terra.
13 Amb quin poder vas dividir el mar
i vas trencar els caps dels monstres marins!
14 Tu esclafares els caps de Leviatan,
convidares a menjar-se'l un poble del desert.
15 Tu vas obrir fonts i torrents
i eixugares rius inestroncables.
16 Teu és el dia, teva és la nit;
tu fixares la lluna i el sol.
17 Delimitares les fronteres del món;
l'estiu i l'hivern, tu vas formar-los.

¹³ Cf. *ibíd.*, p. 573.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, p. 575.

¹⁵ Cf. *ibíd.*, p. 576-578 ; i K. KOCK, «Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 62 (1965) 251-293.

¹⁶ Cf. KRAUS, *op. cit.*, p. 769.

¹⁷ Cf. KRAUS, *op. cit.*, vol II, p. 151-155.



El rei David. Miniatura del segle XIV.

La majoria de referències són mítiques i alguns autors pensen que es poden atribuir tant a la creació del món com a la història d'Israel. La referència del verset 13a sembla esmentar el pas del Mar Roig, per tant, i amb una certa harmonia amb la resta del Salm, el fragment voldria mostrar el poder de Déu tant en la creació com en la història. Ara bé, en la segona part del verset hem de cercar el referent més aviat en la llegenda de la lluita amb els dracs, de probable origen sirocananeu.¹⁸ De fet, l'única referència explícitament clara al moment de la creació, es refereix a la creació del Sol i de la Lluna. El fragment actua com a punt de referència per al missatge principal del salm, dirigit a exhortar el poble a retornar vers Déu i a honorar-lo. Es tracta del Déu omnipotent, en les mans del qual hi ha el món i la salvació del seu poble.

En el verset 4 del Salm 75 hi trobem una referència al manteniment constant de la terra per part de Déu, fins i tot en el moment en que vindrà a judicar els injustos. No es precisa de quin judici es tracta, ni quan serà el moment. Tampoc no hi ha cap referència a la creació primordial.¹⁹

Un tractament a part mereix el Salm 89. Podem dividir-lo en tres seccions. Una primera part himnica individual (1-19), que és seguida per una visió oracular (v.

¹⁸ Cf. *ibíd.*, p. 155 i 352.

¹⁹ Cf. *ibíd.*, p. 163.

20 i ss.), per acabar amb un altre cant individual, aquest de lamentació per la decadència del Regne de David (v. 39-53). Tot el salm sembla ser d'una gran antiguitat, especialment els v. 7-16 (en els quals apareixen les referències a la creació). El Salm podria ser preexílic, potser del temps del rei Josies (final del s. VII aC). Els versets 10-15 narren la victòria de Déu sobre els poders del caos:²⁰

10 Domines l'arrogància de la mar,
amanseixes les onades quan s'encrespen.
11 Vas esbocinar el cadàver de Rahab,
el teu braç potent va dispersar els enemics.
12 Són teus el cel i la terra;
has format el món i tot el que s'hi mou.
13 Has creat el nord i el migdia;
el Tabor i l'Hermon aclamen el teu nom.
14 El teu braç és fort i potent,
la teva mà, poderosa i sublim.
15 El dret i la justícia sostenen el teu tron,
la lleialtat i l'amor et precedeixen.

La descripció és expressada en termes mítics propis de l'Orient Antic. Déu dominà el mar i les forces primordials, personificades en el monstre anomenat Rahab. En el verset 11, les forces primordials caòtiques són anomenades enemics, conseqüentment en el v. 12 es descriu la consumació del domini del cel i de la terra amb la creació del món. L'estructura de lluita contra el caos primordial, creació i regnat el trobem repetit en moltes mitologies orientals, de les quals l'*Enuma Elix* n'és l'exemple més clar. Aquest domini sobre tot el món es reitera amb la descripció dels quatre punts cardinals. Així, el nord i el sud que apareixen en el poema, en la mesura que acompanyen els monts divins de Tabor i Hermon, semblen formar part d'una geografia mística, possiblement arrelada en antigues tradicions cananees. Els versets 14 i 15 continuen exalçant el poder heroic i reial del Senyor, en la línia mítica que ja aflorava en els v. 5-9. Aquests fragments són d'una gran antiguitat, i tot i que esdevé quasi impossible de localitzar els elements arcaics, H. Gunkel ha suggerit un origen nord-israelita.²¹

El Salm 90, atribuït excepcionalment a Moisès, en el verset 2, expressa una glorificació de Déu anterior a l'acte creatiu. En aquesta, es fa una referència obscura al naixement de les muntanyes i el món. Sembla una imatge extreta d'antics mites cosmogònics.²²

²⁰ Cf. *ibíd.*, p. 309.

²¹ Cf. *ibíd.*, p. 309-311.

²² Cf. *ibíd.*, p. 324 (Cf. Jb 38,2).

En el Salm 94, bàsicament un salm d'oració, hi trobem una diatriba entre els versets 7 i 11, en la qual s'utilitza un recurs retòric en referència al Creador: «El qui ha fet l'orella, no hi sentirà? / El qui ha format l'ull, no hi veurà?» (v. 9). Aquí, el recurs a la creació és utilitzat per tal de definir la posició moral de l'ésser humà des de la perspectiva ontològica. L'acte humà ha de ser de determinada manera, ja que així ha estat creat l'home. El recurs retòric serveix per ressaltar tant la capacitat de judicar de Déu, com la profunda coherència ontològica d'aquest judici.

Més difícil de classificar resulta el Salm 95, que sembla tenir algunes característiques que l'individualitzen dins del Salteri. En tot cas, l'opinió majoritària és que es tracta d'un salm cultural, que podria haver estat compost al final de la monarquia, o just en començar l'exili.²³ Els primers sis versets actuen com a introducció que exhorta el poble a la celebració ritual, abans de passar a la part més profètica del salm. És en aquesta introducció on trobem les referències a la creació:

3 El Senyor és el Déu sobirà,
rei de reis per damunt de tots els déus;
4 té a la mà les entranyes de la terra
i són d'ell els cims de les muntanyes;
5 la mar és d'ell, perquè ell l'ha feta,
les seves mans han modelat la terra ferma.
6 Entreu, prosternem-nos i adorem-lo,
agenollem-nos davant el Senyor que ens ha creat.

Es tracta d'una descripció típica de la reialesa divina, segons les antigues fórmules cananees. La fórmula «rei de reis per damunt de tots els déus» del v. 3, és un antic títol diví, que apareix a Egipte i a Mesopotàmia, lligat en aquesta darrera a les pretensions de lideratge del déu local de Babilònia: Marduk. També a la regió sirocananea, gràcies als texts de Ras Xamra i les cartes d'Amarna, s'ha pogut constatar el fenomen d'exaltació d'un déu particular a sobirà sobre els altres déus, com a senyor dels cels, príncep de la terra i jutge, amb la utilització de fórmules semblants. En les antigues fórmules cananees, la descripció honorífica continua presentant-lo com a creador i senyor del món, com en el verset 4 i següents.²⁴ La referència a la creació del verset 5 s'ha d'entendre dins d'aquest context de descripció del poder diví. Però en el verset 6 se'n fa una lectura molt més particular. Amb l'expressió «ens ha creat» es refereix directament al poble d'Israel, com bé s'especifica en el verset 7.²⁵ De forma molt elegant i subtil, el salmista passa d'una formulació mítica arcaica a l'especificitat pròpia del poble

²³ Cf. *ibíd.*, p. 369.

²⁴ Cf. KRAUS, *op. cit.*, vol I, p. 126-127.

²⁵ Cf. KRAUS, *op. cit.*, vol II, p. 369.

d'Israel, sense ruptures estilístiques. Paral·lelament, la noció de creació aprofundeix el camp semàntic i passa de la fórmula ritual cosmogònica, a l'acció d'aquesta acció divina en la història.

També en el salm següent, el Salm 96, hi trobem una referència a la creació del cel (v.5) en un passatge on es destaca l'anorreament dels déus pagans davant de la descripció del poder del Senyor (v. 4-5). Ens trobem també davant d'un salm cultural, segurament cantat després de l'exili. Amb tot, com passava en el salm anterior, aquest passatge correspon a fórmules estereotipades molt més antigues que s'haurien adequat al context de l'anomenat «salteri teocràtic».²⁶

El verset 3 del Salm 100 (un himne cultural d'acció de gràcies) se situa en la mateixa perspectiva que el verset 6 del salm 95: enllaça la creació del món amb la història del Salteri. El Salm 102, en el verset 19, s'hi refereix de manera encara més explícita: «el poble creat de nou lloarà el Senyor». Aquí també, per a la paraula recreació, s'utilitza l'arrel del verb *barà*, reservat a l'acció creadora divina.

El Salm 104 és un dels que contenen més referències al tema de la creació i un dels més interessants de tot el Salteri sobre aquest tema. Es tracta d'un himne individual, estretament vinculat literàriament amb el salm anterior. Però en canvi presenta unes divergències de contingut que el fan molt especial, fins al punt que, mentre el Salm 103 s'ha datat entre els salms més recents, sobre el 104 no hi ha hagut manera de posar-se d'acord sobre la data de composició.

El tema de la creació és present al llarg de tot el text: exposa de forma alternada les mencions a l'obra primordial de Déu i el manteniment d'aquesta al llarg de la història. El primer que sobta del salm és el seu paral·lelisme amb l'*Himne al sol* d'Amenofis IV o Akhenaton, el faraó «heretge» del s. XIV aC. Es creu que alguns elements de l'himne egipci degueren penetrar en cants cananeus d'exaltació del Déu altíssim i del creador. Durant l'època del bronze, les ciutats palestines es trobaven en contacte estret amb la civilització egípcia i fortament impregnades de la seva cultura. Després, Israel devia reabsorbir els temes i motius presents en els himnes cananeus. A més de les al·lusions de l'*Himne al sol*, en el salm també s'hi troben elements procedents del coneixement científic natural egipci, molt allunyats de les visió del món d'Israel, i també motius referents a l'oceà primordial, de procedència sirocananea.²⁷ Pel que fa a la semblança amb el relat sacerdotal del primer capítol del Gènesi, actualment es pensa que no es tracta d'una influència directa entre tots dos textos, sinó que ambdós pauen del mateix fons cultural que va sedimentar en tots dos textos.²⁸

²⁶ Cf. ibíd., p. 375-380.

²⁷ Cf. ibíd., p. 441-442 i 450.

²⁸ Cf. ibíd., p. 442.

El salm comença amb una autoexhortació a lloar la grandesa divina. En aquest primer fragment ja apareix la primera menció a la creació, però vinculada a la descripció de la residència divina:

2 t'embolcalla la llum com un mantell.
Has estès el cel com una vela,
3 damunt les aigües t'has fet un palau.

Després d'això, l'atenció es dirigeix cap a la creació de la terra, que és descrita en un llenguatge mític de lluita contra els poders caòtics, especialment representats per les aigües. La referència a la veu de tro divina, deixa entreveure restes d'una concepció summament naturalista. Les referències a «fonaments» i a «establir límits» assenyalen vers un fons cosmogònic cananeu, on l'acció divina es concebuda en termes d'ordenació del caos:

5 Assentares la terra sobre uns fonaments,
incommovable per segles i segles.
6 La vas cobrir amb el mantell dels oceans,
les aigües sepultaven les muntanyes.
7 Les vas amenaçar i fugiren a l'instant,
esverades de sentir el teu tro,
8 pujant les muntanyes, baixant per les valls,
fins al lloc que els havies assignat:
9 els fixares un límit que no traspassaran,
mai més no cobriran la terra.

Continuen uns quants versets que descriuen l'acció de Déu sobre la natura. Els versets 10-11 serveixen de transició entre aquest passatge de les aigües i els que vénen a continuació sobre el món vegetal, agrícola i animal, i les seves relacions mútues. En el verset 19 es reprèn el tema de la creació:

19 Has creat la lluna, que assenyala les festes;
el sol coneix el lloc on s'ha de pondre.
20 Quan estens la fosca, es fa de nit
i ronden tots els animals de la selva;
21 els lleons rugeixen buscant la presa,
reclamant a Déu el seu menjar.
22 Quan fas sortir el sol, es retiren
i s'ajacen als seus caus;
23 i l'home se'n va al seu treball,
a la seva tasca fins al vespre.
24 Que en són, de variades, Senyor, les teves obres!
Totes les has fetes amb saviesa.
La terra és plena de les teves criatures.

Entre els versets 19 i 24 és on més es deixa sentir la influència literària de l'*Himne al sol*, però a diferència del poema egipci, on la divinitat exalçada és el sol, en el salm es posa insistentment en relleu la dependència dels elements naturals respecte al seu creador. A diferència de Gn 1, aquí l'autor es complau en l'exposició detallada de les obres de Déu. A través d'una delicadíssima bellesa poètica, el salm va desgranant davant dels ulls del lector aquestes obres. La influència de les llistes enciclopèdiques egipcies és prou notòria.²⁹ El verset 24 remarca el fet que totes les obres són fetes amb saviesa (cf. Jb 28 i Pr 8,22ss.) idea recurrent en els llibres sapiencials, però també del Gènesi, i que mostra com la saviesa és una qualitat que amara la creació des dels inicis.

Tant en el verset 26 com en el 30, les referències a la creació estan emmarcades en el context de creació permanent o manteniment de la creació. El Leviatan del verset 26 ja no es mou per les aigües primordials, sinó pels mars solcats pels vaixells. En el verset 30 el manteniment de la vida, la «recreació», es mostra també com a depenent de l'«alè de Déu».

Resumint, tot el Salm 104 és una visió de la creació en tant que dependència originària i permanent del món respecte de Déu. Bona part de la bellesa del poema prové de la mateixa estructura cosmològica que s'hi descriu. El món per a Israel, tal com el descriu el salm, no era una entitat estable i en repòs, persistent per si mateixa, un cosmos a l'estil grec, sinó més aviat un esdevenir. La seva essència és aquest entrellaçament de cada una de les parts que el componen guiades per una saviesa divina que les empeny.³⁰

La referència al Déu creador del cel i la terra del Salm 115 (v. 25) s'emmarca dins del context d'exili, en el qual s'expressa la confiança en la salvació i en la benedicció divines (v. 9-14). La confiança en Déu ha de ser absoluta en la mesura que ho és també el seu poder. Remetre's a la creació del cel i la terra és la forma més radical d'expressar l'absolut poder de Déu.

En el llarguíssim Salm 119, salm conclusiu del «salteri sapiencial», hi trobem també una menció a la creació en el verset 73:

73 Les teves mans m'han fet i m'han creat,
dóna'm seny per a aprendre els manaments.

La primera línia es tracta d'una confessió i un reconeixement de Déu com a creador, però més interessant és la conseqüència d'aquest reconeixement en un sentit que trobem en la segona línia del verset. Precisament per la dependència creativa, l'acció moral depèn també, en darrer terme, del sosteniment diví. No és que l'home no hi hagi de posar la seva voluntat, però aquesta s'orienta a la petició de seny, més que no a

²⁹ Cf. *ibíd.*, p. 446.

³⁰ Cf. *ibíd.*, p. 450.

la decisió sobre el que farà. La dependència respecte Déu en l'acció moral ens remet a la pregunta retòrica del v. 9 del Salm 94.

En el salms 121,2; 124,8 i 134,3 s'hi troben altres referències a la magnificència de Déu com a creador del cel i la terra. Es tracta bàsicament de la fórmula honorífica que recull l'antiquíssim títol bíblic que hem esmentat en la introducció, però no s'hi especifica res més sobre la creació.

El Salm 136 és un himne responsorial, evidentment destinat a ser cantat col·lectivament durant el culte. El salm descriu les grans gestes de Déu començant per la creació i continuant per les intervencions «històriques» a favor del seu poble. Els versets 5-9 descriuen el procés creacionista segons les etapes habituals: cel, terra sobre les aigües, i sol i lluna (cf. Gn 1,4-14).

5 Ha creat el cel amb saviesa.
Perdura eternament el seu amor.
6 Consolidà la terra sobre l'aigua.
Perdura eternament el seu amor.
7 Creador dels dos astres gegants.
Perdura eternament el seu amor.
8 El sol, que impera sobre el dia.
Perdura eternament el seu amor.
9 La lluna i els estels, que governen la nit.
Perdura eternament el seu amor.

El Salm 139, que comença com un himne de lloança (v. 1-18) acaba com un cant de lamentació (v. 19-24, possiblement els més arcaics). És un salm singular i original, difícil d'estereotipar. Els versos 13 i 18 reconeixen la dependència ontològica total de l'home respecte de Déu, en tant que aquest l'ha creat:

13 Tu has creat el meu interior,
m'has teixit en les entranyes de la mare.
14 Et dono gràcies perquè m'has fet tan admirable,
les teves obres són meravelloses:
ho reconec amb tota l'ànima.
15 Res del meu cos no et passava per alt
quan jo m'anava fent secretament,
com un brodat en el fons de la terra.
16 Els teus ulls em veien abans d'estar format,
i els anys que em destinaves
eren tots escrits en el teu llibre,
abans que n'existís un de sol.

En el verset 13 l'original hebreu diu textualment has creat els meus «ronyons», que simbolitzaven la part més interior de l'ésser humà, les entranyes més profundes, la

seu de les emocions més íntimes i de la voluntat. Són molt reveladores les expressions «secretament», «en el fons de la terra» del v. 15, reminiscències de mites ctònics que volen mostrar la profunditat de la mirada del Senyor (cf. Gn 2,7, segurament més recent, perquè en el Gènesi ja s'especifica que és directament Déu mateix qui crea).³¹ El verset 16 subratlla la profunditat ontològica de la creació divina en presciència i predeterminació. L'orientació general del salm, que posa al seu autor davant de la mirada judicativa de Déu, però amb confiança, situen aquestes referències a la creació en el pla ontològic. Tant el judici de Déu, com la resposta humana, la confiança, estan fonamentades en la mateixa essència de l'home. Déu no només ens coneix, sinó que ens coneix tan profundament que el seu judici, més que una sentència, esdevé un guiatge: «Mira si vaig per camins d'idolatria i guia'm per camins eterns» (v. 24).

En el Salm 146 torna a aparèixer la descripció honorífica de creador del cel i de la terra (v. 6); s'hi afegeixen ara també els habitants: «tot el que s'hi mou».

El Salm 148 és una elaborada composició literària, en la qual es lloa el nom del Senyor. La composició correspon a un responsori entre dos cors, situats un enfront de l'altre que s'alternen en la lloança a l'Altíssim.³² El salm exhorta tota la creació a proferir paraules de lloança al nom del seu creador, que mitjançant la paraula, va crear-los. D'aquesta manera, l'estructura dramàtica del poema (lloança - resposta) esdevé anàloga a l'exposició conceptual (creació mitjançant la paraula - lloança mitjançant la paraula). El verset 5, en què apareix la referència a la creació, actua de xarnera entre la lloança dels éssers celestials (v. 1-4) i la dels éssers terrenals (v. 7-14), de manera que agrupa així els cossos creats celestes i els éssers creats terrestres:

5 Que tots lloïn el nom del Senyor:
a una ordre d'ell, tots foren creats.
6 Els donà solidesa perpètua,
els imposà lleis que no traspassaran.

No deixa de ser significatiu que en un salm en què se celebra la paraula (de creació, de lloança, els responsoris...), aquesta es dirigeixi principalment envers el nom de Déu, concepte importantíssim en moltes tradicions orientals, i especialment en la Bíblia, ja que Déu culmina la creació precisament donant el nom a les criatures o demanant a Adam que ho faci.³³

En el Salm 149, en el verset 2, torna a aparèixer el títol honorífic de creador, aplicat a la creació del poble d'Israel.

³¹ Cf. *ibíd.*, p. 762.

³² Cf. *ibíd.*, p. 825.

³³ Cf. c *ibíd.*, p. 528 i X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 520-522.

3. La gestació del concepte

Un primer cop d'ull al Salteri ens fa adonar de seguida de l'heterogeneïtat de les mencions que s'hi fan. I la distribució d'aquestes també presenta algunes irregularitats. Dels cent cinquanta salms que formen el Salteri, en vint-i-quatre hi apareix alguna referència a la creació, des d'una simple menció fins a descripcions detallades. Ara bé, la major part d'aquests vint-i-quatre salms, en concret disset, els trobem dins dels salms incorporats després del fracàs de les esperances messiàniques en Zorobabel i en la reorientació dels objectius d'Israel envers la reconstrucció del temple, el culte i en la vida espiritual de la comunitat.³⁴ Uns altres quatre salms s'hi devien haver incorporat en el moment de les esperances messiàniques (salteri davídic i salteri messiànic). Dos salms més correspondrien a l'època immediatament posterior a l'exili (Salms d'Assaf). Mentre que un sol salm del nucli originari esmenta el tema de la creació. Amb tot, les característiques dels salms reunits en les «Oracions de David» i els «Salms d'Assaf» (salms 50-83), tots pregàries individuals, dona una certa homogeneïtat a tot el conjunt, que fa que es puguin considerar des de la mateixa perspectiva religiosa.³⁵ Segons aquest esquema, la major part de salms amb referències a la creació s'hi devien haver incorporat en les etapes tardanes de formació del Salteri.

En primer lloc hem de tenir en compte que, tractant-se com es tracta d'un llibre poètic per a ser cantat, el Salteri no pretén ser un tractat sistemàtic i exhaustiu. La presència dels diversos temes religiosos obeeix tant a qüestions de fe i a exigències de l'exposició lírica, com a justificacions teològiques. I, a més, aquestes darreres no segueixen un esquema sistemàtic extern, sinó les exigències pròpies del desenvolupament narratiu de cada salm. Per tant, la menció d'un determinat aspecte de la creació divina més que una declaració dogmàtica per part dels autors o dels compiladors, l'hem de considerar com a acceptació, per part d'aquests, d'un material previ. Un material present en la fe del poble i en la història religiosa d'Israel, divers, i a voltes paradoxal. L'acceptació d'un salm representa, abans que res, l'acceptació del plantejament general i de les línies mestres. El fet que entri a formar part del Salteri canònic, és més aviat un senyal d'adopció i d'aprovació de concepcions entorn del concepte de creació, més que no pas la plasmació d'un programa ordenat i dogmàtic.

Cal advertir, a més, que l'antiguitat de cadascun dels salms és independent del moment de la incorporació al Salteri. La incorporació només indica el moment en què un determinat salm entra a formar part del conjunt canònic de cants relacionats amb el culte, sigui com a substitutiu d'aquest, o per reprendre'l un cop retornat el poble de l'exili. Però el moment de la gestació es perd en el temps, i només secundà-

³⁴ Cf. T. RÖMER *et al.*, *op. cit.*, p. 492.

³⁵ Cf. *ibíd.*, p. 490.

riament, a través d'una exegesi i una crítica textual molt acurades, s'ha pogut suposar aproximativament la data de composició d'alguns dels salms. A més, molts no són composicions homogènies sinó la integració de diversos fragments anteriors, cosa que dificulta encara més la datació i la delimitació del context històric en el qual i per al qual van ser compostos.

Els diferents motius relacionats amb la creació que s'hi esmenten també són prou heterogenis i es reparteixen de forma irregular, tal com hem vist:

<i>Motiu</i>	<i>Quantitat</i>	<i>Salms</i>
Creador del cel i de la terra	12	8; 19; 33; 89; 96; 115; 121; 124; 134; 136; 146 i 148
Relat mític o motius arcaics	10	8; 19; 33; 74; 89; 90; 95; 96; 104 i 139
Pla de la creació enllaçat amb el de salvació	7	74; 95; 100; 102; 115; 136 i 149
Descripció ontològica de l'ésser humà	4	8; 51; 119 i 139
Manteniment i cura del creat	3	33; 75 i 104
Com a guia del camí moral de l'home	2	119 i 139
Criatura índex de Déu	1	19
Creació mitjançant la paraula	1	33

El motiu que apareix més vegades és el títol honorífic de Déu com a creador del cel i de la terra, a vegades lligat a l'autèntica descripció de la creació, però sovint simplement com a qualificació de Déu. Aquest títol, amb lleugeres variants, és comú a la majoria de cultures del Pròxim Orient, i indica l'assumpció per part d'Israel de formules antiquíssimes presents en el substrat cultural de tota la regió.

Si ens fixem en el nucli formatiu més antic del Salteri, els *Salms d'Assaf*, hi trobem referències a la situació ontològica de l'home (Salm 51), al pla de la salvació (Salm 74) i al manteniment de la creació per part de Déu (Salm 75). Per tant, es veu clarament com ja estan formats alguns dels principals trets distintius de la concepció creacionista veterotestamentària. D'aquests tres, només el Salm 75 dóna alguns indicis que permetrien situar-ne l'origen en l'època tardana de la monarquia.³⁶ Cosa que faria recular encara més en el temps l'establiment de la noció de «manteniment de la creació». Per tant, aquest primer bloc, lluny de donar indicis d'una concepció embrionària, mostra clarament la concepció ontològica i històrica plenament conscients, ni que sigui a través de referències breus. Per altra part és bastant significatiu que en el Salm 74, hi aparegui una enumeració dels actes creatius divins amb els referents mítics.

³⁶ Cf. KRAUS, *op. cit.*, vol II, p. 162.

Quan Israel descriu la creació, sovint es fonamenta en les mitologies subjacents en les cultures veïnes i anteriors. Aquesta visió més mítica conviu al costat de les nocions pròpiament israelites. No només en la recopilació de salms, sinó dins del mateix salm, com succeeix en aquest.

El següent moment constitutiu del Salteri en el qual apareixen referències a la creació és el «Salteri davídic», que segons Martin Rose, respon a les esperances messiàniques en la persona de Zorobabel, descendent de la casa de David.³⁷ En aquests salms es repeteix el tema de la situació ontològica de l'ésser humà (Sl 8), però hi trobem noves aportacions. El Sl 19 es refereix a com la natura fa referència al Creador, si bé de forma enigmàtica; mentre que el Sl 33, com si respongués a aquest, reprèn el tema de la paraula per mostrar-la com a paraula creadora divina. La lectura d'aquests tres salms reforcen la visió ontològica d'un Déu que crea amb la paraula. En tots tres hi apareix Déu com a creador del cel i la terra, tot i que no s'esmenti la forma estereotipada. En el 19 i el 33, hi tornem a trobar descripcions creacionistes arcaïques. I si bé la primera part del Sl 19 segurament és antiquíssima, el Sl 33 semblaria molt més recent, cosa que mostra una vegada més la capacitat d'Israel per a harmonitzar els relats forans amb la seva pròpia fe al llarg de diferents moments històrics.

En aquests salms, pràcticament noranta, la creació apareix en sis, mentre que en els seixanta-dos següents s'esmenta en divuit. Aparentment la menció a Déu com a creador va adquirint relleu a mesura que s'amplia el Salteri. Ara bé, com ja hem anat veient, les mencions que segueixen no difereixen significativament de les que ja han aparegut. Per tant, no podem parlar d'una canvi significatiu de la concepció de la creació en aquest procés formatiu, ni tan sols pel clar augment de salms que s'hi refereixen. Només en el cas dels salms 119 i 139 ens trobem amb una novetat.

En el Sl 89, que conclou el «Salteri messiànic», ens trobem novament amb una descripció mítica i amb la referència al domini sobre cel i terra. Aparentment no s'hi aprecia cap novetat, excepte en el fet que s'esplaia més llargament en la descripció mítica. Ara bé, el que sí és digne de destacar és la suposada antiguitat del salm, que, com hem dit, podria ser del s. VII aC. De fet, els versets immediatament anteriors a l'exposició de la creació (7-9) reflecteixen un procés de definició de la divinitat d'Israel en confrontació amb les divinitats dels pobles dels voltants molt arcaïca. Però en el salm ja hi apareix la noció de les promeses de Déu, de l'elecció d'un rei de la casa de David com a representant del poder de Déu a la terra, i de la fidelitat de Déu envers el seu poble.³⁸ Els estudiosos encara no estan d'acord sobre l'homogeneïtat de redacció d'aquest salm. Val a dir que el to messiànic que es volgué donar al conjunt del Salteri

³⁷ Cf. T. RÖMER *et al.*, *op. cit.*, p. 491.

³⁸ Cf. KRAUS, *op. cit.*, vol II, p. 305 i 316.

en aquest moment de formació, pogué propiciar la inclusió d'un salm amb fortes connotacions mítiques. El mite enllaça els orígens amb el present i amb el futur. Si com proposa M. Rose, aquest salm conclou el «Salteri messiànic», el to mític del salm afavoria l'atmosfera d'expectativa que es volia transmetre als seus lectors.

Esperaríem que en el següent recull, el «Salteri teocràtic», les referències a la creació fossin molt més institucionals. Així ho dona a entendre el Sl 94, amb la referència moral i els 100 i 102, amb referències a l'Aliança. Però, en canvi, els salms 95, 96 i 104 tornen a mostrar textos arcaics i descripcions mítiques. L'esperança en el messies s'ha substituït per l'entusiasme en una renovació del món per part del Senyor. En tot cas, l'únic indici de pes sacerdotal, en els textos de la creació, el trobem en l'exhortació moral del v. 9 del Sl 94.

L'anomenat «Salteri sapiencial», emmarcat entre els salms 1 i 119, pretén ser una guia de saviesa per a l'ensenyament, mostrant a Déu com a mestre suprem.³⁹ No és estrany, doncs, que la referència a la creació, en el Sl 119, es trobi vinculada a l'ensenyament diví: «dóna'm seny per aprendre». Però el Déu d'Israel no només és mestre per saviesa, sinó donador de l'ésser, d'aquí la referència ontològica a la creació, en la primera part del salm. Ara bé, la dependència ontològica és tan gran, que el suplicant no demana a Déu que li ensenyi els manaments, sinó que li doni seny per tal aprendre'ls. La situació de l'ésser humà es troba tan íntimament lligada a Déu, que la llibertat no consisteix a fer o no fer (en aquest cas «aprendre»), sinó simplement a demanar, o no, que Déu li atorgui el seny per a fer-ho. Aquesta dependència recorda fil per randa la que trobàvem en el Sl 51 i que mostra, una vegada més, com algunes de les concepcions fonamentals vinculades amb la creació estaven sòlidament assumides en les diferents etapes de composició del Salteri i fins hi tot, anteriorment, en el moment de composició dels salms.

El «Salteri litúrgic» pretengué matisar la visió sapiencial que havia adoptat el Salteri donant-li un to més cultural, litúrgic i col·lectiu.⁴⁰ Ara bé, pel que es refereix a la creació hi trobem poques novetats. Tot hi que hi ha vuit salms que en fan esment, sis es limiten a repetir el títol de creador. Títol que no era entès de forma purament protocol·lària, com es pot deduir del Sl 148, on aquesta fórmula fa de mitjancera entre el llistat d'éssers celestials que lloen el Senyor, i el dels terrenals. La inserció en aquest punt evidencia amb precisió la dependència de tots de la creació divina. Així, quan Israel anomenava Déu creador del cel i de la terra, era molt conscient que es referia a una realitat ben present, no només a un títol honorífic. Els altres dos salms que tracten la creació, el 136 i el 139, a través d'algunes descripcions mítiques arcaïques,

³⁹ Cf. T. RÖMER *et al.*, *op. cit.*, p. 494.

⁴⁰ Cf. *ibíd.*, p. 495.

esmenten de nou, respectivament, als temes de l'Aliança i de la dependència ontològica de l'ésser humà.

L'únic motiu conceptual lligat amb la creació que no havia aparegut abans, i que apareix a partir del «Salteri teocràtic», és el que vincula la creació amb el guiatge moral, a través de la constitució ontològica. Una primera menció en el Sl 119 es desenvolupa i consolida en el Sl 139. Això permet intuir que l'orientació sacerdotal i cultural que prengué la religió d'Israel en aquella època augmentà la reflexió entorn de la qüestió del comportament i de la conducta moral, amb la incorporació de dos salms de datació difícil però amb un clar component sapiencial.⁴¹

La resta de temes relacionats amb la creació i presents en el Salteri no semblen indicar un procés evolutiu definit. De fet, el que sí que es constata és que el tema de la creació no és un concepte central en els salms. Tot i que apareix quasi en una sisena part dels poemes, la majoria de vegades es tracta d'una menció dins d'un text amb altres finalitats religioses o sapiencials. Només el Sl 104 està plenament dedicat a la creació. Aquesta manca d'intencionalitat en el tractament del tema, permet en canvi copsar de forma més diàfana el pensament d'Israel entorn de la creació, sense el filtre que necessàriament implicaria una descripció dirigida a l'exposició teològica sistemàtica.

Al llarg de tot el Salteri s'alternen les exposicions mítiques del procés de creació amb descripcions estretament vinculades als preceptes fonamentals de la cosmovisió religiosa d'Israel. Aquestes darreres, vinculades als preceptes religiosos (ontològics, història de la salvació...) estan plenament formats en les primeres etapes de formació del Salteri. Cosa que permet precisar com en aquest moment, però també en el més antic de redacció dels salms, Israel ja té plenament consolidat els conceptes religiosos i teològics fonamentals. El major nombre de mencions a la creació cap al final del Salteri, en les recopilacions més recents, és molt poc significativa, perquè hi apareixen pràcticament els mateixos temes que en la resta de salms.

Pel que fa a les exposicions mítiques, cal remarcar el fet que hi apareixen amb molta més assiduïtat que no pas les pròpies concepcions «dogmàtiques» de la fe d'Israel. I això és un fet enormement sorprenent, sobretot tenint en compte la clara voluntat diferenciadora de la fe d'Israel respecte a les creences dels pobles veïns. De fet, el motiu més nombrós que apareix en els salms és el tractament de Déu amb la fórmula de «Déu creador del cel i de la terra», que apareix amb variants fins a dotze vegades. Aquest títol, si bé plenament assumit per Israel i en consonància amb els seus fonaments religiosos, no deixa de ser un préstec manllevat del substrat religiós de la zona. Ja apareix en el Gènesi en la trobada d'Abraham amb Melquisedec, i amb el rei de

⁴¹ Només el Salm 119 permet fer una aproximació a l'època de la seva composició i cal situar-la en el context de l'exili. Cf. KRAUS, *op. cit.*, vol. II, p. 607.

*Déu geòmetra en la Creació.
Miniatura del segle XIII.*



Sodoma (Gn 14,19 i 14,22, respectivament), i es remunta a fonts anteriors fenícies.⁴² De fet, la mateixa formula s'adiu perfectament amb les imatges suggerides per l'*Enuma Elix*, quan Marduk mata el monstre Tiamat i de les dues meitats del seu cos crea el cel i la terra (s. XII aC). A més, la denominació «Altíssim», *Elyon*, que acompanya les citacions del Gènesi apareix en taules de la civilització d'Ugarit (s. XV-XIII aC).⁴³ Per tant, tot i tractar-se d'una fórmula ritual, i en el temps dels Salms ja plenament estereotipada, en el fons és un títol hieràtic arcaic procedent dels veïns culturals i del substrat preisraelita, no d'una formula genuïnament jueva.

El segon motiu més nombrós en les descripcions de la creació són també relats mítics i motius arcaics, que apareixen fins a deu vegades. Així, entre la fórmula honorífica i els relats mítics, trobem que, dels vint-i-quatre salms que es refereixen a la creació, en disset la formulació utilitzada no és estrictament originària del pensament religiós d'Israel, o fins hi tot n'és radicalment aliena. Ara bé, a diferència del que trobàvem en les descripcions religioses pròpies, aquestes formulacions mítiques i arcaiques són molt divergents entre si, des de fórmules himniques a geografies místiques, passant

⁴² X. LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 163.

⁴³ J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield 2002, p. 20.

per diferents textos narratius. Les descripcions varien en extensió, en la descripció dels passos i en la utilització de les imatges mítiques. És cert que hi ha una periodització més o menys establerta que comença en els cels i continua a la terra, i sovint s'estén en la «història», però no hi trobem un esquema fix en la descripció d'aquest procés. Tampoc no hi ha un paral·lelisme clar amb el llibre del Gènesi.

El procés de formació del Salteri no sembla tenir tampoc cap incidència en la inclusió d'aquest àmbit temàtic, ja que la majoria de referències més arcaïques apareixen en els salms inserits més recentment, després de l'exili, en el moment de les esperances messiàniques en Zorobabel, i algun fins hi tot més tard. Però, a més a més, també la disparitat en l'antiguitat de redacció dels salms esmentats no permet suposar cap procés evolutiu en la selecció i adopció per part del poble. Més aviat sembla que els salms, independentment de l'època de gestació, incorporen elements arcaics presents en l'imaginari popular, fos en forma de rondalles, cançons o contes. De fet també la diversitat geogràfica i històrica de les fonts utilitzades, des de Mesopotàmia fins a Egipte, passant per Síria, Canaan i Fenícia, no deixa entreveure un procés d'aportacions progressives. Més aviat, tot fa suposar la presència d'un pòsit comú compartit, afavorit per la intensitat de les relacions culturals que s'havien anat desenvolupant al llarg dels segles entre aquestes regions.

4. La qüestió hermenèutica

Arribats a aquest punt, es fa patent la immensa saviesa dels compiladors d'Israel, que són capaços d'adoptar tot un seguit de concepcions manllevades de cultures i religions alienes, en un llibre com el Salteri que pretén lloar, pregar, i lamentar-se davant de l'Altíssim a través del cant i la música. Ara bé, aquesta polifonia ens posa de ple davant de la qüestió interpretativa. Fins ara, seguint les ressonàncies del tema de la creació, ens havíem centrat en l'hermenèutica bíblica, però els resultats d'aquesta condueixen inevitablement a enfocar la qüestió des del camp de l'hermenèutica de la història de les religions, i des de l'hermenèutica filosòfica, dins la qual, la de la història de les religions és un cas especial. La qüestió que suscita la inclusió de nocions alienes a Israel no es pot resoldre només des d'un punt de vista de crítica històrica i documental.

El procés formatiu de la religió d'Israel és llarg, complex i difícilment reconstruïble, però tenim prou indicis per entreveure unes inquietuds religioses que s'anaren desenvolupant a la regió cananea, i de les quals el judaisme no en quedà al marge. Els fenòmens de monolatria (l'adoració d'un déu, sense negar l'existència dels altres) i d'henoteisme (creença en un déu, sense negar l'existència dels altres) són fenòmens històrics prou testificats en tota la regió. Fins hi tot en el mateix text bíblic hi ha eloqüents testimonis que donen prova d'un procés progressiu cap al monoteisme, que

es degué produir entre els s. VII i VI aC, com a resultat de la crítica profètica i deuterònica.⁴⁴ Però aquest procés, que en principi es pot perioditzar documentalment i des dels estudis històrics, no és suficient per comprendre la fe d'Israel. La fe d'Israel es constitueix com a cosmovisió pròpia i només es pot entendre en profunditat des d'aquesta cosmovisió mateixa. Ens trobem davant de l'hermenèutica religiosa que M. Eliade defensava com a total, com a una immersió en la perspectiva pròpia de la cultura que s'està tractant. Només en aquest sentit es pot arribar a la comprensió de l'altre, comprensió que Gadamer definí com a conservació i no supressió de l'alteritat de l'altre.⁴⁵ Només des d'aquest plantejament es pot comprendre la realitat pròpia d'una totalitat cultural, que es constitueix des d'un centre creador i no com a producte final, establert i definitiu. No des de la darrera vivència, sinó des de la vivència significativa.⁴⁶ En aquest sentit, és l'experiència de l'Aliança la que constitueix el nucli central que condiciona i reformula tota la perspectiva d'Israel.

La realitat fenomènica històrica del desenvolupament ideològic i religiós queda eclipsat per la singularitat d'aquesta experiència. Davant d'una realitat innegable d'evolució cap a diferents formulacions henoteistes i de monolatria en aquella zona cultural, el poble d'Israel visqué una experiència, difícil de precisar, que el féu prendre consciència de la singularitat del seu monoteisme. Si aquesta experiència fou puntual (com deixaria entendre la narració bíblica), o fou una presa de consciència progressiva, que en un determinat moment, realitzà el seu pròpia salt quàntic, resulta irrellevant per a la comprensió del fenomen. El que sí esdevé ineludible és la consciència de l'experiència en si. Aquesta experiència capgirà totalment la perspectiva d'Israel i aportà una cosmovisió nova i total. És a dir, un cercle hermenèutic nou que comprenia el món i els éssers de forma «diferent» i que, per tant, submergia la comunitat en un horitzó de «veritat» completament nou. És a partir d'aquest canvi de perspectiva que resulta rellevant la qüestió de la presència de textos amb referències a creences anteriors i alienes a la pròpia fe. És lògic pensar que el procés formatiu, des de l'òptica sociològica i psicològica, hagués mantingut restes de fases formatives anteriors en les creences i fins i tot en els documents. Aquest és un fet àmpliament testimoniats al llarg de la història de la cultura. Però també és igualment lògic i raonable suposar que un canvi radical de perspectiva, com fou l'experiència de l'Aliança, hagués comportat una revisió crítica sobre el material existent o que, almenys, el filtre que necessàriament es degué exercir sobre els nous materials que s'anaven incorporant, hagués estat molt més rigorós. Sobretot si tenim en compte el llarg període temporal durant el qual es van gestant els diferents textos bíblics.

⁴⁴ R. S. HENDEL en *Encyclopedia of Religion*, vol. 7, Chicago 2005, p. 4743.

⁴⁵ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, II, Salamanca 1992, p. 13.

⁴⁶ Cf. *ibíd.*, p. 36-37.

Aquesta condescendència amb el material incorporat ens condueix a una altra categoria hermenèutica: aquella definida per P. Ricoeur com a cercles hermenèutics concèntrics.⁴⁷ Si el primer cercle pivotava sobre la interpretació que fem nosaltres de la religió jueva, en tant que perspectiva pròpia enfocada des de l'Aliança, aquest aprofundiment hermenèutic ens condueix cap a la interpretació que pogué fer la pròpia religió jueva dels materials que no provenien del nucli vivencial originari de l'experiència de fe d'Israel. Aquest segon cercle redefineix i precisa el primer, però, aparentment, en un sentit que posa en qüestió la mateixa noció de perspectiva pròpia des de la qual es defineix la mateixa religió jueva.

Entre aquest conjunt de materials aliens, hi trobem un primer grup que no representa una oposició conceptual frontal a les creences d'Israel. La utilització de títols honorífics aplicats a YHWH, les fórmules hímniques de lloança, o fins i tot la descripció de la creació mitjançant la paraula del Sl 90, podien ésser assumits sense dificultats per Israel, ja que concordaven amb la seva pròpia cosmovisió. Una altra qüestió és fins a quin punt eren conscients els «autors» i compiladors del Salteri que aquestes expressions eren manllevades o heretades. Les fórmules podien haver-se anat incorporant al llarg dels segles perdent-se la consciència del seu origen estranger. Però per altra part, en un ambient de notable contacte cultural, també era probable que es tingués notícia de les similituds amb les fórmules i descripcions emprades en l'adoració divina pels pobles veïns. En tot cas, es tractava de l'assumpció de dues tipologies de veritats. Per un costat la perspectiva d'Israel, que com tota perspectiva té un abast còsmic, i per l'altra de veritats particulars, concretades en aspectes concrets de la descripció de la creació, com ara la creació a través de la paraula, coincident amb la teologia de Memfis. Tot i que l'origen d'aquestes veritats particulars depenia d'una perspectiva de veritat aliena a la jueva (egípcia, mesopotàmica o sirocananea, totes politeïstes o, en el millor dels casos, henoteïstes), la veritat particular no només podia coincidir, sinó que fins i tot reforçar la perspectiva còsmica d'Israel, en tant que coincident amb aquesta. És evident que una veritat particular pot ser vàlida per si mateixa en la mesura que no condiciona la veritat d'ordre còsmic, sinó que en tot cas és condicionada per aquesta. Es tracta de l'assumpció del mateix principi integrador que inspira la declaració *Nosstra Aetate* 2,3 del Concili Vaticà II, quan afirma que en totes les cultures hi pot haver espurnes de veritat. En aquest sentit, l'assumpció per part d'Israel d'aquestes concepcions no havia de representar cap dificultat, per més que haguessin estat conscients del préstec històric, ja que la perspectiva còsmica inaugurada amb l'Aliança les assumia com a pròpies. Però a més, hem de tenir en compte que en aquest joc de veritats, és la

⁴⁷ P. RICOEUR, «L'hermeneutique de la sécularisation. Foi. Idéologie, utopie», *Archivio di Filosofia* 1976 n. 2-3, p. 66.

de la perspectiva còsmica la que subsumeix i dóna sentit a tota la realitat. De manera que les veritats particulars resten dependents del paradigma general, tant ontològicament com gnoseològicament.

Però la veritable paradoxa la constitueixen aquells materials manllevats que divergeixen de la perspectiva còsmica d'Israel, no només pel fet de pertànyer a una altra tradició (cosa que implica inevitablement una altra perspectiva), sinó en tant que la veritat particular que desvelen s'oposa a les veritats particulars fonamentals de la pròpia perspectiva jueva. Una d'aquestes concepcions és la que contraposa a l'absolut monoteisme d'Israel, fórmules ambigües que exalcen figura de YHWH, però que són més pròpies d'un context politeista. Les trobem en els salms 89, 95 i 96, per esmentar només aquells en què aquesta concepció es troba vinculada al concepte de creació. En el Sl 89, just abans del fragment referit a la creació, hi trobem un text que enalteix la supremacia de YHWH, 'el Senyor'. El fragment de la creació constitueix precisament una exemplificació del poder diví. En el verset 7 Déu és comparat mitjançant una pregunta retòrica als fills de Déu: «Qui és com el Senyor entre els fills de Déu?» —hi ha una discussió oberta entre els hebraïstes sobre si la interpretació correcta hauria de ser «els fills dels déus».⁴⁸ Evidentment es tracta de la reminiscència d'un text arcaic referit a l'entronització d'un déu particular enmig d'un context politeista. En el 95,3 hi trobem el mateix concepte d'entronització, formulat amb una expressió que sembla d'origen egipci, i que anomena Déu com a rei «*per damunt de tots els déus*». La fórmula també precedeix l'enumeració del seu poder creatiu. Finalment en el Sl 96, segurament el més recent de tots tres, posterior a l'exili, el procés d'enaltiment es veu ja en una fase molt més elaborada. Mentre que en el verset 4 es diu novament que és més terrible que tots els altres déus, en el verset 5 ja s'afirma que els déus dels [altres] pobles, són «no res», 'fútils', *elelim*. Així, el text, partint de la fórmula arcaica d'enaltiment d'un entre molts, acaba per negar la consistència dels altres. El versicle hebreu, a més, conté una figura d'al·literació degut a la semblança sonora entre les paraules *elohim* ('déus') i *elelim* ('no res'), que aporta una gran bellesa poètica al text. En el mateix verset 5 trobem tot seguit la menció a la creació del cel, com a justificació de la realitat de YHWH i la demostració de la nul·litat dels altres déus. En tots aquests passatges és evident la dissonància d'aquests textos arcaics amb la perspectiva monoteista.

Un cas anàleg el trobem en l'exposició de relats mítics sobre el procés de creació per part de Déu, com els que trobàvem en els salms 33, 74, 89, 104 i 139, per esmentar només els més complerts i significatius. La procedència diversa d'aquests passatges s'observa en les variacions entre els diferents relats. No només els processos són diferents, sinó que fins i tot les imatges mítiques que s'hi descriuen. Així, i per

⁴⁸ Cf. Sl 89, nota 12 BCI.

posar només un exemple, veiem que mentre en el Sl 33,7 es dibuixa la creació del mar com un acte d'ordenació pràcticament arquitectònic, en el Sl 104,7-8, el mateix fet fundacional és descrit en termes de confrontació violenta entre Déu i les forces caòtiques que el mar representa. La manca d'homogeneïtzació entre els diferents relats que poblen els salms ja mostra l'acceptació simultània de diferents perspectives. Aquesta pluralitat narrativa està en consonància amb el relat del Gènesi, on ja s'intercalen com a mínim dues narracions, però que al seu torn recullen diversos relats anteriors de notable antiguitat, i que, a més, es plasmen en quatre estrats redaccionals diferents per acabar donant el text que coneixem avui en dia.⁴⁹ Es podria pensar que les variacions reflecteixen una etapa formativa en la qual encara no s'ha fixat una postura dogmàtica fonamental entorn de la creació. Efectivament, no serà fins al s. II aC, durant l'època d'influència hel·lenística que es definirà el concepte de creació des del no-res. Però fins i tot aleshores es mantindran les diferents imatges mítiques de creació èpica que trobem escampades aquí i allà al llarg dels diferents textos bíblics. Per tant, el cert és que tant en el moment d'elaboració dels salms, com en el de formació del salteri, com en el de la submissió posterior del concepte creacionista dins de la perspectiva còsmica jueva, conviuen les diferents imatges que exposen el fet misteriós de l'origen del món.

En els dos àmbits temàtics que acabem d'exposar (monoteisme i creació) es produeix el fenomen de convivència entre la veritat de la perspectiva còsmica d'Israel i les veritats particulars de provinença aliena. Dos ordres de veritat oposades des d'una perspectiva estrictament lògica i literal. Però és que la Bíblia té alguna pretensió de ser un text literal? El llenguatge del sagrat és el símbol, perquè la veritat a què fa referència el sagrat s'escapa de les limitacions del món físic. Els textos sagrats, el llenguatge religiós sempre han hagut de cercar una forma d'expressió que portés més enllà de l'univocitat, perquè la veritat a què pretenen conduir fa referència a un més enllà misteriós, inexpressable i inaprehensible. Un més enllà d'allò que Eugenio Trias anomenava el «límit» del nostre món, de la nostra perspectiva. La qüestió que ens ocupa ara és si les inclusions alienes en la perspectiva d'Israel tenen realment un significat hermenèutic per a l'exposició efectiva de la seva fe, o són simples residus arqueològics. És a dir, si els redactors, compiladors i transmissors de la fe, però també els creients, tots ells en tant que guardians de la veritat que configurava la perspectiva col·lectiva, consideraven que aquests textos eren rellevants per a la comprensió efectiva de la veritat que volien transmetre.

Vist el procés formatiu històric de la fe d'Israel i l'abundància de documentació de la zona, que testimonia diferents processos d'aprofundiment espiritual, és evident que el material espuri són restes que van quedar de tradicions anteriors compartides

⁴⁹ Cf. T. RÖMER *et al.*, *op. cit.*, p. 120-126.

o manllevades pel poble d'Israel. Es tracta d'un fenomen històric i social, causat per la mateixa inèrcia que acompanya la transmissió de tota cultura. Aquest fenomen pot ser conscient o inconscient. Les institucions religioses de qualsevol cultura han transmès la tradició de forma crítica, analitzant i valorant el material que els ha arribat de forma conscient. És evident que si la transmissió fou permesa des de les instàncies institucionals, fou perquè el que s'hi relatava havia de ser significatiu, en un sentit o en un altre. Però sovint també la transmissió l'efectuen els simples creients, en tant que comunitat que comparteix un mateix horitzó espiritual coherent. Per aquest costat, la transmissió obeeix més a inèrcies inconscients que a un control efectiu sobre la coherència interna dels conceptes transmesos. Així, veiem com en totes les anomenades «cultures populars» es transmeten relats, rituals i creences molt més enllà de l'època en què aquestes eren significatives per a la comunitat. Però com sap tot investigador de les tradicions populars, la transmissió popular també és selectiva. No tot es transmet, i sovint, tot i que es transmeti una determinada formulació, els seus elements es transformen fins al punt de desdibuixar totalment el significat original. Per tant, la transmissió «popular» també exerceix un procés de tria i exclusió, per bé que pugui ser molt més perllongat en el temps i menys dogmàtic. Només es transmet allò que conserva un significat per a la comunitat que ho viu. Per tant, i en el cas concret dels salms, el poble degué conservar aquells salms amb un contingut espiritual que els era significatiu. Mentre que els compiladors els incorporaren perquè, tot i el contingut divergent, no hi veieren una negació de la fe. Les dues consideracions ens porten a concloure que la inclusió d'aquest material aliè entrà a formar part del cercle hermenèutic de la fe d'Israel pel fet de ser significatiu per a aquesta fe. D'alguna manera, tot i que l'exposició literal fos contradictòria, en aquests textos hi traspuava una veritat. La qüestió és saber quina era aquesta veritat significativa que els va permetre sobreviure dins del cànon.

Podem entreveure tres tipus d'àmbits de significació que portaren a aquesta acceptació de veritats particulars pertanyents a tradicions alienes. En primer lloc, hauríem de considerar la possibilitat de la creença en la seva veritat literal, però aquest punt sembla totalment descartable. Això pogué ésser cert en etapes molt arcaïques de la religió israelita, però és evident que episodis com la victòria de YHWH sobre els altres déus no podien ésser enteses literalment en les etapes on el paradigma de la religió d'Israel estava ja plenament format. En segon lloc, podríem pensar que hi trobaren una veritat de caire metafòric. Podria ser que la realitat significativa fos el concepte de fons que volia transmetre el text. Així, una descripció èpica de la lluita de Déu amb el caos, serviria per a exemplificar el poder de Déu. Ens trobaríem davant d'una exposició on la imatge simbòlica prevaldria per sobre del contingut conceptual. Finalment, també hi hauria la possibilitat que el fragment fos mantingut dins del text pel seu caràcter estètic. És prou conegut com la bellesa ha estat considerada una forma de coneixement

des dels diàlegs platònics, passant per l'estètica medieval, fins al pensament romàntic i l'hermenèutica filosòfica moderna. En aquest cas, la veritat del fragment es trobaria en un «més enllà» de l'exposició textual suggerit simbòlicament per la plasmació de la perfecció estètica. Aquesta funció seria especialment rellevant en un recull de poemes per a ser cantats com és el cas dels Salms. Així, tant en el cas de l'àmbit metafòric com de l'estètic, ens trobaríem no davant de veritats literals, sinó simbòliques. A manca de testimonis explícits, difícilment podrem escatir el pes de cada àmbit de forma precisa.

Ara bé, amb la constatació de la possibilitat d'una obertura simbòlica en els textos tractats, no es resol pas la qüestió del perquè d'aquest material aliè. Tant el llibre dels Salms en particular, com tot el conjunt de la Bíblia, no estan pas precisament mancats de recursos metafòrics, ni d'estètica literària, ni de profunditat teològica, sigui expressada de forma simbòlica o de forma discursiva. El fet que aquests fragments puguin arrossegar a la meditació sobre un més enllà espiritual, no explica per què utilitzen una narració i un esquema conceptual aliè al d'Israel, quan aquest ha estat capaç d'elaborar algunes de les creacions espirituals i culturals més sublimes de la història de la humanitat. La paradoxa de la seva presència continua imposant-se persistentment. La tossuderia amb què apareix una vegada i una altra, la resistència que oposa a tota classificació fa que aparegui com una remor de fons i que actui com un baix continu en una melodia musical: no altera el motiu principal, però constantment el modula. Però la remor que es deixa sentir no és tant el concepte teològic o la narració arcaica, sinó la mateixa dissonància. El que realment interpel·la el lector en la narració paradoxal és la mateixa paradoxa. És la paradoxa la que constantment remet a un més enllà, que no és del text intrús, sinó de la dialèctica de si mateix i de l'altre. Aquest nou motiu significatiu dels textos paradoxals s'afegeix a l'aportació de significat que poden suggerir els recursos estètics i els metafòrics, de manera més genuïna que aquests altres dos. S'objectarà que les crítiques a les veritats alienes també són profuses i furibundes al llarg del text bíblic,



La Creació del món. Baptisteri de la catedral de Pàdua. Segle XIV.

però precisament aquestes crítiques no fan sinó ressaltar encara més la divergència dels textos paradoxals.

Així, el cercle hermenèutic del text no es configura només des de la veritat de la perspectiva còsmica pròpia i de les aportacions de les veritats parcials alienes, sinó amb una tercera veritat a la qual remet la dialèctica entre aquestes dues. I és on les veritats parcials, pertanyents a una altra perspectiva còsmica, especialment quan interfereixen amb la perspectiva còsmica pròpia d'Israel, adquireixen plenament la raó de ser. És en aquest sentit en què realment pot actuar la superació de l'autoconsciència a què apuntava Gadamer. La simple comprensió de l'altre en el diàleg, en realitat significa la seva supressió i l'autocomprensió. És a dir una reconciliació en l'esfera de si mateix. L'autèntica hermenèutica ha de conservar en el diàleg l'alteritat de l'altre. Les veritats parcials alienes s'erigeixen així en esperó de la interpretació creativa, tot mantenint l'obertura espiritual cap al sagrat, que, per definició, és sempre inaprehensible.

Al començament d'aquest apartat parlàvem de dos cercles hermenèutics concèntrics. El segon cercle és el que ens ha portat a copsar la interpretació dels materials aliens dins de la tradició jueva. La veritat nuclear de la fe d'Israel és la que és en la mesura en què *també* incloïa en la seva interpretació les veritats alienes. Ens trobem davant d'un cas paradigmàtic, però no aïllat, de la història de les religions. Les religions s'han trobat davant d'aquesta disjuntiva dialèctica amb les altres cultures, més que cap altre àmbit de l'experiència humana, per la seva característica particular de fer present el sagrat, és a dir, allò absolutament real. La seva pretensió de guia cap a la veritat ha propiciat que el debat per a la comprensió de l'altre s'aguditzí. Només des de la comprensió d'aquest segon cercle podem ser capaços de copsar el primer, la nostra pròpia comprensió de la religió jueva.

Ara bé, si aquesta comprensió no volem que sigui només una comprensió erudita i acadèmica, la radicalitat interpretativa s'aguditza. Si les ciències de l'esperit, tal com pretenen i ha assenyalat l'hermenèutica filosòfica moderna, han d'aportar una exposició de la «veritat», l'assoliment d'aquesta s'ha de dirimir necessàriament en la confrontació amb l'alteritat. Alteritat, cultural, temporal i geogràfica. Entre les diferents disciplines que estudien el fenomen religiós, és la història de les religions, tal com fou formulada per Mircea Eliade, la que més profundament es troba en l'encreuament de perspectives còsmiques que configura el cercle hermenèutic. Això és així en tant que pretén resoldre la qüestió de la comprensió de l'horitzó religiós que estudia, des de si mateix, és a dir, des de la seva pròpia perspectiva de veritat còsmica.⁵⁰ Però en la mesura que el punt de vista de l'investigador, fins i tot quan no parteix d'un horitzó espiritual, també ve marcat per una perspectiva igualment còsmica, la tasca esdevé

⁵⁰ Cf. M. ELIADE, *La búsqueda*, Barcelona 2000, p. 86-87.

singularment delicada. D'aquí sorgeixen els dilemes hermenèutics per comprendre les altres perspectives còsmiques i interpretar-les des del propi horitzó. És possible conèixer i comprendre una cultura, present o històrica, amb una perspectiva còsmica totalment diferent? Quina veritat pot aportar la comprensió d'un horitzó espiritual aliè? Les veritats contraposades al punt de vista de l'historiador no condueixen al relativisme? Les respostes a aquestes qüestions no difereixen del plantejament que s'ha fet palès en el cercle hermenèutic d'Israel. Com molt bé han evidenciat H. G. Gadamer i G. Steiner, el cert és que en la pràctica som capaços de entendre el que expressem més enllà de les diferències de llengua, cultura, religió i ideologia.⁵¹ Aquesta realitat factual és la que trobem en els salms, en la Bíblia i en la fe d'Israel. La confrontació entre les diferents veritats, sempre que no caigui en la resposta fàcil del cercle viciós de si mateix, com advertí Heidegger, traspassa l'àmbit de la comprensió cap a una nova dimensió creativa.⁵² La forma d'evitar el cercle viciós és precisament la paradoxa, l'enigma, la remor de fons mai no resolta. És justament allà on la trobada entre la pròpia perspectiva de veritat còsmica i les veritats particulars d'altres perspectives s'imposa com a irresoluble, que s'avança en l'autèntica comprensió de l'ésser humà, fent aflorar significats oblidats, poc desenvolupats, o aliens a la cosmovisió pròpia, però fonamentals per a entendre l'obertura humana envers el sagrat.⁵³ Aquest qüestionament paradoxal fou el que els savis d'Israel saberen transmetre de manera tan magistral en els seus ensenyaments.

⁵¹ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, II, p. 61; G. STEINER, *Después de Babel*, Mèxic 2001, p. 112.

⁵² Cf. *ibíd.*, p. 65.

⁵³ Cf. M. ELIADE, *La búsqueda*, p. 91.

Coneixia Lluc les cartes de Pau?

Tres marques literàries

per Rodolf Puigdollers i Noblom

1. Introducció

Coneixia l'autor del llibre dels Fets dels Apòstols les cartes de Pau? Per què no hi fa cap referència? Es tracta d'una pregunta a la qual s'han donat moltes respostes. Una vegada més i, tenint en compte perspectives diferents, val la pena tornar a plantejar-se-la i cercar respostes per aconseguir una explicació versemblant.

Partirem de l'afirmació negativa, per anar veient les dificultats d'aquesta resposta que semblaria la més evident i arribar a una explicació de la no referència directa a les cartes, malgrat el fet que podien ser ben conegudes. Les tècniques literàries de Lluc i la utilització de marques velades servirà per trobar un camí d'estudi.

2. Hi ha dades fidedignes d'aquest coneixement?

J. A. Fitzmyer, en la introducció al seu comentari a l'Evangeli segons Lluc expressa de forma clara i contundent el seu parer sobre el possible coneixement, per part de l'autor de la doble obra lucana, de les cartes de Pau. Escriu: «No tenim cap dada fidedigna que ens permeti afirmar que Lluc arribà a llegir alguna carta de Pau [...]. No s'ha presentat cap argument que demostrï convincentment que Lluc hagués llegit alguna de les cartes paulines» (*El Evangelio según Lucas*, Madrid: Cristiandad 1986, vol. I, p. 93). Amb lleugeres matisacions, va repetir això mateix, uns anys més tard, en la introducció al seu comentari als Fets dels Apòstols: «És molt improbable que Lluc hagués llegit alguna vegada les cartes de Pau; cap dels arguments utilitzats han demos-

trat ser veritablement convincents» (*Los Hechos de los Apóstoles*, Salamanca: Sígueme 2003, vol. I, p. 197).

Aquestes paraules clares i rotundes de part d'un dels especialistes més coneguts sobre la doble obra lucana serveixen per resumir una postura molt estesa entre els estudiosos. De tota manera, la versemblança d'aquesta postura no sembla tan evident.

3. Unes cartes polèmiques

La figura de Pau i, concretament, les seves cartes, no van ser ben considerades pels jueus contemporanis ni per les comunitats judaïtzants de creients en Jesús. Els mateixos escrits de Pau testimonien aquestes dificultats, així com també el llibre dels Fets dels Apòstols. La postura de les comunitats judaïtzants es pot comprovar en les comunitats ebionites, que són les hereves de les comunitats judaïtzants de l'època de Pau.

Ireneu de Lió, a final del segle II, escriu sobre aquestes comunitats: «Els anomenats ebionites admeten que el món ha estat fet per Déu, però en allò que es refereix al Senyor (Jesús) pensen el mateix que Cerint i Carpòcrates (és a dir, que era tan sols un home); tan sols utilitzen l'Evangeli de Mateu i rebutgen l'apòstol Pau, dient que és un apòstata de la Llei» (*Adv. Haer.* 1,16,2). I, en un altre passatge de la mateixa obra, indica que, per als ebionites que «Pau no és un apòstol» (*Adv. Haer.* 3,15,1).

Aquest paral·lelisme entre l'Evangeli segons Mateu i l'apòstol Pau és indicatiu que Ireneu s'està referint a les cartes de Pau, que els ebionites rebutgen. És el que indica concretament Orígenes quan escriu: «Hi ha, en efecte, sectes que no accepten les cartes de l'apòstol Pau; per exemple, els dos grups d'ebionites i els encratites» (*Contra Celsum* 5,65); aquests, com indica a continuació, no consideren Pau com a «benaurat i savi» (*ibidem*).

4. Lluç, company de Pau

Lluç —considerat tradicionalment l'autor de l'Evangeli que porta el seu nom i dels Fets dels Apòstols, que n'és el segon volum— ha estat vist per tota la tradició com un company de Pau. Ireneu de Lió l'anomena «company inseparable» de Pau (*Adv. Haer.* 3,14,1). No tan sols per les referències explícites —més aviat escasses— que es fan de Lluç en les cartes originals paulines (Flm 24; cf. Col 4,14; 2Tm 4,11), sinó també pels anomenats «passatges *nosaltres*», que semblen fer referència a l'autor de l'escrit com a company de viatge de Pau (Ac 16,10-17; 20,5-21; 27,1-28,16; en el text occidental també 11,28; 13,14; 21,29).

Aquesta proximitat de Lluç respecte a Pau faria inimaginable el desconeixement de la seva correspondència epistolar amb les comunitats, malgrat totes les diferències de pensament teològic o pastoral que es pugui pensar entre tots dos. Es pot acceptar —si es vol— que Lluç desconegués alguna carta concreta, però no podia desconèixer el fet

que Pau havia escrit cartes a algunes comunitats, ni tampoc les fortes reaccions que alguna d'aquelles cartes havia provocat —i continuava provocant— entre les comunitats judaïtzants i entre els jueus en general.

5. Teòfil, jueu

La doble obra lucana va dirigida a l'excel·lentíssim Teòfil, el qual vol que comprovi la certesa respecte els «informes que t'han arribat a les oïdes» (Lc 1,4). Si Teòfil és considerat un pagà acabat de convertir, que està essent consolidat per Lluc en l'ensenyament rebut, es podria comprendre l'absència de qualsevol referència a les cartes paulines, les quals el nou creient potser encara no coneixia. Igualment es podria dir si Teòfil és un nom simbòlic, que representa d'alguna manera l'estimat lector. Però si se l'identifica amb el gran sacerdot jueu que va exercir el pontificat en el anys 37-41 i que era fill d'aquell Annàs contemporani de la mort de Jesús i nebot de Caifàs, el gran sacerdot aleshores en exercici (cf. R. Anderson, «À la recherche de Théophile», en *Saint Luc, évangéliste et historien*, Dossiers d'Archéologie, núm. 279 [2002-2003], pp. 64-71), el desconeixement de les cartes de Pau es fa difícilment comprensible. Un desconeixement de l'existència mateixa de les cartes, del seu contingut i del gran enrenou i rebuig que produïen entre alguns; desconeixement que seria per part de Lluc, com a escriptor cristià, i per part de Teòfil, com a figura ben coneixedora dels inicis de les comunitats cristianes i de les fortes tensions que havien provocat i continuaven provocant entre les comunitats jueves. On quedaria la seriositat d'aquell qui diu d'ell mateix que «he anat seguint de prop tots els esdeveniments des dels inicis» (Lc 1,3)?

6. Filtre lucà de la figura de Pau

En aquest diàleg entre Lluc i Teòfil, el primer està presentant els esdeveniments que estan succeint de forma que el segon en pugui entendre el seu significat espiritual. Per damunt de les tensions ocorregudes, de les fòbies i les filies, de la mateixa possible involucració familiar, etc., Lluc intenta dirigir a Teòfil al fons de l'obra que Déu està realitzant enmig del seu poble i enmig de la humanitat. Com en tot veritable diàleg, procura deixar de banda els aspectes més polèmics o que puguin produir una reacció a partir de sentiments difícils de dominar en un discerniment espiritual.

En aquest sentit, Lluc realitza el que s'ha anomenat un «filtre» de certs aspectes del passat. I un d'aquests aspectes polèmics, especialment en la relació entre jueus i paganocristians creients en Jesús, és la figura de Pau i més concretament el contingut de les seves cartes. La figura de Pau es pot reduir als seus punts més essencials, posant l'accent en l'obra de l'Esperit Sant, que malgrat les resistències i dificultats, va anar realitzant-se per mitjà de la persona d'aquell creient tan polèmic.

Els judeocreients —la postura dels ebionites ho mostra— no consideraven Pau com apòstol ni acceptaven les seves cartes. Lluc, per poder avançar en el descobriment més profund i essencial de la figura de Pau i del que ell representà en el cristianisme primitiu, adopta literàriament la mateixa postura: no l'anomena en cap moment «apòstol» ni indica en cap moment que ell reivindicués aquest títol; i no fa cap referència directa a Pau com a escriptor de les polèmiques cartes.

És més, dels gàlates, amb els quals va tenir una tensió fortíssima a causa dels judaïtzants —tensió reflectida en la Carta als Gàlates—, no en farà cap referència. En tot el llibre dels Fets dels Apòstols no parla de l'existència d'unes esglésies dels gàlates. De tota manera —aquest és l'estil de Lluc—, deixa constància del pas de Pau, per dues vegades, per la regió de Galàcia (Ac 16,6; 18,23). D'aquesta manera, el qui coneix el tema i té la serenor suficient per a recordar aquests fets, els podrà situar amb facilitat, mitjançant aquestes marques evocadores.

7. Les cartes en els Fets dels Apòstols

El llibre dels Fets dels Apòstols no parla de Pau com escriptor de cartes. Amb tot, el gènere epistolar s'hi troba present. Per dues vegades s'hi reproduïx el text d'una carta (*epistolê*) de remittents diferents. El text occidental —que és l'utilitzat en aquest article— té el testimoni del Còdex de Beza en la primera carta, però no pas en la segona, ja que no s'ha conservat a partir de Ac 22,29a (per a aquesta carta J. Rius-Camps i J. Read-Heimerdinger tenen en compte sobretot el papir 48, la *vetus* siríaca i alguns còdexs més, cf. *Lluc. Demostració a Tèofil*, Barcelona: Fragmenta 2009, pp. 668-669, n. 292; *El mensaje de los Hechos de los apóstoles en el Códice Beza*, Estella: Verbo Divino 2009, vol. II).

En primer lloc, hi ha el text de la carta que els apòstols i els ancians de la comunitat de Jerusalem, reunits en l'anomenada Assemblea de Jerusalem, dirigeixen a les comunitats d'Antioquia i de la resta de la regió:

Els apòstols i els ancians que són germans, als qui resideixen a Antioquia, Síria i Cilícia, als germans procedents del paganisme, salutacions! (*khairein*).

Atès que hem sentit que alguns sortits d'entre nosaltres us han pertorbat de paraula trasbalsant-vos els ànims, sense que els hàgim autoritzat, hem decidit nosaltres, havent-ho acordat per unanimitat, d'escollir uns homes i enviar-vos-els juntament amb els nostres estimats Bernabé i Pau, uns homes que han lliurat la seva vida per causa del nom de nostre Senyor Jesús Messies a tota mena de proves. Hem enviat, doncs, Judes i Siles, que us referiran de paraula el que segueix:

Ha estat decisió del Sant Esperit i de nosaltres de no imposar-vos cap més càrrega llevat d'aquestes: és indispensable que us abstingueu de sacrificis a ídols, de sang i de relacions sexuals il·lícites; i tot allò que no voleu que succeeixi a vosaltres mateixos, no

s'ha de fer a l'altre; guardant-vos vosaltres mateixos d'aquestes coses obreu bé, sostinguts pel Sant Esperit.

A reveure! (*errôsthe*) (Ac 15,23b-29, trad. Rius-Camps – Read-Heimerdinger).

Més endavant, quan Pau ha estat detingut a Jerusalem, davant del risc d'un complot per assassinar-lo per part dels jueus, el tribú pren la decisió d'enviar-lo a Cesarea, on residia el governador Festus, acompanyat de la següent carta del tribú:

Claudi Lísies a Fèlix, l'excel·lentíssim governador, salutacions! (*khairein*).

L'home aquest havia estat arrestat pels jueus i estava a punt de ser eliminat per ells, quan em vaig presentar amb la tropa i el vaig treure del perill, mentre ell cridava dient que era (ciudadà) romà. Volent conèixer la causa que li imputaven, el vaig fer baixar al Sanedrí. Em va resultar que no l'acusaven de res més que de qüestions relatives a la Llei de Moisès i a un tal Jesús; com que de res mereixedor de mort o presó no tenien de què acusar-lo, el vaig treure amb dificultat emprant la violència. Havent-me estat denunciat que una conjura s'estava tramant contra aquest home per part dels jueus, te l'he enviat tot seguit, i he ordenat igualment als acusadors que compareguessin davant teu.

A reveure! (*errôso*) (Ac 23,26-30, trad. Rius-Camps – Read-Heimerdinger).

Totes dues cartes estan relacionades amb la figura de Pau. La primera, l'acompanya en el seu retorn a Antioquia per expressar la conformitat dels apòstols i dels ancians de la comunitat de Jerusalem amb un dels punts fonamentals de la predicació de Bernabé i Pau a Antioquia i entre els pagans. La segona, acompanya també Pau en el seu enviament, presoner, davant del governador Festus. Expressa que els jueus el volien matar i que han estat els romans els qui l'han salvat.

8. La carta/decret dels apòstols, obra de Lluc

L'estil historiogràfic modern fa pensar que, quan un escriptor reproduceix en una narració amb valor històric una carta, en copia el text d'una forma literal. Els historiadors antics, però, tenien altres tècniques d'escriptura, de tal manera que tant el contingut dels discursos com el de les cartes eren obra de l'escriptor, segons les conveniències de la situació que narraven. Es podria dir que allò que un autor actual escriuria en llenguatge indirecte, indicant el nucli del missatge, l'autor antic —segons les normes més vives de la narració— ho faria en llenguatge directe, posant el missatge en boca o en la ploma del personatge.

En el cas d'aquesta carta dels apòstols a la comunitat d'Antioquia, aquest estil d'escriptura apareix amb tota claredat: el cos de la carta segueix el mateix esquema literari del pròleg de Lluc a la seva doble obra; és una «sorprenent i cridanera semblança estructural que té tots els indicis de ser intencionada» (RIUS-CAMPS – READ-HEIMERDINGER, *El mensaje de los Hechos*, II, 241).



L'evangelista Lluc. Miniatura de l'evangeliari d'Ada, final del segle VIII.

La *pròtasi* de tots dos textos és semblant en els seus inicis («Atès que molts han emprès la tasca» [Lc 1,1] / «Atès que hem sentit que alguns» [Ac 15,24]), així com l'*apòdosi* («He decidit també jo» [Lc 1,3] / «Hem decidit nosaltres» [Ac 15,25]). Com escriuen Rius-Camps i Read-Heimerdinger, «no és res extraordinari que Lluc compongués el pròleg als seus dos volums amb un estil retòric apropiat a la naturalesa de la seva obra. El que sí sorprèn és que repeteixi el mateix recurs retòric en el centre del segon volum en una carta escrita pels apòstols i els ancians de l'església de Jerusalem» (*ibídem*, 242). Certament, potser el nucli del decret apostòlic pot aproximar-se més al contingut d'un escrit primitiu, però la carta dels apòstols és evidentment un escrit lucà.

9. La cronologia del decret apostòlic

La comparança d'aquesta conclusió de l'Assemblea de Jerusalem —que molts comentaristes situen cap a l'any 49— amb el que Pau diu en la Carta als Gàlates, dona

com a resultat una contradicció forta. Mentre en el text de Pau s'indica que «pel que fa als qui eren considerats dirigents [...] no em van imposar res» (Ga 2,6), en el text lucà s'indica la decisió de «no imposar-vos cap més càrrega llevat d'aquestes...» (Ac 15,28).

Difícilment es pot explicar aquest contradicció com dues formes diferents d'explicar un mateix fet. Per proximitat i pel fet de subratllar que no hi va haver cap imposició, sembla que cal donar prioritat a la informació de Pau. Com diversos autors han assenyalat, segurament s'ha de distingir entre el resultat de l'Assemblea de Jerusalem, amb l'encaixada de mans de Jaume, Pere i Joan a Bernabé i Pau (Ga 2,9) i el decret amb els preceptes no-ètics, que corresponen a les paraules de Jaume en la mateixa assemblea. L'exigència d'aquests preceptes ha de ser posterior. Alguns l'han considerada com a efecte posterior al conflicte entre Pau i Pere a Antioquia. Escriu J. A. Fitzmyer: «[Lluc] va unir tots dos relats [sobre l'assemblea i sobre el decret de Jaume i de l'església mare] i presentà les dues decisions de Jerusalem (originalment independents) com a episodis del “concili”» (*Los Hechos de los apóstoles*, II, 216).

Lluc, per evitar de fer referència a conflictes en el seu escrit a Teòfil, devia unificar dos fets poc distants en el temps. Aquesta solució narrativa podria haver-li estat suggerida per la indicació que el mateix Pau fa en la Carta al Gàlates, quan després d'haver indicat que no els van imposar res, afegeix un versets més avall: «Només que ens recordéssim dels seus pobres» (Ga 2,10). Aquest «només» (*monon*) hauria propiciat la forma lucana d'unificar els dos fets, convertint-lo en un «llevat d'aquestes (coses)» (*plên toutôn*). La diferència, però, és que l'exigència dels preceptes no-ètics elimina la no imposició de res. D'aquesta manera, però, Lluc salva davant els ulls de Teòfil la unanimitat de les comunitats cristianes davant del fet de no exigir la circumcisió als creients en Jesús procedents del paganisme. Pau havia dit: «Mireu, sóc jo, Pau, qui us ho diu: si us feu circumcidar, Crist ja no us servirà de res!» (Ga 5,1). Aquest és el missatge paulí important.

10. Ironia lucana

Lluc, per raons de diàleg, ha optat per no fer cap referència explícita a les cartes de Pau. Però, com en el cas de les comunitats dels gàlates, ha volgut deixar una marca literària que fes referència a la seva existència i, per tant, a la seva importància.

Fa que dos homes destacats acompanyin el retorn de Pau i Bernabé a Antioquia —després d'haver estat cridats a Jerusalem a un veritable judici (segons el text occidental)—, amb: «després d'haver escrit una carta (portada) per mà d'ells» (Ac 15,34a). El text occidental expressa el terme polèmic: «una carta (*epistolê*)», mentre que el text alexandrí no hi fa cap referència.

No és Pau —l'apòstol— el qui escriu una carta, ara són els mateixos apòstols i els ancians de Jerusalem els qui escriuen una carta que elogia la persona dels «nostres

estimats Bernabé i Pau, uns homes que han lliurat la seva vida per causa del nom de nostre Senyor Jesús Messies a tota mena de proves» (Ac 15,25b-26). De tal manera que, no ja Pau, sinó els mateixos apòstols des de Jerusalem, afirmen que la decisió de no imposar cap càrrega als procedents dels paganisme és «una decisió del Sant Esperit i de nosaltres» (Ac 15,28a). Les afirmacions fonamentals de Pau en la Carta als Gàlates —amb l'afegit dels preceptes no-ètics— són expressades ara pels apòstols i els ancians de Jerusalem, per carta, i tot acompanyant Pau. És la suau ironia de Lluç.

11. La carta que fa parella: la carta del tribú romà

A l'autor de l'obra lucana li agrada narrar els fets i els personatges de dos en dos. És el cas, per exemple, dels personatges masculins i femenins, fent parella (Anunci a Zacaries [Lc 1,5-25] / Anunci a Maria [Lc 1,26-38]; els Dotze [Lc 6,12-16] / les dones [Lc 8,1-3]; el centurió amb el criat malalt [Lc 7,1-10] / la viuda de Naïm amb el fill mort [Lc 7,11-17]; la dona encorbada [Lc 13,10-17] / l'home hidròpic [Lc 14,1-6]); Bernabé ven el camp [Ac 4,36-37] / Ananies i Safira vénen una propietat [Ac 5,1-11]; Pere guareix un paralític [Ac 9,32-35] / Pere retorna Tabita a la vida [Ac 9,36-43]). O bé de les paràboles aparellades (l'home que perdé una ovella [Lc 15,3-7] / la dona que perdé una moneda [Lc 15,8-10]). Com en els Fets dels Apòstols apareixen dues úniques cartes, és lògic preguntar-se si hi ha alguna intenció en aquesta duplicitat.

La primera carta és una lletra dels responsables judeocreients de la comunitat de Jerusalem. La segona, en canvi, és una carta escrita pel tribú romà Claudi Lísies i dirigida al governador de Judea Festus, que residia a Cesarea Marítima (Ac 23,26-30). La carta fa referència també a Pau i l'acompanyarà en el seu camí, presoner, cap a la presència del governador. Hi ha, respecte a Pau, una clara confrontació entre jueus i romans, mentre els primers el volien matar, els segons va aconseguir salvar-li la vida.

L'acusació contra Pau és sobre «qüestions relatives a la Llei de Moisès i a un tal Jesús». Hi ha aquí un resum de la discussió que els jueus tenien amb Pau. Per una banda, les qüestions relatives al compliment de la Llei de Moisès. Per una altra, segons el P48 i la *vetus* siríaca, la seva predicació sobre Jesús. Cal distingir així entre el missatge de Pau sobre Jesús —que és el més important— i el seu missatge sobre la Llei. Aquesta distinció serveix per indicar que cal fer aquesta distinció en el rebuig o l'acceptació de la figura de Pau. Els jueus, rebutjant el que Pau diu sobre la Llei, en el fons el que estan fent és rebutjar el seu missatge sobre Jesús. En canvi, els judeocreients, han d'adonar-se que si el rebutgen per les seves postures davant la Llei jueva, l'haurien d'acceptar pel seu missatge sobre Jesús. La figura de Pau no pot ser rebutjada globalment.

En aquesta carta s'indica que Pau «cridava dient que era (ciutadà) romà» (Ac 23,27b), segons el text del papir 48. En canvi, en el text alexandrí, hi ha tan sols el coneixement que Pau era romà per part de Lísies («en saber que és [ciutadà] romà»).

D'aquesta manera, el text occidental indica que els romans han salvat la vida de Pau, quan ell mateix ha cridat que era romà. Si s'accepta la marca velada de la primera carta en la seva referència a les cartes de Pau i concretament a la Carta als Gàlates, en aquesta segona carta es pot veure una referència a la vocació que Pau ha rebut per anar a Roma i, al mateix temps, una referència velada a la Carta als Romans.

12. Tercera marca: la col·lecta de les nacions

El trasllat del detingut a Cesarea Marítima va permetre la compareixença de Pau davant del governador Fèlix (anys 52-60/61?). Va ser acusat per Tèrtul, advocat de les autoritats jueves, de ser un individu pernicios, promotor de subversió arreu, capitost de la secta dels Natzoreus «i fins i tot el temple ha intentat de profanar» (Ac 24,6).

No és fins aquesta compareixença davant Fèlix que Lluc deixa que el lector conegui les raons concretes d'aquest viatge de Pau a Jerusalem i al temple, i ho fa posant en boca del mateix Pau aquestes paraules: «Al cap, però, de molts anys, havia vingut a fer almoines (*eleēmosynas*) per a la meva nació i a oferir oblacions (*prosphoras*), moment en què em va trobar quan ja m'havia purificat en el temple sense multituds ni cap tumult, i em van agafar cridant i dient: "Elimina aquest nostre enemic!"» (Ac 24,17-18). L'oblació concreta que Pau havia fet, no va ser exactament la que ell s'havia proposat, sinó la que Jaume li havia indicat: «Tenim quatre homes que tenen un vot sobre la seva consciència; emporta-te'ls, purifica't amb ells i paga'n les despeses per tal que es pugin rapar el cap; així sabrà tothom que dels informes que han fet córrer sobre tu no hi ha res de res, al contrari, que procedeixes tu mateix observant la Llei» (Ac 21,23b-24). Va ser aleshores que, l'endemà, Pau «entrà en el temple notificant l'acompliment imminent dels dies de la purificació, a fi que pogués ser oferta per cada un d'ells una oblació (*prospora*)» (Ac 21,26b).

Quan ja s'acomplia el setè dia uns jueus, procedents de la província d'Àsia, van reconèixer Pau i es llançaren damunt d'ell dient, entre altres coses, «fins i tot uns grecs ha anat introduint en el temple i ha compartit amb ells aquest Lloc sant» (Ac 21,28). El text occidental atribueix l'explicació d'aquesta acusació al grup «nosaltres»: «És que havien vist prèviament Tròfim, l'efesi, a la ciutat junt amb ell, a qui nosaltres suposàvem que Pau havia introduït en el temple» (Ac 21,29). Aquí Lluc es mostra com a personalment coneixedor d'un dels membres de l'ambaixada de la col·lecta que Pau havia portat a Jerusalem i del significat del seu gest en portar-la al temple.

Sota el terme «almoines» Lluc fa referència a la col·lecta que Pau havia estat preparant acuradament per les diverses comunitats. Es tractava d'una col·lecta per «als pobres dels sants que viuen a Jerusalem» (Rm 15,26), no exactament «per a la meva nació». Més aviat era una col·lecta «de les nacions». En ella Pau volia realitzar el que havien anunciat els profetes quan arribés el Messies: «El meu temple serà anomenant

“casa d’oració per a totes nacions” (Is 56,7); «Les teves portes estaran sempre obertes, no es tancaran ni de nit ni de dia, perquè els reis amb els seus seguicis et puguin dur les riqueses de les nacions» (Is 60,11; cf. també Za 8,20-23; 14,16-19).

Els termes que Pau utilitza en les seves cartes per aquestes «almoines» eren «col·lecta» (*logueia*, 1Co 16,1-2, «resposta voluntària») o «(signe de) comunió» (*koinônia*, 2Co 8,4; Rm 15,26.28). De l’inici de la col·lecta en parla en la Primera carta als Corintis (1Co 16,1-4); de la forma de realitzar-la, en la Segona carta, en dos textos probablement independents (2Co 8 i 2Co 9, l’anomenada circular a les comunitats de l’Acaia); i de la intenció final de portar-la a Jerusalem, en la Carta als Romans (Rm 15,15-32). El terme «oblació» (*prosphora*) és precisament el que utilitza Pau per a referir-se a l’entrada dels pagans en la fe: «perquè l’oblació de les nacions es converteixi en quelcom agradable, santificada per l’Esperit Sant» (Rm 15,16).

Aquesta col·lecta era un dels projectes de Pau més importants, i aquell que va ser causa del retard de la seva partença cap a Roma —tal com li estava demanant l’Esperit— i, finalment, el motiu concret de la seva detenció a Jerusalem. Lluc no podia desconèixer aquest fet tan polèmic i tan extensament explicat en les seves cartes. Com en altres temes polèmics, no el va explicar en la seva narració per a facilitar el diàleg, però igualment va voler deixar una marca literària en aquestes paraules que no són del narrador, sinó del mateix personatge interessat: «vaig venir per a fer almoines per a la meva nació, i oferir oblacions» (Ac 24,17). El lector —per la mateixa narració lucana— sap que Pau no havia anat a Jerusalem «per a fer almoines», ja que aquestes li van ser indicades per Jaume a la seva arribada. El lector —que coneix les cartes de Pau— ha de llegir entre línies el que el personatge Pau li està dient en la narració de Lluc —que coneix les cartes, però que no en vol parlar directament—, que la finalitat del viatge consistia a portar al temple la col·lecta, l’oblació de les nacions, com a expressió de la comunió de totes de les comunitats.

Si la primera marca literària —la carta dels apòstols—, evoca el Pau que va escriure la Carta als Galates i la segona marca, el Pau que va escriure la Carta als Romans, aquesta tercera marca, amb la seva referència a la col·lecta, evoca especialment el Pau que va escriure la Segona carta als Corintis, que conté en dos llargs textos les normes per recollir-la. A diferència de les dues primeres marques, que utilitzen el gènere epistolar, la tercer marca es posa directament en boca de Pau —no pas en la ploma del narrador— en la seva compareixença davant el governador Fèlix.

13. Conclusió

Lluc no va fer cap referència explícita a les cartes de Pau en la seva obra en dos volums. Aquest fet sorprenent ha estat interpretat per alguns com a signe que no les coneixia. Aquesta explicació és difícil d’acceptar, quan les cartes de Pau són precisament

uns dels elements de la seva persona més discutits i que van produir més polèmica, en vida i, amb més motiu, després de la seva mort, ja que era la principal forma de la seva pervivència. Les comunitats judeocreients, en general, com testimonia la seva persistència en els ebionites, van rebutjar la presentació de Pau com a apòstol i no van acceptar les seves cartes.

És difícil pensar que un cristià pugui escriure sobre el missatge de Jesús i les primeres comunitats cristianes —i, per tant, sobre Pau— desconeixent-ne l'existència i sense haver llegit les cartes paulines, ni que sigui parcialment. Aquest fet resultaria encara més sorprenent si aquest escriptor hagués estat un company de Pau en els seus viatges. La hipòtesi que Teòfil, a qui va dirigida l'obra lucana, fos el gran sacerdot dels anys 37-41 i, per tant, un jueu coneixedor —per família i de forma directa— de les tensions produïdes per la predicació de Jesús i les primeres comunitats, així com per l'anomenada conversió de Pau i la seva posterior predicació, fa difícil d'acceptar que l'interlocutor de l'obra lucana també desconegués l'existència d'escrits paulins.

Acceptat aquest coneixement, s'ha de pensar que Lluc va optar per no parlar de les cartes ni fer-hi referència directa, segurament per fer més fàcil el diàleg amb Teòfil i poder posar l'accent en els aspectes menys polèmics. De tota manera, Lluc va voler deixar una marca del seu coneixement de les cartes de Pau i de la seva importància. Aquesta marca es troba en el fet que faci acompanyar el retorn de Pau i Bernabé a Antioquia, després de l'Assemblea de Jerusalem —on s'havia decidit en favor d'un dels punts en els quals Pau més insistia—, amb uns enviats de la comunitat que porten una carta de part dels apòstols i dels ancians de la comunitat de Jerusalem. D'aquesta manera, l'acceptació dels procedents del paganisme, sense la circumcisió, queda expressada per una carta dels apòstols, de la mateixa manera que en la tradició de les comunitats paulines havia quedat expressada en la *Carta de Pau als Gàlates*.

Aquesta marca de la importància de les cartes paulines queda subratllada en l'obra lucana mitjançant una segona referència a una carta, en aquest cas una carta romana, escrita pel tribú Claudi Lísies i dirigida al governador de Judea Festus. D'aquesta manera és també a través d'una carta que s'expressa el pas de Pau a mans romanes i s'explicita el que volen fer els jueus amb Pau: matar-lo per qüestions de la Llei de Moisès i pel missatge sobre Jesús. Aquesta lletra escrita pel tribú romà evoca, d'alguna manera, el que significa la *Carta de Pau als Romans*, que va precedir la seva arribada a Roma, també presoner.

Lluc introdueix, finalment, una tercera marca literària —aquesta vegada sense el gènere epistolar. En la compareixença de Pau davant el governador Fèlix, Lluc posa en boca de Pau el reconeixement que ha vingut a Jerusalem a portar unes almoines per als de la seva nació i a oferir oblacions. Això suposa el reconeixement, per part de l'autor, del coneixement de la col·lecta que Pau havia realitzat entre les diverses comunitats paganocristianes i que, juntament amb una ambaixada de representats, havia portat

a Jerusalem i al temple mateix. Aquesta col·lecta és la que el lector coneix a través de diversos textos de les cartes, especialment de la *Segona carta als Corintis*.

D'aquesta manera Lluc en el llibre dels Fets dels Apòstols manté un silenci aparent sobre les polèmiques cartes de Pau, però, amb una suau ironia, deixa marca del seu coneixement i de la importància que tenen. Aquesta triple marca evoca d'una manera especial la Carta als Gàlates, la Carta als Romans i les cartes als Corintis. I, sobretot, evoca el Pau apòstol, escriptor de cartes.

Paraula escassa

per Xavier Moll

«En aquell temps, el Senyor comunicava rarament la seva paraula: no solia mostrar-se en visió» [1 Sam 3,1]. Aquest silenci de Déu es descriu com a *sermo pretiosus*: és paraula d'alt preu pel fet de ser escassa. Dit d'aquesta manera pot semblar que sigui ficar la paraula de Déu dins un sistema d'oferta i demanda: poques peces fan la mercaderia més valuosa. Però també ens és familiar el cas que els darrers exemplars —quan un llibre deixa els prestatges dels *bestsellers*— es puguin trobar de rebaixes, perquè el que interessava molt, ja no interessa tant. No és ben bé això el que vol dir el text, ja que, tot i que era paraula escassa, sembla que no es trobava a faltar. I això ja posa la qüestió dins un altre context: no es tracta d'un preu taxat, sinó d'un valor desconegut que demana que primer es descobreixi. D'això en parla després el text expressament, quan diu que, dins aquell silenci, la paraula escassa va sonar com a veu desconeguda.

Escassejava, però no es trobava a faltar. En temps de bonança tot rutlla i les mancances ni es noten. La pregària encesa del salmista: «El Senyor és el meu pastor: no em manca res» [Sl 23,1], no sembla que desperti enveja de cap mena en el qui viu tranquil dins aquest silenci de Déu: Déu no diu res i no sembla que manqui res. La diferència és patent: el salmista té Déu i amb ell totes les altres coses; el qui no té res més que ell mateix i li sembla que ja en té prou, pot viure satisfet de no deure res a ningú. La seva pau no és cap do del cel, però, si més no, és absència de guerra, i amb això li sembla que ja n'hi ha prou.

Pot ser interessant observar que en aquest deixar Déu de banda, que molts creuen que és una adquisició dels nostres temps moderns, fruit del progrés humà, sembla que ja s'hi insinuï en un temps que sempre havíem imaginat més devot, per això mateix deu ser obligat que, en el que es ven avui com a nou de trinca, cerquem fins a descobrir

que s'hi amaga l'esperit *humà de sempre*, cosa que, en darrer terme, podria equivaler a ficar definitivament la fe en el progrés dins el calaix de la moda. Tant avui com ahir és pensable que tot un poble clami a Déu en la desgràcia; i també ho és que en temps de calma vagi fent sense sentir l'absència de Déu com a mancança.

Crec que hi ha una relació estreta entre aquest malentendre un temps de calma com si ja fos la pau, i aquella mancança d'una paraula —la paraula escassa del temps de Samuel— que no provoca cap inquietud, ni es troba a faltar i, per això mateix, no es valora. L'error és creure que el bé sigui simplement absència de mal. Aquí, evidentment, no es tracta d'aquella teologia negativa que afirma que, de Déu, només es pot parlar *via negationis*; en aquest sentit valdria dir que Déu és absència de tot mal. Però això només vol expressar la incapacitat de l'home de parlar de Déu d'una altra manera.

En l'home —l'*home de sempre*!— no és igual. El bé en ell no és manca de mal, sinó el resultat positiu del perdó o venciment d'aquest mal, com també llibertat no és un camí obert sense objectiu, sinó el que ve després d'un alliberament; i la pau no és un entremig entre guerra i guerra, sinó la victòria sobre l'enemic. Si la guerra és un càstig de Déu, la pau no pot ser més que gràcia i perdó de Déu. Dit d'una altra manera, la pau i la llibertat són sempre dons que evidentment demanen un donador i un receptor, com també ho demana la paraula, que suposa que un parla i un altre escolta. Només així pau i llibertat no són negació, sinó afirmació.

Ara, evidentment, aquesta reducció en el sentit de les paraules és sempre obra del qui escolta i rep, i la feina deu ser cercar els motius d'aquesta enganyifa. I només la sospita de la possibilitat d'una alteració dels dons de Déu, també dins el si de la seva Església i, és clar, feina per principi reservada als seus dirigents, demana del simple observador que sense permís ni càrrec oficial fa aquesta feina a títol de detectiu d'enganyifes, una prudència exquisida per desigualtat de condicions, no fos que la prepotència del dirigent d'un mastegot envii a milles de distància del món civilitzat el sotjador que s'ha ficat on no el demanaven. Per això mateix confesso que tot això que escric, més que crítica d'un estil de progressisme que es practica dins l'Església, vol ser una defensa coratjosa dels valors —i veritats— que amb aquest progressisme es perden —o s'amaguen—, i això darrer mereix encara un comentari a part.

El cas és que els mitjans de comunicació, que tenen una feblesa manifesta per escampar protestes i escàndols, quan parlen de l'Església, tot sovint deixen sentir veus plenes d'enuig amb demandes de reformes. El mal no és que es vulguin reformes, el mal és que això es digui d'una manera tan vaga, que fa la impressió que els qui ho demanen, si haguessin pogut *inventar* avui l'Església, l'haurien fet d'una altra manera! I ara, en el pla de precaució que deia abans, repeteixo que això no és cap crítica de ningú, però defensa de cor d'uns valors absoluts en perill de bescanviar per bagatel·les. I en aquest punt, si un arriba al final de tot, descobreix fàcilment que el més sagrat que es deixa perdre és Déu mateix.

Dins el marc d'aquest contrast que hi ha entre allò que el reformador veu com és i allò que voldria que fos, potser el més espectacular sigui la gran diferència que va de la institució d'una Església jeràrquica a l'*ideal* de les constitucions democràtiques dels nostres estats civilitzats. Així i tot, tant la forma de societat jeràrquica com la democràtica admeten com a cosa indiscutible que en el cap de tota societat cal hi ha hagi un govern que fomenti i controli la vida dels ciutadans, i posi pau a les fronteres. La diferència és que en la jerarquia —la paraula ja ho diu: ἱερός + ἄρχειν— el govern té d'entrada un caràcter sagrat, és a dir, se suposa que d'alguna manera és Déu mateix qui decideix com i qui hagi de governar; la democràcia, en canvi —amb bon esperit crític— creu que, davant el perill de donar per sagrat el que no és més que profit particular d'una classe prepotent, és més segur que sigui el poble mateix qui ho decideixi.

Aquest principi és molt bo, tan bo que, ben mirat, també s'hi descobreix un aire de cosa sagrada. Parteix de la tesi que diu que tots els homes, rics i pobres, savis i ignorants, sans i malalts, tenen una mateixa dignitat inviolable. La pregunta és: d'on ve aquesta dignitat? La resposta més òbvia és que ve del seu Creador. També és obvi que el programa revolucionari de *fraternité* només pot tenir sentit, si s'admet que hi ha un Déu que és Pare de tots, altrament en comptes de germanor universal regiria la norma de l'*homo homini lupus*, que —i no és cap ironia— des d'un punt de vista liberal també es pot interpretar com a motor de progrés.

El mal és que aquest principi democràtic de la fraternitat tan pacífic i pacifista tampoc no és fet immune contra el perill de ser manipulat fins a aconseguir que tota la massa de pobres i malalts i ignorants del poble decideixi allò que en el fons més aviat afavoreix un altre cop els rics i sans i savis. Dins l'Evangeli i dins el dogma cristià hi ha tota una sèrie d'afirmacions que sotmeses a referèndum difícilment s'aprovarien, tampoc aquelles afirmacions que prometen felicitat als pobres i ignorants i malalts, justament ells són els qui s'han deixat empeltar pels més afavorits i tenen un interès més fort a formar part, també ells, del cercle dels privilegiats.

És important que l'esperit democràtic es defensi de manipulacions que l'adulteren i també és important saber que, tant en societats democràtiques com jeràrquiques, la tàctica d'adulteració és sempre la mateixa: sempre són els prepotents els qui tenen prou astúcia per imposar-se sobre la massa. I en un i altre cas, el qui s'arracona és Déu i és substituït pel més perspicaç del poble, que de cap manera, per molt que ho intenti, no pot bandejar la sospita de cercar en el govern dels altres allò que més l'afavoreix.

És en el mateix llibre de Samuel on es narra que, anys més tard, el poble el va anar a veure per dir-li que ja s'havia fet vell i que volien un rei com les altres nacions. Samuel, de primer moment, s'ho va prendre com un afront personal. Però Déu li va revelar el veritable sentit d'aquella petició: «No et rebutgen pas a tu, sinó que no em volen tenir per rei a mi» [1Sa 8,7]. Efectivament només Déu és garantia d'amor i de pau. I així i tot li diu a Samuel dos cops que accedeixi al que el poble li demana [v.7 i 21]; com

també, al començament de tot, va deixar que Adam anés per la seva, malgrat els perills que s'amagaven darrere aquesta independència; el més vistós de tots, potser, és el perill del desamor. Amor és dependència. I només l'amorós entra encara avui dins la *cambrà més retirada* [cf. Mt 6,6] i li diu, a Déu: «Rei meu i Déu meu» [Sl 5,3; 44,5; 84,4]. I li diu també: «Ningú com tu no em fa feliç» [Sl 16,2]

Ho tornaré a dir: tot això no és crítica del progressisme, sinó que en no haver estat fet immune l'home contra el perill de donar una cosa per l'altra —el profit propi per la justícia—, aquí es vol defensar tot allò que sense aquest Déu es posa en perill de perdre o d'adulterar, així, per exemple la tendència que veig tot sovint a rebaixar els conceptes de pau i de llibertat, que, així ho sembla, també dins l'Església es poden entendre com a tasca que tenim a les mans —els ciutadans adults— i que tota referència a Déu és cosa, en tot cas, més poètica que real. I ara em ve al pensament aquell text conegut del profeta Jeremies: «Aviat troben remei per a la ferida del meu poble. Li diuen: "Tot va bé, tot va bé", quan res no va bé!» [6,14; cf. Ez 13,10].

En aquest text és també interessant d'observar les *personae dramatis*: aquí hi ha els dirigents, sacerdots i profetes de la cort, que, contra anuncis de possibles desgràcies que fa Jeremies, diuen al poble que no n'hi ha per tant. I dins aquesta constel·lació cal encara presumir que aquest «tot va bé» no té ben bé el mateix sentit per als dirigents que ho diuen que per al poble ras. Però aleshores passa una cosa semblant —que sigui permesa una comparació ben vulgar— a les noietes que miren, admiren i fàcilment s'identifiquen amb les imatges de les revistes il·lustrades mentre esperen el torn a ca la perruquera. I, tot i que no hi és present, perquè ja l'han fet fora, entre les persones d'aquest drama cal que hi comptem encara el profeta que no han volgut escoltar i, a més, han fet callar.

Fer del bé i de la pau i de la llibertat conceptes purament negatius equival a una reducció que no només estreny l'amplitud dels conceptes —i els falseja—, sinó que —i això ja és encara més trist— retalla d'ells l'aspecte de relació. Si pau i llibertat no són dons rebuts, aleshores es poden fruir sense haver de donar gràcies a ningú, però potser també estan exposats a la rapinya dels més astuts. Així, del misteri del mal se'n fa un problema, amb la *fè* que el progrés tècnic ja basti per poder bandejar-lo. Per a aquest afer Déu no es necessita: defensar el bé contra el mal és comesa de la tècnica. L'historiador anglès Chr. Dawson ja deia que el progressisme era la darrera gran heretgia de l'Occident: substitueix la religió, no l'elimina.¹ I ara sembla que l'*home de sempre* aquesta heretgia la té molt dins l'ànima.

¹ CHR. DAWSON, *Progress and Religion*, Londres, 1929; trad. al.: *Die wahre Einheit der europäischen Kultur*, Ratisbona 1935, p. xi.

El petit Samuel dorm en el santuari de Siló, al costat de l'arca de l'aliança, que vol ser sagrament de la presència de Déu enmig del poble [1Sa 3,3]. Déu crida Samuel, però Samuel no reconeix aquella veu. Només roman en l'arca un signe de la seva presència, i aquest signe sembla que hagi esdevingut insignificant. Els signes també es poden encongir en deixalles d'un altre temps. L'arca de l'aliança prou que hi era encara en el santuari, però ja no volia dir res. Tampoc no deia res, i ningú no en feia cabal. I sembla que aquell silenci ni es notava com a silenci: ningú no demanava: per què deu ser que el Senyor ja no diu res? I això ja era signe patent de desamor. També ho fem, quan l'amor manca: amics d'altre temps que ja no diuen res, desapareixen també de la consciència.

I ara, quan el Senyor parla, ja no saben qui parla. I segurament aquí es desatén que, com també en el cas de la pau i de la llibertat, la paraula és sempre un do gratuït que no demana més que la voluntat d'acceptar-lo, una voluntat lliure, més ben dit, una voluntat alliberada capaç d'estimar. Aquesta paraula demana la resposta de l'amor del qui l'escolta. És un cas fatal aquest d'haver escapat de la pau i llibertat tota referència a un donador, tota obertura a un diàleg.

Tot sovint ja m'he fixat en aquest pensament que diu que tot diàleg pressuposa familiaritat. I això, en un sentit més profund, va més enllà de ser capaços d'identificar materialment el qui ha parlat. Cal, a més, que el qui sent la paraula, alhora senti que

*Déu crida
Samuel, però
Samuel no
reconeix aquella
veu*



ell mateix, per ser-ne destinatari, cal que se'n consideri beneficiari. La paraula s'entén llavors com a do que amaga una veritat i demana que es destapi a fi de provocar així l'admiració d'un cant d'acció de gràcies. Si no es destapa, no admira tampoc gaire, i de tota manera no dona peu a músiques i balls, a tot estirar tot es resoldrà en un intent de quedar en pau per la via de la compensació, com si aquell bé hagués estat un mal a reparar.

Només si es destapa el sentit de la paraula escoltada, desperta l'admiració, es converteix literalment en un *mirandum*, un miracle. Però també s'ha de dir que aquests senyals i prodigis que acompanyen la paraula demanen del destinatari una atenció crítica, perquè també és possible que amaguin enganys de «falsos messies i falsos profetes» [Mt 24,24] i, a més, es poden pervertir en un sentit de condició de la fe, cosa que aleshores fa que els senyals i prodigis es prenguin a la manera d'una mena de garantia de qualitat, com la que demanem abans de comprar un producte. Deu ser això que vol dir Jesús quan es queixa: «Si no veieu senyals i prodigis, no creieu» [Jn 4,48]. I també es diu que «tot i que li havien vist fer tants senyals prodigiosos, encara no creien en ell» [Jn 12,37]. És a dir, això dels senyals i prodigis no és criteri tan definit com semblava.

Tinc la impressió que, en temps passats no massa llunyans, el sentit de fiança que es donava al concepte de miracle dins el tractat d'apologetica, avui provoca més aviat escepticisme, i això deu ser, perquè, dins el nostre món, la tècnica avançada també ha produït una ignorància presentable en societat: tothom és capaç de manejar els arreu més sofisticats, però molts pocs —jo tampoc!— en sabrien donar raó. Ni senten —sen-to!— cap necessitat de donar-ne. I avui jo diria que la conseqüència mateixa d'aquesta degradació ha fet que el miracle ja no admirí. Més que una intervenció de la mà de Déu, la tendència és de creure que en el cas es podria haver amagat alguna llei de la naturalesa que la ciència encara no ha descobert.

El que aquí no s'ha descobert —o més ben dit s'ha tapat— és el sentit veritable del miracle, com allò que admira. No podia ser d'altra manera: la raó pràctica il·lustrada no té gaire sentit estètic, que vol dir, sentit de percepció davant allò que ens ve de fora; per principi desconfia de sentits figurats. Dins el Càntic dels Càntics, ell no es cansa de dir-li a ella: «que n'ets, de bella» [Ct 1,9.14; 4,1.7.10; 6,3.9; 7,6]. El progressista és més discret; es limita a dir-li: «m'agrades», amb la qual cosa el pes de l'afirmació reposa d'amagat sobre el pronom personal de primera persona. Tot és càlcul. El sentit de les coses es mesura en el profit que prometen. Això té una certa retirança a l'anar fent de la raó pràctica il·lustrada. I aquí també val a dir que això no són minúcies del progrés, és simplement la conducta humana al marge de Déu.

Aquesta comparació del progrés que ha anat alterant el concepte de miracle amb què també ha pogut modificar l'amor humà, ben mirat representen dos exemples d'una mateixa cosa que, si un grata més endins, també pot arribar a aquell substrat que, més enllà de tot progrés, destapa l'*home de sempre*. Sempre l'home s'ha vist davant l'alter-

nativa d'escollir entre el tu o el jo. El que avui s'exalça com a progrés d'un humanisme entès com a autoafirmació, norma primera de conducta assenyada, ja es pot llegir en el capítol 3 del llibre del Gènesi que narra el pecat original.

I jo diria que la conseqüència més greu no és pròpiament que per això l'home hagi de treballar penosament la terra [Gn 3,19], sense pecat també l'hauria treballat [Gn 2,15], el càstig se l'imposa l'home mateix que ara haurà d'anar fent sense un tu, sense Déu. I altres conseqüències, potser d'ordre més aviat estètic i per això mateix menys cridaneres, seran, per exemple, que des d'ara el miracle ja no admirarà per si mateix, només interessarà quan sigui útil; que l'amor es resoldrà en satisfacció pròpia; que la paraula només admetrà una resposta de rescabament i, per tant, s'estalviarà l'engrony d'una paraula gratuïta que demana la parella d'un cant d'acció de gràcies. I això tampoc no és res nou: en temps del petit Samuel ja ningú no trobava a faltar una paraula escassa que no tenia preu —*sermo pretiosus*— per gratuïta.

Aquesta alternativa de diàleg o monòleg, davant la qual es troba l'*home de sempre*, ja s'amaga en el primer manament del decàleg: «Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces» [Dt 6,5; cf. Mt 22,37-39], que aquest home mateix amb tendència a arraconar el seu Déu, tot sovint es passa per alt i, en tot cas, invita a creure que amb el segon d'estimar els altres homes ja n'hi ha prou, quan el sentit és ben bé al revés: l'amor a Déu es posa en primer terme, perquè cal que sigui la veritable mostra de l'amor al proïsme: l'amor al proïsme cal que sigui una mena de sagrament del nostre amor a Déu, l'amor als homes ha de ser un signe visible que faci present a la terra l'amor de Déu, altrament aquest amor humà fàcilment serveix d'augment d'una certa satisfacció, d'on en surten avantatges socials: el monòleg substitueix el diàleg.

El diàleg de l'amor a Déu està a milles de distància d'aquesta cacera d'avantatges socials, perquè va fins al fons més pregon de l'ànima: «amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb totes les forces» vol dir que si aquest amor radical ho demana, pot arribar a prendre formes d'aquell amor místic que fins i tot exigeix escoltar el silenci d'aquest *amat*,² que pot arribar a extrems de fer dir a l'*amic*: «*Factus sum sicut passer solitarius in tecto... Tu autem, Domine, in æternum permanes*» [Sl 101/102,8.13], i creure que, si tothom l'abandona, sempre pot comptar amb aquest amic. És el text impressionant que diu Jesús tot just abans d'entrar a la seva passió: «Ve l'hora, més ben dit, ja ha arribat, que us dispersareu cadascú pel seu costat, i em deixareu sol. Però jo no estic sol, perquè el Pare és amb mi» [Jn 16,32].

² Cf. Xavier MOLL, «La paraula que ve del silenci», *Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalaunya* 112 (2012), esp. cap. 1: «El silenci del Pare».

La veritat és que aquesta experiència de Jesús, també es pot demanar d'un creient qualsevol, no només de casos extraordinaris d'experiències místiques, perquè està dins la mateixa lògica d'aquest diàleg singular amb Déu: la de veure que els amics d'abans, un rere l'altre, li donen l'esquena. I aleshores és impressionant veure que hi ha entre la solitud radical de l'home que en prescindir de Déu es posa en el centre i es fa la il·lusió de dominar-ho tot — rei del femer, en dèiem d'això en els nostres jocs infantils — però en semblar-li que ja no és com els altres, li manca un tu i, de fet, és un solitari, hi ha semblança i diferència esbalaïdora amb la isolació de l'amorós de Déu que, no només si els amics l'abandonen, sinó fins i tot quan crida: «Déu meu, Déu meu, per què m'heu abandonat? ... Crido de dia i no em responeu, Déu meu» [Sl 22,2s], sap que aquest silenci de Déu és un *sermo pretiosus*, i per això pot dir com i amb Jesús: «No estic sol, perquè el Pare és amb mi» [Jn 16,32].

La diferència entre aquest restar sol, perquè els amics l'abandonen i el que resta sol, perquè creu que ja ho farà sol, ja es pot entreveure en aquest text de l'Evangeli: abandonar Jesús en els deixebles equival a «una dispersió cadascú pel seu costat» [ibíd.], és a dir, el que abans era un conjunt en pla de diàleg, ara és una escampada de solitaris, però no surt d'interessos contraris, sinó d'un desengany: l'abandonat no és el «salvador» que esperàvem! En canvi, el qui es queda sol, perquè es creu prou fort, es troba dins la mateixa lògica del pecat original. I és justament en aquest desengany dels deixebles que es troba la porta d'entrada a la veritable salvació, a la seva «veritat» que es revela quan es destapa: el *nos autem sperabamus* [Lc 24,21] ja vol dir, que la veritat és sempre la sorpresa de trobar allò amb què no hi comptàvem, i confirma que, ben mirat, «és bo d'esperar en silenci la salvació del Senyor» [Lm 3,26].

Dins aquest context és molt instructiu remarcar dues afirmacions ja fetes abans: primera, que aquesta no és experiència extraordinària de místics escollits i venerats *post mortem*, perquè avui anar contra corrent en la vida de la fe es demana de tothom; abans això d'anar a missa ho feia tothom, avui ja no és igual i fer-ho ja costa més; i l'altra afirmació és que l'amor al proïsme cal que tingui per model justament aquest amor radical a Déu que, com dic, per mor de la fidelitat mateixa, pot fer experimentar la isolació més radical, amb el convenciment que la sorpresa admirada davant el miracle no s'aguanta damunt el seny de compromisos polítics, que es venen amb l'aura de progrés social, sinó que és l'hora desitjada de veure la glòria de Déu, és allò que és del tot nou, inesperat, és allò que «cap ull no ha vist mai, ni cap orella ha sentit, ni el cor de l'home somia és allò que Déu té preparat per als qui l'estimen» [1 Co 2,9; cf. Is 64,3].

I sembla que la tendència sigui més aviat accentuar el present —tot i que sigui efímer!— com a distintiu de la pròpia identitat. És en aquest punt que cal situar la *teologia dominant*. Encara que pugui prendre dins la societat una posició de preeminència, de cap manera no es pot identificar amb aquell *consensus theologorum* que deia l'escolàstica d'aquell temps —ni tampoc no ho pretén!— en un pla submís d'ortodòxia, cosa que

d'entrada l'obliga a fonamentar el seu *domini* en el prestigi social. Aquí ja trobem un vestigi indubtable de l'*humà de sempre*, que és el principi de valorar les coses, no segons el que de fet valen, sinó segons on es troben o qui les té. I són ben engrescadors els avantatges que promet l'arrogància prestigiosa:

*L'arrogant sent horror de la vida humil:
així el ric sent horror del pobre:
Quan un ric trontolla, els seus amics el sostenen;
però, quan un pobre cau, fins i tot els amics el rebutgen.
Quan un ric ensopega, molts vénen a ajudar-lo,
i, si diu bestieses, li donen raó;
quan un pobre ensopega, encara li fan retrets,
i, si diu coses intel·ligents, no li fan cap cas.
Quan el ric parla, tots callen
i posen als núvols les seves paraules;
però, quan un pobre parla, tothom diu: «Qui és aquest?,
i, si s'entrebanca, l'empenyen per fer-lo caure [Sir 13,20-23].*

Repeteixo, això no és cap crítica. És només un intent de fer veure els valors que es perden, quan en la teologia Déu es deixa una mica o del tot de banda. En temps de Jesús també hi havia una teologia dominant. Conta l'evangeli de sant Joan que «els fariseus, juntament amb els grans sacerdots, van enviar guardes del temple per agafar-lo» [7,32]. Hi van, el cerquen, el troben, veuen què fa i què diu [v. 33-44], i després: «Els guardes del temple se'n tornaren a trobar els grans sacerdots i els fariseus. Aquests els van dir: —Per què no l'heu portat? Els guardes respongueren: —Ningú no ha parlat mai com aquest home. Els fariseus els van replicar: —Vosaltres també us heu deixat enganyar? Qui de les autoritats o dels fariseus ha cregut en ell?» [Jn 7,45-48]. Aquí, el prestigi de les autoritats té més pes que aquelles «paraules mai no sentides» de Jesús. L'admiració davant paraules mai no sentides té semblança amb l'admiració del qui diu: «Que n'ets de bella», en canvi, sotmetre la novetat i la bellesa al dictamen de la norma del prestigi, en definitiva, és tancar-les dins l'obrador de les eines d'ús casual. D'aquí no en pot sortir cap fe. Amor tampoc.

Dins la nostra societat multicultural la pau no es troba en una tolerància en un sentit erroni de no mirar prim, que, en definitiva, és una manera discreta d'arraconar Déu, sinó justament en una mirada vers Déu: ell i només ell pot ser l'autèntica garantia d'ecumenisme, perquè ell és el Pare de tots els homes, de totes les races i religions. Només llavors es pot tornar entendre la pau, no negativament com a temps sense guerra, sinó positivament com a do de Déu. Només llavors la «paraula escassa» es pot convertir en aquell silenci gràvid —«és bo esperar en silenci la salvació del Senyor» [Lm



*És bo esperar en
silenci la salvació
del Senyor*

3,26]— que plens d'una admiració sobtada ens treu de l'aïllament on ens trobàvem, «esgarriats com ovelles disperses», per tornar-nos «al nostre pastor i guardià» [1Pe 2,25]: en ell hem retrobat el tu d'un diàleg, en ell, només en ell, tots els altres homes esdevenen germans meus.

La Creu que ens aglutina

per Joan Febrer

Record una experiència inoblidable de Taizé, pel juliol de 2008. Acabada la pregària vespertina del divendres, una gran icona del Crist crucificat, posada en terra, ocupava el lloc de la comunitat monàstica. Els assistents que volien —i eren molts— formaven una gruixada processó que hi anava avançant lentament, de genolls. Arribats al punt final del trajecte, cadascú tombava el front en silenci damunt la imatge, fins que se n'anava i deixava pas als següents. Jo m'hi vaig ficar, a la processó, i després de més d'una hora d'anar avançant a poc a poc em vaig trobar finalment a primera línia, davant la gran icona. Vaig sentir, com una rampa per tota la pell, la comunió amb aquell tantes vegades anomenat “*Anyell de Déu* que es carrega damunt seu el pecat del món” i en comunió, alhora, amb tantes persones que s'hi anaven apropant. Aquella prostració ens duia a abocar damunt el Crucificat tota la càrrega de pecat i sofriment, de solitud i fracàs, de trencaments i frustració... nostres i de la humanitat, en la confiança que el Crist ho assumia tot per fer-ne llavor de vida nova. Abans de jo es va aixecar, llagimejant, un al·lot de 15 a 16 anys que s'hi havia estat més estona que ningú; de què devia plorar? No ho sé, però l'espectacle em va commoure: era una viva representació de l'anhel de trobar-nos, gent de totes les races i cultures, pobres pecadors, amb el nostre Redemptor i reconciliador de la humanitat. Tot transcorria en l'ambient típic de Taizé, entre cants repetits i harmoniosos interromputs només per breus silencis orants.

Enfora avui d'aquella experiència irrepetible, ens trobam reunits entorn de la creu tot celebrant l'ofici de Passió del Divendres Sant. Quin poder aglutinador té la creu? Per començar, hi contemplam Jesús, el condemnat que hi ha mort en lloc d'un altre, Jesús en lloc de Barrabàs (avui ens resulta mal d'entendre aquest joc de triar entre una vida o una altra). L'evangeli de Lluc ho testifica amb aquestes paraules: *Pilat va deixar lliure Barrabàs, l'home que era a la presó per disturbis i per assassinat, l'home que ells de-*

manaven, i va entregar Jesús, tal com ells volien (Lc 23,24-25). I el gran sacerdot Caifàs, president del Sanedrí, ho havia dit amb unes altres paraules: *si el deixam continuar, tothom creurà en ell, vindran els romans i destruiran el nostre lloc sant i el nostre poble*, indicant a continuació que *val més que un sol home mori pel poble i que es perdi tot el poble* (Jn 11,48-50). Jesús, vet aquí l'home que mor en el lloc d'un altre, d'uns altres.

Sembla, en aquests textos, que el destí de morir en lloc dels altres, a Jesús li fou imposat des de fora. Però si rellegim atentament els evangelis podem veure en Jesús algú que no se situava mai fora del rotlo de la gent, sinó en el lloc dels altres, especialment dels petits. Com s'explica la seva defensa dels petits, els pecadors, els pobres, les dones, els insignificants... sinó pel fet que ell s'havia situat en la seva perspectiva? És que en el seu projecte, ningú no en quedava fora. Tal com havia dit més d'una vegada als seus seguidors, davant el Pare del cel, el més insignificant de tots val ell tot sol com tota la resta. I quan els deixebles es disputaven els primers llocs en el nou regne, Jesús se'ls proposà ell mateix com a model de qui ha entregat la seva vida en *preu de rescat per tothom* (Mc 10,35-45).

La seva crucifixió no s'entendria si no és a la llum d'aquesta trajectòria marcada per un continu posar-se en el lloc dels altres. Per açò en el Crucificat hi podem veure encarnada la figura del servent de Déu que *s'ha carregat a damunt les culpes dels altres, que ha portat damunt ell els pecats de tots* (Is 53,11-12). O com en el ritual de l'expiació, ell ve a ser com el boc emissari encaminat cap al desert desconegut després que el sacerdot li haurà carregat *les culpes, les infidelitats i els pecats dels israelites* (Lv 16,21-22). La seva inculpció per part dels dirigents religiosos i polítics va recaure en un home avesat a carregar-se damunt seu la creu de tots.

La creu del Crucificat ens aglutina, perquè des d'ella ningú és qui per tirar a ningú la primera pedra. I el qui hi mor no jutja ni condemna, sinó que excusa i perdona. El Crucificat, que s'havia sabut situar sempre en el lloc dels més insignificants, assumí finalment el destí de morir en el lloc de Barrabàs i, amb ell, de tots els condemnats, i el destí de morir pel poble com aquella nosa que cal llevar d'enmig perquè el sistema seguesqui funcionant. Emperò la seva vida crucificada és *preu de rescat* perquè tota vida meresqui ser alliberada del pes de la culpa i del jou de l'opressió. Aquest preu de rescat és l'amor més gran, l'amor crucificat de Jesús, el Fill de Déu. La culpa, la mort, la tenebra són vençudes en ell i, per ell, pot esclatar l'alba de la vida nova el matí de Pasqua.

“No és aquí: ha ressuscitat”

per Joan Febrer

Jesús de Natzaret ha estat i és objecte d'estudi per part de molts investigadors. Els historiadors, quan es basen en els evangelis canònics, tracten de destriar les paraules i fets atribuïbles a Jesús mateix d'allò que l'Església primitiva li ha aplicat posteriorment; amb altres paraules, intenten distingir el *Jesús jueu creient* del *Jesús cregut* per les comunitats cristianes. Aquestes recerques rastregen en les fonts documentals i arqueològiques quines notícies fidedignes permeten situar Jesús de Natzaret en el seu temps i quin és el seu perfil biogràfic. En qualsevol cas es refereixen a aquell qui, segons els *Annals* de l'historiador romà Tàcit, ja era conegut com el Crist i que *durant l'Imperi de Tiberi havia estat executat per ordre de Ponç Pilat, procurador de Judea*.

Els evangelis són una bona font d'informacions sobre el Jesús històric tal com era recordat i vist pels primers cristians; però aquests quatre documents dediquen el darrer o darrers capítols a una notícia singular: *Jesús, el crucificat, ha ressuscitat*. La resurrecció de Jesús marca un abans i un després. El tercer dia, diumenge de matí, comença una etapa nova i diferent. Abans Jesús podia ser localitzat a la sinagoga, o vora el llac i pels camins de Galilea, o de pas cap a Jerusalem o en el temple d'aquesta mateixa ciutat. De fet les multituds que el cercaven o els malalts que demanaven ajuda, sabien on trobar-lo; i els guardes que el van detenir, conduïts per Judes, també el van saber trobar a Getsemaní. D'ara endavant, emperò, els evangelis parlen d'un tomba buida i d'un Jesús que es deixa veure només d'alguns i que desapareix, capaç fins i tot de travessar portes tancades. El primer pregoner d'aquesta notícia és una figura celestial a l'entrada del sepulcre que diu a les dones: *cercau Jesús el crucificat. No és aquí. Ha ressuscitat, tal com va dir* (Mc 16,5-6). O també: *per què cercau entre els morts aquell qui viu? No és aquí, ha ressuscitat* (Lc 24,5-6).

La notícia comença a propagar-se com un rumor increïble de dones que els apòstols no s'acaben de creure: *als apòstols els semblava un deliri*, fa notar Lluc (Lc 24,11). El Ressuscitat no es passeja pels carrers de Jerusalem a la vista de tothom, ni es mostra als qui el condemnaren a mort. Només alguns tenen experiència d'aquesta trobada. Simó Pere ho dirà amb aquestes paraules: *Déu el ressuscità el tercer dia i li concedí que s'aparegués no a tot el poble sinó als testimonis que ell mateix havia escollit per endavant, a nosaltres que vam menjar i beure amb ell després que hagués ressuscitat d'entre els morts* (Ac 10,40-41). I Pau de Tars testificarà, per la seva banda, que Jesús *s'aparegué a Cefes* (Pere) *i després als Dotze* i encara a d'altres (1Co 15,5-6). De manera que a partir d'ara serà qüestió de creure o no creure's els testimonis que afirmen haver-lo vist.

Aquest rumor que va prenent cos com una increïble notícia vol dir dues coses d'entrada:

1. **“que el crucificat no és aquí”**, és a dir, no és entre els morts, ni és objecte exclusiu de recerca històrica, ni pertany només al passat, ni tampoc ha romàs confinat en els límits d'una existència temporal.

2. **“que el crucificat ha ressuscitat”**, és a dir, és viu, no com si el seu cadàver hagués estat reanimat per a una existència com la d'abans. Viu en Déu, havent entrat en la dimensió darrera de l'existència i, al mateix temps, present en la història a través dels seus seguidors.

El Ressuscitat no és altre que el qui havia estat crucificat, insisteixen els relats evangèlics. No és un esperit, un fantasma, un ésser atemporal. És algú que ha passat per aquesta història on ha sofert la pena màxima dictada per l'autoritat romana: la crucifixió, i encara duu les marques de la passió. No és que les cèl·lules del seu cos es recomponguin, sinó que la seva personalitat alhora corporal i espiritual viu per sempre en Déu. Jesús continua essent objecte d'estudis històrics, però aquests no poden esgotar tota la realitat. L'anunci de la resurrecció vol dir que l'intent de llevar-lo d'enmig ha fracassat, i que continuarà actuant des de la plenitud de Déu a través dels seus testimonis. Per tant la seva mort no ha posat fi a ell ni a la seva causa; la darrera paraula no la tenen els botxins sinó el Déu de la vida.

El Crist ressuscitat és més que un record. La resurrecció és més que la pervivència de la seva obra. Ell és viu, es fa present, actua, influeix en la vida personal i col·lectiva. Per tant els cristians no som seguidors d'un mort, sinó del Fill de Déu que, havent viscut en aquesta terra, viu ara en la plenitud de Déu des d'on ens estira cap a ell i encén un llum d'esperança enmig de la nit.



Tot recordant la Margarida Monrós

Amb la Margarida Monrós se'n van els primers anys de l'Associació Bíblica de Catalunya. Perquè no és exagerat dir que la seva contribució va ser decisiva, estant com estava envoltada de gent molt benintencionada, però poc avesada a posar en marxa una Associació que, a més a més, es volia clarament interconfessional. La Margarida era una secretària culta, molt responsable, plenament identificada amb les intencions de l'Associació i amb ganes de fer les coses no bé sinó molt bé i amb molta puntualitat i exactitud, qualitats que, deia ella des de la seva humilitat, "havia après de les monges alemanyes" de Barcelona on havia estudiat.

Tot això, a més a més del seu compromís al Palau de la Música. Com que allí hi han passat moltes coses que Déu no ha volgut... és obligat recordar els mots que es feia un tip de repetir endebades al "senyor" Millet (com ella mateixa confessava ja molts anys abans de l'ensulsiada): "Però, senyor Millet, tregui'm, doncs, si us plau". Pel seu treball professional, doncs, la seva dedicació a l'Associació no va poder ultrapassar el nivell d'un voluntariat qualificat perquè la seva feina no li ho permetia. Però va ser la nostra primera secretària i va marcar una línia de fer les coses ben fetes que ha arribat fins ara.

En ordre a justificar la contribució de la Margarida val la pena de fer cinc cèntims de la primera junta, que es va escollir, si no recordo malament, en les Jornades del Nadal de 1974 a la Selva del Camp. És una forma de fer presents aquells anys i de posar un marc a la feina de la Margarida a l'Associació. El president, en Joan Magí, era rector de Gratallops, en el Priorat, i no teníem ni mòbils ni correus electrònics. La comunicació era complicada, malgrat que ell vivia a Tarragona. El vicepresident, l'autor d'aquesta nota, tot just havia acabat la tesi doctoral i s'endinsava en la feinada d'organitzar el departament de Bíblia de la Secció de Sant Francesc de Borja a Sant Cugat, al mateix temps que impartia molts cursos en l'esmentada Secció de la Facultat de Teologia de Barcelona. El secretari, l'Enric Cortès, ja havia començat a endinsar-se en el garbuix que, fent un capmàs, s'anomena literatura intertestamentària, i estava molt imbuït de l'espiritualitat franciscana que l'ha acompanyat tota la vida. I els altres dos membres eren: el P. Guiu Camps, un monjo benedictí d'estudi i erudició poc



comunes, però que estava acabant el volum de Mateu de la Bíblia de Montserrat i era l'encarregat dels estudis teològics de Montserrat, i finalment l'Àngel Cortès, un cristià evangèlic, bon pare de família i bon pastor de la seva comunitat de l'Assemblea de Germans del carrer Terol (Barcelona).

El record més entranyable d'aquells anys són les reunions de la junta en els domicilis dels seus respectius membres: a Tarragona, a Gratallops, a l'Ajuda, a la comunitat de jesuïtes del carrer Astúries, a Montserrat i, per damunt de tot, a casa de l'Àngel Cortès, on la seva dona, la Maria, ens feia una macarrons simplement extraordinaris. La Margarida,

que assistia puntualment a aquestes reunions i n'aixecava l'acta (les reunions eren en dissabte), es mostrava sorpresa de la llarga estona que es dedicava als àpats i de la rapidesa amb què despatxàvem els punts de l'ordre del dia. I encara es quedava més bocabadada quan assumptes importants no acabaven de ser closos i arrodonits. Penso que la seva bonhomia (potser ara hauríem de dir "bondonia") la feia superar la sorpresa i acatava amb una rialla les nostres benintencionades però sovint poc encarrilades decisions. Aquest és un primer aspecte que recordo amb veritable afecte: la seva capacitat de seguir el ritme i la forma de governar de la Junta, malgrat que hi havia molts serrells que quedaven penjats i que s'havien de resoldre més tard amb rapidesa i desfent malentesos que s'havien generat en el decurs de les decisions preses. Però no solament aixecava acta de les reunions, també trobava temps per donar un cop de mà als anhels dels biblistes estudiosos d'aleshores (encara que esdevinguessin més tard una mena de castells en l'aire). Feia uns dossiers que eren model en la presentació i contingut: van servir després per a peticions de subvencions o ajudes puntuals. Recordo, per citar un exemple, el de "Corpus Midrashicum".

Una segona cosa que sobresurt en els meus records de la Margarida és la reunió de la Junta a Gratallops. Ho recordo especialment per dues raons. En primer lloc perquè la carretera a Gratallops, en aquells dies, era especialment tortuosa. I, per a la Margarida, va ser a més especialment torturadora. Resulta que ella es marejava fàcilment i, cada dos revolts havíem de parar i deixar-la sortir del cotxe perquè li toqués l'aire. El viatge d'anada va ser dur. Però, el de tornada, no us ho explico! I aquí hi ha el segon motiu que em fan recordar la reunió de Gratallops. El cotxe on anàvem amb la Margarida va arribar aviat a Gratallops (potser perquè ja es preveia que seria un viatge dur). Allà hi havia dos matrimonis que havien dut els ingredients d'una excel·lent paella tar-

ragonina (en Francesc i la Maria Josepa i una altra parella d'amics i col·laboradors). Mentre esperàvem l'arribada d'en Joan Magí, ens van oferir un got de vi de la bóta del racó. No ha de sorprendre ningú que a Gratallops hi hagués una esplèndida bóta del racó. Naturalment el vam acceptar. Ara bé, l'espera va ser llarga i els gots de vi es van multiplicar de tal manera que alguns de nosaltres no recordem cap detall dels temes tractats aquell dia. Quan ho comentaves amb la Margarida, ella feia una rialla oberta i transparent de comprensió, d'amistat i de companyonia.

Vet aquí dues pinzellades de qui va ser la Margarida Monrós per a l'Associació Bíblica de Catalunya. Ens va fer costat sempre, sense recances i sense reserves. Va fer una tasca magnífica per l'Associació. Però, per damunt de tot, va ser una gran companya de camí, que ens va dedicar tot el temps que tenia al seu abast i que ho va fer amb tot el seu afecte. Que reposi en pau i que frueixi de la plenitud del Senyor que (amb l'ajut de l'Enric Cortès) la va empènyer a dedicar-nos el seu preciós temps.

Oriol Tuñí

(amb afegitons de l'Enric Cortès)

Compartint l'animació bíblica a Nova York

Tres biblistes del nostre entorn ens vam trobar a la «Cimera Bíblica Catòlica de Nova York 2014: “Descobreix l'alegria de l'Evangeli”» (The New York Catholic Bible Summit 2014: «Discover the Joy of the Gospel»): Núria Calduch-Benages (professora de Sagrada Escriptura a la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma), Juan Miguel Díaz Rodelas (catedràtic de Sagrada Escriptura a la Facultat de Teologia de València) i Javier Velasco-Arias (professor de Sagrada Escriptura a l'ISCREB de Barcelona). Hi participaven biblistes americans i altres de diferents parts del món.

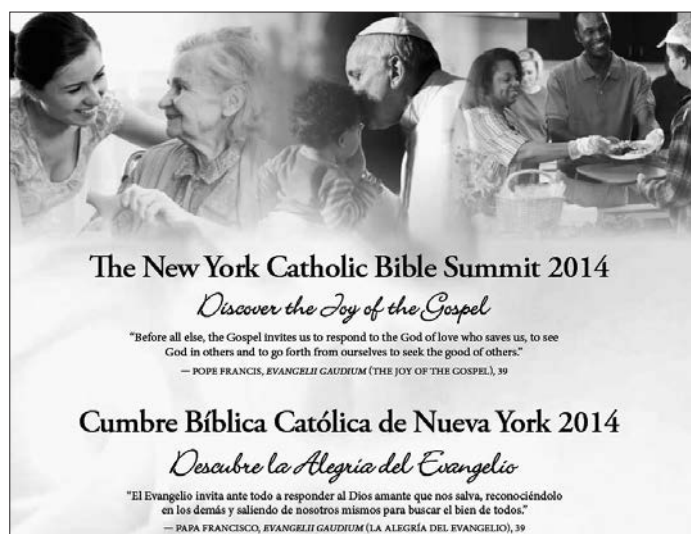
Organitzada per la Societat Bíblica Americana (American Bible Society), ens vam reunir, el dissabte 21 de juny, una mica més de cinc-centes persones per participar de l'eucaristia bilingüe (anglès i espanyol) que inaugurava la cimera, a l'església de Saint John the Evangelist, presidida per monsenyor Octavio Cisneros, bisbe auxiliar de Brooklyn, i animada per un esplèndid cor.

Després de l'acte litúrgic i de les benvingudes i agraïments, ens dirigírem a la Cathedral High School, on ens vam separar per àrees lingüístiques. El discurs principal en llengua espanyola va anar a càrrec de la Dra. Núria Calduch-Benages; i en anglès el va fer el reverend Anthony Ciorra, de la Sacred Heart University, Connecticut.

Cadascun dels responsables d'un seminari (allà anomenats *Workshops* [tallers]) vam fer una breu presentació pública, davant de tots els assistents, de la nostra feina bíblica habitual i del contingut sobre el qual anava a versar el taller. Després ens vam separar per les diverses aules de la Archdiocesan Catechetical Office. El seminari de Núria Calduch-Benages va tractar sobre «“L'alegría del Senyor és la vostra força” (Ne 8,10). L'alegría en l'Antic Testament»; la de Juan Miguel Díaz Rodelas va tractar sobre «El testimoni en l'*Evangelii Gaudium* del Papa Francesc»; i la de Javier Velasco-Arias es va centrar en «Evangelització, Bíblia i kerigma». L'interès dels assistents en els tallers (que vam haver de repetir en dues sessions) va ser enorme: hi palpàvem un gran amor a la Paraula de Déu i un anhel d'aprendre envejables. Les preguntes i intervencions van ser molt fructuoses.

Després del dinar, ens va fer una visita el cardenal arquebisbe de Nova York, Timothy Michael Dolan. L'acte es va cloure amb una pregària de cloenda. Tota una experiència d'animació bíblica, compartida amb una comunitat creient molt activa i apassionada per la Bíblia, a Nova York.

La majoria de ponents ens vam quedar alguns dies més per fer turisme per Nova York, una ciutat esplèndida. En els dies posteriors a la cimera, el P. Tomás del Valle-Reyes, religiós d'origen espanyol i periodista, que exerceix la seva tasca pastoral a Nova York des de fa molts d'anys, em va demanar de participar, el dijous 26 de juny, en el seu programa radiofònic «Ràdio segle XXI». Vam passar ser dues hores parlant de la Bíblia i de la importància que té en la vida cristiana, individual i comunitària; responnent qüestions que els oients ens feien arribar per telèfon o per Internet; i compartint una *lectio divina* sobre l'evangeli dominical amb tots els oients, que segons em



va comentar Tomás són al voltant de quaranta mil persones. Una experiència molt gratificant, amb oients hispans dels Estats Units i d'Amèrica Llatina (aquests últims segueixen majoritàriament el programa de ràdio per Internet).

L'experiència ha estat meravellosa: l'animació bíblica no coneix fronteres. I és esperançador i gratificant comprovar que la passió per la Paraula de Déu és contagiosa, es comparteix, i anima a continuar en aquesta tasca tan important i irrenunciable.

Javier Velasco-Arias

El Museu Bíblic Tarraconense

Línies d'actuació

1. “Comunicar” la Paraula de Déu

Prou sabem que la persona ha estat creada a imatge de Déu. És així que dotada d'ànima, aquesta actualitza l'essència i la individualitat de cada esser humà i per ella és possible estimar, projectar la intel·ligència i sentir la llibertat. Tanmateix si no tinguéssim la possibilitat de la comunicació les nostres potencialitats quedarien anul·lades i la realitat se'ns presentaria vàcua. Per la comunicació, les relacions entre les persones són possibles i també entre les persones i Déu. Les Sagrades Escripures són manifestació de l'essència de Déu, per això ens sentim abocats a llur proclamació, meditació i estudi.

La Paraula de Déu obre una via de comunicació que permet a l'ésser humà establir una relació objectiva amb el seu Creador, comprendre la realitat i entendre el veritable sentit de la vida. Aprofundim en el coneixement de la Bíblia a través de les ciències per apropar-nos amb més certesa a la Revelació i així a la voluntat de Déu. L'estudi de la Bíblia facilita que la Paraula de Déu sigui viscuda per tothom amb plenitud. Déu, present en tota realitat, es comunica amb l'ésser humà a través de la seva Paraula i a través del llenguatge de la naturalesa. Els cristians tenim la fortuna de ser, a la vegada, receptors i altaveus del Senyor, “comunicadors” de la “comunicació divina”, en definitiva evangelitzadors.

Els Biblistes, amb mètodes exegetics, hermenèutics i amb el suport de ciències auxiliars, faciliten nous coneixements que ens apropen més a la veritat revelada permetent enriquir i conduir la vida de l'Església. Els pedagogs i museògrafs cristians prenen el relleu i s'esforcen en transcriure amb instruments didàctics (publicacions, cultura

mass-media, museus, exposicions...) les aportacions dels experts. A partir d'aquí entrarà en funcionament l'activitat magisterial i docent de l'Església, en la figura de bisbes, preveres, diaques, professors, catequistes (...) que traslladaran a la comunitat cristiana i a la societat en general els nous coneixements i valors transcendents i ètics en un exercici constant d'evangelització.

2. Les línies del Museu Bíblic i les activitats d'aquest

El Museu Bíblic Tarraconense, doncs, no és un ens solitari. Té la vocació i és conscient que forma part d'aquesta cadena de "comunicació", d'aquesta cadena de transmissió eclesial per a la projecció de la cultura i els valors evangèlics.

Les línies d'actuació del Museu vénen determinades per la conservació i ampliació del patrimoni del qual és marmessor, la investigació i la transmissió social de la cultura i els valors bíblics. En aquest sentit les activitats que el museu realitza giren al voltant d'aquestes línies d'actuació. En el darrer exercici les novetats i actuacions realitzades han estat les següents:

2.1 La conservació i ampliació del patrimoni.

S'ha continuat adaptant les instal·lacions a les exigències normatives i de seguretat, per això hem renovat la senyalística i hem dotat les sales de nous sistemes antiincendis. Hem equipat la sala de Geografia Bíblica amb nous plafons explicatius i noves vitrines que incideixen en les activitats humanes de Terra Santa en els temps bíblics. Hi hem incorporat un mapa del Mediterrani en l'antiguitat, que explica les distàncies a temps real entre els ports més importants.

A la sala de cultura mesopotàmica i egípcia hem fet un diorama amb l'escena de Moisès davant el faraó, a partir de criteris reconstructius històrics i arqueològics (*figura 1*).

2.2 La investigació

El Museu ha continuat treballant en conveni amb l'Institut Català d'Arqueologia Clàssica i l'Ajuntament de Tarragona per aportar els seus coneixements en matèria d'arqueologia cristiana. D'aquesta manera s'han realitzat diferents intervencions arqueològiques a la basílica visigoda de l'Amfiteatre de Tarragona, a la Catedral i en aquests moments s'està intervenint en l'antic edifici de Tabacalera que ocupa part de l'emplaçament de la Necròpolis paleocristiana de Tàrraco amb l'objectiu de reexcavar la basílica paleocristiana dels màrtirs Fructuós, Auguri i Eulogi.

També en conveni amb l'Instituto Bíblico y Oriental de León i la Universitat de Navarra s'ha treballat en un projecte d'estudi sobre momificació animal egípcia i de

Figura 1



divulgació de la cultura bíblica en el context de l'Egipte antic. A més, el Museu ha prestat suport a diferents investigadors tot facilitant-los materials i les instal·lacions per a diversos estudis.

2.3. La transmissió social de la cultura i els valors bíblics.

El Museu Bíblic Tarraconense ha participat en el Festival Internacional Tarraco Viva 2014, centrat en la figura de l'emperador August, en el marc de la commemoració del bimil·lenari de la seva mort (14 dC-2014 dC). Així organitzà entre els mesos de maig i juny una exposició amb el títol: *Anno Domini. Judea en el temps d'August* (figura 2). L'exposició oferí una visió històrica i arqueològica de les relacions entre Roma i el món jueu en el marc de la política imperial de l'emperador August, en el moment del naixement de Jesús de Natzaret i el desenvolupament històric posterior de la regió, durant l'època romana. L'esmentada exposició fou coorganitzada amb l'Institut Català d'Arqueologia Clàssica i l'Associació Cultural Sant Fructuós.

En els mesos d'agost i setembre s'ha ofert una nova exposició titulada: *Aqua Sacra. Càntirs i Tradició*. Aprofitant les festes dels patrons de Tarragona sant Magí i santa Tecla i la seva relació amb l'aigua, el museu ha exposat part de la col·lecció de càntirs de la família Gal·là-Iglesias. Adoptant l'element etnogràfic del càntir ha donat peu a desenvolupar un discurs que introdueix el visitant en la significació bíblica de l'aigua.

El Museu també col·labora, entre altres publicacions, amb la revista *Església de Tarragona* oferint articles de divulgació sobre temes de cultura bíblica. També dóna suport a l'activitat docent de l'Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós

de Tarragona i als cursos bíblics d'estiu coorganitzats per l'Associació Bíblica de Catalunya i l'INSAF. En la mateixa línia s'estableixen relacions estables amb l'Institut Català d'Arqueologia Clàssica per realitzar activitats de formació en les instal·lacions del museu i amb la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona per acollir alumnes en pràctiques. S'organitzen amb freqüència conferències centrades en temes bíblics amb la transversalitat de la teologia, la història, l'art o el pensament. Al mes de maig es presentà el llibre *Converses amb Josep Rius Camps*. En la presentació hi intervingueren el mateix Josep Rius, Ramon Bassas i Joan Magí. També al més de maig es presentà *L'esclau de la sal* de Manel Bonany amb la presència i intervenció dels actors Pep Anton Muñoz, Fermí Fernández i del director de sèries televisives Esteve Rovira. La darrera conferència realitzada fou a càrrec de la Dra. Maria Luz Mangado (Instituto Bíblico y Oriental de León / Universidad de Navarra) sobre la momificació animal i les relacions d'aquesta pràctica amb la història bíblica.

En l'àmbit educatiu i catequètic, el Museu ofereix als grups acadèmics i de catequesi la possibilitat de fer un recorregut per l'arqueologia i la història del Pròxim Orient, des de la prehistòria fins a l'època bizantina a fi d'entendre l'evolució de la cultura bíblica i judeocristiana a través del temps.

Els tallers i activitats que s'ofereixen són:

- Visita monitoritzada al museu amb dossier (tot l'any).
- Taller *El Nadal al Museu Bíblic* (del 24 de novembre al 19 de desembre).



Figura 2

– Tallers sobre momificació egípcia, jeroglífics, escriptura cuneïforme, mosaics romans, la *domus* romana, relleus egipcis i mesopotàmics, a la recerca de l'Arca de l'Aliança, dirigits per l'empresa Arqueonet.

Finalment, al llarg de l'any, el Museu ha realitzat tres jornades de portes obertes amb visites monitoritzades i amb sessions de cinema bíblic.

La mostra d'activitats exposades permet prendre el pols a la filosofia d'un museu que no desitja ser un element estàtic sinó una plataforma dinàmica d'evangelització i una porta oberta a la societat per projectar el diàleg sempre apassionant de fe i cultura que tants bons fruits dona a l'Església del present.

Andreu Muñoz Melgar

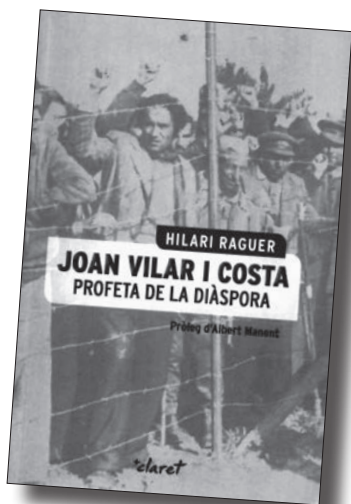
Director del MBT

Hilari Raguer sobre Joan Vilar

Hilari Raguer és un savi monjo de Montserrat que treballa incansablement al servei de la nostra cultura i de l'Església. El darrer llibre que ha escrit és una monografia sobre mossèn Joan Vilar i Costa (*Joan Vilar i Costa, profeta de la diàspora*. Pròleg d'Albert Manent, Barcelona: Claret 2014, 119 pàgines.).

Joan Vilar era per a mi un personatge completament desconegut fins que he pogut llegir aquesta monografia apassionant que ens endinsa en el personatge i el seu temps. Vilar va néixer a Manresa l'any 1889; quan tenia catorze anys va ingressar al noviciat de la Companyia de Jesús, va fer classes als alumnes del Col·legi de Sant Ignasi —era un home savi però que no tenia l'estratègia que cal per tractar amb minyons—, de manera que el van enviar a Madrid, on treballava per a la *Monumenta Historica Societatis Iesu*; formà part de l'equip internacional que preparava la revisió del famós *Glossarium* de Du Cange i treballà per a l'Enciclopèdia Espasa (Raguer ha identificat que l'article «Vulgata» del tom 69 de 1930 és d'ell). Entre 1924 i 1927 va ser bibliotecari del Pontifici Institut Bíblic de Roma.

La Companyia de Jesús adoptà una postura de col·laboració amb la persecució de la llengua catalana empresa per la dictadura de Primo de Rivera. Vilar era un home catalanista i demòcrata, que va ser apartat de Roma i enviat a Manresa. Allí publicà alguns treballs sobre Bíblia i cultura catalana. La situació dins la Companyia de Jesús esdevingué greu. Una carta dels superiors jesuïtes de l'any 1925 parlava d'«un españolismo desordenado, y por tanto no sobrenatural» i que «en los recreos [...]»



habitualmente se emplee el castellano». A Vilar li van fer la vida impossible: el van destinar a Osca a *ministeriis castellanis* i li van prohibir d'escriure en català. La persecució en matèria de catalanitat se li va fer moralment insuportable i va demanar de sortir de la Companyia de Jesús (1930). Després de molts de problemes, el bisbe de Vic el va admetre com a capellà (1934). Col·laborava en el diari catòlic i catalanista *El Matí*. En la seva secció «Lletres bíbliques» aplicava el que havia après en l'Institut Bíblic.

En els temps turbulents de la persecució religiosa i la Guerra Civil, Vilar va publicar un llibre singularíssim: *Montserrat. Glosas a la carta colectiva de los obispos españoles* (1938). Allí mostra la seva enorme erudició en matèria de Sagrada Escripura, patristica

i en el coneixement de les encíclics socials i polítiques dels papes. Vilar, enmig del conflicte, ja va preveure el que passaria. Diu Raguer: «L'Església espanyola pot tenir molt poca, potser cap esperança legítima que del moviment nacional en sorgeixi el digne esperit nacional amb puixança i llibertat cristiana» (pàg. 41).

Just acabada la Guerra Espanyola comença la Guerra Mundial. Vilar passà la frontera el mes de febrer de 1939. El cardenal Saliège, arquebisbe de Tolosa, el va reclamar com a professor del seminari menor de Montréjeau. Saliège, que es va mostrar com un coratjós defensor dels jueus perseguits pels nazis i pel govern de Vichy, va ser el protector de Vilar. Des de França i en contacte amb els exiliats espanyols, Vilar va ser sempre un home profundament preocupat per la qüestió catalana. En el manifest *Als catalans* (Tolosa, 24.6.1942) va escriure aquestes paraules profètiques: «caldrà que un plebiscit general i lliure de tota la Catalunya determini quina mena de forma política prefereix, si vol ésser un estat independent, absolut o federal, o una regió autònoma dintre de l'estat espanyol, o una província governada des de Madrid». Vilar va fer una tasca pastoral preciosa en terres franceses fins a la seva mort a Tolosa del Llenguadoc l'any 1961.

Hilari Raguer ha recuperat una figura impressionant per a la història de l'Església de Catalunya en els anys més convulsos del segle xx. Moltes gràcies!

M. de l'Esperança Amill

Joan Planellas i «l'Església dels pobres» en el Concili Vaticà II

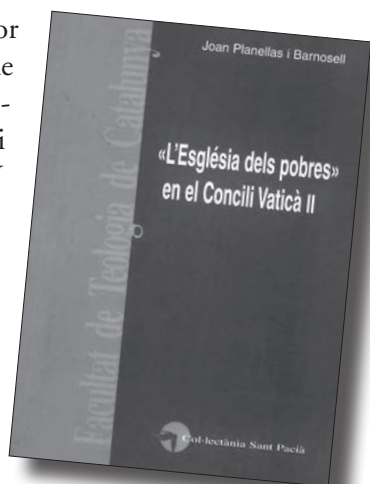
El doctor Joan Planellas és un teòleg savi, professor de la Facultat de Teologia de Catalunya i director de la *Revista Catalana de Teologia*. És prevere de la diòcesi de Girona. Acaba de publicar un llibre virtuós i oportú: «*L'Església dels pobres*» en el Concili Vaticà II («Col·lectània Sant Pacià 105», Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2013, 237 pàgines.). Ara, en temps del papa Francesc —un veritable do de Déu a la seva Església— convé molt pensar en el que va dir el papa Joan XXIII: «[l'Església] vol ser l'Església de tothom i particularment l'Església dels pobres».

El Concili Vaticà II en els textos nuclear de *Lumen gentium* 8, *Ad gentes* 5 i en la Constitució pastoral *Gaudium et spes* hi reflexiona en profunditat. L'opció preferencial pels pobres té uns clars fonaments cristològics i pneumatològics, amb unes repercussions eclesiològiques essencials pel que fa a la vida de la comunitat convocada per l'Esperit del Senyor Jesús ressuscitat, que és l'Església.

Joan Planellas en aquest treball docte, ben escrit i amable, va resseguint la història del Concili Vaticà II en les diverses sessions i va mostrant com el concepte «Església dels pobres» es va desplegant i va precisant el contingut.

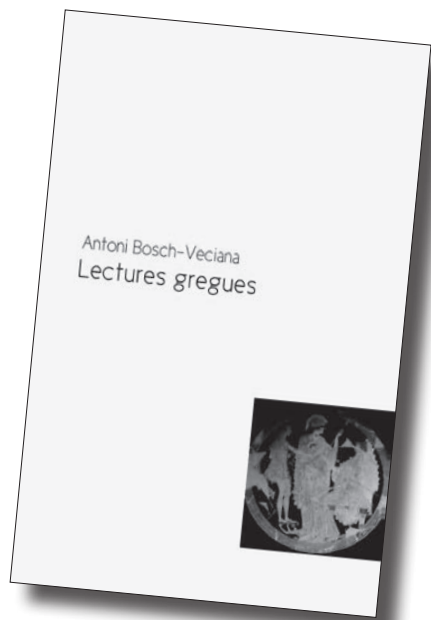
El llibre del professor Joan Planellas convida a ser llegit, perquè ens fa veure la presa de consciència de l'Església en l'esdeveniment més important del segle XX, que ha estat el Concili Vaticà II sobre un fet fonamental en la raó d'ésser de l'Església. Moltes gràcies per tota la feina exquisidament ben feta que ens has ofert!

Joan Ferrer



Les lectures gregues d'Antoni Bosch

El doctor Antoni Bosch-Veciana, que és professor de filosofia antiga de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull i de l'ISCREB de Barcelona, acaba de



publicar un volum magnífic d'assajos sobre el pensament grec antic, que porta el títol saborós de *Lectures gregues* (amb un prefaci d'Ignasi Roviró, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull 2014. 303 pàgines.).

El llibre recull les aportacions que Antoni Bosch ha anat fent en els Col·loquis de Vic des de l'any 1997 fins al 2012. Val la pena que en detallem els títols per poder copsar amb precisió l'abast dels coneixements i dels interessos de l'autor: 1. Sobre la llei: «Llei i desobediència en l'*Antígona* de Sòfocles». 2. Sobre la història: «Els orígens grecs de la «investigació històrica». 3. Sobre la política: «La *synousia* socràtica i la vida política. 4. Sobre la poesia: «L'amant que escriu poemes: el cas d'Hipòtales (*Lisis* 204b1-206e2)». 5. Sobre la natura: «El fragment DK-B123 d'He-

ràclit: *fysis kryptesthai filei*». 6. Sobre la salut: «Totes les malalties són divines i totes són humanes». 7. Sobre la identitat: «Quan els grecs foren els grecs? A propòsit de la identitat de la cultura grega clàssica». 8. Sobre l'economia: «*L'oikonomia* en la Grècia clàssica i els llibres dels *Econòmics* atribuïts a Aristòtil». 9. Sobre la memòria: «De la *Mnemòsine* homèrica a l'*anamnesi* platònica: un itinerari en l'exercitació de la saviesa». 10. Sobre la bellesa: «De lletjors i bel·leses en Plató. La bellesa de Lisis, segons Sòcrates (*Lisis*), en relació amb la bellesa de Sòcrates, segons Alcibiades (*El Convit*)». 11. Sobre Europa: «El mite d'Europa. Aproximació al seu *logos* hel·lènic». 12. Sobre la imatge: «*Eidôlon* i *eikôn*. Dos noms i una problemàtica sobre la *representació* de la imatge en la Grècia antiga».

La panoràmica cultural és fascinant: amb mà de mestre exquisit el professor de filosofia antiga esdevé un hermeneuta que ens fa veure el sentit d'aquells mots savis i antics conservats en els escrits dels grecs en el nostre avui. Els textos d'Antoni Bosch són d'una gran bellesa; mentre els llegia per un moment m'ha semblat que tenia a les mans un volum del savi i exquisit assagista i editor italià Roberto Calasso. *Lectures gregues* és un veritable luxe de la cultura catalana que ens fa més savis.

Cal expressar el nostre agraïment al professor Antoni Bosch-Veciana per aquest volum, que ens ajuda a comprendre el món dels grecs antics, que constitueix el fonament de la filosofia i que continua fent llum per al nostre avui.

Joan Ferrer

***La Biblia hispanoamericana*, Madrid – Estella: Editorial Verbo Divino – Sociedades Bíblicas Unidas 2013, 2142 pàgines.**

Una nova traducció de la Bíblia sempre és una notícia que cal celebrar. Aquesta nova versió i edició són, des del punt de vista tècnic, realment magnífiques: les introduccions i les notes són esplèndides i reflecteixen l'estat actual de la recerca bíblica comunament acceptada entre els estudiosos científics. La llengua espanyola de la traducció és d'una gran bellesa. El vocabulari bíblic final i la cronologia històrico-literària són molt ben fets. Els mapes finals són els de la nostra Associació Bíblica de Catalunya.

Volem felicitar sincerament els traductors i editors per aquest treball tan formidable que han fet al servei de la Paraula del nostre Déu.

TIMOTHY MICHAEL LAW, *Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia cristiana* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 143), Salamanca: Sígueme 2014, 254 pàgines.

Aquest llibre del professor Law presenta la interessant història de la Septuaginta, que és el nom que es va donar a la traducció al grec de les Sagrades Escriptures hebrees, feta entre el segle III abans de Crist i el segle II després de Crist. Aquesta obra —que incorpora alguns llibres i fragments de llibres originals, que no es troben en el text hebreu— es va convertir en la Bíblia de l'Església dels orígens, fins que sant Jeroni, el gran biblista i traduc-

tor de la Bíblia al llatí, a la fi del segle IV es va decantar per la *veritas hebraica*; això va fer que la Bíblia grega fos molt poc estudiada a partir d'aleshores. *Cuando Dios habló en griego* és un llibre francament molt interessant.

ANTONIO PIÑERO, *Jesús y las mujeres*, Madrid: Trotta 2014, 250 pàgines.

Aquest llibre del professor Antonio Piñero presenta un estudi dels textos de la tradició evangèlica i d'alguns apòcrifs en què Jesús es troba amb dones: des de Maria, la seva mare, a les dones guarides de malalties, Maria Magdalena, etc. L'objectiu és provar que en realitat en el que —en la lectura de Piñero— és el Jesús de la història no es produeixen gran canvis respecte a la situació de la dona en el món del segle I. La conclusió és que «pel que fa a les dones, el mític missatge igualitari de Jesús de Natzaret no va existir mai. I tampoc en el cristianisme primitiu» (pàg. 233).

Nosaltres defensem un pensament absolutament contrari: les primeres cristianes veritables, les qui segueixen Jesús fins al peu de la creu i les qui reben l'anunci inesperat de la seva resurrecció són precisament les dones. El llibre de Piñero és volgudament polèmic i esbiaixat.

KARL RAHNER, *Meditaciones sobre los ejercicios de san Ignacio*, Barcelona: Herder 2014, 308 pàgines.

El pare Karl Rahner (1904-1984) ha estat un dels teòlegs catòlics més influents del segle XX. Va contribuir a formular un

marc de pensament que permetés pensar la fe catòlica en el context contemporani.

Aquest llibre ens presenta un exercici hermenèutic formidable: com un text de l'espiritualitat del segle XVI pot ser realment interessant en el segle XXI? Rahner, que és un teòleg formidable, construeix un bell tractat d'espiritualitat cristiana en forma de comentari a sant Ignasi.

JOAN PLANELLAS, *Un comentari al credo*. Pròleg de Mons. Francesc Pardo,

bisbe de Girona, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2014, 109 pàgines.

En 48 capítols molt breus —no arriben a omplir una pàgina i mitja—, el teòleg, prevere i professor Joan Planellas ens presenta unes reflexions sobre el conjunt d'articles del credo o professió de fe de l'Església.

És un llibre molt recomanable per raó de la brevetat, amabilitat i seriositat bíblica i teològica.

Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 118. Setembre del 2014

Direcció: JOAN FERRER, Gutenberg, 15 - 08397 Pineda de Mar. *ESPERANÇA AMILL*, Sant Antoni, 89 – 43800 Valls. *Adreça electrònica:* butlleti@abcat.cat. *Secretaria:* secretari@abcat.cat. *Administració:* Pla de Palau, 2 – 43003 Tarragona. *Disseny de la coberta:* Narcís Comadira. *Composició:* Imatge-9, SL (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978. ISSN: 2013-9373



PORTAL

La Paraula i els seus fruits

Agustí Borrell

Pàg. 1

ARTICLES

La creació en els Salms

Jordi Sidera

Pàg. 3

Coneixia Lluç les cartes de Pau? Tres marques literàries

Rodolf Puigdollers

Pàg. 33

Paraula escassa

Xavier Moll

Pàg. 45

A VI NOU, BOTS NOUS

La Creu que ens aglutina

Joan Febrer

Pàg. 55

«No és aquí: ha ressuscitat»

Joan Febrer

Pàg. 57

INFORMACIONS

Tot recordant la Margarida Monrós

Compartint l'animació bíblica a Nova York

El Museu Bíblic Tarraconense. Línies d'actuació

Hilari Raguer sobre Joan Vilar

Joan Planellas i «l'Església dels pobres» en el Concili Vaticà II

Les lectures gregues d'Antoni Bosch

Pàg. 59

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Joan Ferrer

Pàg. 71