

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



144. Maig 2024

EL SOMNI DELS SAVIS (Lc 2, 12). PORTADA DE L'ÉPIFANIA. CATEDRAL DE TARRAGONA
Fotografia de Maria de l'Esperança Amill



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 144. Maig 2024

Direcció: JOAN FERRER, Gutenberg, 15 - 08397 Pineda de Mar. ESPERANÇA AMILL, Sant Antoni, 89 – 43800 Valls. Adreça electrònica: butlleti@abcat.cat. Secretaria: secretari@abcat.cat. Administració: Pla de Palau, 2 – 43003 Tarragona. Disseny de la coberta: Narcís Comadira. Composició: 3 x Tres (Valls). Impressió: Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978. ISSN: 2013-9373

Invitació a la festa de celebració del cinquantè aniversari de l'Associació Bíblica de Catalunya

Benvolgudes amigues, benvolguts amics:

Amb gran goig us convidem a la festa que farem, si Déu vol, el dissabte 28 de setembre del 2024 per celebrar el cinquantè aniversari de l'aprovació de la nostra Associació Bíblica de Catalunya per l'arquebisbe de Tarragona monsenyor Josep Pont i Gol (21 de setembre del 1974).

Creiem que l'ABCat ha estat una benedicció de Déu nostre Senyor a l'Església de Catalunya i a la llengua i la cultura catalanes. Pel seu caràcter interconfessional, els treballs que ha portat a terme s'han fet amb els esforços fraternalment sumats en comunió amb les diferents confessions protestants i evangèliques de Catalunya. La *Bíblia catalana: traducció interconfessional* (publicada en primera edició l'any 1993), els cursos bíblics d'estiu, els pelegrinatges a Terra Santa i tot un bé de Déu d'altres realitats de caràcter cultural i eclesial són un testimoni evident de la bona feina feta per tantes persones que al llarg d'aquests anys han treballat voluntàriament al servei de la Paraula de Déu.

Cal que en donem gràcies a Déu i que ho celebrem. Per això us convidem a trobar-nos a la Catedral Basílica Metropolitana i Primada de Tarragona el 28 de setembre vinent, a les 11 del matí, per celebrar l'Eucaristia presidida per monsenyor Joan Planelles, arquebisbe de Tarragona, metropolità i primat. Després, al Seminari de Tarragona, hi haurà un acte institucional en què intervindran M. de l'Esperança Amill, Andreu Muñoz, Armand Puig i Joan Ferrer, i un dinar de germanor que clourà la jornada de celebració.

Volem que ens encoratgin i que siguin la guia de la nostra trobada les paraules que Pere, ple de l'Esperit Sant, digué als dirigents i als notables d'Israel: «sapiguen, vosaltres i tot el poble d'Israel, que a aquest home el teniu sa davant vostre gràcies al nom de

Jesucrist, el Natzarè, que vosaltres vau crucificar, però a qui Déu ha ressuscitat d'entre els morts. *Ell és la pedra menyspreada per vosaltres, els constructors, i que ara és la pedra principal.* La salvació no es troba en ningú més, perquè, sota el cel, Déu no ha donat als homes cap altre nom que pugui salvar-nos» (Fets dels Apòstols 4,10-12).

Fraternalment, en Crist Senyor nostre,

Joan Ferrer
President de l'ABCat

Maria de l'Esperança Amill
Vicepresidenta de l'ABCat

Tarragona, maig del 2024

***Laudatio* del Dr. Armand Puig i Tàrrrech en ocasió de la concessió de la medalla *ad honorem* de l'Ateneu Universitari Sant Pacià**

Barcelona, 29 de febrer de 2024

per Agustí Borrell

Srs. Cardenals José Tolentino de Mendonça, Joan Josep Omella, Lluís Martínez Sistach,

Srs. Arquebisbes i Bisbes,

Autoritats acadèmiques, professors, alumnes, personal no docent i col·laboradors de l'AUSP,

Altres autoritats,

Amics tots i amigues totes,

Benvolgut Armand:

Quan vaig rebre la invitació a pronunciar la “*laudatio*” del prof. Armand Puig i Tàrrrech vaig acceptar-la immediatament, sense pensar-m’hi gens. Ben aviat vaig dir-me que sembla mentida que a la meva edat encara no hagi après a dir que no, perquè de seguida van començar els dubtes.

Primer de tot, què és una *laudatio*? Ja sé que el terme llatí significa lloança, elogi. Fins aquí hi arribo. Però vaig veure que en el context acadèmic designa un gènere literari peculiar, amb unes característiques pròpies: es tracta de posar en relleu els mèrits d’una persona que justifiquen la concessió d’un reconeixement especial.

Em preguntava quin estil hauria d’adoptar. Havia de fer un discurs greu i solemne, que estigués a l’alçada d’una sessió acadèmica d’alt nivell, on serien presents notables



*Els doctors
Armand Puig
i Joan Torra.*

dignitats civils i eclesiàstiques? Amb això correria el risc de resultar francament avorrit. Seria, doncs, preferible donar-hi un to simpàtic i juganer, amb el perill que els assistents el trobessin poc seriós i fora de lloc? Sabria trobar el punt d'equilibri?

Buscant informació i algun model per inspirar-me, vaig veure que forma part del gènere literari de la *laudatio* començar dient que és un gran honor, una satisfacció i una responsabilitat pronunciar un discurs com aquest. Vaig decidir que això no ho faria, ho trobo massa convencional, i a més és una obvietat.

Per on hauria de començar? M'havia de limitar a la vida científica del nostre homenatjat? Semblaria lògic, ja que estem parlant d'un reconeixement acadèmic. Però vaig recordar que ell mateix es fixa sempre en el lloc de naixement de les persones, amb la convicció que els orígens afaïçonem la identitat, que les arrels donen vida a l'arbre. Per tant, seria bo esmentar que l'Armand Puig i Tàrrach va néixer a la Selva del Camp, quan era a punt d'esclatar la primavera de l'any del Senyor de 1953, i que els seus pares, excepcionals persones, es deien Armand i Virgínia, i que en aquell poble del Baix Camp, terra d'avellanès i d'artistes ("gent del Camp, gent del llamp"), va fer les primeres passes de les moltíssimes que faria després arreu del món. També allí va balbucejar les primeres paraules de les tantes i tantes que pronunciaria i escriuria en el futur, i va fer-ho en aquesta nostra estimada llengua antiga i actual, rica i bella, a voltes eixuta i a voltes esplèndida, sovint maltractada i sempre resistent (o resilient, com es diu ara). Amb el temps, tanmateix, esdevindria un veritable poliglòt, bon coneixedor de llengües antigues i modernes, des de l'hebreu, l'arameu, el grec i el llatí fins al castellà, el francès, l'italià, l'anglès o l'alemany...

Sí, vaig pensar que valdria la pena de començar pel principi, però sense entretenir-m'hi gaire, tenint present que m'havien concedit uns escarransits trenta minuts per un discurs que en necessitaria tres-cents... o tres mil! Com m'agradaria tenir la capacitat insuperable del doctor Puig i Tàrrach per esprémer el temps i treure'n fins a la darrera gota de suc.

Amb tantes preguntes al cap, em rondava el parany del desànim davant d'un encàrrec de tanta responsabilitat. I llavors vaig dir-me que el nostre homenatjat mai no hauria caigut en una temptació com aquesta, perquè una de les seves qualitats sorprenents i admirables és la de mirar i caminar sempre endavant i cercar sense treva la manera de superar qualsevol adversitat, la de no fer-se mai enrere malgrat tots els obstacles que puguin aparèixer, la de saber que quan es tanca una porta s'obre una finestra.

Calia, doncs, perseverar en la preparació de la *laudatio*. Per anar endavant, convenia centrar-se en la seva trajectòria vocacional, que uneix el servei eclesial i la Teologia. Decidit com era ja des de minyó, i com és encara avui, va entrar al Seminari de Tarragona de ben jovenet: estudis de Secundària, Batxillerat, Preuniversitari... Tot seguit, sense solució de continuïtat, el trobem a les aules a la Facultat de Teologia de Barcelona, ja amb una orientació vers la Bíblia, que serà la seva gran passió i dedicació. A partir de 1978 continua la seva formació al Pontifici Institut Bíblic de Roma i a la Universitat Hebrea de Jerusalem, i el 1982 ja es doctora en Ciències Bíbliques a la Pontificia Comissió Bíblica, amb un tribunal de màxima categoria: director de la tesi Jacques Dupont, lectors Albert Vanhoye i Romano Penna, president del tribunal Joseph Ratzinger.

Mentrestant, havia estat ordenat de prevere, i havia iniciat la seva vida pastoral, que sempre ha combinat amb la dedicació acadèmica. Ha estat, entre d'altres responsabilitats pastorals, vicari de Santa Maria de Montblanc, adscrit a Sant Pere Apòstol de Reus, rector de Vallfogona, de Guimerà, de Ciutadilla, de Lilla, de Rojals, de la Secuita i de l'Argilaga...

Ha estat igualment superior dels seminaristes majors de Tarragona, vicerector i rector del Seminari Major Interdiocesà (Barcelona), director del Secretariat diocesà de Vocacions de Tarragona, director del Secretariat diocesà de Tarragona per al Diaconat Permanent, membre del Consell Directiu del Centre d'Estudis Pastorals de les diòcesis catalanes, membre del Consell Presbiteral de Tarragona, membre de la Comissió Diocesana per al Diaconat Permanent (Tarragona), membre de la Comissió Diocesana de la Missió Metròpolis (Barcelona), responsable d'organització de l'Atri dels gentils (Barcelona), membre de la Comissió Diocesana de l'Any de la fe (Barcelona), etc.

Un esment a part mereix la seva vinculació a la comunitat de Sant Egidí, que va molt més enllà de la dedicació pastoral, i es converteix en un compromís vital de proximitats als amics pobres i ancians, de pregària i de treball per la pau... Ha estat pre-

vere assistent de la Comunitat de Sant Egidí a Catalunya, i administrador Parroquial i rector a la Basílica dels Sants Màrtirs Just i Pastor de Barcelona.

Com en tot el que fa, s'ha abocat a la pastoral amb passió, amb constància, amb convicció, i la seva tasca ha estat fecunda. Mentre hi reflexionava, m'adonava que qualsevol aspecte de la seva vida que agafés era interessant i digne d'elogi. Tanmateix, no havia de perdre de vista que m'havia de concentrar en la seva dimensió acadèmica... i que tenia poc temps a disposició!

Immediatament després dels estudis a Roma va iniciar la seva activitat docent, i ja no s'ha aturat. Em preguntava si fora oportú recordar tots els centres on ha ensenyat: Facultat de Teologia de Barcelona (ara de Catalunya), Institut de Teologia de Tarragona (ara Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós), Institut de Teologia de Barcelona (ara Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona), Institut de Teologia de Lleida (ara Institut Superior de Ciències Religioses de Lleida), Escola de Teologia d'Urgell-Segarra, Centre Cristià de Pensament de Manresa, Institut Catòlic de Tolosa de Llenguadoc, Facultat de Teologia Reformada de Cluj (Romania), Acadèmia Teològica Catòlica d'Alba Iulia (Romania)...

Al costat de les classes, prou nombroses i variades, van anar proliferant les seves intervencions orals i escrites en àmbits i fòrums de tota mena.

La seva producció escrita és ingent. Se m'acudia que convenia citar almenys els llibres que ha escrit. De seguida hi vaig renunciar, quan em vaig adonar que el seu nom figura en la coberta i la portada de ben bé un centenar de llibres, com a autor, coautor o editor. Començant per la seva tesi doctoral, publicada el 1983 amb el títol de *La parabole des dix vierges (Mt 25, 1-13)*, passant pel seu best-seller *Jesús. Un perfil biogràfic*, Barcelona 2004, amb nombroses edicions i traduït a set llengües, i fins arribar al recent estudi *El sagrament de l'Eucaristia. De l'Últim Sopar de Jesús a la litúrgia cristiana antiga*, Barcelona 2023 (publicat anteriorment en castellà). Sense oblidar el seu recull d'articles *Jesus: An Uncommon Journey: Studies on the Historical Jesus*, publicat el 2010 a la prestigiosa col·lecció "Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament", de Mohr Siebeck de Tübingen, i més tard el llibre complementari *Estudis de Nou Testament* dins la «Col·lectània Sant Pacià» de la Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona 2014).

Ha publicat àmplies i documentades monografies sobre temes tan diversos com els escrits apòcrifs, les homilies d'Organyà o la Sagrada Família de Barcelona. Ha editat la col·lecció "Una ètica per al segle XXI", junt amb en Francesc Torralba (un altre que deixa'l córrer, quan es tracta de cursos, llibres, articles, xerrades o maratons!).

I estem parlant tan sols de llibres, perquè a banda hi ha els articles, que es poden trobar en revistes, actes de congressos, miscel·lànies... Hi vaig donar un cop d'ull i vaig dir: ah, no, aquí sí que hauré de renunciar a citar-ne ni tan sols un. Només cal

*El cardenal
Joan Josep
Omella i el
Dr. Armand
Puig.*



tenir present que dels que podem considerar científics o d'alta divulgació en consten com a publicats uns 200 —dos-cents!—, sense comptar els que han aparegut en diaris i revistes o, per exemple, el «Pòrtic» mensual de la revista digital per a preveres *El bon Pastor* (una altra iniciativa seva), que és un termòmetre esplèndid de l'actualitat eclesial i social llegida amb profunditat, amb sensibilitat cristiana i pastoral: si tenim en compte que la revista ha arribat al seu quinzè any i al seu número 165, i que ell ha escrit pràcticament tots els pòrtics, el càlcul és senzill; una bona part han estat recollits en el llibre *Mirar el món és estimar-lo* (2020), un títol ben escaient al tarannà dels seus escrits.

Les conferències que ha pronunciat en tota mena de llocs i fòrums són incomputables. Intentar ni tan sols una enumeració dels temes principals que ha tractat seria excessiu. Em consta que ha fet xerrades sobre qüestions tan interessants i variades com aquestes: “Primera carta de Pere i mètode sociològic”, Lloret de Mar 1980; “El Déu de l'esperança”, Montserrat 1984; “Tomàs Sucona i Vallès, el primer traductor modern català de la Bíblia”, Reus 1994; “La cristianització primerenca del Rosselló”, St. Cebrià del Rosselló 1997; “Reptes actuals de la gent gran”, Granollers 2001; “L'Eucaristia dominical en la *Novo Millennio Ineunte*”, Girona 2002; “Lectura espiritual del retaule gòtic de Guimerà”, Vic 2004; “Jesús. Los enigmas de su vida”, Vigo, 2005; “L'acompanyament espiritual als malalts”, Barcelona 2006; “Les possibilitats d'un viatge de Pau a Tarragona”, Tarragona 2008; “L'aportació del cristianisme a la consciència social europea”, Alacant 2009; “Le minoranze creative. Approccio biblico-teologico”, Assís 2010; “La revelación de Jesucristo como base de la teología de Pablo”, Bogotá (Colòmbia) 2012; “Solidarietà: parola chiave del nostro tempo”, Anvers (Bèlgica) 2014...

Els records i el material s'anaven acumulant. Em preguntava com ho faria per sintetitzar tants elements, sense deixar de banda res d'important i sense passar-me de temps.

Se'm va acudir que, si l'exposició es feia llarga i avorrida, podria introduir-hi una pausa musical. Ell mateix, quan organitzava actes acadèmics, mirava d'incloure-hi sempre un moment musical de qualitat. Així, doncs, potser no estaria malament parlar de les seves aficions i dedicacions musicals, que el defineixen personalment en un àmbit en el qual també és molt competent.

És ben coneguda la seva participació activa en la "Representació de l'Assumpció de Madona Santa Maria", àlies Misteri de la Selva, durant molt anys com a director musical, i després com a director musical adjunt. Potser no ho són tant altres incursions en la música: amb quinze anys ja era organista al Seminari Menor de Tarragona, després a la seva Parròquia de Sant Andreu Apòstol (La Selva del Camp), i fins i tot va participar en grups de folk, com a director i contrabaixista, i ha estat present en el món de les corals, com a director, flautista i cantaire, per exemple a la Coral "Cererols" o el Cor "Madrival".

Fi de la pausa musical.

També he hagut de valorar si seria oportú fer la llista de tots els organismes dels quals el professor Armand Puig és o ha estat membre. Una altra llista ben llarga.



*Panoràmica
de l'acte
d'homenatge
al Dr. Armand
Puig.*

Primer de tot, cal recordar que, a més de l'ensenyament, en molts centres d'estudi hi ha exercit càrrecs de responsabilitat: director de l'Institut de Teologia de Tarragona, i després de l'Institut Superior de Ciències Religioses "Sant Fructuós", membre del Consell Permanent de la Facultat de Teologia de Catalunya, degà-president de la Facultat de Teologia de Catalunya, etc.

Ha estat o és encara patró de la Fundació Joan Maragall, ponent del Concili Provincial Tarraconense del 1995, membre del Consell de la revista de litúrgia *Phase*, membre de la Comissió Interdiocesana de Litúrgia de les diòcesis catalanes, membre del Consell de Redacció de la revista *Scripta* (Cluj, Romania), president de la Junta de Degans d'Espanya i Portugal, membre de la Reial Acadèmia Europea de Doctors...

D'entre les entitats de les quals forma part, no m'haig d'oblidar de destacar-ne sobretot dues. La primera és l'Associació Bíblica de Catalunya, a la qual pertany des del 1980. L'Associació, presidida i impulsada durant anys pel nostre benemèrit Mn. Joan Magí, ha estat i és el pal de paller del treball bíblic i de la divulgació de la Paraula de Déu a la nostra terra i en la nostra llengua. El professor Armand Puig és membre de la Junta de l'Associació des de l'any 2000, i n'és cap de Publicacions Científiques. En aquest context s'inscriu la seva incansable contribució a la *Bíblia Catalana. Traducció Interconfessional* (BCI), publicada el 1993. La BCI va comptar amb l'aportació extraordinària de mestres inoblidables com el P. Guiu Camps, monjo de Montserrat, home d'una saviesa enciclopèdica, però va ser de fet l'obra col·lectiva de tota una generació (aquest equip que el doctor Joan Ferrer, un altre savi dels nostres dies, actual president de l'Associació, anomena "la colla de la BCI"); tanmateix, la BCI no s'explica sense el paper cabdal que hi va tenir l'Armand Puig, que en va ser coordinador general, membre del comitè de redacció, traductor, revisor, animador, difusor... i factòtum. En va promoure i seguir les diverses i múltiples edicions: estàndard, de butxaca, familiar, informàtica, valenciana, baleàrica, de la comunitat, il·lustrada (en algunes amb la impagable contribució artística del genial Perico Pastor, que per nosaltres ja serà per sempre "en Perico de la Bíblia"). Des de l'Associació ha impulsat, coordinat i col·laborat en diverses col·leccions, com ara "Scripta Biblica", el "Corpus Biblicum Catalanicum", "Llegir la Bíblia en grup"...

L'altra entitat, aquesta d'abast mundial, és la "Studiorum Novi Testamenti Societas", de la qual el professor Armand Puig és membre des del 1990. Això li ha permès fer agradables viatges estiuencs arreu del món per participar en els congressos anuals: Göttingen, Cambridge, Milà, Madrid, Edinburgh, Strasbourg, Copenhague, Montreal, Durham, Bonn, Halle, Aberdeen, Sibiu, Lund, Viena, Berlín, Nova York... Fins i tot va aconseguir que se celebrés un d'aquests congressos anuals a Barcelona l'any 2004. Allò que és més significatiu i sorprenent és que durant el període 2011-2012

va arribar a ser president d'aquesta prestigiosa societat internacional d'estudiosos del Nou Testament.

El Dr. Armand Puig no es pot entendre sense la seva vinculació amb l'Escl'riptura. Ha estat la seva passió i la seva dedicació primordial, amb diverses modalitats complementàries: l'estudi, la recerca, l'ensenyament, la traducció, l'edició, la divulgació...

La seva tasca exegetica mereixeria un capítol a part. El seu àmbit d'estudi principal ha estat el Nou Testament. En un primer temps va analitzar els evangelis, i especialment les paràboles de Jesús, des d'una perspectiva historicocrítica. També va fer alguna incursió en el mètode sociològic. De mica en mica s'ha anat concentrant en la recerca sobre el Jesús històric, en la qual ha fet importants aportacions, sense defugir qüestions de gran volada com la pregunta per la relació entre Jesús i Déu i, per tant, sobre la voluntat de Déu sobre ell. En la seva investigació va tenir molt en compte el context jueu, i successivament ha pres en consideració el món patristic. També ha estudiat els apòcrifs en general i més en concret el gnosticisme dels primers temps del cristianisme.

La seva exegesi mostra sempre un alt rigor intel·lectual i metodològic, i una atenció permanent a la literatura científica contemporània. Al mateix temps, se situa sempre en la continuïtat amb la gran tradició eclesial. El seu referent teòric fonamental és el document «La interpretació de la Bíblia en l'Església» (1993), de la Pontifícia Comissió Bíblica, amb la convicció, tal com ell mateix ho expressa, que «la llibertat d'interpretació i el diàleg sobre bases científiques queden del tot garantits en l'anàlisi dels textos duta a terme segons les premisses d'una hermenèutica catòlica oberta, practicada segons l'esperit i la lletra del Concili Vaticà II.»

Potser em deixo encara el més important, que serien els motius pels quals l'Ateneu Universitari Sant Pacià atorga la medalla *ad honorem* al Dr. Armand Puig. Alguna cosa hi deu tenir a veure la seva contribució a la vida de l'Ateneu, començant per la seva mateixa creació. Essent degà de la Facultat de Teologia de Catalunya, va fer mans i mànigues per aconseguir donar forma i vida a l'Ateneu. N'ha estat el primer rector, des de l'inici l'any 2015 fins al moment en què ha estat cridat a la responsabilitat de presidir l'AVEPRO (Agència de la Santa Seu per a l'Avaluació i la Promoció de la Qualitat de las Universitats i Facultats Eclesiàstiques) i de vetllar així per la qualitat de l'ensenyament teològic arreu del món.

N'hi hauria prou de dir que l'AUSP no existiria sense ell, sense la seva visió, la seva constància i la seva capacitat de negociació i de persuasió. També això el caracteritza, la seva capacitat de fixar-se i d'aconseguir objectius que per a la resta de mortals semblen, són, irrealitzables. La paraula impossible no sembla existir en el seu amplíssim vocabulari. Poques persones hi deu haver tan convincents, per argumentació o per

exhauriment. La seva arma preferida és el telèfon, amb el qual es comunica amb mitja humanitat. No hi ha res que no pugui aconseguir amb una trucada de telèfon, de tres minuts, de trenta, o de tres hores si cal.

Com és possible fer en una sola vida tot el que he dit, molt més que no he dit, i més encara que ni tan sols conec? Jo crec que els setanta anys que se li atribueixen són una xifra bíblica, d'aquestes que els exegetes diuen que no tenen un sentit cronològic sinó un valor simbòlic, i que equivalen a un nombre alt, fins i tot incalculable.

Hi ha influït la seva capacitat laboral inexhaurible. No tan sols de treballar ell mateix, que això salta a la vista, sinó també de repartir feina. Ho saben bé tots els qui han tingut la sort o la dissort de trobar-se en algun moment en el seu radi d'acció. Tothom és fàcilment absorbit pel seu ritme sense aturador, i per a cadascú troba una feina, com si estigués preocupat per la plaga de l'atur o pel vici de l'ociositat.

Continuava donant voltes a la preparació de la *laudatio*. I res del que havia pensat no m'acabava de convèncer. Per més que m'hi esforçés, no podria transmetre sinó una pàl·lida idea de les seves incomptables obres, activitats i realitzacions, i dels seus innegables mèrits. Era impossible, per més que procurés seleccionar amb cura els elements més destacables. I a més, segur que a aquestes alçades ja estaria superant el temps previst i hauria de demanar la benvolença de la presidència i de l'auditori.

Em trobava en un veritable atzucac. Llavors, finalment, la inspiració em va venir de la Bíblia, com no podia ser d'altra manera. Em vaig recordar que el gènere literari de la *laudatio* no és de cap manera una invenció moderna. Ja els autors bíblics el coneixien i el practicaven. El llibre del Siràcida acaba amb els "Elogis dels Pares" (Sir 44,1-50,26), una galeria de retrats dels grans personatges de la història d'Israel, elaborats des d'una perspectiva creient i historicosalvífica. Ja està, vaig pensar, podria imitar l'estil del savi israelita i fer una semblança concisa del nostre homenatjat amb regust bíblic.

Tanmateix, encara no em satisfieia del tot. Fins que vaig trobar la resposta definitiva, al capdavant de tot dels elogis del Siràcida. Vaig decidir prescindir de tot el que havia pensat anteriorment i limitar la *laudatio* a un fragment molt breu (així segur que no tindria problemes de temps!), que em va semblar el més escaient per retratar i lloar el nostre homenatjat.

Així, doncs, aquí comença, i acaba, la *laudatio*, bíblica, literalment bíblica, al professor i amic Armand Puig i Tàrrach. Poso en els seus propis llavis la pregària que Jesús, fill de Sira, adreça al Senyor com a cloenda de la seva obra. Millor encara, li demano a ell mateix que llegeixi davant nostre aquest text bíblic:

¹ Et vull donar gràcies, Senyor, Rei,
et vull lloar, oh Déu, salvador meu.
(...)

¹³ Quan encara era jove, abans de viatjar pertot arreu,
ja cercava obertament la saviesa en la meva pregària.

¹⁴ Davant el santuari pregava per obtenir-la
i continuaré cercant-la fins a la fi.

¹⁵ Quan vaig veure que floria, com raïm que madura,
el meu cor se'n va alegrar.

Aleshores vaig emprendre el bon camí
i des de jove he seguit les seves passes.

¹⁶ En tenia prou de parar un moment l'orella per a rebre la saviesa,
i en ella vaig trobar una instrucció abundosa.

¹⁷ Gràcies a ella vaig ser capaç de progressar;
per això, a qui me l'ha donada, jo li dono glòria.

¹⁸ Vaig decidir de posar-la en pràctica,
vaig ser zelós del bé, i no me n'he d'averkonyir.

¹⁹ He lluitat per obtenir la saviesa,
he estat rigorós a practicar la Llei.
Sovint he pregat alçant les mans cap al cel
i m'ha sabut greu d'haver ignorat la saviesa.

²⁰ Tot jo m'he orientat cap a ella,
i en la puresa l'he trobada.
Amb ella he adquirit seny des del principi;
per això no m'abandonarà.

²¹ Em cremaven les entranyes mentre la buscava;
és un bé preciós, el que he adquirit.

²² El Senyor m'ha donat aquesta llengua en recompensa,
i amb ella el lloaré." (Sir 51,1.13-22)

Amén.

Proclamar la Paraula.

Un regal de vida per al món fràgil

per la Federació Bíblica Catòlica

Del 15 al 21 d'abril del 2023 la **Federació Bíblica Catòlica**¹ (FEBIC), de la qual l'Associació Bíblica de Catalunya és membre associat, celebrà la seva **X Assemblea Plenària** a Mar del Plata, Argentina, amb el lema «**Proclamar la Paraula, font de vida per a un món fràgil**» (Rm 8,22-23).

Compartim amb vosaltres la “Declaració final” de l'Assemblea i les “Prioritats i pla d'acció de la FEBIC 2023-2029”.

Declaració final

I. Preàmbul

1. Nosaltres, delegats i delegades (141 persones), representants de set regions de la Federació Bíblica Catòlica de cinquanta-tres països, ens hem reunit a Mar del Plata, Argentina, per a la X Assemblea Plenària, celebrada del 15 al 21 d'abril del 2023. El nostre objectiu general era compartir i reflexionar sobre els desafiaments a què s'enfronta la pastoral bíblica en el fràgil món de la tercera dècada del segle XXI i, junts, buscar vies efectives i innovadores de canalitzar l'amor i la gràcia vivificants de Déu en les nostres realitats actuals a través de l'Escriptura.
2. Reptes sense precedents marcaren el camí cap a aquesta Assemblea Plenària. Inicialment programada per a l'abril del 2021, la reunió va ser ajornada en primer lloc a

¹ La Federació Bíblica Catòlica (FEBIC) és una associació catòlica mundial d'organitzacions internacionals i locals compromeses en el ministeri bíblic pastoral, creada per a dur a terme les recomanacions del Concili Vaticà II en relació amb la Bíblia. Per iniciativa del Cardenal Bea i amb el suport explícit del Papa Pau VI, la “Federació Catòlica Mundial per a l'Apostolat Bíblic” fou fundada en 1969 pel Cardenal Willebrands, llavors President del “Secretariat per a la Promoció de la Unitat dels Cristians”. Li fou confiada l'aplicació de la Constitució *Dei Verbum*, capítol 6 sobre “La Sagrada Escriptura en la vida de l'Església” de Concili Vaticà II.

causa de la pandèmia de la COVID-19, que va assolar el món i va aturar la comunitat humana. L'impacte de la pandèmia va continuar fins i tot després de remetre, i l'Assemblea, reprogramada per a l'octubre del 2022, no es va poder celebrar per falta de quòrum. Finalment, en el tercer intent, ens vam reunir aquí a l'Argentina i encetàrem amb èxit l'Assemblea el 15 d'abril del 2023.

3. La idea que va animar els delegats de l'Assemblea Plenària és la determinació de continuar portant el missatge d'esperança arrelat en l'amor de Déu a tota la creació (cf. Mc 16,15) i de proclamar la Paraula de Déu independentment de les circumstàncies (cf. 2Tm 4,2). Aquesta trobada dels servidors de la Paraula procedents de tots els racons del món, que van desafiar el temps, la distància i l'adversitat, és una manifestació viva que aquesta determinació continua intacta.
4. Donades les circumstàncies, aquesta Assemblea dona testimoni inequívoc que la llum de la vida mai no serà vençuda per les tenebres (cf. Jn 1,5) i que la Paraula de Déu capacita el seu servidor per dur a terme la voluntat divina passi el que passi (cf. Is 55,11). La Paraula entra en la fràgil realitat còsmica i humana, dotant-la de vida, la qual sosté invenciblement els creients i tota la creació.

II. La fragilitat: el context de l'Assemblea i de la missió i el ministeri de la FEBIC

5. Arrelats en el nostre temps i en contextos diversos, reconeixem la fragilitat universal i profunda i el greu deteriorament del nostre món i de la comunitat humana. Reconeguda també per les Escriptures, aquesta fragilitat és definida per sant Pau com un estat de "futilitat" (cf. Rm 8,20). La futilitat denota la submissió universal de tota la creació, inclosa la humanitat, a les forces de la mort i el desordre que pertorben l'harmonia en tots els àmbits de l'existència i, en última instància, posen en perill la vida.
6. La futilitat i el deteriorament del nostre món radiquen en les conseqüències perdurables de la profunda disrupció de la creació harmònica de Déu, de la qual la humanitat és responsable (cf. Gn 3). Aquestes conseqüències s'estenen i tenen com a resultat el deteriorament i la fragilitat de tot el nostre món, en tres àrees que identifiquem com d'especial preocupació per a la nostra missió i ministeri:
 - a) **La fragilitat de la creació.** Malgrat tots els esforços i iniciatives, la crisi ecològica s'agreuja en comptes de remetre. Les accions i estils de vida humans contribueixen significativament en els dramàtics canvis en l'entorn i en l'alteració del món natural. Afectat pel canvi climàtic, la contaminació i la pèrdua de biodiversitat, el planeta Terra, la nostra llar, està veritablement sotmès a la futilitat, de la qual són responsables en gran mesura els seus cuidadors humans.
 - b) **La fragilitat de la comunitat humana.** La pandèmia de COVID ha posat al descobert la fragilitat de la comunitat humana. Ha fet miques les nostres il·lusions de control sobre el món i la nostra capacitat per determinar el nostre

destí. Aquesta pèrdua de control ha exposat la vulnerabilitat inherent i la fugacitat de la nostra existència i la ineficàcia i futilitat de les estructures i sistemes que inventem per a assegurar les nostres vides. També ha revelat el nostre desconeixement sobre les conseqüències a llarg termini de les nostres accions i amb quina facilitat podem ser presa de les nostres pròpies creacions i dispositius.

- c) **La fragilitat de l'Església.** El pecat, la fragilitat i l'afany de domini i de control impulsat per l'ego han causat estralls en les relacions humanes, i han conduït l'Església a una profunda ruptura de la comunitat de fe. En cap lloc això és més evident que en els casos d'abús sexual de menors i d'adults vulnerables. A més, l'Assemblea ha identificat una vulnerabilitat encara més insidiosa dins de les estructures de l'Església, que sovint consagren i justifiquen costums i pràctiques que ofusquen o fins i tot contradueixen l'amor i la misericòrdia de Déu envers la seva creació i el seu poble. Entre aquests hi ha els patrons del clericalisme, el ritualisme i la insistència a mantenir tradicions que són més costums humans dotats de manera inadequada d'estatus sagrat. Aquesta fragilitat mina l'eficàcia del ministeri bíblic i l'efectivitat dels testimonis cristians en general.
7. Aquest reconeixement honest de la fragilitat i la futilitat va ser el teló de fons de l'Assemblea en dos àmbits essencials. En primer lloc, va remarcar la preciositat i el valor de la vida com a do diví que cal estimar i salvaguardar. Després, construint sobre aquest fonament, la Paraula de Déu, que reconeix la fragilitat de la vida però, sobretot, anuncia la bona nova de l'esperança arrelada en l'amor de Déu i la gràcia, sorgides com un regal veritablement valuós i vital per al nostre món fràgil.

III. La gràcia: els regals de Déu per al món fràgil en i a través de la Paraula

8. En el cor de la visió de l'Assemblea hi ha una perspectiva centrada en el reconeixement i coneixement de la gràcia incessant de Déu, que ha creat i sosté tota la vida. Aquesta gràcia es manifesta de tres maneres concretes i tangibles: a través de la creació, en la condició humana compartida i en el do de la paraula de Déu revelada.
9. Els primers versets de l'Evangelí de Joan revelen que Déu i la Paraula, el "Logos", són u (cf. Jn 1,1). Per mitjà del Logos diví, que és la mateixa presència creadora, vivificadora i sostenidora de Déu, tota la creació vingué a l'existència (cf. Jn 1,3). Imbuïda d'aquesta presència vivificadora, la creació és el gran autoregal diví. Havent estat portada a l'existència pel Logos diví, la creació manifesta el disseny amorós i intencional de Déu, que sacralitza així la totalitat de la creació com a expressió de la pròpia naturalesa de Déu.
10. Si bé la humanitat és només una petita part de la creació, ocupa una posició de privilegi ja que Déu ha creat les persones a la seva imatge, i ens ha confiat la responsabilitat de salvaguardar la fecunditat i l'harmonia del seu disseny. Com a tal, la

creació no és un do atorgat a la humanitat, sinó que la humanitat és un do atorgat a la creació. La humanitat pot establir una relació significativa amb el Creador a través de l'autocomunicació de Déu, revelada en l'Escriptura. Quan hom es troba amb Déu mitjançant la seva Paraula, es produeix una forma de "divinització"; els éssers humans esdevenen "divins" en el sentit que estan imbuïts de vida divina, que transforma així el que és ordinari en sagrat i el que és mortal en etern (cf. Jn 10,34-35).

11. Déu va entrar en el món de la humanitat a través del Logos diví, que s'encarna en la persona de Jesucrist. En sotmetre's a la fragilitat i la mortalitat, Jesús va compartir la nostra condició humana en tots els sentits (cf. Jn 1,14; Fl 2,7-8; He 2,14-18). Per l'Esperit Sant, Déu continua la seva presència en la humanitat sojornant en un món fràgil. L'Esperit Sant comparteix la condició humana, "gemegant" amb nosaltres en la nostra feblesa (cf. Rm 8,27). Això implica que l'Esperit participa del nostre sofriment mentre guia les nostres oracions i anima els nostres anhels.
12. La revelació de la Paraula de Déu en les Escriptures és un do de gràcia que es podria definir en un sentit ampli com a "kerigma". En el seu sentit estricte, el kerigma se centra en l'esdeveniment de Crist. Tanmateix, quan s'entén en sentit ampli com a proclamació de l'obra vivificadora de Déu, el kerigma comença amb la creació i abasta la totalitat de l'obra creadora i el disseny salvífic de Déu.
13. La Bíblia, com a kerigma, testimonia la gràcia de Déu i té el potencial d'inspirar una trobada personal amb Déu i amb Crist. Conseqüentment, la Bíblia és un conducte de vida, que connecta els individus a la vida divina. La Paraula de Déu és genuïnament viva i activa (cf. He 4,12-13), i posseeix la capacitat de transmetre i impartir vida. Aquest do de la Paraula s'expressa de tres maneres:
 - a) **El do del sentit.** La Bíblia revela el significat de l'existència humana tot revelant la intenció i el propòsit originals de Déu en crear la humanitat. Aquesta revelació pot ajudar a pal·liar el trauma de la falta de sentit que impregna gran part de la vida contemporània.
 - b) **El regal de l'esperança.** El significat depèn i es fonamenta en l'esperança. La Paraula de Déu ofereix a la humanitat una comprensió del seu destí, el seu *telos* que es troba en el regne de l'esperança. A més, l'Escriptura confirma aquesta esperança en donar testimoni dels actes redemptors de Déu com foren testificats i experimentats per les generacions passades.
 - c) **El regal de l'harmonia.** La Paraula de Déu revela la unitat essencial i la interconnexió inherent de tots els éssers; tots formem part del mateix paisatge divinement modelat que és alhora la nostra llar. L'Escriptura ens ancora en aquest paisatge i defineix el nostre lloc tot transmetent el missatge profund que ens fa saber que tenim un origen comú en els "dies" inicials de la creació, que compartim la mateixa llar anomenada planeta Terra, i que estem destinats a un futur comú en la nova creació de Déu.

IV. La missió: Proclamar la Paraula de Déu en el món fràgil

14. La missió principal de la Federació Bíblica Catòlica és proclamar la Paraula de Déu en el món fràgil i en l'Església, una missió arrelada i derivada de l'Esclatpura. Aquesta missió pretén conduir els fidels a una experiència personal més profunda de l'amor creador de Déu, del poder redemptor de Crist i de la presència sustentadora de l'Esperit Sant. L'Assemblea afirma que el focus que guia la FEBIC és proclamar la bona nova de l'amor infal·lible de Déu, que finalment triomfarà sobre totes les formes de fragilitat i trencament per restaurar la creació de Déu en el seu estat legítim (cf. Rm 8,21-27).
15. El pontificat i el magisteri del Papa Francesc han estat una font d'inspiració per l'interès de la FEBIC en l'evangelització. Els seus ensenyaments posen de manifest la naturalesa transformadora d'una trobada personal amb l'amor i el poder divins: un veritable cristià és algú transformat per l'esdeveniment de Crist. Com a tal, el ministeri bíblic hauria de prioritzar el fet de poder conduir les persones vers aquesta transformadora trobada amb Déu i amb Crist, en lloc d'exposar dogmes o de mantenir les estructures existents. En aquest context, l'anunci de la Paraula de Déu, que facilita i condueix a aquestes trobades transformadores, se situa en el cor mateix de la missió i del projecte evangelitzadors.
16. Els esforços incansables de la Federació durant dècades per portar l'Esclatpura al centre de la vida i la missió de l'Església van donar els seus fruits en el pronunciament del Papa Benet XVI, que, en la seva Exhortació Apostòlica *Verbum Domini*, declarà

L'anunci de la Paraula de Déu se situa en el cor mateix de la missió i del projecte evangelitzadors.



inequívocament i amb una claredat i convicció excepcionals que la Bíblia ha d'inspirar i animar tots els aspectes i totes les formes de la pastoral de l'Església (cf. VD, 73). Així doncs, fidel a la seva herència i missió úniques dins l'Església Catòlica, la Federació ha de continuar servint com a eix vertebrador en la formació pastoral bíblica i esforçar-se per establir la pastoral bíblica com a animació bíblica de tota la pastoral de l'Església i no sols com una forma de pastoral entre d'altres. En línia amb aquesta missió i en resposta a les grans preocupacions del món contemporani i de l'Església tractades durant l'Assemblea, els delegats han identificat els objectius següents com a principis rectors que guiaran les activitats de la Federació en els anys vinents:

- a) infondre la perspectiva bíblica en tots els aspectes i expressions de la vida de l'Església: diòcesis, parròquies, institucions educatives, grups i moviments en àmbits diversos,
- b) facilitar la formació de la fe basada en la Bíblia per als fidels de totes les edats i estats de vida,
- c) buscar la col·laboració eclesial més àmplia possible per a iniciatives de promoció de la Bíblia, com ara el "Diumenge de la Paraula de Déu" i altres iniciatives,
- d) utilitzar formes de comunicació rellevants i comprensibles per a les persones en qualsevol context,
- e) emprar mitjans de comunicació accessibles al públic més ampli possible, fent èmfasi en les xarxes socials i digitals.

17. L'Església catòlica és una comunitat formada per creients de diversos àmbits i estats de vida que comparteixen la mateixa dignitat i corresponsabilitat en l'evangelització i altres aspectes de la vida eclesial. En línia amb aquest principi, la implicació i l'empoderament dels laics en la pastoral bíblica és una necessitat i una preocupació crítica del nostre temps. La inclusió i la cooperació dels laics són fonamentals en la sinodalitat. Per tant, proporcionar formació bíblica als fidels laics és essencial per dotar-los dels coneixements i habilitats necessaris per convertir-se en professors qualificats i proclamadors de la Paraula.

18. Per ser eficaç i transformadora, l'evangelització ha de ser alhora intercultural i contextual. Cada Església i comunitat local està arrelada en el seu context únic i s'enfronta a tipus específics i formes de fragilitat que cal tenir en compte a l'hora de proclamar i interpretar la Paraula. Proclamar la Paraula en qualsevol "context fràgil" exigeix no tan sols una exegesi del text sinó també una exegesi de la realitat i un diàleg entre el text i el context. En conseqüència, l'Escltura s'ha de llegir detingudament tenint en compte la cultura i el públic receptors i prestant atenció al context. Només quan es facilita aquest diàleg entre la Paraula i el context es pot proclamar el missatge revelat d'una manera significativa i rellevant a la gent, i el poder de la Paraula pot transformar les seves vides.

V. Conclusió

19. L'Assemblea va reconèixer i subratllar que el servei de la Federació Bíblica Catòlica a la comunitat humana i l'Església ha de reflectir un profund sentiment de corresponsabilitat arrelat en l'Esriptura. Aquesta corresponsabilitat reflecteix tres característiques essencials de la Paraula de Déu que són particularment rellevants per al nostre fràgil món d'avui:

- a) **La Paraula és Vida:** Corresponsabilitat envers la creació. Atesa la perillosa amenaça que suposa la forma de vida humana actual i les estructures socials i polítiques contemporànies, cal fer-nos responsables de la creació: això és crucial per a la nostra supervivència. La pastoral bíblica ha de proclamar i demostrar que aquesta responsabilitat està arrelada en la Paraula de Déu i que reflecteix la voluntat de Déu.
- b) **La Paraula és Llum:** Corresponsabilitat envers la humanitat. La comunitat humana és fràgil i vulnerable en tots els àmbits i esferes: físic, espiritual, individual, comunitari, polític i ambiental. La guia proporcionada per les Esriptures és essencial per a salvar la humanitat de les seves pròpies tendències destructives perquè la Paraula de Déu perfila una visió d'una comunitat humana harmònica dissenyada i desitjada pel Creador. La pastoral bíblica ha de compartir aquesta visió amb la fràgil comunitat humana i ha d'estar impulsada per un sentit de la responsabilitat per a poder-ho fer realitat. Tot volent reflectir les preocupacions de Déu revelades en l'Esriptura, aquest ministeri pastoral ha de tenir en compte especialment els pobres, els necessitats, els indefensos i els oprimits; els més petits, els últims i els perduts.
- c) **La Paraula és Comunió:** Corresponsabilitat en l'Església. La visió bíblica de l'Església articulada tant en l'Antic com en el Nou Testament la presenta com a comunitat del poble sant i sacerdotal de Déu (Ex 19,5-6) unida en el sacerdoci comú de tots creients (cf. 1Pe 2,5). Segons aquesta visió, tots són responsables davant Déu i davant dels altres mentre duen a terme les seves missions sacerdotals úniques en diverses formes i modalitats. En aquest marc, la pastoral bíblica i la Federació han d'esforçar-se per implicar tots els creients en la recerca de fer accessible, coneguda i entesa la Paraula de Déu; per a capacitar i empoderar cada comunitat i cadascun dels seus membres perquè esdevinguin una part activa i integral de l'Església servidora.

20. Durant el temps passat junts, els delegats de l'Assemblea han experimentat un sentiment d'esperança i de gràcia, tot i reconèixer l'ombra sempre present de la fragilitat, el trencament i els "gemecs". Aquesta ombra fou dissipada per un profund sentit de pertinença a una comunitat més gran de creients, l'Església, animada pel do de la vida que prové de la Paraula de Déu. Malgrat que compartim els sofriments i l'existència en un món fracturat, ens sosté una esperança infrangible i

segura que es fonamenta en l'experiència de l'amor de Déu (cf. Rm 5,5). En aquest fràgil però vibrant paisatge de la vida contemporània, la Federació està decidida a ser un instrument de Déu, tot treballant per la recreació del món d'acord amb el pla diví establert en les Escriptures. En aquest context ple d'esperança, el "gemec" que sorgeix de la nostra fragilitat es transforma en un "sospir" d'esperança, un ardent desig de l'alba de la nova creació de Déu, que anhelem i que és alhora l'objectiu dels nostres esforços.

Prioritats i pla d'acció de la FEBIC 2023-2029

A més de les prioritats i objectius específics establerts per les regions i subregions de la Federació Bíblica Catòlica, la X Assemblea Plenària va identificar set prioritats i recomanacions generals i comunes per a ser aplicades pels seus membres:

1. Desenvolupar departaments de pastoral bíblica en les Conferències Episcopals i diòcesis on no hi hagi aquestes estructures, a fi d'establir l'Escriptura com un aspecte fonamental i indispensable de tota la formació cristiana.
2. Conscienciar els fidels sobre la responsabilitat i corresponsabilitat respecte a la creació com un deure arrelat en l'Escriptura i que és reflex de la voluntat de Déu revelada en ella.
3. Acceptar i adoptar la celebració del Diumenge de la Paraula com a projecte de la Federació, assumint la consegüent responsabilitat envers la seva adequada preparació i difusió.
4. Adoptar els mitjans digitals de comunicació i cercar formes creatives de promoure la Bíblia i de difondre el coneixement bíblic a través dels mitjans actuals posats al dia.
5. Impulsar i orientar el procés preparatori de l'Any Jubilar 2025 al voltant del tema del do de la vida, a fi que sigui rellevant per a totes les regions.
6. Estar atents i intervenir, sempre que sigui possible, en el desenvolupament dels programes d'estudis bíblics en les escoles catòliques, universitats, seminaris i cases de formació a fi d'assegurar que l'Escriptura hi ocupi un lloc central.
7. Organitzar conferències en les diverses regions per argüir sobre la centralitat de la Bíblia en els diversos aspectes de la vida i el ministeri de l'Església, a fi de revitalitzar i reconstruir la vida pastoral de l'Església.

(Versió catalana de **M. de l'Esperança Amill**, vicepresidenta de l'Associació Bíblica de Catalunya)

Què és l'humà.

Aproximació crítica al Document de la Pontifícia Comissió Bíblica del 2019

per Jordi Castellet i Sala

Aquest article respon a les jornades de biblistes catalans organitzades per l'ABCat a Vic a finals de desembre de 2023: combina dos aspectes que allí es van tractar. El primer, la publicació en català del Document del 2019 de la Pontifícia Comissió Bíblica (PCB), «*Chè cosa è l'uomo?*» El segon, l'aportació del prisma femení en la lectura i interpretació dels textos bíblics.

1. En què consisteix «ser humà»? Sl 8,5¹

El papa Francesc va considerar necessari aportar claredat sobre temes de gran importància per a la cultura contemporània i va sol·licitar aquest estudi a la Comissió. Les qüestions essencials abordades corren en dues direccions. La primera, què ha de dir la Bíblia avui i sempre a partir de la història fundacional del Gènesi sobre l'antropologia? La segona, què s'entén per teologia narrativa? Certament, la Bíblia comporta una complexitat tant literària com estètica que cal assumir adequadament sense simplificacions. Arribant a aquest punt i des del nostre modest punt de vista, pretenem aquí assenyalar unes notes crítiques entorn de la redacció del text, d'una manera notable en tres àmbits. El primer, la terminologia de l'antropologia bíblica, sempre rica

¹ PONTIFÍCIA COMISSIÓ BÍBLICA, «*Che cosa è l'uomo*» (Sal 8,5) *Un itinerario di antropologia biblica*. Vaticà: Libreria Editrice 2019, 336 = [consulta i descàrrega en línia 030124] <https://www.vatican.va/roman_curial/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_it.pdf>

i complexa, on per diferents termes es poden i s'han de trobar significats diversos: humà, humanitat, home, dona, gent, ésser, persona.

El segon, una opció pel llenguatge inclusiu d'acord amb els temps corrents del segle XXI, més amatent a una sensibilitat que posi l'ésser humà en el lloc, desenganxant-lo de les terminologies masculines masculistes. Avancem aquí una premissa: si en les llengües llatines el mot «home» funciona com a genèric, resulta igualment veritat que existeixen altres maneres d'expressar-se que no centrin tota l'atenció en el gènere masculí. En realitat, s'abusa de la utilització del terme masculí com a genèric, quan hi hauria altres maneres de dir el mateix de forma millorada. L'exemple remarcable recau en el mateix verset del salm 8, que encapçala el text que aquí centra la nostra atenció.

El tercer, volem aportar algunes qüestions que, malgrat l'excel·lent resultat del document de la Comissió bíblica, han quedat al tinter i que resulten de vital importància a l'hora d'enfocar correctament una lectura completa dels textos antropològics bíblics: la tríada esperit, ànima, cos resulta més apropiada a les intuïcions bíbliques que no pas la díada cos i ànima tomasiano-platònica. Quelcom de rellevant s'ha perdut pel camí que cal rescatar de l'oblit, posar en relleu i ressituar en la seva correcta posició de cara a un discurs antropològic bíblic equilibrat.

1.1 Nova aproximació als passatges clau

Direm nova, perquè es tracta de donar una nova volta entorn dels textos arxiconeguts, però que encara tenen molt a dir. La citació d'algun dels versets cabdals per a aquest recorregut d'antropologia bíblica fa veure la dificultat de l'adaptació del llenguatge. Les paraules no són tan sols mots o etiquetes imposades sobre les coses, sinó que projecten una opció antropològica, social, creient, fins i tot econòmica i política. Caldria evitar els verbs quasi modals «fer, tenir, ser» perquè de tant que signifiquen, acaben que no signifiquen res.

Gn 1, 26-27. Vegem-ho per començar en Gn 1, que imposa el pobre verb «fer», gens propi de la riquesa literària bíblica.

²⁶ Creem *naase fem l'home* - *adam* a imatge - *selem*,
a la nostra semblança *kidemutenu* i sotmeti peixos, ocells i bestiar [...]

²⁷ Déu va crear *l'home* - *Adam* a la seva imatge - *selem*,
a imatge de Déu els creà - *zakhar* - mascle i *neqebà* - femella.

Vaticà, tenim un problema! De llenguatge, de terminologia i d'expressió. No pot ser que dos termes diferents com *adam* i *zakhar*, situats en un lloc tan sensible, es tradueixin pel mateix mot i expressió, reductora, genèrica i pobra com «home». Aquesta sembla l'opció de base de tot el Document i sembla que

es perd una oportunitat d'or per a articular una millor expressió antropològica.² En efecte, creiem que rere l'argument del terme genèric s'hi amaga un micromasclisme que necessita ser superat. La resposta no pot ser mai un «és igual, tant se val!», perquè si és igual, aleshores cal triar l'opció més acurada per correspondre a la riquesa i la complexitat del text. Proposem, per tant, una millora literària de la traducció de Gn 1,26-27 per a la nostra llengua i, en general, aplicable a les llengües vernacles:

«Creem l'ésser humà a la nostra imatge i semblança [...]

Déu va crear l'humà – l'adam, a imatge de Déu creà (el) mascle i (la) femella.»

En conclusió, Gn 1 apunta a un primer moment de creació genèrica de l'ésser humà– *adam* per passar en un segon moment a l'especificitat, la descripció concreta de com és ell mateix, en dos gèneres, masculí i femení, *zakhar* i *neqebà*, baró i dona, mascle i femella, perquè no hi ha un sense l'altre. El passatge utilitza dos termes diferents per permetre precisament la diferenciació entre l'un i l'altre, així com la seva especificitat.

Gn 2,7

Per la seva importància al llarg de tot el document d'aquesta citació, convé posar-hi tota l'atenció possible. En realitat, serà la que articularà tot el discurs desenvolupat. Així ho expliquen en la introducció la secretària de la Comissió, la Dra. Núria Calduch, en l'edició catalana, diu:

Donat que el relat de Gn 2-23 -llegit conjuntament amb Gn 1- és la base programàtica del Document, al principi de cada capítol, després d'una breu introducció, es reproduïx (en negreta) un passatge del relat fundacional: Gn 2,4-7 en el primer capítol. Gn 2,8-20 en el segon, Gn 2,21-25 en el tercer i, finalment, Gn 2,16-17; 3,1-7; 3,8-24 en el quart.³

Mirem de prop el text de Gn 2,7 posant especial atenció en els termes clau:

El Senyor-Déu va modelar l'adam - amb pols de la terra.

Li va infondre l'alè de vida *nixmat hayyim* -

i l'adam es convertí en un ésser viu - una ànima vivent – *nefeix hayyà* -

² PCB, «*Què és l'home*» (*Salm 8,5*) *Un itinerari d'antropologia bíblica* (Universàlia 4) BCN: ABC-AUSP-FTC 2023, 394, 19: 38-39.

³ *Ibidem*. Pietro BOVATI, «*Qué es el hombre? El nuevo Documento de la PCB*» *Selecciones de Teología* 60 (2021) 37-46= ÍD., «*”Che cosa è l'uomo?” Il nuovo documento della PCB*» *La Civiltà Cattolica* 4071 (2020) 209-220.

La qüestió cabdal mirava d'escatir-la al llarg de la disquisició de la meva tesi doctoral,⁴ quan indicava que aquest passatge de Gènesi 2,7 esdevé cabdal. Molta tinta s'ha vessat per arribar a expressar en categories occidentals, és a dir d'ascendència filosòfica hel·lènica, el que l'antropologia semítica contempla en una unitat complexa: l'ésser humà creat a imatge i semblança de Déu. Certament que, com resumeix l'antropòleg Michel Fromaget (1948), es poden remarcar les tres fases de la creació de l'home triàdic per part de Déu. Si el modelatge del cos es refereix a la dimensió física, l'alè de vida apel·la a la psicològica i l'espiritual, que tot i que s'assemblen, es mirarà de mostrar que no es tracta del mateix.⁵ No obstant això, Ireneu s'adona com el terme del *pneuma* no apareix en Gn 2,7 directament, si no és per al·lusió a l'acció creadora que protagonitza el «vent de Déu» - *ruakh Elohim* - *pneuma theou* - que plana sobre les aigües» de Gn 1,2. L'humà-adam sorgeix *de facto* com a *nefeix hayyà*, ésser viu, vida i ànima, ànima vivent,⁶ perquè el creador li ha insuflat directament quelcom de si mateix, amb el seu alè vital, el *nixmat hayyim*. Així ho explica Rossano en el *Diccionario de Teología Bíblica*:

Ésser viu, aquesta és la dimensió humana expressada pels vocables *nefeix* i *psyché*, que sols en els textos de matriu semítica podem traduir impròpiament per 'ànima', ja que el seu sentit bàsic és el de 'vida'. Particularment significatiu és aquí el testimoniatge de Gn 2,7: El Senyor Déu va formar l'home de la pols de la terra, li va insuflar als seus narius un hàlit de vida [*nixmat hayyim*] i així l'home va arribar a ser un ésser vivent [*nefeix hayyà*].⁷

Cal trobar aquí doncs, una nova pista d'interpretació a partir del que suggereix Orbe, a l'hora de llegir Ireneu de Lió, en el seu *Adversus Haereses* V.6,1, en el sentit que contempla la «*crasi*», un pas previ en la creació antropològica. Es tracta d'un procés d'integració de l'esperit en l'ànima, que conforma l'alè infós en l'adam en Gn 2,7; se salva així la distinció entre

| | | |
|-------------------|----------------------|---|
| <i>pnoen zoês</i> | <i>nixmat hayyim</i> | i |
| <i>pneuma</i> | <i>ruah</i> | |

⁴ Jordi CASTELLET I SALA, *Esperit, ànima i cos. Antropologia primera triàdica seguint Michel Fromaget. Tesi de doctorat en teologia*. En 4. BCN: A USP – FTC 2016, 772, 155.

⁵ Michel FROMAGET, *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*. Gordes: Albin Michel, 142-147.

⁶ J. BORELLA, *La charité profanée: subversion de l'âme chrétienne*. París: Cèdre 1979, 179.

⁷ P. ROSSANO, «Hombre» en ÍD. ET AL., *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: San Pablo 1990, 763.

Seguint Ireneu, el creador realitza una crasi, una complexió entre l'ànima i l'esperit, un quelcom d'ell mateix, per a crear l'alè de vida que insufla en l'adam, que així pot esdevenir un ésser viu, a imatge i semblança seva. Ens ho explicarà Antonio Orbe, especialista en el teòleg lionès.⁸ La utilització del terme «*nixmat hayyim*» s'efectua en un context ben precís, malgrat que la totalitat dels diccionaris i especialistes bíblics consultats igualin els significats d'aquest terme al que aplicaven a «*pneuma*» i a «*pnoê*».⁹ El mateix succeirà en el curs del Document que ens ocupa,¹⁰ però no hi podem estar d'acord. Es tracta de termes distints que expressen accents diferents. De fet, i segons el relat de la creació, l'humà apareix triàdicament: no hi ha ψυχή, sense donació de l'alè de vida, l'esperit infós per Déu mateix.¹¹ Es presenta doncs, el conflicte d'haver de reconèixer el lliurament de l'esperit, previ a una vida en l'esperit religiosament parlant, de forma positiva, conscientment acceptada i volguda lliurement. La qüestió rau en el que Fromaget anomena «la virtualitat de l'esperit» que no seria res més que la capacitat de la recepció de l'Esperit de Déu, a partir de la donació divina i la recepció humana voluntària.¹² Pau reproduïx aquesta visió reinterpretant que l'Adam, el primer humà, va aparèixer com a ésser vivent.¹³ Tan sols el darrer Adam, el Crist, esdevindrà esperit vivificador, que dona vida per la seva resurrecció (1Co 15,45), és a dir, l'humà acomplert, finalitzat o *téleios*. Per ara en tindrem prou defensant que Gn 2,7 amaga més força de la que hom podria creure o esperar.

Sl 8,5. Afegim-hi ara l'aproximació al verset del salm que encapçala el document:

Què és l'home - enoix l'ésser humà perquè te'n recordis?

Què és un mortal —ben adam fill de l'adam— perquè el tinguis present?

⁸ Antonio ORBE, *Antropologia de San Ireneo* (BAC 286) Madrid: Catòlica 1969, 129-130.

⁹ Cf. LESÉTRE, «Souffle» en F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes [...]* 23 vols. París: Librairie Letouzey et Ané 1928, V/2:1853-1854. G. KITTEL «Πνοή» en *ÍD.*, *Grande lessico del NT*. 15 vols. Brescia: 1965-1992, X: 1102-1103, que fa equivaler el significat de «Πνοή» amb «Πνεῦμα». No obstant això, caldrà veure què comenta Ireneu en el procés creacional de la *mixis* i la *crasi*, sobre l'articulació de l'esperit amb l'ànima, que dona lloc a l'alè que es barreja -*mixis* amb l'ànima Cf. Ireneu de Lió, AH V.7,1: SCh 153, 84-89.

¹⁰ PCB, «*Què és l'home*» 19: 38-39.

¹¹ FROMAGET, *Corps, âme, esprit*, 142.

¹² Caldrà apel·lar aquí a la categoria paulina de les «arres, primícies o penyora de l'esperit», que apareix profusament en els escrits paulins de Rm 8,16.23; 2Co 1,22; 5,5; Ef 1,13; 4,30. Al nostre entendre, no es tracta tant de l'Esperit diví rebut en el baptisme de la iniciació cristiana, sinó de la presència divina en la persona des de la seva crida a l'existència, que li confereix una comunió natural amb els dissenys del creador.

¹³ FROMAGET, *Corps, âme, esprit*, 154, 348.

Està clar que *enoix* no correspon a home baró, sinó que fa referència al genèric humà i, en canvi, l'opció de traducció torna a apuntar vers el genèric masculí.¹⁴ Cal assenyalar que aquí s'aprofita l'ocasió per a decantar el llenguatge, per empobrir l'original. En canvi, troba el seu veritable sentit en la represa del verset, quan explicita que es tracta d'un fill de l'adam.

Fa pensar aquí com es pot entendre que sigui l'expressió utilitzada per Jesús en el seu arameu original, per a l'expressió «fill de l'home». Jesús s'identifica com a un fill de l'adam, fill de la humanitat, ésser humà de base per principi (Jn 1,51; 3,13-14; 6,62; 9,35; Rm 10,6), abans que messies o fill de Déu. Aquesta categoria cristològica però, enceta una temàtica que aquí no tenim espai ni temps per a tractar. Per tant, evitant el terme genèric micromasclista d'home, caldria fer una versió del Sl 8,5 potser així: «En què consisteix l'humà perquè te'n recordis? Quina importància té un fill de l'adam perquè el tinguis present?»

Atès que la intenció del text del Document de la PCB es fer un estudi antropològic, seria potser més apropiat titular-lo: «En què consisteix ser humà?»; potser «En què consisteix l'humà – la humanitat?» o fins i tot, més breu: «Què és l'humà – l'ésser humà?»

1.2 Estadística dels termes clau i taula sinòptica

En la versió original italiana, el terme «*donna-donne*» apareix 172 + 22. En passar al terme «*uomo-uomini*» arribem a 609 + 128 casos; això ens porta a una proporció de 3,8 homes per cada dona en el text del document de la PCB. Pel que fa al terme «*gente*» surt tan sols 6 cops; «*umano-umani-umanità*» 159 + 54 + 32, fa un total de 245 casos, en els quals es compten 96 + 3 = 99 «*essere umano – esseri umani*». Per últim, revisem el terme «*persona*» amb un còmput de 77 aparicions tot al llarg del cos del text, sempre segons el text original italià al que hem tingut accés.¹⁵ La taula següent dona testimoni de l'opció de biaix micromasclista del text del Document.

¹⁴ Altres exemples dels molts possibles a PCB, «*Què és l'home*» 31: 48-49; 61: 76.

¹⁵ VATICAN.VA, «Pontificia Comisión Bíblica» [consulta en línia 030124] <<https://www.vatican.va/content/romancuria/es/pontificie-commissioni/pontificia-commissione-biblica/struttura.html>>

| | |
|-----------|-----|
| dona | 194 |
| home | 737 |
| humanitat | 245 |
| gent | 6 |
| persona | 77 |

La PCB és formada per un total de vint-i-dues persones. Ara mateix (2024), cinc dels membres són dones, d'entre les quals una catalana, la Dra. Núria Calduch, que fa de secretari, (no secretària!). És presidida pel cardenal Víctor Manuel Fernández, prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe; ambdós nomenats pel papa Francesc. Cal entendre que l'elenc femení ha estat darrerament millor tractat pel papa, que ha introduït aquestes cinc dones en la renovació dels últims temps, que ha situat la professora catalana en el càrrec de secretariat i, per tant, responsable de la coordinació executiva (tot i que hi ha un altre secretari de perfil tècnic, postil·lat amb un FDP).

La composició actual de la Comissió és la següent:

President. Cardenal Víctor Manuel Fernández

Membres. Rvds. Knut Backhaus. P. Paul Béré, SI. Eduardo Córdova González. Mons. Pierre Debergé. Luís Henrique Eloy e Silva. Andrés María García Serrano. Federico Giuntoli. Adrian Graffy. Marcin Kowalski. P. Philippe Lefebvre, OP. Hugo Orlando Martínez Aldana. Levente Balázs Martos. Jean-Bosco Matand Bulembat. P. Henry Patrarumadathil, SI. Blazej Štrba. Don Alessandro Belano, FDP, secretari t.

Rvda. Sr. Núria Calduch Benages, secretària.

Sres. Bruna Costacurta. Mary Healy. Bénédicte Lemmelijn. Maria Armida Nicolaci.¹⁶

De tota manera, hom pot estar segur que en la Comissió que redactà el document del 2019 mancava de qualsevulla presència femenina. Caldrà estar molt atent a aquestes qüestions, d'especial sensibilitat en la modernitat catòlica.

La Comissió es reuní del 2015 al 2019 en cinc sessions que tractaren temes d'antropologia bíblica. Les tres primeres presidides pel cardenal Gerhard Müller, les dues últimes pel cardenal Lluís F. Ladaria, SI. Essent secretari en totes elles Pietro Bovati, SI. Es pot entendre que el resultat d'aquest treball es troba en el document que aquí ens ocupa i projecta preconcepcions, vocabulari i terminologia que els seus membres donen per assumida, quan pel contrari, hi trobem encara molt de camí a recórrer en precisió i millora; sobretot si es vol encaixar amb les sensibilitats postmasclistes, post-patriarcal i posthumanistes. En bona mesura, aquesta tendència del pensament carac-

¹⁶ *Ibidem*.

terística del primer quart del segle XXI es caracteritza per ressituar la posició de l'ésser humà en el si del cosmos. Si per una banda es postula una evolució de la humanitat vers realitats més pròximes a l'humà cibernètic, per l'altra es reivindica una nova manera de ser humà en el si de l'ecosistema, que permeti que aquest no s'acabi destruint per l'actitud destructiva de l'antropocentrisme abassegador, que amenaça la continuïtat de la vida en el planeta.

Per tant, l'opció d'entrada expressada pel Document entorn de l'ambivalència del terme genèric «home» i en contra d'expressions més inclusives, acaba decantant el mateix llenguatge per la banda del micromasclisme. Es consagra d'aquesta manera el biaix centrat en el gènere masculí, malgrat que el relat del Gènesi malda per girar vers la inclusivitat. No es pot pretendre mantenir un llenguatge equitatiu i just pel que fa al biaix de gènere quan en canvi no es respecten els matisos terminològics i es decanta l'expressió del costat de sempre.

1.3 Llenguatge inclusiu

En la nostra opció pel llenguatge alhora diferenciat i inclusiu, arribats a aquest punt, sembla que han quedat clares unes quantes coses.

Primera. Que la terminologia bíblica no tan sols permet sinó que potencia un llenguatge diferenciat i precís a l'hora de parlar de gènere humà, distingint i precisant l'home i la dona com a pertanyents a la mateixa realitat i compartint la mateixa dignitat.

Segona. Que el Document de la PCB 2019 ha perdut una bona oportunitat per posar-se al dia pel que fa al llenguatge inclusiu, no discriminatori i equitatiu, perquè li continua pesant massa el biaix micromasclista. En efecte, amagat rere un argument del genèric masculí «home» per a referir-se a la humanitat, acaba decantant la balança antropològica d'aquell costat. En canvi, hi ha molts altres termes per expressar-se com ara ésser humà, gènere humà o fins i tot persona, gent. Per precisar doncs, caldrà indicar amb un altre mot distint d'«home» quan es faci referència al gènere humà.

Tercera. Que cal donar encara als textos bíblics un altre gir per adonar-se que amaguen una sorpresa inesperada, com és la distinció en la creació de l'ànima i de l'esperit com a dimensions creades per a l'ésser humà, fet que obre tota una altra forma de sensibilitat. Aquest desplegament el realitzarem en la segona part d'aquest article, dedicat expressament a Ireneu de Lió, encara que hi podríem afegir d'altres pares de l'Església com ara Orígenes.

Com s'ha vist, sovint succeeix que en el llenguatge bíblic o litúrgic s'empra en excés el terme «home o homes», referint-se al comú dels mortals en un sentit genèric de biaix micromasclista. Només cal fer la prova i demanar, en el si d'una reunió de

biblistes, quants homes es troben allí presents? La resposta tendirà identificar els barons presents i no les dones. En canvi, no es comprèn que s'estigui referint a un terme genèric, com massa sovint passa amb els textos bíblics i sobretot litúrgics. En el res de laudes de la parròquia, on l'únic home baró era el prevere, la pregària demanava: «Senyor, doneu-nos un esperit d'oració i de penitència i un desig eficaç d'estimar-vos i d'estimar tots els homes.» Es dona aquí un exemple de l'excés d'ús d'aquest terme quan, en l'opció pel llenguatge inclusiu, més correcte i apropiat, podria acabar dient: «d'estimar tothom». Més breu i més correcte.

2. Ireneu de Lió per Gn 2,7

El bisbe de la ciutat del Roine i autor del gran tractat teològic de l'antiguitat ens serveix alguns passatges per subratllar de quina manera interpreta aquell verset clau del Gènesi sobre la creació de l'ésser humà, incloent la comprensió del primer relat de Gn 1.¹⁷

2.1 Demostració de la predicació apostòlica. *Epideixis XI*

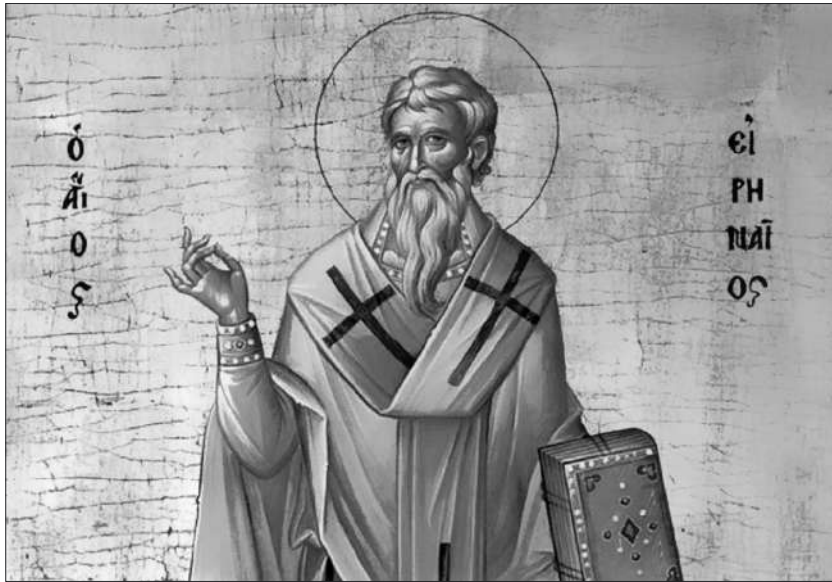
Ireneu articula una antropologia de base triàdica, distingint les tres dimensions bàsiques humanes: esperit, ànima i cos, on l'una no va sense l'altra, per tal de mostrar l'ésser humà creat cos i ànima per a la infusió de l'esperit. Li interessa remarcar que no hi ha una separació entre la creació del cos i l'ànima terrenal, com podria entendre una lectura neoplatònica de biaix gnòstic. Sinó que la infusió de l'esperit en la mateixa creació atribueix a l'ésser humà l'obertura necessària per a la relació amb Déu des de la mateixa existència humana. Diu Ireneu:

Pel que fa a l'humà, Déu el modelà amb les seves mans prenent el que hi havia de més pur i de més fi de la terra, combinant-hi una determinada mesura de la seva pròpia potència. Efectivament, el va modelar sobre la carn que afaiçonava la seva pròpia forma, de manera que fins i tot el que havia de ser visible portés la forma divina, ja que l'ésser humà fou posat sobre la terra com a quelcom modelat a la imatge de Déu. I, per tal de fer-lo vivent, Déu inspirà sobre el seu rostre un alè de vida, i així, tant per l'alè de vida com per l'afaiçonament de la carn, esdevingué semblant a Déu.¹⁸

Déu crea l'ésser humà salvant-lo i destinant-lo a l'eterna comunió amb ell, atorgant-li l'alè de vida que converteix l'humà en ésser vivent, tal i com ho explica el terme específic del Gn 2,7: *nefeix hayyà* - εἰς ψυχὴν ζῶσαν. En aquest verset fonamental de l'antropologia bíblica, cal subratllar que no hi apareix el terme de l'esperit, *pneu-*

¹⁷ CASTELLET I SALA, *Esperit, ànima i cos*, 318-325.

¹⁸ Ireneu de Lió, *Dem.* XI: SCh 406, 98-99 = CC 5,43.



Sant Ireneu.

ma. En aquesta primera etapa sistemàtica de la descripció de la creació, Ireneu mostra l'humà sorgit de les mans de Déu, l'Esperit i el Fill,¹⁹ considerat plenament per viure la dimensió divina. El Déu trinitari crea l'humà amb un quelcom propi de si mateix: l'alè diví, el *nefeix hayyà*, un complex humà i diví present en tot ésser humà des de la seva creació i crida a l'existència.

Aquest punt l'explicita l'especialista Antonio Orbe, quan explica com Ireneu defineix tres etapes successives, encara que ontològicament integrades: la *plasi*, la *crasi* i la *mixi*.²⁰ En la *plasi*, descriu el procés de la formació del cos, transcrivint teològicament el relat de Gn 2,7 amb l'adequat afaïsonament del llim de la terra. Aquest inici de la creació però, no és el seu punt final, sinó que el seu acabament vindrà per la infusió del seu propi Esperit en l'esperit humà (Rm 8,16) per aplegar-lo en l'ànima. Es tracta de l'etapa de la *crasi*. La mateixa ànima infosa per Déu conté prèviament l'esperit, com a capacitat per a rebre l'Esperit diví, així com la pròpia possibilitat d'autotranscendir-se i d'expandir-se més enllà de la pròpia natura. Finalment, en el procés final de la *mixi*, Déu aplega en una unitat el cos amb el compost ànima-esperit, el *pnoé zoés*, en la unitat de l'ésser humà, en la seva constitució natural, sorgida de les mans de Déu, el Fill i l'Esperit Sant. De fet, la natura humana comportarà la superació de la seva pròpia naturalesa, transcendent-la. L'ésser humà,

¹⁹ *Ibidem*, AHV.6,1a, que ve citat i transcrit més avall.

²⁰ ORBE, *Antropología de San Ireneo*, 28.

per natura, tendeix a cercar el seu acompliment més enllà de si mateix, constituït esperit, ànima i cos, tal i com demana l'apòstol Pau (1Te 5,23). Per tant, la creació humana descrita per Ireneu a partir del Gènesi i retransmesa per Orbe invoca la tríada antropològica.²¹

La persona humana és formada de bell antuvi pel cos i l'ànima que conté ja l'esperit antropològic. Ireneu es refereix aquí a la *plasi* prèvia a la *mixi*. És la seva manera d'explicar als adversaris gnòstics el passatge de la creació de l'home. No es tracta d'una definició tancada, sinó del procés descrit pel bisbe lionès, en el qual l'ésser humà resta creat per Déu a la seva imatge i semblança; pren el llim més sublim creat per a infondre-li l'alè, entès aquest com l'ànima en *crasi* amb l'esperit. Aleshores aquesta s'uneix, per l'acció de Déu, a la *mixi*, al plasma prèviament format en la *plasi*. Cita la creació abans de la seva unió amb la penyora de l'esperit antropològic infós de bon començament en la creació divina de la persona humana. Per tant, i segons l'antropologia d'Ireneu, aquest procés creador, complex per la part de Déu es produeix abans del perfeccionament de l'ésser humà, abans de la seva *téleiosis*, que el converteix en *téleios*, acabat, perfecte. Si es posés la pregunta a Ireneu de si l'humà té possibilitat de viure sense l'esperit, respondria, contra els heretges gnòstics, que no es pot pensar d'aquesta forma, sinó que el *téleios* és aquell que posseeix l'esperit, per la infusió de la penyora de l'Esperit de Déu en la seva creació. Sols aleshores esdevé complet. Considerar-ne tan sols una part —l'ànima, el cos o l'esperit per separat o sense alguna d'aquestes dimensions—, no seria l'ésser humà sencer, sinó incomplet. Aquest procés quedarà molt més clar a partir del passatge següent de l'obra cabdal d'Ireneu.

2.2 *Adversus Haereses V.6,1a.*

El teòleg lionès reprendrà la descripció sistemàtica del procés creador de Gn 2,7 i en donarà la interpretació cristiana, enmig de la seva controvèrsia amb els gnòstics, dualistes i alhora menyspreadors de la creació, de la matèria i de la carn. Ireneu reivindica la dimensió corporal humana, que ha rebut de Déu l'espurna de la seva pròpia essència, convertint l'humà en espiritual, això és en desitjós de Déu i de plenitud de sentit. Diu així Ireneu:

Déu serà glorificat en la seva criatura que per la seva bondat ha fet semblant a ell, conforme a la imatge del seu Fill. Ja que l'humà, i no tan sols una part seva [*fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis*], es fa semblant a Déu (Gn 1,26), per mitjà de les mans divines, això és pel Fill i l'**Esperit**. Així, l'ànima i l'**esperit** po-

²¹ *Ibidem*.

den ser parts humanes, però no el tot. L'humà perfecte resta constituït per la mescla i unió [*mixis et crasis*] de l'ànima que rep l'**Esperit** del Pare, i barrejada amb ella la carn, que ha estat creada segons la imatge de Déu [*perfectus autem homo commixtio et adunito est animae assumptis Spiritum Patris et admixtae ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei.*] [...] Als qui l'Apòstol titlla d'**espirituals** (1 Co 2,15), són **espirituals**, perquè participen de l'**Esperit** [*secundum participationem Spiritus existentis spiritales, sed non secundum defraudationem et interceptionem carnis (et node hoc ipsum solum)*]; però no per una supressió o evacuació de la carn, com si el poguessin rebre isoladament.

Ja que si algú prescindís de la substància de la carn, això és de la criatura, i volgués entendre l'anterior com a atorgat sols al pur **esperit**, llavors no es podria parlar de l'ésser humà en tant que **espiritual**, [*iam non spiritualis homo est quod est tale, sed spiritus hominis aut Spiritus Dei*] sinó tan sols de l'**esperit** humà i de l'**Esperit** de Déu (1 Co 2,11). Però aquest **Esperit** s'uneix a la criatura en barrejar-se amb l'ànima [*cum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est*].

Així, per l'efusió de l'**esperit**, l'humà esdevé perfecte i **espiritual**. Aquest ha estat conformat doncs, segons la imatge i semblança de Déu (Gn 1,26). Si a l'ànima li manca l'**esperit**, llavors seguiria essent un ésser animat però romandria carnal, per tant, imperfecte: tindria la imatge com a criatura, però no rebria la semblança per l'**esperit** [*Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum.*]²²

En aquest paràgraf d'*Adversus Haereses*, servit aquí en tres paràgrafs temàtics, resulta notable notar com apareix catorze vegades el terme «esperit», ja sigui de l'esperit antropològic, el pneuma, ja sigui l'Esperit de Déu, Pneuma, sigui aquest en forma substantiva o adjectiva. S'han remarcat tots els casos en negreta; indico en minúscula l'esperit antropològic i en majúscula l'Esperit diví. Si bé es podria discutir alguna versió, en canvi queda clar que hi ha dues opcions ben plausibles, tal i com succeeix per altra banda en el text paulí de Rm 8,16.

El Document de la PCB reconeix la profunditat de l'expressió *nefeix hayyà*, tot i que potser no li atorga l'entitat que caldria com a penyora de l'esperit antropològic, diu:

Aquest «alè de vida – *nefeix hayyà*» no és simplement la respiració que permet viure a l'ésser humà. El fet que no es digui que el tenen els animals, també modelats a partir de la terra (Gn 2,9) condueix el lector cap a una altra interpretació. Aquest «alè de vida» especial estableix una distinció fonamental entre el món animal i el dels éssers humans. Aquests només poden viure acollint l'alè diví i acollint-lo són promoguts a un estatut

²² *Ibidem*, V.6,1a: SCh 153, 72-75.

únic. [...] L'home, interlocutor privilegiat de Déu, custodi d'una missió especial (Gn 2,15), és el beneficiari d'aquell do diví que el fa un ésser relacional (Gn 2,18; 22-24), dotat de paraula (Gn 2,20.23), de llibertat i de responsabilitat.²³

En canvi, tornant a l'objecte de descripció d'Ireneu en *AH* V.6,1 consisteix aquest en expressar de forma substancial la creació de Gn 1,27 i 2,7 en el procés simultani de *plasi, crasi i mixi*, com s'ha mirat d'explicitar abans. Pot ajudar a entendre que el terme «*crasi*», precisament, faci referència a la barreja, a la solució que Déu produeix de l'esperit en l'ànima humana, formant l'alè, *pnoê* (no *pneuma*). El verset, ho hem dit, apunta amb termes diferents a realitats diferents, per molt semblants que siguin. En canvi, si Ireneu parla de barreja i de solució, expressa una realitat que ja no es pot desfer, donat que no se sap on resta un component i l'altre, com la llet amb el cafè o el sucre dins l'aigua. Pel principi de l'encarnació, perquè la creació humana només s'entén com a encarnatòria, Déu constitueix un nou ésser, una nova realitat, conformat de cos, ànima i esperit, en aquesta complexa realitat del que és l'humà. Aquest respon més a un misteri obert, indefinit i sempre sorprenent que no pas a una estricta definició, tancada i limitada. A imatge divina, l'ésser humà esdevé tan misteriós com el mateix Déu creador: infinit, indefinible, obert al misteri, a la descoberta. No en va, l'atribut misteriós del «jo soc el que soc» de la revelació de l'Èxode 3,14 es podrà aplicar igualment a la naturalesa humana. L'antropologia d'Ireneu assoleix d'aquesta manera la seva màxima fita, i s'identifica com a clarament triàdica, observada en la seva complexitat de la crasi esperit divino-humà en l'ànima del cos. Fins a aquest instant, Ireneu ha estat preparant el terreny per a parlar de l'ésser humà a part entera, completa, perfecta, finalitzada, *téléios*.

Nogensmenys, González, comentador i editor del text de l'obra d'Ireneu, esdevé un bon exemple de la resistència a capir la profunditat i la complexitat del que sosté, projectant l'esquema tomista-platònic sobre les paraules del lionès. Sovint succeeix que la potència del paradigma dualista cos i ànima, que en l'actualitat creiem esgotat, s'imposa sobre els textos tant de l'Escriptura com dels Pares. Cal recordar que enlloc de l'Escriptura no apareix la díada dualista sense el contrapès del pneuma antropològic? En efecte, el comentarista reitera la seva dificultat per a comprendre la complexitat de l'antropologia ireneica, i mostra alhora una clara resistència a acceptar-la més enllà de la definició del *CEC* 362, segons consta en el comentari consultat de *AH* V.6,1. Aquí, González es deixa portar per una voluntat concordista amb les preconcepcions neoescolàstiques davant del text original d'Ireneu, diu:

²³ PCB, «*Què és l'home*» 19: 38-39.

En aquest paràgraf és clara l'antropologia d'Ireneu: per naturalesa, l'ésser humà és ànima i cos. L'home perfecte rep, a més, l'Esperit del Pare, que dona a la nostra carn el germen de la vida divina ja des d'aquest món, i definitivament, en la resurrecció de la carn. Cal notar que, en la polèmica contra els gnòstics, en aquest últim element es troba l'èmfasi: l'home perfecte no és únicament, com ells pretenien, el *pneumàtic*. L'Esperit que fa perfecte l'ésser humà complet, ànima i cos, és el del Pare. Però el que resulta perfecte és l'home d'ànima i carn. Aquest últim és el que ressuscita. Sense aquesta no hi ha home perfecte. Gr. «*téleios*» perfecte: pròpiament «complet», que res no li manca.²⁴ L'ànima, l'element espiritual de l'home. Enlloc entén Ireneu l'esperit humà com a divers de l'ànima, sinó com a diferent de l'Esperit de Déu. No pensa com els gnòstics, sinó com l'Esriptura. Per als gnòstics, certament, hi ha diferència entre la *psykhé* i el pneuma humans, perquè estan interessats a distingir als homes psíquics, simples cristians, dels *pneumàtics*.²⁵

Per contrast, Ireneu torna a aclarir la seva antropologia: sense l'Esperit, l'ésser humà continua essent humà «com a tal», un ésser «animat», o «amb ànima», però no perfecte, no destinat a la salvació, ja que aquesta suposa la unió de l'home amb l'Esperit de Déu, que el converteix en perfecte. Contra els gnòstics, que pensen salvar-se abandonant el cos i l'ànima, quan el seu pneuma retorni al plèroma, Ireneu afirma que ni l'ànima sola ni l'Esperit són l'ésser humà [...] l'home perfecte.²⁶

No és que Ireneu assumeixi aquí la constitució tripartida natural de l'home segons l'antropologia gnòstica. L'Esperit que anomena aquí és l'Esperit Sant, com consta pel que segueix: «és el que dona la forma i ens salva». En l'antropologia gnòstica, l'esperit és el seu element constituent natural, que ja està salvat per naturalesa.²⁷

La predisposició prejudicial de González per la concepció diàdica de l'ésser humà resulta sorprenent, malgrat que Ireneu continua insistint una vegada i una altra en la triple dimensió de la constitució ontològica. Aquesta resistència a la concepció triàdica és la que s'ha observat sovint en molts biblistes.²⁸ En canvi, sembla innegable que en el text d'*AH* V.6,1 continua Ireneu remarcant de quina manera l'humà

²⁴ C.I. GONZÁLEZ, «"Adversus Haereses" Traducido y anotado» *Revista Teológica Limense* 34 (2000) 1-488, 316, npp 366 [consulta en línia 040224] <<http://mercaba.files.wordpress.com/2007/10/contra-los-herejes.pdf>>

²⁵ *Ibidem*, npp 368.

²⁶ *Ibidem*, npp 369.

²⁷ *Ibidem*, npp 370.

²⁸ Sovint els biblistes, malgrat comprovar sobre el text l'estructura antropològica triàdica, altrament defensada per Pau en Rm 8, en canvi opten per interpretacions i conclusions ben diferents. Aquest efecte és degut a causa de la preconcepció antropològica neo escolàstica del moment. Es troben a favor del pneuma humà: KLEINKNECHT, «*pneuma*» en KITTEL X: 1053. J. A. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*. Madrid: Ariel 1968, 30-118. X. LÉON-DUFOUR, *Diccionario del NT*. Madrid: Cristiandad 1977, 204-205. DEWAILLY, *La jeune Église de Thessalonique*. París: Cerf 1963, 78. En contra de la validesa del pneuma se situen K. STAAB – N. BROX, *Cartas a los Tesalonicenses*. BCN: Herder 1974, 68-69. En una visible contradicció entre els seus

resta format per tres distintes dimensions, alhora inseparables i indistingibles en el concret. En efecte, cal tenir ben present que Ireneu reivindica la dimensió corpòria davant dels gnòstics, que focalitzaven la seva intencionalitat redemptora sobre l'ànima i l'esperit, amb el menyspreu del cos. Per a Ireneu, la dimensió física, carnal i material en què sojorna l'ànima amb esperit resulta del tot necessària per a la redempció de Crist. Precisament, és pel principi de l'encarnació que es reconeix l'ésser humà que consta d'un cos carnal, físic i material, necessitat de redempció i cridat a la resurrecció. És aquest cos carnal - *sarx* i corporal, on s'incorpora l'ànima-*psykhé* que, al mateix temps, rep una penyora de l'Esperit diví en la forma de l'esperit antropològic. D'aquesta forma rep i s'expressa en la vida. D'aquesta manera l'ésser humà esdevé esperit, ànima i cos a part entera i de forma indissoluble, com d'altra banda, fonamentarà l'apòstol Pau en 1Te 5,23 i Rm 8,16 principalment i mai una díada platònica cos i ànima.

Si fos diferent, si no es respectés aquesta triple unitat complexa, no hi hauria possibilitat de salvació, remarca una vegada i una altra Ireneu. En aquest instant apareix la realitat de l'Esperit de Déu en l'ésser humà, el pneuma antropològic o esperit, així en minúscula. Des de la seva creació i crida a l'existència, es dona en la seva ànima la capacitat de l'esperit per a rebre Déu. L'ésser humà esdevé *capax Dei* per naturalesa, de la mateixa manera que Déu es revela increat però *capax carnis hominis*. Pel principi de l'encarnació, el que és assumit pot ser redimit, dirà Gregori Nazianzè,²⁹ l'humà resta possibilitat a l'apertura vers Déu mateix, per a poder accedir a la transformació del propi ésser, de la natura psíquica a la natura espiritual, gràcies a la intervenció de l'Esperit de Déu en l'esperit humà.

En canvi, González continua resistint-se a reconèixer la tríada esperit, ànima i cos, tal i com la reclama Ireneu per a l'home perfecte, *téleios*, terminat en presència i plena comunió de Déu. Per a Ireneu no hi ha real possibilitat d'algú sense les arres de l'Esperit, perquè Déu ha creat l'humà a la seva imatge i semblança. Insisteix González:

Si l'ésser humà, per la gràcia, rep l'Esperit de Déu, es converteix en un home espiritual, llavors esdevé home perfecte (cf. *AH* V.6,1; 8,2; 13,3). En canvi els homes carnals són aquells que viuen conforme a les habituds de les bèsties, rebutjant la guia de l'Esperit amb tal de seguir els seus apetits carnals per satisfer-los (cf. *AH* V.8,2). Cert que, com Pau, Ireneu reconeix que l'«home perfecte» està format de cos, ànima i Esperit (1Te 5,23); però aquest últim no és un component natural de la substància humana, sinó el do de Déu que l'eleva i perfecciona. Així doncs, l'ordre antropològic subjacent en les

estudis i les seves conclusions últimes, també més llunyà en el temps : C. SPICQ, *Vie morale et Trinité Sainte selon saint Paul*. París : 1957, 49-71.

²⁹ Gregori de NAZIANZ, *Ep.* 101,87: PG 37,181. Citat per J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 401.

seves obres suposa que l'home, al principi, ha estat creat material, ha rebut l'ànima per viure com a humà. Tan sols després, el do de l'Esperit per fer-se semblant a Déu (cf. *AH* V.9,1; 12,2). Són els heretges gnòstics els qui, per rebuig del cos i menyspreu de l'ànima, han inventat que l'home estigui naturalment compost de cos, ànima i esperit, i només aquest torna al plèroma.³⁰

Sens dubte, subjauen aquí els ecos de la controvèrsia amb De Lubac (+1991) i el sobrenatural, que va cloure Pius XII (+1958) amb l'encíclica *Humani Generis* del 1950. Però aquesta no és la pregunta bíblica, ni tampoc l'observació ireneica. Al contrari, tota persona, abans i tot del baptisme cristià, ha rebut ja l'espurna de l'Esperit diví en la forma del seu esperit antropològic. Aquí, la tercera dimensió esdevé fonamental per restar obert a l'àmbit diví. La pregunta per l'ateisme, com sembla aquí plantejar González, no és la pregunta dels autors, sinó la qüestió de la natura de l'humà creat i, per tant, capaç de Déu, *capax Dei*. Gesché (+2003) parlarà de Déu com a *capax hominis*,³¹ per la realitat de la seva encarnació i, en conseqüència, per a la interacció amb la humana dimensió.³² Més encara, com que el comentador parteix d'un paradigma diàdic, que no dualista, li costa d'acceptar un plantejament triàdic, tal i com apareix clarament i directa en Ireneu. Per aquest motiu, el seu comentari s'escorre vers el paradigma d'arrel platònica, atribuint als gnòstics la tríada antropològica. Ireneu no hi estaria gens d'acord, atès que ell es dedica a reviscolar l'humà triàdic.

2.3 *Adversus Haereses* V.6,1b.

Ireneu apunta com a argument de la seva antropologia triàdica reblant amb la citació fonamental del passatge 1Te 5,23.

Si algú suprimís la imatge i menyspreés la creatura, ja no podria parlar de tot l'ésser humà, sinó només d'una part [...] No és que la sola carn creada sigui de per si mateixa l'humà perfecte, sinó que n'és tan sols el cos, una part seva. [*Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis.*] Però tampoc l'ànima sola és en ella mateixa tot l'ésser humà; sinó que sols n'és l'ànima, una part seva. [*Neque anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis.*] Ni l'**esperit** és l'ésser humà: ja que se l'anomena **esperit** i no humà. [*Neque Spiritus homo - pneuma antrôpôs - Spiritus enim et non homo vocantur -.*] La unió i la mescla de tots aquests és el que fa a l'humà perfecte. Per això l'apòstol, manifestant-se a si mateix, va explicar que

³⁰ GONZÁLEZ, «"Adversus Haereses". Traducido y anotado», 41.

³¹ GESCHÉ, «Un Dieu capable de l'homme» en *ibidem*, *Le Christ* (Dieu pour penser 6) París : Cerf 2001, 223-250.

³² *Ibidem*, «Dieu, preuve de l'homme» en *ibidem*, *L'homme* (Dieu pour penser 2) París : Cerf 1993, 97-128.

l'ésser humà **espiritual** i perfecte és el que se salva: «El Déu de la pau us santifiqui i faci perfectes, i que tot el vostre ésser, **esperit**, ànima i cos, romanguí sense taca fins a la vinguda del Senyor Jesucrist» (1Te 5,23). I quin altre motiu tenia per suplicar que fins a la vinguda del Senyor perseveressin íntegres i perfectes aquests tres, o sigui l'ànima, el cos i l'**esperit**, si no sabés que era única i la mateixa, la salvació de tots els tres íntegres i units? [*Et quam utique causam habebat his tribus, hoc est animae et corpori et Spiritui, integram et perfectam perseverationem.*] Per això anomena perfectes els qui mostren al Senyor aquests tres elements sense taca. Són, doncs, perfectes els qui tinguin en si, de manera permanent, l'**Esperit** de Déu [*Perfecti igitur qui et Spiritum semper perseverantes havent Dei et animas et corpora sine querela servaverint* – ΤΈΛΕΙΟΙ ΟΥΝ ΟΙ ΚΑΙ ΤΟ ΠΝΕΪΜΑ], conservant sense taca el cos i l'ànima. En dir «de Déu» es refereix als que conserven la fe i mantenen la justícia respecte el proïsmo.³³

Continuació del fragment anterior. El seu argument recorre la totalitat del cinquè capítol de l'obra d'Ireneu, que fonamenta el desenvolupament antropològic en el passatge del comiat de Tessalonicencs. Per la seva lògica i proximitat cronològica amb la revelació, pren molt relleu la relació establerta amb Orígenes,³⁴ per molt que aquí no ens puguem esplaïar més.

2.3 *Adversus Haereses* V.7,1.2

Ireneu matisa la seva posició antropològica polint la seva afirmació de les funcions distingides de l'esperit, l'ànima i l'alè, escriu:

Així com Crist va ressuscitar en la seva carn i va mostrar als deixebles els forats dels claus i l'obertura del costat (Jn 20,20-27), la qual cosa és signe de la carn que va ressuscitar d'entre els morts; de manera semblant ens ressuscitarà pel seu poder (1Co 6,14). Diu l'apòstol als romans: «Si l'**Esperit** d'aquell qui va ressuscitar Jesús d'entre els morts habita en vosaltres, els vostres cossos mortals seran vivificats» (Rm 8,11). Quins són aquests cossos mortals? Per ventura les ànimes? Però les ànimes són incorpòries, en comparació amb els nostres cossos mortals: en l'home Déu «va bufar sobre la seva cara l'**alè** de vida, i l'home es va convertir en ànima vivent» (Gn 2,7). Aquest és l'**alè** de la vida no corporal [*flatus autem vitae incorporalis*]. Ni tan sols ells poden titllar de mortal l'ànima, que és l'alè de vida. Per això David diu: «I la meva ànima viurà per a Déu» [*Et animae mea illi vivet*] (Sl 21,31) referint-se a la substància immortal que en ell habitava [*tamquam immortalis substantia ejus existente*]. Tampoc poden ells atorgar a l'esperit un cos mortal. Què queda, doncs, per anomenar un cos mortal, sinó el **plasma**, o sigui la carn, de la qual s'afirma que Déu li donarà la vida? Aquesta és la que mor i es desfà, no l'ànima ni l'**esperit**. Perquè morir consisteix a perdre la respiració, la força vital i convertir-se en un ésser immòbil i inanimat, per retornar a aquells elements dels quals a l'inici va ser extreta la seva substància. Això no pot succeir-li a l'ànima,

³³ Ireneu de Lió, *AHV*.6,1b: Sch 153, 76-81.

³⁴ ORÍGENES, *Dial.Herac.* VI.6-9: Sch 67, 70-71.

que és l'**alè** de vida [*neque animae evenit, flatus est enim vitae, neque spiritui, incompositis est enim et simplex spiritus qui resolvi non potest*]; ni a l'**esperit**, que no és compost sinó simple, i així no pot dissoldre's; per contra, l'**esperit** és la vida dels qui en participen. L'única cosa que queda, doncs, és que la mort es refereixi a la carn. Aquesta, una vegada que l'ànima s'aparta, queda inanimada i sense respiració, i a poc a poc es dissol a la terra de la qual va ser tret. Aquesta serà la part mortal humana.³⁵

L'alè resta comprès per Ireneu com el compost format en la *mixi* creacional de la infusió de l'esperit en l'ànima. L'esperit atorga el do de la vida a l'ànima, veritable xarnera antropològica, que la comunica al cos. Seguint el relat de Gn 2,7 Ireneu identifica la donació de la vida a l'humà en la *crasi*, el lliurament de l'alè al cos humà. Ireneu malda per distingir sistemàticament els elements de la seva antropologia primera. Així com resulta difícil diferenciar les seves funcions, l'autor mira de donar a cadascuna la pròpia i finalitza amb un argument sobre la supervivència de l'ànima, gràcies a la participació en l'alè rebut de Déu amb motiu de la *mixi* creacional. Aquesta distinció i puntualització de l'alè esdevé cabdal per a poder plantejar una funció a la categoria que apareix en Gn 2,7. En canvi, la majoria de diccionaris, com s'ha vist en el capítol anterior, igualen «alè» amb «esperit».³⁶ Malgrat tot, Ireneu dona aquí un argument suficientment poderós, proper a la tradició original i, sobretot, d'acord amb la revelació, per tal d'articular l'alè, l'ànima i l'esperit, tal i com ho rebla en aquest darrer fragment:

Se sembla un cos animal, ressuscita un cos **espiritual**» (1Co 15,44). Sens dubte va ensenyar que aquest discurs no es refereix a l'ànima o a l'**esperit** [*neque de anima neque de spiritu*], sinó als cossos ja morts. Aquests són cossos animals, això és, que participen de l'ànima; però quan la perden, moren; després, ressuscitats per l'**Esperit**, es tornen cossos **espirituals** [*deinde per Spiritum surgentia fiunt corpora spiritalia*], per disposar de la vida per l'**esperit** que sempre roman.³⁷

3. Conclusions

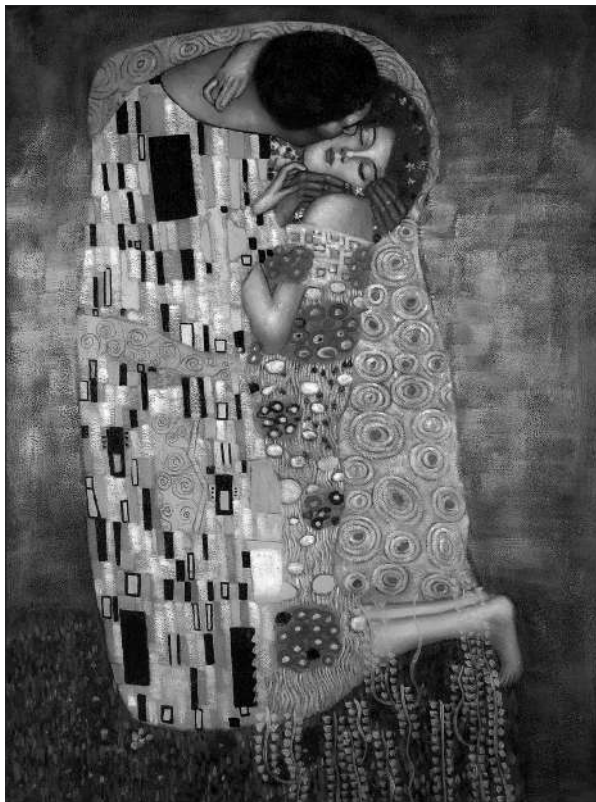
Finalitzem aquesta lectura crítica del Document del 2019 de la PCB sobre la naturalesa de l'ésser humà: «*Chè cosa è l'uomo?*» Ja hem dit que preferiríem que es titulés «*Chè cosa è l'umanità?*», «*Chè cosa è l'umano?*» o «*Chè cosa è l'essere umano?*» Versions creiem ben plausibles del Salm 8,5. Entenem que, tant pel que fa al títol com a la re-

³⁵ Ireneu de Lió, *AHV.7.1*: SCh 153, 84-89.

³⁶ Cf. H. LESÊTRE, «Souffle» en VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, VI/2:1853-1854. «Πνοή» en Kittel X:1102-1103, on fa equivaler el significat de «Πνοή» amb «πνεῦμα».

³⁷ Ireneu de Lió, *AHV.7.2*: SCh 153, 90-91.

El petó. *Gustav Klimt*.



dacció del text, s'ha perdut una bona oportunitat de renovació de llenguatge, perquè es podria haver fet el pas per una versió més inclusiva.

L'edició catalana, malgrat que s'hi troba a faltar un índex de citacions bíbliques, patristiques i magisterials, presenta una bella impressió. Cal remarcar que, en lloc d'imprimir en la coberta la imatge de la Capella Sixtina (1482) de Miquel Àngel, amb els dos dits, l'humà i el diví, quasi tocant-se (Gn 1,26), reproduceix el bell quadre de *El petó* (1908), de Gustav Klimt, amb l'home i la dona expressant la completesa del gènere humà, explicitant el gest de la creació divina (Gn 2,7), en què Déu confereix a l'humà el seu alè perquè esdevingui vivent i formant una sola carn (Gn 2,24). El petó amorós entre l'home i la dona de Klimt ve a escenificar novament l'amor creador novament sorgit a partir de la unió dels dos gèneres humans en la confluència amorosa divina. En cap cas no s'ha de perdre de vista que «Déu és amor: qui estima és en Déu i Déu és en ell» (1Jn 4,16).

La realitat humana s'haurà d'entendre sempre dins la complexitat i riquesa que expressen els textos bíblics, compresos dins la tradició i ricament explicats pel Docu-

ment de la CPB en els seus 350 articles, desplegats al llarg de les gairebé 400 pàgines de l'edició catalana traduïda per Concepció Huerta i Vallès i editada per Joan Ferrer i Joaquim Malé. La lectura antropològica triàdica d'Ireneu de Lió, esperit, ànima i cos, pot donar encara algunes pistes suplementàries per a comprendre amb més profunditat la realitat inesgotable de la natura humana. Els seus conceptes, idees i concrecions necessiten contínuament posar-se al dia per a respondre de forma dinàmica als reptes de la cultura actual, que demana més equitat pel que fa al gènere humà, creat a semblança divina, home i dona.

Egèria a la Mesopotàmia bíblica

per Sebastià Janeras

Al final del seu pelegrinatge i de la seva estada a Terra Santa —quan feia tres anys que hi havia arribat—, el 25 de març, dilluns de Pasqua de l'any 384, Egèria decideix, per voler de Déu,¹ anar fins a Mesopotàmia:

Quan ja tenia ganes de tornar a la pàtria, vaig voler, per voler de Déu, arribar-me fins a Mesopotàmia de Síria per a veure els sants monjos que, segons que deien, hi eren molt nombrosos i d'una vida santa que amb prou feines es podia explicar. També volia anar a pregar al *martyrium* de l'apòstol sant Tomàs. [...] I voldria que la vostra caritat em cregués: no hi ha cap cristià dels qui van als llocs sants, o sia a Jerusalem, que no hi vagi a pregar; i aquest lloc és a vint-i-cinc jornades de Jerusalem. I com que des d'Antioquia la Mesopotàmia és més a prop, em va anar molt bé, amb el voler de Déu, puix que tornava a Constantinoble i el camí passava per Antioquia, d'anar a Mesopotàmia, tal com vaig fer per voluntat de Déu» (17, 1-2).²

Després de passar tres dies (19-21 d'abril) a la ciutat d'Edessa —a la qual em referiré més endavant— Egèria arriba a la ciutat de Haran:

¹ Expressió freqüent en Egèria, al llarg del seu itinerari. Vegeu S. JANERAS, «L'expressió de les vivències d'Egèria al llarg del seu *Itinerarium*», *RCatT* 46 (2021) 133-178.

² Indico sempre només el capítol del text d'Egèria (la paginació varia una mica en les diverses edicions de la traducció catalana: S. JANERAS, *Egèria. Diari d'un pelegrinatge a Terra Santa*, Barcelona 2010.

Després de tres dies passats allà, em calgué continuar encara endavant, fins a Carres,³ que és com es diu actualment, mentre que en les santes Escripures és anomenada Carra,⁴ on sojornà sant Abraham, tal com es troba en el Gènesi, quan el Senyor digué a Abraham: «Surt de la teva terra i de la casa del teu pare i ves a Carra», etcètera (20, 1).⁵

Val a dir que l'objectiu d'Egèria per anar a Mesopotàmia era visitar els monestirs, que hi eren abundants, com explicita ella mateixa en el passatge esmentat més amunt (17, 1), i que certament acomplirà, però de seguida entra en el terreny bíblic.

[El bisbe⁶] ens dugué de primer a una església que hi ha fora de la ciutat, allà on hi hagué la casa d'Abraham, és a dir, sobre els mateixos fonaments i feta amb les mateixes pedres, segons que deia el bisbe. Quan arribarem a l'església, férem una pregària, fou llegit el passatge corresponent del Gènesi, es digué un salm i una altra pregària i, després de beneir-nos el bisbe, sortírem fora. Després es dignà a conduir-nos al pou d'on treia aigua santa Rebeca. I el sant bisbe ens digué: «Aquest és el pou del qual Rebeca abeurava els camells del servent d'Abraham, Eleazar».⁷

En aquest moment Egèria mostra conèixer bé les Escripures, tot i que no cessa de demanar explicacions al bisbe, tal com ha fet en tot el seu pelegrinatge. «Et prego, senyor, que em diguis allò que desitjo sentir». I ell em digué: “Pregunta el que vulguis, filla, i t'ho diré, si ho sé”»

Llavors li vaig dir: «Sé per les Escripures que sant Abraham, amb el seu pare Taré, la seva muller Sara i Lot, fill del seu germà, vingué a aquest lloc;⁸ només sé que més tard el servent d'Abraham vingué a Carra per a demanar Rebeca, la filla de Batuel fill de Nahor, per al fill del seu senyor Abraham, o sia Isaac» (20, 9).

De fet, Egèria coneix bé la Bíblia; el bisbe només li corrobora el que ella ja coneix i, sobretot, li fa les explicacions *in situ*, acompanyant-la i ensenyant-li els llocs concrets

³ Charris, en el text llatí.

⁴ Haran en hebreu i en la Vulgata, Χαρραν en els Setanta.

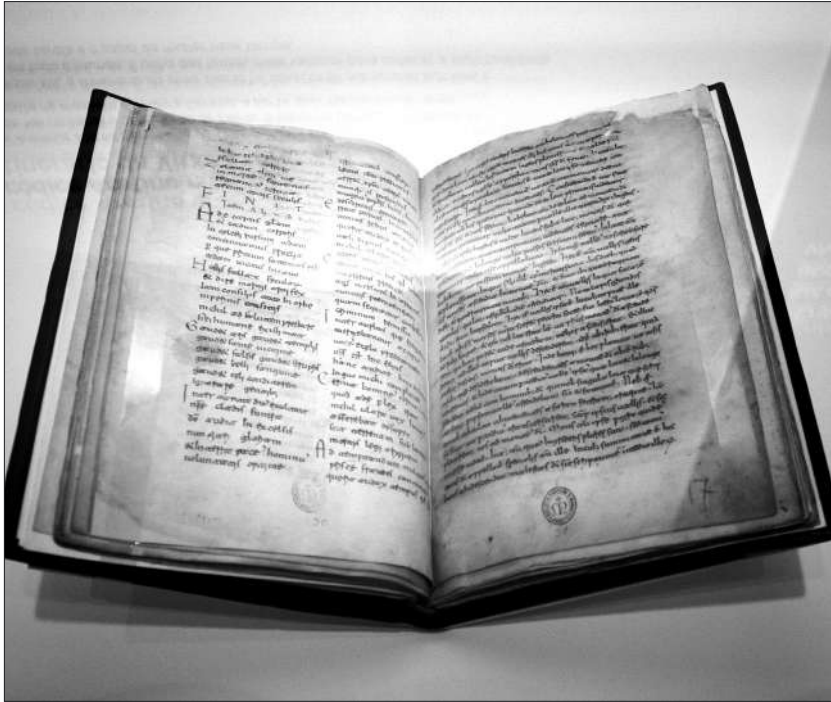
⁵ El text bíblic (Gn 12, 1) no esmenta aquí Haran (Carra), sinó que diu: «Ves-te'n del teu país, de la teva família i de la casa del teu pare, cap al país que jo t'indicaré».

⁶ Egèria no en dona el nom, però s'ha pogut establir que era Protogen. Al llarg de tot el seu pelegrinatge Egèria és rebuda sempre pels bisbes dels diferents llocs, que l'acompanyen i li expliquen tot el que ella desitja.

⁷ Cf. Gn 24. La Bíblia no dona nom a aquest servent, sinó que parla simplement del «servent més antic de casa seva» (Gn 24,2).

⁸ Cf. Gn 11,31.

*Manuscrit
del Viatge
d'Egèria
(s. XI),
conservat a
la biblioteca
Comunal
d'Arezzo
(Italia).*



de què parlen les Escriptures, llocs que Egèria vol visitar, que són l'objecte del seu pelegrinatge.

Aleshores el bisbe em digué: «Realment, filla, hi ha escrit en el Gènesi, tal com dius, que sant Abraham emigrà cap aquí amb els seus; en canvi, de Nahor amb els seus i de Batuel, l'Escriptura canònica no diu quan emigraren. Però és clar que també ells vingueren més tard; de fet, llurs tombes són aquí, a unes mil passes de la ciutat. I l'Escriptura testimonia realment que el servent de sant Abraham vingué aquí per a prendre santa Rebeca,⁹ i també sant Jacob vingué aquí quan rebé les filles de Laban el siríac.»¹⁰ Aleshores vaig preguntar on era aquell pou on sant Jacob abeurà les ovelles que pasturava Raquel,¹¹ filla de Laban el siríac. I el bisbe em digué: «Aquest lloc és a sis milles d'aquí, però si vols anar-hi anirem amb tu i t'ho ensenyarem, car allà hi ha molts monjos molt sants i ascetes i un santuari» (20, 10-11).

⁹ Cf. Gn 24.

¹⁰ Així en la versió dels Setanta i en la Vulgata; "arameu", en el text hebreu (Gn 25,20).

¹¹ Cf. Gn 29.

Curiosament, en aquest cas Egèria no es mou per anar a visitar aquell lloc, malgrat que el bisbe li diu que hi ha molts monjos, un dels objectius d'Egèria per anar a la Mesopotàmia. Egèria s'interessa llavors pel lloc d'origen d'Abraham. Es troba a Haran, lloc on va anar Abraham en sortir d'Ur de Caldea, i té ganes de visitar també aquest lloc: «També vaig preguntar al sant bisbe on era aquell lloc dels caldeus on havia viscut primer Taré amb els seus».¹² El bisbe estaria disposat a acompanyar-la a aquell lloc, però llavors estava sota els perses i no hi tenien accés. En aquest punt Egèria recull unes paraules interessants del bisbe, que corroboren els fets històrics.

Aleshores em digué el sant bisbe: «El lloc que em preguntes, filla, és a deu etapes d'aquí, a l'interior de Pèrsia. Perquè d'aquí fins a Nísibis hi ha cinc etapes, i d'allà fins a Ur, que fou una ciutat dels caldeus, hi ha cinc etapes més; però ara els romans no hi tenen accés, perquè els perses ocupen tota aquella regió; i aquesta part és designada especialment com a oriental perquè és als confins entre romans i perses o caldeus» (20, 12).

Egèria es queda, doncs, sense poder visitar Ur de Caldea, la ciutat originària d'Abraham, ocupada pels perses. Però el bisbe esmenta encara, també en territori persa, la ciutat de Nísibis (actual Nusaybin), a mig camí vers la ciutat d'Ur de Caldea, com diu el bisbe. Nísibis fou un centre cristià important, seu d'una escola teològica siríaca, fundada vers l'any 300, on destacà sant Efrem. Presa la ciutat pels perses l'any 363 l'escola fou traslladada a Edessa, amb Efrem al capdavant, d'on retornà a Nísibis l'any 489, en ésser clausurada per l'emperador Zenó.

El periple bíblic d'Egèria a Mesopotàmia s'acaba, després de dos dies passats a Haran, al lloc del pou de Jacob, a sis milles de Haran —precisa Egèria—, on hi havia una església i on, com de costum en tot el seu pelegrinatge, es fa una petit ofici:

El bisbe ens conduí al pou on sant Jacob abeurà els ramats de santa Raquel, pou que és a sis milles de Carres. En honor d'aquest pou, fou construït al costat mateix un santuari molt gran i molt bell. Quan arribàrem al pou, el bisbe feu una pregària, fou llegit el passatge corresponent del Gènesi,¹³ fou dit també un salm apropiat al lloc¹⁴ i, després d'una altra oració, el bisbe ens beneí (21, 1).

Egèria pogué trobar-se també amb els monjos que habitaven en aquella regió —una de les finalitats del seu pelegrinatge—, dels quals diu: «Vaig anar amb el bisbe

¹² Cf. Gn 11,31; 15,7.

¹³ Cf. Gn 29.

¹⁴ Al llarg de tot el seu escrit Egèria fa notar sempre que les lectures, els salms i les pregàries que es fan són les apropiades al lloc que visita.

a les ermites dels sants monjos, donant gràcies a Déu i a ells, que s'havien dignat a rebre'm cordialment a les santes ermites on vaig entrar i adreçar-me paraules dignes de sortir de llurs boques. I es dignaren a donar-nos eulògies, a mi i a tots els qui anaven amb mi, tal com tenen per costum de fer els monjos amb aquells que reben cordialment en llurs ermites» (21, 3). Després el bisbe li anà mostrant diversos llocs amb records bíblics: la vila de Fadana,¹⁵ que, «pel que deia el bisbe, fou en altre temps domini de Laban el siríac. I en aquesta vila em fou mostrada la tomba de Laban, el sogre de Jacob, i també em fou ensenyat el lloc on Raquel robà els ídols del seu pare.»¹⁶

Amb aquesta visita Egèria acabava la seva estada a Mesopotàmia i empenia el camí de retorn: «Així, doncs, després d'haver-ho ben vist tot, en el nom de Déu, havent-nos acomiadat del sant bisbe i dels sants monjos que s'havien dignat a acompanyar-nos fins aquell lloc, regressàrem pel mateix camí i per les mateixes etapes que quan vinguérem d'Antioquia» (21, 5).¹⁷

Abans, però, d'arribar a Haran, Egèria s'havia aturat tres dies a la ciutat d'Edessa, capital de la província d'Osroene.¹⁸ Aquí no hi apareixen referències bíbliques —sí, en canvi, un apòcrif del Nou Testament—, però és important de deturar-s'hi. Ja he citat a l'inici les paraules d'Egèria, en deixar Jerusalem, on exposa el seu projecte per anar a la Mesopotàmia. Reprenc el passatge referent a Edessa:

També volia anar a pregar al *martyrium* de l'apòstol sant Tomàs, allà on fou dipositat el seu cos sencer, a Edessa. [...] I voldria que la vostra caritat em cregués: no hi ha cap cristià dels qui van als llocs sants, o sia a Jerusalem, que no hi vagi a pregar; i aquest lloc és a vint-i-cinc jornades de Jerusalem (17, 1-2).

Per Egèria, doncs, la importància d'Edessa és el sepulcre de l'apòstol sant Tomàs, que vincula, d'altra banda, amb la correspondència entre el rei Abgar i Jesús, de la qual m'ocuparé tot seguit. Sobta molt, però, que no digui res sobre l'escola siríaca d'Edessa, creada l'any 363, amb el trasllat de l'escola de Nísibis, quan aquesta ciutat fou presa pels perses. Tampoc no diu res sobre el director d'aquesta escola, sant Efrem, que havia mort el 373, onze anys abans de la visita d'Egèria. De l'estada a Edessa, doncs, no diu res de siríac.¹⁹

¹⁵ Corresponent a Padan-Aram (Gn 25,20; 28,2).

¹⁶ Cf. Gn 31, 19.

¹⁷ En l'anada des d'Antioquia a Edessa Egèria esmenta Hieràpolis, el riu Eufrates i Batnes (18-19).

¹⁸ Sobre Edessa, cf. J. B. SEGAL, *Edessa, the blessed City*, Oxford 1970.

¹⁹ En canvi, de Jerusalem diu que la catequesi mistagògica, el bisbe (Ciril), tot i que sap siríac, la fa en grec i un prevere la tradueix al siríac (47, 3). Cf. S. JANERAS, *Egèria, Diari d'un pelegrinatge a Terra Santa*, Barcelona 2010, p. 183.

Un tema que sí que Egèria tracta a bastament és la qüestió de la correspondència entre Jesús i el rei Abgar. No és un tema directament bíblic, però es tracta d'un apòcrif del Nou Testament. El bisbe ensenya a Egèria el palau del rei Abgar²⁰ i d'ell diu: «Aquest és el rei Abgar el qual, abans de veure el Senyor, cregué que realment era el Fill de Déu» (19, 6). Unes paraules que reflecteixen la carta de resposta de Jesús a Abgar: «Benaurat tu, Abgar, que has cregut en mi sense haver-me vist».²¹ Aquesta carta era tinguda com una talismà pels habitants d'Edessa, tal com el bisbe explica a Egèria:

Llavors Abgar, duent la carta del Senyor a la porta, juntament amb el seu exèrcit, parlà públicament; després digué: «Senyor Jesús, vós ens prometéreu que cap enemic no entraria en aquesta ciutat²² i heus aquí que els perses ens estant assetjant. Havent dit això el rei, tenint la carta oberta amb les mans alçades, de sobte es produïren unes tenebres molt profundes, però fora de la ciutat, davant els ulls dels perses [...]. I de tal manera quedaren torbats els perses, que ja no veieren mai més per quina part podrien entrar a la ciutat (19, 9-10).

El text d'aquestes cartes adquiriria un to sagrat, venerat gairebé com un text de l'Es-criptura i centre d'un ofici de pregària:

Després d'haver-me explicat totes aquestes coses, el sant bisbe em digué: «Anem ara a la porta per on entrà el correu Ananies²³ amb la carta de què t'he parlat.» Quan arribàrem a la porta, el bisbe, dempeus, feu una pregària i ens llegí allà aquestes mateixes cartes, després ens beneí i feu novament una pregària (19. 16).

Hi ha encara un altre element en la visita d'Egèria a Edessa i l'explicació que el bisbe li fa sobre el palau del rei Abgar i les aigües abundants; és un tema que té ressonància en alguna tradició posterior:

²⁰ La *Crònica d'Edessa* (s. VI) atribueix a Ukama VIII el Gran (177-212) la construcció de dos palaus. Però el bisbe es refereix, certament, a Abgar V Ukama (4 aC-7 dC; 13-50), al qual és atribuïda la correspondència amb Jesús.

²¹ Vegeu la traducció catalana de la carta del rei Abgar i la resposta de Jesús en el volum *Apòcrifs del Nou Testament* (Clàssics del Cristianisme 17), Barcelona 1990, pp. 293-298.

²² El text de la carta de Crist a Abgar transmès per Eusebi de Cesarea no conté aquesta promesa, però sí que la té la *Doctrina d'Addai* (s. V) i també algunes inscripcions. Egèria diu després que el bisbe li donà un exemplar de les cartes: «Encara que a la meva pàtria ja en tenia còpies, tanmateix m'agrada molt de rebre les que ell em donava, no fos cas que a casa nostra hagués arribat un text més curt; i és que realment el text que aquí vaig rebre era més llarg» (19, 19). Això constitueix un testimoni interessant de la ràpida difusió de les cartes.

²³ Ananies (Hannan, en la redacció siríaca) és qui dugué la carta d'Abgar a Jesús i la resposta d'aquest a Abgar.



Llac dels peixos, Şanlıurfa.

Després entràrem en la *part* interior del palau; hi havia fonts plenes de peixos com no n'ha vistos mai, és a dir, de tan grans i amb una aigua tan neta i de tan bon gust. I aquesta ciutat, avui, no té altra aigua sinó la que surt del palau, que és com un gran riu d'argent (19, 7).

De l'existència de fonts d'aigua abundant que travessava la ciutat n'hi ha molts testimonis històrics, a més del d'Egèria. I aquí entra la tradició islàmica entorn d'Abraham. Segons aquesta tradició, Abraham va néixer a Orhai (o Urhai), la posterior Edessa, nom que els turcs, en el s. XVI, canviaren per Urfa, actualment Şanlıurfa.²⁴ Segons aquesta tradició, Abraham enderrocà els ídols del lloc, fet que l'enemistà amb el rei Nemrud (o Nimrud), que el llançà a una foguera; aquesta es convertí en un llac i els troncs de llenya en peixos molt grossos, cosa que recorda la frase d'Egèria: «fonts plenes de peixos com no n'ha vistos mai, és a dir, de tan grossos».

A Şanlıurfa és cèlebre (i un important atractiu turístic) el Balıklıgöl ('Llac dels peixos'), un gran estany rectangular ple de grans carpes, considerades sagrades.²⁵ L'estany es troba dins un conjunt de construccions amb arcades: a un costat la mesquita

²⁴ L'any 1984 rebé el nom de anlıurfa ('Urfa la Gloriosa'), com a reconeixement a la seva resistència durant l'anomenada guerra d'independència (1923). Encara avui dia hi és venerada una cova on, segons la tradició, havia nascut.

²⁵ No es poden tocar; segons la tradició, si algú en mengés quedaria cec.

Rizvaniye Vafki i, a l'altre, la mesquita Halil Ür-Rahman, la qual vol indicar el lloc on Abraham hauria caigut en ser llançat per Nimrud. A la mesquita Mevlid-i Halil, al peu de la fortalesa, es venera la cova on, segons la tradició islàmica, havia nascut Abraham i que, per aquest motiu, és un lloc de pelegrinatge.

La tradició d'Abraham a Urfa és recollida també per l'Alcorà (Sura Al-Anbià, aleies 52-71), on, en relació al foc, s'hi llegeix: «Ells, doncs, van dir: “Cremeu-lo! Si feu això, ajudareu els vostres déus perquè ells siguin els triomfadors!” NÓS vam manar: “Oh foc! Siguis fred i salvador, per a Ibrahim!»²⁶

Però també en el judaisme és coneguda la tradició que Abraham havia nascut en una cova, la qual s'omplí llavors d'una gran resplendor. La mare el deixà a la cova, per por del rei Nimrod, el perseguidor, que havia fet matar ja setanta nens.²⁷

Tot això és desconegut en la tradició cristiana. Egèria parla d'Abraham i de la seva família en la seva visita a Haran. A Edessa, on no hi trobem cap referència bíblica, tot gira entorn del palau del rei Abgar, de la seva correspondència amb Jesús (d'altra banda, un apòcrif del Nou Testament), del poder de la carta de Jesús davant l'assetjament dels perses, i del *martyrium* de l'apòstol sant Tomàs, que era, com diu ella, l'objectiu de la seva anada a Edessa.

²⁶ Sura al-Anbià, aleies 68-69. Traducció de Mikel de EPALZA, *L'Alcorà*, Barcelona 2001, p. 478. En aquesta sura no hi ha cap al·lusió a un llac.

²⁷ Cf. L. GINSBERG, *The Legend of the Jews*, vol. I, Nova York 1909.

Divendres Sant

per Xavier Moll

El llibre dels Fets conta que sant Pere i els apòstols un dia van ser detinguts pel sanedrí, empresonats, interrogats, maltractats i que, quan els van deixar anar, estaven «contents d'haver estat trobats dignes de ser ultratjats per causa del nom de Jesús» (5,41). Aquesta joia entra de ple dins el context de les benaurances que són empremta del poble de Déu escatològic: «Feliços vosaltres quan, per causa del Fill de l'home, la gent us odiarà, us rebutjarà, us insultarà i denigrarà pel nom que porteu! Aquell dia alegreu-vos i feu festa, perquè la vostra recompensa és gran en el cel» (Lc 6,22s).

Ara aquesta mena de joia, és un pensament estrany dins el nostre món secular. De fet ho són totes les benaurances. La nostra societat burgesa estaria disposada a acceptar les benaurances en el sentit d'un canvi radical: que els qui eren pobres, ja no ho siguin; que els qui ploraven, ja no plorin; que els perseguits ja puguin viure tranquils; i encara el nostre món acceptaria les benaurances en el sentit d'una exhortació a la pràctica de la beneficència davant els desvalguts, aquelles set obres de misericòrdia corporals i espirituals que ens recomanava el catecisme. Però no és ben bé això que diu l'evangeli: no es tracta d'aquell donar al qui no té, que en darrer terme i –amb permís– no és gaire més que l'alternativa de dipositar les sobralles en mans de necessitats o dins la galleda de les escombraries. I tant de bo si llavors un dia se sent la pregunta recriminatòria: «Què us fa pensar que sou superiors als altres? Què teniu que no hàgiu rebut?» [1Cor 4,7]. Efectivament, també aquelles magnífiques obres de misericòrdia només són factibles com a conseqüència d'un haver rebut primer. És tracta de prendre consciència d'aquesta nostra identitat essencial de pobres i perseguits dins un món secular davant un Déu misericordiós. La diferència està dins el

que deia abans que es tracta d'una nova manera de ser del poble de Déu escatològic: mentre s'espera amb anhel l'arribada del Regne de Déu, pobres i perseguits ja són feliços, ja són capaços d'experimentar sacramentalment allò que esperen. I això és només possible després d'aquell primer pas: «Convertiu-vos, que el Regne del cel és a prop» [Mt 4,17].

A sant Pere i als apòstols també se'ls va demanar aquesta conversió que els fes capaços d'acceptar i entendre bé aquest poble de Déu escatològic, de qui es demana que cada dia pregui: «que vingui a nosaltres el vostre Regne» [Mt 6,10]. Aquí dins s'hi amaga una veritat que fàcilment desfigurem. Aquest estar contents de Pere i els apòstols d'haver estat perseguits pel nom de Jesús no ve de l'experiència de la resurrecció que va fer que després tot ho veiessin d'una altra manera, atès que tres vegades Jesús ja els havia anunciat la seva mort i resurrecció. D'aquell anunci, la resurrecció va restar ben al marge i només l'esment d'una mort violenta va causar un rebuig molt espontani en sant Pere (Mt 16,22; Mc 8,32), va causar tristor en els apòstols (Mt 17,23), o no ho van entendre i no gosaren demanar aclariments (Mc 9,32; Lc 9,45).

Finalment va arribar aquell divendres sant que va provocar dispersió i fuga dels deixebles (Mt 26,56). Ara, després de la resurrecció del Senyor, que sant Pere i els apòstols sentin i mostrin alegria d'haver patit pel nom de Jesús, només s'entén bé si se subratlla que sortia d'una resurrecció, no inesperada, sinó sorprenent, és a dir, aquella joia postpasqual dels apòstols d'haver patit pel nom de Jesús sortia d'una resurrecció ben entesa, ja que hauria pogut passar que aquells apòstols, testimonis de resurreccions obrades per Jesús en el ministeri de la seva vida pública, haguessin entès que aquella resurrecció de Jesús mateix després d'una passió, podia tenir un sentit semblant de reparació d'un mal, que fa que tot torni ser com era abans. Una mica el que deia abans, que el nostre món secular bé pot estar disposat a saludar per benaurat un canvi de mal en bé, no la "fantasia" de ser capaços de veure el bé dins el mal. Aquesta interpretació possible, com ja he dit, no va passar pel cap dels apòstols abans de la passió, però no podem excloure que tampoc no passi pel cap a més d'un de nosaltres.

La pregunta obligada és ara, si nosaltres avui entenen bé el sentit de la resurrecció, o dit de forma més puntual, si nosaltres també com aquells apòstols espontàniament estaríem contents d'haver patit pel nom de Jesús. Ja ho he suggerit abans, dins aquesta història s'hi amaga una veritat que fàcilment es desfigura: si mirem passió i resurrecció com un acte primer i segon, una interpretació no prou exacta és entendre el segon acte com a superació del primer, en el sentit d'aquella veu forta del tron que escriu el final l'Apocalipsi: «Eixugarà totes les llàgrimes dels seus ulls, i no existirà més la mort, ni dol, ni crits, ni sofriment. Perquè les coses d'abans han passat. I el qui seu al tron va afirmar: Jo faig que tot sigui nou» (21,4s). I no ho és, perquè justament mentre vivim

Cistella de pa.
Dalí.



en la reserva escatològica,¹ la glòria de l'acte segon s'amaga sacramentalment dins l'acte primer, cosa que fa possible aquest estar contents de patir pel nom de Jesús, és a dir, la gràcia d'experimentar la mateixa resurrecció en la creu.

Aquesta distinció mereix una observació més detallada. Potser la mateixa diferència que hi ha entre quaresma i pasqua, que en la celebració litúrgica és un fet visible i audible: ornaments morats o blancs, altar sense flors o ben florit, amb o sense glòria, al·leluia i orgue, coses que el missaire més pedestre també a casa ja experimenta entre dejuni i bona menjada, i suggereix l'alternativa de tristesa o alegria. I en dir alternativa ja s'entén que una cosa exclou l'altra. Però no és ben bé així, sinó que més aviat dema-

¹ "Reserva escatològica" és una expressió que Erik PETERSON (1890-1960) va introduir dins la teologia (cf, Barbara NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder 1992, p. 490) per remarcar que el temps de vida sobre la terra no forma un cercle d'edats que es van repetint, com es va dir en l'antigor, ni tampoc no és un camí indefinit, com voldrien els progressistes, sinó que està ben limitat per una parusia confessada en el credo: "I tornarà gloriós a judicar els vius i els morts", repetida cada dia en el parenostre: "Vingui a nosaltres el vostre Regne" (Mt 6,11), i en la pregària davant una creu clavada a la paret vers l'orient (cf. Erik PETERSON, "Das Kreuz und das Gebet nach Osten", dins *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Herder 1959, p. 15-35), amb la pregària: "*Marana ta*" (1Co 16,22): "Veniu, Senyor Jesús" (Ap 22,20). "Reserva escatològica" és una expressió que, en donar un nou sentit al concepte de temps, fa possible descobrir ja aquesta parusia en signes sacramentals.

na que dins el divendres sant ja s'hi entrelluqui la pasqua. L'evangeli de sant Joan ja ho veu així: l'ascensió del Fill de l'home al cel i el seu enlairament a la creu es posen una al costat de l'altra, no com a alternativa, sinó més aviat com a paral·lelisme (3,13-14). Més endavant, en el mateix evangeli, Jesús encara diu: «Quan haureu enlairat el Fill de l'home, coneixereu que soc jo» (8,28), i encara ja a les portes de la passió diu: «I jo, quan seré enlairat damunt la terra, atrauré tothom cap a mi. Deia això indicant de quina manera havia de morir» (12,32s).

I és justament el fet de viure en un temps de reserva escatològica el que fa possible que aquella alternativa es torni un paral·lelisme didàctic: mort i resurrecció, dins un membre hi ha la clau d'interpretació de l'altre membre, i és aquell moment inefable, quan Déu mateix escriu en el nostre cor: «Tots seran instruïts per Déu» (Jr 31,33; cf. Jn 6,45). Llavors el menjar i beure de l'eucaristia, que és sagrament del vessament de la sang del Senyor, ja significa el menjar en el Regne de Déu (Lc 22,15), el pa del parenostre ja és anunci del pa de demà (Mt 6,11).² I deu ser ben bé per això que els apòstols en sortir del sanedrí estaven contents d'haver estat dignes de ser ultratjats. Ben clar: la creu no és una mala passada que la resurrecció esborra i s'oblida: la creu resta signe públic, de la resurrecció no se'n fa cap espectacle (cf. Ac 10,41). Damunt l'altar no hi ha una imatge imaginària de Jesús ressuscitat, sinó un crucifix. Venanci Fortunat es dirigeix directament a l'arbre de la creu i li diu:

Fertilitate potens, o dulce et nobile lignum,
*quando tuis ramis tam nova poma geris!*³

I és que, ben mirat, només dins aquest paral·lelisme s'hi amaga tota la veritat: el nou fruit de l'arbre de la creu no només és un record poètic d'aquell fruit de l'arbre prohibit, sinó que la veritat plena diu que l'un està condicionat per l'altre: la creu només té sentit com a restauració d'un pecat original.

Abans d'aquell «ja ho faig tot nou» apocalíptic, ens cal viure en un temps de reserva escatològica que ens ensenya a descobrir la realitat en signes sagrats. En el NT domina l'esperança en una escatologia ja a la vora, tot apunta vers la vinguda del Regne. En un món sense aquesta esperança —en el nostre món secular— això ja fa que tot tingui un altre sentit; i després de llegir el diari, diguin ben convençuts: aquest és el món

² El terme grec ἑπιούσιος del text del parenostre (Mt 6,11 i Lc 11,3), que en la versió catalana es tradueix per pa “de cada dia”, altrament no surt mai més en tot el NT i és pràcticament desconegut en la literatura grega, és per tant de traducció incerta. Sant Jeroni conta que va sentir que en una comunitat de parla aramea es deia la paraula “*mabar quod dicitur crastinum, ut sit sensus: panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie*” (cf. Joachim JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh, 1971, p. 193).

³ Venanci Fortunat, *Carm.* II, 1, De cruce Domini: *Crux benedicta*. «Que n'és de poderosa, la teva fertilitat, oh dolça i noble fusta, quan en les teves branques tals fruits nous portes!»

objectiu. Davant aquesta comprensió tan segura de la realitat s'hi oposa aquella altra de la fe. És clar, davant aquesta afirmació ben convençuda que la veritat és només allò comprovable pels sentits, fàcilment una comprensió sacramental de la realitat es rebutja com a il·lusòria (que equival a irreal). Dins aquesta manera de parlar hi manquen realitats que un creient no pot deixar de banda, sense deixar-hi la fe mateixa. I ara estic pensant en un món darrerament enutjat, que després d'haver deixat l'Església ben de banda, ara carrega contra ella per abusos sexuals de capellans, per desatenció de la dona en els càrrecs públics eclesiàstics, per una llei del celibat sense sentit.

I ara, sense minvar de cap manera la gravetat d'aquests pecats sexuals i pecats humanitaris que pesen damunt l'Església, m'arriscaré a posar també en paral·lel els nostres bisbes cristians davant aquest tribunal del món amb aquella compareixença dels apòstols davant el sanedrí. I el primer pensament que compareix és que de cap manera no es pot dir que aquests bisbes surtin contents de l'entrevista. Encara no han sortit del tot. Potser ara mant lector ha arrufat el nas i creu que n'he fet massa amb aquesta comparació. Potser té raó. Ho he fet per motius d'estètica retòrica, com a invitació a descobrir que tampoc no surten tristos, sinó, més aviat, desconcertats. I això potser podria obrir la porta d'una altra cambra, on els bisbes i tot el poble de Déu, abans d'enfrontar-se amb el món es veurien enfrontats amb Déu mateix i haurien pogut escoltar:

*Els càstigs del Senyor han estat severos
però no m'ha abandonat a la mort.
Obriu-me les portes dels justos:
entraré a donar gràcies al Senyor.
Aquest és el portal del Senyor,
els justos hi poden entrar» [Sl 118,18-20].*

I és llavors que hom s'adona que dins aquella controvèrsia hi mancaven “veritats” necessàries per a una comprensió plena, “veritats” per poder parlar d'un “món objectiu”. Aleshores dins la disputa hi manca Déu, i en mancar-hi Déu, aquells abusos sexuals ja no es tracten de pecats, sinó de violació de lleis, ja no hi ha possibilitat de misericòrdia, i aquelles dones desateses, pròpiament ja no són dones sinó xifres. El diàleg només és possible entre persones distintes. I va ser justament aquell pecat original que, ara amb aquest home-déu nou de trinca, el diàleg va ser substituït per la controvèrsia. L'evangeli té un altre parlar: «Si el teu germà té alguna cosa contra tu ... ves primer a fer les paus (διαλλάγηθι)» (Mt 5,23s).

Dins un diàleg entorn d'un pecat ja és més possible que s'hi descobreixen la causes que el van fer possible. Encara conservo dins la meva biblioteca un llibre de lectures alemanyes d'una germana meva que va fer el batxiller a Mallorca, ja fa molts anys. Quan es va publicar aquest llibre tot just havia començat la guerra mundial. Dins el

llibre hi ha una mica de tot: poesies, converses, acudits, i al final, l'autor d'aquell aplec de textos ell mateix escriu una mena d'epíleg amb el títol: *Deutschlands Erwachen*, “desvetllament d'Alemanya”, on es justifica l'alçament de Hitler com a resposta justa a les injustícies i humiliació d'Alemanya en el tractat de Versalles després de la Primera Guerra Mundial.⁴ Ja he repetit altres vegades que van ser molts els teòlegs, exegetes i filòsofs alemanys que, no només van simpatitzar sinó que fins i tot es van apuntar al partit nazi. I ho tornaré dir: això de cap manera vol ser un pal·liatiu del mal que van arribar a fer els nazis, però el destapament d'allò que va fer que aquell partit, no només atractiu i possible, sinó també amb caires de combatre injustícies, ja és un camí d'arribar a la “veritat plena”.

Una observació semblant es podria fer pel que fa als abusos sexuals que també es van multiplicar darrere una obertura de temes sexuals en els anys seixanta i setanta en revistes, cinemes, modes en el vestir, formes que certament abans —ho recordo perquè ja hi era!— més aviat s'amagaven i no eren permeses. I ara torno a pensar en aquells apòstols davant el sanedrí i aquests bisbes davant la premsa. I deu estar permès que repeteixi el que vaig publicar⁵ ja fa temps: Una cosa és solidaritzar-se amb els mals d'aquest món de Déu, i una altra cosa és distanciar-se'n i fer-ne d'ells un espectacle. Són molts els qui cada dia per esmorzar llegeixen aquesta mena de literatura: aquest és el món objectiu, diuen. I com que el perdó de Déu equival a una creació nova,⁶ hem de dir que el pecat és el pressupòsit de l'acte de fundació de l'Església, i per això mateix l'*o felix culpa* de l'*Angèlica* que es canta durant la nit pasqual és molt més que una frase retòrica reeixida.⁷

Al costat d'aquest món objectiu que diuen els diaris, hi ha la comprensió sacramental de la realitat, que deia abans. Després de la consagració eucarística de la missa, s'invita el poble a proclamar justament aquest sentit escatològic de la seva fe. És un text calcat en una expressió de la primera als Corintis (11,26). En el missal romà es diu així: *Mortem tuam annuntiamus, Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias*. Dins la conjunció temporal *donec* (ὄχρι), “fins que vinguis” —que desapareix, lamentablement, en la versió catalana del missal— s'hi amaga tot l'encís d'aquesta reserva escatològica, que senyala un punt final i ens fa capaços d'estar contents en les

⁴ B. FUNCK, *Lecturas graduadas alemanas*. El llibre formava part d'una gramàtica alemanya en dos volums escrita per mateix Francesc de B. Moll i es va publicar a Palma, a la Impremta Mossèn Alcover, l'any 1942.

⁵ Els morts no canten (*Els cants del propi de la missa*), Montserrat 2006, p. 76.

⁶ Cf. 2Co 5,17; Ga 6,15; Ef 2,15; 4,24, etc.

⁷ Cf. Jn 11,42.

proves, perquè són proves que ja tenen un tast de vida eterna. I fins i tot el «jo faig que tot sigui nou» [Ap 21,] ja ho experimentem en el signe sacramental.

I per acabar tornaré a la comparació agosarada d'uns apòstols contents d'haver patit pel nom de Jesús i d'uns bisbes desconcertats davant unes acusacions del món que justament ara, quan la secularització ja representava una tirada pacífica a donar-se de baixa de l'Església, ara es dona un argument a fer-ho amb motiu. Tornaré dir que, sense minvar per res la culpa d'aquests capellans, és també just dir que el món tampoc no en té les mans netes, com tampoc ho és de just dir que els vencedors de les guerres mundials que també en aquella victòria es van haver d'embrutar quan van matar —forçosament?— molts innocents. I si ara mirem de prop la comparació, salta als ulls un fet que més aviat hauríem donat per detall agradós: en el primer cas, els apòstols estan contents d'haver patit; en el segon només hi ha desconcert i ràbia. D'on ve aquella alegria? D'on ve que ara l'alegria manqui? Aquella alegria —ho diu el text expressament— ve del «nom de Jesús», de l'«Anyell de Déu que lleva el pecat del món» [Jn 1,29.36], ve d'aquell anunciar i confessar la mort i resurrecció del Senyor *donec veniat*, fins que arribi. En aquest cas és sempre indicat cridar a un acte penitencial que ens fa girar els ulls vers aquell arbre de la creu d'on surten *nova poma* de salvació i fa que espontàniament vingui als llavis aquell: *Redde mihi laetitiam salutaris tui* «Torna'm el goig de la teva salvació» [Ps 50,14]. Aquella alegria dels apòstols a la sortida del sanedrí, només podia ser d'aquesta mena. Era una altra manera d'entendre aquell divendres sant, que havien viscut ben esporuguits.

Novetats agustinianes

La col·lecció *Grans Textos Cristians*, de les publicacions de l'Ateneu Universitari Sant Pacià (AUSP), ens congratula amb dues novetats agustinianes:

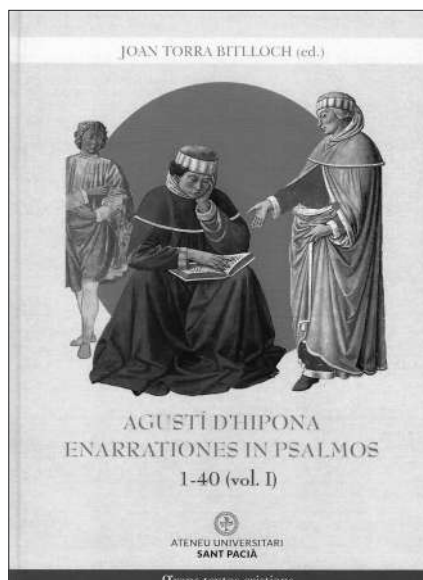
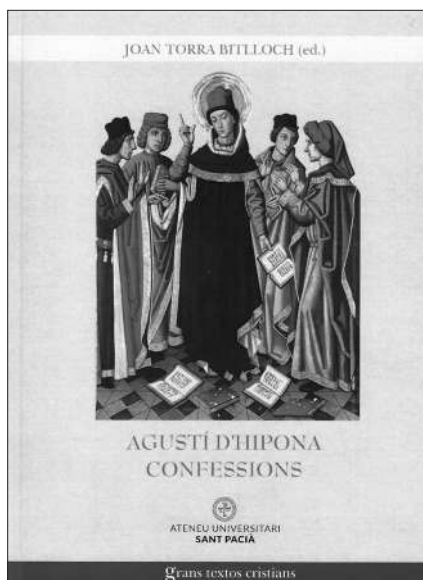
AGUSTÍ D'HIPONA, *Confessions* (GTC 6), edició bilingüe llatí-català, traducció i introducció de Miquel DOLÇ (†), edició a cura de Joan TORRA BITLLOCH – Ignasi ROVIRÓ – Oriol PONSATÍ-MURLÀ – Joan FERRER, Barcelona: AUSP – ABCat – FTC – FFC 2024, 629 pàgs.

AGUSTÍ D'HIPONA, *Enarrationes in Psalmos/Comentaris als Salms, 1–40 (vol. I)* (GTC 13), edició bilingüe llatí-català, traducció d'Andreu SOLER SOLEI † (Salms 1–32) i Xavier MOLL, edició a càrrec de Joan TORRA BITLLOCH, a cura de Joan FERRER i Josep FERRER, Barcelona: AUSP – ABCat – FTC – FFC 2024, 957 pàgs.

El primer llibre és una edició revisada de les *Confessions* d'Agustí, una de les obres del món antic que ha tingut més ressò en el pensament d'Occident. Partint de la traducció que en feu Miquel Dolç l'any 1989, el Dr. Joan Ferrer ha revisat a fons el text resultant i n'ha corregit algunes minúcies, fent que la traducció resultant sigui no sols la més nova, sinó la millor. L'obra l'ha coordinat el recentíssim rector de l'AUSP, el patròleg Dr. Joan Torra, i n'ha fet el proemi el Dr. Ponsatí-Murlà, professor de filosofia de la UdG i bon coneixedor de sant Agustí. L'edició conserva la introducció que en feu Miquel Dolç, i compta amb una cronologia i una bibliografia essencial sobre les *Confessions* i sobre el bisbe d'Hipona.

L'altra obra que presento és el primer de quatre volums que, *Deo volente*, aniran apareixent en els propers anys: el gran comentari al Saltiri de sant Agustí, ni més ni menys que l'obra més extensa del *doctor ecclesiae*. Aquest primer volum ocupa els primers quaranta salms, dels quals Mn. Soler Solei, prevere de Girona, en traduí trenta-dos, i els altres els ha traduït Xavier Moll. El proemi és del Dr. Armand Puig i Tàrrach, la introducció a l'obra és de l'expert en sant Agustí, el Dr. Joan Torra, i també hi consten breus indicacions sobre el text llatí (de fra Òscar Bernaus OFM CAP) i sobre el caràcter singular de les *enarrationes* agustinianes (del mateix Xavier Moll).

Els destinataris són ben diversos, atès que, per exemple, farà bé qui tingui ganes de millorar el llatí de capbussar-s'hi: el caràcter bilingüe i acarat de l'edició facilita molt anar resseguint el text d'Agustí amb la traducció al costat. A més, com que en les *Confessions* hi ha algunes notes al peu explicatives, això facilita encara més la comprensió dels passatges llegits. Ja no cal dir, òbviament, que els qui tinguin interès en la teologia patristica i, en fi, en la història de l'exegesi bíblica, faran santament d'aconseguir-ne un exemplar com més aviat millor. Penso que són dues obres que, des d'ara, figuraran com a essencials pel que fa a l'estudi de les obres d'Agustí a casa nostra.



A més, val a dir que ambdues obres són una meravella; no solament per l'edició que n'han fet des de les publicacions de l'AUSP, sinó pel fet que ens acosten a la Paraula de Déu a través dels ulls interpretatius del savi d'Hipona, un dels doctors més il·lustres de l'Església. Un sol exemple servirà per a donar-ne raó. Tot comentant el conegudíssim Sl 8,5, diu Agustí:

Quid inter hominem et filium hominis distet, quaeri potest; si enim nihil distaret, non ita poneretur, *homo, aut filius hominis*, per disiunctionem. Nam si ita scriptum esset: Quid est homo quia memor es eius, et filius hominis quoniam visitas eum: repetitum videretur quod dictum est, *homo*; nunc vero cum sonat, *homo, aut filius hominis*, manifestior insinuat distantia. Hoc sane retinendum est, quia omnis filius hominis homo, quamvis non omnis homo filius hominis possit intellegi: Adam quippe homo, sed non filius hominis. Quapropter hinc iam licet attendere atque discernere, quid hoc in loco inter hominem et filium hominis distet: ut qui portant imaginem terreni hominis, qui non est filius hominis, hominum nomine significantur; qui autem portant imaginem coelestis hominis, filii hominum potius appellentur.

Podem preguntar quina diferència hi ha entre l'home i el fill de l'home. Si no hi hagués cap diferència, no es diria *l'home o el fill de l'home*, amb disjunció. Si s'hagués dit: *Què és l'home perquè t'en recordis i el fill de l'home perquè el visitis*, hi hauria una repetició del que anomena *home*; però ara, dient *l'home o el fill de l'home*, es veu millor que s'insinua una distància. Això cal tenir-ho ben present, perquè tot fill d'home és home, però no tot home és fill d'home. Adam era home, però no fill d'home. Ja aquí podem observar i distingir quina diferència hi ha entre home i fill d'home. Els qui

Informacions

porten la imatge de l'home terrenal, que no és fill de l'home, són designats amb el nom d'homes; mentre que els qui porten la imatge de l'home celestial (1Co 15,49), més aviat s'anomenen fills dels homes. (p. 151)

El comentari no s'acaba aquí, però això només és un tastet perquè el lector s'adoni de l'interès que presenta el llibre, tant filològic i teològic com, evidentment, cultural. Cal agrair a l'equip que ha coordinat i elaborat ambdues obres la feina ingent realitzada, tant amb hores com amb expertesa, sempre realitzada *ad maiorem Dei gloriam*, que és com es treballa millor i, a més, com se sol treballar a Catalunya. En fi, malgrat que és un lloc comú no m'estaré de recomanar allò que és evident, però també just i necessari —i que, intel·ligentment, figura com a pòrtic de les *Enarrationes*—, *id est: Tolle, lege!*

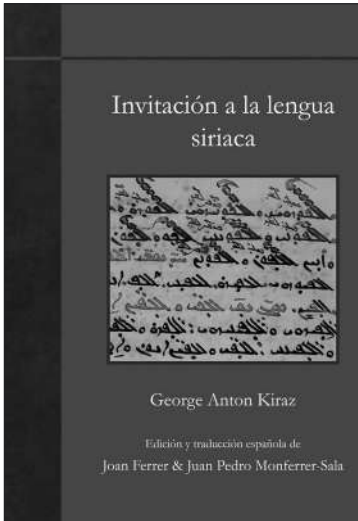
Joaquim Malé i Ribera

Invitació a la llengua siríaca

Cal donar la benvinguda a una altra obra del tàndem més laboriós de les lletres semítiques peninsulars: Joan Ferrer i Juan Pedro Monferrer-Sala. Es tracta, en aquesta ocasió, de l'edició i traducció d'un llibre d'estudi de la llengua siríaca: George A. KIRAZ, *Invitación a la lengua siríaca* (Gorgias Handbooks) (Edición y traducción española de Joan FERRER – Juan Pedro MONFERRER-SALA), Piscataway (NJ): Gorgias Press 2022, 315 pàg.

La llengua siríaca és un dialecte de la llengua aramea. L'arameu esdevingué *lingua franca* del Pròxim Orient antic des del segle VI aC amb l'expansió de l'Imperi persa aquemènida. Per entendre'n l'abast, sols pensem que Jesús de Natzaret degué de parlar arameu com a llengua materna, signe de la penetració d'aquest idioma arreu del Llevant mediterrani i les terres del Creixent Fèrtil. El siríac, pròpiament, prengué importància com a llengua literària d'ençà dels segles II-III de l'era cristiana, i adquirí autèntica rellevància arreu de l'Orient per raó de la difusió del cristianisme en el món de parla semítica i pel comerç amb la ruta de la seda. Cal pensar, a més, que la Bíblia compta amb una traducció siríaca important, la *Peixitta* 'versió simple o comuna', publicada entre els segles II-V de l'era cristiana. Tot i que difereix en alguns aspectes de l'ordre canònic dels llibres, fou una versió molt important per a les comunitats cristianes orientals dels primers segles.

L'obra que presento és la traducció castellana de la millor introducció a la llengua siríaca, el *Syriac Primer* del prof. George Kiraz, un autèntic erudit del món dels estudis siríacs. Està pensada perquè qualsevol persona amb interès i ganes pugui introduir-se al siríac: des de la introducció més bàsica a les lletres i a la seva escriptura (capítol 1),



passant pels conceptes de gènere, nombre i temps (capítols 2–4), el sistema de prefixos i sufixos (capítol 5), fins a una gramàtica bàsica (capítol 7) i uns apèndixs amb els paradigmes verbals. També inclou moltes propostes de lectura que abracen dos mil anys de tradició literària siríaca. Tot plegat permetrà, amb temps, dedicació i ganes, que l'estudiant pugui avançar amb la llengua i, per tant, conèixer millor una altra part del món dels estudis vinculats al món de la Bíblia, que és el món de les llengües.

Felicitem de debò la iniciativa dels professors Ferrer–Monferrer a l'hora de proporcionar-nos aquest material tan interessant per a l'estudi de les llengües antigues.

Joaquim Malé i Ribera

La transformació sociològica del cristianisme

Tinc el goig de ressenyar la tesi doctoral d'un amic, i això és tan bonic com compromès. D'entrada dir que Josep Maria Pascual és un home savi de debò: llicenciat en Ciències Econòmiques per la Universidad Autónoma de Madrid, doctor en Sociologia per la UB i ara doctor en Història per la UdG. Hi ha més coses, però per ara ho deixarem aquí. A part, professionalment s'ha dedicat al món de les estratègies de qualitat urbana, i és fundador i coordinador del moviment de ciutats i regions que promou la governança democràtica d'Àfrica, Amèrica Llatina i Europa. A més, ha fet de professor diversos anys en diferents universitats i ha publicat nombrosos llibres sobre elaboració de polítiques públiques i altres temes afins.

El llibre que presento, doncs, és la refosa de la seva tesi doctoral defensada el juliol de 2022 a la Universitat de Girona, dirigida per l'acadèmic Luis Agustín García Moreno, de la Universidad de Alcalá de Henares, i diligentment assessorada pel Dr. Joan Ferrer i Costa, professor de la UdG i president de l'ABCat. La referència de l'obra és aquesta: Josep Maria PASCUAL ESTEVE, *La transformación sociológica del cristianismo (siglos I-IV). Del movimiento social alternativo a simbiótico e institución grecorromana*, Barcelona: Editorial Hacer 2023, 464 pàg.

El volum consta de tres parts i un annex, tot i que cada part se subdivideix en diversos capítols que hi aprofundeixen. La primera part, *El origen del movimiento social*

Informacions

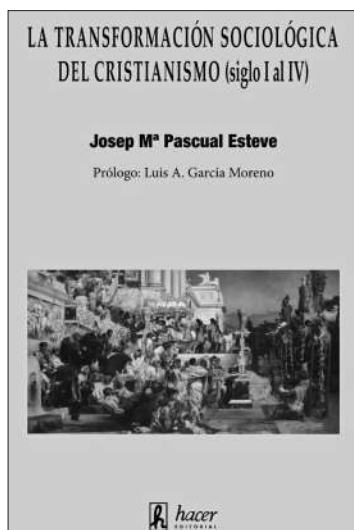
cristiano (p. 19-159), tracta aspectes relatius al context històric, polític, social, econòmic i cultural del segle I. És un apartat necessari a fi de contextualitzar el període estudiat o, almenys, el punt de partida. Val a dir que pot ser considerada una monografia per dret propi, atès que en poc més d'un centenar de pàgines s'hi analitzen pràcticament tots els temes que són rellevants per a fer-se una imatge molt aclaridora de la cosmovisió jueva de la societat en què nasqué i visqué Jesús de Natzaret.

La segona part, *La conformación del movimiento social universal* (p. 161-230), s'endinsa en les primeres comunitats cristianes. Com els primers seguidors de Jesús s'expliquen allò ocorregut partint de l'Esclatrat i, alhora, com acaben amb l'hegemonia jueva en aquests primers grupuscles organitzats. S'hi relata, amb lucidesa, el paper cabdal de Pau de Tars a l'hora d'organitzar els seguidors del Jesús ressuscitat i com anaren sorgint conflictes en el si d'aquestes comunitats; el cas de Corint, com ja sabem, és paradigmàtic.

La tercera part, *La expansión y transformación del movimiento cristiano: de alternativo e intersticial a reformador y simbiótico* (p. 231-426), constitueix el gruix de l'aportació de Dr. Pascual. És cert que en les dues primeres ja s'hi albiren interpretacions singulars fruit del treball de la investigació doctoral, però aquesta última part és el rovell de l'ou de la tesi. Des d'una aproximació que es fonamenta en les ciències socials –molt especialment la sociologia–, l'autor s'immisceix de ple en la comprensió de com una comunitat de desarrelats seguidors d'un Messies assassinat i d'un projecte frustrat pogueren arribar a fer-se amb el control de l'Imperi romà en un termini de poc més de dos segles i mig. El pas, la transformació d'una cosa a una altra, és identificat per l'autor de la manera següent:

El cambio del movimiento cristiano de alternativo-intersticial a simbiótico-institucional promovido por el clero y especialmente por los obispos [...]. Los antecedentes que permitieron el cambio a simbiótico-institucional del cristianismo fueron fundamentalmente tres (p. 412-413).

I aquests tres antecedents, importantíssims, són l'oblit progressiu de l'arribada del Regne de Déu a la terra (amb la conseqüent necessitat d'organització interna), el creixement de l'organització i l'especialització de la direcció (elits intel·lectuals i de poder, com l'episcopat) com a factor de jerarquització, i la interpretació del cristianisme feta per la filosofia grega (refinament doctrinal mitjançant la posició del neoplatonisme). Tot això solament és un petit tastet de la feina ingent de diàleg entre història del cris-



tianisme primitiu i anàlisi sociològica que el Dr. Pascual ha realitzat. Aquest diàleg, les transaccions constants entre un món antiquíssim i uns conceptes explicatius moderns, permet d'entendre d'una altra manera el naixement del cristianisme i la seva adaptació —simbiosi, en el llenguatge de l'autor— amb l'Imperi romà, que al final fou també cristià.

L'annex final (p. 427-450) aporta unes reflexions interessants a propòsit de la relació existent entre història i sociologia i, per tant, serveix com a justificació metodològica de l'aproximació que l'autor fa als textos del Nou Testament i a la història dels primers segles cristians. L'obra clou amb la bibliografia consultada.

Penso, sincerament, que el llibre és absolutament recomanable per a totes les persones que tinguin interès per a conèixer més i millor com el cristianisme esdevingué una religió tal com l'entendem. Penso, endemés, que és llegívol en tot moment i que l'autor fa un esforç molt gran per presentar de manera molt comprensible tot un reguitzell de conceptes que no sempre són senzills i, en conseqüència, se li ha d'agrair enormement la pedagogia permanent que acompanya cada capítol. Com a observació crítica, però, també penso que calia prestar més atenció a aspectes que sovint queden un xic descuidats, com ara la unificació de criteris de citació, les referències bibliogràfiques poc acurades o una revisió més a fons del text editat per evitar badades. Són, com el lector podrà entendre, minúcies fruit del pas d'una tesi —gènere acadèmic per excel·lència— a un llibre d'alta divulgació, que és el que ens ofereix el Dr. Pascual amb aquesta obra.

En síntesi, haig d'agrair a l'amic Josep Maria Pascual la feina descomunal que ha fet a fi de posar-nos a les mans un nou i interessant instrument per al coneixement del cristianisme dels primers segles. Estic convençut que, des d'ara, serà una obra de consulta obligada per a qualsevol estudi seriós a propòsit dels segles I-IV, segles fonamentals per a entendre, de fet, la història d'Europa.

Des de l'Associació Bíblica de Catalunya celebrem aquesta publicació que, en definitiva, contribueix a prosseguir el diàleg fecund entre teologia i ciències socials que ja preconitzava el document de la Comissió Bíblica de 1993. Ja sols per això, aquest és un motiu d'enhorabona.

Personalment, només em resta felicitar efusivament al Dr. Pascual per la feina feta i animar a qui se senti interessat per aquests temes a llegir amb atenció aquesta obra.

Joaquim Malé i Ribera

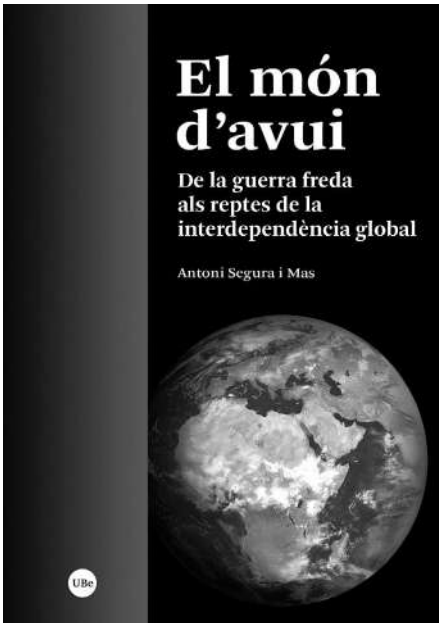
El món d'avui

«El relat històric és indispensable i imprescindible». Vet aquí la conclusió de la introducció a una obra majestuosa que acaba d'aparèixer: Antoni SEGURA I MAS, *El món d'avui. De la guerra freda als reptes de la interdependència global*, Barcelona: Edicions UB – Publicacions URV 2023, 1.224 pàg. Es tracta d'un llibre enciclopèdic —tant pel gruix de pàgines com per la voluntat de l'autor— que cobreix tot l'arc cronològic que va del final de la Segona Guerra Mundial fins als nostres dies (acaba, de fet, amb la invasió russa d'Ucraïna). Val a dir que una obra així no existia, encara, en català. Això sol ja indica la necessitat de fer-ne ressò entre un públic educat i amb afany de conèixer com funciona el món i, més encara, el nostre món.

Malgrat que hi ha persones que consideren que els llibres d'història ens parlen del passat, la veritat és que sempre ens parlen de nosaltres mateixos: ja sigui perquè ens il·luminen el camí fressat —i, per tant, ens donen pistes del que podria seguir—, o bé perquè, senzillament, ens indiquen quins són els nostres interessos a l'hora d'atansar-nos a fets més o menys remots que, en darrera instància, són llegits a la llum de les nostres preocupacions i anhels. Així doncs, aquesta obra monumental del prof. Segura ens situa, en primer lloc, davant mateix del món sorgit de les runes —materials, però sobretot humanes— de la postguerra de 1945. I, a través d'un recorregut diacrònic per la política, l'economia, la societat, la cultura..., és a dir, la història de la humanitat en el temps present, va fent parades assossegades que ens permeten d'entendre el *text* i el *context* que hi ha rere cada succés rellevant dels darrers decennis. Però, i això és molt important, ho fa amb una mirada que malgrat ser europea, vol evitar de ser eurocèntrica: tots els continents apareixen relacionats —com és de debò, per altra banda!— i, com si fos pel famós efecte papallona, allò que passa a la Xina té repercussions a l'Àfrica.

L'estructura del llibre és molt intel·ligent i permet que la lectura es guiï per l'interès personal i no pas que se'ns obligui a recórrer totes les pàgines a fi de seguir un fil argumental. Això vol dir que es pot llegir cada capítol pràcticament com si fos autònom. És obvi, però, que una lectura seguida ens dona perspectiva, però això no entorpeix de cap manera la comprensió correcta de les reflexions que s'aporten a cada epígraf. A això hi ajuden, i molt, les taules i mapes que l'autor afegeix: el valor didàctic que tenen i l'ús que se'n fa en el text és d'agrair, i penso que és un altre element valuós del llibre.

Després d'una introducció —que és una declaració d'intencions historiogràfiques— s'obre el primer capítol, *El nou món sorgit després de la Segona Guerra*



Mundial (p. 31-78), en què de manera més aviat sintètica se'n presenta el final del conflicte central del segle xx i el nou ordre que en sorgí. El segon capítol, *La Guerra Freda (1947-1962)* (p. 79-159), ens mostra els conflictes principals dels primers anys de la Guerra Freda i la pugna constant entre capitalisme i comunisme, que acaba dividint gairebé tot el món —exceptuant els països no alineats—, amb una escalada armamentista mai vista. El tercer capítol, *La descolonització i l'esclat del Tercer Món* (p. 161-247), vol donar raó d'un dels fets més interessants del segle passat, això és, el procés d'independència de gran part de les colònies europees esparses pel món.

El cas africà és especialment interessant i tractat amb cert detall. El quart capítol, *La coexistència pacífica i els conflictes regionals* (p. 249-331), ens situa de ple a la segona part de la Guerra Freda. El cinquè, *El final de l'expansió: crisi econòmica i revolució conservadora* (p. 333-448), és crucial: ens exposa les claus de lectura del món del final de les tensions entre potències nuclears i els seus satèl·lits i, sobretot, la *revolució conservadora*, és a dir, les polítiques ultraliberals aplicades per R. Reagan i M. Thatcher a banda i banda de l'Atlàntic d'ençà dels anys 1980. El sisè capítol, *L'ombra allargada dels EUA* (p. 449-570), serveix per fer notar la presència notòria dels EUA en la política del continent americà, especialment de l'Amèrica Llatina, durant la segona meitat del segle xx. El setè capítol, *La implosió comunista a l'URSS i la transició política a l'Europa de l'Est* (p. 571-667), presenta l'ensulsiada del comunisme soviètic des de M. Gorbatxov i tot allò que se'n derivà fins al gravíssim conflicte dels Balcans. El vuitè capítol, *Els Noranta: una dècada de transició* (p. 669-789), permet situar-nos de ple en les conseqüències de la caiguda del mur de Berlín i, sobretot, en els conflictes dels EUA als països àrabs de la dècada de 1990. El novè capítol, *El Japó i els "Newly Industrializing Countries" (NIC). Els BRIXS, la Xina i l'Índia. La construcció d'Europa. Turquia* (p. 791-934), és un calaix de sastre que ens condueix plenament als nostres dies. Les relacions geopolítiques del món de final de segle arreu del globus terraquí i el sorgiment de les noves potències emergents asiàtiques. El desè capítol, *Un nou món per a un nou segle* (p. 935-1087), és, en realitat,

Informacions

el darrer. Ens permet entendre tot allò que ha succeït les darreres dues dècades: el nou terrorisme internacional, la primavera àrab o la transició estatunidenca d'Obama a Trump. El llibre es clou, però, amb un onzè capítol, *Tres reptes, la guerra, una nota i un epíleg* (p. 1089-1154): s'hi plantegen les qüestions obertes, històricament parlant. Des dels desafiaments climàtic o econòmic fins a la covid-19 o la guerra d'Ucraïna de 2022; que encara dura. Una bibliografia generosa (p. 1155-1197) dona raó de la magnitud de la tasca realitzada i, sobretot, permet al lector interessat prosseguir l'estudi.

Penso, sincerament, que l'obra del prof. Segura, eminent historiador del món actual, és un ver llegat intel·lectual de la seva valuosa trajectòria acadèmica. Una obra de conjunt com aquesta permet al lector aprendre tot allò que és necessari a fi de conèixer bé en quin món vivim. I això, alhora, és essencial per poder saber quin món volem contribuir a construir. La tasca, ingent, cal fer-la entre tots. El Dr. Antoni Segura ja hi ha aportat més que algun gra de sorra. La lectura d'aquesta obra serà, doncs, una eina de primer ordre per a poder-nos posicionar amb fonament sobre qualssevol esdeveniments històrics futurs. Animo encaridament el lector a llegir aquesta obra a fi que pugui valorar per si mateix la importància d'aquest llibre, que és una enciclopèdia històrica del temps present.

Joaquim Malé i Ribera



PORTAL

Joan Ferrer i Maria de l'Esperança Amill

Pàg. 1

ARTICLES

Laudatio del Dr. Armand Puig i Tàrrach en ocasió de la concessió de la medalla ad honorem de l'Ateneu Universitari Sant Pacià

per Agustí Borrell

Pàg. 3

Proclamar la Paraula.

Un regal de vida per al món fràgil

per la Federació Bíblica Catòlica

Pàg. 13

Què és l'humà.

Aproximació crítica al Document de la Pontifícia Comissió Bíblica del 2019

per Jordi Castellet i Sala

Pàg. 21

Egèria a la Mesopotàmia bíblica

per Sebastià Janeras

Pàg. 41

Divendres Sant

per Xavier Moll

Pàg. 49

INFORMACIONS

Novetats agustinianes

Pàg. 56

Invitació a la llengua siriaca

Pàg. 58

La transformació sociològica del cristianisme

Pàg. 59

El món d'avui

Pàg. 62