

EL PLAER ERÒTIC EN EL CÀNTIC DELS CÀNTICS

per Frederic RAURELL

MOTS PREVIS

«El món sencer no és digne del dia en què el Càntic dels Càntics fou regalat a Israel», sentenciava amb solemnitat Rabbí Aqiba a la primeria del s. II d. C.¹ Desmesura de l'elogi que ens vol fer veure la mesura del do. Nogensmenys, i malgrat els progressos de l'exegesi històrico-crítica, aquesta obra no acaba de trobar el lloc que li correspon ni en la reflexió bíblico-teològica ni en la reflexió teològico-moral. Potser la inèrcia d'una determinada interpretació, que s'ha anat arrossegant al llarg de segles, i la por de revisar-la, han creat un cert agnosticisme exegetíc².

Tot i la seva brevetat, el Càntic dels Càntics no trigà a convertir-se en font inestroncable d'inspiració piadosa i fabulosa. Però fou ben aviat també que s'encetaren les discussions, no acabades encara,

1. *Yadaim* 3,5. En la *Haggadat Shir-Ha-Shirim* hi ha una dita atribuïda a Rabbí Aqiba que dignifica el Càntic: «Si no hagués estat donada la Torah, el Càntic dels Càntics hauria estat suficient per a guiar el món» (S. SCHECHTER, [ed.], *Haggadat Shir-Ha-Shirim*, Berlin 1896, p. 5).

2. El Càntic dels Càntics és pràcticament ignorat en els treballs d'antropologia bíblica i es nota encara força resistència a fer-hi esment i menys encara a analitzar-lo en estudis de moral veterotestamentària. Aquesta omisió es troba en obres com: M. GILBERT-J. L. HOUR-J. SCHARBERT, *Morale et Ancien Testament*, Louvain 1976; J. GARCIA TRAPIELLO, *El problema de la moral en el Antiguo Testamento*, Barcelona 1977. Sols poques ratlles i quasi amb pudor li dedica l'òptim llibretó d'A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, Lyon 1962. En obres de moral sexual és també desconegut. Així, per exemple, G. GATTI, *Morale sessuale. Educazione dell'amore*, Torino 1979. Només a la p. 63, i a tall purament ornamental s'hi troba una distreta, extrínseca i, per tant, quasi innecessària referència. Pocs són encara els moralistes que l'analitzin amb l'atenció i sensibilitat d'E. FUCHS, *Le désir et la tendresse*, Genève 2^a1979.

sobre la intenció concreta d'aquesta obra: presenta una al·legoria sobre l'amor entre Jahvè i Israel?; tracta solament de l'amor eròtic entre un noi i una noia?; és possible un sentit típic (amor entre Crist i l'Església) coincident en força punts amb l'amor al·legòric?³ Per a Rabbi Aqiba ni tot el món és digne del dia en què el Càntic dels Càntics fou donat a Israel, però quin serà el mèrit del dia en què es descobreixi el sentit real d'aquest llibre?

Pot semblar una ironia de la història de l'exegesi que un poema aparentment tan clar hagi provocat tanta perplexitat i un nombre tan elevat d'interpretacions curioses i contradictòries, sovint unides només pel refús d'acceptar el sentit natural de les paraules. Probablement si el Càntic dels Càntics no hagués format part dels escrits canònics a ningú no se li hagués acudit de donar-li un altre sentit que l'obvi i natural, captable per la simple lectura. L'al·legoria, que en altres punts té la seva raó d'ésser i els seus mèrits, en el cas concret del nostre llibre ha desfigurat i àdhuc esborrat un bell capítol d'antropologia, correctiu d'una visió docètico-maniquea de l'amor sexual⁴. El més greu de la majoria d'interpretacions al·legòriques

3. Darrerament les interpretacions jueves i cristianes del Càntic dels Càntics en termes de Jahvè-Israel i Crist-Església han volgut ser justificades hermenèuticament per N. LOHFINK, *Bibelauslegung im Wandel*, Frankfurt 1967, pp. 185-213. Estableix una distinció entre «visió romàntica» del passat, en la qual cada començament és significatiu, i «visió evolucionista», en la qual és important el moment actual i, finalment, «visió humanista» que valora el període clàssic. Lohfink creu que preguntar-se únicament per la història objectiva és una actitud romàntica. I així presenta la interpretació de la realitat com un fet històric significatiu i intenta d'il·lustrar-lo a l'interior de la «tradició històrica», de la *Überlieferungsgeschichte* del llibre d'Isaïas. Per analogia amb aquests procediments d'interpretació intro-veterotestamentària, Lohfink considera vàlida l'hermenèutica que jueus i cristians feren en la línia al·legòrica. Amb tot, i malgrat la subtilitat de les distincions establertes, Lohfink diu moltes coses però no diu molt. Resta el problema del sentit verament bíblic, resta per clarificar el principi de criteris de resistència del text per no deixar-se manipular, resta el problema històric i doctrinal de veure com un sentit acomodatici s'imposa amb voluntat exclouent en força sectors de la Sinagoga i de l'Església.

4. És prou sabut que l'al·legoria entre jueus i cristians era ben sovint emprada per tal d'evitar un sentit literal considerat escandalós. Probablement els grecs tingueren llur influència en la lectura al·legòrica de certs passatges i llibres de l'Antic Testament. Ara bé, entre els grecs es feia recurs a la interpretació al·legòrica dels mites quan aquests, especialment les narracions homèriques sobre els déus, provocaven escàndol. En aquest sentit, la interpretació al·legòrica es convertia en l'antídot del mite, el corregia. Cf. A., BÜCHSEL, *Allégoreō*, TWNT I 260s. Tot i que a la prímia del s. I d. C. els jueus intentaren de suprimir la interpretació literal del Càntic dels Càntics, aquesta no desaparegué del tot, sinó que tornà a emergir subtilment a la superfície en les discussions posteriors. Exponent genuí d'aquesta situació el constitueix, per exemple, la controvèrsia rabinica sobre l'ordre amb què Salomó hauria escrit els llibres dels Proverbis, Eclesiastès i Càntic. Rabbí Jonatan vol il·lustrar i dirimir la qüestió tot partint, com a base, de la conducta humana:

jueves i cristianes del Càntic dels Càntics no és que hagin trobat tants accents celestials en el llenguatge dels amants, sinó que no hagin sabut descobrir el missatge teològic en la bellesa natural, en els sentiments d'afectivitat i en les relacions sexuals dels protagonistes. D'aquesta manera s'ha desterrat de la Bíblia el món de la tendresa, fins al punt de presentar l'amor a Déu com a antitètic de l'amor sexual.

La història de l'exegesi palesa curioses contradiccions de bressol hel·lenístic. D'ençà de la primèria del cristianisme, una contradicció profunda començà a posar traves a la consciència occidental. Semblant contradicció ha volgut ser explicada tot recorrent al suposat conflicte entre *erôs* i *agapê* i que amb tota versemblança, però, s'ha de cercar principalment en la intel·ligència cristiana de l'*erôs*, en les seves primeres formes i en els seus malentesos⁵. Exponent genuí i tipificador d'aquesta línia és el comentari d'Orígenes sobre el Càntic dels Càntics. Segons ell, el Càntic parla de l'encontre de l'ànima amb Déu i, més concretament encara, de l'encontre de l'Església amb el Crist. Però, quin valor té l'obra en si mateixa? La resposta d'Orígenes és clara: «Hi ha un amor carnal que ve de satanàs, i hi ha un altre amor espiritual que té el seu origen en Déu, i ningú no pot ser posseït per dos amors»⁶. Si és així, què passa amb el sentit propi carnal del Càntic dels Càntics? Es tracta d'un sentit, dirà Orígenes, que de propi només ho és en aparença, i encara sols per als *simpliciores* o per als *imperitiores*⁷. A partir d'aquest moment és dibuixa i s'enceta un estil i un model de lectura que inspiraran una llarga tradició exegetico-mística⁸.

Ara bé, en cap lloc del Càntic no es diu que aquesta obra hagi de

«Quan hom es jove, canta cançons,
quan esdevé adult, repeteix sentències pràctiques,
quan es fa vell, parla de la vanitat de les coses»
(*Càntic Rabba* 1,1 n. 10).

5. Són conegudes en aquest terreny les posicions de l'autor alemany, massa sovint per molts mecànicament repetides, A. NYGREN, *Eros und Agape*, Berlin 1955.

6. *Origenis Homiliae in Canticum Cantorum*, W. A. BAEHRENS (ed.), *Origenes Werke*, GCS (Die griechischen christlichen Schriftsteller) VII 1925, p. 33, l. 31.

7. *Ibidem*, p. 33, l. 65. D'aquí la seva afirmació en el pròleg: «Tothom qui encara no ha estat alliberat de les vexacions de la carn i de la sang i que no ha cessat d'experimentar la passió de la seva natura corporal s'hauria d'abstenir absolutament de llegir aquest llibre» (*Ibidem*, p. 33, l. 36).

8. Basta de llegir el llarg espai que a l'esmentada tradició dediquen la majoria de comentaris moderns al Càntic dels Càntics. Vegeu, per exemple, l'excel·lent comentari de M. H. POPE, *Song of Songs*, Garden City-New York 21980, principalment a les pp. 93-188.

significar el que no diuen les paraules. Endemés, l'aplicació detallada de certs passatges a Jahvè pot esdevenir antibíblica i banal⁹. L'apropiació de la imatge de l'amor sexual a les relacions entre Jahvè i Israel és desconeguda per la literatura sapiencial veterotestamentària, a la qual, per bé que en sentit ampli, pertany el Càntic dels Càntics¹⁰. En l'Antic Testament, només els profetes se serveixen de la imatge de l'amor conjugal humà per a descriure simbòlicament les relacions de l'home amb Déu, relacions que s'inscriuen, com en l'amor humà, en un moviment dialèctic d'atansament i d'allunyament, d'unió i de separació¹¹. El mateix ritme dramàtic de recerca més o menys ansiosa, de complaença mútua i d'unió esdevé útil als profetes per a definir descriptivament la història de l'amor entre Jahvè i Israel¹².

9. Així, per exemple, Ct 5,8-16:

«El meu estimat és blanc i vermell,
 ...els seus ulls són tanys de palmera,
 negres com el corb.
 Els seus ulls són coloms.
 ...Les seves galtes són un erol de bàlsam
 Els seus llavis són com lliris,
 regalimen mirra verge.
 Els seus braços són cilindres d'or.
 ...El seu ventre és una obra de vori.
 Les seves cames, columnes d'alabastre.»

10. Sigui quin sigui el sentit que hom vulgui donar al Càntic, tota lectura s'ha de fixar en la destacada proclamació de Ct 8,6-7:

«L'amor és fort com la mort,
 l'ardor és tan vehement com el sheol.
 Els seus dards són dards de foc,
 una flama de Jahvè.
 Ni moltes aigües no podrien extingir l'amor,
 ni el podrien ofegar les riuades.
 Si algú oferís tota la riquesa de casa seva
 per obtenir l'amor, el menysprearien.»

Tot i ser la Sulamita la qui parla, aquests versets van orientats a ser llegits com a reflexió universalitzadora de tot el que fins aquí ha dit el Càntic. De fet, aquest és l'únic indret de l'obra on se cerca de provar el significat i l'abast de l'amor. Voler esbrinar l'enigma de l'amor humà és una activitat sapiencial. Aquests versets en constitueixen el cim.

11. Alguns comentaristes catòlics, per bé que pocs, encara no han acabat de descobrir la importància del sentit literal com a únic sentit bíblic. De la lectura de certs comentaris sobre el Càntic hom dedueix que aquest llibre tindria la propietat remarcable d'unir a un sentit literal clar un altre de superior, irreductible a la certesa, sobre el qual els exegetes haurien de fruit de la llibertat d'anar escrivint volums farcits de consideracions místiques i fabuloses. Aquest continuat convertir el text en un pretext, solament pot desembocar en l'agnosticisme exegetíc. Quan el text es converteix en un pretext, aleshores el text és sobrer.

12. És realment sorprenent que els profetes poguessin entendre Jahvè com anant més enllà del sexe i, amb tot, que l'exaltessin com a espòs, una vegada condemnats els cultes de la fertilitat. L'apropiació de les imatges de relació sexual implica una

Nogensmenys, més enllà de tot problema d'exactitud exegetico-hermenèutica resta encara una qüestió delicada: Com és possible de muntar una relació al·legòrica damunt una radical dualitat?; per què el llenguatge de l'amor espiritual necessita en el seu bell cim precisament les imatges de l'amor carnal? Dir que Israel és l'«estimada», l'«esposa», la «promesa», la «formosa», la «germana», per un cantó, mentre són amagats o bandejats, per l'altre, els significats originaris d'aquests mots equival a proclamar el valor de la «insignificància» o del *flatus vocis*. Si la tradició del llenguatge de l'amor, des d'Oseas, passant pel Càntic dels Càntics, fins a la literatura mística, revesteix algun sentit religiós, aquest solament pot ser captat a partir del sentit originari de l'amor sexual, és a dir, a partir de les maneres pròpies de l'eròs.

Hi ha una època en la vida d'Israel en què aquest poble comença a esguardar el món amb curiositat «moderna», sense barrejar-lo amb el diví: és l'època de l'«Il·luminisme» bíblic¹³. La natura i el sexe comencen a desvetllar interès en ells mateixos. És el temps de la literatura sapiencial¹⁴. Certament que el Càntic dels Càntics no ha estat escrit per Salomó ni en temps de Salomó, però el poeta expressa l'atmosfera d'aquella època per la manera amb què fa parlar els enamorats. Malgrat la presència d'arcaïsmes, l'obra conté elements gramaticals i sintàctics, com també termes de procedència persa, que palesen un estadi tardà en l'evolució de la llengua. És possible i àdhuc probable que el llibre tal com ens ha arribat no sigui anterior al s. III a. C. El seu redactor, pertanyent als cercles sapiencials, disposava d'un fons literari que modificà lleugerament per a respondre millor a les necessitats del moment i a l'objectiu que ell perseguia.

Un lector normal pot percebre en el Càntic dels Càntics alguns trets particulars. Abans que tot, no dona la impressió d'una composició molt estudiada. El curs dels esdeveniments no sembla conduir enlloc. Els enamorats es limiten a manifestar els seus desigs i a fruir del plaer de la mútua presència. Tot i que no es pot negar en

intel·ligència profunda de la realitat de l'amor eròtic. No és, per tant, un símbol gratuït, sinó que brolla del més pregon de l'experiència humana.

13. L'*Aufklärung* bíblica és l'atractiu neologisme vonradià que es presta, però, a certes ambigüitats, sobretot quan es fan transposicions mecàniques que corren el risc d'anacronisme.

14. Cf. F. RAURELL, *La literatura sapiencial bíblica*, dins *Estudios Franciscanos* 80 (1979) 101-147.

aquesta obra la força de la fantasia popular, hi ha termes rars i recercats que palesen una refinada i culta sensibilitat poètica¹⁵. No deixa de colpir la simplicitat i frescor amb què el Càntic dels Càntics descriu la bellesa i el plaer de l'amor eròtic.

Aspecte important de l'obra és la ressonància afectiva de l'activitat simbòlica com a moviment d'obertura vers l'estimat tot renunciant a una relació possessiva. En això el Càntic dels Càntics ensenya que el llenguatge funciona simbòlicament quan guia el qui parla i el qui escolta fins a situar-los en l'experiència. En aquest cas, el llenguatge simbòlic recorda i provoca ensems el retorn constant a l'àrea de la vida. Diferents textos del Càntic permeten de veure la formació dels símbols a partir d'esquemes afectius. Des del moment en què l'acomodació a una determinada circumstància no pot ser assegurada íntegrament, intervé la simbolització que lliura els mitjans adients d'expressió¹⁶. És igualment notable en aquest poema la

15. De fet, hi ha una cinquantena de termes que no es llegeixen en cap altre indret de l'Antic Testament.

16. La formulació simbòlica és sempre una formulació artística. Mentre les formes d'expressió artística impliquen sempre la percepció immediata, les formes d'expressió tècnica i conceptual, en canvi, multipliquen les creacions verbals i elaboren un llenguatge abstracte de conceptes i de lleis. L'estreta unió entre llenguatge simbòlic i afectivitat, la formula amb precisió J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris 1945. A la p. 225 és ben significatiu el seu judici: «La pensée symbolique est la seule prise de conscience possible de l'assimilation propre aux schémas affectifs.» L'exegesi bíblica en la lectura de textos com els del Càntic no pot oblidar el significat i l'exigència profunda de l'experiència simbòlica en l'home. La redescoberta de la funció simbòlica en l'home ha anat guanyant terreny i maduresa en diferents disciplines que, però, s'influencien mútuament. En aquest sentit cal subratllar l'aportació de la psicologia, especialment de la psicoanàlisi: C. G. JUNG, *Symbolik des Geistes*, Zürich 1948; de la psicologia de l'edat evolutiva: J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris 1945; de l'antropologia cultural i de la història de les religions; M. ELIADE, *Image et symbole*, Paris 1952; G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris 1964; ÍDEM, *Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui*, dins *Lumière et Vie* 81 (1967) 41-74. És important també l'aportació directa de la psicologia i de la psicoanàlisi en els estudis bíblics. Un dels intents més hàbils en aquest sentit el representa l'assaig d'A. VERGOTE, *Théologie et son archéologie*, Louvain 1975; ÍDEM, *Apport des données psychoanalytiques à l'exégèse*, dins *Exégèse et Herméneutique*, X. Léon-Dufour, éd., Paris 1971, pp. 109-147; també són ben útils les aportacions de: G. VOSS-H. HARSCH (edd.), *Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung*, Stuttgart-München 1972; Y. SPIEGEL, *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, München 1972; aquesta darrera obra és un recull d'estudis quasi tots anteriors al 1945. Els autors no són exegetes, sinó psicoanalistes i quasi tots jueus o de tradició jueva. És important la bibliografia preparada pel redactor, bibliografia que ocupa unes dotze planes (pp. 263-275). Sempre serà difícil a un exegeta d'examinar i utilitzar un material com aquest, ja sigui perquè la metodologia és diferent, ja sigui pel llenguatge i pel raonament que li són estranys. Encara es podrien citar autors com D. F. ZELIGS, *Psychoanalysis and the Bible*, New York 1974; H. J. KLAUCK, *Exegese und Psychoanalyse*, dins *Franziskanische Studien* 55 (1973) 375-382; etc.

força de la paraula com a estímul associatiu, que amb les seves repeticions provoca sentiments de joia¹⁷.

La naturalesa i la fisonomia del Càntic dels Càntics, doncs, exigeixen un mínim de sensibilitat per a atansar-se al seu contingut i per a poder copsar-ne el llenguatge simbòlic-poètic que parla de tot home i a tot home. La lingüística moderna descobreix i recorda ensems a qui vulgui traduir textos com aquests la necessitat de convertir la versió en poesia per tal de no traïr el seu missatge, car no hi pot haver separatisme entre contingut i forma. En un llenguatge poètic tot va carregat de sentit evocatiu, tot és sentit: l'espai i els mots són sentit; la forma (ritme i prosòdia) és sentit. Solament amb aquesta actitud d'atansament a l'obra hom percebrà que els sons del Càntic apareixen fortament associats a les seves qualitats afectives¹⁸.

I. ÈTICA DEL PLAER EN L'ANTIC TESTAMENT

La visió positiva sobre el desig i el plaer que presenta el Càntic dels Càntics no es pot dir que sigui revolucionària en la seva substància essent així que participa d'una concepció comuna a l'Antic Testament sobre la licitud i la bondat del plaer, reflex d'una concepció optimista sobre un món que ha sortit bo i bé de les mans de Déu. En tot cas, l'originalitat del Càntic dels Càntics en aquest terreny s'afirma en la manera i en la intensitat amb què participa

17. En aquest sentit, és interessant de constatar el contrast entre el Càntic dels Càntics, per exemple, i els anomenats Salms de Lamentació Individual, pel que fa a la paraula com a estímul. Mentre les associacions que provoquen sentiments de joia han de ser constantment repetides, les que provoquen sentiments de sofrència, no. El concepte d'associació es llegeix per primera vegada en el *Fedó* de Plató, on es diu que el simple esguard de la lira de l'amat o del seu vestit desvetlla pensaments i emocions semblants als provocats per l'amat mateix: Οὐκοῦν οἶσθα ὅτι οἱ ἔρασταί, ὅταν ἴδωσιν λύραν ἢ ἱμάτιον ἢ ἄλλο τι οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἶωθε χρῆσθαι, πάσχουσι τοῦτο· ἔγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδὸς οὗ ἦν ἡ λύρα; (PLATÓ, *Phaidon* 73d).

18. Aquest aspecte comença a desvetllar la curiositat dels exegetes. Vegeu, per exemple, L. ALONSO-SCHÖKEL, *Traduciendo el Cantar de los Cantares*, dins *Sal Terrae* 57 (1969) 696-709; L. KRINETZKI, «Retractationes» zu früheren Arbeiten über das *Hohe Lied*, dins *Biblica* 52 (1971) 176-189. Aquest autor estudia l'assonància, l'al·literació, l'onomatopeia, la paronomàsia, l'anàfora, els quiasmes, els mots-anella. Tot i que l'associació dels sons amb les qualitats afectives sovint esdevé exagerada, l'aportació de Krinetzki mereix ser tinguda en compte. De fet, en poesia no es pot distingir entre «pensament» i «vestidura verbal», essent així que la forma poètica va carregada de significat, és significat i significat ensems. Una vera exegesi d'aitals textos ha de voler percebre l'audició sensible dels mots.

d'aquesta visió en la presentació de l'amor humà sexual i de la seva fruïció. La grandesa divina no s'experimenta únicament en l'ascesi i en el dolor, sinó també en el plaer sensual i sexual, tal com ho deixa veure principalment la literatura sapiencial, a la qual, si bé amb unes característiques pròpies, pertany el Càntic dels Càntics.

1. *La sensualitat en la visió veterotestamentària*

L'ascesi com a renúncia voluntària a la satisfacció dels sentits escasseja. Existeix certament un ascetisme, però és un ascetisme positiu, que no consisteix en el refús dels dons de la natura o del sexe en si¹⁹.

Són nombrosos els textos del llibre dels Proverbis, per exemple, en els quals el plaer apareix com un component de la felicitat:

«El just menja fins que no té més gana,
però el ventre dels impius passa fam» (Prov 13,25)

Fins i tot es llegeix un consell paradoxal i, almenys aparentment, escandalós, perquè sembla convertir la beguda en una teràpia contra el dolor:

«Doneu begudes fortes al qui s'arruïna
i vi als qui tenen l'amargor al cor.
Perquè begui i s'oblidi de la seva pobresa
i no pensi més en la seva pena» (Prov 31,6-7)

La concepció positiva sobre el plaer és sovint més directa encara en Ben Sira:

«Qui amuntega privant-se a si mateix,
amuntega per a d'altres;
dels seus béns, d'altres se n'aprofitaran»
(Sir 14,4).

D'aquí l'exhortació a aprofitar els béns terrenals per a passar una bona vida:

19. Aquesta orientació no és contradita per la psicologia moderna que descobreix la necessitat científica de la disciplina i de l'ascetisme per a la formació personal i per a la potenciació de la llibertat interior.

«Fill meu, segons el que tinguis, tracta't bé...
 Recorda't que la mort no trigarà...
 No et privis del benestar present,
 no et deixis escapar res d'un desig legítim.
 ...Dóna i rep, complau-te,
 que no és al país dels morts
 que es pot buscar el plaer» (14,4.11a.12.14.16).

Nogensmenys, el plaer no és vist mai con un valor autònom de la persona. D'aquí que, a voltes, l'ascesi sigui necessària per tal de garantir la pròpia independència:

«La primera cosa per a viure és l'aigua i el pa,
 el vestit i una casa que cobreixi la nuesa.
 Val més una vida pobra sota el cobert del propi
 sostre, que menjar esplèndidament en casa forastera.
 Sia en poc, sia en molt, estigues content,
 i no passaràs la vergonya de sentir que
 et tracten com qui viu fora de casa» (29,21-23).

Fa l'apologia de la salut i de la fruïció de les riqueses i acaba amb gran eficàcia literària i gràfica:

«Així és el qui té fortuna i no en pot fruit
 Mira, tot ulls i sospira,
 com un eunuc que abraça una verge» (30,20).

Tanmateix, i tal com ja hem vist abans, mai no aconsella el plaer pel plaer, sinó sols en la mesura que ajuda a viure una vida plenament humana. I és precisament aquí on apareix el principi de la seva moralitat. Així s'entén la invitació a la moderació perquè l'home sigui sempre home, és a dir, lliure. A voltes, en la invitació a la moderació, al costat de l'ètica de la llibertat, apareix un cert deix d'estoïcisme:

«No vagis darrere del que et dóna la gana,
 aparta't dels teus desigs.
 Si et concedeixes la satisfacció de la passió,
 això et farà la riota dels enemics» (19,30-31).

Ben Sira, teòleg i savi, a qui ha tocat de viure un període difícil de transició marcada per l'hellenització del món jueu, tot i emprar imatges i conceptes de regust epicuri, sap que els béns de la terra són

do, que el plaer és do, do d'un que dóna i que ho dóna tot²⁰. Per això s'entén bé la seva exhortació:

«Diverteix-te i fes allò que et plagui.
...Ara bé, per tot això beneeix el Creador
que et sadolla dels seus béns» (32,12-13).

El concepte de vida és una de les idees centrals de l'Antic Testament. *A priori* es tracta sempre de quelcom més que de la simple existència: la simple existència no és encara vida. El concepte bíblic de vida és més ampli que el filosòfic i el mèdic, frueix també de més espai que el que se li sol reservar en el llenguatge corrent. És un concepte dens, fecund, que porta com a dimensió essencial una plenitud quantitativa i qualitativa. Vida no és simplement duració: a ella pertanyen la salut, el benestar i la joia.

Les exhortacions a fruit del plaer són clares, ràpides i irrefutables en el Qohèlet: «He comprès que per a l'home no hi ha res de millor que la joia i el benestar durant la seva vida. Ara bé, per a tothom qui mengi i begui i frueixi del seu treball, això és un do de Déu» (3,12-13). El mateix concepte reapareix més desenvolupat un xic més endavant: «Vet aquí el que jo he trobat bé: és bo de menjar i beure i de fruit de tot el treball en què hom malda sota el sol al llarg dels dies de la vida que Déu li ha donat, que és la seva part. I tothom a qui Déu ha donat béns i riqueses i li permet de fruit-ne i prendre'n la seva part i fruit del seu treball, això és un do de Déu. Ben cert que no el preocuparan gaire els dies de la seva vida, si Déu li concedeix la joia en el seu cor» (5,17-19). La vida, per més fràgil que sigui, és més que tots els valors que hom pugui donar-li com a raó d'ésser; es justifica per si mateixa. Estimar-la és viure-la avui i ací, ser-hi present amb tot l'ésser, fruit-ne com a do receptivament conquerit. El Qohèlet és un home de moltes taules, se les sap totes i és de tornada de tot. Amb la seva actitud i amb la seva visió de les coses denuncia els dualismes que pretenen d'explicar-ho tot, però que no es prenen seriosament ni Déu, ni l'home ni el món. Denun-

20. La mentalitat teològica i moral de Ben Sira ha estat sovint objecte d'opinions contrastants. Cf., per exemple, A. A. DI LELLA, *Conservative and progressive Theology: Sirach and Wisdom*, dins *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966) 134-154, que defineix Ben Sira com a conservador. La inadequació de qualificatius com «progressista», «conservador», «hel·lenista» o «antihel·lenista», etc., és destacada per J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, Wien 1971.

cia, sobretot, la il·lusió religiosa de les filosofies espiritualistes que pretenen de donar seguretat i dignificar l'home, il·lusió religiosa que sovint es converteix en la més perillosa mixtificació de l'home.

La manera de parlar del Qohèlet, amb la seva insistència a aferrar l'*hic et nunc* de la vida podria fer pensar en l'epicuri *carpe diem*, que dominava a finals del s. IV en ambients sota influència hel·lenista. El nostre autor, però, no considera el plaer com una reeixida exclusiva de l'esforç personal. Considera una actitud intel·ligent de l'home la de reconèixer a Déu la llibertat de donar, perquè, malgrat l'esforç de l'home, les coses no quadren. Per al Qohèlet, Déu no solament tolera el plaer de l'home, sinó que li regala. D'aquí la seva invitació a valorar la vida receptivament. Nogensmenys, els plaers de la vida, encara que tinguin origen diví, no poden satisfer plenament l'home²¹. Per això no vol amagar la insuficiència radical de tots els béns de l'existència. També per a ell, la insaciabilitat serà la base del dinamisme de l'activitat humana, amb un cert deix de l'agustinià *inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*, el camí del qual, almenys negativament, semblen desbrossar aquestes paraules: «Tot l'esforç de l'home és per a la boca, però mai no pot quedar satisfet» (6,7). D'aquí que la fruïció de l'existència no tanqui a l'Infinit, que permeti de capbussar-se en la vida, malgrat la seva desconcertant ambigüïtat²².

Per tant, l'ascesi, tal com se sol entendre, no és un concepte bíblic. La religiositat veterotestamentària és de tendència positiva. Això és conseqüència natural de veure l'home com un tot únic, del qual el cos seria una part inferior. La subordinació del cos a una ascési negativa, en el sentit que el cos pateix sense proposar normes de comportament i d'aproximació a la realitat, és quelcom que pertany a una tradició metafísica i moral estranya a l'Antic Testament. El cos no és allò que l'home té davant seu o al costat, sinó

21. Qohèlet, més que lliurar-se a especulacions, sembla servir-se d'experiències. La seva honestetat intel·lectual i ètica el porta a esguardar el rostre de la vida real i refusa de violentar-la per a fer-la entrar en les coordenades «segures» d'una moral o d'una ètica satisfactòries. Les aparents antinòmies o contradiccions del Qohèlet són fluctuacions que no permeten de catalogar-lo entre els pessimistes, els escèptics o els optimistes, com sovint s'ha fet i es fa. Té un sentit molt viu de la radical feblesa de l'home, però també un sentit molt viu del misteri de Déu que el col·loca enfront de la vida i del plaer amb intel·ligent receptivitat.

22. Aquest principi té igualment valor en el camp de la relació eròtica. La realització afectiva passa pel món de l'*eròs*, però aquest també fa descobrir els límits del cos incapaç d'oferir l'absolut —com a definitiu— en el pla afectiu.

allò que és ell mateix. L'home, l'ADAM, el «terrigen», la seva essència regalima terra, és terra, és l'«argilós», el «fangós». Plaer i dolor del cos són plaer i dolor de l'home²³. Veure el cos com a una realitat subordinada és expressió i ensems causa d'una antropologia, d'una cosmologia i d'una estructura social que porten a la negació de l'home i de la dona com a éssers «incorporats»²⁴. Quan la filosofia o la religió neguen el plaer, neguen el cos, l'*erós* i acaben negant la integritat de la persona.

El que precedeix permet de veure com el Càntic dels Càntics no representa una visió solitària en la seva concepció del plaer. Aquesta visió serà recollida per alguns sectors del judaisme postbíblic, segons tipifica la següent observació: «Arribarà un dia en què hom haurà de donar comptes a Déu de totes les coses belles que ha vist amb els seus propis ulls, però de les quals ha refusat de fruit»²⁵.

2. La sexualitat en la visió veterotestamentària

La sexualitat en l'Antic Testament és més viscuda que definida; participa de l'enigma que aquesta realitat representa per a la majoria de cultures. La complexitat del problema és real. També per a la sexualitat descrita en els documents veterotestamentaris podria valer el judici ricoeuria: «Quan dos éssers s'atreuen mútuament, no saben el que fan; no saben el que creuen; no saben el que troben. Quin sentit té el desig que els empeny l'un vers l'altre? Es tracta del desig del plaer? Certament. Amb tot, aquesta és una pobra resposta,

23. Aquesta visió és incompatible amb el dualisme òrfico-platònic que concep l'home no com un ésser dual, que de fet ho és, sinó com a essencialment afectat pel dualisme, tot introduint així un marcat separatisme entre ànima i cos. Aquesta concepció desdibuixa l'ésser unitari de la visió bíblica: l'home, un cos animat, més que no pas una ànima encarnada. Solament així es pot entendre l'ètica del plaer de la doctrina veterotestamentària.

24. Tota visió que castiga o disminueix la dimensió física de l'home deixa les portes obertes a la por, a la inseguretat i a la violència tant en l'individu com en la societat. La concepció unitària sobre l'home tal com es troba en l'Antic Testament, amb l'acceptació total de la seva realitat física, permet a l'home la normal identificació amb si mateix i una harmoniosa relació amb la societat i amb el cosmos. La justícia social predicada pels profetes d'Israel hauria tingut una altra orientació o simplement no hauria existit en una antropologia de motlle hel·lenístic.

25. *Qiddushin* 2,65d. Sobre el temps i el sentit d'aquest tractat de noces, vegeu H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrash*, Leipzig 1887, p. 49. Una sisena edició, publicada a München en el 1976, ha estat curada per G. Stemberger amb un bon afegit bibliogràfic.

perquè al mateix temps hom intueix que el plaer no té sentit per si mateix; té un valor figuratiu. Però, figuratiu de què? Tenim la consciència viva i obscura que el sexe participa d'un teixit de potències, les harmonies còsmiques de les quals són oblidades, però no esborrades; que la vida val molt més que la vida. És a dir, la vida és molt més que una lluita contra la mort, molt més que el retard d'una etapa fatal; que la vida és única, universal, tota en tots i és precisament d'aquest misteri que fa participar el plaer sexual; que l'home no es personalitza ni èticament ni jurídicament si no es capbussa en el gran riu de la vida. Però aquesta consciència viva és també una consciència obscura, car és prou sabut que l'univers, del qual participa el plaer sexual, és arrelat en nosaltres; que la sexualitat és el vèrtex d'una Atlàntida submergida. D'aquí, el seu enigma»²⁶.

L'Antic Testament no conté una aproximació sistemàtica, exhaustiva i autònoma a la sexualitat. Parla de la realitat sexual com d'una dimensió natural de l'home, creat així per Déu. Amb tot, no manquen els moments en què sembla emergir certa teologia reflexa.

Quan hom considera les afirmacions veterotestamentàries sobre la realitat sexual en el marc d'unes cultures veïnes pel temps, per la geografia i per la llengua que mitificaven i divinitzaven el sexe és aleshores que es pot adonar del caràcter autènticament revolucionari de la visió que sobre aquest punt tenia Israel. La sacralització del sexe en les cultures no mítiques té lloc mitjançant les dues vies clàssiques del mite i del ritu.

Des del punt de vista del mite, la sexualitat, com també la resta de la realitat humana, és col·locada en l'esfera del sacro-còsmico-vital. La sexualitat humana repeteix i reproduïx les històries del món-arquetipus dels déus. I és precisament d'aquesta repetició i reproducció que la sexualitat pren consistència i significació i juga un paper determinant de correspondència entre el món diví i el dels homes, entre el món de l'home i el de la vida còsmica. Així contribueix a elaborar, sota forma mitològica, una concepció global de l'univers. En aquesta concepció mitològica del món i de la sexualitat prenen un relleu especial els mites de la fecunditat.

Els ritus sacralitzen també les coses, però en l'ordre de l'acció, tot establint un lligam real, i no solament ideal, entre la terra i el

26. P. RICOEUR, *La sexualité. La merveille, l'errance, l'origine*, dins *Esprit* 11 (1960) 1674-1675.

món dels déus. En el culte l'home realitza gestos i porta a terme funcions amb les quals és introduït en l'esfera sagrada del diví. Ara bé, alguns d'aquests ritus no són res més que una reproducció, en bona mesura dramàtica, de l'acció divina exemplar presentada pel mite corresponent. Tenen llur litúrgia, fixada per l'ús, de la qual el mite constitueix el que podríem anomenar la «metalitúrgia». L'home, en portar-la a terme, segons unes normes establertes, vol associar-se a l'acció divina: mentre ell celebra, la viu i es beneficia de la seva eficàcia creadora. Això s'aplica especialment als ritus sexuals, destinats a sacralitzar la sexualitat humana i a assegurar ensems la influència divina en la fecunditat animal: coses importants per a pobles constituïts per pastors i agricultors²⁷. És així com es cerca de portar a terme una vera integració religiosa de la sexualitat, una efectiva sacralització, que tindrà immediates conseqüències en tot el que fa referència al sexe²⁸.

La visió veterotestamentària s'oposa radicalment a aquesta doctrina sobre el món i sobre la sexualitat. La concepció de l'Antic Testament sobre Déu i sobre l'home en les seves relacions amb Déu modifica i combat la doctrina hierogàmica cananea. Els profetes combaten aferrissadament la mitificació i la sacralització del sexe tal com es troben en la religió cananea perquè acaben negant la transcendència divina i l'autonomia humana²⁹. Déu és vist més enllà de la

27. Cf. P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964, pp. 22s.

28. De fet, en la seva essència, tot culte tendeix a l'actualització, en un determinat ambient, de la presència real d'una entitat suprasensible determinada o a la transmissió participativa de la influència que li pertoca sobre un individu o una col·lectivitat. Un dels casos més típics es troba en el quadre dels misteris de la Gran Deessa, que coneixen pràctiques eròtiques orientades a evocar el principi de la Dona Divina i a fer-ne reviu la presència en un lloc i en una comunitat determinats. Aquest és l'objecte de la prostitució sagrada en els temples de moltes divinitats femenines de tipus afrodisíac del cicle mediterrani: Ishtar, Milita, Anaitis, Afrodita, Innini, Atagatia. Era una tècnica per a obtenir un contacte experimental amb la divinitat. En aquests misteris antics la sacerdotessa, principal personificació de la deessa, s'unia en el lloc sagrat amb l'home que representava el principi masculí. Una vegada acabat el ritu, les altres sacerdotesses portaven el nou foc sagrat considerat com engendrat per aquesta unió, i hom encenia amb aquesta flama la de les llars de les diferents famílies o clans. Hom ha volgut veure analogies amb el ritu que se celebra el Dissabte Sant a Jerusalem per part de l'Església ortodoxa, amb restes visibles de simbolisme sexual. Durant segles, l'Església catòlica havia prohibit la participació dels catòlics en aquesta litúrgia pel seu pretès caràcter eròtic, almenys tal com se celebrava a l'església del Sant Sepulcre de Jerusalem.

29. Si bé és cert que es posseeixen força dades pel que fa a la mitologia de l'antic Pròxim Orient, és ben poc, en canvi, el que se sap referent a les pràctiques del culte i a les actituds religioses de l'home comú. En aquestes cultures es creia que la naturalesa era viva i plena de forces estranyes, que l'home amb prou feines reeixia a dominar. Fonamentalment, per tant, la religiositat pràctica era una combinació de fe,

polaritat del sexe. El sexe és dessacralitzat i proclamat com una dimensió de l'ésser-home confiada a la seva responsabilitat. La paternitat divina respecte d'Israel no té res a veure amb el mite de la fecunditat, sinó amb l'elecció lliure i històrica de l'aliança: «Si vosaltres voleu observar aquestes coses, jo seré el vostre Déu i vosaltres sereu el meu poble» (Ex 19,28).

La visió profètica sobre aquest punt coincideix amb la visió de les tradicions teològiques i antropològiques del Pentateuc. En Gn 1-3, Déu és presentat com a Creador, no com a «pro-creador». La idea de la creació ocupa un lloc central. Certament que la fe en la creació no és l'objecte dels enunciats d'aquests capítols, que han de ser més aviat considerats, tant en la tradició jahvista com en la sacerdotal, com a inserits en la catequesi sobre l'elecció i la salvació. En tot cas, però, subordinen aquesta fe a la idea segons la qual el Déu de l'aliança amb Abraham i amb tot Israel al Sinai és igualment el creador del món. En aquesta perspectiva desapareix de l'horitzó teològic la idea d'una sexualitat existent en el pla diví. És fortament subratllada la realitat de la transcendència divina, la radical distinció entre Déu i la criatura.

Per altra banda, en canvi, la sexualitat apareix com una dimensió fonamental de l'home. El relat sacerdotal de la creació en Gn 1,26-31 pressuposa que l'home en la seva condició de mascle i femella és una dada creatural bàsica. La sexualitat o la diferenciació sexuada figura entre els elements que fan de l'home «imatge de Déu»³⁰.

màgia i superstició. La vida era quelcom desesperadament seriós i calia disposar dels mitjans adequats per a controlar les forces que la rodejaven. El culte s'orientava abans que tot a fer possible que la terra i el bestiar, així com també l'home, fossin fecunds i fructífers. Probablement alguns dels relats mitològics eren representats escènicaament en ocasió de les grans festivitats religioses, i moltes d'aquestes representacions tenien un fort matís sensual en les paraules i en l'acció. Això val, sobretot, en relació amb les festes de la primavera, quan se suposava que tenia lloc la unió de Baal (pluja i vegetació) amb la deessa de la fecunditat. En tot cas, se sap que la prostitució sagrada, tant d'homes com de dones, era una pràctica comuna. La fecunditat, personificada com a deessa, es convertia, de fet, en una prostituta, curiosament anomenada «santa», QEDUSAH.

30. Cf. F. RAURELL, *Del text a l'existència. De l'exegesi a l'hermenèutica*, Barcelona 1980: «La polarització masculina i femenina es refereix a l'ésser humà en la seva mateixa essència. És en tant que mascle i femella que la humanitat esdevé imatge de Déu. La diferenciació sexuada és d'ordre creatural i proclama la igualtat essencial de l'home i de la dona, basada en llur comuna referència a Déu. El terme «imatge» (l'hebreu TSELEM) inclou expressament l'element corporal, que participa de l'estima que l'Antic Testament professa al cos» (pp. 318-319).

El relat jahvista de la creació en Gn 2,18-23 manifesta el primer tipus de l'experiència sexual viscuda per l'home com a valor, tot subratllant la dimensió personal-individual i social del sexe. Tot l'home és creat bo, d'aquí que la sexualitat sigui acceptada obertament i, més encara, que sigui vista com a do del creador. L'experiència del primer mascle del Gènesi és significativament matisada per la constatació de la solitud que el deixava incomplet. Apareix la socialitat com a element essencial de l'home que cerca la comunió en la diferenciació sexual³¹. Només el *partner* de l'altre sexe pot oferir la identificació, la complementació i l'espai vital que són bons per a ell. Per això el mascle abandona el cau de la família per seguir la femella tot subratllant així, especialment en una societat patriarcal, l'essencial igualtat entre ambdós. La dona no està absolutament a nivell dels animals, objecte de possessió i de domini per part del mascle (Gn 2,19-20: «L'home posà noms a tot el bestiar i a tots els ocells del cel, i a tots els animals feréstecs del camp; però l'home no trobà un ajut a la seva semblança»). Per això quan l'home troba en la dona la seva semblança (NGD) s'uneix a ella per a descobrir la pròpia identitat tot esdevenint una sola «carn» (BASAR): «Per això l'home deixa el seu pare i la seva mare i s'ajunta a la seva muller i esdevenen una sola carn (Gn 2,2)³²; és a dir, esdevenen dinàmicament una sola persona, segons la visió semítica expressada pel terme hebreu BASAR. L'exclamació posada en boca de l'home en aquesta ocasió expressa la profunditat i la força d'aquella primera i originària emoció de l'home-masclé enfront de la humanitat i de la feminitat de la dona: «Carn de la meua carn, os dels meus ossos» (Gn 2,23). El joc de paraules 'ISH-'ISHAH cerca d'excloure tot intent de superioritat i de subordinació, vistes com a conseqüència del desamor, de la força separatista que és sempre l'egoisme, és a dir, el pecat.

31. En totes les cultures veïnes a la veterotestamentària l'home i la dona sofreixen per la solitud que domina llur existència, deguda en bona part al fet que saben ben poc de l'univers que els envolta i que no reïxen a dominar. És una solitud que expressa el fet que neixen i moren per factors que semblen del tot accidentals. A més de la solitud com a absència aparent de significats, existeix una solitud més profunda que deriva de la presència *no significant* de la mort. L'antropologia del jahvista trenca les cadenes i omple l'esvoranc de la solitud tot presentant un home en comunió amb Déu, amb el *partner* sexual i amb la natura.

32. La força humanitzadora d'aquest esdevenir una sola «carn» serà ben descrita pel verb «conèixer» YD' (Gn 4,1: «Adam conegué Eva, la seva dona, que va infantar Caïn»; cf. 19,8). En el coneixement, en la descoberta mútua de l'home i de la dona com a éssers sexualment diferenciats, es nota la presència d'una originària i vital percepció dels sentits, de manera que conèixer equival a relacionar-se sexualment amb amor.

La novetat i el caràcter revolucionari d'aquest text, que per això esdevindrà ben adient a l'ús que després en farà Jesús en corregir una casuística amb bases antropològiques allunyades de la doctrina del jahvista (Mt 19,4-6) es veu també pel fet que l'adveniment de la dona és vist més com una necessitat de la persona que de l'espècie; es pensa en la dona com a companya, no com a pro-creadora. En la relació feminitat-masculinitat, portadora d'un interlocutor existencial, del «tu» que permet retrobar el «jo», resta superat l'esquema natalista³³.

La condició sexuada fa que l'home i la dona es projectin constantment l'un vers l'altra. És evident que en l'antropologia del Gènesi el que se sol anomenar necessitat sexual és primàriament necessitat heterosexuada, condició aquesta que és vista com el pressupòsit de la relació amorosa. La disjunció i polaritat, l'estructura de relacionabilitat mútua, la projecció heterosexuada fa que no hi hagi entre ells simple coexistència, sinó activa i dinàmica convivència. En el Gènesi la condició sexuada de l'home qualifica la seva manera de necessitar el seu semblant, el seu NGD.

Aquesta concepció bíblica, ben distanciada del trist i cosificador *sedamen concupiscentiae* amb què una teologia i una moral encara relativament recents reduïen la dona, presenta la femella com a 'EZÈR = «seguretat», «protecció», «ajut» del mascle, no en el sentit d'una serventa, sinó en el sentit psicològic-moral d'una possibilitat de retrobar-se ell mateix en descobrir la dona, esdevinguda la seva explicació identificadora. Ara bé, no solament en la Bíblia, sinó també en la llengua ugarítica, el substantiu i el verb 'ZR es pre-diquen solament de la divinitat, de la qual procedeix la protecció i la seguretat que necessita l'home. Tot esdevenint l'*ajut*, la

33. Les resistències de certs sectors del judaisme rabínic a acceptar la riquesa de l'antropologia del Gènesi, tan favorable a la dona, apareix en el Midrash sobre Gènesi 2. Cf. A. RAVENNA-T. FEDERICI, *Commento alla Genesi: Bereshit Rabbâ*, Torino 1978, pp. 27 i 141: «Per què Déu va fer sortir la dona de la costella del seu futur marit? Abans de dur a terme el seu projecte, Déu es digué: Certament que no trauré Eva de la testa d'Adam, perquè ella caminaria amb el front massa alt tot ostentant excessiva arrogància; ni tampoc dels seus ulls, perquè seria curiosa, massa curiosa, plena de desigs; ni tampoc de les seves orelles, perquè tafanejaria a les portes; ni tampoc de la seva boca, perquè no acabaria mai de xerrar; ni del seu cor, perquè cauria malalta de gelosia; ni de la seva mà, perquè es ficaria en els afers que no són els seus. No, decidí Déu, la trauré de la part més casta del cos d'Adam: de la seva costella». Però el Midrash afegeix amb humorisme cruel: «Doncs bé, malgrat totes les precaucions, la dona posseeix tots aquells defectes».

protecció de l'home, la dona accedeix a l'exercici d'unes funcions quasi divines.

L'expressió de Gn 2,18 «segons la seva semblança» és una versió aproximativa de l'expressió hebrea KENEGDO. El mot NEGED significa «cantó del davant», d'aquí que es podria traduir «segons el seu davant». La frase hebrea «davant d'algú» revesteix sovint el matís de «conèixer», de «reconèixer», d'«identificar», d'«identificar-se», de «recordar»: «Mira, et tinc gravada sobre les dues palmes de la mà, les teves muralles són sempre davant meu (NEGEDDI)» (Is 49,16); Sal 38,10, etc.³⁴ NEGED no qualifica aquell qui és al costat, sinó al davant. Déu no cerca únicament per a l'home algú que l'acompanyi, sinó algú que li sigui present, que vagi sempre davant per a dialogar i per a contrastar³⁵. De fet, NEGED en el nostre text troba una bona explicació en el verb YD', «conèixer», que defineix igualment la profunditat de l'encontre interhumà en el seu sector més íntim i personalitzador³⁶. El verb YD' defineix descriptivament l'amor nascut de les profunditats de l'home i de la dona i expressat en la subjectivitat com un amor que no ateny el seu degut grau de maduració si no és precisament en la interioritat, la pèrdua de la

34. Cf. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1957, p. 459, a propòsit de Gn 2,18: «adjutorium sicut oportebat, iuxta eum = vis-à-vis de lui». El verb NGD en la forma causativa hiphil significa «explicar». Si això pot suggerir un aspecte present en el substantiu NEGED, tindriem que la dona seria per essència l'explicació de l'home, la seva consciència.

35. Si no fos forçar massa les coses, quasi es podria dir que el text de Gn 2,18 justifica el que el pensador jueu E. Lévinas anomena l'«epifania de la faç», considerada com l'esdeveniment ètic i psicològic fonamental. Per «epifania de la faç» Lévinas entén l'aparició de l'altre com a rostre, com a llibertat que interpel·la la meua llibertat, que sol·licita la meua paraula justa i oportuna, que qüestiona la meua espontaneïtat, que em diu que jo no puc ser sol, només per a mi, que sol·licita la meua generositat, que m'invita a dir no a la meua cobejança de poder i de fruïció en solitari. És així com m'adono que l'autonomia de la solitud i de la llibertat no pot ser l'última paraula sobre el misteri de l'home i de la seva inserció en el món. La meua autonomia i la meua llibertat són sotmeses a discussió per l'aparició de l'altre. Cf. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961, principalment a les pp. 13-16.

36. La força personalitzadora de la relació sexual que trenca la solitud del no trobar-se un mateix (Gn 2,18: «Després Jahvè digué: No és bo que l'home estigui sol. Li faré un ajut a semblança seva») és glossada posteriorment per Ben Sira: «El qui pren una dona s'emporta una fortuna, un ajut segons la seva semblança, una columna on recolzar-se... Quan manca la dona, l'home resta insegur i fluctuant» (36,26). En aquesta direcció es mouran una sèrie de sentències rabíniques: «Sense la dona, l'home és sense ajut, sense joia, sense perdó, sense vida, sense felicitat i perd la semblança de Déu» (*Bereshit Rabba*, vol. I, Tel-Aviv 1956, pp. 121-122). No menys explícita és la sentència del rabí Eleazar ben Pedah (s. III d. C.): «Tot home que no té dona, no és home (KL 'DM SH' JN LW 'SHH JNW 'DM), perquè està escrit: Mascle i femella els va crear, i els donà el nom 'DM, home» (Gn 5,2), b. Jeb. 63a.

qual equival a pèrdua de l'amor i a degeneració en afany de possessió. L'amor solament pot existir quan no exigeix pagament, però li basta d'existir per a considerar-se pagat³⁷.

En l'Antic Testament, l'amor és sempre intens; és vist i viscut com una energia espontània que empeny vers una altra persona o objecte. L'amor és abans que tot la mútua atracció dels sexes. Els profetes Oseas, Jeremias i Ezequiel evoquen, sense cap pudor, la dimensió sexual de l'amor:

«Però ara la tornaré a seduir,
la portaré al desert
i li parlaré al cor» (Os 2,16).

La idolatria, denunciada en termes d'infidelitat conjugal, és gràficament descrita així:

«Com pot dir: No estic sadollada,
no he anat darrere els baals?
Mira els teus passos a la Vall,
reconeix el que has fet.
Camella lleugera que es desvia,
onagre avesat al desert,
que panteixa en la pruija del desig,
la seva envestida, qui la deturarà?
Els qui la cerquen no han de fatigar-se.
la troben en ple ardor.
Guarda el teu peu d'anar descalç,
i la teva gorja de tenir set.
Però tu deies: No, no cal;
m'agraden els estrangers,
i vull córrer darrere d'ells» (Jr 2,23-25).

Ezequiel té la bella paràbola de l'esposa infidel en 16,1-42. Són plàstics els següents versets: «Has fornicat amb els fills d'Egipte, els teus veïns corpulents, i has multiplicat les teves fornicacions per tal d'irritar-me... A totes les meretrius hom fa presents; tu, però, has

37. L'home i la dona a partir del sexe respectiu es projecten l'un vers l'altra i conjuntament vers llur doble vocació personal. El Gènesi presenta el mascle i la femella com dues estructures recíproques: es defineixen per una constant i mútua referència. La condició programàtica de la vida de l'home es realitza gràcies a aquesta polaritat: cadascú és el programa de l'altre. En el projecte de cadascú/na està inclòs/sa l'altre/a.

fet presents a tots els teus amants i els feies mercès perquè s'acostessin de pertot a fornicar amb tu» (16,33).

És tan fort el caràcter personal de l'amor que fins i tot l'ús metafòric de la paraula en relació amb les coses no el perd quasi mai³⁸.

Tot i que Dt 6,5 («Estima Jahvè, el teu Déu, amb tot el teu cor, amb tota la teva vida i amb totes les teves forces») l'empri en sentit religiós, és un text il·lustratiu d'una qualitat essencial de l'estimar: quan s'estima lliurement i verament s'estima «amb tot el cor, amb tota la vida i amb totes les forces».

El Càntic dels Càntics participa d'aquest món conceptual veterotestamentari en la seva visió sobre l'amor sexual. El que precedeix desautoritza qualsevulla estranyesa i qualsevol mena d'escarafalls per la presència en la col·lecció bíblica d'un poema a l'amor eròtic. Essent així que la batalla per la salvació ja ha estat guanyada pel Déu d'Israel, l'amor, quan és amor, només pot ser noble, no utilitari. D'una faisó semblant al bell, oposat a l'útil, l'amor es justifica per si mateix. No necessita ser salvat per dignificacions ni sublimacions que desnaturalitzen l'antropologia bíblica.

II. EL PLAER ERÒTIC EN EL CÀNTIC DELS CÀNTICS

1. *Un poema a l'amor sexual*

Per naturalesa i per finalitat el Càntic dels Càntics es presenta com un poema a l'amor sexual, tot i que sembla una obra escrita més per a celebrar que no pas per a ensenyar. En el text no semblen haver-hi elements que vulguin indicar cap altra intenció o trair cap altra intencionalitat que no siguin la de cantar l'amor humà. Anteriorment hem fet notar que l'Antic Testament quan vol al·legoritzar en el punt concret de l'amor sexual ho explicita, segons ho fan, per exemple, Oseas, Jeremias i Ezequiel.

L'editor de l'obra demostra igualment de voler fer entendre que aquest recull de cants constitueix un poema a l'amor eròtic. De fet, l'editor dóna la impressió de no haver introduït gaires coses ni pel

38. Aquest sentit és inherent al verb hebreu 'HB. Malgrat el desconeixement de la seva etimologia, el sovintejat ús en sentit eròtic intens en defineix prou bé l'abast. Cf. G. QUELL, *Agapó*, TWNT I 22s.

que fa a la forma ni pel que fa al contingut. Fa alternar contínuament l'home i la dona, tot donant preferència a la iniciativa de la femella. Nogensmenys, ben poca és la seva preocupació per la marxa de les idees. Això podria indicar el convenciment de l'editor que la seva antologia no havia d'oferir dificultats d'interpretació als seus lectors³⁹. Endemés, els poemes d'amor del Càntic dels Càntics no constituïen cap excepció en el conjunt de la literatura de l'antic Pròxim Orient⁴⁰. De fet, universalment no hi ha res més fàcil d'entendre que un poema d'amor⁴¹. La naturalitat, simplicitat i

39. Ni tan sols la versió grega alexandrina del Càntic dels Càntics no demostra cap voluntat al·legoritzadora, en una versió que sembla de les més tardanes de tot el cos dels LXX. Cf. W. W. FIELDS, *Early and Medieval Jewish Interpretation of the Song of Songs*, dins *Grace Theological Journal* 1 (1980) 221-231. L'A. vol demostrar que no hi ha al·legorització del Càntic en els LXX, ni en Ben Sira, ni en Saviesa ni en Flavi Josep ni en IV Esdras. Nogensmenys, a partir del Talmud i continuant amb els Midrashim i Targumim l'al·legorització esdevingué mètode normal d'interpretació del Càntic dels Càntics entre els jueus.

40. Actualment l'exegesi considera amb atenció, sense caure en excessos comparativistes, les relacions, almenys d'afinitat, amb els reculls de poemes d'amor de les cultures veïnes. Mentre fins ara l'anomenada interpretació cultural s'havia servit sempre de fonts mesopotàmiques referents al matrimoni sagrat, hi havia poca evidència de textos extrabíblics que tractessin de l'amor simplement eròtic entre home i dona. Es pot dir que fins ara han estat publicats solament dos textos sobre aquest punt: J. S. COOPER, *New Cuneiform Parallels to the Song of Songs*, dins *Journal of Biblical Literature* 90 (1971) 157-162; M. HELD, *A Faithful Lover in Old Babylonian Dialogue*, dins *Journal of Cuneiform Studies*, 15 (1961) 1-26; 16 (1962) 37-39. Es pot dir que avui la interpretació cultural, malgrat els esforços de S. N. Kramer (*The Sacred Marriage and Solomon's Song of Songs*, New York 1969), ha estat pràcticament abandonada. És raonable de suposar que hi ha hagut influència mútua entre el llenguatge de l'amor en la poesia hebrea i el llenguatge dels ritus pagans de la fertilitat, però no hi ha evidència que determinades porcions del Càntic dels Càntics hagin estat compostes originàriament per al culte o modelades sobre aquests ritus. Els paral·lels més notables de poesia amorosa deriven d'Egipte. En aquest sentit és important l'obra d'A. HERMANN, *Altägyptische Liebesdichtung*, Wiesbaden 1959; una obra que no ha tingut el degut ressò entre els estudiosos de la Bíblia ni tan sols del Càntic dels Càntics.

41. Sobre aquest punt, segueix la curiositat dels exegetes per trobar paral·lelismes extrabíblics. Poc espai troba la literatura ugarítica, tot i que hi descobreix moltes relacions d'afinitat un autor com D. LORETZ, *Das althebräische Liebeslied*, München 1971. Llàstima de les subtils i literàriament indemostrables distincions entre «glossa» i «redacció»! Tal com ja ha estat apuntat en la nota anterior, la tendència actual va vers la literatura egípcia. Hi ha comentaris que la tenen força en compte: G. GERLEMAN, *Ruth. Das Hohelied*, Neukirchen 1965; a voltes les relacions del Càntic amb la literatura egípcia són exagerades per aquest autor. Igualment s'entreté a assenyalar aquesta dependència J. B. WHITE, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, Missoula/Montana 1978. Segons aquest autor, el Càntic dels Càntics participa de la intenció, dels temes i dels gèneres literaris dels poemes egipcis. Ara bé, i com a matis a les afirmacions de White, no s'ha d'oblidar que els temes (veure, escoltar, olorar, tocar), les ficcions literàries (els amants s'imaginen fruit de la condició reial o bé de la condició de servents, de pastors, etc.) i els gèneres (cants d'admiració, autodescripció, etc.) es poden trobar igualment en quasi tota la poesia amorosa, almenys en la superfície. Es tracta de formes arquetípiques d'expressió.

frescor del Càntic dels Càntics posaven aquesta obra a l'abast de tothom. I això malgrat la fisonomia estètica del recull i malgrat la força de la polivalència (visual, auditiva, cinètica o verbal), que esdevé norma en el món de la bellesa⁴². Aquesta literatura marginal, i sovint marginada, de la col·lecció bíblica palesa com l'art de la narració i de la poesia veterotestamentàries pot arribar fins als replecs més pregons de l'eròs. Una vegada més sorprèn l'abundància i la força de la vida en l'Antic Testament des de la història dels pobles fins a les intimitats més secretes de l'amor.

El Càntic dels Càntics celebra l'alegria del joc i de la fruïció de l'amor. L'amor que canta no és un amor «pur» si per cas amb aquest adjectiu hom vol definir un amor simplement espiritual, com si aquesta fos una forma d'amor més elevat i noble. El Càntic dels Càntics no celebra un amor desencarnat, desexit del cos, del sexe, de l'eròs, perquè celebra l'amor humà, l'amor profà⁴³. La «profanitat» de la poesia amorosa retorna constantment en totes les cultures i, en el fons, és exponent d'un optimisme sa⁴⁴. Els protagonistes del

42. El llenguatge poètic és sovint un llenguatge ambigu, enigmàtic i paradoxal. El món del poema és sensualment captat per mitjà de la paraula recitada i escoltada. Per això el lector del Càntic dels Càntics ha de captar la sonoritat, tendent a crear un clima màgic, portador igualment de sentit. La rima, tan escassa en la poesia hebrea, sovinteja, en canvi, en aquest poema bíblic.

43. El terme «profà» s'ha d'usar amb la deguda contextualització per a no caure en anacronismes que violentin la cultura bíblica. Si es vol identificar el sagrat amb el mite o amb el culte, aleshores certament que el terme «profà» com a equivalent a «desmititzat» és correcte en la mesura que pressuposa un Déu més enllà del sexe, de la polaritat sexual. Ara bé, el Càntic dels Càntics, amb la seva visió optimista sobre els valors de la vida perquè la veu amb el segell originari de la creació, no pot donar al terme el mateix abast que li dona el modern home occidental. Pressuposar que darrere la bondat natural de les coses hi ha el Bo pot ser una manera de significar que no hi ha res que sigui «comú». En aquest sentit, el llibre més sensual de la Bíblia revesteix una dimensió religiosa en si i pel context que representa la seva inserció en la col·lecció d'uns llibres religiosos, com són els llibres canònics bíblics. En bona part, aquesta visió és recollida per un autor sempre amant de la precisió i del matís, R. E. MURPHY, *Cantar de los Cantares*, dins *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, Antiguo Testamento, vol. VII, Madrid 1971, p. 438: «La interpretació literal no ha d'ésser titllada de «naturalista», com si aquesta matèria fos indigna de la divina inspiració.»

44. Vegeu, per exemple:

«En estimar-nos ablanim deserts.

Som rics de l'íntim saber de tothom

i convertim el goig incipient

en un plaer magnífic i total.

Marta, tot és pur

i els joncs esmolen aquest riu de tu

que ve de lluny i que m'amara tot» (M. MARTÍ I POL, *Estimada Marta*,

Barcelona 1978, p. 57).

Càntic no manifesten cap pudor en expressar el desig de la unió total:

«Retorneu-me amb pances,
sosteniu-me amb pomes,
que estic malalta d'amor» (2,5).

.....
«Que entri el meu estimat al seu jardí,
i que n'assaboreixi els fruits» (5,16b).

La celebració de l'amor apareix embolcallada per una naturalesa en esclat de llum i d'aromes primaverals:

«El meu estimat parla i em diu:
Aixeca't, amiga meva,
bonica meva, i vine!
Perquè l'hivern, ho veus?, ja ha passat,
la pluja s'ha esvaït i se n'ha anat;
esclaten les flors per la contrada,
el temps d'esbrotar és arribat,
el cant de la tórtora s'ha fet sentir pels nostres camps.
La figuera dóna els seus primers fruits,
i les vinyes florides escampen perfum.
Aixeca't, amiga meva,
bonica meva, i vine!» (2,10-13).

L'acció dels protagonistes es desenvolupa en bona part en un escenari obert, a l'aire lliure, amb tota la naturalesa com a testimoni. Més que simple observador, la naturalesa està en actitud activa, solidària dels amants. Aquests parlen per ella, n'esdevenen els intèrprets tot convertint-la així en intèrpret de llurs sensacions i emocions. Els lírics protagonistes es mouen en la naturalesa com una peça en un tot, on cada cosa té la seva funció en una mena de convivència rítmica i harmònica. Apareix una naturalesa en què tot és pur i bell, il·luminat per l'encís i la joia, quasi com a ressò de la puresa i de la bellesa, de l'encís i de la joia dels amants. En aquesta naturalesa no hi ha nostàlgies d'altres noms, ni arbres misteriosos dels quals hom desitgi menjar la fruita prohibida, ni remordiments ni neguits en la fruïció de tot el que es posa a l'abast. Els sentits són convidats a un banquet permanent de sensacions grates que la naturalesa ofereix amb generositat inigualable. La vida es renova i se'n percep la remor en cada cosa. En la naturalesa del Càntic dels Càntics no hi ha res estàtic: tot apareix en l'actitud de quelcom que

s'esdevé. En aquest ambient, el Càntic sorprèn l'amor en el seu descloure's i florir, sense ocupar-se d'etapes posteriors. D'aquesta manera redimeix l'amor del mite i el reintegra en la naturalesa sortida bella i bona de les mans del Creador.

Hi ha l'èxtasi i l'engrescament davant l'encisadora bellesa de l'amada que l'amant contempla abans de la unió:

«El teu llombrígol és com una gerra rodona,
on no manca el vi.
El teu ventre és com un munt de blat,
envoltat de lliris.
Els teus dos pits són com dos cervatells,
com una besonada de gasela.
El teu coll, com una torre de vori.
Els teus ulls, com els estanys d'Hesebon»
... (7,3-5).

L'erotisme d'aquest encís apareix ja en el simple fet que la catalogació descriptiva de la bellesa de la noia no comença pel rostre sinó pels peus, per les cames. Ella, pel seu cantó, canta també admirada la bellesa física de l'estimat, però perquè és d'ell, perquè fa referència a la seva persona (5,10-16). I li demana amb insistència:

«Fins que no claregi el dia
i les ombres no es dissipin,
estima'm dolçament com ho fa una gasela
o amb força com ho fa un cérvol jove» (2,17; 8,14)

I és precisament amb aquest desig abrasador que es clou el Càntic dels Càntics tot fent possible que el lector reïxi a penetrar un xic en la intimitat dels protagonistes.

Abans ens hem referit al caràcter profà d'aquesta col·lecció de cants d'amor. No es parla ni de Déu ni de les seves accions; no descriu la situació humana com a problema: pecat, deure, feblesa, mort, salvació. Els protagonistes no pensen en Déu, sinó en llur amor⁴⁵. No hi ha cap discussió explícita de matèria teològica ni cap

45. A Bonhoeffer, el molestava el mal gust i la morbositat de voler barrejar la fruïció terrena amb sublimacions celestials. Veia confirmat el motiu del seu disgust en la «profanitat» del Càntic dels Càntics. Resulta ben expressiva aquesta reflexió: «Que un home en braços de la seva dona hagi de sentir una ardent nostàlgia del més enllà, això és cosa de mal gust... Si a Déu li plau de concedir-nos el goig d'una fascinant joia terrena no hem de ser més piadosos que Déu ni destruir aquesta felicitat amb una desbordant imaginació religiosa» (D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1971, p. 123).

línia explícitament moralitzadora, llevat de proclamar amb naturalitat la bellesa i el plaer de l'amor sexual: potser això era el més moral i teològic que es podia dir en aquells moments. Aquests poemes assumeixen el creat amb tota senzillesa i en frueixen.

El missatge del Càntic dels Càntics és una invitació a assaborir l'amor, més que no pas a posseir-lo: cap dels dos no pren l'altre, sinó que es lliuren mútuament⁴⁶.

Al llarg del recull de cants contingut en la nostra obra domina una concepció optimista del món i una visió jove de la vida, en plena harmonia amb els ja esmentats primers capítols del Gènesi. La visió eròtica de l'amor en el Càntic dels Càntics no es troba ni demonitzada ni deïficada, sinó que apareix simplement com a expressió de l'amor humà⁴⁷. És cantada la plenitud de l'amor humà, que comprèn ànima i cos, no únicament un reducte incòrpori de la persona humana⁴⁸. Els protagonistes descobreixen, a través de l'amor, la bellesa i la bondat del món com un ressò del primer poema genesiàc. El Càntic dels Càntics, per tant, no ha de ser objecte de cap intent «moralitzador» que en rebaixi l'erotisme sense que automàticament en rebaixi l'essència i la fisonomia. En aquesta línia és ben adient el

46. Tradueix amb eficàcia aquesta mateixa idea el següent fragment de M. Martí i Pol:

«No em prens ni et prenc...
Pura i obscena et mostres...
Tu somrius a penes, bleixes i m'aculls.

Molt dolçament repeteixo el teu nom» (o.c., p. 61).

47. Cf. D. BONHOEFFER, o.c., p. 226, en lletra escrita des de la presó, el 2 de juny de 1944: «...T'escriré a Itàlia a propòsit del Càntic dels Càntics. Precisament m'agradaria de llegir-lo com un cant terrè. Aquesta és probablement la millor interpretació 'cristològica'. És a dir, millor que la interpretació al·legòrica que refereix el Càntic dels Càntics a Crist.» El teòleg alemany ve a significar que la realitat del món no és escindible en dos camps, segons vol una visió maniquea del sexe. Ell no arriba a aquesta convicció mitjançant una acomodació de la fe cristiana al món secular, sinó des de la seva perspectiva cristològica: en Jesucrist la realitat de Déu ha penetrat en la realitat del món, de la bellesa, de l'amor sexual, del plaer. És la consciència de la fe que proclama l'home, en nom de Déu, la seva plena estatura d'home.

48. El lloc propi de les cançons líriques egípcies, amb les quals el Càntic dels Càntics presenta notables afinitats, sembla l'amor humà fent abstracció de la condició concreta dels amants. De per si, el Càntic dels Càntics sembla mantenir-se igualment en aquesta línia, sense excloure, però, ni incloure l'amor entre casats. Nogensmenys, l'amor entre conjugats no apareix al primer esguard, ha de ser demanat. Per tal d'evitar la impressió d'immoralitat i d'indecència, alguns exegetes parlen dels protagonistes del Càntic dels Càntics com d'esposos units per l'amor conjugal. Ara bé, i com ja ha estat indicat, prescindeixen de la condició i de l'estat social dels amants, tal com indiquen diferents textos, que més aviat afavoreixen l'estat de no casats:

«Vine, estimat meu, sortim al camp!
Farem nit entre els arbustos d'henné» (7,12)

raonament de K. Barth quan defineix el Càntic i Gn 2 com una segona «Magna Charta» d'humanitat. D'aquí la insistència d'aquest autor a recordar que l'obra no ha de ser ni bandejada del cànon ni tan sols fer com si no existís. Tampoc no se l'ha de voler espiritualitzar com si això que es troba en els llibres canònics de la Bíblia només pogués tenir un significat espiritual i espiritualista. D'aquí que l'exegesi més seriosa i més profunda no pot ser cap altra que la més natural⁴⁹.

2. *El cos, el primer «instrument» de l'home*

El terme «instrument» ben cert que és inadequat per a parlar del cos de l'home que en la visió antropològica veterotestamentària no solament té cos, sinó que també és cos. Fet aquest aclariment, però, el terme «instrument» esdevé útil per a expressar la modalitat de l'home-cos de ser en els altres, amb els altres i per als altres i d'entrar en relació amb les coses⁵⁰.

El cos és el lloc i la modalitat dels protagonistes del Càntic dels Càntics per a veure, escoltar, palpar, olorar, sentir i estimar. A diferència dels grecs, avesats a contemplar el nu en una òptica purament estètica, que comportava ordre i simetria, l'educació jueva veia en el cos quelcom més: no simplement perquè l'home és cos,

La condició no conjugal dels protagonistes apareix igualment més endavant:

«Tant de bo que em fossis germà,
 alletat als pits de la meva mare!
 Quan et trobaria a fora et podria besar
 sense que ningú me'n fes retret.
 Et conduiria i et faria entrar
 a la casa de la mare, que em nodrí
 i jo et donaria a beure vi perfumat
 i most de les meves magranes» (8,1-2).

49. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zürich 1951. En aquesta obra hi ha moltes reflexions exegetiques sobre l'Antic Testament, especialment sobre Gn 1-2, 1R 13 i sobre Job.

50. Per tant, a l'expressió de certs grups feministes «tenim un cos» cal afegir a títol correctiu i potser simplement substitutiu l'expressió més profunda «som el nostre cos». L'home esdevé individu, esdevé unitat i totalitat irrepètible com a cos. Per altre cantó, el ser-cos és el pressupòsit de l'existència racional: l'home es manifesta i entra en relació amb l'ambient en quant cos. El cos és el lloc de l'acció humana; l'home com a cos descobreix i conquereix el propi món i el món de les coses. Segons ja ha estat apuntat abans, en la Bíblia no hi ha una visió cosmològica al costat d'una visió antropològica, sinó que el món és vist com a participant del destí de l'home.

sinó també perquè l'home com a cos, com a sexual, és també portador del TSELEM, de la imatge de Déu. Tot i així, el cos en el Càntic dels Càntics pren un relleu com no apareix en cap altre escrit bíblic⁵¹.

Els dos amants del Càntic dels Càntics experimenten en quasi tota la seva vasta gamma cromàtica les joies i les frisances de l'amor eròtic, fet possible gràcies al cos. La naturalitat i la joia que experimenten enfront de la nuesa corporal respon a l'optimisme creacionístic típic de la literatura genesíaca, ja esmentada, i de la literatura sapiencial⁵². Les diferents parts del cos d'ell i d'ella són motiu de joiosa admiració mútua, plasmada amb la corresponent comparació per a descriure la bellesa anatòmica:

a) *El cos cantat per l'estimat*

El *cap*, alt com el Carmel (7,7); els *cabells*, com un ramat de cabres (4,1), negres i forts, arrinxolats (7,6); els *ulls*, fascinants (6,5), dolços i purs com coloms (1,15), transparents com els estanys d'Hesebon (7,5); les *galtes*, com grans de magrana (4,3; 6,6); el *nas*, com la torre del Líban (7,5); la *boca*, un encís (4,3); les *dents*, blanques i fresques com un ramat quan surt del bany (4,2; 6,6); la *llengua*, farcida de mel i de llet (4,11); els *llavis*, com un fil d'escarlata (4,3) i regalimant mel verge (4,11); el *coll*, majestuós com la torre de David (4,4); com una torre de vori (7,5); els *pits*, com cervatells (4,5), com raïms (7,8); les *mans*, regalimant mirra (5,5, tot i que aquí és ella qui parla de les pròpies mans); els *dits*, regalimant

51. L'antropologia veterotestamentària culturalment més pròxima a la doctrina de Gn 1 té la seva importància en ordre a definir on, en l'home, ha de ser reconeguda aquesta imatge, aquest TSELEM diví. Els models antropològics dualistes, que han tingut tanta vida en la història de les interpretacions exegetiques i d'una determinada cultura i praxi pastoral, són estranys a la Bíblia per la seva excessiva i unilateral orientació espiritualitzant. La concreció de la comprensió veterotestamentària fa veure la imatge de Déu en la complexa unitat de la realitat humana.

52. El Càntic dels Càntics serà difícilment intel·ligible per certes concepcions estètiques modernes segons les quals el caràcter específic del sentiment estètic, és a dir, de l'emoció desvetllada per això que és «bell», és el seu «apol·linisme», la seva absència total de relació amb la facultat del desig i amb l'*eròs*. És una observació banal que un home o una dona considerats únicament sota el punt de vista de bellesa pura no són pas els més aptes per a desvetllar el magnetisme eròtic. És el cas semblant al d'una estàtua nua de marbre la contemplació de la qual pot desvetllar una contemplació estètica, però que en matèria d'*eròs* és «insignificant». El nu bíblic és sempre el nu de la persona concreta estimada. Aquest és el significat del nu en el Càntic dels Càntics.

mirra exquisida (5,5); el *llombrígol*, com una gerra rodona (7,3); el *ventre*, un pilot de gra (7,3); els *malucs*, uns joiells (7,2); els *peus*, bellíssims (7,2); l'*alçada*, com la d'una palmera (7,8). Per això l'amant repeteix que l'amada no té *cap defecte físic* (4,7), que és bonica, que és encisadora.

b) *El cos, cantat per l'estimada*

Amb no menys entusiasme ella canta extasiada la bellesa física del seu estimat. El *cap*, preciós com l'or fi (5,11); els *cabells*, espessos i negres com el corb (5,11), com coloms (5,12) els *rulls*, tanys de palmera (5,11); les *galtes*, com erol de bàlsam (5,13); la *boca*, desitjada (1,1); els *llavis*, com lliris que regalimen mel verge (5,13); el *rostre*, com el Líban, majestuós com els cedres (5,15); les *dents* blanques, com banyades amb llet (5,12); els *dits*, cilindres d'or, ornats amb pedres de Tarsís (5,14); els *braços*, embriagadors d'amor (2,6); el *ventre*, obra de vori (5,14); les *comes*, columnes d'alabastre assentades damunt sòcols d'or (5,15); l'*estatura*, imponent com la dels cedres del Líban (5,15).

En aquest context de bellesa física es col·loca igualment el desig d'unió total per ella i per ell expressat:

«Retorneu-me amb panses,
conforteu-me amb pomes,
que estic malalta d'amor!
Posa l'esquerra sota el meu cap
i amb la dreta m'agafa!» (2,5-6).

El desig d'unió sexual plena és metafòricament expressat per l'amant:

«Obre'm, germana meva, amiga meva,
coloma meva, perfecta meva;
que el meu cap és ple de rosada,
i els meus ulls, de la serena de la nit» (5,2).

La bellesa física del cos és un element constant en el moviment del poema, però a través d'aquesta bellesa, d'aquest físic nu, apareix

tota la persona⁵³. I ací rau la diferència entre la concepció bíblica i la grega⁵⁴.

Els protagonistes del Càntic dels Càntics s'enamoren d'una persona, la qual, però, és corpòria. Estimen el cos de la persona estimada en quant és d'aquesta persona. L'atracció sexual s'exerceix des de tota la corporeïtat. És l'impuls sexual el qui mobilitza la projecció somàtica psico-física de l'un envers l'altra i de l'altra envers l'un. El cos desvetlla amor perquè és un cos personal, el cos de la persona estimada. És notable la importància que en el Càntic dels Càntics es dóna al rostre perquè és en el rostre on apareix la persona com a tal. En la cara s'expressa la biografia sencera, el qui pot ser subjecte o objecte d'amor.

En aquest diàleg-èxtasi d' enamorats, el cos esdevé el centre de les sensacions localitzades, el lloc d'orientació relacional. Aquest llenguatge eròtic, lligat a l'*eròs*, és tan net com ho pot ser el llenguatge lligat als altres ritmes biològics: és un llenguatge simple i poètic que descriu culturalment les nobles necessitats i desigs de l'home i de la dona⁵⁵.

3. *El cos com a consciència del propi físic*

El llenguatge del cos en el Càntic dels Càntics apareix també com a consciència del propi físic i, de retop, com a font de seguretat relacional. En acceptar la dimensió física dels amants es bandeja tota relació basada en la por. Es tracta d'una determinada consciència de l'*eròs*, que en la noia apareix més forta que en el noi, tot superant així el *passive se habere*. És un aspecte curiós tractant-se d'un llibre provinent d'una cultura i d'un país en què les condicions

53. El ja citat M. Martí i Pol ajuda a entendre aquesta idea:

«Evoco cossos bells, i d'entre tots
evoco el teu que estimo i que conec
...» (o.c., p. 59).

54. Entre els grecs, el cos és vist en la seva autonomia com a expressió d'una vida que es difon a partir del centre. El nu cap altra cosa no fa sinó reflectir la força harmoniosa. Contràriament a la concepció bíblica, es tracta més de l'harmonia de l'aspecte que de l'harmonia personal; de fet, el rostre hel·lènic és poc expressiu i amb certa freqüència manca en les estàtues. En si mateixa, la nuesa no té un sentit eròtic; és eròtic el gest de descobrir el cos tot incitant a una relació amorosa.

55. Certament que el comunicar-se és un fet cultural, però cap racionalitat, cap refinament intel·lectual no pot substituir la riquesa i la força del llenguatge del cos.

socials afavorien la iniciativa del mascle, segons una mentalitat androcèntrica⁵⁶. És la consciència del propi físic que explica la iniciativa de la noia:

«Que em besi amb els besos de la seva boca!
...Atreu-me darrere teu» (1,2a.4a.)

A voltes el protagonista del Càntic dona la impressió que persegueix l'estimada fins que ella el caça, segura de la seva bellesa. Després que l'amant li ha manifestat la seva admiració:

«Que n'ets, de bella i encisadora,
oh amor, font de delícies!» (7,7),

ella pren de bell nou la iniciativa amb una invitació indicativa que el llenguatge del cos per a esdevenir significatiu exigeix temps:

«Vine, estimat meu, sortim al camp!
farem nit entre els arbustos d'henné!» (7,12)

La llibertat amb què ella demana de ser estimada va acompanyada de la consciència del propi físic, consciència que explica igualment la seva seguretat:

«Sóc negra, però bonica, filles de Jerusalem,
com les tendes de Quedar,
com els cortinatges de Salomó» (1,5).

És aquesta consciència que la protegeix de fugir de si mateixa, de la seva condició de dona. En la seva funció polar femenina té la seguretat que dona el fet d'acceptar-se un mateix. En aquesta seguretat recolza igualment la plena confiança en el lliurament mutu:

«El meu estimat és per a mi i jo per a ell» (2,16).

La part activa de la noia, segura de si mateixa, és reconeguda finalment pel mateix amant:

56. Que la iniciativa amorosa sigui més sovint de l'home és un fet social, no natural. L'home és invadent, insistent; la dona, hospitalària. El Càntic tal com hem vist, destaca també el paper actiu de la dona.

«M'has robat el cor, germana meva, enamorada,
m'has robat el cor amb una sola mirada teva»
(4,9).

I, finalment, és aquesta mateixa consciència del propi físic en la seva relació amorosa personal que facilita la identificació amb ells mateixos i fressa el camí amb seguretats de cara al futur:

«Ni una immensitat d'aigua
no podria extingir l'amor,
ni l'ofegarien les riudes» (8,7).

Aquest verset, reflexió sapiencial del redactor del Càntic dels Càntics defineix una dimensió important de l'amor: la continuïtat. L'amor autèntic es presenta com a irrenunciable no per pressions socials, sinó per exigència d'ell mateix, i en la mesura que impliqui irrenunciabilitat és felicitat. La negació d'aquesta irrenunciabilitat significa dir-se *no* a si mateix. Els amants del Càntic dels Càntics veuen la feblesa de l'amor en els límits interns i externs que poden retallar el seu lliurement mutu.

Acceptar el propi cos significa en el Càntic consciència de ser i de preparar-se per a ser. El binomi necessitat-desig, fisiologia-psicologia, és en bona part una imatge del món.⁵⁷

4. *El cos en la dinàmica presència-absència*

La dinàmica presència-absència en el Càntic dels Càntics dona peu a fer que els protagonistes manifestin una reciprocitat que significa el mutu intercanvi de sentiments. Tot el que precedeix demostra la importància que aquesta obra concedeix a l'amor físic però no per la preeminència pura i simple de la satisfacció eròtica: una satisfacció sexual autèntica procedeix de l'amor, la felicitat sexual és impossible sense l'amor.

Si tenim en compte que el Càntic dels Càntics, malgrat el seu caràcter de reflexió sapiencial, pertany a un context sociològic tradicional, no deixa de ser sorprenent l'abundant comunicació ver-

57. Tot i que no és fàcil, sí que és sa d'adequar els llenguatges culturals i tècnics al llenguatge més senzill, però més ric i definitiu del cos.

bal dels protagonistes. En les societats tradicionals l'escassetat de les comunicacions verbals entre els amants, àdhuc entre marit i muller, són exponent de la separació del món masculí i femení. En aquest tipus de societat la intimitat entre els amants i entre els esposos es redueix al mínim: la comunicació verbal i dels sentiments és pobra. Ara bé, el llenguatge anul·lat en l'esfera de la sexualitat s'enriqueix, en canvi, en el camp de la religió, de l'economia i de la política. La prohibició de l'incest, que segons Lévi-Strauss és el fonament de tota societat, esdevé l'acte mitjançant el qual la societat es constitueix i humanitza la naturalesa tot convertint-la en cultura, es perllonga en les societats tradicionals a través d'una altra prohibició que juga en sentit contrari⁵⁸. És com si al costat de l'incest existís una prohibició dels sentiments o, més exactament, de la paraula que els expressa, sense la qual, però, és impossible de manifestar-los. Aquesta prohibició actua en sentit contrari de la primera; tot s'esdevé com si els models culturals limitessin al màxim l'intercanvi verbal entre l'home i la dona, precisament on l'intercanvi sexual és permès i consagrat oficialment; i, contràriament, com si l'autoritessin en les relacions de consanguinitat, on hi ha la prohibició de l'incest⁵⁹.

En el Càntic dels Càntics la sexualitat, tot descobrint el propi llenguatge i esdevenint comunicació, canvia de signe. És així com l'estil de la relació home-dona esdevé verament i profundament humà: comunicació interpersonal⁶⁰. Aquest llenguatge expressa la voluntat de ser al costat i amb qui està disposat a construir la pròpia llibertat juntament amb la d'un mateix.

58. C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1968, pp. 36ss. Elements igualment útils per a l'estudi d'aquest problema es poden llegir en *Anthropologie structurale*, Paris 1968.

59. Cf. L. THORÉ, *Langage et sexualité*, Paris 1968, principalment a les pp. 83-100. Només amb l'aparició de la societat urbana té lloc sense limitacions la naixença i la compenetració en el comportament sexual, en el llenguatge i en els sentiments. Només aleshores la sexualitat reix a trobar el propi llenguatge; neix i es forma el llenguatge de la sexualitat, el llenguatge eròtic. En la societat tradicional el grup es defensa contra la seva disgregació tot reduint el llenguatge sexual. La família establerta i el grup social prevalen sobre la parella. La proscripció del llenguatge sexual apareix com una de les tècniques més segures per a preservar la unitat del grup social. En la societat urbana, en canvi, el grup resta fragmentat en i per la parella. La mutació del llenguatge i dels sentiments assegura la independència i la força de cohesió de la parella.

60. Quelcom semblant es troba en els *Wirtschaftliche-politische Handschriften* de K. Marx de 1844: «L'home esdevé ésser social en la mesura en què la necessitat natural, que predetermina l'instint, inclou també la necessitat de diàleg» (*Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Berlin-Moscou 1927-1932, vol. II, p. 127).

Els protagonistes del Càntic expressen en llur comunicació verbal, en la comunicació lírica de llurs sentiments la tensió que comporta una corporeïtat que necessàriament implica límits a les vivències de l'amor. En aquesta tensió apareix virtualment el que se'n podria dir, forçant certament un xic les coses, el doble moment dialèctic de l'amor: tensió entre ara i després, entre ací i allí, entre desig i corporeïtat, entre «esperit» i sensualitat, entre presència i absència⁶¹.

L'amor és la força que condueix a la unió; aquesta unió pressuposa no solament la diversitat sinó també la separació del qui per essència pertany a aquesta comunió unitària⁶². La reunió manté les diversitats i no les confon; és així com s'entén per què els units segueixen parlant diferentment. L'*erôs* apunta sempre vers un futur en què el «jo» no resti sol⁶³. Ara bé, l'amor no és una unitat simple, un joc que anul·li els propis termes. Nogensmenys, quan és amor autèntic apareix seriosament compromès en l'ésser-altre i en la superació de tota estrangeria.

La reciprocitat resta ben expressada en el Càntic dels Càntics: cadascú és l'ésser de l'altre, però ensems no ho és. És això el que provoca un moviment de joia i de frisança, tipificat i explicat per la realitat de la presència i de l'absència:

«El meu estimat és un saquet de mirra,
que reposa entre els meus pits» (1,13).

...

«Ell m'ha fet entrar en el celler,
el seu emblema davant meu és l'amor.
Retorneu-me amb panses,
sosteniu-me amb pomes,
que estic malalta d'amor!
Posa l'esquerra sota el meu cap
i amb la drete m'agafa» (2,4-5)

És el desig de la presència que explica l'exclamació:

61. Una presentació senzilla, però adient, d'aquesta dimensió de l'amor en el Càntic dels Càntics es troba en R. E. MURPHY, *Un modelo bíblico de intimidad humana: «El Cantar de los Cantares»*, dins *Concilium* 15 (1979), principalment a les pp. 97-98.

62. Cf. P. TILlich, *Love, Power and Justice*, New York 1960. A les pp. 23ss es poden llegir interessants observacions sobre aquesta dialèctica.

63. Cf. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini: essai sur l'exteriorité*, La Haye 1961, p. 249: «L'*erôs* no té l'estructura del subjecte que de tota aventura retorni sempre a la seva illa, com Ulisses.»

«Retorna, retorna Sulamita!» (7,1)

El dolor per l'absència és expressat de manera viva i gràfica; d'aquí la petició que ell li indiqui el lloc on ella el pugui anar a trobar per a una tranquil·la i indestorbada cita d'amor:

«Digue'm, amor meu,
a quin lloc pastures el ramat,
on el fas reposar quan és migdia,
perquè no vagi perduda
entre els ramats dels teus companys!» (1,7)

Ella vol saber on serà el ramat per a poder-hi anar directament sense el risc de perdre's anant d'un cantó a l'altre i sense el risc de ser descoberta i potser presa pels companys de pasturatge, pels altres pastors. No hi ha plena presència d'amor sense silenci intern i extern.

L'absència de l'estimat és descrita amb eficàcia d'imatges en parlar d'un desig barrejat amb malson:

«En el meu llit he cercat, al llarg de la nit,
l'estimat del meu cor;
l'he cercat, però no l'he trobat.
M'alço i faig un tomb per la ciutat,
pels carrers i per les places,
cerco ardentment el qui estima el meu cor.
L'he cercat, però no l'he trobat.
M'he topat amb els guardes que fan la ronda:
Heu vist l'estimat del meu cor?» (3,1-3)

En algun indret del Càntic dels Càntics la figura femenina del poema apareix com a forjadora d'intimitat: és la que resta a casa, és a dir, en si mateixa, en una situació que tant pot convertir-se en creadora de llar com en víctima d'una espera desesperant. L'home ha de trucar per a poder penetrar en la seva intimitat:

«Jo dormia, però el meu cor vetllava.
Un rumor! El meu estimat que truca:
Obre'm, germana meva, amiga meva,
coloma meva, perfecta meva;
que el meu cap és ple de rosada,
i els meus ulls de la serena de la nit.
M'he tret la roba,

per què portar-la encara?⁶⁴
 M'he rentat els peus,
 com embrutar-me'ls encara?
 El meu estimat passa la mà pel forat de la porta⁶⁵,
 i les meves entranyes han palpatat per ell.
 M'he alçat per obrir al meu estimat,
 i les meves mans regalimaven mirra,
 mirra exquisida els meus dits,
 sobre l'agafador del forrellat.
 Obro al meu estimat,
 però el meu estimat ja havia desaparegut.
 L'alè em faltà en adonar-me que ja no hi era.
 L'he cercat, però no l'he trobat,
 l'he cridat, però no m'ha respost» (5,2-5)

El sofriment per l'absència de l'estimat augmenta per la desil·lusió que segueix un encontre que no ha estat tal.

Aquests textos semblen al·lotròpics, descriuen experiències nocturnes, algunes potser en somni, durant les quals l'estimada experimenta l'angoixa, la tristesa i la desil·lusió per l'absència de l'estimat. La decidida recerca a l'encalç del seu amor pren més relleu encara en el diàleg de la noia amb les amigues jerosolimitanes, trobant així una nova oportunitat, quasi per fer-lo present, per a descriure les qualitats atractives del seu estimat (5,9-16), abans d'afirmar, per a convèncer-se ella mateixa que no l'ha perdut, que li pertany: «Jo sóc per al meu estimat i el meu estimat és per a mi» (6,3). És la tensió constant entre l'amor i el desig, entre la presència i l'absència.

El Càntic dels Càntics coincideix en això amb el relat genesiàc, sense necessitat de recórrer al mite de l'ésser androgin, tal com es troba, per exemple, en el *Banquet* de Plató i que posteriorment sembla haver condicionat la lectura que els rabins feien del Gènesi en el punt concret de les relacions Adam-Eva. Val la pena de citar

64. Precisament perquè se sent estimada, la noia del Càntic dels Càntics no s'ha d'agafar a l'expressió que a causa del pudor repeteix un determinat tipus de dona: «El meu cos és més que el meu cos.» Es pot despullar perquè vestir-se significa dissimular la pròpia objectivitat, reclamar el dret de veure sense ser vista, el dret de ser només subjecte. Però la noia d'aquest poema bíblic no té por d'esdevenir objecte perquè se sent estimada i perquè estima.

65. Aquesta metàfora eròtica amb què és designat el fal·lus com a mà es troba no únicament a Ugarit i a Qumràn, sinó a l'interior de la mateixa Bíblia: «Darrere la porta i els muntans has instal·lat el teu emblema. Lluny de mi has destapat el teu jaç, hi has pujat i l'has allargat. Has pactat amb aquells amb qui t'agradava de jeure, has multiplicat les teves prostitucions amb ells i miraves la mà» (Is 57,8-10).

alguns fragments del mite platònic referents a la unió originària del mascle i de la femella. Plató posa el discurs en boca d'Aristòfanes, el conegut comediògraf grec, probablement perquè aquestes explicacions les trobava ridícules. Ara bé, el fet d'incorporar-les a la seva obra significa que formaven part d'una difusa mentalitat popular:

«Una volta la naturalesa humana no era com ara, sinó molt diferent. A la primeria hi havia tres sexes humans, no dos, mascle i femella, com ara, sinó que n'hi havia un tercer, que participava de l'un i de l'altre... l'androgin que de fet i de nom tenia part de mascle i part de femella... Ara bé, essent així que la creatura humana fou dividida en dues (per Zeus), cada meitat, abusada pel desig de l'altra, li anava a l'encontre tot llançant-se-li als braços i estrenyent-se mútuament, desitjant esdevenir de bell nou un sol cos... És així com d'ençà d'aquell moment ha nascut l'amor recíproc entre els homes. Això ens condueix al nostre ésser primitiu, s'esforça de fer de dues creatures una de sola i de ressanar així la natura humana. Aquells que es troben en la pròpia meitat d'abans, aleshores són invadits per una amistat, per una intimitat, per un amor meravellós, sense voler-se separar l'un de l'altre ni tan sols un instant. I aquells que viuen junts tota la vida són aquests que ni tan sols sabrien dir què és el que volen que els passi, a l'un gràcies a l'altre, essent així que cap no pot creure que això que desitgen sigui l'ús dels plaers amorosos, com si en això s'hagi de cercar la raó en virtut de la qual experimenten una satisfacció tan viva d'estar junts. Però és evident que hi ha alguna altra cosa que l'ànima de cadascú d'ells desitja, alguna altra cosa que no sap expressar, però que sent d'una manera vaga i a la qual es refereix veladament. I si Efest... els preguntés: '¿No és veritat que desitgeu, sobretot, estar en el mateix lloc l'un amb l'altre, de manera que no us hàgiu de separar ni de nit ni de dia? Doncs bé, si és això el que desitgeu, vull refondre-us i plasmar-vos de bell nou en una sola natura de manera que de dues n'esdevingueu una i mentre viureu visqueu tots dos en comú, com un sol ésser i fins i tot ja morts, allà baix a l'Hades, no sigueu dos, sinó un sol mort. Fixeu-vos si és verament això el que voleu i si en teniu prou d'aconseguir-ho...' En sentir això sabem que ningú, realment ningú no respondria que no, ni mostraria d'haver desitjat mai l'altre, sinó que creuria d'haver escoltat precisament allò que desitjava des de temps: sentir-se unit i fusionat amb l'amat, i esdevingut de dos un sol ésser. I la raó és aquesta: tal era al començament la nostra natura i érem sencers. Ara bé, al desig i a la caça del sencer és donat el nom d'*Eròs*»⁶⁶.

La fascinació eròtica i la nostàlgia d'unió dels amants del Càntic

66. PLATO, *Convito*, G. Pugliese (ed.), Firenze 1974, pp. 189-192. La nostra col·lecció «Bernat Metge» no compta encara amb la versió del *Banquet*.

dels Càntics no neix d'arrels andrògines sinó de la recerca d'una diversitat integradora de la unitat⁶⁷. Les pàgines de la nostra obra bíblica superen tot romanticisme androgin⁶⁸.

La presència de l'amat, tal com la viu la protagonista del Càntic dels Càntics revesteix tota la força activa de l'*erós*: donar plaer significa una satisfacció igual o major que rebre'n. Amb termes més cenyits a una lectura analítica de l'*erós*, es podria dir que la joia de l'amor és precisament aquest retrobar-se en l'altre com «davant el mirall i el ressò de la pròpia essència»⁶⁹. És precisament això el que es manifesta en aquest aspecte de l'espera i de la possibilitat, un element que sembla constitutiu de l'amor.

III. VALOR TEOLÒGIC DEL CÀNTIC DELS CÀNTICS

En la Bíblia, l'home més que definit és descrit; deriva totalment de Déu, però és ell que ha de desenvolupar les seves forces creaturals. Com en altres indrets de l'Antic Testament, en el Càntic dels Càntics tenim el testimoni de la joia de viure, es reconeix la bondat del plaer, es canta la bellesa del cos humà, es descriu la joia que ve de l'amor i el lliure joc de l'erotisme i s'exalta la felicitat. L'home del Càntic, com en general de tot l'Antic Testament, no sap en què consisteix el puritanisme.

El missatge d'aquest llibre, tal com ja s'ha pogut veure, és senzill;

67. Indubtablement que el mite de l'ésser androgin reportat per Plató en el *Banquet* mereix molta atenció. La psicologia del profund hi pot llaurar encara molt. Ara bé, la concepció andrògina en l'antiguitat es distingeix clarament de la concepció hermafrodita. L'hermafrodita concret, anatòmic, era considerat com una aberració de la natura o bé un signe de la còlera dels déus. Només l'androgin ritual constituïa un model perquè implicava no la suma dels òrgans anatòmics, sinó, simbòlicament, la totalitat de les potències màgico-religioses solidàries d'ambdós sexes.

68. Cert romanticisme modern amb pretensions no solament literàries sinó també científiques ha volgut rellançar la idea de l'androgin com a tipus de l'home perfecte i ideal del futur. Cf. F. GIESE, *Der romantische Charakter*, Bd. I: *Die Entwicklung des androgynen Problems in der Frühromantik*, Langesalza 1919, principalment a les pp. 118-125. Tipificador d'aquesta tendència és el físic alemany J. W. RITTER, *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*, München 1804. Segons aquest autor, l'home del futur serà androgin, com ho fou Jesús. Afirma a la p. 15: «Eva fou engendrada per l'home sense l'ajut de la dona; el Crist fou engendrat per la dona sense l'ajut de l'home; l'androgin naixerà d'ambdós. Però l'espòs i l'esposa es fondran en un sol i mateix esclat.»

69. Aquest és un punt bellament anotat per G. G. F. HEGEL en un fragment dels seus anys joves: *Religion, eine Religion stiften*, dins *Hegels theologische Jugendschriften*, N. Nohl (ed.), Tübingen 1973, p. 377.

la filosofia que hi ha al seu darrere, també: la creació ha de ser assaborida, tota la vida és bella. Quan proclama la bellesa i la densitat humana de l'*erôs* no invita simplement a establir una relació espontània i natural amb el sexe, sinó que recorda la necessitat de prendre's seriosament a Déu com a autor de la vida i de tot el que aquesta implica i demana. A diferència d'altres escriptors de l'Antic Testament que admiren en la creació els senyals de l'omnipotència i de la saviesa divines, l'autor del Càntic o el seu redactor descobreix en l'amor sexual dels protagonistes un ressò clar de l'optimisme genesiàc, palesat en el *crescendo* que va des de l'expressió «Déu veié que estava bé» (Gn 1,3ss) fins a la darrera expressió, després d'haver format l'home, «Déu veié que estava molt bé» (1,31). En la tendresa dels protagonistes el Càntic dels Càntics descobreix el rostre amable de Déu, la seva tendresa⁷⁰.

La manera areligiosa amb què el Càntic parla de l'amor sexual és quelcom únic en el món oriental. Es tracta d'una esfera de la vida que en les religions veïnes era considerada com un misteri sagrat, un esdeveniment diví. En el nostre llibre, en canvi, el sexe és desmititzat: la relació sexual entre home i dona no revesteix una funció hierogàmica amb vista a la fertilitat o amb vista a la fecunditat, sinó que recupera el seu lloc en la creació. Precisament perquè deixa de ser religiós en el sentit de les cultures del temps, l'amor sexual és bo, és bell i portador de plaer; i és precisament ací on apareix un progrés teològic important. En aquest cas, «teològic» vol dir que el món és reconegut com a món, com a creació, no com a entitat divina, encara que fos suburbial. Per a poder dir sí a la vida no calen sublimacions ni espiritualitzacions que volen corregir, encara que de forma subtil, el que ha fet Déu, i acaben negant Déu, l'home i el món perquè no es prenen seriosament cap d'aquestes realitats. Déu s'alegra de la vida de les seves creatures i aquestes, pel seu cantó, poden i han de fruit de la pròpia vida.

Alliberar el sexe de les seves funcions religioses significava per a

70. Aquest sentit del missatge el recull el comentari de P. M. TRAGAN, *Càntic dels Càntics*. La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat, XI, Montserrat 1965, pp. 310s: «La presència entre els llibres inspirats d'uns cants d'amor, que celebren aquest sentiment noble i elevat que Déu ha posat en el cor de l'home, que enalteixen i admiren la bellesa i la dignitat del cos humà, i, en darrer terme, exalten l'individu com a tal, podria aportar, sens dubte, el seu missatge dins del conjunt de la revelació.»

Israel descobrir que l'aliança és un fet vertical, portador d'una salvació que no neix d'un ritu hierogàmic, sinó de les intervencions positives i gratuïtes de Déu en la història a l'encaix de la voluntat lliure de l'home. Però la fe en el Déu únic i transcendent és l'origen d'una nova comprensió del sexe. Jahvè, vist més enllà de la polaritat dels sexes, proclama que la sexualitat és una dimensió de l'ésser de l'home, confiada a la responsabilitat d'aquest. És així també com el valor del cos, revestit d'una sèrie d'elements culturals que el desfiguraven i l'ofegaven tot negant-li la seva bondat originària, recupera el seu espai en l'antropologia bíblica. Resta desautoritzat tot dualisme entre dalt i baix, entre Déu i cos, entre cos i ànima, entre amor al proïsme i amor a la dona o a l'home.

El sexe, però, és quelcom més que una força misteriosa de la corporeïtat, la seva tendència a rompre o a fer enretirar la voracitat de la solitud ho demostra. El Càntic ens presenta els protagonistes que troben en l'amor sexual un instrument d'alliberació humanitzadora. I això perquè l'amor, quan és amor, dins de certs límits, s'escapa de l'esfera social i en nega el poder de control:

«Vine, estimat meu, sortim al camp!
Farem nit entre els arbustos d'henné» (7,12)

En el primer cant d'amor que es llegeix en la Bíblia se'ns descriu un home, Adam, arrabassat de joiosa il·lusió per l'aparició de la dona: «Ara sí, aquesta és os dels meus ossos i carn de la meua carn» (Gn 2,23). En aquesta mena de tautologia del «jo» l'home descobreix la possibilitat d'objectivar-se per a identificar-se millor amb si mateix. En el jardí de l'Edén la dona posseeix un valor intrínsec, la seva aparició obeeix més a les necessitats de la persona que de l'espècie. Té el seu relleu el fet que en una societat natalista no sigui esmentada la fecunditat en parlar de la relació amorosa home-dona. En el jardí del Càntic dels Càntics tampoc no es fa esment de la procreació, sols de l'embriagament d'amor:

«He entrat al meu jardí, germana meua, estimada.
...He begut el meu vi...
Embriagueu-vos, estimats!»
(5,1)⁷¹.

71. Cf. Pr 5,18-19, que formula el mateix pensament:

El Càntic supera el materialisme que representa reduir la relació sexual a una simple operació reproductora sense comunió, ni llibertat, ni joia ni fantasia.

Tal com ja ha estat apuntat anteriorment, el cos, segons la visió bíblica fortament palesada en el Càntic, no és allò que l'home té al «seu davant» o al «seu costat», sinó que l'home és cos perquè és 'ADAM, «argilós», «fangós», «terrigen». Plaer i dolor del cos són el seu plaer i el seu dolor. La religió bíblica, tal com apareix en el Càntic, té en compte el cos perquè té en compte l'home. No pot ser acusada de negar la correspondència entre ritmes biològics i significats de l'existència. El refús de l'*erôs* com a expressió dels significats de l'existència ha estat sempre un greu obstacle per a captar la fisonomia de l'antropologia i de la teologia bíblica.⁷²

L'antropologia bíblica del Càntic dels Càntics no ha estat degudament valorada a causa, en bona part, del conflicte que la mentalitat occidental ha volgut veure entre *erôs* i *agapê*. S'ha donat la paraula a sant Agustí. Ara bé, segons Agustí, i aquí hi ha la paradoxa, es dona un retrobament de l'*erôs* en l'*agapê*, retrobament que preocupa Nygren⁷³. Però és inconcebible de refusar l'*erôs* si després només es pot parlar d'*agapê* en termes de l'*erôs*. La paradoxa rau en el fet que Agustí percep tota la secreta positivitats de l'*erôs*, per un cantó, mentre, per l'altre, el nega⁷⁴. A causa d'aquest equívoc, diferents

«Sigui beneïda la teva fontana,
troba plaer en la dona de la teva joventut.
Cerva amable, gasela preciosa!
Que els teus pits t'embriaguin!
Que sempre facis esses pel seu amor!»

72. El problema i les dificultats que suscita a nivell teòric el plaer eròtic potser troben en bona part el seu origen en una mancada teologia de la creació. Seria interessant de saber fins a quin punt la negació de l'*erôs* no ha facilitat d'alguna manera la penetració dels principis de la ideologia hedonística. Ara bé, l'hedonisme significarà sempre la negació de l'amor. La civilització occidental necessita recuperar el llenguatge i l'ètica de l'*erôs*; és un llenguatge important en la vida dels homes i de les dones de tots els temps per a superar les incerteses i contradiccions dels llenguatges de les diferents cultures religioses, filosòfiques i polítiques.

73. A. NYGREN, *Eros und Agape*, p. 511ss.

74. «Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suavolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc

autors en llegir el Càntic dels Càntics fan una lectura reductiva tant de l'*erôs* com de l'*agapê*.

Ara bé, si de l'*agapê*, de l'amor a Déu, es pot parlar en termes i en imatges de l'*erôs*, com és possible de refusar després tota mena de ciutadania a la vida singular i sensible de l'*erôs*?

La lectura del Càntic no serà una lectura adequada mentre no se superi aquesta antítesi entre *erôs* i *agapê* que condiciona negativament l'antropologia bíblica i l'antropologia teològica.⁷⁵ Sense l'*erôs*, dirigit a la veritat, la teologia no solament és amenaçada d'esquifidesa, sinó que no pot existir. Sense l'*erôs* adreçat a la bellesa, les expressions rituals perden fisonomia i existència. Més delicat encara és el refús de la qualitat-*erôs* de l'amor a Déu. La conseqüència d'aquest refús és que l'amor a Déu esdevé un concepte impossible, fins al punt de ser substituït per l'obediència. Ara bé, l'obediència de per ella mateixa no és amor i, en canvi, pot esdevenir-ne el contrari.

El Càntic dels Càntics pot ajudar a clarificar la relació *erôs-agapê*; endemés, sols després d'una clarificació d'aquests dos conceptes se'n pot copsar l'abast.

La inserció d'aquest llibre en el cànon té la seva intenció i intencionalitat. Intel·ligentment, l'últim redactor d'aquesta obra omet el nom de Déu perquè quedi ben clar, en un terreny tan obscur, enigmàtic i ambigu, que Déu és Déu i que l'home és home i només home. Aquesta és la teologia de la tendresa que salva la transcendència de Déu i en proclama la «humanitat».

Frederic RAURELL

Cardenal Vives i Tutó, 16

BARCELONA-34

est quod amo, cum Deum meum amo» (AUGUSTINUS, *Confessiones* X 6,8. *Obras de S. Agustín*. Edición crítica y anotada por A. C. Vega, Madrid 1946, pp. 715s). Si hom té en compte aquesta reflexió agustiniana podria ben bé dir que els amants són místics que s'ignoren com a tals.

75. Cf. P. TILlich, *Love, Power and Justice*, New York 1960, p. 33: «L'*agapê* és l'amor que entra en l'amor, com la revelació és la raó que entra en la raó i la Paraula de Déu és la Paraula que entra en totes les paraules.»

Summary

The study is about erotic pleasure in the Song of Songs. The allegorical interpretation which implies a radical duality is rejected. To say that Israel is the «beloved», the «beautiful», the «sister», on the one hand, while on the other hand the primary meanings of these words are hidden or rejected is the same as proclaiming the value of «insignificance» or «flatus vocis». The tradition of the language of love in the prophets is only meaningful in terms of the primary value of sexual love: that is to say, in terms of the characteristic style of «eros».

The ethical meaning of pleasure, both sensual and sexual, in the Old Testament is studied primarily in Wisdom literature. The Wisdom character of the Song of Songs finds an explanation in 8,6-7, a brief Wisdom reflection on the enigma («hidah») of human sexual love. The incorporation of the Song in the Wisdom reflection lends to this work its specific theology of creation. Sex is demythified and desacralized. Love in the Song of Songs is not «pure», if by this term one claims to denote the superiority of «spiritual» love. To liberate sex of its religious functions signified for Israel to understand the covenant as a vertical act. The literal meaning of the Song of Songs is a denunciation of the supposed antithesis between «eros» and «agape» which has had such a negative effect on theology and moral teaching. The insertion of this book in the Canon of Holy Scriptures has its intention and intentionality. The name of God is wisely omitted so that in an area as obscure and enigmatic as this one it is made clear, that God is God and man is man, and only man, but that sex is a dimension of being man. This is the theology of tenderness: while it affirms the dignity of man it preserves the transcendence of God and at the same time proclaims his «humanity».