

ELS DRETS HUMANS I LA BÍBLIA

Armand PUIG I TÀRRECH

INTRODUCCIÓ¹

1. *La Bíblia, discurs sobre Déu*

La primera paradoxa, a l'hora de parlar dels drets humans i la Bíblia, es refereix a l'objecte primer vers el qual s'orienta el text bíblic: la Bíblia és, fonamentalment, un discurs sobre Déu. I afegim-hi ràpidament: Déu en la mesura en què es revela a si mateix, que entra en relació amb la humanitat, que l'autocomunica i l'expressa, en la mesura en què es troba al començament i al final de la història humana. No podem, tanmateix, reduir la paradoxa. Si Déu és primer, en tant que creador, i la Bíblia es presenta com un discurs orientat teocèntricament, l'home ha de ser necessàriament segon, en tant que creatura. Des d'aquest punt de vista, és legítim agafar el text bíblic per a descobrir-hi els drets de Déu, però, en canvi, podríem pensar que voler-hi trobar els drets de l'home seria una tasca més aviat condemnada al fracàs. La Bíblia, llibre d'una altra època, no resistiria al progrés ideològic de la humanitat en el seu reconeixement i valoració dels drets absoluts i inalienables de l'ésser humà. En el text bíblic hi hauria la presència abassegadora d'un Déu que no toleraria cap rivalitat per part de l'home, cap minva dels seus drets divins. L'home, pel seu cantó, estaria sempre forçat a reconèixer el seu paper subordinat, la seva submissió incondicional. ¿Pot l'home tenir o triar drets en un text com el bíblic, que afirma la primacia absoluta de Déu? ¿No és aquesta primacia un fre insuperable a qualsevol reclamació de l'ésser humà?

Aquesta interpel·lació és prou seriosa en un temps en què l'afirmació de la sacralitat del text bíblic és compartida per altres textos religiosos fonamentals.

1. Aquest estudi recull i amplia el text d'una ponència llegida a la Setmana de Teologia organitzada per la Facultat de Teologia de Catalunya (setembre de 1997). El dedico al meu nebot, Armand Grau i Puig, que creixia en el si matern mentre aquest treball era gestat.

Per això, dir que la Bíblia és un discurs sobre Déu no és suficient. Cal explicitar de quin Déu parlem. El Déu de la Bíblia és un Déu que es revela per amor, el Déu que és «bo i amic dels homes», el Déu que manifesta la seva primacia compadint-se i perdonant. Parlem d'un Déu que es presenta com a font de sentit i de vida, com a suscitor de creixements i renovacions, com a impulsor últim del bé, la veritat i la bellesa. Breument, obrir la Bíblia equival a preguntar-nos quin Déu s'hi trasllueix. Només aleshores, havent entès –i, eventualment acollit– l'amistat que aquest Déu brinda a l'home, serem capaços, en tant que homes, de parlar dels nostres drets i, en definitiva, d'aquell que els fonamenta.

2. L'home, imatge de Déu i ciutadà de la nova Jerusalem

En efecte, Déu és el fonament dels drets de l'home. Per paradoxal que pugui semblar, l'afirmació de la primacia de Déu no implica una lesió del valor absolut de la persona humana. Quan Jesús és preguntat pel manament més gran i primer de la Llei, respon citant Dt 6,5: «Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb tot el pensament.» Déu té la primacia. I afegeix: «El segon (manament) li és semblant: Estima els altres com a tu mateix» (Mt 22, 34-40). L'amor al proïsme és posat al mateix nivell que l'amor a Déu. Per tant, el dret fonamental de Déu a ser estimat i reconegut com a Senyor de la vida i de la història és assimilable al dret fonamental de l'home a ser estimat i reconegut com a altre, és a dir, algú que és tan important com jo mateix. Formulant-ho en termes de deures, a Déu li dec l'adhesió de tota la meua persona, de totes les forces i facultats. Als altres, els dec la cura i la sol·licitud que em reservo per a mi mateix. Els drets de la persona humana són afirmats des de la doble perspectiva: des de Déu i des dels altres. Són afirmats des de Déu, perquè Jesús no es limita a anunciar el primer manament, sinó que hi vincula el segon, i, per tant, afirma que la primacia de Déu no equival a un exclusivisme diví. Són afirmats des de l'home, perquè la mesura dels drets de l'altre són els meus deures envers l'altre. La frase «com a tu mateix» és una clàusula realística que concreta el manament de l'amor al proïsme més enllà del pur *desideratum* voluntarístic o del sentiment sempre voluble.

Jesús diu que el segon manament és «semblant» al primer, que l'amor a Déu i l'amor als altres són coses «semblants». D'una certa manera, respon així allò que existia des del començament. I al començament de la Bíblia no hi ha la solitud de Déu o la seva lluita contra el caos o els déus inferiors, sinó que hi ha la Paraula i l'Esperit que participen en la fecunditat creadora. Dir Déu és dir Déu que crea l'espai celestial i l'espai terrenal i que crea l'home «a imatge nostra, semblant a nosaltres» (Gn 1,26), «l'home i la dona» (v. 27). Déu es revela com a Trinitat, com a misteri de comunió, i fa l'ésser humà capaç d'entrar en comunió amb ell mateix i amb els altres éssers humans. Déu instaura una relació directa amb l'home, el fa participar de la seva primacia, el fa fecund, com ell ho és, i, donant-li les coses creades, el fa participar de la seva obra creadora.

Els drets de Déu i els drets de l'home es retroben en el marc d'un món ordenat i harmoniós, on tot és bo. Aquesta és també l'harmonia de la nova Jerusalem, que baixa del cel nou cap a la terra nova, esdevinguda el tabernacle on Déu habita amb els homes (Ap 21,1-4). La distància entre l'un i els altres és inexistent, ja que el model del paradís es renova. La nova ciutat aixopluga el creador i les creatures, és a dir, Déu i els seus fills (v. 7), el Pare i els salvats per Jesucrist, l'anyell. La comunió entre Déu i els homes és profètica. La participació en la vida i la felicitat divines fa de l'home un ciutadà de la ciutat de Déu, allí on tots veuen respectada i reconeguda la seva identitat de fills.

3. Consideracions hermenèutiques prèvies

Prendre la Bíblia i trobar-hi una frase o un episodi que atempti contra els drets humans no és del tot insòlit. El lector contemporani experimenta de vegades sentiments de repulsió envers alguns textos bíblics. Així, per exemple, en el Salm 10 l'impíu, és a dir, algú que ha deixat de creure i es burla del poder de Déu, és presentat amb tons foscos i clarament hostils: és orgullós i ambiciós, àvid de diners, mentider, violent, perseguidor dels innocents, assassí dels més febles... El salmista demana a Déu justícia i, per tant, la mort de l'opressor. Un lector poc atent acusarà el text d'intolerància i agressivitat, sense adonar-se, potser, que la tesi de l'autor és el lligam estret entre l'autosuficiència del qui se situa al marge de Déu i la seva maldat agressiva; tesi certament discutible segons els paràmetres de la modernitat, però evident als ulls del qui dona la primàcia a Déu, font de tot bé. Agafem un altre exemple: el cas de la filla de Jeftè (Jt 11,29-40). El lector actual es pregunta diverses coses: quin sentit pot tenir un vot que implica la immolació de la pròpia filla?, per què l'única preocupació de la noia és anar per les muntanyes a lamentar la seva maternitat impossible? Sembla que Jeftè, el creient, i la seva filla no tinguin en compte que tothom té dret a la vida i que un vot o compromís solemne davant de Déu no pot comportar la mort de ningú. Són reflexions pertinents, que obliden, però, que Jeftè actua d'aquesta manera perquè Déu li ha concedit la victòria sobre els ammonites; per tant, la promesa de la immolació de la filla potser volia atraure la benedicció de Déu en un cas de gran necessitat per a Israel, tot i la crítica severa de la Bíblia envers els sacrificis humans (recordem que el sacrifici d'Isaac es projecta però no es realitza, Gn 22).

És evident, doncs, que llegir els textos bíblics no es pot fer des del desconeixement dels condicionaments socials, històrics, culturals i religiosos de la mateixa Bíblia. L'aplicació *immediata* de les nostres categories de pensament al text podria obviar la qüestió hermenèutica i potser ens convertiria en jutges irreflexius d'un text antic, molt més ric i suggerent que les nostres fàcils acusacions. Per això, convé de no jutjar la Bíblia i aplicar-li un veredict, ans més aviat entendre'n les coordenades i descobrir la naturalesa profunda del text. Per exemple, i a propòsit de la filla de Jeftè, qui pot acusar-la de menystenir el dret a la vida

quan de fet demana d'anar a plorar la seva condició frustrada de mare, de portadora de vida? Potser la paradoxa del text és més seriosa del que sembla!² Cal que el procés hermenèutic s'instal·li en la lectura bíblica i permeti de comprendre el text des de dins, des de la seva gènesi i des de la seva estructura i moviment.

La necessària reinterpretació ha d'aplicar-se igualment a l'altra base sobre la qual fem bascular la nostra reflexió: els Drets Humans. Llegir la Bíblia a la llum de l'actualitat és una acció complementària a la de llegir l'actualitat a la llum de la Bíblia. El text dels Drets Humans tampoc no s'escapa de les preguntes hermenèutiques sobre la seva gènesi, els seus condicionaments i la seva imprescindible concreció. Una afirmació com, per exemple, «ningú no pot ser obligat a fer un treball forçat o obligatori» (art. 4,2 de la Convenció Europea dels Drets Humans) ha de ser concretada i verificada en l'examen del mercat de treball, tal com és ofert ara mateix als joves europeus per sota dels trenta anys. La nostra hipòtesi és precisament que el text bíblic, carregat de concrecions, pot ajudar a explicitar els grans i greus enunciats que configuren la Declaració dels Drets Humans. L'operació no és del tot injustificada. L'humus judeo-cristià, o, si es vol, la matriu bíblica és la base històrica sobre la qual s'han formulat els drets de la persona humana en la seva intransferible dignitat i llibertat.

Ens proposem, doncs, de rellegir els Drets Humans a la llum del conjunt del text bíblic (Antic i Nou Testament), conscients que la Bíblia és una unitat i que cadascuna de les parts il·lumina el conjunt. La globalitat aplicada a la lectura dels textos ens permet de fer justícia al conjunt de la revelació de Déu i a cadascun dels textos que formen el text revelat. La Bíblia és, doncs, la mediació escrita d'allò que Déu ha volgut dir-nos mitjançant la seva presència alliberadora en la història personal i col·lectiva, manifestada de manera definitiva en l'encarnació del seu Fill Jesucrist. Subratllem, per tant, la unitat dels dos testaments perquè un de sol és el disseny salvador de Déu, però tenim en compte el desplaçament de perspectiva de l'Antic al Nou: d'un discurs a l'interior d'un poble (Israel) passem a un discurs que té com a límit la humanitat sencera. Jesús és el Messies d'Israel però és alhora el Senyor de l'Església, un poble que no té definició ètnica ni cultural. Aquí, l'àmbit dels Drets Humans inclou qualsevol persona, sense restriccions, esperant aquell moment en què Déu sigui tot en tots (1Co 15,28).

I. DRET A LA VIDA

La Bíblia comença amb la creació de l'univers i de l'home i la seva estada al paradís³. El paradís pot ser definit com l'espai on Déu i l'home conviuen en

2. G. AUZOU, *La fuerza del Espíritu. Estudio sobre el libro de los Jueces* (Actualidad Bíblica 6), Madrid 1968, pp. 282-283, remarca encertadament aquesta paradoxa.

3. Vegeu la Convenció Europea dels Drets Humans, art. 2 i 3: «El dret de tota persona a la vida és protegida per la llei...» (art. 2). «Ningú no pot ser sotmès a tortura ni a penes o tractes inhumans o degradants» (art. 3).

el marc d'una creació que és totalment favorable. L'ésser humà, vivint en la plenitud de la parella (home i dona) en una terra fèrtil poblada d'arbres i regada per quatre rius, acompanyat de tots els animals, domèstics i feréstecs, frueix de la felicitat que Déu li regala. És el Déu terrisser que fa belles i bones totes les coses que modela i que frueix, ell també, del jardí de l'Edèn, passejant-s'hi a l'aire fresc de la tarda. Paradís, jardí, és sinònim de vida. Però l'engany del «sereu com déus», el miratge d'ocupar el lloc del Creador, s'empara del cor de l'home, i arriba la mort: la pretensió d'assegurar-se la vida al marge de Déu, condueix fatalment la creatura a allunyar-se del qui l'ha creada. A partir d'aleshores, amb el pecat, la vida ja no és un do exquisit i perenne, sinó una realitat treballada i caduca, on la voluntat de poder i de domini assenyalaran negativament l'existència humana. Hi ha rastres, però, de la plenitud perduda: la fertilitat de la dona, que rep el nom d'Eva, «mare de tots els qui viuen» (Gn 3,20); l'aliment, obtingut amb esforç d'una terra sembrada de cards i espines; la defensa, que Déu fa, de la vida de Caín, el primer fruit d'Adam i Eva, després que s'ha convertit en assassí del seu germà.

1. *La vida és un valor per ella mateixa. El cas de Caín*

En el cas de Caín, el valor de la vida és afirmat amb gran força. A Caín no se li aplica la llei de la venjança limitada («ull per ull, dent per dent»; vegeu Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21), que seria la conseqüència natural del que ha fet a Abel. Caín hauria merescut pena de mort, després de l'assassinat a sang freda i sense atenuants, comès contra el seu propi germà. El Senyor té raó de dir que la sang d'Abel clama a ell des de la terra (Gn 4,10), i sobretot després que Caín esquiva amb una mentida i un sarcasme la seva responsabilitat. Caín esdevé odiós i repulsiu. I, malgrat tot, la seva vida és estalviada⁴. Certament, la terra no li donarà els fruits, en senyal que Déu el maleeix, i haurà d'anar errant i fugitiu, sense possessions ni estabilitat. Però Déu, que hauria pogut venjar Abel, decideix de no fer morir Caín i el protegeix marcant-lo amb un senyal. Per què Déu no fa desaparèixer Caín? Per què en té misericòrdia? Són preguntes que el text, directament, no contesta. Resta, però, el fet que Déu es converteix en garant de la vida que queda a l'home després del fracàs del paradís. El dret a la vida, fins i tot en el cas de Caín, el fraticida, és garantit per Déu

2. *La vida de l'home, garantida del primer al darrer batec*

La preocupació de Déu per assegurar i garantir la vida humana, en totes les seves formes i moments, apareix de manera constant en els textos bíblics. En el

4. Com escriu G. von Rad, Caín «est incompréhensiblement gardé et porté par cette protection divine» (*La Genèse*, Genève 1968, p. 104).

Salm 139,13-16 el salmista evoca la gestació humana en les entranyes maternes posant Déu com el qui vetlla perquè la persona humana, aquesta obra tan admirable, arribi a teixir-se. El ventre de la mare és assimilat al ventre de la terra, de la mare-terra, allí on hi ha secrets insondables que l'ull humà és incapaç de conèixer. L'ull de Déu, en canvi, penetra tots i cadascun dels moments de formació del cos. Déu percep el fetus ja abans que tingui forma i, quan el nadó veu la llum, els seus anys estan comptats: tot consta en el projecte diví, abans que existeixi un de sol dels nostres dies⁵. Reconèixer la bellesa i l'encert de la pròpia persona porta a donar gràcies a Déu i veure en ell el qui vigila de prop l'afaiçonament de la pròpia humanitat i garanteix així el dret a l'existència.

Però la humanitat coneix igualment el moment de decadència, el temps de la vellesa. I aquí també s'escau la invocació al Déu de la vida, que instruïa el salmista des de petit i li donava paraules per a cantar les seves meravelles. Ara, doncs, quan les forces se'n van, Déu no abandona. La pregària és certa de la presència continuada del Déu que estima igualment els cabells blancs, afeblits pels anys, els cabells vigorosos de la joventut: «No m'abandonis, Déu meu» (Sl 71,18). L'adult mira enrere i dóna gràcies al Déu que l'ha fet néixer i l'ancià, carregat d'anys, agraeix els beneficis d'aquell que l'ha fet viure. Del primer al darrer batec, Déu té cura de la vida de l'home. Déu s'implica de manera activa en el sosteniment del dret a la vida⁶. Per això, Cohèlet, des de la seva distància, des del seu «pensament feble», acaba recomanant el reconeixement del qui ha fet possible la vida: «Sí, recorda't del teu creador abans no es rompi el fil de plata i el llantió d'or s'esberli, abans no s'esmicoli la gerra a la font i la corriola del pou es trenqui, abans la pols no torni a la terra, el lloc on era, i l'alè de vida retorni a Déu, ell que l'havia donat» (Coh 12,6-7).

3. De la legislació a favor de la vida al perdó com a garantia de vida

La llei del talió, esmentada anteriorment (Ex 21,24), troba el seu contrapunt en les antítesis mateanes (Mt 5,38-42), les quals ens conviden a reflexionar sobre la *qualitat* de vida com a discurs inherent al *dret* a la vida. En aquest sentit, la llei del talió es proposa de fixar un límit al poder del més fort i establir una venjança limitada a la gravetat de l'agressió soferta. Es tracta d'una legislació que vol garantir el dret a la vida, ja que la venjança incontrolada i multiplicada porta a un vessament de sang esgarrifós. Sense el fre de l'ull per ull i dent per dent, el dret a la vida es veuria vulnerat constantment. Ara bé, ¿és possible d'anar més enllà de l'estricta mecànica de «el qui la fa, la paga»? Què vol dir de-

5. «(Yahvé) entrevoit... l'adulte de demain, dont les jours sont déjà inscrits dans son livre» (F. BEAUCHAMP, *Le Psautier: Ps 73-150*, Paris, Sources Bibliques, 1979, p. 281).

6. Que la vida tan sols depèn de Déu, el qual la dóna i la pren quan i com vol, és un pensament que completa el que acabem de dir: vegeu J. L. CRENSHAW, *Ecclesiastes. A Commentary*, London, 1988, pp. 188-189; igualment, G. RAVASI, *Qohelet*, Torino, 1988, pp. 357-360.

fensar el dret a la vida? Amb l'evangeli als dits, vol dir renunciar a la venjança per tal que el perdó i l'oblit de les ofenses rebudes esdevinguin la garantia del dret a la vida. En l'antítesi sobre l'homicidi (Mt 5,21-26) es recomana d'anar a fer les paus amb el germà que t'ha ofès. Aquí, en l'antítesi sobre la venjança, es recomana de no tornar-s'hi contra el qui et fa mal. La manera més clara de defensar la vida és tallar el pas a qualsevol possibilitat d'opressió, per petita que sigui. La violència és una forma de mort i per això qui fa el bé com a resposta al mal rebut garanteix, en última instància, que la vida no arribi a ser destruïda⁷.

4. *Sense justícia no es pot parlar de dret a la vida*

Al costat de fer el bé i perdonar, el dret a la vida es garanteix amb la pràctica estricta de la justícia. Entrem, doncs, en el camp de les relacions socials. Difícilment es pot postular al dret a la vida si les condicions de vida es mouen en la precarietat i la insuficiència. Llavors la injustícia, que és la mare de l'opressió, ocupa el lloc de la justícia i de la pau, que és la conseqüència de la justícia⁸. Una societat incapaç d'articular unes lleis justes, que afavoreixin els més desemparats, es veu abocada a instaurar la repressió com a resposta a la protesta social. Llavors el dret a la vida és conculcat greument. Els profetes d'Israel clamen en nom de Déu contra els qui maltracten els pobres. La seva crítica d'una societat on hi ha unes classes enriquides i una munió de desvalguts ressona en l'Europa dels nostres dies, on el discurs sobre els Drets Humans té un horitzó estrictament individualista, que oblidia el marc col·lectiu i social que li doni credibilitat i el faci viable. Les invectives d'Amós contra els qui són rics de tot, adoradors d'un ídol que s'inhibeix davant la injustícia (2,6-8), o l'atac de Miquees als qui abusen del poder (2,1-5), posen en relleu la relació entre culte al Déu veritable i atenció primera als necessitats. La preocupació per la justícia va lligada amb la defensa del dret a la vida: una vida viscuda sense dignitat és un escarni per a una societat que volgués presentar-se com a defensora de la vida.

5. *La promesa de Déu es concreta en Jesucrist, font de vida*

L'afirmació del dret a la vida ens condueix a afirmar la bondat del Déu que estima la vida i ha volgut donar-nos Jesucrist, font de vida i principi de la nostra esperança. La pregunta última a fer-nos és sobre el sentit de la vida. No n'hi ha

7. Gnika subratlla que la creu és la gran victòria contra el mal, també el mal que estariem temptats de fer. Vegeu *Das Matthäusevangelium*, 1. Teil (HTHKNT I/1) Freiburg-Basel-Wien 1986, pp. 185-187.

8. Sobre el concepte de justícia en l'Antic Testament, vegeu G. CAÑELLAS, *La justicia ¿qué es? Respuesta desde la tradición veterotestamentaria*, dins *Biblia y Fe* 17 (1991) 149-170.

prou de defensar, des del cristianisme, el dret de tota persona a viure humanament, sense res que ho posi en perill (tortures, maltractes); cal adonar-se del paper que juga la fe cristiana a l'hora de mirar cap al futur, cap a l'horitzó de la història. L'evangeli planteja no tan sols el dia a dia, la praxi del qui vol ser fidel a Jesucrist, sinó que, en virtut de la seva resurrecció i de la humanitat nova que en resulta, aporta a la construcció de la ciutat d'aquí baix la utopia del Regne. Jesucrist parla de vida i es proposa com a vida. La fe en ell i el compromís a favor de l'evangeli, en tant que donadors de sentit, omplen de contingut la vida humana. Per tant, afirmar el dret a la vida vol dir connectar-lo amb aquell qui diu: «Jo he vingut perquè les ovelles tinguin vida, i en tinguin a desdir» (Jn 10,10).

El dret a la vida culmina, doncs, amb el reconeixement de la dimensió espiritual de la persona, transformada pel misteri pasqual del Senyor Jesucrist i cridada a vèncer, amb ell, tota forma de mort. La utopia del Regne es mou entre allò que posseïm (la vida de Déu) i allò que tindrem (el Déu que és vida). Per això, la glòria del cel és descrita en el llibre de l'Apocalipsi amb paraules semblants a les que trobàvem en Jn 10. Llegim en Ap 7,17 que l'Anyell pasturarà la multitud de redimits i els conduirà a les fonts d'aigua viva. La metàfora de la vida amb Déu i del consol definitiu serveix per a orientar decisivament el dret de tota persona a viure amb dignitat; i afegeixo: amb esperança.

II. DRET A LA LLIBERTAT PERSONAL

L'ésser humà s'autocomprèn des del tresor de la seva llibertat. Sense llibertat, la vida de la persona es veu mancada de realització creativa. Sense l'àmbit suficient per a poder viure una vida en plenitud, l'existència cau en la feixuguesa i la resignació⁹.

1. *L'esclavatge té uns límits i ell mateix és una limitació*

La institució de l'esclavatge afecta gairebé tots els pobles del món antic i es perllonga fins a èpoques recents. Les formes, més o menys disfressades, d'esclavatge es troben encara avui en diversos racons del planeta. Fins fa pocs anys, l'*apartheid* sud-africà era considerat un sistema d'estricta segregació racial, i mantenia tons clarament esclavistes. La Bíblia és un llibre del món antic i, per tant, no qüestiona la institució de l'esclavatge, però hi aporta uns correc-

9. Vegeu la Convenció Europea dels Drets Humans: «Ningú no pot ser retingut com a esclau o en règim de servitud. Ningú no pot ser obligat a realitzar un treball forçat o obligatori...» (art. 4). «Tota persona té dret al respecte de la seva vida privada i familiar, del seu domicili i de la seva correspondència...» (art. 8). «A partir de l'edat de casar-se, tant l'home com la dona tenen el dret de fer-ho i de construir una família d'acord amb les lleis nacionals que regulen l'exercici d'aquest dret» (art. 12).

tius que, de fet, buiden de continguts aquesta institució social. En l'anomenat «codi de l'Aliança» (Ex 20,22-23,19) es posa un termini al compromís forçós de quedar-se a casa de l'amo: i l'any setè, un hebreu ha de deixar en llibertat l'altre hebreu que l'havia servit durant set anys. Una altra cosa és si decideix quedar-se a casa de l'amo com a esclau per sempre. En el cas d'una noia venuda pel seu pare, aquell qui l'ha comprada l'ha de prendre com a dona, d'ell o del seu fill, però no la pot deixar sense marit ni l'ha de vendre a un estranger (Ex 21,2-11). En el «codi de Santedat» (Lv 17-26) es fa un pas decisiu, ja que no s'admet l'esclavatge d'un israelita sotmès a un altre israelita; el qui es ven a un seu connacional ha de rebre un tracte de jornalero o de foraster i, arribat l'any del jubileu (el cinquantesim), quedarà lliure. Només s'accepten esclaus de pobles veïns. La raó d'aquesta legislació és la següent: «Els israelites són els meus sacerdots (del Senyor) que jo he fet sortir del país d'Egipte i, per tant, no poden ser venuts com es ven un esclau» (Lv 25,42). De manera semblant, Pau justifica la súplica adreçada a Filèmon a favor de l'esclau fugitiu Onèsim dient: «(Recobra'l) no ja com un esclau, sinó molt més que això: com un germà estimat. Ho és moltíssim per a mi, però molt més ho ha de ser per a tu, tant humanament com en el Senyor» (Flm 16). Amb aquestes paraules, la institució de l'esclavatge queda de fet qüestionada. Les relacions entre els membres de la comunitat han de ser d'igual a igual i, per tant, l'estatus social passa a un segon lloc: allò que compta és la pertinença al Crist¹⁰. Pau ho dirà admirablement en Ga 3,28: «ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots som un de sol en Jesucrist». La realitat de la comunitat aboleix les distincions socials i ètniques que poden ser font de discriminacions. Onèsim esdevé, en les paraules de Pau, un home lliure abans de rebre cap carta de llibertat. Més encara, la llibertat d'Onèsim no passa per ser un llibert del qual Filèmon s'hauria desentès, sinó per ser un «germà estimat», que Filèmon acull i hostatja, com a tal, a casa seva. El dret a la llibertat personal que té Onèsim com a cristià no requereix l'aplicació de les lleis romanes; més aviat queda del tot salvaguardat per la llei evangèlica, més forta que qualsevol altra.

2. *El treball no pot convertir-se en opressiu ni absolut: reposar és imitar el comportament de Déu*

El dret a la llibertat personal ha de ser tutelat i vehiculat. Altrament cauríem en la fal·làcia del qui posseeix teòricament la llibertat... però que es veu obligat a viure com un esclau. Aquest és un perill real en els nostres països europeus quan es parla de llibertat personal en relació al treball. La legislació liberalitza cada vegada més els mercats de treball, però les dificultats de trobar

10. Vegeu H. CONZELMANN-G. FRIEDRICH, *Epístolas de la Cautividad* (Actualidad Bíblica 29), Madrid 1972 p. 250: «para él (Pau), no existen diferencias entre esclavo y amo».

feina colpeixen amplis sectors de la població, sobretot joves i adults grans. D'altra banda, la frase «s'ha d'agafar el que et donen», amaga sovint unes condicions laborals dures, fins i tot intolerables, emmarcades en una deshumanització progressiva en benefici de la productivitat. Dient-ho d'una altra manera, el dret a la llibertat personal ha de ser sostingut per una defensa convençuda dels més febles. En l'Antic Testament, els immigrants, les viudes i els orfes, els qui no tenen recursos, els miserables, és a dir, els qui són víctimes silencioses de l'explotació i dels maltractes... reben el suport diví. Això vol dir que han de rebre també el suport humà: «Si (el qui ha hagut d'empenyorar el mantell) clamava a mi (el Senyor), jo l'escoltaria, perquè sóc misericordiós» (Ex 22,26).

Qualsevol forma d'explotació o d'opressió de la persona vulnera indirectament el dret a la llibertat personal, que és un dret fonamental. Concretament, quan el treball s'organitza en funció de la pura rendibilitat i no es té en compte el límit d'allò que es pot exigir a les persones, llavors el dret al repòs queda posat en qüestió. La reflexió que la Bíblia fa sobre el dissabte com a temps de repòs pot contribuir a humanitzar el treball i a evitar formes d'explotació, tant les que són imposades com a condicions de treball (!) com les que cadascú pot imposar-se mogut per l'encís del déu diner. Reposar és imitar el comportament de Déu (Ex 20,8-11). Ell també va reposar de la seva obra creadora (Gn 2,3), i ho féu el dia setè, després d'haver-la duta a terme. En el decurs de la setmana hi ha, doncs, un temps sagrat, perquè Déu el va consagrar, que l'home dedica agraïdament a ell. D'aquesta dedicació, farcida de pregària i d'acció de gràcies, l'home n'és el primer beneficiat, ja que el ritme setmanal li permet de recuperar l'estat paradisiàc i, per tant, la plenitud de la seva humanitat. És més lliure la persona alliberada de la feixuguesa del treball que la persona obligada a guanyar-se el pa amb la suor del seu front.

3. *Escollir parella i iniciar una família és la forma de vida que trobem al paradís*

Aquesta referència al paradís, lloc on tots els drets són respectats, ens mena a evocar el dret a la vida privada i familiar. El paradís és la casa de l'home i de la dona, el món que Déu els dona com a espai de comunió entre ell i ella i entre ells i el seu creador. No els falta res. La llibertat d'Adam és ben expressada pel manament de Déu: «pots menjar de tots els arbres del jardí» (Gn 2,16). Aquesta llibertat té una única restricció, derivada de la condició d'ésser creat, pròpia de l'home. La prohibició de menjar de l'arbre del coneixement del bé i del mal recorda a l'home que ell no és Déu, que pot dominar les coses però no pot controlar el món. El dret a la llibertat pot portar a la catàstrofe si s'oblida la fragilitat de la pròpia condició humana i la irresponsabilitat de pretendre controlar el futur i la història. El futur solament és de Déu. El present, també és de l'home. Per això Déu es preocupa perquè la vida que l'home fa no caigui en el pou de la solitud. Primerament, són modelats els animals terrestres (domèstics i feréstecs) i

voladors. L'home exerceix la seva sobirania d'administrador de les coses creades (Sl 8,7-9) i dóna un nom a cada animal. Però no n'escull cap, perquè en cap d'ells no troba una «ajuda que li faci costat». Tan sols quan li és presentada la dona, la reconeix com a igual a ell en glòria i dignitat: os dels seus ossos i carn de la seva carn. El llaç que s'estableix entre ambdós és més fort que el lligam amb el pare i la mare. Home i dona es reconeixen com a sortits de les mans del creador¹¹. La llibertat d'escollir parella i de tirar endavant un projecte compartit es desclou esplèndidament en les primeres pàgines del text bíblic (Gn 2,21-24).

4. *La llibertat s'inscriu en la recerca del bé i de l'amor i no en la recerca d'un mateix*

Una mica més amunt esmentàvem la conveniència que l'ésser humà situï la seva llibertat en el marc de la seva condició de feblesa i limitació. Però hi ha un segon marc, que afecta en gran manera qualsevol discurs real sobre la llibertat: la conveniència d'inscriure-la en la recerca del bé i de l'amor. Déu, que és el bé últim i font d'amor inextingible, crida a abandonar l'egoisme i la recerca vana d'un mateix. La llibertat s'expansiona quan, per amor a l'altre en tant que germà, em faig servent d'ell¹². El camí contrari, ens recorda Pau, el camí de l'opressió violenta i l'egoisme, condueix a la destrucció mútua (Ga 5,13-26). La pregunta, com en el cas del dret a la vida, torna a ser la pregunta pel sentit, per l'orientació que volem donar al dret a la llibertat i al seu exercici. On volem que ens condueixi la llibertat? Com la volem fer servir? L'avís de Pau és aquest: «mirem que la llibertat no sigui un pretext per a satisfer els desigs terrenals» (v. 13). I, malgrat aquesta admonició l'apòstol afirma enèrgicament que el cristianisme és una crida a la llibertat!¹³ No es tracta, doncs, d'esmenar la plana a Pau, sinó de llegir-la íntegrament. Més enllà de les prevencions provinents d'un moralisme estret, hi ha els fruits de l'Esperit que omplen de continguts el dret a la llibertat, en la mesura en què aquest és un dret situat al cor mateix de l'evangeli. Heus-ne ací la llista: «amor, goig, pau, paciència, benvolença, bondat, fidelitat, dolcesa i domini d'un mateix» (vv. 22-23).

III. DRET A LA LLIBERTAT DE CREENCES I D'OPCIONS

Les llibertats d'expressió i de pensament, de consciència i de religió, de reunió i associació conformen el conjunt de llibertats democràtiques, pròpies

11. Home i dona són fets l'un per a l'altra, però cal que retrobin plegats la seva unitat original (VON RAD, *Genèse* 13).

12. F. Mussner parla de «la llibertat de l'amor» (*Der Galaterbrief [ThKNT 9]*, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 373), a propòsit de Ga 5,13-14.

13. Aquesta és la tesi de l'admirable llibre d'E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen ⁵1972.

de les societats no autoritàries en les quals tothom pot professar i manifestar les conviccions que creu més oportunes¹⁴. Semblaria que la Bíblia, llibre confessional, escrit per creients i que té Déu com a centre, ha de ser un llibre poc –o gens– significatiu en aquest camp. Algú podria pensar que la Bíblia ofereix un sistema de pensament tancat en ell mateix, no compatible amb altres visions del món i de la realitat. Aquesta apreciació no és del tot correcta. La Bíblia és un llibre plural, on la fe en el Déu únic s'expressa de maneres diverses i on les aproximacions al Déu que es revela s'aparten d'un monolitisme de tons fonamentalistes. L'exegesi bíblica ha posat en relleu la gran varietat de teologies a l'interior –això sí– d'una gran línia teològica que aquelles teologies malden per dibuixar: el disegni salvador de Déu de cara a la nostra humanitat.

1. *El creient no és l'home mut, sinó el qui fa preguntes a Déu i aprèn a conèixer-lo. L'exemple de Job*

En el text bíblic, poques vegades la fe es viu tranquil·lament, sense destorbs ni tensions. Una característica comuna als llibres de la Bíblia és que allí no hi ha una pura doctrina de seny i saviesa, de veritats atemporals, sinó un esforç constant, quasi titànic, perquè el text pugui «dir Déu» valent-se de les potencialitats i insuficiències del llenguatge humà. Aquesta lluita sovint es personalitza en unes figures destacades, de les quals es narra en primer terme la seva experiència de Déu, contrastada i conflictiva. Una d'aquestes figures és Job. El llibre bíblic homònim és construït sobre una dialèctica de Job amb els seus amics. Job es mostra com un home reivindicatiu i segur d'ell mateix. De fet, proclamant la seva innocència, posa les bases per a construir un discurs sobre la dignitat de l'home. Job es nega a fer de fals creient reconeixent un pecat que no ha comès. Ben al contrari, rebutja la «solució» dels seus tres amics i afirma una vegada i una altra la seva integritat (Jb 31,6). Efectivament, el creient autèntic no es resigna al silenci ni a la falsa humilitat, i, en tot cas, si finalment calla, és perquè ha conegut Déu de més a prop i, com Job, pot dir: «Jo només et coneixia d'oïda, però ara t'he vist amb els meus ulls» (42,5). El desafiament que Job llança a Déu no és, doncs, estèril. Job es va afirmant al llarg del llibre com un creient amb una fe provada, que no cau en la temptació d'ocupar el lloc de Déu (40,1-2). Però tampoc no cau en la temptació de no ser sincer envers aquell en qui confia. Per això, el llibre de Job és un text on la llibertat d'expressió, tant de Job com de Déu, és absoluta. L'home no queda esclafat per l'omnipotència divina¹⁵. El creient té el dret (i el deure!) de ser lliure, primer que tot, amb el seu Déu.

14. Vegeu la Convenció Europea dels Drets Humans: «Tota persona té dret a la llibertat de pensament, de convivència i de religió...» (art. 9). «Tota persona té dret a la llibertat d'expressió...» (art. 10). «Tota persona té dret a la llibertat de reunió pacífica i a la llibertat d'associació...» (art. 11).

15. J. Lévêque afirma amb tota la raó que Job «se voit invité sereinement à se comber sous le puissante main de Dieu» (*Job et son Dieu* [Études bibliques 2], Paris 1970, 2 vols., vol. II, p. 531).

2. *El Déu veritable és un de sol: el Senyor, però cada poble té el seu déu. Al final, les nacions adoraran el Déu veritable i el seu Messies*

Tanmateix, la fe judeo-cristiana és la fe en el Déu únic, el Senyor. A ell cal donar tot allò que un és i té. Tant la Llei jueva (Dt 6,4-5) com Jesús (Mt 22,37) insisteixen que el primer manament és estimar Déu sobre totes les coses. En certa manera, l'amor a Déu és talment totalitzant que passa pel damunt de les conviccions i opcions humanes. Tota ideologia que no s'atribueixi valors d'absolut (i justifiqui així qualsevol mitjà com a legítim) és compatible amb l'opció creient. La Bíblia no és el llibre dels conservadors ni el llibre dels progressistes. I és que, com ja he dit, la primera a justificar el pluralisme ideològic és la mateixa Bíblia, la qual afirma sense concessions la primacia de Déu. Aquesta primacia és tan incontestable que en el text bíblic s'hi introdueixen, sense excessius problemes, concepcions més o menys henoteistes –mai politeistes!-, que no posen en entredit el monoteisme judeo-cristià. En Dt 32,8-12, per exemple, es presenta el Déu altíssim organitzant els pobles i les seves fronteres i confiant cada nació a un déu inferior perquè en tingui cura. Els membres de la cort celestial, que formen l'assemblea divina, estan sotmesos al Déu únic i sobirà del cel i de la terra i han de promoure la justícia i la defensa dels pobres i dels febles; altrament, els diu el Senyor, «ni que sigueu tots fills de l'Altíssim, com qualsevol home morireu, caureu, com han caigut tants governants» (Sl 82,6-7). Pel seu costat, el Senyor s'ha reservat Israel, un poble dels més petits, i hi ha abocat el seu afecte i compassió, talment l'àguila amb els seus aguillons (Ex 19,4). El repartiment de divinitats entre els pobles no és, però, definitiu. La imatge dels darrers temps, en els quals les nacions s'encaminen a Jerusalem i pugen al temple del Senyor, acceptant el seu ensenyament i el seu judici (Is 2,2-4), anuncia i anticipa el reconeixement universal del Messies quan els temps arribin, efectivament, a la seva plenitud. És a Jerusalem on l'Esperit consagra la diversitat en la unitat, i les nacions es retroben en una sola fe (Ac 2). A la muntanya, Jesús ressuscitat confia als seus deixebles una tasca missionera d'abast universal: «Aneu a tots els pobles i feu-los deixebles meus» (Mt 28,19)¹⁶. Sempre que aquest encàrrec ha estat realitzat i és realitzat amb mitjans evangèlics, sense imposicions ni coaccions, és a dir, respectant el dret a la llibertat interior, s'ha complert la paraula de Jesús. Quan no ha estat així, ha fallat simplement el missatge que s'intentava transmetre.

3. *La diversitat de creences no és un obstacle sinó un pas previ al reconeixement del Déu viu, creador i provident, que demana la conversió*

Ara bé, ¿pot ser un Déu tolerant un Déu que afirma: «Jo sóc el primer i el darrer; fora de mi no hi ha cap Déu» (Is 44,6)? Certament, el Déu bíblic és

16. Aquest és un punt prou subratllat pels estudiosos de Mt. Vegeu, entre altres, R. H.

gelós i no tolera que el seu poble adori altres déus. Ell és únic i reclama per a ell mateix la confiança més gran, la fidelitat absoluta; no per afany de poder i de possessió, sinó perquè qualsevol relació d'amor fidel tan sols s'auto-comprèn de manera única i singular. Al creient se li demana una adhesió completa, una confiança sense esquerdes. Ara bé, i al qui no creu en aquest Déu, què se li demana? Les respostes són dues. En primer lloc, la Bíblia afirma que la diversitat de creences pot ser un pas previ al reconeixement del Déu veritable. Els textos presenten sovint persones que s'aproximen al Déu que salva: Rut, la moabita; Aquior, l'ammonita; el centurió amb el criat malalt; la sirofenícia... De vegades els camins són ben distints. A l'Areòpag, Pau parla als atenesos, homes educats i cultes, que practiquen activament la llibertat d'expressió i la tolerància religiosa. Tant és així que el seu desig de congraciar-se amb qualsevol divinitat els ha portat a dedicar un altar al déu desconegut. Pau relaciona aquest fet amb el Déu que ell predica i que els atenesos no coneixen. Més que denunciar la inutilitat del panteó hel·lènic, Pau anuncia el Déu viu, creador i provident, pare dels humans i senyor de l'univers i de la història, principi que anima els éssers vius, pròxim als qui el cerquen, i explicita les conseqüències de l'acceptació d'aquest Déu: conversió de cor i fe en la resurrecció dels morts. L'horitzó del discurs de Pau a l'Areòpag (Ac 17,22-31) i a Antioquia de Pisídia (14,15-17) és el de la polis grega i dels drets a la llibertat de pensament i d'expressió¹⁷.

4. *El Déu que no tolera la injustícia i la idolatria no és diferent del que tolera l'existència de justos i injustos*

Ja hem vist que Déu no suporta la injustícia ni la idolatria (Jr 2,20-22.33-35), és a dir, denuncia i reprèn els qui fan el mal i el rebutgen. Però Jesús situa aquesta repressió divina en el futur (Mt 25,31-46) i, en canvi, es refereix al temps present com el temps de la màxima tolerància possible: ara, cal tolerar els enemics i, més encara, estimar-los i fer-los bé. La defensa de la llibertat d'expressió es veu àmpliament «superada» per un discurs que exclou positivament l'odi i l'atac a l'adversari (Mt 5,44-47). Però l'amor als enemics –la màxima tolerància en l'home– troba la seva correspondència en la màxima tolerància per part de Déu: el sol o la pluja, que ell envia, cauen per a tothom sense judicis previs sobre la bondat o maldat dels qui els reben i, podríem afegir, sobre la seva confessió o ideologia o credo. És a dir, Jesús recorda que Déu és Pare de tota la

GUNDRY, *Matthew. A Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982, p. 595): la missió universal es justifica per l'autoritat universal de Jesús, el Senyor enaltit.

17. Ac 17 és un text utilitzat a l'hora de fonamentar una teologia de les religions no cristianes, en la mesura en què s'hi fa una valoració positiva de l'experiència religiosa inherent a l'estructura de la persona humana. Vegeu V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene. Storia dell'interpretazione. Esegesei. Teologia della Missione e delle Religioni*, Parma 1979.

humanitat i que abans de jutjar regala a tots la vida, sense pronunciar-se sobre qui és just i qui és injust. El dret a la diferència és garantit des del cel.

5. *La primera comunitat cristiana exemplifica una presència singular en una societat cosmopolita i plural. El cas de la «fraternitat» de la Primera carta de Pere*

El capteniment de Pau a l'Areòpag d'Atenes, fonamentat en el respecte a les llibertats cíviques i de pensament, és compartit per les comunitats a les quals s'adreça la Primera carta de Pere, comunitats que viuen enmig d'una societat cosmopolita i plural. L'adaptació pacífica a un sistema social d'ampli espectre ideològic caracteritza les comunitats petrines, escampades en un territori enorme i molt allunyades entre elles. Sense criticar frontalment el sistema polític i social establert, però marcant les distàncies amb cura i intel·ligència, l'autor proposa una integració en el sistema de llibertats d'expressió i associació que caracteritzen el govern de Vespasià, Titus i primers anys de Domicià. Les comunitats petrines s'acullen al dret de formar associacions (heteries) i funcionen com una més: per això cal que vagin alerta a no ficar-se en els afers d'altres associacions (1Pe 4,15). Els cristians formen una «fraternitat» (2,17; 5,9), una comunitat de germans, solidària i cohesionada, que no s'avergonyeix de ser coneguda com la fraternitat dels cristians (4,16), i que, si s'escau, està decidida a donar raó de la seva esperança a la plaça o al tribunal, al carrer o per les cases (3,15). Els cristians no han de ser coneguts com els qui fan el mal, encara que hi pugui haver calúmnies en aquest sentit (3,14.16)¹⁸. La constància i la bona cara davant les injúries en poden convertir molts (2,12). Els principis d'actuació són prou clars (2,17): de cara a tothom, fins i tot l'emperador, que no és cap déu sinó el primer dels ciutadans, cal mostrar respecte, en el compliment estricte dels deures i les normes cíviques; en canvi, de cara als germans de la comunitat, les relacions tenen un nom: l'amor fratern i intens, acollidor i servicial (4,7-11); finalment, de cara a Déu, calen la reverència i l'adhesió pròpies d'aquells que es reconeixen engendrats de nou pel Pare de nostre Senyor Jesucrist (1,3). La Primera carta de Pere, amb la Carta a Diognet, troba el punt just de la presència cristiana, respectuosa i coratjosa, tolerant i intel·ligent, en la societat greco-romana del segle I, en tants punts semblant a la nostra.

IV. DRET A UN JUDICI JUST

La privació de la llibertat, és a dir, l'empresonament, és tutelat per la llei de manera especial. En les societats actuals, el dret a la llibertat d'acció i de mo-

18. Vegeu A. PUIG I TÀRRECH, *Le milieu de la Première Épître de Pierre*, dins *RCatT* 5 (1980) 95-129 i 331-402.

viments i, per tant, de vigilància sobre les detencions irregulars o sobre les irregularitats en la detenció d'algú és un dels indicadors més evidents de l'existència o no d'un estat de dret. A això s'afegeix el dret a un judici imparcial, portat per un tribunal realment independent i que parteixi de la presumpció d'innocència de la persona acusada¹⁹.

1. Déu és el qui garanteix, des de la seva fermesa i la seva rectitud, el manteniment del dret i la justícia

En la Bíblia, el responsable de mantenir la rectitud en les causes i litigis és el qui exerceix justícia. Governar vol dir, efectivament i en primer lloc, administrar justícia. Així, el primer pas que fa Absalom per usurpar el tron del rei David, el seu pare, és posar-se vora la porta d'entrada de Jerusalem i escoltar i atendre els qui acuden al rei per demanar-li justícia (2Sa 15,2-6). El rei és, doncs, l'encarregat de defensar el dret i la justícia, és a dir, el qui ha de vetllar pels drets legítims dels pobres i indefensos. Ser rei no significa tenir un poder omnímode i absolut, sinó dur a terme l'encàrrec diví referent al manteniment del dret. El salm 72 comença demanant a Déu que doni al rei el seu dret, que li doni la seva mateixa rectitud, ja que el dret i la justícia són els dos pilars sobre els quals se sosté la reialesa del Senyor (Sl 89,15; 97,2). En conseqüència, el rei, ungit del Senyor, ha de fonamentar la seva condició de sobirà del poble sobre aquestes dues bases. Concretant una mica més, el dret és entès com un regal de Déu al rei perquè aquest l'exerceixi a favor dels desvalguts. L'únic que pot fer que els humils es vegin emparats, i salvats els fills dels pobres, és el qui té un poder superior al més fort dels opressors. El rei s'erigeix en pare dels pobres i salvador dels més febles, rescatant-los d'enganys i violències. La raó és prou clara: la vida dels pobres és un tresor que el rei ha de conservar en nom de Déu, aquell qui li ha donat la reialesa. Si el rei s'ocupa efectivament dels desvalguts, el Senyor s'ocuparà d'ell i del país: la pau abundarà i els turons vessaran de benestar (Sl 72,1-4.12-14).

2. L'exigència de justícia arriba a posar en entredit el culte: la defensa de l'home és més necessària que el culte degut a Déu

El poder reial és concebut com un benefici per als més humils del poble i esdevé un contrapès eficaç a l'agressió dels opressors, que no miren prim en el

19. Vegeu la Convenció Europea dels Drets Humans: «Tota persona té dret a la llibertat i a la seguretat...» (art. 5). «Tota persona té dret a recórrer a un tribunal independent i imparcial, el qual tractarà la seva causa de manera equitativa, pública i en un termini raonable...» (art. 6). «Ningú no pot ser condemnat per una acció o omisió que, en el moment de ser comesa, no fos un delicta segons el dret nacional o internacional» (art. 7). «Tota persona que sofreixi una vulneració dels seus drets i llibertats reconeguts per aquesta Convenció té dret a presentar un recurs efectiu davant una instància nacional...» (art. 13).

seu tracte amb els qui es troben socialment indefensos. Déu no s'inhibeix davant la injustícia. El dret a un judici just passa per la valoració de la figura del rei i per la crítica encesa dels profetes contra els qui fan el mal... tot i els innumbrables sacrificis que ofereixen al Senyor. La coneguda invectiva d'Is 1,10-20 expressa amb tota fermesa la contradicció insalvable d'aquell qui utilitza el culte com a tapadora del seu comportament injust. El profeta afirma amb contundència que l'exigència de justícia és més important que el culte degut a Déu. Els prohoms de Jerusalem, els qui manegen els fils del poder, són titllats d'habitants de Sodoma i Gomorra, les ciutats-paradigma del mal i de la injustícia. L'acusació divina té un to interpel·lador: «Per què m'oferies tants sacrificis?» (v. 11). Déu manifesta amb enuig que ja en té prou d'ofrenes que no serveixen per a res i de festes que ell no suporta. La pregària li provoca repulsió; les oracions, no les vol ni escoltar. Les manifestacions externes són una comèdia, perquè, ni que estiguin fetes amb bona intenció (això no s'ha de posar en dubte), van acompanyades per injustícies flagrants. Com pot el Senyor acollir amb benivolència les mans alçades per a la pregària quan aquestes mateixes mans s'omplen de sang i violència contra els més febles? Purificar-se no vol dir fer les ablucions rituals prèvies a la pregària i al culte, sinó apartar les accions dolentes i innobles i cercar el bé i la justícia, és a dir, aturar l'opressor i defensar l'orfe i la viuda (vv. 16-17). Déu es mostra extremadament sensible envers els drets dels qui són tractats injustament pels qui jutgen i governen. El Senyor renuncia de bon grat al culte que se li deu, més encara, el rebutja de ple, quan veu que la injustícia i el cor endurit es barregen amb els sacrificis: «el que jo vull és amor, i no sacrificis, coneixement de Déu, i no pas holocaustos» (Os 6,6). Certament, el qui coneix Déu no farà el joc als injustos, que s'aprofiten dels pobres: «Hi ha un Déu que judica la terra!» (Sl 58,12). Ja que, com diu Pr 14,31, «qui oprimeix el feble, ultratja el seu creador».

3. *El judici just es fa d'acord amb la preocupació mostrada envers els pobres i necessitats: Jesús s'identifica amb tots ells*

Si aquí baix el judici just pot no arribar a produir-se, hi ha el judici final, l'escatalògic, que es projecta amb força sobre la situació present (Mt 25,31-46)²⁰. El després il·lumina l'ara i aquí. En Mt 25 es presenta el Fill de l'home que ha arribat acompanyat de tots els àngels. Jesucrist, jutge just, s'ha assegut al tron per sospesar allò que realment valen les accions que cadascú ha fet. No serveixen les excuses ni les reclamacions. Es tracta d'una sentència inapel·lable, l'aplicació definitiva del dret a un judici just. El rei-Messies estableix una línia ben marcada, ja que de fet el veredicte només es pot resol-

20. Vegeu D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible), Genève, 1981. Marguerat titula Mt 25,31-46 «Le lieu de la fidélité chrétienne».

dre en la innocència o en la culpabilitat. En aquest judici, a més, el culpable és condemnat i el just/innocent és premiat. La pregunta és una de sola: quins seran la mesura i el criteri que facin decantar la balança cap a un costat o cap a l'altre?, què té pes en aquest judici? La resposta es coneix de seguida: «tenia fam, i em donàreu menjar; tenia set, i em donàreu beure; era foraster, i em vau acollir; anava despullat, i em vau vestir; estava malalt, i em vau visitar; era a la presó, i vingüreu a veure'm» (vv. 35-36). Es tracta d'una resposta sorprenent, perquè el jutge salva o condemna citant-se a ell mateix i emetent un veredicta en relació a la seva persona. D'aquí la rèplica de tots, tant els salvats com els condemnats: «Senyor, i quan et vam veure...?» (vv. 37-39.44). El jutge manifesta ara el criteri últim: l'amor als pobres i necessitats com a actitud decisiva de cara a ell mateix, el jutge, el qui té l'última paraula. Per això el seu judici és just, perquè ell, en la persona dels més petits, sap què han fet (què *els* han fet i què *li* han fet) els qui són jutjats. El dret a tenir un judici just i, per tant, a beneficiar-se de la presumpció d'innocència, passa per conèixer, ja ara, quin és el criteri que aplicarà el jutge de la fi dels temps quan hagi de valorar les accions de cadascú. Qui llavors vulgui ser declarat innocent, ja sap ara què li toca de fer. La màxima objectivitat és la que s'aconsegueix quan el Jutge confirma la veritat prou coneguda pel qui es presenta a judici. El judici que vindrà és la manifestació pública d'allò que, ja ara, s'esdevé.

V. DRET A NO SOFRIR CAP DISCRIMINACIÓ

L'art. 14 de la Convenció Europea dels Drets Humans dóna una llista de causes de discriminació que hem resumit en deu: sexe, raça, color, llengua, religió, idees polítiques, origen nacional o social, pertinença a una minoria social, fortuna i naixement²¹. La Bíblia, i en particular el Nou Testament, és sensible a l'estatus dels desvalguts i, per tant, no alimenta cap posició discriminatòria. Parlo, naturalment, d'un text llegit amb bon sentit hermenèutic, és a dir, considerat en el seu marc històric, social, cultural i religiós. Ja hi ha hagut qui, amb la Bíblia als dits i des d'una lectura fonamentalista del text, ha justificat sistemes polítics basats en la discriminació racial i social! En aquest cas, el text bíblic serveix de pretext per a justificar opcions ideològiques prèvies. L'evangeli de Jesús, el Crist, supera decididament i decisivament un discurs que, de manera directa o indirecta, vulnerés la igualtat, en dret i llibertats, de qualsevol ésser humà. El Déu de Jesús és el Déu que no fa distinció de persones, tal com llegim en Jb 34,18-19: «Ell que diu a un rei: "Malvat!", i als grans senyors: "Criminals!", no té preferències pels nobles, ni fa passar el ric davant el pobre,

21. Vegeu el text d'aquest article: «L'exercici dels drets i llibertats reconeguts en aquesta Convenció ha de ser garantida, sense cap mena de discriminació, basada sobretot en el sexe, la raça, el color, la llengua, la religió, les opcions polítiques o qualssevol altres opinions, l'origen nacional o social, la pertinença a una minoria nacional, la fortuna, el naixement o qualsevol altra situació.»

perquè tots són obra de les seves mans». O bé Sv 6,7: «El Senyor de tothom no recula davant de ningú, no l'impressiona ni poc ni molt la grandesa, perquè ell ha fet tant el petit com el gran, la seva providència és igual per a tothom». Jesús anuncia un Déu que és Pare de tots i que ofereix a tots la seva salvació (Ac 10,34; Rm 2,11). El seu capteniment així ho manifesta, i fins i tot els seus adversaris li ho reconeixen: «Mestre, sabem que dius la veritat i que ensenyes de debò el camí de Déu, sense deixar-te influir per ningú, ja que no fas distinció de persones». Així s'expressen els fariseus i els herodians en l'episodi del tribut al Cèsar. La praxi de Jesús és, certament, no discriminatòria i fins i tot la podríem considerar d'antidiscriminatòria.

1. *Per raó del sexe*

En tot el Nou Testament es respira una idea de fraternitat, talment acusada, que no hi ha espai per a la discriminació per motius sexuals. Home i dona són un de sol en Jesucrist (Ga 3,26). No es tracta, però, d'un discurs teòric sobre la igualtat de sexes en el seu vessant legal, sinó d'un discurs arrelat en l'estil de relació interpersonal propi del Regne, que bandeja tota forma de violència i d'exclusió. La condició masculina i femenina queda integrada en una realitat superior, escatològica. Més que afirmacions o denúncies sobre discriminació sexual, el que fa Jesús és actuar sense ombra de discriminació. La seva relació amb els homes i les dones posseeix aquella qualitat que és pròpia de la relació interpersonal madura i plena. Jesús estima els homes i les dones que l'envolten sense la prevenció provinent d'un hiatus social ni la subjecció a sentiments de domini o dependència. En Jn 20,11-18 el trobament pasqual entre Jesús i Maria Magdalena és d'una frescor i una humanitat absolutes. Gosaria afirmar que, en certa manera, s'hi troba un bon contrapunt a la relació de parella home-dona tal com és expressada en Gn 2,23-24 i en el Càntic dels Càntics. Hi ha una exemplificació de l'amistat profunda entre l'home i la dona que veu d'una manera nova la diferenciació sexual. Aquesta queda integrada en un disseny més ampli i més radical, el disseny comunitari, la comunitat de germans i germanes (v. 17). La discriminació sexual és «resolta» no des de la proclamació de la llibertat sexual sinó des de la relació fraterna que integra igualment el matrimoni i el celibat.

2. *Per raó de la raça*

La presència de samaritans en els textos evangèlics no és deguda a l'èxit de la missió cristiana en territori samarità (Ac 8,4-25), sinó a una opció del mateix Jesús. Jesús permet que els samaritans se li acostin, com permet que se li acostin tots els marginats jueus en la societat on viu. Però és en la narració coneguda com la paràbola del bon samarità on el fet de la diferència racial i, per tant, de la discriminació per motius de raça, és tractat amb totes les seves con-

seqüències. Segons el pròleg de la paràbola, la qüestió és: «I qui són els altres que haig d'estimar?» (Lc 10,29). La història que segueix hauria pogut anar al revés. L'home ferit pels bandolers i abandonat mig mort a la vora del camí hauria pogut ser un samarità. Un jueu piadós l'hauria recollit i se n'hauria ocupat fins al punt de fer-se càrrec de les despeses que hauria comportat el seu restabliment. Però Jesús capgira els personatges i fa del samarità aquell qui tracta amb amor el jueu malferit. La conclusió és, en aquest cas, molt més punyent: «vés, i tu fes igual (que el samarità!)» (v. 37). El no a la discriminació sona rotund: el qui no discrimina, tampoc no corre el risc de ser discriminat²².

3. Per raó del color

La primera vegada que en el llibre dels Fets dels Apòstols un no-jueu es converteix a la fe és en l'episodi de l'eunuc etiop (8,26-40). Cert que en Ac 2,11 es diu que el dia de Pentecosta hi havia a Jerusalem «jueus i prosèlits», però el primer prosèlit que es converteix a la fe és de fet un home de color, un etiop. La conversió, a més, no és casual, ja que Felip, un dels set, rep un avís del Senyor per mitjà del seu àngel (Ac 8,26), en el sentit que baixi a trobar el camí que va de Jerusalem a Gaza. Per segona vegada, intervé el Senyor, ara per mitjà del seu Esperit, que indica a Felip quin és el carruatge on viatja l'eunuc etiop (v. 29). Encara, quan l'etiop ja ha estat batejat, l'Esperit del Senyor intervé per arrabassar Felip i portar-lo pels aires fins a Asdod, a 30 quilòmetres! Tot l'episodi és conduït de prop pel Senyor. Potser no casualment, el primer batejat no jueu és un africà.

4. Per raó de la llengua

La universalitat de la salvació com a doctrina teològica és afirmada constantment en el llibre dels Fets dels Apòstols. I a la universalitat de la salvació correspon l'universalisme de l'evangeli. L'Església neix precisament el dia en què gent de moltes cultures es troba congregada a Jerusalem amb motiu de la festa de Pentecosta. Llavors arriba l'Esperit Sant i els qui estaven reunits al cenacle comencen a parlar en diverses llengües, «tal com l'Esperit els concedia d'expressar-se» (Ac 2,4). El text insisteix que tots els presents poden entendre aquells qui han rebut l'Esperit. L'Esperit, doncs, parlant diverses llengües esborra la discriminació i es converteix en artífex de la comprensió²³. Les llengües majoritàries i les minoritàries són tractades per l'Esperit en peu d'igualtat.

22. Sobre aquesta paràbola, vegeu A. PUIG I TÀRRECH, *Novament en paràboles. La proclamació de Jesús avui* (Saurí 131), Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996, pp. 75-92.

23. E. Haenchen observa que la pluralitat de llengües configura objectivament la realitat del do de l'Esperit (*The Acts of the Apostles. A Commentary*, Philadelphia 1971, p. 175).

L'arameu galileu, llengua materna dels seguidors de Jesús, s'agermana amb les altres llengües «provinents de totes les nacions que hi ha sota el cel» (v. 5). Les fronteres lingüístiques no s'esborren, però totes les llengües parlen ara el llenguatge de l'Esperit i en totes elles es proclamen «les grandeses de Déu» (v. 11). Totes tenen la mateixa dignitat.

5. *Per raó de la religió*

Llengua equival a cultura i el bressol de les cultures va íntimament lligat a una religió que n'ha acompanyat el naixement. La visió del món que configura cadascuna de les cultures inclou el fet religiós. D'entrada, i des de l'òptica cristiana, cultura greco-romana és sinònim de paganisme, i judaisme és sinònim de religió del Déu d'Israel. Jesús és jueu i el missatge del Regne s'inscriu en la teologia i el pensament jueus. Jesús no tan sols no critica els pagans sinó que en lloa la fe, com en el cas del centurió (Mt 8,10) o de la cananea (Mt 15,18). Aquesta obertura a persones que no professen la fe jueva anticipa la gran opció del cristianisme naixent. Contra els qui voldrien discriminar els de religió pagana i negar-los l'evangeli de Crist, els textos neotestamentaris subratllen que tant jueus com pagans tenen els mateixos drets a rebre l'anunci evangèlic, ja que la sang de Crist ha convertit tota la humanitat en destinatària real de la seva salvació. «Per tant, ja no hi ha jueu ni grec» (Ga 3,28), perquè Jesucrist «de dos pobles n'ha fet un de sol... la nova humanitat» (Ef 2,11-15)²⁴. La pau posada entre pagans i jueus gràcies al Crist és penyora clara de la no discriminació per motius religiosos.

6. *Per raó de les idees polítiques*

Fortament lligades amb les opcions religioses hi ha les opcions polítiques. Les unes i les altres formen part del sistema de conviccions de les persones. Religió i política poden unir, però també poden dividir. Per a Jesús, la cosa essencial és el discurs sobre Déu, i les altres qüestions giren al voltant d'aquesta. La política és necessària per a l'articulació d'una societat, però només la religió permet d'endinsar-se en les qüestions últimes. Per tant, quan Jesús és preguntat sobre si és permès o no de pagar el tribut al Cèsar (Mt 22,15-22), la pregunta té un abast polític i religiós: pagar el tribut era ofensiu per als patriotes, perquè era fer el joc a l'ocupant i perquè, segons molts, implicava reconèixer uns drets del Cèsar sobre el poble jueu, drets que només pertanyen a Déu, el sobirà d'Israel. Si Jesús proclama Déu com a únic Rei sembla que la

24. Per a H. Schlier, l'enemistat entre pagans i jueus s'acaba perquè Jesucrist destrueix la Llei, la qual seria expressió i mitjà d'aquesta enemistat (*La carta a los Efesios. Comentario* [Biblioteca de Estudios Bíblicos 71], Salamanca 1991, pp. 165-166).

resposta és clara: no s'ha de pagar. Però Jesús no vincula el seu discurs sobre Déu a una posició sociopolítica, i es desmarca clarament dels qui equiparen Regne de Déu i teocràcia. Per això cal donar a Déu el que és de Déu, és a dir, tota la vida, tota l'adhesió («estima el Senyor, el teu Déu...»); i, d'altra banda, cal donar al Cèsar el que és del Cèsar, allò que li correspon com a autoritat política vigent: L'adhesió? El refús? La col·laboració? L'oposició? És una qüestió segona. L'altra és la principal.

7. *Per raó de l'origen nacional o social*

En el cas del judaisme del segle primer, la identitat nacional queda vinculada a la identitat religiosa. Els qui són de nació jueva són el poble de l'aliança, fidels complidors de la Llei. Aquests són els escollits, els qui poden refiar-se de molts títols, ja que són hereus de «la gràcia de ser fills, de glòria de Déu, les aliances, la Llei, el culte i les promeses» (Rm 9,4). Poden, doncs, gloriar-se de la seva circumcisió, del seu origen i de la Llei que Déu els ha donat (Fl 3,4-6). A l'altre costat hi ha els gossets, els qui no tenen dret al pa dels fills... a no ser que es conformin a menjar les engrunes que els fills els deixen caure (Mc 7,28). Doncs bé, Jesús treu el dimoni de la nena sirofenícia i escolta la seva mare com escolta els precis de Jaire, el cap de la sinagoga (Mc 5,23). L'origen nacional no és obstacle perquè, finalment, en tots dos casos es manifesti la força guaridora de Jesús. En una línia semblant, la viuda pobre, d'extracció social humil, és lloada per Jesús com a persona que dóna a Déu els seus pocs béns perquè es posa completament a les seves mans. Més enllà del que es veu (la quantitat de les ofrenes aportades pels rics), la viuda pobre és lloada per allò que no es veu (Mc 12,41-44)²⁵. I és que la discriminació s'acaba quan es fa llum sobre l'actitud personal dels qui, injustament, la sofreixen.

8. *Per raó de la pertinença a una minoria social*

Amb l'exemple de la viuda pobre veiem l'actitud que adopta Jesús amb les persones que pertanyen a una minoria social o, podríem afegir, a un grup marginal. La no-discriminació de les persones és present constantment en la praxi de Jesús. Això ho constatem en el cas dels infants convertits en protagonistes del Regne (Mc 10,13-16). Els deixebles, com és habitual, no acaben de comprendre les conseqüències del missatge que Jesús predica i treballen amb les categories velles. La novetat els defuig. I la novetat és que el Regne és dels més petits, dels senzills, dels desamparats, dels necessitats. L'infant cau dintre aquest grup de persones. En un món on dominen els qui són capaços de mos-

25. Sobre aquest text, vegeu J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos. Mc 8,27-16,20*, vol. II (Biblioteca de Estudios Bíblicos 56), Salamanca 1986, pp. 205-209.

trar les seves habilitats, l'infant és el qui aprèn i, per tant, el qui no pot fer valdre's pels seus coneixements. La seva vida depèn d'allò que rep. I, per això, el Regne li pertany. L'infant acull el Regne amb el goig del qui el necessita i amb l'agraïment del qui és objecte d'un do. Els qui es fan com els infants entren, doncs, en el Regne. I els qui els acullen poden seguir-los en el seu camí d'accés a Déu i a Jesús, el seu amic.

9. *Per raó de la fortuna*

L'infant no té res, però el ric de l'evangeli ho té tot (Lc 18,18-30). Té riquesa i té darrere seu una vida irrepreensible. Quan Jesús repassa al seu davant els manaments deguts al proïsme, aquell home respon amb una simple frase: «Tot això ho he complert des de jove» (v. 21). Llavors, què li falta? Déu l'ha beneït completament. Li ha donat diners i virtut. La bondat divina ha estat ben gran. Però Jesús el convida a fer el pas decisiu: vendre els seus béns i repartir-los entre els pobres per tal d'obtenir un tresor al cel. Aquesta era la petició: «posseir la vida eterna» (v. 18). Doncs bé, qui vulgui posseir-la, qui vulgui fer-se un tresor al cel ha de desfer-se dels tresors de la terra, i aleshores podrà seguir aquell que no té on reposar el cap (Lc 10,58). La riquesa no discrimina el ric: també ell rep la invitació a entrar en el Regne, més difícil d'acceptar en el seu cas, però mai impossible amb l'ajuda de Déu. En l'evangeli, mai no s'amaguen els perills de la riquesa, però els rics, en tant que rics, mai no són discriminats. Sempre hi ha temps i ocasió per a atansar-se al Regne en el seguiment de Jesús.

10. *Per raó del naixement*

El seguiment de Jesús no té fronteres. La selecció dels seguidors es fa en virtut de la disponibilitat de cadascú, i de res més. Les condicions del subjecte, humanes i espirituals, no són un obstacle perquè Jesús es fixi en ell i li procuri la salvació. L'escena del cec de naixement (Jn 9) comença amb una interpretació discriminatòria per part dels deixebles. La ceguesa congènita d'aquell home els porta a preguntar-se per l'origen religiós de la malaltia, és a dir, pel càstig diví que suposa aquella greu mancança física. D'entrada, doncs, l'home és discriminat pels deixebles: o ell és un pecador o el pecat és dels seus pares. La resposta de Jesús allibera i eixampla el cor. El pecat no és la causa de cap malaltia o mancança. La ceguesa no ve de Déu, sinó que, en tot cas, porta a Déu. En efecte, la guarició del cec s'esdevindrà «perquè es manifestin en ell les obres de Déu» (v. 3), és a dir, la seva salvació. La malaltia no és senyal de discriminació sinó ocasió d'epifania, de manifestació divina. Jesús és la llum del món, i les obres que Déu realitza a través de Jesús es concretaran en la il·luminació d'aquell home. El naixement no pot

marcar negativament ningú, ja que Déu sempre ofereix ocasions per a mostrar la seva misericòrdia. La més important és la llum interior del seu Esperit Sant que redreça l'home i el porta al bé i al repòs.

CONCLUSIONS

En primer lloc, cal dir que la Bíblia manté una gran sintonia amb els Drets Humans. De fet, aquests drets deriven en bona part de les concepcions judeo-cristianes i la Bíblia ajuda a omplir-los de contingut. En efecte, els textos bíblics no són fragments literaris obsolets que, en el millor dels casos, deixarien entreveure una cultura antiga, molt endarrerida en relació als drets humans proclamats modernament. La Bíblia és un text capaç de dir i de comunicar, de ser significatiu per als homes i dones del nostre temps. Els drets humans troben en els llibres bíblics elements representatius d'aquella base judeo-cristiana, pilar de la cultura occidental i font de la qual ha sorgit el discurs sobre la dignitat de la persona. El retorn al text bíblic ajuda a omplir de continguts aquesta dignitat i a precisar quin és l'abast dels drets en què s'especifica aquesta dignitat. No n'hi ha prou, per tant, d'enunciar els drets humans. Cal afinar-ne el contingut, i en això el text bíblic fa aportacions molt valuoses.

En segon lloc, és clar que els drets de Déu no xoquen contra els drets de l'home. Més aviat els fonamenten i els refermen amb l'«aval diví». La Bíblia és, fonamentalment, un discurs sobre Déu, però immediatament cal dir que és un discurs sobre l'home. Déu i l'home, des de la primera pàgina del text bíblic, se situen en una relació d'amistat i comunió. El paradís és l'espai de la relació plena i de l'harmonia amb el món i les coses. Déu, però, té els seus drets, perquè és l'autor de la vida i el creador de l'ésser humà, si bé posa aquests drets al servei del qui és el punt culminant de la seva obra creadora. Fet a imatge de Déu, l'home creix humanament quan viu de l'amor fidel de Déu i quan organitza els seus drets fonamentant-se en allò que Déu li regala. Sense una tendència cap a un món que enyori l'harmonia paradisiàca entre drets de l'home i drets de Déu, el discurs sobre els drets humans pot esdevenir agressiu o buit.

Finalment, sembla que les esglésies cristianes poden fer una aportació major a l'aplicació concreta dels drets humans, en la mesura en què les situacions humanes, personals i socials, tenen en el text bíblic un referent precís i objectiu. En un moment històric en què les esglésies cristianes europees es troben minvades de suport social i se senten indecises en el seu paper a l'interior de la societat, la defensa dels drets humans ha de suposar per a elles un repte i un estímul. Anunciar Jesucrist a la nostra societat, primer objectiu del Concili Provincial Tarraconense, celebrat l'any 1995, és una tasca que comporta ser constructors actius de la cultura de la pau i la justícia, de la llibertat i el respecte, una tasca que es concreta en l'impuls a la vida i una vida digna i suficient, una tasca que mou a procurar que l'evangeli del Regne penetri les persones i les estructures. Un discurs sobre Jesucrist, home perfecte, Déu en-

carnat, no pot deixar de banda un discurs sobre els drets humans, concretats i aplicats ara i aquí. El referent bíblic sosté la nostra reflexió sobre els drets humans i ajuda a re-situar-los constantment en el projecte del Regne.

Armand PUIG I TÀRRECH
Camí de l'Horta 7
43470 LA SELVA DEL CAMP (Tarragona)

Summary

Human rights find in Biblical books representative elements of the Judeo-Christian foundation that is at the base of the Western culture, and the source of the discourse on the dignity of the human person. The return to the Biblical text helps to specify what is meant by this dignity and what is the extent of the rights which it implies.

God's rights do not conflict with the rights of men. Instead, human rights are founded on God's rights and are reaffirmed by «divine endorsement». God and man, from the first page of the Biblical text, are in a relationship of friendship and communion.

The Christian churches can make an important contribution to the concrete application of human rights. Any discourse on Jesus-Christ, perfect man and God incarnate, cannot omit to speak about human rights, made concrete and applied in the here and now.