

Justificació i reconciliació en les cartes paulines

Jordi SÁNCHEZ BOSCH

El tema de la «justificació» de l'home, de com l'home davant Déu passa de la consideració de «pecador» a la de «just», no és dels que més preocupen l'home d'avui. Aquest home, vist potser en caricatura, es planteja més la qüestió de si ha de «perdonar la vida» a Déu, que no pas la de si Déu la hi ha de perdonar a ell mateix. Sent tanmateix una estranya incomoditat quan aprèn que aquestes qüestions van ser considerades «de vida o mort» (*articulum stantis aut cadentis Ecclesiae*, segons Luter) en segles passats i que encara són esgrimides com a causa de la separació entre confessions cristianes.

El cas és que no serà fàcil que aquestes qüestions caiguin simplement en l'oblit: perquè els cristians continuaran llegint la Bíblia i, sobretot en la lectura de les grans cartes de Pau, toparan amb les mateixes qüestions i es trobaran que, insensiblement, les estan llegint d'una certa manera, mentre uns altres, amb la mateixa bona fe, les llegeixen d'una manera que els semblarà imperdonablement diferent.

L'exegesi «acadèmica», impulsada i sostinguda per una atmosfera molt més ecumènica en l'Església i en el món, ha donat grans passos vers la solució d'aquestes qüestions més teòriques. La Declaració luteranocatòlica d'Augsburg de 15 d'octubre de 1999¹ ha arribat a reconèixer en «l'altra banda» coincidències suficients per no merèixer condemna: però al mateix temps ha vist com eren arrelats en les respectives confessions dos llenguatges diferents, que no s'uniran per obra i gràcia d'una comissió negociadora, sinó, si de cas, per un procés intel·lectual molt més lent.

1. Vegeu T. SOEDING (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der «Gemeinsamen Erklärung» von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*, Freiburg 1999.

En aquest procés, l'exegesi «acadèmica» ha de continuar ocupant-hi un bon paper, com a més pròxima a allò que és comú a totes dues bandes: l'Es-criptura i uns certs principis exegetics acceptats per tots. En aquest sentit, les línies que segueixen no representen un comentari de la Declaració, sinó una recerca independent d'allò que realment pensava el Pau del segle I, dintre del que els mètodes exegetics i la pròpia capacitat d'aplicar-los ens permeten dir.

Una teologia de la justificació ha d'estudiar necessàriament l'estat anterior de l'home (pecador), d'on ve que aquest home passi de la consideració de «pecador» a la de «just» (la gràcia), i quin és el procés concret pel qual aquest home passarà d'una situació a l'altra (la fe).²

La qüestió de l'obra de Jesucrist i del Pare en la justificació de l'home s'inscriu dintre del segon punt anunciat i, dintre d'aquest segon punt, en subratlla l'aspecte personal: més que preguntar-nos si la «justificació» és un acte de «justícia forense» o de «canvi ontològic», ens preguntem de quina manera Déu Pare, Crist i nosaltres som implicats personalment en aquest procés.

Segons Rm 3,24, som justificats «gratuïtament, per la seva gràcia, per la redempció en Crist Jesús». Però un dels problemes que més ens convé escatir és el del paper del Pare: que Jesucrist parteix d'un gran amor envers nosaltres i assumeix un gran pes en la nostra redempció és la mateixa evidència; el problema és de saber si el Pare contempla l'obra del Fill com qui n'espera la «satisfacció» que li és deguda o bé si el mateix Pare s'implica activament en l'obra del Fill. En el primer cas, la missió del Fill seria la d'apacar la ira del Pare; en el segon cas, la reconciliació seria des del primer moment una iniciativa del Pare.

Entenem que els textos paulins (ens limitarem a les grans cartes) parlen en aquest segon sentit, tot i que la tradició teològica de molts segles els ha llegit de manera diferent, condicionada per les seves visions teològiques o culturals.³ Sense considerar-nos més llestos que els qui ens han precedit, procurarem recollir aquí la llum que ens dóna la consideració conjunta

2. Tot aquest procés, des de l'angle de la persona justificada, forma el c. X del nostre *Escritos paulinos*, Estella 1993, pp. 331-361.

3. El concepte filosòfic de Déu, pel qual Déu no pot renunciar a la seva justícia i per tant ha d'exigir una satisfacció condigna que només un Déu-home podia prestar, és fruit del *Cur Deus homo?* de sant Anselm, en el qual certament es troba que «non nisi per hominem-deum; atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus fieri oportere» (c. 2) i que «ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret» (c. 9). Cal reconèixer tanmateix, contra certes imatges posteriors, que Anselm fa tot el possible per mantenir una imatge amable del Pare.

dels diversos textos, més la seva lectura a la llum de textos de l'Antic Testament, que indubtablement van influir en l'elaboració dels textos que ens ocupen.

Començarem per textos que parlen directament de «perdó» o «reconciliació», en els quals el Pare és protagonista. Tot seguit passarem a textos més enfocats en l'obra del Fill i que podríem englobar en les idees de «sacrifici» i «redempció».

1. L'obra del Pare

1.1. Justificació

Comencem per un text, especialment cèlebre en les discussions sobre la justificació, en el qual, des del punt de vista de la paraula explícita, Déu actua tot sol:

I què direm, doncs, que va trobar Abraham, el pare del nostre llinatge? Si hagués estat just en virtut de les seves obres, hauria tingut motius de gloriarse'n, però no davant Déu. En efecte, diu l'Escriptura: Abraham va creure en Déu, i Déu li ho comptà per a justícia. En canvi, al qui ha fet alguna obra, no li compten el salari com a gràcia, sinó com a deute. Per altra banda, al qui no ha fet cap obra, però creu en aquell qui fa justos els qui eren dolents, Déu li compta la seva fe com a justícia. També David proclama feliç l'home que Déu compta com a just al marge de les obres, i diu: Feliços els qui han vist perdonades les seves faltes i coberts per un vel els seus pecats; feliç l'home a qui el Senyor no té en compte el pecat (Rm 4,1-8).

Haurem de donar traduccions més literals que les de la BCI per no perdre matisos que considerem importants.⁴ Aquí, per exemple, hem afegit l'expressió «va trobar» en el v. 1, que era suprimida; també hem posat el terme «gràcia», en lloc de «regal» en el v. 4, perquè entenem que, juntament amb l'expressió «davant Déu», del v. 2, formen la frase clàssica: «trobar gràcia davant Déu», que Gn 18,3 posa en boca d'Abraham (amb el verb εὕρισκω, igual que Rm 4,1). El text conté, com sabem, la cita de Gn 15,6 («Abraham va creure en Déu, i Déu li ho comptà per a justícia»), però s'hi entreveuen altres al·lusions a la història d'Abraham. Al v. 1 del mateix capítol 15, diu:

4. Les versions «funcionals» com la de la BCI intenten que una primera lectura pugui transmetre un màxim de continguts sense necessitat de més comentaris. Però precisament el comentarista necessita refer el procés que va d'una lectura «mecànica» a una interpretació intel·ligible i per això necessita una versió més literal.

«No temis, Abraham, jo t'ajudaré: la teva paga (μισθός en Gn i en Rm 4,4) serà molt gran». La idea d'una certa «paga» és implícita, entenem en la frase «tenir en compte», que trobem en la cita explícita, i també en la frase «trobar gràcia davant Déu», que hem recompost a base de v. 1: «trobar»; v. 2: «davant Déu»; i v. 4: «gràcia».

El text té una altra clau, que no trobem en Gènesi, sinó en Rm 9,31-32:

Israel, que cercava una Llei de justícia, no va arribar a la Llei. Per què? Perquè no anaven per la fe, sinó com per les obres.

Pau entén que Israel cercava la paga de Déu amb exigència, com un obrer exigeix el seu salari. Per això es rebel·la quan Déu fa el mateix do a gent que no l'havia merescut. Davant la «igualació» anunciada per l'apòstol (vegeu Rm 3,9.19.22-23.29-30), l'opositor se sent amb dret a preguntar: «Aleshores, ¿ni tan sols Abraham no té cap mèrit?» I Pau respon que sí que en té, però d'una manera que Déu pot acceptar.

L'apòstol concedeix que, si Abraham hagués anat «per les obres», no hauria «trobat» res, però l'Esriptura diu que «va creure» i «li va ser tingut en compte», la qual cosa vol dir que no anava «per les obres»: no era com un obrer al qual la paga no es dóna «per gràcia», sinó com a deute (v. 4). Recordem encara Rm 11,6: «Si és per gràcia, no és per les obres».

És a dir, que l'apòstol no es posaria contra Gn 15,1, text immediatament anterior al que ell cita: Abraham pot tenir «una gran recompensa», però perquè ha cregut i ha trobat gràcia. Més encara, si troba «gràcia», també pot trobar «glòria» (καύχημα, ocasió de gloriar-se) davant Déu, com esperava trobar-la Pau en la parusia (vegeu 1Te 2,19-20; 2Co 1,14; Fl 2,16). Perquè el que Rm 4,2 exclou és que la trobés anant «per les obres».⁵

Tot això, diríem, parla en favor de la «humanitat» de Déu: no accepta exigències, però «té en compte»⁶ la fe «per a justícia» (no, «com a justícia»: aquí hem traduït a la llum de Rm 10,10).⁷ A més, concedeix a l'home la

5. Vegeu la interpretació d'aquest text i tot el que diem sobre la glòria en les obres en *Gloriarse según San Pablo. Sentido y teología de KAUKHAOMAI*, Roma – Barcelona 1970, respectivament pp. 162-164 i 161-183.

6. Un cert sentit de *valoració* divina de l'acte humà és inseparable del concepte grec de λογίζομαι, «tenir en compte». Vegeu H. W. HEIDLAND, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte von "hashab" und "logizesthai"*, Stuttgart 1936, p. 117: «Will man also wenn auch unter ausschließlichen Betonung des Inhalts, von der menschlichen Unterwerfung unter der Heilstat sprechen, dann müßte die griechische Bedeutung von *logizesthai* ausgeschaltet werden».

7. «Com a justícia» seria una bona traducció del text en el context de l'Antic Testament. Però entenem que Pau força el sentit «direccional» de εἰς δικαιοσύνην, «per a justícia», clar en Rm 10,10, sota la idea que la fe *conduïx* a la justificació, però no *és* la justificació.

capacitat de trobar «gràcia», i fins i tot «glòria» (ocasió de gloriar-se) davant d'ell.

Hem entès que els vv. 1-4 formaven una petita unitat, centrada en Abraham, i els vv. 5-8, una altra, centrada en algú que no és Abraham. És freqüent traduir com si el v. 4 comencés per τῷ μὲν, quan de fet comença per τῷ δέ. Hem entès que amb el segon τῷ δέ, en el v. 5, comença un altre cas, encara més difícil: el d'un ἄσεβῆ (clàssicament, un «impiu»), que no té cap mena d'obres, però creu.⁸ Doncs bé, Déu «té en compte» fins i tot la fe d'un impiu (v. 5: ἡ πίστις αὐτοῦ)! Un text de l'Esclusa (vv. 7-8, que citen Sl 32,1-2) diu que les seves iniquitats són «perdonades» (ἀφέθησαν), els seus pecats són «coberts» (ἐπεκαλύφθησαν) i el seu pecat no és «tingut en compte» (οὐ μὴ λογίσσεται).

És a dir, que Déu, en lloc de «tenir en compte» els pecats d'aquella persona, ha «tingut en compte» la seva fe. Serà com si la seva fe hagués «cobert» aquells pecats. De fet, «tenir en compte» o «no tenir en compte» són maneres normals de dir que perdonem o no perdonem. El fet que l'apòstol trobi tot això en un text de l'Antic Testament fa encara més difícil la interpretació segons la qual són els mèrits de Crist els qui han «cobert» aquells pecats, fins a l'extrem, per a alguns, de negar que hagin estat «perdonats». Amb això no volem negar (i prou que ho afirmarem!) la importància del fet de Crist en la justificació de l'home. Només volem subratllar, per dir-ho humanament, el dret de Déu a «tenir en compte» la fe i l'oració del pecador.

El presumpte opositor jueu ha comprès perfectament que ja no es tractava d'Abraham, però insisteix en el fet que el Salm (el text diu: «David») no parla de tothom, perquè diu: «Benaurets aquells qui [...]» i això li fa concloure que «aquells» són els jueus, ja que l'Esclusa parla d'ells (v. 9; vegeu 3,19). La resposta de Pau és que «aquells» són els qui creuen, com Abraham quan era incircumcis (v. 10).

1.2. Reconciliació

En Rm 5,10-11, immediatament després del capítol sobre Abraham, no es parla de «perdó», sinó de «reconciliació», en la qual Crist té un paper important:

Perquè, si quan encara érem enemics vam ser reconciliats (κατηλλάγημεν) amb Déu per la mort del seu Fill, molt més ara que ja estem reconciliats serem sal-

8. Habitualment, traduccions i comentaris passen per alt aquest detall i fan del patriarca Abraham un «impiu», quan tota la tradició, i el mateix Pau, en parlen sempre bé. Els lectors de la carta, per altra banda, saben prou bé que Gn 15,6 no versava sobre la «justificació» d'un «impiu» sinó sobre el naixement d'un fill.

vats gràcies a la seva vida. Més encara: ens gloriem en Déu per mitjà de nostre Senyor Jesucrist, per mitjà del qual ara hem obtingut la reconciliació (καταλλαγὴν).

Ni en aquest text ni en els que estudiarem a continuació es veu el Pare actuant tot sol. Diu que érem «enemics» i vam ser «reconciliats» amb Déu per mitjà de Jesucrist. Val la pena observar que els dos termes, «enemics» i «reconciliats», lliguen perfectament i transmeten l'escalfor humana d'una amistat retrobada.⁹ El mitjancer d'aquesta reconciliació és «la mort del seu Fill» (v. 10) o directament «nostre Senyor Jesucrist» (v. 11), en la línia del que veurem en els apartats següents. Però el fet que es parli de Crist com «el seu Fill» pressuposa més aviat la bona entesa entre ells dos: no seria fàcil introduir-hi l'enfrontament entre un Pare que castiga i un Fill que rep el càstig. Per si no era prou clar, el v. 8 ha dit que «Déu ha donat prova (συνίστησι) de l'amor que ens té, perquè Crist va morir per nosaltres», és a dir, que el Fill va morir per demostrar l'amor del Pare.

Més endavant, el text continua pressuposant el protagonisme del Pare, quan diu, en passiu diví, que «serem salvats» i, en impersonal diví, que «hem obtingut la reconciliació». La relació amb el Pare es torna a fer explícita en la fórmula «ens gloriem en Déu» (v. 11; vegeu vv. 2-3), que pressuposa molt bon ambient (tot el contrari d'un perdó «arrencat» de mala gana) i al·ludeix a les «glòries» d'Israel (2,18).

De passada, la «reconciliació» (καταλλαγὴ) torna a aparèixer en Rm 11,15:

Si del seu rebuig n'ha vingut la reconciliació del món, ¿què serà la seva acollida sinó un pas de mort a vida?

No surten explícitament els actors de la reconciliació. Però el fet que parli d'una reconciliació «del món» ens fa obrir els ulls a tot allò que portava el segell de l'obra divina (tota la creació), però de fet se'n trobava allunyat. Per a un esperit sensible que, com a jueu, havia reprimit repetidament l'admiració espontània que suscitaven moltes realitats del món grec (incloent-hi certament el món humà), aquesta «reconciliació» havia de ser una gran notícia. Per altra banda, que després d'un «rebuig» (ἀποβολή)

9. L'aspecte «reconciliació» era passat una mica per alt, com si posés massa debilitat en Déu. R. MARTIN, *Reconciliation. A Study of Paul's Theology*, Atlanta, GA 1981, va voler donar gran relleu a aquest aspecte («An “umbrella” idea to accommodate the leading aspects of Paul's main thinking» diu en el Prefaci), però va topar amb moltes crítiques, recollides per C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen – Vluyn 1989, pp. 5-30. El mateix Breytenbach, en el cos del llibre, fa una reivindicació equilibrada del tema.

dolorós es pogués esperar una «acollida» (πρόσληψις) del poble jueu significava una alegria desbordada, «un pas de mort a vida».

El protagonisme del Pare torna gloriosament en 2Co 5,18-20:

Tot això és obra de Déu, que ens ha reconciliat amb ell mateix per Crist i ens ha confiat el ministeri de la reconciliació. En Crist, Déu reconciliava el món amb ell mateix, no tenint-li més en compte els seus pecats, i posant en la nostra boca l'anunci de la reconciliació. Per tant, som ambaixadors de Crist, i Déu mateix us exhorta a través nostre. Us ho demanem en nom de Crist: reconcilieu-vos amb Déu!

La «reconciliació» és expressada amb els mateixos termes que en els textos anteriors (καταλλάσσω, καταλλαγή). La referència a Crist és prou forta abans i després (vv. 14-17.21), però passa de manera fugaç en els nostres versets (v. 18: «per mitjà de Crist»; v. 19: «en Crist»; v. 20: «en nom de Crist» [ὑπὲρ Χριστοῦ]). Precisament perquè el v. 17 ha al·ludit a la «nova creació», el v. 18 parla de Déu com del creador: τὰ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, com qui diu: «Déu és l'origen de tot». Però Déu no queda com un origen llunyà, sinó que és ell mateix qui dóna el primer i el segon pas (allò tan difícil en qualsevol reconciliació): «ens ha reconciliat amb ell mateix [...] i ens ha confiat el ministeri de la reconciliació». Qui de fet es farà present davant el pecador serà un home de carn i ossos: el «ministre de la reconciliació» (v. 18), que actua com a «ambaixador [...] en nom de Crist» (v. 20).¹⁰ Però el Pare és qui ha esborrat el deute («no tenint-li més en compte els seus pecats»: v. 19) i qui, de manera invisible, està parlant per boca del ministre: «posant en la nostra boca l'anunci de la reconciliació» (θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς). Encara més: com si fos ell qui està en deute, exhorta i suplica (παρεκαλοῦντος [...] δεόμεθα) que ens reconciliem.

2. L'obra del Fill

La mort de Crist va començar essent un enigma indesxifrabable per a tots els qui la van viure de prop. Si aquest enigma no s'hagués resolt, Crist hau-

10. Vegeu A. DE OLIVEIRA, *Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes. Analyse und Auslegung von 2 Kor 2,14-4,6; 5,11-6,10*, Münster 1990; J. SCHÖTER, *Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2Kor 2,14-7,4*, Tübingen – Basel 1993. Tots dos autors insisteixen en la «coincidència» entre la «reconciliació» amb Déu i la reconciliació amb la comunitat, que és objecte de la carta. Sense negar la proximitat, sospitem que el tema de la reconciliació amb Déu es basa en tradicions anteriors al conflicte de Corint.

ria passat a engruixir la llista dels grans fracassats, que només reben un record efímer si no és que algun bon literat els «immortalitza». Crist és l'únic la mort del qual «anunciem» (1Co 11,26), dia rere dia i hora rere hora, per tot l'univers. És que aquella mort va ser «explicada» als seus seguidors de manera convincent.

Fundant-se en tradicions anteriors, Pau parla de la mort de Crist en termes de «sacrifici» o de «redempció», termes que la tradició cristiana posterior ha recarregat amb els conceptes de «satisfacció» i de «mèrit», però que mereixen una bona matisació a la llum de l'Antic Testament.

2.1. Sacrifici

Els textos més antics sobre la mort de Crist es troben en les grans cartes, tot i que ja existien abans de la conversió de Pau: la institució eucarística (recollida en 1Co 11,23-25) i el querigma de 1Co 15,3-4. Els dos components de la frase «morí per nosaltres» (que també trobem en 1Te 5,10) continuen formant l'entramat de tots els textos paulins sobre la mort redemptora de Crist.

Precisament perquè en l'Eucaristia apareix la sang «per a perdó dels pecats» (vegeu Mt 26,28; Lc 24,27), alguna antiquíssima comunitat judeocristiana va relacionar «la Nova Aliança amb la meua sang» (l'Eucaristia com a «anunci» de la mort de Crist) amb la gran celebració jueva del perdó, el dia de l'Expiació, i va expressar-ho en un text important, sens dubte anterior a Pau (Rm 3,25-26a):

Déu el col·locà com a propiciatori per la seva sang (per mitjà de la fe), per a demostració de la seva justícia per al perdó dels pecats passats, per la misericòrdia de Déu.

La frase entre parèntesi pot ser un afegit paulí al text anterior, a causa del fet que «per mitjà de la fe» accedim als fruits de la redempció. El «propiciatori» era la placa d'or que cobria l'arca (Ex 25,17-22; Lv 16,2.13-15), el lloc de la presència misericordiosa de Déu: aquella cobertura superior de l'arca, on Déu es dóna a conèixer i parla «enmig dels querubins» (Ex 25,22).

Aquell lloc de la presència de Déu es posava —per entendre'ns— incandescent, quan una vegada a l'any, en la festa de l'Expiació, el gran sacerdot ungia el propiciatori amb sang (Lv 16,14-15.18-19.27). I aquest era el gran «sacrifici pel pecat» en l'any litúrgic d'Israel.

També és possible que *ἱλαστήριον* no tingui un sentit tan material (sempre es tractaria d'una comparació!) en la ment de Pau o dels primers que

van formular aquell text. Pot significar «realitat propiciatòria» en sentit més ampli. Però també així (vegeu *ἱλασμός* en 1Jn 2,2; 4,10) es mantindria el sentit veterotestamentari de la «propiciació» com a «reconciliació des de dalt»: una cosa que Déu concedeix més que no pas una cosa que nosaltres li arrenquem.¹¹

La tradició prepaulina ja parlava de la «justícia» salvadora de Déu,¹² d'acord amb el sentit propi del ritu de l'expiació. Ja que ningú no entenia que Déu descarregués la seva ira sobre el propiciatori, sinó que mostrava el seu perdó en ajuntar-se dos signes supremes de la seva presència: la sang, que és de Déu (vegeu Lv 17,11-14), i el mateix propiciatori, que és com el seu escambell en la terra (el «tronc de la gràcia», segons He 4,16).

Pau enriquiria aquella comparació amb la idea d'un pecat universal (Rm 3,23) i d'un oferiment universal de salvació per mitjà de la fe (vv. 22.26, més l'incís citat de v. 25). Els qui estaven «mancats de la glòria de Déu» (Rm 3,23) rebrien un privilegi màxim, el de poder ser envaïts d'aquella «glòria» que omplia el temple (vegeu Is 6,1). I aquella «glòria» s'abocaria no només sobre els fills d'Israel, sinó sobre tot aquell que creu, amb la qual cosa Déu seria especialment «just i justificador», és a dir, bo i comunicatiu.

En Rm 5, la idea que «hem estat justificats per la seva sang» (v. 9) il·lustra el principi que «Déu mostrà l'amor que ens té quan Crist va morir per nosaltres» (v. 8): és a dir, que Déu s'ha fet present, amb la seva iniciativa salvadora, davant el «propiciatori» ungit amb sang, que era Jesús crucificat.

En 1Co 10,16-21, l'apòstol compara fortament l'Eucaristia amb els sacrificis d'Israel (*θυσία*, en 10,18) i dels pagans (*θεῶν*, en v. 20), sota les idees de «comunió» (*κοινωνία*, «comunicació»: v. 16; vegeu vv. 18.20) i de «participació» (vv. 17.21). La «comunió en la sang» (v. 16) fa més visible la idea d'una presència divina que es difon. Amb això tornem al sentit primitiu de l'Eucaristia, que ens trasllada a l'aliança del Sinaí, en la qual Moisès va segellar amb sang l'aliança entre Déu i els homes, amb les cèlebres paraules d'Ex 24,8: «Aquesta és la sang de l'aliança que Déu ha pactat amb vosaltres», paraules que recorden tan de prop la fórmula eucarística de Marc i Mateu («aquesta és la sang de la meva aliança»).

11. Aquest seria el sentit de *ἱλαστήριον* en Rm 3,25, segons S. LYONNET – I. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Roma 1970, pp. 155-166. En pp. 79-166, l'obra fa una extensa exposició sobre la terminologia de l'expiació.

12. Vegeu P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1966 («[...] nicht Gottes Gabe, sondern Gottes eigenes mächtiges Verhalten», p. 79). En A. PLUTA, *Gottes Bundes-treue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3,25a*, Stuttgart 1969; A. PLUTA-MESSERCHMIDT, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Tübingen 1973, la «justícia de Déu» és la seva fidelitat al pacte. També G. HEROLD, *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1,16-18*, Bern 1973, veu la contraposició entre la «justícia» i el càstig.

En les nostres cartes, hi trobem altres dues comparacions de la mort de Crist amb els sacrificis de l'antiga Llei, a través de dues traduccions d'una mateixa paraula hebrea: la paraula חַטָּא , que pot significar «pecat», però també «sacrifici pel pecat». Els Setanta ho tradueixen per l'expressió substantivada περὶ ἁμαρτίας (literalment, «pel pecat»), però també per ἁμαρτία (literalment, «pecat»), fins i tot quan significa «sacrifici pel pecat». Vegeu περὶ ἁμαρτίας en Lv 16,3.5.6.9.11.15.16.25.27; ἁμαρτία , en el mateix sentit, en vv. 21.30.34. Aquesta fórmula, utilitzada desenes de vegades en el Levític, continua viva en la Carta als Hebreus (5,3; 10,6.8.18.26; 13,11), que l'alterna amb ὑπὲρ ἁμαρτιῶν (5,1; 7,27; 10,12).

Malgrat que no sigui l'única lectura possible del text, trobem l'expressió περὶ ἁμαρτίας en Rm 8,3:

Déu, enviant el seu propi Fill en una carn semblant a la del pecat i com a sacrifici pel pecat, va condemnar el pecat que hi ha en la carn.

El sacrifici és conducte de la presència de Déu: Déu condemna (=desarma) la carn pecadora enviant la salvació, com es pot veure en els versets següents (vv. 4.9-11).

El mateix sentit sacrificial devia tenir una tradició prepaolina que llegim en 2Co 5,21:

A aquell que no havia conegut pecat, Déu el va fer «pecat» en favor nostre.¹³

El text s'inspira en la profecia d'Is 53,1-12 (LXX), a la qual ens convé dedicar algun espai, ja que cap altre text de l'Esclatúra no parla tan clar de la mort d'algú pels pecats dels altres:

Ell carrega amb els nostres pecats (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν) i sofreix per nosaltres (περὶ ἡμῶν). Nosaltres creïem que estava castigat, llagat i en desgràcia. Però ell va ser ferit per causa de les nostres iniquitats i llagat pels nostres pecats ($\text{διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν}$): el càstig que ens duu la pau ha caigut sobre ell, amb les seves ferides hem estat guarits. Tots anàvem errants com ovelles, tothom havia perdut el seu camí; però el Senyor l'entregà als nostres pecats ($\text{παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίας ἡμῶν}$) [...] la seva vida va ser presa de la terra, per les iniquitats del meu poble va ser portat a la mort (θάνατον) [...] No va cometre iniquitat, ni es va trobar engany en la seva boca. El Senyor vol netejar-li les ferides: ja que va donar la seva vida com a sacrifici pel pecat (περὶ ἁμαρτίας), veurà una llarga descendència. El Senyor ha

13. Vegeu, dedicat al text, L. SABOURIN, *Redención sacrificial. Encuesta exegética*, Bilbao 1969, pp. 13-165; igualment, LYONNET – SABOURIN, *Sin, Redemption*, 187-296.

volgut alliberar-lo de la pena de la seva vida. Li mostrarà la llum, i l'omplirà de coneixement, i el meu servent just en justificarà molts (δικαιῶσαι [...] πολλοῖς); per això li donarà com a heretat la multitud i carregarà amb les seves iniquitats [...] perquè la seva vida va ser lliurada (παρεδόθη) a la mort i va ser comptat entre els inicis: ell portava els pecats dels molts (ἁμαρτίας πολλῶν) i va ser lliurat pels seus pecats (διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη) (vv. 4-6.8-12).

El text és realment difícil: hem consignat les coincidències del text grec amb diverses expressions paulines, però, al mateix temps, hem hagut de corregir el grec a la llum de l'hebreu, que també va influir en l'ús cristià del text, com podem veure a través d'un exemple: en les paraules de la institució, segons Mateu i Marc (Mt 26,28; Mc 14,24), es parla de «sang vessada en favor dels molts», frase incorrecta en grec, però que capta el matís de «la multitud», present en l'hebreu, però no en la traducció grega (v. 11: πολλοῖς; v. 12: πολλοῦς). Pau demostra tenir accés a aquest sentit hebreu, quan en diverses ocasions parla també de «els molts» (Rm 5,15.19;¹⁴ 12,5; 1Co 10,17.33; 2Co 2,17), quasi sempre en relació amb l'Eucaristia o amb la justificació (vegeu Is 53,11).

Doncs bé, el sentit hebreu pot ser la clau per a entendre ἁμαρτία en 2Co 5,21, així com l'expressió περὶ ἁμαρτίας en Rm 8,3, vist, com hem dit, que l'expressió περὶ ἁμαρτίας tradueix l'hebreu עֲוֹן, que tant pot designar el «pecat» com el sacrifici «pel pecat». És a dir, que tant 2Co 5,21 com Rm 8,3 poden derivar d'Is 53,10, que en hebreu té עֲוֹן i en grec περὶ ἁμαρτίας.

Al costat de la idea de «sacrifici», els textos de Pau reflecteixen, de manera comprimida, la idea que «va carregar amb els nostres pecats» i amb el càstig que mereixien, però dintre de l'horitzó d'Is 53. I aquest horitzó implica: a) que el mal l'hi fan uns malvats, condemnant-lo a mort sense un judici just (vv. 7-9); b) que qui el considera maleït són els altres (v. 4), mentre que Déu el considera el seu fidel servidor (v. 11; vegeu 52,13), innocent (vv. 7.9), entregat a la mort pel bé que en treu (vv. 5.10-11) sota la perspectiva d'una reivindicació plena de la seva persona (vv. 10-12); c) només sota la idea que nosaltres mereixíem el que ell va sofrir (v. 5), es pot dir que «carregà» amb els nostres pecats (vv. 4.11-12). És a dir que, en realitat, els qui descarreguen la seva ira són els malvats: el que va fer Déu va ser acceptar la mort heroica del seu Servent com a sacrifici de propiació pels pecats dels altres. És a dir, que la sang innocent del Servent va

14. Per a deixar-ho més clar, als dos οἱ πολλοὶ de vv. 15.19, hi corresponen, en paral·lel, dos πάντας en v. 18.

servir de vehicle del perdó com ho era la sang vessada sobre el propiciatori.¹⁵

No acaben aquí les al·lusions sacrificials en el llenguatge paulí. A més de la ja citada comparació de l'Eucaristia amb els sacrificis d'Israel i dels pagans en 1Co 10,16-21, trobem:

1) προσφορά en Rm 15,16, com la «ofrena dels gentils», descrita en llenguatge clarament cultural (vegeu també ἱερουργούντα, εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη);

2) θυσία, en Rm 12,1, és el «sant» sacrifici de les bones obres; en Fl 2,17 és el sacrifici de la fe, en el qual Pau és vessat com a libació (vegeu en 1Co 9,13 la comparació entre els evangelitzadors i els qui serveixen a l'altar);

3) en Fl 4,18, apareix ὁσμὴν εὐωδίας acompanyat de θυσία i d'altres termes culturals (δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ θεῷ).

És cert que els últims textos no parlen directament de la mort de Crist. Però ens resulta difícil pensar que l'apòstol parlés de la seva pròpia vida i de la dels gentils com d'un «sacrifici», si no la veia sostinguda pel sacrifici de Crist.

2.2. Redempció

El fet que l'Eucaristia, que anuncia la mort de Crist, al·ludeixi directament a un ritu de Moisès en el Sinaí (Ex 24,8) i que la mateixa mort del Senyor sigui interpretada a la llum dels ritus propis del dia de l'Expiació (Lv 16), han fet que la vivència d'aquella mort en l'Església es tenyís, com hem vist, de llenguatge sacrificial. Això pot xocar als enemics del culte, però és la clau per a una comprensió més humana del tema, ja que l'àmbit del culte i del sacrifici no és el de l'exigència, sinó el de l'ofrena humil.

De tota manera, aquestes no són les úniques categories amb què Pau parla de la mort de Crist. Les que més es recorden, a causa de la seva interpretació posterior, són les de «redempció» (rescat d'un esclau) o de «compra». El mateix text d'Is 53, citat fa poc, afegeix altres categories, com les de «càstig» (vv. 4-6.12) i «justificació» (v. 11).

Hi ha un text en el qual l'apòstol no parla de «càstig», sinó de «maleidició»:

15. Vegeu SABOURIN, *Redención*, 199-262: «El sacrificio del "Siervo"»; K. Th. KLEINKNECHT, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom «leidenden Gerechten» und ihre Rezeption bei Paulus*, Tübingen 1988. Més recent, A. SCHENKER, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53)*, Stuttgart 2001, p. 96: «Dieser Tausch ist [...] keine "Stellvertretung" im Sinne eines Rollentausches, in dem Schuldige als unschuldig und Unschuldige als schuldig behandelt werden [...] Er ist vielmehr ungeschuldete Vergebung zugefügten und erlittenen Unrechts, die die Schuldigen befreit» (sobre Is 53: pp. 65-96; en general, pp. 13-64).

Crist ens redimí de la maledicció, fent-se maledicció per nosaltres, ja que està escrit: «Maleït el qui penja d'un patíbul» (Ga 3,13, citant Dt 21,23).

No diu que Déu «el fes» maledicció ni utilitza el passiu diví: diu simplement γενόμενος «fent-se». Per altra banda, Pau ha suprimit una frase del text bíblic citat (Dt 21,23), que diu: «Maleït de Déu [...]», precisament perquè, a la llum d'Is 53,2-5, qui el creu maleït, és a dir, qui s'enganya respecte de la situació d'aquell just no és Déu, sinó els altres. Déu mateix l'ha carregat amb certes conseqüències físiques del pecat en ordre a un estrany intercanvi: amb la seva ferida serem guarits (v. 5), amb la seva pobresa serem enriquits (2Co 8,9), amb la seva debilitat serem enfortits (13,4), amb la seva mort serem vivificats (4,11-12). Només que, per dir-ho en el nostre llenguatge, Déu és el primer que sofreix quan entrega el seu Fill per salvar-nos (Rm 8,32).¹⁶

Més encara, dintre d'una polèmica contra la Llei en la qual no hi manquen comparacions atrevides (vegeu Ga 3,16.19-20), l'apòstol presentaria Crist com un que va passar per una d'aquelles «malediccions de la Llei» que no afecten els qui ja no estan «sota tutors i administradors» (vegeu Ga 4,2). És a dir, que aquí comptaria la humiliació d'aparèixer com a maleït i no pas una maledicció real per part de Déu.

Pau no diu, com 1Pe 2,24, que Crist «carregà» (ἀνήνεγκεν) els nostres pecats, però pren d'Is 53 altres elements que podrien interpretar-se en la mateixa línia. Així en Rm 4,25, text probablement tradicional:

(Jesús el Senyor) va ser entregat pels nostres pecats (παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα) i va ressuscitar per la nostra justificació (δικαίωσιν) (4,25).

El text d'Is 53 conté tant el verb παραδίδωμι, «entregar» (vv. 6.12), com la preposició διὰ amb acusatiu «per causa de» (vv. 5.12) referida al pecat (ἁμαρτία), així com els termes propis de la justificació (v. 11: δικαίωσαι). També encaixa amb el context d'Isaïes l'oposició entre els dos membres de la frase: els nostres pecats li van causar la mort, però «va ser ressuscitat» i ens va justificar. Després que ha parlat de la seva mort i la seva sepultura (Is 53,8-9), el text d'Isaïes diu que se li concedirà una ampla descendència (vv. 10.12), que se li mostrarà la llum i que ell en justificarà molts (v. 11).

En quin sentit els pecats li van causar la mort? En el context d'Isaïes, a part el sentit de sacrifici, present com dèiem en el v. 10, hi ha el fet que els impius no van parar fins a veure'l mort: no diu només que va ser entregat

16. Vegeu N. A. DAHL, «The Atonement - an Adequate Reward for the Akedah? (Rom 8,32)», en E. E. ELLIS - M. WILCOX (eds.), *Neotestamentica et Semitica. Studies in honor of Matthew Black*, Edinburgh, 1969, pp. 15-29.

«per causa dels nostres pecats», sinó «als nostres pecats» (v. 6) i continua parlant impersonalment dels seus botxins (v. 7), que després identifica amb els «inics» (v. 8: ἀπὸ τῶν ἀνομίων τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον) i els «dolents» (v. 9: πονήροι). Aquests devien ser els pecats que el van portar a la mort. Pau, de tota manera, degué entendre el text a la llum de la institució eucarística i del querigma: que la sang de Crist era vessada «per al perdó dels pecats» (Mt 26,28; Lc 24,27).

En el primer querigma (1Co 15,3), com ja apuntàvem a propòsit de la Primera carta als Tessalonicencs, «pels nostres pecats» és expressat per la preposició ὑπέρ en lloc de διὰ (igual que en Ga 1,4; He 5,1; 7,27; 10,12). No és fàcil donar sentit a ὑπέρ quan el seu complement són «els pecats»: s'exclou el sentit «en favor», entre altres coses perquè no té complement de persona, però tampoc no val el sentit «en substitució», ja que no es tractaria de substituir el pecat, sinó el pecador en la satisfacció del càstig, sentit no obvi, que a més implicaria una injustícia. Per això ens inclinem a veure la preposició ὑπέρ com una expressió comprimida de la frase «en favor nostre en tant que pecadors». Qui entengui que primer va ser l'Eucaristia i després el querigma, comprendrà que qui va voler dir en dues paraules «pels “molts” per a perdó dels pecats» (Mt 26,28), va poder escriure «pels pecats» (1Co 15,3).

En compensació, en 1Co 8,11, es parla del «germà pel qual Crist va morir» amb la preposició διὰ i acusatiu, mentre que en Rm 14,15 la mateixa idea és expressada amb la preposició ὑπέρ.

A part això, comptem amb diversos textos en què la preposició és ὑπέρ amb complement de persona. Creiem que en tots ells la preposició té el sentit normal de «a favor de»:

Quan nosaltres encara érem dèbils, en un cert moment, Crist morí pels impius. A penes hi ha algú que doni la vida per un just. ¿Qui s'atreveix a morir per una bona persona? Però Déu demostra el seu amor per nosaltres quan, essent nosaltres encara pecadors, Crist morí per (ὑπέρ) nosaltres (Rm 5,6-8).

Si Déu està a favor nostre (ὑπέρ), qui estarà contra nosaltres? Ell que no va plànyer el seu propi Fill, sinó que l'entregà per tots nosaltres? Qui ens condemnarà, si és Déu qui ens absol? ¿Serà Crist que morí, que va ressuscitar i és a la dreta de Déu intercedint per nosaltres? (Rm 8,31-34).

És que Pau ha estat crucificat per vosaltres? (1Co 1,13).

L'amor de Crist ens apressa, quan pensem que, si un va morir per tots, tots van morir amb ell. I Crist morí per tots, perquè els qui viuen, ja no visquin més per a ells mateixos, sinó per a aquell que morí i ressuscità per ells (2Co 5,14-15).

(El Fill de Déu) que em va estimar i es va entregar a si mateix per mi (Ga 2,20).

Afegim altres textos ja citats en els quals apareix la preposició ὑπέρ referida a persones. Així, en la institució de l'Eucaristia (1Co 11,24: «per vosaltres»); també, quan Ga 3,13 diu que Crist es va fer «maledicció» en favor nostre i quan 2Co 5,21 diu que Déu el va fer «(sacrifici pel) pecat» per nosaltres. Podem recordar de pas que la mateixa construcció apareixia en 1Te 5,10 i torna a aparèixer en «altres Cartes paulines» (Ef 5,2,25; Col 1,24; 1Tm 2,6; Tt 2,14) i en la resta del Nou Testament (concretament, Mc 14,24; Lc 22,19-20; Jn 10,11.15; 11,50-52; 15,13; 17,19; 18,14; 1Pe 2,21; 3,18; 1Jn 3,16).

No examinarem tots els casos, però repetim que la «pressuposició» gramatical ens diu que ὑπέρ amb complement de persona significa habitualment «a favor de».¹⁷ Per tant, ὑπέρ ἡμῶν, «per nosaltres», significaria «a favor nostre»: aquesta possibilitat ens sembla confirmada per Rm 8,31-32, on apareix la contraposició ὑπέρ/κατὰ, «a favor/en contra», i on, del fet que el Pare hagi entregat el seu Fill «per nosaltres», es dedueix que estarà disposat a «donar-nos-ho tot» (amb el verb χαρίζομαι, derivat de χάρις). Si el sentit fos que el va castigar «en substitució» nostra equivaldria a dir que es va cobrar el deute: que no ens va donar res.

Tampoc no seria coherent en la hipòtesi plantejada per Rm 5,7 que algú morís «en substitució» d'una bona persona. Una lectura espontània pensarà més aviat en el cas, tanmateix estrany, d'algú que dóna la vida per salvar una altra persona, és a dir, «a favor» d'ella. Per altra banda, com ja hem dit, el context és que Déu demostra el seu amor (v. 8), no que descarrega la seva ira.

Tampoc no seria coherent el sentit de «substitució» en 2Co 5,14-15. Diu que «si un morí per tots, tots moriren amb ell». Si hi hagués hagut substitució, els altres no haurien hagut d'acompanyar-lo en aquella mort.

Podem, doncs, mantenir que ὑπέρ en tots els casos, mentre no es demostrï el contrari, té el seu sentit normal de «a favor».

Arribem finalment als textos que contenen més explícitament la idea de «redempció» o «rescat». Es tracta de Rm 3,24, amb ἀπολυτρώσις «redempció»; també, Ga 3,13 i 4,4, amb ἐξαγοράζω, «rescatar»; finalment, 1Co 6,20; 7,23, amb ἀγοράζω, «comprar».

Dintre de les nostres Cartes, ἀπολυτρώσις només torna a aparèixer en Rm 8,23, referida a l'alliberament final del nostre cos,¹⁸ i en 1Co 1,30, unida a

17. El sentit més primitiu seria «per damunt de», però, segons els Diccionaris de Bauer i Liddell – Scott – Jones, entre els sentits metafòrics predomina el de «a favor de» quan es refereix a persones.

18. Vegeu R. B. GAFFIN, *Resurrection and Redemption. A Study in Paul's Soteriology*, Phillipsburg, NJ 1987; S. LYONNET, *Études sur l'Épître aux Romains*, Rome 1989, pp. 242-254: «Rom 8,19-22 et la Rédemption de l'univers».

«saviesa, justícia i santificació». En altres escrits, λύτρον i els seus derivats poden referir-se a l'alliberament d'Israel (λυτροῦμαι en Lc 24,21; λύτρωσιν en Lc 1,68; 2,38; vegeu He 11,35) o a l'alliberament final (ἀπολυτρώσις en Lc 21,28; Ef 4,30). Si més no, moltes vegades van units a la idea de la sang. Així, ἀπολυτρώσις en Ef 1,7; Col 1,14 (vegeu v. 20); He 9,15 (vegeu v. 14; λύτρωσιν en He 9,12; λυτροῦμαι en 1Pe 1,18 (vegeu v. 19). Com el nostre Rm 3,24 (vegeu v. 25).¹⁹

Una part de la tradició va entendre el «rescat» en sentit literal: la compra d'un esclau amb intenció d'alliberar-lo. Algun escriptor havia entès que la mort de Crist era el preu que Crist pagava al diable perquè ens deixés anar.²⁰ Anselm mateix dirà que el preu es paga al Pare, que és la part ofesa,²¹ però amb això tornem a un cert enfrontament entre el Pare que exigeix el preu i el Fill que el paga.

Però resulta que en la Bíblia λύτρον i els seus derivats tenen un sentit clar, inspirat en la «redempció» del poble d'Israel de l'esclavitud d'Egipte, «redempció» que no es formalitza a base de pagar un preu al faraó, sinó tot el contrari (Ex 6,6; 15,13; Dt 7,8; 15,15; 21,8; 24,18). Queda, doncs, simplement la idea d'un «pas de l'esclavitud a la llibertat». La definició de Rm 8,21: «l'univers creat serà alliberat de l'esclavatge de la corrupció amb la llibertat de la glòria dels fills de Déu» correspon exactament al sentit veterotestamentari del terme ἀπολυτρώσις, que apareix en v. 23. Afegim que el terme ha adquirit un cert sentit sacre, en el qual se suposa que l'alliberador és Déu o Crist, però no se sobreentén ni tan sols que aquell alliberament li hagi costat res.

Per això en 1Co 1,30, «redempció» (ἀπολυτρώσις) no desentona en absolut dels termes que l'acompanyen: «saviesa, justícia, santificació». Aquests descriuen els dons de Crist, allò que Crist ha estat per a nosaltres.

En Rm 3,24, ἀπολυτρώσις, «redempció», precedeix un text estudiat sobre el sacrifici de Crist. Juntament amb v. 23, diu:

Tots pecaren i estan mancats de la glòria de Déu, però són justificats gratis per la seva gràcia per la redempció que hi ha en Crist Jesús.

L'actitud del Pare és clara: ens justifica «gratis per la seva gràcia» (δωρεάν τῆ αὐτοῦ χάριτι), amb la qual cosa diu dues vegades que el Pare no

19. LYONNET – SABOURIN, *Sin, Redemption*, 79-103: «The terminology of "liberation"».

20. Anselm mateix (*Cur Deus homo?*, c. 7) ha de demostrar «Quod nullam diabolus habebat iustitiam adversus hominem».

21. «Decretum illud non erat diaboli, sed Dei. Iusto namque Dei iudicio decretum erat et quasi chirographo confirmatum, ut homo qui sponte peccaverat, nec peccatum nec poenam peccati vitare per se posset» (*Cur Deus homo?*, c. 7).

exigeix un preu. L'acte de Crist, «propiciatori» ungit amb la seva pròpia sang (v. 25, com hem vist), és el sacrifici que ratifica el nostre alliberament.

En Ga 3,13 i 4,5, amb ἔξαγοράζω, «rescatar», també és clara la idea de «alliberament»: es tracta respectivament d'alliberar-nos de «la maledicció de la Llei» (3,3) o de donar-nos la «filiació divina» en forma adulta quan estàvem «subjectes a la Llei» (4,5), donat que l'hereu quan és petit no es distingeix en res de l'esclau (v. 1). El model de l'Èxode ens faria pensar també en un «alliberament» sense cap idea de preu. De tota manera, en una certa tradició bíblica (vegeu Lv 5,5; 16,21; 26,40; Nm 5,7; 1Re 8,31; Esd 10,1; Ne 1,6; 9,2-3), el mateix verb serveix per a expressar el «rescat del pecat»: alguna cosa que l'home dóna a Déu en un context de culte. És a dir, no com un «preu» en sentit estricte, sinó com a «signe» del seu penediment. En el context paulí, aquest «rescat» podrien ser els signes externs de la maledicció divina (Ga 3,13) o el simple fet d'haver «nascut de dona, nascut sota la Llei» (4,4), com a signe de solidaritat amb l'home pecador.

En 1Co 6,20 i 7,23, trobem el terme ἀγοράζω, «comprar». Crec que per a entendre aquests dos textos podria bastar el sentit profà de «comprar», tot i que no deixa de ressonar-hi l'Antic Testament:

Heu estat comprats a un alt preu: gloriïeu, doncs, Déu amb el vostre cos (1Co 6,20).

Heu estat comprats a un alt preu: no us feu esclaus d'homes (7,23).

Aquí, més que la idea de «alliberament» d'un esclau, sembla que hi ha la de «compra» per part d'algú que vol l'esclau per a servir-se'n. Per això hem de gloriïcar Déu, que és el nostre nou amo (1Co 6,20) i no podem fer-nos esclaus d'altres homes (7,23), perquè ja no estem «disponibles». En el fons, tanmateix, és la idea del «poble adquirit», que l'Antic Testament expressa amb altres termes (vegeu Ex 19,5; 23,22; Dt 7,6; 14,2; 26,18) i Pau (1Te 5,9: περιποίησιν), juntament amb altres textos del Nou Testament (vegeu Ac 20,28; 1Pe 2,9) on també es recull.²² Sabem que qui paga és Crist, per més que en el context només hi surt Déu. Tampoc no hi ha algú que cobri el preu, però se subratlla que el preu va ser molt alt: «Heu costat car!» Però no en el sentit de: «No us amoïneu, que algú ja ha pagat per vosaltres!», sinó en el de: «No espatlleu això que ha costat tan car!»

Ens queda la pregunta de l'home «pràctic», potser més pròpia de la teologia sistemàtica: Si el Pare ja perdona, ¿quines ganes de fer passar tan «mals moments» al Fill? Sense pretendre d'aclarir el misteri, diríem que és

22. LYONNET – SABOURIN, *Sin, Redemption*, 104-119: «The terminology of “purchasing” or “acquisition”».

una gran lliçó sobre què és el pecat (que l'home modern tendeix a minimitzar) i què és la redempció (que l'home modern tendeix a rebutjar, perquè es considera autosuficient). Déu ens posa davant els ulls, per mitjà d'un que ho va sofrir en carn pròpia, el llarg camí que va del pecat a la salvació.

Entrant després en l'estructura bíblica del sacrifici, diríem que tota mediació de la gràcia ens condueix a trobar-nos amb els nostres germans, aprendre d'ells i ajudar-los a seguir el mateix camí. Per això els fruits de la redempció es vinculen de manera eminent als sagraments, que no foren deixats en mans de cada creient, sinó entregats a l'Església, com a punt d'encontre de tots.

Jordi SÁNCHEZ BOSCH
Còrsega, 530 1r
08025 BARCELONA
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 02.12.2001)

Sumari

Els grans progressos que hi ha hagut en el diàleg interconfessional en el tema de la «justificació» dels pecadors per mitjà de l'Evangeli han portat a una comprensió de les posicions dels altres, però no a una lectura unitària. A aquesta només s'hi podrà arribar aprofundint allò que diuen les fonts de la nostra fe, especialment les cartes paulines. En un intent de lectura directa, hem cregut que es podia subratllar l'aspecte «humà», la «humanitat de Déu», en tots els inicis de la salvació. Aquesta «humanitat», l'hem vista en l'acceptació de la fe d'Abraham (i de qualsevol «impiu» per la bondat del Pare), en els diversos textos en què es parla de «reconciliació» per iniciativa del Pare, en la visió del sacrifici de Crist com un «traspàs» de la glòria de Déu, en la «redempció» com a «alliberament» a la llum de l'Èxode i en la «adquisició» d'un nou poble com a entrada en un regne de gràcia.

Summary

Thanks to the great advances in the interconfessional dialogue about «justification» of sinners by the Gospel, both parties in this dialogue have come to an understanding of each other's point of view. However, they have

not achieved a unitarian reading. Such a reading will only be possible along with a deeper understanding of the sources of our faith, mainly Paul's Letters. By attempting a direct reading, this article sets out to highlight the «human» side, «God's humanity» in the acceptance of Abraham's faith (or of any «impious», thanks to the goodness of God), in several readings about «reconciliation» on God's initiative, in the image of the sacrifice of Christ as a «transfer» of God's glory, in the «redemption» as «liberation» in the light of the Exodus, and in the «acquisition» of a new people as the entrance in the kingdom of grace.