

Q U A D E R N S

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



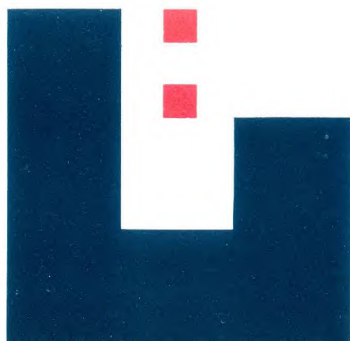
L'heretatge
d'Abraham (2)

JOAN VERNET — ANTONI BENTUÉ



(8)

1992



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



L'heretatge
d'Abraham (2)

JOAN VERNET — ANTONI BENTUÉ



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

C/ Rivadeneyra, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona
Imprès a Imprimeix, S.A.
Eduard Maristany, 100 – Badalona
ISBN 84-7263-766-2
Dipòsit Legal: B. 6.989-1992
Febrer de 1992

ÍNDEX

<i>Els orígens de l'islam</i> per Joan Vernet	7
<i>Visió cristiana del judaisme i de l'islam</i> per Antoni Bentué	25

ELS ORÍGENS DE L'ISLAM

Joan Vernet

Senyores, senyors:

Agraeixo molt al Dr. Matabosch les paraules amb les quals ha fet la meva presentació. Vull afegir, a més, que aquesta meva participació és una excepció notable del meu fer habitual, perquè, fora de les aules de la Universitat —sobretot de les de doctorat on faig l'Alcorà—, el temor a l'obligada simplificació a favor dels menys entesos en la matèria pot resultar mancada de matisos per als especialistes del món àrab i de l'Alcorà. En castellà ben segur que semblaria més correcte dir també el *Corán*, *el Alcorán*, com solien els clàssics, malgrat que els dos articles *el* i l'àrab *al*, seguits, no resultin gaire eufònics. No tinc, repeteixo, el costum de prendre la paraula fora de la meva càtedra. He trencat aquest hàbit, més que per altra causa, pel fet que d'ençà del dos d'agost passat, un cap d'estat àrab, laic, va començar a introduir, en els seus discursos, citacions completes de l'Alcorà. Si es té en compte que aquest estat laic a què em refereixo —n'hi ha d'altres— no segueix exactament les normes de la xara, és a dir el conjunt de la llei tradicional islàmica, això sobta qualsevol. A més, el fet provoca la desorientació de la premsa, tant se val que sigui la de Barcelona com de qualsevol altre país occidental, que només copsa un vessant del problema. A la Rambla es poden comprar, escrits en llengua àrab (ignoro si alguns deixebles meus ja ho han fet), els diaris d'un i altre costat dels països enfrontats. Estic convençut que seria bo detectar la manera com uns i altres presenten els versets de l'Alcorà, i si es detecta o no una més que possible diversitat d'interpretacions. No és que vulgui entrar en els esdeveniments com a tals, però sí que vull aprofitar-los per anar més a fons del problema que representa l'habitual desconeixement de l'Islam. Per això sóc aquí.

I

L'Alcorà, llibre concret

Existeix certament un llibre anomenat l'Alcorà? Sembla que la resposta és afirmativa, ja que si vostès entren a una llibreria qualsevol hi trobaran traduccions —catalanes, no; sí, però, en castellà—, i si van a la Llibreria Francesa, poden descobrir-hi —si ja és distribuïda— la de Becqe, que té, com diuen en francès, força *allure*. Per tant, no hi ha cap dubte que es pot comprar una traducció de l'Alcorà i, fins i tot, en certes llibrereries de Barcelona el trobarien en àrab. En cas de conèixer l'idioma, el podrien llegir en el seu text original, amb totes les riqueses i matisos, de bellesa i sabor absolutament intraduïbles.

Autenticitat i historicitat

1. *Fonts catalanes*

És autèntic aquest text de l'Alcorà? Des de quan existeix? O és, potser, un invent dels orientalistes? Per seguir la línia de l'autenticitat de l'Alcorà, i sense sortir d'aquestes contradiccions, poso per exemple —encara que no puc precisar exactament la família, sí, en canvi, el personatge i la certesa— que un senyor que es deia Ferrer, l'any 1584, va ser processat per la Inquisició per dormir amb l'Alcorà sota el coixí. El van descobrir i el van processar. Si vostès em demanen més, els podré dir que abans de la Inquisició —i parlava del 1584!— tenim citacions fetes aquí, a casa nostra, del Llibre de la xara, que és una legislació islàmica que s'utilitzava entre els mudèjars del Regne de Catalunya, de la Catalunya Nova. Cal dir-ho, perquè a la Catalunya Vella van desaparèixer, mentre que a partir de Tarragona cap al sud, n'hi van romandre fins al 1610 (any de l'expulsió), i més tard, ja que van restar nuclis d'ideologia musulmana.

2. Fonts musulmanes

Anem més enrere. Podem trobar un manuscrit complet de l'Alcorà antic a la biblioteca d'al-Karauin. Fins ara les citacions que he fet eren externes, és a dir, procedents de no musulmans. Aquí, en canvi, trobem un Alcorà que per totes les senyes és d'abans del 975. Per a relacionar-ho amb esdeveniments nostres, pensem que al-Hakem II, el propietari del llibre, havia rebut el comte Miró en el decurs d'una ambaixada. Però anem encara més enrere.

3. Fonts bizantines i altres

Hi ha més citacions de l'Alcorà? Per descomptat! Sortim del terreny musulmà i dirigim-nos cap a altres camps. Qui ens pot dir que existeixen uns senyors que, en un moment determinat, s'anomenin musulmans? (El terme *moro* no s'ha d'utilitzar com a sinònim de *musulmà*, perquè només és atribuïble als marroquins actuals com a habitants que són del Magrib, de l'antiga província romana de Mauritània Tingitana; però també cal evitar-lo perquè aquests, d'ençà del protectorat espanyol, durant el qual el nom va anar prenent un to cada vegada més despectiu, també els ofèn. Però deixem-ho). Hi ha altres fonts que ens parlin de l'Alcorà? Sí, per exemple, la crònica bizantina de Teòfan ens afirma que l'any 655, aproximadament, un estol musulmà es va enfrontar amb el de l'emperador Constant II. Estem, doncs, assabentats per una font externa que en aquests anys existien uns anomenats musulmans, com consta igualment per les fonts d'origen armeni, persa i altres, a més de la bizantina. Per tant és evident que havia passat alguna cosa.

Mahoma i l'Alcorà

El que havia passat era la presència i el posterior llegat d'un gran espiritualista a qui anomenem Mahoma. El nom, el trobem a Catalunya; aquí tenim, per exemple, la Pobla de Mafumet, de Mahoma, de l'àrab Muhammad. És un trasbalsament per qüestions lingüístiques, de la mateixa manera que el mot d'origen àrab *batîha sindîa* —en àrab vulgar *sîndia*— passa al català *sîndria* i al *sandía* castellà. Prosseguim amb Mahoma. Nascut cap al 570 de la nostra era, va passar vint anys de la seva vida en llocs més o menys pobres. Vint anys més tard (590) es va casar. Al cap de quaranta anys

va rebre, segons la tradició, la inspiración de Déu. Tinguin en compte que encara que la tradició moltes vegades és incerta, aquí em proposo demostrar que l'Alcorà és un text segur. A partir d'aleshores —del 610 al 612— va tenir la revelació divina: Déu li va anar inspirant una sèrie de versicles (*ayat*, en castellà *ayas* o *aleias*) i de sures (capítols, *suras* en castellà) que anaren descendint constantment fins a la mort del Profeta.

Interpretacions del text

Hem de dir, en primer lloc, que aquest text ha estat interpretat de manera molt diferent —parlo del text àrab, que és el que ens interessa per cada orientalista i arabista. Cadascun de nosaltres ho fa molt similarment, però no sempre exactament; d'aquí que els musulmans, els pietosos i els no pietosos, tinguin moltes prevencions vers els orientalistes. Per aquesta raó, quan em pregunten: «Vostè, que és?», responc «arabista», mai «orientalista», malgrat haver estudiat també hebreu i arameu, i haver fet incidentalment de professor de les tres llengües a la Universitat de Barcelona.

1. La xara i els depravats

Aleshores, quines són les interpretacions que en fan uns i altres? Són les mateixes que fem nosaltres? A vegades coincideixen, d'altres, no. Als musulmans actuals els indigna que se'ls parli d'integrisme. No ho és, afirmen, d'integrisme —*mutasibum*, *al mutatasibum*— que son termes inventats pels orientalistes. Seria més còmode —i es podria adduir amb textos de la Península Ibèrica, de l'època que Saragossa i Còrdova eren musulmanes— explicar la manera com ells acusaven en els processos per «apartar-se de la llei, diguem-ne, divina». Els prego que això ho prenguin entre cometes perquè aquí el que m'interessa és el cor del text de l'Alcorà, no és la xara. En les acusacions se'ls podria haver tractat de *gulú*, *exaltats*, o bé, com diem d'un gran poeta que va morir pel 965-970, de «depravats». Però em pregunto, no exempt de malenconia, hi ha alguna església que en un moment o altre no hagi acusat els seus enemics de depravats?

2. Pilars fonamentals del musulmà

Si recordo la meua història personal, m'adono que el llibre que estudiava el 1937 explicava que «els pilars fonamentals del musulmà —els pilars de l'islam— són cinc: *a.* La professió de fe; *b.* L'oració —que es fa tradicionalment i molt ben descrita— cinc vegades al dia, bé que aquest nombre no figura en l'Alcorà; *c.* La *sadaqa*, que es considera un impost obligatori. Pensin, però, que no consta en el text, encara que hi hagi tradicions que el remuntin al Profeta i que afirmen la seva obligatorietat per al musulmà, cosa que admeto. Encara que no prescindeixo de les tradicions que diuen el contrari; *d.* El dejuni del mes del Ramadà, que sí que és al Llibre; i *e.* La peregrinació a la Meca, voluntària i facultativa. Enlloc, però, no es parla de la guerra santa.

3. Al.là - Déu

Un altre tema que ens divideix és com traduir el nom fonamental: *Déu*. En francès i anglès, Gibb i Blanchère hi han deixat *Al.là*. Comprenc perfectament que els alcorans que utilitzo sovint, traduits al castellà però amb lletres aràbigues, diguin «d'Al.là» per diferenciar-se, de la majoria aclaparadora de cristians que els envoltaven. En conec d'altres, de traduccions —italianes, alemanyes, i com la meua mateixa i l'última de Becqe— que diuen senzillament *Déu*. Em sembla lògic perquè, si no, quan traduïm la Bíblia, cada vegada que surt Éi, Eloïm, Jahvè, per la mateixa raó hauríem de mantenir aquests noms. La gent culta sap que sense cap dubte signifiquen la mateixa persona divina. Quan jo estudiava amb el Dr. Millàs, cap dels companys de curs no llegia el nom diví tal com apareixia en el text bíblic, i tots, quan l'ensopegàvem, seguíem la tradició rabínica, i pronunciàvem *Adonai*, perquè a classe teníem una companya jueva i sabíem que el nom *Jahvè*, li sonaria mala ment. No veig, per tant, cap raó per a no poder admetre aquesta senzilla traducció. Aleshores la fórmula de la professió de fe musulmana «no hi ha déus, sinó Déu —amb majúscula—, i Mahoma és l'enviat de Déu», és tal com es troba a l'Alcorà. Als alcorans que vostès adquireixin poden trobar-hi el text complet. En la meua segona traducció de l'Alcorà —1963— hi vaig afegir uns claudàtors, seguint altres models orientalistes, i, avui, després de molts anys d'estudi, me'n penedeixo.

Integritat del text

1. Crec que l'Alcorà i l'ordre en què es troben els seus versets és tal com el deixà Mahoma en el moment de la seva mort. Perquè l'Alcorà, és a dir, Déu afirma (i perdonin que faci aquesta citació de l'Alcora, si volen després poden preguntar-me pels arguments de la meva afirmació): «avui us he completat la meva religió»; per tant, en el moment que Déu revela a Mahoma aquest versicle, aquest és l'últim que ha caigut, que ha baixat del cel, que és el mateix que dir «aquí s'ha acabat l'Alcorà». També es llegeix en un altre versicle: «Mahoma és l'Enviat de Déu i segell dels profetes...» Afirmació que assenjala que després d'ell no hi pot haver cap més profecia. Ara bé, no hi ha qui assegura que ha tingut noves revelacions? No hi ha hagut qui s'ha autotitllat de profeta? És clar que sí!, però no hi ha hagut també blasfems, gent que ha blasmat Déu? Naturalment, no ara, sinó en el segle X i en l'època del Profeta!...

2. Estem segurs, doncs, que el text actual és autèntic. És cert que hi ha alguns autors xiïtes —de Pèrsia— que pretenen que el text ha estat mutilat. S'equivoquen. No és veritat. El que ells utilitzen per a fer les seves pregàries, és el mateix: la Vulgata Cairota. En el pròleg de la meva segona traducció (1963) hi trobaran els textos que alguns perses afirmen que s'han suprimit. Com poden veure, ni tenen gaire importància ni, per descomptat, pertanyen a l'Alcorà. Alguns han volgut introduir-hi el text de la lapidació, el que l'imam Khomeini va imposar a Pèrsia quan va conquerir el poder: «Les dones adúlteres havien de ser lapidades.» Aquesta afirmació no es troba a l'Alcorà. Es diu que un dels deixebles de Mahoma, Umar ben al-Jattab, el va recordar després de la seva mort, i el va introduir. Ben segur que el trobaran reproduït a peu de pàgina d'alguna traducció.

3. Dificultats per a la lectura del text

Què és el que Déu va fer baixar del cel? Doncs Déu va dictar a Mahoma, i aquest va escriure, primer ell —i aquí estic amb heretgia respecte a la majoria de musulmans—. Entenia el que li baixava, però estava mancat de grafemes suficients per a apuntar-ho tot. Pensin el que seria llegir qualsevol diari català on no hi hagués ni una sola vocal, i que les consonants, en comptes de les vint-i-dues que deuen restar, es reduïssin a disset. En aquest cas, com es faria la lectura? (Ho treballem aquest any en el curs de doctorat.) Doncs

es faria veient quins punts diacrítics —d'invenció i ús posterior— convenien per a obtenir les lectures possibles del text.

En l'esmentat curs no he posat cap exemple en català, però aquí val la pena fer-ho. Pensin, per exemple, que els mots *mas*, *massa*, *mes*, *mesa*, *mesell*, *mosso*, *mossa*, *musa*, tenen les consonants *m* i *s*. Si vostès ensopeguen un text amb les dues consonants, però sense cap vocal, no poden saber què vull dir ni com ho pronuncio. Si troben un context més llarg de consonants, potser sí que aconseguixin de fer-se'n una idea, i de mica en mica es vagin aproximant a la intel·lecció del text. Els millors tractadistes d'aquesta temàtica són levantins, de la València del segle XI, Ibn Ferro i Abú Umar al-Dani. Ens diuen clarament que els punts diacrítics —que, a vegades, segons el nombre i disposició a dalt o a baix signifiquen un canvi complet de la consonant— no han estat revelats. L'únic que ho ha estat és el text consonàntic, millor dit, les disset consonants! A partir d'aquí és lícit que qualsevol musulmà —el bon *musulman*— pugui fer-ne altres lectures, del text. Els musulmans, atès això, van fer inventari d'una sèrie de lectures possibles de l'Alcorà. Fixin-se en l'exemple: l'àrab és una llengua semítica; si vostès recorden el càntic de Moisés, el text hebreu diu: *hazinu haxamaim we-adabbiru*, aquí estic posant-hi les vocals. Si volgués posar-ho en àrab, sense apartar-me del *ductus* consonàntic diria: *adinu alsamai wa-udadabbiru*. Les consonants són les mateixes, però la primera frase ha estat dita en hebreu, l'altra en àrab. Anecdòticament, al meu mestre Millàs, que parlava totes dues llengües, anant per Palestina, durant la revolució dels àrabs palestins del 1937, se li va ocórrer de parlar en un tren, i es va confondre passant de l'àrab a l'hebreu, i per poc el maten, els àrabs! O sigui, cal anar amb peus de plom.

4. Aspectes cronològics

Una altra cosa important a tenir en compte és la cronologia: quan va fer baixar Déu aquests versicles o aquests altres. Però ni orientalistes ni musulmans no es posen d'acord. I les indicacions que dona la Vulgata Cairota sobre l'ordre de descens dels versets es presta a confusions. Poden trobar el text d'un capítol que els digui: «Excepte els versicles tal i tal que van ser revelats en el període de la Meca», que vol dir «Abans que el Profeta fos home polític.» I si tenim present que ho va ser, d'home polític, deu anys (del 622 al 632), aquest canvi fa trontollar alguns punts del text de l'Alcorà, i provoca certes contradiccions. I cal saber-ho, per a poder-s'hi mou-

re. És el que fem nosaltres amb el BOE quan una llei nova en deroga alguna altra ja sia en la seva totalitat ja sia en alguns punts. O a la manera com en el cristianisme es diu que el NT deroga l'AT, en les parts que tractin un mateix tema.

II L'Alcorà i l'Islam

L'Alcorà, missatge de valor universal per als àrabs

La majoria de musulmans —i per a nosaltres no té gaire interès— sostenen que l'Alcorà és la Paraula eterna i increada de Déu. Altres, que fou creada. Aquesta afirmació, en el segle IX, va fer córrer rius de sang entre els creients. A nosaltres ens afecta poc. En canvi sí que ens afecta el que va passar amb l'únic miracle de Mahoma, i que ara explicaré: no hi ha cap ésser humà ni àngel ni dimoni que pugui escriure un llibre tan ben dictat (ho deia Ramon Llull i després ho reprendré) com l'Alcorà.

Hi ha estats, per exemple el que esmentava en començar, governats pel partit BAAS (BA'T). Aquest partit, el va fundar el 1940 Michel Aflak, que era cristià ortodox. La seva divisa diu: «La llengua àrab és única i el seu missatge és etern.» (Aquí hauríem de mirar-nos-hi molt com ho traduïm.) Si s'entén per missatge el de l'Alcorà, no hi ha cap musulmà que tingui inconvenient a adherir-s'hi. Els cristians, però, tampoc no en tenen, d'inconvenients, perquè poden entendre que és el de les religions que l'Alcorà reconeix, és a dir, l'islamisme, el judaisme, el cristianisme i el mazdeisme. Per tant cadascú ho pot interpretar com vulgui i hi pot fer les combinacions que vulgui. (També, refent memòria de les explicacions que rebia de nen, em deien que Voltaire, al final de la seva vida, va morir al si de la religió catòlica. També es diu que Michel Aflak, que va morir fa pocs anys en un hospital de París, ho va fer dins l'islam.)

Com diu l'Alcorà, «Déu és més savi!». És a dir, «Ell ho sap».

Mahoma sabia llegir i escriure

1. ¿Sabia llegir i escriure, el Profeta?

Per a mi és evident. En uns capítols de l'Alcorà, en el text on s'explicita com s'han de repartir les herències —capítols que protegeixen tant la dona com els fills i els mateixos pares del causant—, per a resoldre els problemes que creen aquests versicles i evitar que cap d'ells no en pugui sortir malparat, cal fer quantitat d'operacions aritmètiques. Hi ha experts —especialistes— en la matèria.

Haig de confessar que a mi resoldre'ls em costaria moltes hores.

2. Sí que en sabia

Tanmateix tothom ho nega fonamentant-se en un verset, on es llegeix: «Hem fet baixar l'Alcorà a un home analfabet.» Aquesta paraula *analfabet* és la mateixa —*ummi*— que utilitza el gran comentari d'al Tabarí i que segueixen una sèrie de tradicions —per això crec poc en les tradicions— que asseguren que en l'àrab de l'època del Profeta significava *analfabet*. Amb tot i això trobem coetàniament una altra sèrie de tradicions que ens diuen tot el contrari: que el mot *ummi* significava que en sabia, de llegir i d'escriure. Per tant, vostès poden triar entre les dues. Un llibre meu, rigorosament científic, i que tots els àrabs han considerat bo, ha estat impugnats només en aquest punt que defenso una vegada més: *el Profeta sabia llegir i escriure*.

Venerabilitat dels textos que es conserven

De quan són els textos més antics? Els que ara estem veient a classe deuen ser del segle II de l'hègira. Hi ha constància que el text ha estat fixat immediatament i mai no alterat. Els saudís pretenen tenir un Alcorà complet del segle I (IX-X dC) de l'hègira. És cert que el text de l'Alcorà no s'ha alterat en absolut, fins al punt que arribo a pensar que, tal com es troba i en l'ordre en què es troba, va ser deixat així pel mateix Profeta. Per què? Perquè ell, entre el 622 i el 632 —com hem esmentat—, no solament va ser un home equitoble, administrant la justícia entre elements molt diversos com eren els cristians, els jueus i els àrabs que hi havia a Medina i després a

tota la Península, que tots tenien el seu caràcter, el seu geni i les seves manies, sinó que sempre ho va ser, d'equitatiu. Però el Profeta va tenir també la virtut de ser un gran general, previsor i astut. A la seva vida només va perdre una batalla; les altres les va guanyar. I sabem que tenia un cos d'escribes que apuntaven al seu dictat, i que ell revisava tot el que escrivien.

1. La bellesa teocèntrica, miracle de l'Alcorà

He parlat del miracle de l'Alcorà. Jesús en feia, de miracles. El mateix Alcorà ho admet, i n'admet dels altres profetes. Però Mahoma no en féu cap, de miracle. L'única cosa que ha dit Déu (entenguin vostès Déu o Mahoma) és el que segueix: «Si hi ha algú, home, geni o àngel, capaç de fer (i tornaré a Ramon Llull en el *Llibre d'Oracions*, com havia anunciat abans) un Alcorà més ben dictat que aquest, que el faci.» És el que els àrabs en diuen el «versicle del desafiament» —n'hi ha molts que repeteixen el mateix tema—, i ningú d'aleshores fins ara no ha pogut escriure un llibre tan eloqüent com ho és l'Alcorà, llegit en veu alta per un àrab. He de confessar-los que per a mi és el llibre més «bell dictat que jo conegui». Per exemple, i simplement, un dels versicles (2,256) —la traducció és meua i és dolenta, no canta i caldria ser un Espriu per a aconseguir—ho: «Déu, no hi ha déu, sinó Ell, el Vivent, el Subsistent. Mai no té somnolència ni son. Li pertany tot el que hi ha als cels i a la terra. Qui podria intercedir davant d'Ell si no és amb el seu propi permís? Sap el que hi ha al davant i al darrere dels homes, i aquests no saben res de la seva ciència, sinó allò que ell vol. El seu tron s'estén pels cels i la terra i no el cansa la conservació de tot això. Ell és l'Altíssim, l'Immens.»

Existeixen molts tapissos amb aquesta inscripció, i els confesso amb goig que a casa n'hi ha un.

Un altre: «Als qui canviaran la veritat per l'error, el seu negoci no els donarà fruits: no són el camí recte. Els passa el mateix que als qui han encès un foc, i quan il·lumina el seu entorn els pren la llum i els deixa en les tenebres. Sords, muts, cecs. Es perdran. Són com un núvol de cel tempestuós on hi ha fosc, trons i llamps. Per por del llamp es tapen les orelles amb els dits, per por de la mort; però Déu sotja els infidels i els elimina, gairebé els arrenca la vista; cada cop que donen llum, caminen; quan es refan les tenebres, es deturen. Si Déu volgués, els arrencaria l'oïda de soca-rel. Certament Déu és poderós sobre totes les coses.»

2. «... el text pus ben dictat...» (Ramon Llull)

Llegint l'Alcorà en àrab és molt freqüent de trobar versicles, com els esmentats, que expressen la bellesa corprenedora del seu llenguatge. Hi ha una sèrie d'anècdotes, atribuïdes a Ramon Martí (1230-1284), que contenen l'admiració dels autors cristians com Ramon Llull i altres pel llenguatge de l'Alcorà, cosa que ha fet ensopegar de mala manera arabistes i orientalistes, perquè —repeteix— «l'Alcorà és el text més ben dictat en llengua àrab». I que cap àrab cristià —que continua havent-n'hi avui en nombre no escàs (un d'ells el coneixen vostès pels diaris, Tarik Aziz)— deixa de reconèixer i estimar. ¿Podrien imaginar que un vice-primer ministre de l'Iraq, i abans ministre d'afers estrangers, fos un cristià, i que tingués autoritat sobre musulmans, cristians, jueus i kurds? Doncs això és el que passa sense que hi hagi infracció de la llei alcorànica, perquè aquests estats no es vigeixen per la xara. S'ha de reconèixer, tanmateix, que pel que escriuen i tal com ho escriuen, els cristians tenen algun gran poeta, algun gran escriptor, encara que no es puguin comparar amb els textos de l'Alcorà. L'Alcorà no és simplement un episodi històrico-cultural-religiós, és per la cultura aràbiga, una obra literària definitiva.

M'he referit a les crítiques dels medievals cristians sobre el llibre del Profete. Si em pregunten què opino sobre les crítiques literàries modernes de l'Alcorà, els respondré que penso tot el contrari de Nöldecke, el fundador dels estudis alcorànics contemporanis. L'Alcorà no s'ha de mirar per a descobrir-hi la perfecció de les construccions gramaticals, a veure si primer hi ha el subjecte, després el verb i després el predicat, com pertoca segons les regles i que és el que ell sol fer: aquí hi troba una falta i allà dues... No és res d'això. No s'ha de fer com Mose ben Erza de Tudela, que per demostrar que l'AT era més ben dictat que l'Alcorà va escriure en paral·lel, una magnífica retòrica d'inspiració bíblica al costat de cada metàfora, de cada imatge, de cada figura que trobava en l'Alcorà. No, això no pot anar així sinó que, com va fer notar Bousquet —sociòleg i arabista—, cal tenir present que no a tots ens agraden les mateixes coses; a mi, com a home, les mateixes dones, i a les dones, els mateixos homes. A uns els agrada Velázquez, a altres Picasso. Per tant, no és ser sincer amb si mateix afirmar que tal text és millor que tal altre perquè hom ho cregui sincerament així, i per a ell sigui realment així.

Estic d'acord que l'Alcorà és inimitable.

III

Semitismes i altres corol.laris en ús

La mare de totes les guerres

A vostès —i canvio de tema—, aquests dies els hauran sobtat dues connotacions. Constantment surt a la premsa la frase «la mare de totes les batalles». Això és una expressió. Per a dir *mentider*, en àrab, es diu «pare de dues llengües». És un tipus freqüentíssim de construcció. A la batalla de Kadisiyya (Chur 630/650?) —que, quatre o cinc anys després de la mort del Profeta, va obrir als àrabs el camí de Pèrsia—, l'anomenen la «mare de totes les batalles». Em sembla, però, que també podria rebre aquest nom per influència d'alguna construcció àrab qualsevol. N'he trobat en altres textos. Això no té gaire a veure amb el que a nosaltres ens pugui interessar avui. Sí, en canvi, que ens podria interessar un mot que reiteradament s'ha llegit en els diaris a partir del 2 d'agost de 1990: amb citacions de l'Alcorà es demanava l'auxili de l'Umma.

Miscel.lània derivada de peculiaritats...

Què és l'Umma? És la comunitat de tots els musulmans. No solament dels qui s'han adaptat dins uns límits fronterers, fruits de les guerres després de la mort del Profeta i de les de després de la primera gran guerra civil de l'islam (fitna, 655-661). Umma, la forma la comunitat de tots els creients sense necessitat de cap ministre religiós a la manera de clergue o funcionari dels que s'hagi inventat el Dret Polític, aparegut a l'islam tres segles després de la mort del Profeta. No cal, per tant, cap califa.

Però si escoltem una banda, escoltem també l'altra. D'acord. Quan va morir el Profeta —tot es basa en tradicions, i d'això no en parla l'Alcorà—, si Mahoma hagués volgut tenir un successor, l'hauria demanat i Déu l'hauria escoltat, però Déu no va inspirar-li res en absolut. Per tant, si fem servir les tradicions, en reunir-se tots

els fidels (era l'any 632) van acordar que el successor del Profeta seria califa del Profeta. Els de la meva edad recorden que a la zona nord del Protectorat hi havia un califa (anomenat *jalifa* en els diaris i discursos). És el califa al qual es refereixen els tractadistes de Dret Polític, el representant a la zona del Protectorat espanyol del sultà de Rabat, capital del Marroc, i que tenia menys autoritat que la que avui pugui tenir un bisbe en el terreny civil, encara que es pregui per ell o ell faci pregar per les autoritats... (Llavors, aquí i en aquells anys, tot anava realment d'altra manera!)

Una traducció d'ús litúrgic cristià que no va amb les llengües semítiques és la de «Senyor rei de l'univers». Per a un semita és «Senyor rei dels exèrcits», perquè la paraula semítica corresponent parla dels exèrcits del cel, i el mateix poeta que he esmentat abans, Ibn Hani d'Elvira, va escriure una magnífica casida descrivint els exèrcits dels cels.

També s'ha parlat molt del califa. Repeteixo, aquest no té més autoritat que la temporal, no en té de religiosa. Ni a cap imam ni muftí ni aiatol.là se li pot donar més autoritat de tipus genèric que la que se li vulgui concedir, mentre es mantingui dins els límits marcats per l'Alcorà. Per exemple, a Barcelona, si haguéssim d'observar els manaments de la llei clàssica, els xiïtes haurien d'anar a pregar en un lloc, els malakís en un altre, etc. i, en canvi, preguen plegats!

Jihad. Aquí haig de confessar una part de culpa pel malentès que es pugui derivar dels subtítols del text de la meva segona traducció de l'Alcorà. En l'edició, per expressar la matèria que encapçalaven els esmentats subtítols, vaig distingir entre la veu *jihad*, que significa *esforç*, i la veu *harb*, que significa *guerra*. Aleshores, en l'índex vaig fer distinció entre *guerra* i *guerra santa*. Aquí hi vaig caure. En l'Alcorà no trobaran mai cap connotació sobre aquests dos mots. En canvi sí que trobaran —cosa que dona molts maldecaps al traductor— el mot esperit sant o esperit de santedat. A veure com volem traduir-ho, a veure com volem interpretar-ho!

IV

Alguns trets del tarannà del Profeta

1. *Home just i assenyat...*

Si admetem que el Profeta fou un home just també en el seu període de govern temporal (622-632), cal admetre que els versicles que Déu li inspirà en aquesta època són completament justos, i, per descomptat, no dubtem que ho siguin. Cal insistir-hi perquè quan els tractadistes ens vulguin parlar de guerra santa, que no existeix (i si ho afirmen basant-se en tradicions, jo també m'hi basaré!), han de recordar que és el califa (que tampoc no existeix) el que la pot declarar. Com que el Profeta sí que ho va ser en certa manera, de califa de Déu, les guerres entre el 622 i el 632, ho podien ser, de santes. Ho van ser? Ara agafo la tradició que no tinc per què creure o deixar de creure (i insisteixo que no crec en les tradicions en aquest sentit): després que Mahoma hagués rebut o hagués cregut que havia rebut la revelació d'anar a conquerir la Meca, va ser aturat per un exèrcit mequí. Hi ha unes negociacions. Mahoma se'n torna enrere. Llavors, Umar ben al-Khattab (el segon califa) li pregunta: «Com és que te'n tornes endarrere si afirmaves que és per manament de Déu que hem marxat sobre la Meca?» El Profeta li contesta: «Compte, atura't, distingeix. Una cosa és l'ordre de Déu, altra cosa el seu consell! Ens retirem i s'ha acabat.» Per tant, distingeix clarament entre tipus de guerres.

2. *...era cruel?*

En va ser, de cruel? Per descomptat ho va ser tant com l'haurien tractat a ell si ell hagués estat el derrotat.

Concretament, als jueus vençuts els va aplicar els versets del Deut 13/13-19 (anatema, degollada general i combustió de tot). En aquest aspecte va ser dur. Si algú hi vol aprofundir, el terme tècnic el trobareu en qualsevol enciclopèdia hebrea: és el mot *herem*. Per altra banda, va ser tolerant fins al punt que, a diferència del cristianisme medieval, mai no va obligar ningú a escoltar la paraula de Déu. S'és lliure. No es pot fer, a l'islam, el que aquí va fer la Inqui-

sició, tant l'episcopal, primer, com l'estatal, després: obligar a anar a escoltar els pares predicadors. Que hagin aconseguit d'estendre's cap a l'Est fins a Indonèsia, i que l'islam no sigui avui africà i ni tan sols àrab, sinó que sigui del Pakistan enllà és per a fer pensar. Com ho han aconseguit? No hi entro. El tema d'ara és exclusivament el de l'Alcorà.

3. «...tolerant...»

Això és cert fins a tal punt que en temps del Profeta no hi va haver cap program. Va aplicar, sí, els esmentats versets del Deuteronomi, però els fets paral·lels els podem comptar amb els dits d'una mà, i en sobren. La imposició de gabelles i altres impostos sobre cristians i jueus és molt posterior al Profeta. L'afirmació que Mahoma va expulsar uns i altres de l'Aràbia és perfectament discutible. Es basa en tradicions molt piadoses, i encara que probablement puguin ser certes, són tan discutibles com les que es fan avui sobre la presència de tropes estrangeres en terrenys sagrats de l'islam, en la mateixa Península. Perquè aquests terrenys resten perfectament delimitats pel mateix Alcorà, quan diu que Medina serà *haram* i que la Meca serà *haram*, que vol dir les ciutats i el seu contorn. Avui, el terreny sagrat està senyalitzat per una línia de tres-cents quilòmetres amb una carretera que les uneix, a fi que els musulmans s'hi puguin moure sense entrebancs.

4. «...confiat en Déu...»

Una cosa que sobta de l'Alcorà és que, sempre que es planteja una polèmica religiosa, afirma: «No discutiu, Déu jutjarà en l'altra vida.» Una segona cosa que sobta —i que a mi m'encanta— és que la paraula de Déu sempre afegeix: «Potser vosaltres ho fareu, potser vosaltres ho raonareu, potser vosaltres...» Aquest *laal.la*, que surt constantment, expressa, contra el que se sol dir, que l'Alcorà concedeix tanta llibertat a l'home musulmà com la que pugui tenir l'home cristià. Per a més detalls sobre aquestes coses —jo no sóc teòleg— poden recórrer a les obres d'Asín Palacios, o qualsevol tractadista de l'època, i ho veuran.

5. «...i benèvol»

S'ha plantejat —i encara aquests dies apareix en els diaris— la qüestió de què s'ha de fer amb els falsos profetes, els qui blasmen

Déu, etc. Si hem de fer cas de la tradició, el Profeta va ser molt benèvol: no en va tocar cap. Si hem de ser fidels a la història, esmenem el cas de Mutanabbi. Aquest poeta es va treure del cap un alcorà, es va sublevar contra el poder constituït (a Síria, fa mil anys) i va ser detingut. Continuava afirmant des de la presó que el seu llibre era autèntic. Segons la xara hi havia motius suficients per a tallar-li el coll. No li van fer altra cosa que mantenir-lo empresonat durant dos anys, fins que en va tenir prou i va demanar que el deixessin sortir. I va ser el millor poeta àrab.

Aquest cas no és l'únic. Se'n poden citar d'altres. Repeteixo, però, que això depèn de la interpretació que hi vulgui donar l'autoritat que té el poder temporal en aquell moment. I no vull dir res més, perquè podria adduir exemples sagnants d'entre nosaltres mateixos.

V

Tres escolis

1. L'islam i els impostos

Sobre l'impost suplementari. M'interrogo, a vegades: és possible que aquest país es converteixi a l'islam? Crec que sí, rapidíssimament. És el que els he aconsellat als musulmans: «Conqueriu-lo a punta d'espasa, imposeu els impostos que manava el profeta» —les *sadaqa* o *zakka*, que ve a ser el mateix, però no vull entrar en discussió sobre l'afer—, i crec que si després de cinc o deu anys demanen una comissió de l'ONU que organitzi un plebiscit, el guanyen. Per què es guanyaria? Perquè dels impostos d'ara se'n pagaria el màxim d'un deu per cent, i això a tot estirar. La butxaca donaria el so precís. Això és el que va passar al moment de la gran expansió musulmana. Es van poder mantenir les conquestes mentre l'imperi estava en expansió. Pensen que la Revolució Francesa es va salvar gràcies —en part— que Napoleó, durant les primeres campanyes d'Itàlia, saquejava i imposava tals contribucions de guerra que podia mantenir tot el que passava a París. En l'expansió de l'islam va passar semblantment: sempre avançant, sempre con-

querint, tenien riquesa de sobres. El problema econòmic es va presentar cent anys després quan la marxa victoriosa es va deturar.

2. Escultura i pintura

Un altre fet que surt constantment en els diaris és el de la suposada prohibició de l'Alcorà que es puguin representar figures corpòries humanes o animals. El cas és que si per una banda en parlen, par l'altra, en la mateixa *Vanguàrdia*, se'ns parla de com pinten les cases a la Meca amb camells i pelegrins. És natural, enlloc no existeix aquesta suposada prohibició. És un exemple més d'aquestes típiques contradiccions de la premsa occidental. De totes maneres, en tinc, de diaris amb reproducció d'imatges actuals, que els faig servir quan tinc algun religiós musulmà a classe. Però també en tinc del segle X. Una tradició ens diu que el Profeta tenia tapisos perses amb figures a casa seva. Però és una tradició i no m'hi fico. El fet de no creure en la tradició en aquest aspecte em fa no entrar en detalls.

3. La condició femenina en l'Alcorà

Potser els pot interessar de parlar un moment de com l'Alcorà tracta la dona. Les tracta totes de la mateixa manera? Doncs, no. (I l'argument no és meu, me'l va donar un «religiós». Aquest concepte de religiós no vol dir ni frare ni monjo ni sacerdot. Aquestes categories no existeixen en l'islam. Es tracta d'un imam, d'algú que té fidels amb qui fa oració. Ve a ser com un funcionari del sagrat.)

Hi ha dos tipus de versicles que parlen de la dona. Primer, el de la poligàmia, dels quals el mateix Mahoma començà l'aplicació. Arribà a tenir quinze o setze dones. Més endavant, i per unes raons determinades, va baixar un versicle on limitava a quatre el nombre de dones legítimes, sempre que totes fossin tractades equitativament. El bullit, en l'harem, devia ser bastant gros. Cal tenir present que el Profeta, amb visió àmplia i lúcida, sempre que vencia una tribu enemiga es casava amb una dona d'aquella tribu. Això donava a l'harem un contingut polític. Li servia per informar-se de com estaven les coses en el lloc d'origen de la dona. Això constituïa una mena de consell pactat. Si haguéssim de creure la tradició, podria

explicar-los anècdotes ben entretingudes, però no cal. Sobre aquest tema hi ha dues menes de versicles: uns en què el Profeta expressa que Déu està profundament indignat per les coses que passen a l'harem. I n'hi ha d'altres, completament separats, en què es diu que el nombre de dones ha de ser de quatre. També ordena que les que hagin estat dones del Profeta no es puguin tornar a casar després que ell hagi mort. Els qui s'han atribuït el poder han aplicat la mateixa llei. Així, el Xa de Pèrsia (Reza Pelhevi) i la cèlebre Soraya, que rep una enorme pensió perquè mai més no es torni a casar. Pèrsia representa una forma herètica (?) enmig de l'islam. Aquest grup de versicles, i les dones vídues del Profeta, van rebre —recordin el que comentàvem sobre la «mare de totes les batalles»— el nom de «mares dels creients», *ummahat almuminim*.

Nosaltres responem a una altra tradició pel que fa a la relació home-dona, malgrat que hi hagi a vegades certes aparences equívokes d'influència àrab. Permeteu-me l'exemple. Com que el dret català, pel qual em vaig casar fa trenta anys, no s'aplicava a Castella, en fer capítols matrimonials a favor de la meua dona, al final el notari em preguntà: «Bé, i què es queda vostè?» «Res», va ser la resposta, «jo no puc marxar de casa?» «Sí!», fa ell, i jo continuo: «I si em poso amb una altra dona?» «Oh! costaria molt que li passés res!» «Doncs bé —vaig concloure—, que la meua dona pugui fer el mateix.» I els capítols, que no es poden revocar, diuen concretament que la meua dona pot marxar de casa quan vulgui. Pot ser que no amb qualsevol, però sí quan vulgui. Això, fins a la Constitució del 77, no s'admetia en el dret castellà.

Queda clar que ningú d'aquest grup de dones del Profeta no es podia tornar a casar. Ara, que també quedi ben clar, en la tradició es tracta de les del Profeta; les altres, sí. De totes maneres, s'explica que en una ocasió, en vèncer una tribu, va obtenir la dona corresponent. Aquesta, que era bonica, li'n va fer retret i el va interpel·lar: «M'han enviat a casar-me amb tu per força.» El Profeta, en sentir-la, la va engegar a casa seva: «Au, ja pots marxar, no vull saber res amb tu!» Això ho explica una tradició, ja es pot suposar que tampoc no hi crec, però serveix, un cop més, per a demostrar-nos que n'hi ha de totes menes i de tots els gustos per un i altre costat. És lícit.

L'altre grup de dones és el de les que poden posar les seves condicions. Jo tinc tres o quatre deixebles meves que corren per Orient, les quals per casar-se han posat unes condicions tan draco-

nianes que és impossible que el marit es divorciï, les repudiï o el que sigui. És, si vostès volen, el que en certes maneres i en certs moments anteriors s'havia anat a buscar amb dots molt crescuts.

Crec que amb això en tenim prou. Si volen alguna qüestió més, ja em preguntaran i respondré —si ho sé— dins els límits cronològics assenyalats, és a dir, fins l'any quaranta de l'hègira, quan va començar la gran «fitna».

Estic a la seva disposició.

VISIÓ CRISTIANA DEL JUDAISME I DE L'ISLAM

Antoni Bentué

Introducció

El tema que se m'ha demanat podria enfocar-se de moltes maneres. Per tant, aquesta «visió cristiana» del judaisme i de l'islam que jo presentaré serà necessàriament una «determinada» visió. El màxim que podria esperar és que resultés raonable i que s'acostés un xic als aspectes més essencials d'allò que constitueix tant el judaisme com l'islam, entesos com a religions, des d'allò que constitueix l'essencial del cristianisme.

Encara que al llarg de l'exposició faré referència a aspectes que marquen perspectives diferents, i àdhuc divergents, en la manera de veure determinats punts doctrinals d'aquestes tradicions religioses o de la seva valoració del cristianisme, l'enfocament serà fet des de la nova consciència eclesial representada pel Concili Vaticà II, quant a la relació entre cristianisme, d'una banda, i judaisme o islam, de l'altra. Una nova consciència que orienta actituds també renovades destinades a superar, per part dels catòlics, com també dels creients d'altres religions, els malentesos o les bel.ligeràncies entre grups religiosos germans tant per definició com pels antecedents històrics comuns. Avui això resulta especialment necessari a causa del nou perill d'implicacions religioses funestes, i com a tals pseudo-religioses, en els greus conflictes entre pobles i cultures diferents al voltant de la guerra del Golf Pèrsic i de la crisi ja crònica de l'Orient Mitjà.

El Concili Vaticà II comença la seva Declaració especial sobre les relacions de l'Església amb les religions no cristianes (*Nostra Aetate*), publicat el mes d'octubre del 1965, amb unes paraules plenes d'optimisme:

«En la nostra època, en què el gènere humà s'uneix cada cop més estretament i que augmenten els vincles entre els diferents pobles, l'Església considera amb major atenció en què consisteix la seva relació amb les religions no cristianes» (núm. 1)

No sé si avui ens trobem dins una perspectiva tan positiva pel que fa a la relació entre els diferents pobles d'Occident i del Pròxim Orient. Per això resulta encara, potser, més urgent l'aprofundiment en la dimensió essencialment fraterna i alliberadora de tota autèntica religió, excloent-ne la manipulació ideològica que sovint ha comportat.

Pel que fa a la valoració cristiana del judaisme i de l'islam, el Concili assenyala alguns trets que val la pena de destacar en començar aquesta exposició. Tant els jueus com els musulmans, com també els cristians, confessem un *únic Déu i Senyor* (Jahvè, Al.là o el Pare de Jesucrist); ara bé, aquesta fe no és un simple teisme filosòfic, sinó que remet a una experiència que té les seves arrels primeres en la història patriarcal comuna, la d'Abraham, centrada en la presa de consciència creient de ser objecte d'unes promeses de Déu que l'obrien, a ell i als seus descendents, vers una esperança ferma, fonamentada en la fidelitat de Déu. Així els jueus participen d'aquell disegni etern i alhora històric pel qual reberen —diu el Concili— «l'adopció i la glòria, l'aliança, la llei, el culte i les promeses; i també els patriarques, i de qui procedeix Crist segons la carn» (Rm 9, 4-5; *N. Aet.*, núm. 4). Però, alhora, els musulmans també «es sotmeten (islam) amb tota l'ànima als ocults designis del Déu que va parlar als homes, tal com Abraham s'hi sotmeté...» (*N. Aet.*, núm. 3). El Concili acaba aquesta valoració fent una crida, en conseqüència, a superar i a rebutjar tota discriminació d'homes o pobles per raó de la seva raça o religió diferents: «No podem invocar Déu, Pare de tots, si ens neguem a comportar-nos fraternalment amb alguns homes, creats a imatge de Déu... Així queda eliminat el fonament de tota teoria o pràctica que introdueix discriminació entre els homes i els pobles, pel que toca a la dignitat humana i als drets que en deriven. Per tant, l'Església rebutja com a aliena a l'Esperit de Crist qualsevol discriminació o vexació realitzada per motius de raça o de color, de condició o de religió» (*N. Aet.*, núm. 5)

És, doncs, dins d'aquest esperit que intentaré d'elaborar ara alguns aspectes que em semblen més importants en la visió sobre el judaisme i l'islam, que sorgeixen de la mateixa experiència cristiana, indicant també els elements d'aquesta experiència que poden constituir diferències amb ells.

Per tal de facilitar l'exposició i el seu seguiment, ordenaré el tema en tres parts: I. *L'arrel comuna de l'experiència judeo-cristiana: monoteisme i misericòrdia*; II. *L'ambigüïtat comuna: l'ús del nom de Déu en va*; i III. *Transcendència de Déu i mediacions religioses*.

I

L'arrel comuna de l'experiència judeo-cristiana i islàmica: monoteisme i misericòrdia

Malgrat les formes espúries que sovint el cristianisme ha pres al llarg de la història i que han pogut donar-ne la imatge d'una religió del temor, o millor dit de la por, de Déu, l'experiència cristiana original i autèntica remet a Déu com el Pare misericordiós (cf. Lc 15, 11-32). Heus aquí l'anunci adreçat a l'home, pel qual aquest pot experimentar-se com a objecte de la misericòrdia divina (vegeu Rm 11, 30; Lc 7, 25; Tt 3, 5).

Cal, doncs, mirar les tradicions religioses jueva i islàmica des d'aquest punt de referència primer, per tal de projectar una «visió cristiana» sobre allò que és més central en elles. L'afirmació jueva fonamental està continguda en el *Shema, Israel* (Escolta, Israel), que constitueix el primer text de la Torà comentat per la Mishnà (*Bera-koth, 1-3*), en referència a Dt 6, 4-5: «Escolta, Israel: Jahvè és el nostre Déu; només és Jahvè. Estimaràs Jahvè, el teu Déu, amb tot el teu cor, amb tota la teva ànima i amb tota la teva força.» La relació entre la unitat de Déu i el deure d'estimar-lo no prové, però, d'una mena de lògica metafísica segons la qual «ens unum et bonum convertuntur» i, per tant, l'ésser bo, únic i absolut, cal que sigui estimat absolutament (amb tot el cor, tota l'ànima i tota la força); sinó que, per al jueu, aquest deure deriva de l'experiència religiosa d'un Déu que és *Amor misericordiós*. El *Shema, Israel* remet, així, a la misericòrdia de Déu com a l'essència mateixa del Déu únic d'Israel: «Jahvè, Jahvè, Déu misericordiós (Hesed) i clement, lent per la còlera i ric en amor (Hen) i en fidelitat (Amen)» (Ex 34, 6).

Aquest text toca¹ el bo i millor de la fe jueva: el nom Jahvè (Jo

1. Vegeu DBS, art. *Grâce* (Bonnetain), col. 732 ss.

sóc aquí) amb els dos atributs essencials de l'amor misericordiós i la fidelitat (vegeu Ps 25, 10; 40, 11; 57, 4; 85, 11; 88, 12; 108, 5; 117, 2; 138, 2,8; etc.). Aquesta afirmació central és més important pel fet que representa una aportació inexistent en la tradició de l'antiguitat grega, la qual desconeix el concepte de misericòrdia com a valor.² Això fa, potser, que Nietzsche intenti eliminar aquest valor judeo-cristià de la misericòrdia, per tal de substituir-lo per la *Übris* grega (l'orgull) en forma de «voluntat de poder³».

Ara bé, Jahvè, el Senyor únic i transcendent, no és l'absolutament Altre en el sentit d'una llunyania de prescindència, com un «deus otiosus» que, després d'haver creat el món se n'hagués desentès, assegut al cel llunyà i autosuficient.⁴ Jo sóc el qui sóc (Ex 3, 4) assenyala, més aviat, el caràcter no manipulable de Déu per part de l'home, atès que només Déu és Senyor (Adonai) i que Ell actua segons allò mateix que constitueix la seva essència: l'Amor misericordiós, és a dir la Gràcia (Hen Jaris). Per tant, és iniciativa primera i no pas resposta segona a la iniciativa humana i és en Ell mateix que es fonamenta la seva presència misericordiosa (Jo sóc aquí, salvant). Així mateix, la fidelitat (Amen) de Déu és precisament l'altra cara de la misericòrdia. El compromís fidel de Déu amb el poble d'Israel es fonamenta no pas en allò que aquest pugui fer o no fer, sinó en allò que Déu és (cf. Dt 9, 4 ss). Per això el jueu espera en Déu contra tota esperança i malgrat les seves pròpies infidelitats i els càstigs divins que aquestes puguin provocar, dels quals té plena consciència davant Déu (cf. Ps 51, 3-15). Així, doncs, el jueu pietós santificarà el Nom de Déu, malgrat que aquest sembli trobar-se absent o allunyat. Aquesta santificació és la confessió que Jahvè és el Senyor present enmig del poble, obrant amb misericòrdia, malgrat la seva aparent absència (cf. Ez 36, 23). Heus aquí l'acte de fe propi del jueu, que li ha permès d'aguantar i superar les pitjors crisis històriques, interpretant-les no com l'abandó, per part de Déu, de les promeses fetes als Pares, sinó com la crida a l'aprofundiment en la fe i a l'esperança en la fidelitat segura de Jahvè que és sempre enmig d'ells.

2. Vegeu W. KASPER: «Ser cristià a l'Europa dels anys 90», dins *Cristianisme i cultura a l'Europa dels anys 90*, Barcelona, Cruïlla-FJM, 1991, ps. 11-25

3. F. NIETZSCHE: *La volonté de puissance*, París, Marcure de France, 1913, núm 178 ss.

4. Cf. M. ELIADE: *Traité d'Histoire des religions*, París, 1948, cap. II.

5. Excepte en la Sura IX, probablement per raó d'una anterior formulació del text en què formava part de la Sura VIII.

Pel que fa a l'islam, cal assenyalar també alguns aspectes centrals que constitueixen una profunda experiència, des del punt de vista del cristianisme, i, pel que acabem d'assenyalar, també del judaisme. L'afirmació d'Al.là com el Déu únic, l'atribut essencial del qual és la misericòrdia, es troba expressada en la confessió central del credo musulmà, amb el qual s'inicia l'Alcorà (l'Al-Fatiha): «En el nom d'Al.là, el compassiu, el misericordiós, lloat sigui Al.là, Senyor de l'Univers, el compassiu, el misericordiós...» (Sura I). Aquesta invocació inicial (Basmala) es troba en l'encapçalament de totes les sures de l'Alcorà,⁵ donant-los el punt de referència teològic fonamental. I aquí també l'estricta monoteisme islàmic, tal com s'expressa en la *Shahada*, va íntimament vinculat a l'Ésser absolut d'Al.là, com a misericòrdia: «El vostre Déu és un sol Déu. No hi ha déu fora d'Ell, el clement, el misericordiós» (Alcorà II, 158/163).⁶ Ara bé, l'islam, en nom d'aquesta *Shahada*, que afirma alhora la unitat de Déu i el profetisme definitiu de Mahoma («No hi ha altre Déu sinó Al.là, i Mahoma és el seu Profeta»), creu haver d'impugnar les dues formulacions dogmàtiques més importants del cristianisme: la Trinitat en l'únic Déu i la Filiació divina de Jesús.

Pel que fa a la Trinitat, l'Alcorà expressa: «Són infidels aquells qui diuen: "Déu és el tercer d'una tríade." No hi ha déu, sinó un únic Déu...» (V, 77/73; cf. IV, 169/171). Aquesta expressió sembla indicar que l'Alcorà comprén la Trinitat cristiana com si Déu fos, segons els cristians, una de les tres persones divines; més endavant el mateix Alcorà insinua que les altres dues persones serien Jesús i la seva mare, Maria: «Recorda't de quan Déu digué: "Jesús, fill de Maria, ¿és cert tal vegada que has dit als homes: Tingueu-me, junt amb la meva mare, com dos déus, prescindint de Déu...?" I Jesús hi respon, confessant el monoteisme estricte: "No els he dit sinó allò que em vau manar: Adoreu Déu, el meu Senyor i el vostre Senyor"» (V, 116-117)

A partir d'aquests textos, el professor Joan Vernet afirma quelcom que, si fos realment així en la teologia alcorànica, seria impor-

6. Cito l'Alcorà segons la traducció castellana feta pel professor Joan Vernet (Barcelona, Planeta 1989, p. 27) Deixo de banda la indicació feta per Vernet en la nota al verset primer de la primera Sura, segons la qual els atributs *Clement* i *Misericordiós*, que només varen assumir sempre, inicialment, els lectors de la Meca i Cufa, correspondrien a dues antigues divinitats àrabs pre-islàmiques. Sigui com sigui, és lògic de pensar que el fet d'haver-se integrat al començ de cada Sura respon, en l'experiència monoteïsta profunda de l'islam, a la identificació de la substància pròpia d'Al.là amb aquesta dimensió misericordiosa, ja desproveïda de tota significació politeïsta anterior.

tant. Diu: «La condemna alcorànica del dogma de la Trinitat no es refereix pas al dogma tal com el conceben els catòlics, sinó a la d'alguna secta existent en aquella època que devia caure en una veritable mariolatria.»⁷ En tot cas, en aquell temps hi havia disputes trinitàries entre els cristians i existia un grup que interpretava la Trinitat com un *triteisme*.⁸ Però cal destacar que la teologia trinitària cristiana no pretén de tenir cap connotació numèrica; el número tres és aquí una analogia; l'únic que vol expressar, a partir de les paraules de Jesús en què parla del seu Pare i de l'Esperit que tots dos enviaran (cf. Jo 15, 26), és precisament un aprofundiment d'allò que tant els jueus com els musulmans també reconeixen com a central en Déu, el seu Amor misericordiós. Afirmar que Déu és Pare i Fill és definir la seva identitat com a relació extrovertida, com a alteritat gratuïta. Dir Pare és definir-se pel qui no és Ell, pel Fill; i el mateix implica dir Fill: l'extroversió en referència al Pare. L'amor únic de l'únic Déu que s'extroverteix gratuïtament a l'interior de si mateix és l'Esperit Sant. Déu és, doncs, únic, però no estàtic sinó dinàmic: amor relacional en si mateix («ad intra».)⁹ La Trinitat no és, doncs, una negació del monoteisme; al contrari, és l'afirmació explicitada de l'únic absolut que és l'Amor gratuït de Déu.

I pel que fa a la filiació divina de Jesús, l'Alcorà expressa: «El Messies, fill de Maria, no és més que un Enviat; abans que ell han viscut altres enviats; la seva mare era autèntica, tots dos menjaven aliments» (V, 79/75). En aquesta darrera indicació del text podria haver-hi referència a les tendències *docetistes* monofisites, que ja havien estat condemnades abans, en el Concili de Calcedònia (451), segons les quals Jesús no era realment un home, sinó Déu que havia pres *aparença* (*dokeo* = semblar) humana. L'Alcorà, doncs, afirma la humanitat *real* de Jesús: «La seva mare era autèntica i tots dos menjaven realment com nosaltres.»¹⁰ Però, és clar, l'Alcorà postula un docetisme a l'inrevés: Jesús no era realment Déu, sinó només un home enviat de part de Déu. Curiosament, en canvi, en un altre indret, nega la realitat que l'haguessin mort. Així posa en boca

7. J. VERNET, *El Corán*, op. cit., nota als vv. 76/72-77/73, p. 118.

8. A aquests es refereix, per exemple, la condemna del XI Concili de Toledo, el 675; cf. Dz 278.

9. Cf. el meu article «L'Esperit en Déu i en l'home», *Revista Catalana de Teologia*, vol. XV/2, 1991.

10. Sant Pau diu «nascut de dona» (Ga 4, 4) i «en tot igual a nosaltres, excepte en el pecat» (He 4, 15).

dels jueus de Medina aquesta confessió: «Els diuen: “Certament, nosaltres hem mort el Messies, Jesús, fill de Maria, Enviat de Déu”; però —comenta— no el van matar ni el van crucificar, sinó que a ells els ho va semblar... Al contrari, Déu va aixecar-lo cap a Ell, car Déu és poderós i savi» (IV, 156/157).

Aquesta versió alcorànica que defuig el desenllaç cruent de la vida de Jesús pot explicar-se probablement perquè aquesta mort ignominiosa no era digna d'algú a qui tant els cristians com el mateix Alcorà donen el títol de Messies. En això l'islam té la mateixa perspectiva jueva i vètero-testamentària, segons la qual Déu beneeix, en aquest món, els justos —i molt especialment el Just Messies— amb l'èxit i no amb el fracàs. Això va quedar particularment palès amb la victòria de Mahoma, durant els deu darrers anys de la seva vida, victòria interpretada pels musulmans com la prova definitiva que era efectivament el Profeta enviar per Déu. Però l'afirmació cristiana de la mort ignominiosa de Jesús precisament com a Fill de Déu vol ser una explicitació profunda d'allò que la tradició comuna judeo-cristiana i islàmica considera l'essència mateixa de Déu: l'Amor gratuït i misericordiós. Sant Pau recull aquesta significació en un dels himnes cristològics més antics, en la carta als Filipencs: «El Crist Jesús, malgrat la seva condició divina no cregué haver-se d'aferrar gelosament a la seva igualtat amb Déu, sinó que s'anorrea a si mateix, prenent la condició d'esclau, esdevingut conforme al que són els homes; i, trobat en el seu capteniment com un altre home, s'humilià a si mateix, fent-se obedient fins a la mort, i mort de creu. Per això també Déu el va exaltar fins a l'extrem...» (Fil 2, 6s).

Així, doncs, com la Trinitat expressa l'Amor extrovertit de Déu «ad intra», l'Encarnació del Fill fins a la mort revela aquest mateix Amor insondable, de manera absolutament radical, «ad extra» (cf. Jo 3, 16; Rm 5, 7-9).¹¹ Des d'aquest punt de vista, l'experiència de Déu com el *misericordiós*, tal com ho destaca tant el judaisme com l'islam, permet al cristià de tenir una sintonia de fons amb l'essència de Déu, sense necessitat de sentir que la seva pròpia afirmació de Déu com a Trinitat i la de Jesús com a encarnació del Fill de Déu, vagi contra aquella; al contrari, pot descobrir-hi la seva explicitació més profunda. I alhora és en aquesta misericòrdia del Déu

11. Cf. J. MOLTMANN: *El Dios crucificado*, Salamanca, Sígueme, 1977, «Teología trinitaria de la cruz», ps. 333 ss.

únic on rau la consciència d'ésser objecte d'*elecció* divina, tant per part dels jueus com per part dels musulmans. L'*elecció* es fonamenta en l'ésser misericordiós de Déu i no pas en obres pròpies o en predisposicions especials d'un determinat grup humà. Adreçant-se als jueus, diu Jahvè, en el Deuteronomi: «Si el Senyor va enamorar-se de vosaltres i us va elegir, no fou pas perquè fossiu més nombrosos que els altres —sou, de fet, el poble més petit—, sinó únicament per amor a vosaltres, per mantenir el jurament que havia fet als Pares...» (Dt 7, 7-8; cf. 1C 1, 26-29) I precisament perquè ve de Déu, l'*elecció* és immutable. Els jueus saben prou, per la història pròpia, com la fidelitat de Déu pot anar-se realitzant a través de peripècies aparentment contradictòries amb ella i malgrat les pròpies infidelitats. Tota la teologia deuteronomista féu ja aquesta lectura de la història d'Israel i de Judà (cf. 2R 17, 7ss i 21, 11-15; Dt 30, 1ss).

Sant Pau, en el seu debat amb els jueus, ho expressa amb força: «Jo dic, per tant, és que Déu ha rebutjat el seu poble? De cap manera, car jo també sóc israelita, de la nissaga d'Abraham, de la tribu de Benjamí. Déu no ha rebutjat el seu poble que Ell ha conegut amb presciència» (Rm 11, 1-2).

La misericòrdia de Déu es realitza històricament gràcies a la seva fidelitat. En aquesta confiança posada en Déu es fonamentaren també els primers cristians en afrontar el martiri, o bé sant Joan de la Creu en l'experiència de «noche oscura». També els musulmans han hagut de recórrer a la fidelitat de Déu envers ells, elegits misericordiosament per Al.là. Hom pot imaginar l'angoixa i àdhuc la ràbia que molts musulmans experimenten en aquests dies, després d'una esperança frustrada per a molts d'ells, humiliats pels infidels, malgrat la invocació a Al.là, perquè assegurés el triomf als seus fidels. En una situació semblant es trobaren fa segles també els jueus deportats a Babilònia, després de veure matar els seus fills, la destrucció de les seves ciutats i del seu temple i la humiliació i l'escarni de Sedecies, el seu rei (2R 25, 1-21) I s'hi tornaren a trobar després, l'any 70, i més recentment durant la persecució nazi. Però Déu mantenia la seva fidelitat i la mostraria, santificant el seu Nom enmig de les nacions on, per culpa d'ells, el Nom havia estat profanat (Ez 36, 22ss). Així mateix potser avui la fe islàmica pot aprofundir en les seves arrels i redescobrir la misericòrdia de Déu camuflada entre tantes violències immisericordes dels homes.

Però aquest aprofundiment religiós té implicacions importants que voldria explicitar.

La història de les religions forma part de la història de la cultura i, per tant, de la recerca humana amb vistes a realitzar-se cada cop més, amb tota l'ambigüitat que aquesta «realització» pugui comportar. Per això, així com, en l'antiguitat, les religions varen sorgir en nom de la realització de l'home, també en aquest mateix nom s'han suscitat les crítiques de la religió i els ateïsmes propis de la modernitat.

Tant el judaisme com l'islam parteixen d'una experiència central que constitueix o ha de constituir el criteri definitiu per a discernir i, alhora, superar les dimensions culturals ambigües, o àdhuc contradictòries, de tota religió. Aquesta experiència és, tal com ho hem dit, la unitat de Déu, Absolut identificat amb l'Amor misericordiós. En això tot l'heretatge d'Abraham està d'acord: l'únic Déu és Amor (cf. 1Jo 4, 16) i, per tant, tot altre déu és fals. És a dir, tota religió o forma religiosa que no sigui el fonament que impulsa l'home vers l'amor misericordiós es falsifica. La crítica antiidolàtrica del Jahvisme jueu i de la Shahada islàmica (Shirk) es basa en la concentració en l'Ésser únic de Déu, que és l'Amor. I, per tant, en el deure únic fonamental de la misericòrdia. Perquè Déu només és misericòrdia, nosaltres hem de ser només misericordiosos. Tots els atributs de Déu (santedat, justícia, ira...) han de ser entesos en relació amb la misericòrdia de Déu, que és la seva essència eterna i immutable. Així mateix, totes les virtuts o actituds del creient en l'únic Déu han de ser explicacions reals de la misericòrdia i no poden ser mai la seva contradicció.

Quan en l'exili babilònic els jueus varen trobar-se, deportats, sense cap dels elements de la promesa feta per Déu als Pares (terra, descendència, temple) i que havia semblat acomplerta en temps de David i Salomó, reconegueren que això no havia estat perquè Déu hagués estat infidel, sinó per culpa de la seva pròpia infidelitat. Això els portà a centrar tota la seva espiritualitat en garantir, d'ara endavant, la fidelitat a l'Aliança. I així nasqueren el rabinat i les sinagogues com a institucions que garantirien l'estudi i l'acompliment de la Torà. En aquest sentit es poden llegir els llibres bíblics jueus, tals com *Esdras* i *Nehemies*, amb tota la càrrega emotiva de conversió a la Llei que representen. I el zel rabínic, tant a Babilònia com a Israel, es dedicà a l'estudi i al comentari apressant de la Torà fins a arribar a formar-se, amb aquests comentaris acumulats, la Mishnà i, després, els dos Talmuds. Torà, Mishnà i Talmuds intenten de ser, doncs, els mitjans culturals religiosos que garanteixen la

regulació municiosa de l'existència del jueu, segons la voluntat única de Jahvè.

Semblantment passa a l'islam. La mateixa paraula *islam* indica ja la seva finalitat: *sotmetre's* a la voluntat d'Al.là. Tot l'Alcorà revelat a Mahoma té per missió orientar —és la *Direcció*— segons la voluntat d'Al.là. I la tradició o *Hadith* islàmica, amb la formació de la Sunna i de les diverses sharies, constitueixen formes d'orientar l'individu i la societat islàmica segons la millor comprensió d'aquell mateix Alcorà. En la tradició xiïta, això mateix ho pretén la institució de l'imamat visible, que rep la inspiració de l'Imam ocult, de cara a comprendre millor, en cada situació, el significat normatiu de l'Alcorà. I, d'aquesta manera, poder sempre fer la voluntat d'Al.là.

El cristianisme de debò no ha pretès tampoc altra cosa. Jesús deia: «El meu aliment és que faci la voluntat del qui m'ha enviat» (Jo 4, 34; cf 8, 28; 14, 31; 15, 10; Lc 22, 42) I la pregària que Jesús va ensenyar té com a nucli aquesta mateixa expressió adreçada a Déu: «Faci's la vostra voluntat» (Mt 6, 10) Per tant, si anem a fons, jueus, cristians i musulmans estem d'acord: Déu és un i la seva voluntat és l'únic que compta absolutament. Ara bé, aquesta voluntat de Déu s'identifica amb el seu Ésser, l'Amor misericordiós. I, doncs, fer la voluntat de Déu és simplement estimar amb misericòrdia. Per això el jueu, pel mateix que confessa Déu com a *Hesed* (misericòrdia) haurà de viure com a *Hasid* (misericordiós). Tal com diu Lévinas, per a un jueu «l'ètica no és el corollari, la conseqüència, de la visió de Déu; és la visió mateixa. (... Déu és misericordiós significa: "sigueu misericordiosos com Ell". Els atributs de Déu, en el judaisme, no estan donats en indicatiu, sinó en imperatiu (...) Conèixer Déu és saber què s'ha de fer».¹²

De la mateixa manera, Jesús també va proclamar: «Sigueu misericordiosos, com el vostre Pare és misericordiós» (Lc 6, 36). En aquest sentit, la perspectiva que sovint es troba en certes visions cristianes sobre el judaisme, segons la qual aquest seria fonamentalment la religió del temor de Déu, mentre que el cristianisme seria la de l'amor, no resulta gaire adequada. També el judaisme és ja la religió de l'amor de Déu i, per tant, del deure d'estimar. Malgrat que potser ha pogut inhibir l'explicitació universal trans-ètnica de

12. Citat per Baruc GARZON: «El Judaisme», dins *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Barcelona, Cruïlla-FJM, 1991, p. 18.

l'amor misericordiós, mentre que el cristianisme original va trencar aquell condicionament, revelant Déu en l'autobuidament, a favor dels marginats, del Déu crucificat en Jesús de Natzaret. Així es pot afirmar que «la plenitud de la revelació del Déu-Amor és l'aspecte més definitori del cristianisme».¹³ Encara que nous condicionaments egocèntrics de l'Església hagin pogut massa sovint bloquejar el comportament misericordiós cristià i transformar-lo en accions de marginació pecadora, contràries a la misericòrdia, al llarg de la història.

II

L'ambigüïtat comuna: l'ús del nom de Déu en va

És clar que l'ambigüïtat es dona necessàriament en tota construcció humana i que, en aquest món, l'exercici de la misericòrdia implicarà sovint embrutar-se les mans; però cal el discerniment per tal de no invertir les coses i fer construccions humanes *a costa* de la misericòrdia.

D'aquest risc, n'hem de ser conscients tots els fills d'Abraham, per tal de no traïr l'autèntic significat del seu heretatge. A això feia també referència Jesús quan afirmava, per un costat: «Jo no he vingut a abolir la Llei, sinó a donar-li compliment» (Mt 5, 17); però, per altre, denunciava l'error dels mestres de la Llei que confonien la paraula de Déu amb les seves pròpies tradicions (cf. Mt 15, 6).

Especialment significativa, en aquest sentit, és la crítica que Jesús fa a un *hallaka* jueu sobre l'observança del repòs, que no permetia de separar la palla del gra de blat en dissabte, en una ocasió en què uns fariseus tractaven com a transgressors de la Llei els deixebles de Jesús pel fet d'haver arrencat algunes espigues per menjar-ne els grans. Davant d'això Jesús apel·là al contingut de fons de la Llei: «Si haguéssiu comprès què vol dir "vull misericòrdia i no sacrificis", no hauríeu pas condemnat els innocents» (Mt 12, 7).

13. Pere LLUÍS FONT: «El Cristianisme», dins *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, op. cit., p. 35.

El cristianisme ha hagut de patir, des del segle IV, quan fou assimilat oficialment per l'imperi romà, el perill constant de confondre l'experiència del Déu de Jesús amb els interessos intramundans del poder, sacralitzats en nom de Déu. Aquesta ambigüitat travessa tota la història de l'occident cristià i enfosqueix greument el seu testimoni de la misericòrdia de Déu, en l'escàndol de les croades antimusulmanes, de les persecucions antijueves, de les conquestes antiindígenes a Amèrica, de les opressions iníquies dels pobles desposseïts del Tercer Món... Tot això, sovint, sota la imatge del crucificat, transformat en el Crist rei legitimador de la barbàrie en nom de la cristiandat occidental.

D'aquest perill, però, no n'han estat tampoc exempts ni el judaisme ni l'islam. A la llum del Déu misericordiós, el judaisme també s'hauria de plantejar quin sentit pot tenir una lectura de la conquesta bíblica de Canaan que hi veu simplement una gesta gloriosa beneïda per Déu, que hauria lluitat a favor de les tribus d'Israel, mentre aquestes sotmetien a l'anatema les ciutats cananees, on els autòctons eren a casa seva i, a més, de qui abans havien rebut una bona hospitalitat els patriarques immigrants de la Mesopotàmia (cf. Gn 23, 1-11). I el problema, d'alguna manera, es torna a repetir avui amb la situació de les zones ocupades de Palestina, quan per a mantenir-les es donen raons de dret ancestral fundat en el dret diví, que va prometre la terra als Pares, i així es pretenen legitimar situacions injustes i contràries a la misericòrdia.

D'altra banda, la tradició islàmica també ha legitimat expansions violentes, en nom d'Al.là. I no pas solament com a guerra defensiva, tal com ho estableix l'Alcorà: «Combateu en el camí de Déu els qui us combaten, però no sigueu agressors. Déu no estima els agressors... Si us combaten, mateu-los, aquesta és la recompensa per als infidels» (II, 186/190-187/191); «Mahoma és l'Enviat de Déu. Aquells qui estan amb ell són durs amb els infidels i compassius entre ells» (XLVIII,29). L'aplicació d'aquestes prescripcions alcoràniques dugueren ja de bon començ a l'expansió violenta de l'islam en territori persa, sota el califat d'Omar, uns deu anys després de la mort de Mahoma. Els perses foren obligats a abandonar les seves creences i a emigrar cap a l'Índia, si no volien fer-ho, o bé a haver de pagar uns tributs enormes als conqueridors (la Jizia). Després seguiren les expansions vers Europa que anaren provocant, de mica en mica, guerres «cristianes» de reconquesta, inscrites en la mateixa tònica immisericordiosa. D'aquesta manera Déu és

vist com el garant i venjador dels interessos territorials i de la premsió del liderat del propi clan ètnic. Els cristians en saben també prou, d'aquest ús del sagrat en funció d'interessos de poder. I en la recent guerra del Golf, tots plegats varen tornar a competir en aquest ús banal del nom de Déu. Les religions abrahàmiques, que volen donar testimoni de la misericòrdia de Déu, traeixen aquest testimoni sempre que els creients no apliquen en la vida la misericòrdia. I hem de plantejar-nos on són les arrels d'aquesta incoherència profunda, que pot arribar a fer veure la religió com un fanatisme, no raonable, simplement perquè aquesta no ajuda l'home a superar la inhumanitat selvàtica que el condiciona, ans al contrari li dona nous elements de fanatització. Doncs bé, l'arrel pot trobar-se en allò que semblaria més central de l'experiència abrahàmica: *l'elecció divina*. Resulta paradoxal que una experiència religiosa tan profunda pugui constituir una arrel important d'actituds tan marginadores. Però cal reconèixer que és així i cal discernir-ne els mecanismes. La mateixa confusió que porta alguns postmoderns a postular que el monoteisme és responsable de moltes tendències absolutistes, àdhuc fanàtiques, i que els duu a preferir les formes religioses politeistes pel fet que, segons els sembla, són més relativitzadores i tolerants,¹⁴ pot portar a malinterpretar la categoria teològica de l'elecció divina com si es tractés d'una preferència selectiva, i com a tal marginadora d'altres, per part de Déu, que fonamentaria la sacralització d'una raça, d'un poble o també d'un sexe més que no pas dels altres, i que legitimaria, a més, la seva imposició per damunt dels altres. I cal reconèixer que tant alguns textos bíblics, jueus, cristians i musulmans, com sobretot l'ús que en la història d'aquestes religions se n'ha fet, han donat peu a fer aquestes males interpretacions. I dic *males*, encara que a vegades els textos tinguin en si mateixos aquell significat obvi de l'elecció selectiva;¹⁵ perquè el fons absolut de la revelació que vol ser expressada en aquests textos sagrats és la realitat transcendent de Déu com a Amor misericordiós i gratuït, tal com he assenyalat en el punt primer. Aquí hi ha també el nucli de la visió cristiana des de la qual s'ha d'avaluar a si mateixa la història de l'Església per a discernir la fidelitat a Déu, per un costat, de les projeccions culturals «cristia-

14. Cf. Gore VIDAL: *Juliano, el Apóstata*, Barcelona, Edhasa, 1990.

15. Cf. Ex 19, 5; Alcorà II, 126/132-127/133; Dz 714 (interpretació restrictiva de l'«*extra ecclesiam nulla salus*»).

nes» que l'expressen o que la traeixen, per l'altre. Aquesta visió permet de comprendre el caràcter universalista del cristianisme, previ a la seva utilització política expansionista postconstantiniana. El cristianisme original no pretenia de legitimar cap elecció d'un grup especial més que no pas un altre. Al contrari, a partir de l'experiència de Jesús, trenca tota funcionalitat religiosa i anuncia la misericòrdia de Déu no selectiva, sinó universal.¹⁶ Sant Pau fa referència a aquest abast universal en un text important de la carta als Efesis, on parla del «misteri secret (...) que no havia estat manifestat als homes en altres generacions com ara l'Esperit l'ha revelat (...): que tots els pobles són cohereus, membres del mateix cos i coparticipants de la promesa, en Crist Jesús...» (Ef 3, 3-7; cf Ga 3, 28-29).

És, doncs, des d'aquesta visió cristiana, i no des d'un concepte expansionista de «cristiandat» que cal reflexionar sobre la tradició jueva i islàmica de l'elecció del poble. La pretensió de ser, cada un d'aquests pobles, dipositaris del disseny de Déu, de tal manera que els altres, si volen participar-hi, han d'acceptar aquest privilegi prioritari del propi grup, amb tot el que això implica de sacralització privilegiada, i a vegades exclusivista i marginadora, de les pròpies tradicions culturals, o àdhuc sòcio-polítiques, porta de fet a l'enfrontament. L'afirmació de Déu es converteix, així, fàcilment en la fonamentació de la pròpia identitat per damunt i àdhuc en contra de la de l'altre. No dic pas que això constitueixi la perspectiva jueva o musulmana, com tampoc no ho és la cristiana; però és sempre el risc d'una categoria monoteïsta entesa com la relació selectiva de l'únic Déu amb el meu propi grup. Crec, amb tot, que tant en el judaisme com en l'islam, l'experiència religiosa de fons pot ajudar a la superació d'aquest concepte d'elecció. I cal que ho faci. Això obliga, però, a una comprensió històrica i dinàmica dels textos sagrats que la fonamenten. Una lectura literal o fonamentalista d'aquests textos faria insuperable el problema.

És el cas, per exemple, de la versió alcorànica, segons la qual Abraham mateix va orientar els jueus a fer-se musulmans en establir la mesquita de la Kaaba: «Senyor nostre, envia'ls un Missatger, escollit entre ells, que els reciti les seves *aleies*, que els ensenyi l'Alcorà i la saviesa, i que els purifiqui: (...) Qui rebutjarà la doctrina d'Abraham, sinó l'insensat? (...) Abraham va confiar la *submissió* als

16. Cf. el meu treball *El Espíritu mesiánico de Jesús*, «Revista Catalana de Teología», vol. XI/2, p.17.

seus fills, i Jacob digué: Fills meus, Déu us ha escollit la religió; no moriu sense ser musulmans» (II, 123/129, 124/130, 126/132). O bé, semblantment, de l'altre fragment en què «Jesús, fill de Maria, digué: Fills d'Israel, Jo sóc l'Enviat que Déu us ha fet arribar per confirmar el Pentateuc, que em va precedir, i per anunciar un Enviat que vindrà després de mi. El seu nom serà Ahmed (...) Qui pot haver-hi de més injust que aquell que inventa contra Déu la mentida quan és convidat a convertir-se a l'Islam (...)? És ell qui ha enviat el seu Missatger amb la *Direcció* i la religió veritable, per tal que brilli damunt de tota altra religió, encara que això repugni als associats» (LXI 6, 7 i 9).

Textos com aquests cal comprendre'ls a l'interior del seu condicionament històric; però cal, alhora, reconèixer com a raonable la sospita de funcionalitat de la lletra d'aquests textos als interessos de centralitat històrica del propi grup ètnico-religiós per referència als altres. I, llavors, la dimensió religiosa resulta incoherent amb la seva intuïció més profunda i incondicionada d'un sol Déu misericordiós i com a tal no funcional a interessos egocèntrics o etnocèntrics de cap mena.

III

Transcendència de Déu i mediacions religioses

A partir de l'aprofundiment en l'experiència de Déu com a Amor misericordiós, el gran profetisme bíblic, que alimenta l'espiritualitat jueva pròpiament dita des dels seus inicis en l'exili babilònic, començà a ampliar l'elecció de Déu també cap als «estrangers» piadosos (cf. Is 56, 3-7) i a posar l'accent en el cor més que no pas en la carn circumcidada (cf. Ez 46, 26-27; Jr 31, 33-34). Baruc Garzon ho expressa amb claredat: «Per al jueu, l'important de la unitat de Déu, per la qual ha donat la vida en les fogueres de moltes inquisicions, és que ella sosté la unitat del gènere humà: Déu origen, pare, implica i fonamenta la germanor de tots els éssers humans, de qualsevol sexe, de qualsevol color i de qualsevol credo, i fins i

tot la germanor amb aquells que diuen negar aquesta paternitat...». ¹⁷

La igualtat fonamental de tots els homes, de la qual la història de l'Església ha exclòs sovint culpablement molts jueus, perseguint-los pel sol fet de ser-ho, va ser, amb tot, la mateixa que sant Pau i les primeres comunitats cristianes del món grec defensaven amb tota la seva força contra les tendències narcisistes judeo-cristianes d'aleshores: «No hi ha pas diferència entre jueu i grec, ja que és el mateix el Senyor de tots, ric envers tots els qui l'invoquen; perquè tothom qui invocarà el nom del Senyor, se salvarà» (Rm 10, 12-13; cf. Ga 3, 28; Lc 12, 13; Ef 6, 6-9). I en aquest mateix sentit es pronuncià el primer Concili apostòlic de Jerusalem (cf. Fets 15, 22-29).

Aquesta igualtat radical implica que tots, jueus i gentils, tenen accés a l'únic Déu, revelat en el judaisme, tal com assenyala un text talmúdic, per boca del Rabí Meir: «D'on es dedueix que fins i tot un gentil que estudia la Torà és considerat com el Summe Sacerdot? Del verset que diu (...) que les compleixi l'home i així visqui per elles» (Lv 18, 5). No diu *sacerdot*, *levita* o *israelita*, sinó senzillament *l'home*. ¹⁸

Però potser pot implicar més, en la línia de l'experiència de Jesús transmesa per l'evangeli de Joan: «Ve l'hora que ni en aquesta muntanya (Garizim) ni a Jerusalem no adorareu el Pare (...) Ve l'hora, i és ara, que els veritables adoradors adoraran el Pare en esperit i en veritat; que són així els qui el Pare vol per adoradors. Déu és Esperit, i els qui l'adoren han d'adorar-lo en esperit i en veritat» (Jo 4, 21-24).

La igualtat implica, doncs, que la Torà ha de ser transcendida per allò a què apunta, la realitat mateixa i única de Déu, a la qual els gentils accedeixen per camins diferents als que marquen els condicionaments culturals i ètnics dins els quals la Torà ha estat donada. I el mateix podríem dir del text de l'evangeli, i a *fortiori* dels textos eclesiàstics, o bé dels textos de l'Alcorà i de la Sunna i les Shàries islàmiques. En aquesta línia precisament, sobretot durant l'edat mitjana, es desenvolupà la teologia negativa, amb la qual es tendia a discernir la Realitat mateixa de Déu de les media-

17. Baruc GARZON, *op. cit.*, p. 17.

18. Talmud, *Tractat Sanedrí*, 59; citat per Baruc GARZON, *op. cit.*, p. 23.

cions lingüístiques que intentaven dir-la d'alguna manera. Aquest pensament «negatiu» explicita una experiència de Déu centrada en els dos elements que es troben també en la teologia negativa, o apofàtica, cristiana: per un costat, la mística que tendeix al cara a cara amb Déu, més enllà de totes les imatges culturals condicionades pel propi espai-temps; i, per l'altre, l'acció d'amor vers el pròxim, la qual constitueix el criteri d'autenticitat d'aquella contemplació mística de Déu. Déu és copsat com l'Amor, únic absolut que pot trobar-se en el fons de tota forma cultural, relativitzant-les alhora totes. Un text del sulfita andalusí Ibn Arabí ho expressa així: «Hi va haver un temps en què jo censurava el meu proïme si la seva religió era diferent de la meua. Ara el meu cor acull ja tota forma: prats per a les gaseles, claustres per als monjos, temples per als ídols, Kaaba per als pelegrins, taules de la Llei, volum de l'Alcorà. La meua religió és Amor, onsevulla que s'orienti.»¹⁹

I aquest Amor, que és Déu, el clement i el misericordiós, es verifica en les decisions solidàries vers el pròxim: «Si algú vol arribar a Déu, cal que el cerqui en el cor dels homes... Portar la joia a un sol cor és millor que no pas construir molts santuaris per a adorar-hi Déu.»²⁰ I el gran sulfita Alqatizell comenta: «Ser un sufí és estar sempre amb Déu i viure en pau amb els homes... La teua actitud amb els teus companys cal que sigui tal que no els imposis els teus desigs, sinó que t'adaptis als d'ells. Quan tractis amb ells, fes-ho tal com voldries que et tractessin a tu, perquè la fe del servent d'Al.là no és perfecta, si no desitja per als altres el que vol per a si mateix.»²¹

L'aprofundiment en l'Amor com a únic criteri absolut d'identitat amb Déu (la *niiia* dels sulfites) supera tot risc de fanatisme o d'absolutisme idolàtric i, alhora, evita el risc del relativisme que redueix el bé a la simple realització del desig de cadascú. Així, doncs, quan la religió fonamenta marginacions contràries a la misericòrdia es falsifica perquè no té sintonia amb allò que Déu és. Tot concepte de poble elegit o de guerra santa que tendeixi a justificar marginacions en nom de la pròpia superioritat, com si fos «volguda» per Déu, resulta contradictori amb la intuïció central tant del judaisme com de l'islam, i també del cristianisme. Aquesta identifi-

19. Recollit per Félix PAREJA: *La religiosidad musulmana*, Madrid, BAC, 1975, p. 401.

20. Said Ibn Arabí, citat per Félix PAREJA, *op. cit.*, p. 380.

21. Félix PAREJA, *op. cit.*, p. 386.

cació entre coneixement religiós de Déu i Amor als homes potser enlloc no es troba expressada tal radicalment com en la tradició bíblica jueva, fins al punt de dir amb la mateixa paraula el coneixement i l'amor: *Iadah*, mot que expressa alhora l'acte de conèixer i l'acte prototípic d'estimar, la unió sexual de la parella. Coneix qui estima a fons, qui es compromet personalment per l'altre. I on aquest amor resulta més misericordiós és en el compromís pel marginat. Per això Déu és el Pare de l'orfe i de la vídua, aquells qui estan sols en la vida. Jeremies feia ja aquesta identificació: «fer justícia a pobres i indigents, això és *conèixer-me* (*Iadah*), oracle de Jahvè» (Jr 22, 16). I un jueu cristià, Sant Jaume, fa consistir també en aquesta misericòrdia l'autèntica religió: «La religió pura i incontaminada davant de Déu Pare és aquesta: preocupar-se pels orfes i les vídues en les seves tribulacions i no deixar-se contaminar pel món» (Jm 1, 27).

En un altre text sufita trobem també la següent reflexió de Sa'Ídie: «Cobreix amb la teva ombra protectora el cap de l'orfe, neteja-li la pols del rostre, treu-li l'espina del seu peu... Quan vegis un orfe que va amb el cap baix damunt el pit, no besis tu aleshores el front del teu fill. Si l'orfe plora, qui li fa carícies i el consola? I si està enutjat, qui el distreu i l'apaivaga? Preocupa't que no plori, perquè el tron excels d'Al.là s'escriuix dalt del cel quan l'orfe plora.»²² Hom no pot deixar de pensar en el capítol 25 de l'evangeli de Mateu, on també el tracte donat als marginats (*ton elakhjiston* = els ínfims) és vist com tracte donat a Déu mateix (Mt 25, 40 ss; cf. 18, 10 ss).

Si prenem, doncs, com a punt de referència religiós aquesta opció misericordiosa, cal reconèixer que el drama recent de la guerra del Golf ha estat una empresa humana en flagrant contradicció amb Déu per part de tots els participants en la crisi. Els jueus d'Israel, que amb la seva pretensió abusiva de possessió dels territoris palestins ocupats, sovint adduint legitimitats d'origen diví, han anat provocant un clima adient per a excitar els ànims dels àrabs, que afavoria qualsevol esclat antiisraelià. Així hom va veure els palestins eufòrics davant la caiguda de cada coet Skud en territori israelià. Alhora, els àrabs musulmans representats per Saddam Hussein, responsables de les matances fratricides a Kuwait i, després, de les atrocitats contra els xiïtes i els pobres kurds iraquians, tot

22. *Bustan*, citat per Félix PAREJA, *op. cit.*, ps. 448-449.

plegat barrejat també amb invocacions a Al.là i amb crits de guerra santa. Però també els musulmans dels emirats rics, com Kuwait, que han provocat la ràbia dels àrabs més pobres, per la seva incoherència amb el deure de solidaritat misericordiosa envers els germans seus marginats, mentre una minoria islàmica s'ha anat aprofitant, de manera escandalosa, en benefici propi, dels petrodòlars col·locats als bancs occidentals que permetien d'acumular els pous de petroli situats en els seus territoris; territoris, d'altra banda, arbitràriament assignats a ells per potències occidentals.

I també els cristians d'occident han tornat a usar el nom de Déu en va, camuflant els interessos econòmics i estratègics sota pretextos de drets conculcats, després d'haver equipat ells mateixos Saddam Hussein amb tot l'arsenal militar que ha volgut. Cal dir, doncs, que el triomf en la guerra no prova res pel que fa a qui té raó ni, menys encara, pel que fa a qui compta amb la benedicció de Déu. Déu no pot beneir mai cap poder marginador. I el criteri cristià és més aviat aquell de «Benaürats els compassius, benaürats els pacífics, benaürats els perseguits» (Mt 5, 7-10).

Així, doncs, com la confusió de l'experiència de Déu amb les formes culturals que intenten d'expressar-la pot dur a la idolatria, aquest risc de manipulació podria suscitar reaccions «puritanes», com de fet s'han donat històricament dins el judaisme, el cristianisme i també l'islam, tendents a menystenir les mediacions culturals inherents en tota experiència religiosa. Així el risc podria ser el desarrelament de la fe religiosa fins al punt de separar-la de la vida.

Hi ha un text del sufita Rumi que expressa molt bé l'intent d'evitar ambdós perills. Diu així: «L'home de Déu està més enllà de la religió (...) Jo no sóc d'orient ni d'occident, ni de la terra ni del mar. El meu lloc és no tenir lloc, la meua identitat és no tenir identitat.» Fins aquí posa l'accent en la necessitat d'anar a fons, transcendent qualsevol identificació de Déu amb condicionaments geogràfics, culturals o religiosos de cap tipus. Però d'aquí en podria derivar un relativisme pernicios que, de fet, convertís la suposada experiència de Déu en una evasió abstracta, sense el compromís històric real de la persona o del grup humà. Per això Rumi continua: «Amb tot, no diguis massa fort que totes les religions són vanes. En totes hi ha un perfum de veritat, sense el qual no es podria inflamar la fe dels creients.»²³

23. Citat per Idris SHAH: *El camino del Sufi*, Barcelona, Paidós, 1978, p. 125.

Tota cultura religiosa es mou dins una certa dialèctica entre la idolatria i l'encarnació. La tendència idolàtrica pot portar fins al fanatisme de les formes contràries al contingut religiós que pretenen transmetre. Les «imatges» de Déu escrites en la Torà o en l'Alcorà, com també en el Nou Testament, poden tenir condicionaments deguts a les limitacions humanes d'un determinat context cultural, limitacions, a vegades, que provenen dels egocentrismes de l'home. Doncs bé, l'experiència de Déu no pot identificar-se amb aquestes limitacions, sinó que ha de constituir l'impuls per transcendir-les. Cal discernir la voluntat de Déu d'allò que pot ser un obstacle a la seva realització. Això és veritat àdhuc pel que fa a les expansions religioses que han comportat després certs aspectes d'enriquiment cultural en els territoris conquerits, com és el cas, per exemple, de l'antic Temple de Jerusalem, de l'Alhambra de Granada o dels gratacels de Nova York, productes de la cultura dels conqueridors. Però la infidelitat a allò que Déu és, misericòrdia no marginadora, no queda per això justificada. I l'única manera de reparar-la és construint el nou present d'acord amb aquella misericòrdia. Només així la fidelitat eterna de Déu és capaç de netejar els nostres pecats històrics. D'altra banda, la fidelitat a Déu només podem viure-la dins l'espai i el temps, històricament. Això determina que no ens puguem estar d'expressar-lo fora dels nostres conceptes, dels nostres símbols i dels nostres comportaments ètics, condicionats culturalment. I fóra il·lús i àdhuc inhumà pretendre de practicar una religió o una fe incondicionada, com un vehicle adequat d'accés al Déu inaccessible i inexpressable.

La consciència, però, d'aquest caràcter necessàriament condicionat i, per tant, relatiu de tota expressió religiosa és fonamental per tal de no confondre la fe en l'Absolut de Déu amb l'absolutisme religiós. I la fe monoteïsta té potser més el risc de prendre formes culturals absolutistes i intolerants. El politeïsmes, en multiplicar els déus, els empetiteix i, per tant, els fa més dúctils dins una mena de competència religiosa capaç de transaccions; en canvi, quan una forma religiosa pretén d'identificar-se amb l'únic Déu, llavors fàcilment cau en l'absolutització d'aquella forma i en la tendència a imposar-la dictatorialment als altres, si té prou poder per a fer-ho, fent-los mal i transgredint la seva llibertat religiosa amb el pretext que, així, se'ls fa entrar en l'únic bé absolut. Aquesta confusió l'hem comesa moltes vegades els cristians, i també els musulmans. I cal dir que si bé els jueus, pel fet de ser un poble petit, no

han caigut tant en aquest error d'expansionisme (deixant de banda l'antiga conquesta de Canaan), en la seva identificació com a poble únic elegit per l'únic Déu hi ha l'arrel que ha portat a aquella violència per part d'altres pobles més grans i aquest perill l'amenaça més ara que va convertint-se en una nació cada cop més participant del poder occidental expansionista.

La fe monoteista, però, ben entesa i viscuda constitueix el millor antídoto contra l'absolutisme, en la mesura mateixa que l'únic Déu és experimentat com l'absolut de l'amor. Així té en ella mateixa el criteri que la porta a discernir, en tot allò que constitueixen elements d'imposició marginadora, formes egocèntriques de cultura que usen el nom de Déu vanament en benefici propi. D'aquesta manera la religió pot ser purificada tant en les seves formes d'escriptura sagrada original com en els mecanismes històrics que pretenen de recolzar-s'hi. I, alhora, aquesta experiència religiosa de l'únic Déu que és Amor permet de superar el relativisme politeista, que finalment està condemnat a caure en el criteri pragmàtic del poder del més fort. En el fons, la gran intuïció monoteista del judaisme, del cristianisme i de l'islam és l'afirmació de l'absolut únic de l'amor, des del qual tota forma cultural és relativitzada (cf. Lc 13).

Conclusió

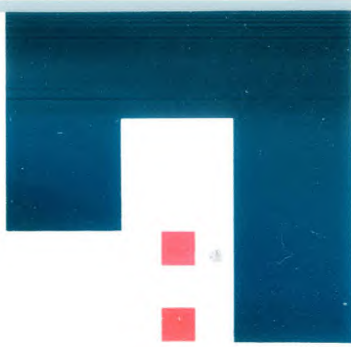
Per acabar, voldria recollir els aspectes assenyalats que em semblen més importants pel que fa al judaisme i l'islam, vistos des d'una experiència cristiana crítica, alhora, sobre si mateixa.

En primer lloc, judaisme i islam constitueixen la deu profunda d'un monoteisme que no es defineix pròpiament per la sacralització de cap forma històrica de cultura ni de religió, sinó que revela l'únic absolut de la misericòrdia, capaç de salvar totes les formes culturals de la història humana dels seus impulsos egocèntrics i marginadors. Aquesta és la mateixa deu que corre en el fons de l'experiència cristiana.

La crítica contra la idolatria és, doncs, la denúncia contra l'absolutització de qualsevol altra cosa, en la història dels homes i de les religions, que no sigui la realitat única i transcendent de Déu.

En el sentit d'aquesta crítica monoteïsta, les tres religions abrahàmiques haurien d'aprofundir en la fidelitat al Déu únic per tal de reconèixer que tot narcisisme ètnico-religiós, així com totes les guerres de religió, són contradictoris amb allò que constitueix l'únic absolut diví, l'Amor misericordiós, del qual deriva també com a únic deure absolut la misericòrdia no marginadora de ningú: «Sigueu misericordiosos perquè Déu és misericordiós.»

És a partir d'aquesta experiència central que la cultura pot ser transformada i salvada per la fe i, que alhora, pot ser assumit el passat tot reconeixent-hi els condicionaments egocèntrics, culturals i polítics, que han de portar no a renegar d'aquest passat irreversible, sinó a integrar-lo en la misericòrdia del present, sense repetir aquell passat i sense pretendre d'erigir-lo com a criteri normatiu de noves marginacions presents o futures.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

