

El cristianisme, religió del cos. Un esbós*

Antoni Bosch-Veciana

A Frederic Raurell

Demandar-nos per la relació que hi ha entre el cristianisme i el cos és anar de dret al cor del cristianisme.¹ Les afirmacions més fonamentals del cristianisme contingudes en els escrits neotestamentaris tenen totes elles a veure amb el cos. Quan el cristianisme parla de l'Encarnació o de la Resurrecció, de què està parlant, també, sinó de la seva concepció del cos i de l'ésser humà que és cos? El cristianisme es vertebrava en relació a l'afirmació del cos, del cos que som. El cos, no només que l'home és, sinó que Déu, en el Fill, també és. Per això és del tot enraonat dir que el cristianisme és la religió del cos. Allò que fa el cristianisme és posar en relleu la relació particular que hi ha entre la corporalitat i la personalitat, i ho fa d'una manera fins aleshores inèdita.



La relació entre el cos i la persona és una de les qüestions centrals que travessa tota la història del cristianisme. És ben significatiu que el neoplatònic Cels, un anticristià, parli dels cristians, encara que sigui sorneguerament, com «la gent que estima el cos».² El cristianisme sosté que és «en la corporalitat, en l'acció i l'obra (i no només en la mera possibilitat de pensar o de voler) allí on l'anímic i l'espiritual es fa per primera vegada real»,³ és a dir, per al cristianisme la corporalitat és el lloc de l'espiritualitat.⁴ En tot cas, el cristianisme comprèn l'home, en tot allò que coneix i fa, sempre en tensió vers l'Absolut, una tensió que és un dels constitutius fonamentals de l'home.

* Agraïm les converses que sobre la temàtica hem mantingut, al llarg del temps, amb els amics Ignasi Boada, Ignasi Roviró i Joan Albert Vicens.

¹ Parlar de cristianisme és parlar d'una llarga tradició religiosa que arrenca del judaisme, amb Jesús de Natzaret com a font originària, i que, en contacte des dels seus inicis amb altres cultures (sobretot la cultura grega i la romana), esdevingué, d'ençà del segle IV, aquella cultura conformadora d'Europa i de tot l'Occident. El pes cultural del cristianisme a Occident, per a bé i per a mal, és indiscutible. I tant és així, segons es desprèn de l'estudi de la seva influència en la història i en la cultura, que, sens dubte, podem afirmar que el cristianisme ha estat, almenys fins al segle XX, la *forma mentis* d'Occident.

² En l'original: «Φιλοσώματων γένος» (ORIGENES, *Contra Celsum*, VII, 39 [Ed. Marcovich]).

³ Jörg SPLETT, s.v. «Cuerpo y alma»: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Barcelona: Herder 1992, Tomo II, col. 85 (l'article sencer ocupa les cols. 84-91).

⁴ Vegeu Ramon M. NOGUÉS, *La salut espiritual. Neurociència i qualitat mental* (Assaig, 36), Barcelona: Fragmenta Editorial 2016 (esp. el capítol I intitulat «Cervell i món interior humà», pp. 20-33). Tots els llibres que aquest autor ha publicat en aquesta editorial són de lectura recomanable, i gairebé tots ells tracten la temàtica de la relació entre espiritualitat i corporalitat.

Així doncs, en l'home hi és constitutiva l'espiritualitat. No ens volem estar ací de citar José Tolentino Mendonça, exegeta i poeta de renom, que en el seu darrer llibre, *Vers una espiritualitat dels sentits*, ha escrit: «En el nucli de la revelació bíblica no trobem les dissociacions que s'han tornat tan corrents entre ànima i cos, interior *versus* exterior, pràctica religiosa i vida comuna [...] tampoc cap aversió envers el cos [...] el cos que som és una gramàtica de Déu».⁵ És així com el cristianisme es juga la seva credibilitat en aquesta relació amb el cos.

Tanmateix el cristianisme té una història feta de molt meandres que ha portat a alguns cristians a pensar negativament la relació que el cristianisme ha mantingut amb el cos. El jesuïta nord-americà James F. Keenan, professor al Boston College, en el Departament de Teologia (Moral), escrivia, fa uns deu anys, a la revista catòlica *Health Progress*,⁶ que, si demanéssim a catòlics normals i corrents si l'Església veia positivament o negativament el cos humà, la resposta seria sempre negativa. Segurament a l'Europa continental hi trobaríem matisos que farien menys contundent les respostes perquè el catolicisme continental, molt sovint, no sempre, és un catolicisme més preocupat per una bona formació (n'és mostra la creació de centres superiors

d'estudi de la teologia, malgrat no sempre, en l'actualitat, siguin molt sol·licitats ni sempre la preparació filosòfica i teològica sigui la més adequada al moment present). Han passat una onzena d'anys d'ençà d'aquell article del professor Keenan. En tot cas, en aquell mateix text, i a continuació, Keenan s'afanyava a dir immediatament: «We shouldn't» («No hauria de ser així»), és a dir, els catòlics —i els cristians en general— no haurien de tenir una visió negativa del cos sinó, tot el contrari, una visió positiva. Keenan justifica aquesta afirmació recurrent, de manera sumària, al fonament bíblic que prova una visió positiva del cos humà.

Sigui com sigui, és ben cert que el cristianisme ha estat desacreditat, en molts moments de la seva història, a causa del menysteniment del cos. Molts han criticat amb duresa aquest menyspreu que el cristianisme, en general, i repetidament al llarg dels segles, ha tingut envers el cos, sobretot, com és prou sabut, en relació a la sexualitat i, més en concret, en relació al plaer sexual.⁷ Agustí d'Hipona parla sovintejadament de «la malaltia de la concupiscència»⁸ que està vivint de manera molt intensa en ell mateix, i explícitament parla de l'imperatiu del refús de la sexualitat com a bé que

⁵ JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA, *Vers una espiritualitat dels sentits* (Assaig, 35), Barcelona: Fragmenta 2016, p. 12-13 i 15.

⁶ JAMES F. KEENAN, «Suffering, the Body and Christianity»: *Health Progress*, 86/3, May-June 2005, p. 54.

⁷ Tal com recorda Xavier Lacroix, fins al segle XIX, en els manuals dels confessors catòlics s'hi recollia una sentència prou categòrica: «*In re sexuali, non datur parvitas materiae*», això és, en matèria sexual no hi ha faltes petites (Xavier LACROIX, «Le christianisme méprise-t-il les cors?»: Michel JOHNER (dir.), *Le corps et le christianisme*, Aix-en-Provence: Éditions Excelsis - Éditions Kerygma 2003, p. 14).

⁸ A tal d'exemple, *Confessions* VIII, 7, 17; X, 41, 66; et passim.

pertany a aquest món on es troba «l'orgull de la vida» (*libido dominandi*).⁹ D'altres vegades el cristianisme ha menyspreat el cos en forma de pràctiques penitencials que alguns cristians infligien als seus cossos, càstigs corporals severos, que de fet, paradoxalment, actuaven com a praxis d'escissió entre l'home (des del cos) i la transcendència.¹⁰

Aquests hàbits de relació amb el cos, que arribaven a ser sagnants, avui resulten —o haurien de resultar!— ja del tot anacrònics. No s'haguessin hagut de donar mai. En les èpoques en què es donaven aquestes pràctiques —qui sap si també avui?— ja foren criticades pels mateixos cristians. En el seu temps, a cavall dels segles XII i XIII, Francesc d'Assís, va escriure que «cadascú té en poder seu l'enemic, és a dir, el cos»,¹¹ al qual cal sotmetre perquè és a través d'ell que pequem. I fou ell justament el qui va iniciar el seu cristianisme despullant-se de tota vestidura i quedant nu als ulls de tothom, i el qui va dedicar tota la seva vida a reconciliar-se amb el «Germà Cos» o,

també «Germà Ase»; i fou ell qui va a donar-se totalment als altres, al cos dels altres, vivint en una pobresa radical: l'anècdota del bes al leprós és prou significativa del seu tracte amb el cos, un cos que sempre sentí amb dolors intensos fins al moment de la seva mort.

Per la seva banda, Teresa de Jesús, reformadora del Carmel, escriu amb gran sensatesa sobre els dejunis i la penitència, i té com a criteri el fet de ser «amiga de apretar mucho en las virtudes, mas no en el rigor» (*Carta* 156, 10). Al llarg de la seva obra podem llegir com practicava aquest criteri en moltes ocasions (fins i tot dispensava de no menjar carn per Quaresma quan era necessari). El carmelità Juan de la Cruz, del segle XVI, com Teresa de Jesús, fou castigat molt durament en el seu cos pels seus superiors amb raons abusives i, això no obstant, tal com llegim en la biografia escrita pel carmelità Fray Crisógono de Jesús, no se'n va lamentar mai: «El carcelero, testigo de sus amarguras de alma y cuerpo, no le oye una queja».¹² El menyspreu del cos persistí en moltes consciències, de ben segur fins després del Concili Vaticà II, i qui sap si fins avui, a vegades potenciat per la retòrica homilètica i la dels confessors. Això ha estat possible per una formació rigorista del clergat i per la poca preocupació per la formació del laicat.

9 Cf. Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana. I. Des dels orígens al segle XV* (Col·lectànea Sant Pacià, XXXI), Barcelona: Facultat de teologia de Barcelona - Editorial Herder, p.163.

10 Volem esmentar dos estudis que ho mostren prou adequadament, encara que siguin estudis d'espais religiosos molt cenyits. L'estudi sobre la Cofradia de la Vera Cruz de San Vicente de la Sonsierra (La Rioja), de Patrik VANDERMEERSCH, *Carne de pasión: flagelantes y disciplinantes; contexto histórico-psicológico* (Madrid: Trotta 2004); i l'estudi dels carmelites descalços espanyols dels segles XVI-XVII d'Antoine ROULLET, *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560 - ca 1640)* (Madrid: Casa de Velázquez 2015), un llibre interessant per l'estudi de les lògiques espirituals, culturals i socials de l'assumpció complexa i contradictòria del dolor.

11 FRANCESC D'ASSÍS, *Admonicions*, 10.

12 CRISÓGONO DE JESÚS - MATÍAS DEL NIÑO JESÚS - LUCINIO RUANO, *Vida y obras de San Juan de la Cruz* (BAC, 15), Madrid: BAC 1978, p. 143. D'aquesta bibliografia, altament recomanable, hem de fer referència particular a tot el capítol IX, intitulat «Fray Juan de la Cruz en prisiones (1577-1578)».

Si avancem en el temps i ens adrecem al segle XIX, es prou conegut que durant la segona meitat del segle esmentat, un dels qui més directament va escriure contra la manera d'entendre i de viure el cos que defensava el cristianisme¹³ va ser Friedrich Nietzsche, un dels filòsofs més llegits i de més influència durant la segona meitat del segle XX. Efectivament, Nietzsche, en l'*Així parlà Zaratustra*, escriu, amb to de denúncia, un discurs intitulat *Dels menyspreadors del cos*,¹⁴ d'on n'extraïem aquest llarg fragment: «Als menyspreadors del cos vull dir-los la meua paraula. Per a mi no han de tornar a aprendre ni a ensenyar res, sinó que només han de dir adéu a llur propi cos —i així emmudir. “Cos sóc jo, i ànima” —així parlava el nen. I ¿per què no s'hauria de parlar com els nens? Però el despert, el sapient¹⁵ diu: jo sóc tot cos i no res més; i ànima és només un mot per alguna cosa del cos. El cos és una gran raó, una pluralitat amb un únic sentit, una guerra i una pau, un ramat i un pastor. Instrument del teu cos és també la

teva petita raó, que anomenes “Esperit”, un petit instrument i una petita joguina de la teua raó [...]».¹⁶ Segons Nietzsche, aquest menyspreu del cos fa dels cristians i dels platònics una gent irritada contra la vida i la Terra: «Jo no segueixo el vostre camí, menyspreadors del cos! No sou per a mi cap pont cap al Superhome».¹⁷ Nietzsche es posicionava obertament, si bé a través d'un llenguatge poètico-filosòfic que els intèrprets no han dubtat a reconèixer com enigmàtic, contra aquells que *menyspreaven el cos*.¹⁸ Els exegetes veuen en aquest discurs una crítica de Nietzsche al platonisme i al cristianisme (i, de ben segur, s'hi fa a d'altres corrents de pensament), encara que, de fet, en el text, no s'hi mencionin explícitament.

El cristianisme del temps de Nietzsche estava força banyat d'elements dualistes platonitzants (cos-ànima) que donaven tota la preeminència a l'ànima i s'esforçaven en negar tot allò provinent del cos. Amb Nietzsche hi ha molt bones raons en aquesta crítica que cal tenir ben presents de cara a comprendre el capgirament que després, al cap de molts anys, va prendre la consideració del cos dins el cristianisme. Sigui com sigui, el cert és que la veu del profeta

13 Cal recordar que l'experiència religiosa del cristianisme de Nietzsche és familiarment luterana, tot i que la crítica de Nietzsche abraça tot el cristianisme. No podem deixar d'esmentar el treball de Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris: Les Éditions du Cerf 1974). També resulta indispensable el llibre de LOU ANDREAS-SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche en sus obras* (Con vuelta de hoja, 1), Barcelona: Minúscula 2005, que presenta Nietzsche com un «geni religiós», d'«un poderós instint religiós» (p. 90).

14 Friedrich NIETZSCHE, «Dels menyspreadors del cos»: *Així parlà Zaratustra*. Traducció de Manel Carbonell, Barcelona: Quaderns Crema 2007, pp. 40-42.

15 Resulta paradoxal que ara Nietzsche proposi la figura del savi-despert com una figura que va més enllà de la figura del nen, quan poc abans, en el primer discurs de Zaratustra («*De les tres metamorfosis*») defensava que el nen era la tercera i definitiva metamorfosi de l'esperit (cf. *Així parlà Zaratustra*, 29-31).

16 Friedrich NIETZSCHE, «Dels menyspreadors del cos», p. 40.

17 *Ibidem*, p. 42.

18 Resulta d'interès l'anàlisi filosòfica del discurs feta pel professor Jean-Jacques Delfour («Nietzsche. Continuité et discontinuité dans la critique nietzschéenne de la métaphysique. Réflexions sur “les contempteurs du corps” dans *Ainsi parlait Zarathoustra*», dins: *Philopsis* 2006 (http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_nietzsche_metaphysique_delfour.pdf, consultat el 24 de setembre de 2016).

Zaratustra va arribar a molts lectors i, a través d'ells, a molta gent.

No voldríem deixar de recollir aquí un fragment del començament de la novel·la d'Antonio Tabucchi, *Afirma Pereira*, on magistralment dibuixa la perplexitat carregada d'ingenuïtat que planteja la temàtica del cos (carn), lligat a la vida, la mort i la resurrecció. No es parla del menyspreu que cristianisme té en relació al cos sinó d'un innecessari arrossegament del cos (carn) no només en aquesta vida sinó per tota l'eternitat. Llegim el fragment que trobem a l'inici de l'*Afirma Pereira*: «l ell Pereira, reflexionava sobre la mort [...] ell es va posar a pensar sobre la mort. Per què? Això a Pereira li és impossible de dir-ho [...] però el fet és que Pereira es va posar a pensar sobre la mort, afirma. I per casualitat, per pura casualitat, es va a fullejar una revista. Era una revista literària que tenia també, però, una secció de filosofia [...] I Pereira era catòlic, o si més no en aquell moment se sentia catòlic, un bon catòlic, però en una cosa no aconseguia de creure-hi, en la resurrecció de la carn. En l'ànima sí, i tant, perquè estava segur que en tenia: però la seva carn, tot aquell bistec que envoltava la seva ànima, doncs no, allò no, allò no tornaria a ressorgir, i per què, a veure?, es demanava Pereira. Tot aquell llard que l'acompanyava quotidianament, la suor, l'ofec pujant les escales, per què havien de ressorgir? No, tot això Pereira ja no ho volia, en una altra vida, tota l'eternitat, i no volia creure en la resurrecció de la carn. Així que es va posar a fullejar aquella

revista, distretament, perquè estava avorrit, afirma, i va trobar un article que deia: [...].¹⁹

No caldria ni dir que la problemàtica que gira a l'entorn d'aquesta relació entre el cristianisme i el cos és immensa i desbordant, i que no s'atura avui ni s'aturarà en el nostre present.²⁰ Segons creiem, la relectura permanent de les fonts neotestamentàries, de la vida cristiana i del camí que ha fet el pensament occidental fins al nostre present fan possible dotar de sentit la relació del cristianisme amb el cos.²¹ Tanmateix vagi per endavant que ací tan sols podem fer algunes pinzellades sobre una matèria que demana de ser abordada des de molts punts de vista, i des de moltes especialitats, cosa que resulta ben lluny del nostre abast.

* * *

Els textos neotestamentaris constitueixen l'inici de la tradició literària del cristianisme que té en els *acta et passa Christi* el pal de paller de la seva experiència creient. Són textos que arrelen en la tradició escrita i

¹⁹ Antonio TABUCCHI, *Afirma Pereira*, (El Balancí, 277), Barcelona: edicions 62 1997 (8ena ed.), pp. 5-6. L'edició original italiana, *Sostiene Pereira*, és del 1994.

²⁰ Cf. el llibre d'Umberto GALIMBERTI, *Il corpo*, 22ena edició, Milano: Feltrinelli 2014 i el de Lluís DUCH-Joan Carles MÈLICH, *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida quotidiana*, 2.1 (Biblioteca Serra d'Or, 302), Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2003 (esp. el cap. 4 que tracta sobre *El cos en la tradició cristiana*, pp. 91-137).

²¹ Per raó de la seva llargària en aquest treball tan sols podem esbossar la concepció cristiana del cos tal i com es fa present en els textos neotestamentari.

oral del judaisme.²² I serà precisament en aquesta tradició on caldrà anar a cercar el sentit de bona part de la terminologia cristiana, perquè és en ella on s'articula el llenguatge religiós que el cristianisme s'adreçarà, primerament, a jueus, samaritans i grecs. Tanmateix cal tenir ben present que el cristianisme rellegirà als ulls de l'esdeveniment Jesús de Natzaret els textos de l'Antic Testament (=AT) i de la tradició jueva. Això voldrà dir que els llegirà renovant-ne el seu sentit teològic i que, fins i tot, quan convingui, se servirà de paraules noves en vistes a la fidelitat reactualitzadora de la tasca missionera.

El recull dels textos neotestamentaris abraça un arc temporal que va dels anys 50 (Primera Carta de Pau als cristians

de Tessalònica)²³ a, tot estirar, els anys 125/130 (Segona carta de Pere).²⁴ El ministeri de Jesús s'esdevingué entre els anys 27/28 i l'any 30 (cf. Ac 2).²⁵ Això significa que entre l'any 30 i el 50 corren una vintena d'anys de *tradició oral* — que no devia de ser interrompuda — i de la qual se'n serviren els primers evangelis, els de Mateu (any 80/90) i Lluc (any 80/90, els quals tingueren com a fonts del seu evangeli: Marc (any 70) i el Document Q (s/d)).²⁶

Parlar de la relació entre el cristianisme i el cos significa parlar d'una relació que té com a matriu conformadora el judaisme palestí enmig del qual visqué Jesús

22 El cristianisme arrela efectivament en el judaisme. Els primers cristians són considerats una *secta* jueva pels jueus del Sanedrí de Jerusalem (Ac 24, 5.14). Pau de Tars és tingut per un capitost d'aquesta secta, segons ens refereix el mateix llibre dels *Fets dels apòstols* (24, 5), tot i que el mateix Pau ho matisa davant el governador romà de Jerusalem, de nom Fèlix, dient que ell donava culte «al Déu dels pares [judaisme], seguint aquell Camí que ells [els jueus del Sanedrí de Jerusalem] anomenen *secta*» (Ac 24, 14). També des de Roma saben d'aquesta *secta* (Ac 28, 22). Pròpiament el mot «cristianisme» el trobem per primera vegada en la *Carta a l'Església de Magnèsia* d'Ignasi d'Antioquia: «Fem-nos deixebles seus [Jesucrist] i aprenuem a viure d'acord amb el cristianisme» (x, 1); poc més amunt llegim: «Hem de ser cristians, no hi ha més, i no solament dir-nos-en. Com alguns que no estalvien pas el nom de bisbe, però ho fan tot sense comptar amb ell. Aquesta mena de gent,estic segur que no tenen bona consciència, perquè no es reuneixen legítimament, tal com mana la llei» (iv, 1) (cf. Miquel ESTRADÉ, *Les Cartes d'Ignasi d'Antioquia* (Blanquerna, 24), Barcelona: Edicions 62 1966, pp. 97 i 101).

23 Pau és el primer que escriu textos cristians (a partir del 50). El primer evangeli, el de Marc, és de l'any 70). Això, i d'altres raons, ha portat a alguns — Nietzsche n'és un exemple — a plantejar el problema de la fundació del cristianisme (cf. l'interessant estudi de Daniel MARGUERAT, «Jésus de Nazareth ou Paul de Tarse?»: Daniel MARGUERAT - Éric JUNOD, *Qui a fondé le christianisme?*, Genève: Labor et Fides - Bayard 2010, pp. 11-36).

24 Alguns autors situen la Segona Carta de Pere cap a l'any 100 o, fins i tot, una mica abans. La carta és molt probablement d'un deixeble de Pere. Pere hauria mort martiritzat a Roma cap als anys 66/67, en temps de l'emperador Neró.

25 Ens servim de les abreviatures bíbliques que aconsella del *Llibre d'Estil* de la Facultat de Teologia de Catalunya (2008), que, en general, són les acostumades.

26 El Document Q (*Quelle*, vol dir *Font*) és un recull de dites de Jesús que recordaren els seus seguidors. Es troba a l'interior dels evangelis de Mateu i Lluc (si n'aïllem el material comú a ambós textos). Sembla més aviat un text no definitiu, més aviat un text *de passada*. El seu text el tenim en grec, tot i que alguns fragments deixen entreveure que al darrera hi ha expressions aramees. De fet és material de què es van servir els redactors dels evangelis i, per tant, anteriors a ells. En aquest Document Q no hi ha cap referència a la mort i a la resurrecció de Jesús sinó només a la seva vinguda com a Fill de l'home (cf. Santiago GUIJARRO, *Los dichos de Jesús. Introducción al Documento Q* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 144), Salamanca: Sígueme 2014, p. 141 et passim).

de Natzaret i amb el qual ell articulà el seu llenguatge religiós de relació amb la seva gent (jueus, samaritans, grecs). En aquesta època de què parlem hi havia dues grans llengües vehiculars a l'àrea geogràfica on s'inicià el moviment cristià: l'arameu, a Síria i a l'Orient; i, el grec, per tota la mar Mediterrània fins a Roma. Entre els jueus d'aleshores, l'arameu es parlava a Galilea i, probablement, havia penetrat a Judea. És també cert que el grec havia penetrat a la Judea, per la costa i les ciutats hel·lenístiques (Cesarea). Els jueus grecs de la Diàspora tenien sinagogues a Jerusalem. Cal tenir ben present que l'hebreu era la llengua sacra dels jueus. El llatí era la llengua de l'administració romana present a Jerusalem, tot i que els romans que provenien de Roma, els alts càrrecs de l'Administració, coneixien també una mica el grec. A Palestina, hi trobem, doncs, en els inicis de l'activitat pública de Jesús i en l'arrencada del moviment cristià, quatre llengües (arameu, hebreu, grec i llatí), diversament emprades.²⁷

Som, doncs, davant cultures diverses (sobretot la jueva i la grega) en les quals es vol transmetre el missatge cristià sense desfigurar-lo. Qualsevol inculturació suposa l'adopció de nova terminologia que vehiculi el més fidelment possible, d'una cosmovisió a una altra, el contingut que es pretén transmetre. I aquests processos de transmissió sempre suposen haver de repensar el sentit original i el sentit en el

lloc d'inculturació. En els processos de transmissió hi ha patiment i gaudi, alhora s'hi perd i s'hi guanya, sempre amb els balbuceigs, els interrogants persistents i l'ambigüitat insuperable i pròpia de la nostra condició humana (Tillich, Duch).²⁸

* * *

Com acabem de veure, el cristianisme escriu en grec, i pensa en arameu, en hebreu i en grec. El cas és que els textos del Nou Testament (=NT) els tenim en grec, i que les citacions o referències que fan de l'AT són tretes de la versió grega dels LXX.²⁹ En aquest processos de transmissió entren en joc l'univers del judaisme palestinenc (hebreu), el del judaisme hel·lenístic dels LXX (grec dels LXX) i el del naixent cristianisme (que emprava el grec *koiné*, propi de l'època alexandrina, que es podia distingir pròpiament del grec dels LXX que traduïa el text hebreu). En el llibre dels *Fets dels Apòstols* se'ns parla que dins la comunitat

28 Vegeu: Paul TILlich, *Teologia sistemàtica. III*, Salamanca: Sígueme 1984, pp. 21-140 (que corresponen al capítol I: «La vida, sus ambigüedades, y la búsqueda de una vida sin ambigüedades») i Lluís DUCH+ Albert CHILLÓN, *La condició ambigua. Diàlogos con Lluís Duch*, Barcelona: Herder 2010 (de fet, en tota l'obra de Lluís Duch es té present el caràcter ambigu de tot ésser humà).

29 En temps de Jesús, el judaisme hel·lenístic ja disposava, segurament d'ençà del segle III aC, d'una traducció grega de la Bíblia jueva (la *Septuaginta* o LXX) que servia a les seves comunitats d'Alexandria i també a altres comunitats de ciutats que es trobaven immerses en el món cultural hel·lenístic. És la traducció que més sovint trobem en les cites que de l'AT hi ha en el NT. El vocabulari dels LXX reflecteix prou bé el pensament filosòfic dels jueus del moment en què es va fer la traducció, un pensament marcat que provenia del món hel·lenístic. Això va tenir una importància cabdal per la formulació de l'antropologia referida al cos que anava elaborant el cristianisme primerenc.

27 Vegeu Pierre GRELOT, «Quelles langues parlait-on au temps de Jésus?»: Pierre GEOLTRAIN (textes présentés par), *Aux origines du christianisme* (folio histories, 98), Paris: Gallimard 2000, pp. 54-59.

creient dels deixebles es va originar, contra els jueus d'aquella comunitat, un murmuri que venia de part dels hel·lenistes d'aquella mateixa comunitat (Ac 6, 1).³⁰ Dins les comunitats primeres, doncs, hi trobem tant jueus com grecs. Això planteja inevitablement la pregunta sobre el vocabulari en relació al cos i el seu sentit d'acord amb els textos del NT que són els textos fontals de la tradició cristiana que permeten comprendre el nucli del contingut essencial del pensament cristià pel que fa al cos.

En els textos grecs del NT hi ha dues paraules que ens traslladen diversament el sentit de la realitat corporal: la paraula *cos* (σῶμα) i la paraula *carn* (σάρξ).³¹

La paraula *cos* (σῶμα) és d'etimologia fosca.³² En Homer només té el sentit de *cadàver* (tant referit al cos d'un home com al cos d'un animal). Hesíode l'usa una sola vegada amb el sentit de *cos* de l'home.³³ La paraula *cos* va continuar tenint el sentit de *cadàver*. En Herodot (s. v aC) trobem el sentit de *bust*, *cos sencer* i, fins i tot, de *tota la persona*. En els presocràtics σῶμα es fa servir per designar l'*element* o la *forma* de la realitat

material (en la teoria dels elements). Un segle més tard, quan Plató incorpora la paraula *ànima* (ψυχή) a la filosofia —que inicialment significava l'*últim alè* que l'home exhala abans mateix de morir— aleshores és quan passa a tenir el sentit de realitat espiritual interior a l'home que li possibilita pensar i relacionar-se amb entitats no corpòries. Plató, en la recerca d'un coneixement objectiu i universal (científic), en el qual no pot acollir les dades corpòries (subjectives i particulars), suposa necessari trobar un espai on es pugui treballar amb dades metacorpòries (les idees i els nombres). Aquest lloc és l'*ànima* (ψυχή), on rau la intel·ligència, però també les passions i les sensacions. L'*ànima* és preexistent i immortal. A partir d'aquest moment, el pensament grec anirà reformulant la unió de l'*ànima* i el *cos* amb dosis de dualisme no sempre ben llegit.³⁴ El cristianisme, per contra, llegirà la unitat de tots els elements corporals i espirituals que constitueixen la naturalesa humana: «no és que l'home estigui "unit" en cos i ànima, sinó que es *u* [...] la naturalesa de l'home no es consumeix en la dualitat

30 Vegeu Alexander J. M. WEDDERBURN, *Una historia de los primeros cristianos* (Biblioteca de estudios bíblicos, 150), Salamanca: Sígueme, pp. 74-10.

31 Vegeu, Siegfried WIBBING, s.v. «Cuerpo/σῶμα»: L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento (A-L)* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 26-27), Salamanca: Sígueme 2012, pp. 375-380 i Horst SEEBASS, s.v. «Carné»: L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *op. cit.*, pp. 227-233.

32 Cf. Paul CHANTRAINE, s.v. «σῶμα»: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck 1968-1980, p. 1084.

33 *Els treballs i els dies*, 540.

34 Cf. Anca VASILIU, «Platon et l'invention aristotélicienne du dualisme platonicien»: Fabienne JOURDAN et Anca VASILIU (coord.), *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques: Χώρα. Chôra. Revue d'Études Anciennes et médiévales*, Hors-série 2015, pp. 141-163, on s'hi discuteix el dualisme platònic. També ha discutit el dualisme grec (també el platònic), negant-lo, Joseph RATZINGER, que, al capdavant, quan conclou, escriu: «Estas breves reflexiones pueden bastar para mostrar que la doctrina que recorre todos los recientes tratados teológicos, hablando del *dualismo grecoplatónico entre cuerpo y alma*, es *pura fantasía de teólogos sin base en la realidad*, y lo mismo podría decirse de la doctrina que habla de la correspondiente doctrina de la immortalidad del alma» (Joseph RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona: Herder 2008, p. 163; el subratllat es nostre).

d'esperit i matèria, sinó en la unitat de la persona amb els seus actes corporalment espirituals i ètics (unitat substancial)».³⁵

Els llibres de l'AT, escrits en hebreu, fan servir el mot *basar* (que vol dir 'la part visible del cos' o 'carn')³⁶ també per a significar el cos humà tot sencer, l'home en tant que home, contemplat des de la seva dimensió corporal. En l'AT l'horitzó de l'home és un horitzó corporal ja que les promeses de Déu es realitzen en aquest món on viuen els cossos. Paul Beauchamp afirma que en l'AT, el més enllà d'aquesta vida (el *sheol*, segons el judaisme) no té cap interès per a l'home fidel: l'obediència a la Torah és premiada o castigada amb béns o mals corporals.³⁷ A l'AT té una importància cabdal la doctrina de la Creació del cos per part de Déu qui, al mateix temps, vetlla per ell, com vetlla pels animals i per tota la Creació. Déu crea l'home (*Adam*, en el sentit genèric de *la humanitat*) a la seva *imatge*, que no podem reduir només al seu esperit. Déu crea l'home a imatge seva, i afegeix el text, «creà el mascle i la femella» (Gn 1, 27).³⁸ El cos de l'home és l'únic de tota la Creació

que va ser moldejat de la pols de la terra i immediatament Déu li va infondre el *buf de la vida* (*ruah*, esperit) de Déu mateix dins dels seus narius i, així, l'home va esdevenir un ésser vivent (Gn 2, 7) que té com a nota de si mateix la solidaritat que el distingeix dels altres animals creats (p. ex., Gn 6,18-7,3). Respecte al futur de l'home, és a dir, a allò que li cal esperar després de la mort, no serà fins a l'època en què caldrà resistir a l'hel·lenització, quan en el judaisme hi haurà màrtirs, que l'home de l'AT es plantejarà la problemàtica del futur en termes de restitució en una altra vida: el judaisme començarà a creure que el Déu Creador i Fidel restituirà d'alguna manera desconeguda tots els qui hauran perdut la seva vida en defensa de la seva fidelitat al Déu de l'Aliança.

En el NT, la paraula *cos* (σῶμα) se serveix de tots els sentits que aquest terme tenia a l'AT (*cadàver*, *cos*). En els evangelis sinòptics, el cos és el cos que pot ser guarit; el cos del qual èticament cal tenir-ne cura, amb gestos d'autenticitat (cf. Benaurances, Mt 5); el cos del qual se'n pot perdre una part abans de pecar i perdre el cos sencer (Mt 5, 29), tot i que val a dir que mai hi ha cap exigència de sacrificar la vida (Mt 5, 30); no cal preocupar-se de vestir-lo ni d'alimentar-lo, tampoc menysprear-ne els vestits ni els aliments per tenir-ne cura (Mt 10, 30): abans és el Regne de Déu (Mt 6, 33); el cos forma part de la matèria de la qual s'avalua en el judici darrer: nuesa, fam, presó,... cal abocar-se amorosament als altres en relació a tot allò que té a veure amb el

35 Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Barcelona: Herder 2009, p.113,

36 De cara al sentit que *basar* té de *cos*, a més de *carn*, cf. Hans Walter WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève: Labor et Fides 1974, pp. 32-33.

37 Cf. Paul BEAUCHAMP, s.v. «Corps (théologie biblique)»: Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris: Quadrige - PUF 1998, p. 26.

38 Les Bibles acostumen a traduir malament. Tradueixen: «Deu creà l'home i la dona», quan el text diu «el mascle i la femella». No és que se sigui imatge de Déu en l'esperit de l'home i la dona sinó en la seva determinació animal (mascle i femella). Hi ha una *animalitat* de l'home que en ella s'hi dóna la *imatge de Déu*, en la determinació de la seva sexuació, si és que ho podem dir amb aquest terme.

seu cos, és a dir, no se'ns examinarà d'espiritualitats sinó de l'atenció amorosa a la materialitat corporal dels altres (Mt 25, 31 i ss.).³⁹ Fins i tot un cos, com el de Jesús, que s'angoixa a l'hora de la mort (Mt 26, 36 i ss.) i que, en el patiment i l'abisme de la mort, sent l'abandonament del Pare (Mt 27, 46), bé que li encomana el seu esperit (Lc 23, 46).

Pau i Joan, dues teologies diverses però eminents, que mereixen, sens dubte, un espai i un tractament singulars donada la seva capacitat per expressar teològicament i de manera creativa el contingut del seu pensament. Com ja ho hem assenyalat, Pau és l'autor dels primers textos del NT; Joan, en canvi, fou segurament uns dels darrers autors neotestamentaris.⁴⁰

Respecte de Pau, un jueu amb ciutadania romana que també coneixia el grec, cal dir que va ser el primer escriptor neotestamentari de qui poden posar en

relleu la seva comprensió del cos (σῶμα). Per la importància que té per al nostre tema només ens referirem a la *Primera Carta als cristians de Corint*. Pau s'hi expressa vehementment (a l'estil de les diatribes) per tal de ressituat la comunitat de Corint davant de si mateixa: el principi de «tot m'està permès» ha d'anar acompanyat del «no tot convé» (cf. 1Cor 6,12). Aquest principi és reconegut pels estoics i pels epicuris que arribaven a una saviesa personal tan elevada que defensaven el «tot és permès», és a dir, «tot és permès» per a aquells que tenen un domini de si mateixos molt gran. Però com que la immensa majoria de la gent no havia arribat al grau de saviesa dels estoics i dels epicuris, aquesta màxima no podia regir. Per això Pau, adreçant-se als cristians de Corint, recorda que no tot està permès: «el cos no és per a la fornicació, sinó per al Senyor, i el Senyor per al cos» (1Cor 6,13). I afegeix que «Déu va ressuscitar el Senyor i també ens ressuscitarà a nosaltres amb el seu poder» (1Cor 6,14). La raó que Pau dona del fet d'haver de canviar de conducta és el lligam de comunió de tots els cossos amb Crist: «no sabeu que els vostres cossos són membres de Crist?» (1Cor 6, 15; 1Cor 6, 19: «no sabeu que el vostre cos és temple de l'Esperit Sant?»; 1Cor 12, 27: «vosaltres sou el cos de Crist»). Cadascú en la comunitat és cos en un sentit corporal i profundament religiós. I, a més, el sentit de la comunitat el dona el cos (σῶμα) rel·ligat als altres cossos i al cos de Crist. La figura del cos humà «com a metàfora de la societat -ens adverteix

39 L'examen d'amor en el judici darrer té com a característica sorprenent que ni les ovelles ni els cabrits *recorden res* d'allò que se'ls demana. La vida de l'home no ha de ser una vida que se sustenta en les relacions transaccionals (canvi d'obres ben fetes per lloc en el cel), sinó que la vida de l'home s'ha de fonamentar en un aprendre a relacionar-se amb els altres atenent amorosament les seves necessitats corporals que constitueixen la possibilitat real de la seva realització humana. I aquest aprenentatge correspon a aquella visió paulina, que llegim a la Carta als cristians de Filipos, no pas de *ser com* Jesús sinó de *tenir els mateixos sentiments amb els altres que tingué Crist Jesús* (Fl 2, 5). El judici fa referència al cos de l'altre perquè el cos és el que l'altre és i des d'on l'altre pot desplegar les seves capacitats.

40 No tractem ací de l'autoria dels textos atribuïts per la tradició a Joan, el deixeble que Jesús estimava, ni tan sols de si es tracta d'un sol autor o d'una autoritat d'escola: l'escola joanenca.

Meeks- era un lloc comú en la retòrica antiga, una metàfora preferida pels estoics posteriors que havien adaptat ja els escriptors jueus per parlar d'Israel».⁴¹ Amb aquesta posició Pau vol que els cristians de Corint comprenguin que Déu, en ressuscitar Jesús corporalment i amb això anunciar la resurrecció de tots els cossos, transformant-los (cos espiritual, σῶμα πνευματικόν, en 1Cor 15, 44), té drets sobre els nostres cossos.⁴² La mort i la resurrecció de Jesús suposa una transvaloració radical dels valors que mostraria el sentit comú. El principi és ben clar i prou coherent: «allò que es fa “en el cos” és moralment significatiu».⁴³ I quan Pau parla del «cos de pecat» (Rm 6,6) no parla de la naturalesa del cos sinó de la seva històrica condició d'esclavitud. Pau també parla de la relació entre el cos (σῶμα) i la carn (σάρξ). Però d'aquesta relació en farem referència quan tractem de la carn (σάρξ).

L'autor dels escrits joànics és el teòleg de l'Encarnació (σάρξ, en Jn 1, 14) i, per això mateix, la seva Cristologia és considerada una *High Cristology* (R.E. Brown). Abans de parlar de l'Encarnació ens volem referir breument als pocs textos joanencs (quatre) que se serveixen de la paraula cos (σῶμα). En el quart evangeli n'hi apareixen tres: en el primer, a Jn 2, 21, el narrador diu que «ell [Jesús] feia referència al temple del

seu cos»,⁴⁴ un text de marcat to cristològic que relliga la mort de Jesús a la destrucció del Temple de Jerusalem i fa veure que la veritable casa de Déu no és el Temple de Jerusalem sinó el cos de Jesús.⁴⁵ En Jn 19, 31 se'ns refereix el costum jueu de no deixar clavats o lligats a la creu «els cossos el dissabte, i més quan aquell dissabte era una gran diada [Pasqua]». Són els cossos morts (cadàvers) d'uns executats i en el cas de Jesús la narració prosseguirà amb el simbolisme de la sang i aigua sortides del costat de Jesús travessat per la llança que recorden el riu que el profeta Ezequiel va veure sortir del Temple (Ez 47, 2). Un cos que, mort, té la capacitat de ser simbòlicament i litúrgicament significatiu. I el darrer text del quart evangeli (Jn 20,12) el trobem en la narració joanenca de l'aparició del ressuscitat a Maria de Magdala quan hi llegim que «veié dos àngels vestits de blanc, asseguts l'un al cap i l'altre als peus d'on havia estat posat el cos de Jesús». Ací vetllen el cos de Jesús dos àngels; a la creu dos malfactors. Un contrast plàstic. En el llibre de l'Apocalipsi es fa servir la paraula σῶμα per a referir-se a l'esclau en el fragment on els mercaders es lamenten que ja no els compraran més mercaderia: «...animals de càrrega i ramats, cavalls

41 Wayne A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 64), Salamanca: Sígueme 2012, p.156.

42 Wayne A. MEEKS, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven and London: Yale University Press 1993, pp. 132-133.

43 Wayne A. MEEKS, *The Origins*, p.133.

44 Remetent-nos a la patrística, Raymond E. Brown sosté que segons Tacià, Ireneu, Tertul·lià i Orígenes caldria ometre del text la paraula temple deixant-lo així: «Però ell parlava del seu cos» (Raymond E. BROWN, *El evangelio según Juan I-XII*, Madrid: Cristiandad 1979, p. 307.

45 Rudolf SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan. I. Versión y comentario*, Barcelona: Herder 1980, pp.403-404. En desacord amb aquesta interpretació hi ha Ulrichsen (cf. Johannes BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2016, p. 93 i 548.

i carros, esclaus i vides humanes [σωμάτων καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων]» (Ap 18, 13), com ja trobem, per exemple, en el vocabulari del segle v-iv aC, en Xenofont (*Hel·lèniques* 2, 1, 19).



La paraula *carn* (σάρξ) etimològicament significa *un tall de carn* dels que es venen a les carnisseries, com s'esdevé amb el mot llatí *caro*.⁴⁶ En Homer, que apareix sempre en plural (llevat d'*Odissea* 19, 450), significa *carn humana* a diferència dels ossos, tendons, etc. En Hesíode també vol dir *carn animal*, i, més endavant, amb aquest mot es fa referència a la *carn dels peixos i dels petits animals*, i també a la part carnosa de la fruita. En alguna ocasió *carn* també voldrà dir *la totalitat del cos físic* que pot ser jove o vell. Normalment la paraula *carn* la trobem lligada a la condició de fugacitat. Quan l'home mor no mor l'*ànima* (ψυχή), per als grecs, però sí que mor la *carn* (σάρξ). Els déus grecs no són *σάρξ* sinó que són pensament (νοῦς). Epicur interpretava la mort com la dissociació dels àtoms que componen el cos humà. Com que la raó (διάνοια) sap dels límits i de la fi de la *carn*, Epicur

no invita l'home de cap manera a portar una vida disbauxada sinó, ben al contrari, una vida controlada, mesurada. Aquesta és l'autèntica felicitat fonamentada en el plaer mesurat (ἡδονή).⁴⁷

La paraula hebrea que hi ha darrera la paraula que els LXX havien traduït per *σάρξ* és la paraula *basar* que, de ben segur, és la paraula més utilitzada en el text hebreu. La paraula grega *σάρξ*, *carn*, té un significat força ampli; fins i tot pot arribar a voler dir *la humanitat*.

En general, el judaisme relliga estretament *la condició carnal de l'home* i el pecat, però sense arribar a dir, de cap manera, que la *carn* sigui la causa del pecat. La tendència al mal és pròpia de l'home. Per al judaisme de Qumran la *carn* és allò més allunyat de Déu; l'home en tant que *carn* pertany a la comunitat del mal; el contrari de la *carn* no és l'*esperit* sinó Déu mateix (i la seva justícia). El judaisme rabínic parla de la condició efímera de l'home en termes de «carn i sang»; aquest judaisme introdueix una nova concepció antropològica del cos que el considera com un recipient que pot ser omplert d'esperits diferents; segons aquest judaisme, en el judici final, Déu cercarà l'*ànima* de cadascú, la introduirà en el cos i ambdós units seran jutjats conjuntament; l'*ànima* de l'home procedeix del cel, el cos, de la terra. El judaisme hel·lenístic (LXX) separa l'*esperit* de la *carn*: per exemple, on el text

⁴⁶ Cf. CHANTRAINE, s.v. «σάρξ»: *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, p. 989.

⁴⁷ Seguim de prop Horst SEEBASS, s.v. «Carne»: L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *op. cit.*, pp. 227 i ss.

original hebreu diu: «Déu dels esperits de tota carn» (Nm 16, 22 i 27, 16), els LXX tradueixen: «Déu dels esperits i de tota carn (θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πασῆς σαρκός)».⁴⁸ En el judaisme hel·lenístic hi trobem textos en els quals se'ns diu que, en la mort, la carn del cos és rebutjada (i que, en la mort, l'ànima se separa del cos), mentre que en altres textos s'afirma l'existència d'una «carn espiritual» que serà revestida. En Filó d'Alexandria ja hi veiem un clar dualisme cosmològic: Déu és un ésser espiritual i incorpori, mentre que el cos de l'home (la *carn*) és un pes, una servitud, i, fins i tot, un fèretre o una urna. La vida ascètica és desfer-se de la carn, segons Filó, perquè el pes de la carn l'impossibilitaria enlairar-se vers les altures. La culpa és l'entestar-se de l'ànima a anar lligada amb la carn perquè la carn té passions contràries a la raó i per això el cos, atemorit per la carn, excita l'home a fer el mal.

En els escrits neotestamentaris la *carn* també és valorada molt diversament. Els grans teòlegs de la carn són Pau i Joan. Pau fa servir sovint el mot *carn* en diversos sentits: com a *carn* dels homes, dels animals, dels peixos,...; per indicar el *parentiu* entre els homes; per indicar el que és *humà*, en general (sovint en contraposició al que és de Déu); l'expressió «segons la carn» (κατὰ σάρκα) significa mirar les coses des d'una perspectiva humana: Pau viu en

la *carn* però no segons la *carn* (2Cor 10, 2 i ss); també la *carn* té el sentit d'allò que constitueix l'home en tant que té un pensament antidiu: no només la carn engendra el pecat sinó que també es veu atrapada en ell (per això Pau parla de les «obres o desigs de la carn» (Gal 5, 16.19; cf. Rm 13, 14); «sé que el bé no habita en mi, és a dir, en la meua carn, ja que voler el bé és al meu abast però no practicar-lo, perquè no faig el bé que vull, sinó el mal que no vull» (Rm 7, 18-19); també la llei és dèbil a causa de la carn ja que possibilita autoafirmar-nos contra Déu (Rm 8, 3); per això l'home, d'acord amb les seves possibilitats, ha de configurar la seva vida com si ja hagués mort i en aquest sentit ja no seria carn (Rm 8, 8-9: «els qui estan endinsats en la carn, no poden plaure Déu; vosaltres, però, no esteu pas en la carn sinó en l'esperit, si és que l'Esperit de Déu habita en vosaltres»); segons Pau tampoc la raó (voûς) és capaç de conèixer el bé (Rm 7, 25b), separant-se així del pensament grec que creia que amb la raó es podia conèixer el bé; no, en canvi, Pau perquè el sentit veritable de la vida roman ocult a causa del pecat; el qui creu, ja no viu en la carn (Rm 7, 5); ell, per contra, sí que viu en la carn (2Cor 10, 3): això ho aclareix en Fl 1, 22-25: «Però si visc en aquesta carn, això representa per a mi un treball fructuós, i no sé pas què escollir! Em trobo pres en una alternativa: d'una banda tinc el desig d'anar-me'n i d'estar amb el Crist, cosa, en veritat, molt més preferible; i, de l'altra, però, quedar-me en la carn és més necessari per causa de vosaltres; de fet, ple de confiança, estic

⁴⁸ En català, la traducció interconfessional de la Bíblia tradueix del text hebreu: «Déu i Senyor de l'alè de tots els vivents».

segur que em quedaré i estaré prop de tots vosaltres per al vostre aprofitament i per al vostre gaudi...».

Les comunitats cristianes joanenques han hagut de fer front a dos corrents de pensament que hi han conviscut un cert temps: el pensament jueu de la sinagoga i el pensament de tall gnòstic.⁴⁹ L'un i l'altre abandonaren la comunitat joanenca: l'episodi del cec de naixement mostra el trencament dels jueus de la sinagoga amb els joanencs (cf. Jn 9, 23); la Primera Carta de Joan dona a entendre la sortida dels gnòstics de dins de la comunitat joànica: «Han sortit d'entre els nostres, però no eren dels nostres; perquè si haguessin estat dels nostres, haurien restat amb nosaltres. Però ha passat perquè fos evident que no tots són dels nostres» (1Jn 2, 19); i, més endavant, «Reconeixeu l'esperit de Déu en això: tot esperit que confessa que Jesucrist ha vingut en la carn és de Déu; i tot esperit que no confessa que Jesús⁵⁰ no és de Déu no és de Déu» (1Jn 4, 2-3). Davant el gnosticisme que rebutja i nega la carn, Joan és contundent: la carn és permanent i essencial a Jesucrist. També el quart evangeli se serveix de les expressions «tota carn» (Jn 17,2), «segons la carn»

(Jn 7, 24.27) que trobem en l'AT i en Mateu (Mt 24, 22; 16; 17); Jesús diu a Nicodem, en una extraordinària conversa nocturna, parlant del néixer de nou, o bé de dalt: «allò que ha nascut de la carn, és carn; i allò que ha nascut de l'Esperit és esperit» (Jn 3, 6), és a dir, «el que ha estat engendrat en la carn és la humanitat total, i el que ha estat engendrat en l'esperit és la totalitat de la (nova) humanitat».⁵¹

El quart evangeli s'obre amb un pròleg teològicament gegantí: «Al principi existia la Paraula. La Paraula estava amb Déu i la Paraula era Déu [...] I la Paraula es va fer carn i habità entre nosaltres ...» (Ev ἀρχῆι ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος [...] καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) (Jn 1, 1.14). *Et verbum caro factum est*. Aquesta és una de les afirmacions centrals del cristianisme que ha ressonat en camps i ciutats d'Europa (i que Jean-François Millet va saber dir tan bé en *L'Angelus* 1857-1859, ara conservat en el Museu d'Orsay). La Paraula (de Déu) esdevé *carn*, és a dir, Déu es fa carnalitat, condició humana. I només en la carn té sentit la Paraula, i tota paraula. El sentit de tota paraula es dona en la Paraula perquè la Paraula ha esdevingut la veritat de la carn, de la condició humana en allò que té de més irreductible; la carn que mostra la humanitat de l'home i, doncs, de la Paraula i de tota paraula humana. És l'anunci de la realitat de l'Encarnació: la Paraula (i Déu en ella) es fa real en la

49 Cf. Raymond E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 43), Salamanca: Sígueme 1983, pp. 27-56; 71-79 i 99-105.

50 Alguns manuscrits llegeixen: «i tot esperit que desfà Jesucrist», és a dir, que Jesucrist és carn i esperit; i en no reconèixer la carn de Jesucrist el desfan perquè només en reconeixen la seva divinitat. La negació de la carn és un pensament clarament gnòstic. Per això, també, el text, en aquest punt diu «Jesús» i no pas «Jesucrist», perquè amb «Jesús» es fa referència a l'home carnal que és Jesús.

51 Horst SEEBASS, s.v. «Carne»: L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *op. cit.*, p. 232.

carnalitat de l'home. El Déu del cristianisme és un Déu-carn que viu la humanitat dels homes des de la carn dels mateixos homes (i de tota la Creació). Aquest text s'anomena «el pròleg» del quart evangeli. De fet, és un text pensat, inspirat i escrit després de la Resurrecció de Jesús de Natzaret. I és en la Resurrecció d'on pren el seu sentit l'Encarnació. Quan el ressuscitat s'apareix a les dones i als deixebles en la seva carnalitat és quan té tot el sentit aquella Encarnació que el pròleg preanuncia però que, en realitat, l'està postanunciant: més que un pròleg és un «epíleg» a la Resurrecció que anuncia també l'Encarnació: en la carn del Ressuscitat té ple sentit l'Encarnació.⁵² La carn de l'Encarnació no és una carn de pessebre (només) sinó la carn de la Creu-Resurrecció. Per això és tan central al cristianisme l'Encarnació, perquè va estretament lligada a la Mort-Resurrecció. I per això són tan importants les aparicions del Ressuscitat perquè ens diuen de la carnalitat i mort del Ressuscitat. El Ressuscitat s'apareix als deixebles sense cap estridència, de manera senzilla i educada (el primer que els diu és «Bon dia»⁵³ (Shalom, «Εἰρήνη ὑμῖν», «Pau a vosaltres», Jn 20,19), és a dir, en la Resurrecció es retroben el sobrenatural i el quotidià: ni espiritualisme ni materialisme, senzillament realitat humana presa seriosament per part del que és Paraula de carn. La Resurrecció

no ha reanimat cap mort sinó que ha fet sorgir (*re-surgere*) en l'home la vida que en la mort acaba. I aquesta vida també en la carn que s'apareix es mostra als seus que l'han estimat, que són aquells de qui en l'inici de la Primera Carta de Joan es diu: «allò que era des del començament, allò que hem sentit, que hem vist amb els nostres ulls, que hem contemplat, allò que les nostres mans han palpat referent a la Paraula de la vida» (1Jn 1,1). La carn de l'home sent, veu, contempla, palpa la carn de la Vida, la visibilitat d'allò Invisible. L'Invisible només pot ser de debò Invisible si se'ns fa visible alguna realitat (i la carn és una realitat ben visiblement viva), altrament ni sabríem que és Invisible. Per això el lligam de la Paraula —i les paraules en la Paraula— amb la carn és tan decisiu per a l'home. No hi ha sentit sense Encarnació perquè només des de la carn es pot sentir alguna cosa i la Paraula esdevé així significativa.

El quart evangeli ens narra l'aparició del Ressuscitat als deixebles amb Tomàs present (Jn 20, 24-29);⁵⁴ la darrera vegada que el Ressuscitat s'aparegué als deixebles Tomàs no hi havia estat present (Jn 20, 24). Davant l'afirmació dels altres deixebles que li referien la primera trobada del Ressuscitat i li deien: «Hem vist el Senyor», és a dir, el Ressuscitat, Jn 20, 25, Tomàs els féu: «Si no veig a les seves

⁵² Fabrice HADJADJ, *Résurrection mode d'emploi*, París: Magnificat 2016, pp 72-73. Obra teològic-poètico-hermenèutica del tot recomanable.

⁵³ Expressió que recollim de Fabrice HADJADJ, *Résurrection, op. cit.*, p. 111.

⁵⁴ Els títols amb què encapçalen aquesta narració algunes edicions de la Bíblia són ben diferents: el Nou Testament de Montserrat, l'intitula «Dubtes i fe de Tomàs» (Jn 20, 24-29); la Bíblia catalana interconfessional, «Jesús s'apareix als deixebles» (i reuneix Jn 20, 19-29); i la TOB francesa, «Le témoignage des disciples et la foi» (Jn 20, 24-29).

mans els senyals dels claus, i no fico el dit al lloc dels claus i li fico la seva mà al seu costat, no ho creuré» (Jn 20, 25).



Al cap d'una setmana Jesús es fa present enmig de tots ells, amb Tomàs present, i Jesús, saludant-los amb un «Bon dia» (Shalom!), de dret diu a Tomàs: «Porta el dit aquí i mira les meves mans, i porta la mà i fica-la al meu costat, i no siguis incrèdul sinó creient» (Jn 20, 23). I la narració joànica immediatament fa dir a Tomàs: «Senyor meu i Déu meu» (Jn 20, 29). És a dir, Tomàs creu quan ha pogut «mirar i tocar no només el cos del Ressuscitat», que és veritat, però massa genèric, sinó que Tomàs ha pogut «mirar i tocar *les llagues* de Ressuscitat». Aquesta concreció de *les llagues* és teològicament molt important perquè ens està remarcant que Tomàs demana pel cos del Ressuscitat, de si era un cos sense llagues (els altres deixebles no li havien sabut dir res!), un cos que la Resurrecció havia transformat —deixat de ser de *carn*— i havent-se fet d'una bellesa esplèndida (però falsa, sense ser de *carn*, segons Tomàs). Tomàs demana

si el cos del Ressuscitat conté les llagues —i totes les llagues del món, conté totes les misèries del món—, si és de la *carn* mateixa de Jesús de Natzaret. En el cos-carn del Ressuscitat hi ha tota la humanitat-carn del món, de tota condició. En la Resurrecció del Crist hi ha la primícia de tota resurrecció humana: tothom és cridat a ressuscitar: els més desemparats del món, els pobres i els desvalguts són les llagues del Ressuscitat que estan ben present en el seu cos de carn ressuscitada. Només si el Ressuscitat és el mateix Encarnat, està disposat a creure en la Resurrecció: la posició interrogativa de Tomàs permet a la teologia afirmar que el Ressuscitat és l'Encarnat, i de la mateixa carn. Sense Tomàs ens quedaríem amb una teologia coixa, sobretot en un moment on el corrent gnòstic negava la carn en la divinitat de Jesús i, doncs, en Déu.

Si podem dir que el cristianisme és la religió del cos, la narració teològica de Tomàs hi ajuda decisivament. Fa una pregunta que va al cor de la qüestió. És veritat que podem parlar dels dubtes de Tomàs, però eren dubtes imprescindibles de formular. El deixeble Tomàs és el pare del saber preguntar significatiu per a la fe cristiana. Aleshores, ens podem demanar, quin sentit tenia la resposta final del Ressuscitat: «Perquè m'has vist has cregut? Sortosos els qui em creuran sense haver vist!» (Jn 20, 29). La narració acaba aquí. Tanmateix això no nega que Tomàs li hagués pogut dir que sí, que creia perquè havia vist la veritat de la carnalitat del Ressuscitat. I també té sentit el que

diu després el Ressuscitat, tenint present les generacions futures, que hauran de «veure la carnalitat de Jesús» des d'una altra significació (sagramentalitat). La narració de Tomàs dona sentit igualment al referent per excel·lència del Sopar cristià, expressat a través de l'«Això és el meu cos» que recullen els evangelis de Marc (Mc 14, 22) i Lluc (Lc 22, 19), i la Primera Carta als cristians de Corint (1Cor 11, 24).⁵⁵

* * *

Els textos neotestamentaris abasten molt més d'allò que hem pogut subratllar en els paràgrafs anteriors. Precisament hi ha tot un vocabulari, impossible de tractar ací, sobre el tocar (des de la carícia fins a la bufetada i la llançada),⁵⁶ el mirar (des de la mirada càlida que ho diu tot fins a la mirada indignada al Temple), el parlar (compassiu i serè davant els malalts i el pecador al crit al Pare pel seu abandonament), l'escoltar (que està al cas del mínim so o soroll fins a la cridòria de les multituds), el gustar (menjar, i menjar per a tothom, i el menjar del Ressuscitat que no només menja sinó que encén les brases i cuina [Jn 21, 9]),

⁵⁵ Vegeu Emmanuel Falque, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (La nuit surveillée), París: Le Cerf 2004.

⁵⁶ Volgudament hem deixat per a una altra ocasió el text de l'aparició del Ressuscitat a Maria de Magdala, que aquesta pren no només per l'hortolà de l'indret sinó que en fa d'ell el principal sospitós del robatori del cos (cf. Jn 20, 11-18). En aquesta narració hi ha l'expressió «noli me tangere» (no em toquis) de la qual convindrà determinar-ne el sentit que els pintors no han deixat de representar (cf. Jean-Luc NANCY, *Noli me tangere* (Le rayon des curiosités), París: Bayard 2013, que entén la resurrecció com «el sorgiment de l'indisponible, de l'altre i del que està desapareixent en el cos i com a cos, p. 29)

etc. I tot això té a veure amb el cos i el cos de carn.⁵⁷ El cristianisme s'adreça, amb tots els sentits i la paraula, a tot allò que és l'essencial humà: el cos de carn i, així, en l'encarnar-se es fa realitat el seu missatge. L'*evangelion* del cristianisme és l'Encarnació del Ressuscitat que crida, en el Ressuscitat, a la resurrecció de tota carn que arrenca en el món mateix de cadascú en la seva carn encarnada en la carn dels altres.

* * *

Té un relleu particular ja en els textos neotestamentaris el gnosticisme. El gnosticisme,⁵⁸ que apareix entre els segles I-II, era el moviment contra qui anaven adreçades moltes de les obres dels autors apologetes (s. II-III), precisament tenint com a eix central la defensa de l'Encarnació i la Resurrecció (de la carn). Ireneu parlarà, sobretot, de la visibilitat de la carn; Tertul·lià, de la consistència de la carn. Ambdós escrigueren combativament contra la negació de la carn que els

⁵⁷ Vegeu l'estudi de Serge MARGEL, *L'invention du corps de chair. Étude d'anthropologie religieuse du premier christianisme*, París: Cerf 2016, on llegim: «À la différence des traditions hellénistiques, platoniciennes et stoïciennes, qui opposent l'âme et le corps et qui ne voient dans le corps qu'une prison de l'âme, ou son tombeau, le corps chrétien invente la chair comme un lieu paradoxal de division, de rupture, de chute et en même temps d'unité, de réparation et de salut» (p. 12).

⁵⁸ Vegeu Roland HUREAUX, *Gnose et gnostiques. Des origines à nos jours*, París: Desclée de Brouwer 2015, obra que té l'avantatge que planteja el gnosticisme no com una manera de pensar i d'actuar dels temps antics sinó amb continuïtat fins al nostre present. Roland Hureaux considera el catolicisme com a religió de la matèria (cf. pp. 98-99)

autors gnòstics afirmaven.⁵⁹ En la història de la teologia hi trobem models de lectura prou diversos dels posicionaments que els teòlegs de tots els temps han anat donant-nos en relació a la temàtica del cos que ens ocupa.⁶⁰

* * *

Avui es fa patent aquest caràcter inexcusadament corporal de tota relació humana. Avui, potser més que mai, cal corporalitzar el moment globalitzador que vivim per treure de l'anonimat tants cossos que exposats a la intempèrie de les ciutats i dels deserts, dels ravals i de les mars tan nostres, exigeixen la dignitat de la seva despullada humanitat, tot el que tenen i tot el que són. És essencial al cristianisme llegir en el cos de l'home el lloc d'afirmació de la seva humanitat i, també, llegir-hi el lloc predilecte de revelació de la humanitat de Déu. El cristianisme sempre que defugí el cos i la carn defugirà el nucli més radical de la seva doctrina i de la seva praxi. Al llarg dels segles d'història pel quals ha transitat el cristianisme trobem fidelitats i infidelitats al seu nucli

original. La temptació del gnosticisme és sempre una temptació que li cal defugir. Només en la corporalitat i la carnalitat el cristianisme serà coherent amb el seu missatge. L'amor que participa de la centralitat originària del missatge cristià es mostra de manera plena allí on allò que s'estimi sigui el cos i la carn, d'un mateix i dels altres: allà on hi hagi un cos en la seva visibilitat —que a vegades és el tot d'humanitat que molts cossos mostren (gairebé tan sols carn)—, allà hi ha l'altre (qualsevol altre, tot altre) a qui cal saludar, abraçar, acariciar, conversar, alimentar, aixoplugar, respectar, acollir, ... Altrament, si no fos així, el cristianisme tan sols seria un nom més dels molts que té el nihilisme.

Sabadell, novembre de 2016

59 Cf. Jérôme ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire. L'anthropologieréaliste et mystique de Tertullien* (Théologie historique, 115), París: Beauchesne 2001, esp. pp. 199-225; Jérôme ALEXANDRE, *Je crois à la Résurrection de la chair* (Essais de l'École Cathédrale), París: Parole et Silence 2007, esp. pp. 39-67; i Emmanuel FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, (Épiméthée), París: PUF 2008, esp. pp. 201-345.

60 Cf. Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*. 3 vols. (Col·lectània Sant Pacià, xxxii, xxxvi i xl), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya - Herder 1984, 1986 i 1989; Josep Castanyé Subirana, *Història de la teologia protestant alemanya* (Col·lectània Sant Pacià, 102), Barcelona: Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya 2013.