

LA MISSIÓ PAULINA I L'EVANGELITZACIÓ DE LES PRIMERES COMUNITATS:

¿QUIN MODEL ENS PROPOSA?

1. INTRODUCCIÓ

En temps de crisi és reacció habitual tornar als orígens. El gran desenvolupament que en els darrers anys han tingut els estudis del cristianisme dels orígens¹ sembla afirmar aquesta observació. En l'actualitat, la pèrdua de la capacitat d'articulació cultural i identitària del cristianisme és el que ens empeny de nou a aquesta «tornada als orígens», una tornada, però, que tampoc ens és desconeguda: en la llarga història de l'església, la referència als orígens sempre ha acompanyat els moviments de renovació, ja fossin aquests integrats en el si de la institució eclesial (p. ex., Francesc d'Assís) o expulsats del seu cos (p. ex., els valdesos). En el segle XXI, però, aquesta tornada als orígens sembla tenir algunes característiques particulars. Una és que es produeix en el marc d'una cultura contemporània que refusa un dels principis constitucionals del cristianisme: la tradició. L'altre és que, per primera vegada després de segles i segles del model cristiandat en la societat occidental, el cristianisme es troba en camí de ser — o ja és *de facto* — una minoria. Això, malgrat les moltes diferències, ens situa en un marc que irònicament presenta importants paral·lelismes amb la situació del cristianisme dels orígens, i és probablement per aquesta circumstància que en el nostre temps encara ens trobem més atrets pels inicis. Ara bé, acostar-se als orígens del cristianisme implica un doble risc. Per una banda, implica el risc de la mística dels orígens. Per l'altra, el risc de la interpel·lació sincera.

El primer risc, el de la mitificació dels orígens, és un risc que hem d'evitar i al que hem d'oposar-nos. La crisi que experimenta el cristianisme actual ens fa especialment vulnerables a presentar un passat gloriós, una època daurada, colonitzada pels herois de la fe. Aquí l'apòstol Pau apareix com aquella figura genial “creadora del cristianisme”, l'apòstol per antonomàsia, exitós com cap altre en la seva missió. Aquesta recuperació “mítica”, però, no ens servirà de gaire; és una recuperació antiquària patrocïnada per la melangia, amb l'objectiu reafirmar la institució eclesial tal com és i reivindicar d'alguna manera que encara és rellevant. Aquest és un espoli de la memòria del cristianisme que hem d'evitar.

El segon risc l'hem d'enfrontar de cara. Deixar-nos interpel·lar sincerament pels orígens del cristianisme implica prendre nota de les seves contingències i conflictes, així com de les seves solucions. Aquest acostament ens convida a adonar-nos que en els orígens no va existir “un” cristianisme, sinó molts cristianismes i que no va existir una sola missió, la paulina, sinó moltes missions. De fet, ens permetrà prendre nota que, en termes històrics, la missió paulina fou més aviat minoritària, no particularment afavorida per les comunitats cristianes dels primers cinquanta anys de l'era cristiana. És la seva notable presència en el corpus neotestamentari que ens fa pensar en la

¹ Per una ràpida introducció al tema, cf. R. Aguirre, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, EVD 2015.

missió paulina pràcticament com en “la missió de l’església antiga”, una missió, tot sigui dit, que tampoc va ser especialment exitosa: es calcula que a la fi de la primera generació cristiana, existien uns tres mil cristians en tot l’Imperi romà². La xifra ens pot donar una mica de perspectiva sobre la crisi (¿sobre inflada?) actual del cristianisme...

2. EL CARÀCTER MISSIONAL DEL CRISTIANISME PAULÍ

En el context del món antic, un dels trets més distintius de les correntes cristianes en els orígens és el seu caràcter missional, proselitista. Fins fa relativament poc, s’assumia que aquest gen missional era herència del judaisme, especialment del de la Diàspora, és a dir, de les comunitats jueves instal·lades en el món grecoromà fora de Palestina. Actualment, però, l’opinió es decanta per afirmar que el caràcter proselitista del cristianisme dels orígens és un tret enterament original³. Ni el judaisme, ni les variades escoles filosòfiques de l’època, cada una amb els seus mestres, van desplegar una activitat prosèlita comparable a la del cristianisme. És veritat que la primera expansió del cristianisme es va beneficiar molt de l’existència de la xarxa de sinagogues en la Diàspora, però el judaisme tenia un caràcter més aviat passiu respecte a la missió: no buscava activament conversos, sinó que esperava que els interessants vinguessin. De la mateixa forma, els mestres filòsofs no buscaven els seus alumnes, sinó que era l’alumne qui buscava el mestre.

L’originalitat del cristianisme en aquest terreny es deu a la seva pròpia constel·lació interna i, en aquest sentit, a la figura de Jesús. Una lectura atenta dels evangelis, el més antic dels quals és de Marc (vers l’any 70) i dels escrits originals de Pau (des de 1Tes, que escriu entorn l’any 50, fins Romans, que escriu cap a l’any 55) demostra que efectivament el caràcter missional del cristianisme està íntimament lligat als relats de les aparicions de Jesús. El més antic d’aquests relats el trobem justament en una carta paulina, 1Co. 15, 5-8: «⁵ i s’aparegué a Cefes i després als Dotze...⁸ Finalment, al darrer de tots, com a un que neix fora de temps, se’m va aparèixer a mi.⁹ Perquè jo sóc el més petit dels apòstols...»⁴. L’aparició del Crist ressuscitat aquí empelta amb l’enviament (enviar, gr. *apostéllo*). Els sinòptics també fan aquesta connexió: en el cas de Marc, el més antic, s’afegeixen posteriorment els relats de les aparicions per fer aquesta vinculació entre les aparicions de Jesús ressuscitat i els enviaments. Aquest afegit en l’Evangeli de Marc apunta també a la continuïtat entre la missió i l’enviament pre pasqual (és a dir, l’enviament dels Dotze) i l’enviament post pasqual. No ho fa segons una lògica lineal, però, sinó que de nou són les aparicions les que susciten en retro perspectiva una apropiació creativa de la missió pre pasqual. El ministeri de Jesús, i les instruccions en l’enviament dels Dotze, es prenen en l’horitzó post pasqual com a model: ens trobem així missioners itinerants, que viatjaran de comunitat en comunitat i que imitaran, contextualitzant-la al seu propi marc, la pràctica de l’obertura de Jesús als elements més refusats de la societat. Si en el seu ministeri, Jesús havia acollit publicans i pecadors, seguint la mateixa lògica, era el

² El càlcul és de R. Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton University Press, 1996).

³ S. Guijarro, *La primera evangelització en los orígenes del cristianismo* (EVD, 2016), p. 115ss. Aquest llibre és un dels referents ineditats d’aquesta ponència.

⁴ Les cites bíbliques pertanyen a la Bíblia Catalana Interconfessional.

moment de tornar-se vers els gentils, els que no són jueus i, per tant, en estat d'impuresa. Mateu retrata bé aquesta expansió concèntrica de la missió: a Mt. 10, 5b-6 es presenta la prohibició de la predicació als gentils, però a Mt. 28, 19-20 la comissió és, precisament, universal: «aneu a tots els pobles». Ara bé, com d'universal havia de ser aquest «universal»?

Serà el conflicte d'Antioquia narrat a Gál. 2 i amb tocs més pactistes a Fets 15 el que causarà el trencament entre la missió paulina i la resta de missions. Antioquia havia estat una de les ciutats on el grup dels hel·lenistes, en l'òrbita d'Esteve, s'havia instal·lat per la persecució jueva a Jerusalem. I serà a Antioquia on Pau rebrà la seva primera formació cristiana: es tracta d'una comunitat amb presència jueva i prosèlita, oberta al món dels gentils. La primera missió de Pau amb Bernabé comptarà amb el suport d'aquesta comunitat. Però el conflicte esclatarà arran de la comunió de taula: Pau no pot assumir, per la seva concepció universalista de l'evangeli, que es demani als pagans circumcidat-se i/o contemplar les normes de puresa del judaisme. Implica per ell una renúncia a l'evangeli i una habilitació espúria de la Llei que ha rebut la seva justa reorientació en Crist. El refús de Pau de contemplar aquestes normes (que Lluç presenta com fruit de l'acord de l'Assemblea de Jerusalem a Fets 15, 17) farà que l'apòstol comenci a partir d'aquest moment una missió totalment independent de les altres i sense el suport d'Antioquia ni de Jerusalem, que té com a objectiu el món pagà. En aquest sentit, Pau i els seus col·laboradors portaran la missió cristiana fins a la seva expressió més significativament universal, cosa, però, que no deixarà de crear tensions amb les altres corrents cristianes i dins les pròpies comunitats paulines. La realitat de Gal. 3, 28: «Ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots sou un de sol en Jesucrist» no va ser tan fàcil d'assumir.

3. L'ESTRATÈGIA MISSIONERA DE PAU

La missió paulina, o la missió egea de Pau (c. 49-55/57), anomenada així per l'àmbit en què es va moure, va anar prenent forma durant un primer període, inspirant-se probablement en el text d'Is. 66, 19-20 (LXX): «Llavors, de totes les nacions em presentaran, com una ofrena, tots els vostres germans que hi vivien...». Aquesta missió presenta alguns trets característics:

- És una missió «en cascada». Pau se centra en les capitals de província com a representatives del territori de les quals estan al davant: Filips per Macedònia, Tessalònica per Macedònia i Acaia, Corint per Acaia, Èfes per Àsia. En totes hi estableix comunitats que seguiran la seva missió. Es tracta de comunitats domèstiques, sustentades per membres benestants en la majoria de casos, que posen al servei de Pau les seves cases perquè la comunitat s'hi pugui reunir. Aquestes comunitats són les que assumiran sobre si l'expansió de l'evangeli en les seves regions.
- És una missió «en xarxa». Al costat de Pau, apareixen en les cartes paulines uns setanta noms de col·laboradors⁵, que conformen una xarxa extensa i

⁵ J. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos II. Comenzando desde Jerusalén*, (EVD, 2012), pp. 655-662.

complexa de contactes. Alguns són missioners itinerants que acompanyen Pau de forma més permanent (Timoteu [Fets 16, 1-3], Siles [Fets 15, 40], Titus [Gal. 2, 3]), d'altres són col·laboradors (*synergoi*), com Prisca i Àquila (Ro. 16, 3) o Andrònic i Júnia (Ro. 16, 7). Entre els col·laboradors n'hi ha que formen part de l'equip missional de Pau de forma temporal, enviats per les comunitats que ell i els seus col·laboradors han anat formant (Epafròdit, Flp. 2, 25), o bé que reuneixen comunitats en les seves cases, com ja s'ha dit (Aristobul, Ro. 16, 10).

- És una missió que utilitza estructures ja existents, en particular les xarxes ja establertes de les associacions voluntàries (els *collegia*), les sinagogues i les relacions clientelars habituals en el món grecoromà.

En l'antiga societat romana tots els membres, sigui quin sigui el seu estament, formen part d'una o diverses xarxes de relació entre patrons i clients. En el marc d'aquesta relació, el client ofereix fidelitat i reconeixement públic al patró, el qual al seu torn ofereix protecció. Afinitats i lleialtats polítiques, aliances familiars, negocis, assistència social... Tot això passa per les xarxes clientelars. Quan un *paterfamilias* es converteix en cristià, per raó de l'autoritat associada al títol, tota la seva casa ho fa. I a causa de les xarxes clientelars, també una part dels seus clients es converteix (per bé que el cristianisme dels primers segles, llevat en el cas de les dones, no sol atreure persones situades en llocs elevats en l'escala social).

Per la seva banda, les associacions voluntàries o *collegia* estaven normalment patrocinades per un ciutadà amb recursos. N'hi havia de molts tipus, des dels religiosos fins als que reunien els treballadors d'un mateix ofici. Servien com a lloc de socialització i establien xarxes d'assistència social. Així per exemple s'oferien banquetes en nom dels déus pagats per un patró i en cas, per exemple, de viduïtat, les membres dels *collegia* (que sovint es tractaven com "germans") es feien càrrec de la família del mort.

- L'evangelització que impulsa Pau, i el procés de conversió que té aparellat, no està basada en les grans predicacions públiques i conversions massives a què el llibre dels Fets ens té acostumats. Pau no és un apòstol de multituds, sinó del contacte personal o en grups molt petits. Això té dues explicacions. Per una banda, en el món romà l'exercici de la paraula pública no està a l'abast de tothom. Cal tenir un cert estatus per parlar en una assemblea, i Pau, essent jueu i seguidor de Jesús, no frueix de l'estatus adient. Per altra banda, els processos de conversió més reeixits no són els del discurs públic, sinó aquells on la persona conversa connecta amb la xarxa del grup, en aquest cas, el cristià. L'empatia, el contacte directe i personal i la relació de confiança són el que decideix en bona mesura la conversió. És per això que les xarxes familiars i altres xarxes socials ja existents són els primers canals de conversió en el cas de noves religions, ja sigui en el món de Pau com en el nostre. El dogma i la doctrina només vénen en un segon lloc, malgrat que sigui precisament el dogma i la doctrina el que el convers senyali al relatar *a posteriori* el seu procés de conversió⁶.

4. EL PROJECTE MISSIONER DE PAU

Tenint en compte aquesta estratègia missionera que acabem de descriure, ens pot sorprendre que en cap indret de les cartes paulines hi trobem una invitació o un mandat a la missió. La cosa pot ser encara més sorprenent si, com afirma D. Bosch,

⁶ Sobre tot això, cf. S. Guijarro, *La primera evangelització*, pp. 154ss.

Pau és el primer teòleg cristià perquè és el primer missioner cristià⁷. I, així i tot, Pau no sembla assignar una tasca evangelitzadora o un desplegament missional a l'església local com a tal⁸. Està clar que Pau percebia que ell portava a terme una tasca missional, però si Pau espera, o fins a quin punt espera, que l'església local i els seus membres participin d'aquesta missió ja és una altra qüestió, una que de fet ha generat en els darrers anys un debat intens⁹. Allí on el mandat missional de Pau a les esglésies estava en el passat fora de tot dubte, avui l'exegesi dels texts paulins on s'ha fundat aquest manament no hi veu la mateixa intenció; per contra, s'ha establert plenament el consens que no existeix un mandat missional implícit¹⁰. Com resoldrem doncs l'atzucac? Quin model podem extreure, avui i aquí, dos mil anys després de Pau, per a la missió si resulta que en Pau no hi ha crida a la missió per a la comunitat? Potser ens hem equivocat d'apòstol i n'hauríem d'haver triat un altre...!

Per respondre aquesta qüestió, cal prendre primer nota que certament en Pau no hi ha crida explícita a la missió. Però també que sembla igualment evident que espera alguna mena de suport per part de les comunitats locals: peticions d'oració (1Tes. 5, 25, p. ex.), suport econòmic (Fl. 4, 14-18, p. ex.) i personal per integrar-se temporalment en el seu equip missioner, com ja hem vist (p. ex., Col. 4, 12-13). Igualment, en el cas d'un matrimoni mixt entre un cristià i un pagà, recomana la continuïtat del matrimoni sobre la base que un cònjuge pot salvar l'altre (1Co. 7,16), cosa propera al concepte d'"evangelització". La solució principal a aquest petit galimaties es troba, però, en el concepte participatiu d'església, que té en la imatge de l'església com a cos de Crist la seva expressió més evident¹¹. I és que en Pau missió i seguiment de Crist van de la mà.

La concepció de la comunitat com a "cos" no és original de Pau, sinó que és una imatge habitual en el pensament grecoromà per parlar de la concòrdia social. Sí que és original de Pau l'ús i expansió que fa del terme aplicat a la comunitat cristiana. La participació en la comunitat ve donada per la realitat de l'"estar en Crist", ja que és la incorporació i participació en Crist (1 Co. 6, 15), en virtut del baptisme, el que converteix l'individu en membre del cos (Ro 6,4; Ef. 4,5...). Aquesta tridimensionalitat (la persona, la comunitat, Crist) estableix una dinàmica multidireccional: la persona unida en la fe a Crist queda també unida a la resta de cristians. Per això els conceptes de "justificació" o "salvació" en Pau sempre són col·lectius, perquè el que toca

⁷ D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Orbis, 1991), p. 124. Aquesta afirmació però hauria de matitzar-se, en la mesura que es desprèn de la imatge de Pau com a «fundador» del cristianisme. Si el discurs teològic cristià té com objecte la reflexió en torn la figura del Crist i la seva obra de salvació, les primeres teòlogues cristianes són les dones que, a la tomba, troben per primera vegada el Crist ressucitat. Cf. C. Bernabé, «Palabras de mujer en el inicio del kerygma», *Ciencia Tomista* 440 (2009):509-534.

⁸ E. J. Schnabel, *Early Christian Mission, Vol. 2: Paul and the Early Church* (IVP, 2004), pp. 1452ss.

⁹ K. L. Yinger, «Paul and Evangelism. A Missional Challenge from New Testament Specialists», *Missiology: An International Review* 37/3: 385-396.

¹⁰ Els texts que se solien citar per afirmar l'existència d'aquest mandat han estat tradicionalment 1Tes. 1, 8; Fl. 2, 15-16, Col. 4, 6; Ro. 1,8; i especialment Ef. 6, 15. En aquest darrer cas, la BCI tradueix aquí «estigueu ben calçats, a punt per a anunciar l'evangeli de la pau», però és preferible la traducció de la Reina Valera del 60, en aquest cas: «y calzados los pies con el apresto del evangelio de la paz». El verset no parla d'estar apunt per anunciar l'evangeli, sinó d'estar preparat per al combat que implica l'evangeli de la pau, segons el context (prengui's nota del llenguatge militar del context).

¹¹ S. Liubinskas, «The Body of Christ in Mission: Paul's Ecclesiology and the Role of the Church in Mission», *Missiology: An International Review* 41/4: 402-415.

l'individu toca igualment la comunitat, i viceversa. L'elesiologia paulina s'encarna en l'individu i el col·lectiu: de la mateixa manera que Jesús és igualment ésser humà i diví a la vegada, aquestes dues dimensions — la individual i la col·lectiva — no es poden desteixir ni destriar una de l'altra. Al seu torn això implica que l'església no és només una realitat espiritual ni és només una institució humana, sinó ambdues a la vegada. Portant l'argument un pas més enllà, això permet afirmar que el cos de Crist es concreta físicament en els membres de la comunitat i a la vegada els transcendeix per la presència del Crist ressuscitat i del seu Esperit. Aquesta correlació és evident per exemple en el capítol dedicat als dons a Romans 12, que a més ens dóna una altra pista: la pertinença a un mateix cos no anul·la ni la individualitat ni la pluralitat. S'afirma que els dons són molts, però el cos és el mateix (Ro. 12,5; 1Co. 12, 14-27). Per tant, l'exercici d'un carisma per part d'un membre implica l'exercici del carisma per part de tots. En el cas de la missió, això comporta que en la missió paulina no només hi participa la persona del missioner, sinó que, a través d'ell o d'ella, tot el cos de Crist hi és representat.

La imatge de la participació en el cos, i la solidaritat que la seva pertinença implica, no només explica el moviment centrífug de missió (de dins cap enfora), sinó també el moviment invers, el centrípet (de fora cap endins). En Pau no existeix cap manament implícit a la missió perquè la pròpia vida cristiana s'entén com a missió: és l'exemple de vida, la relació personal, la coherència de fe (sempre en comunitat), la que ha de seduir i atreure els de fora perquè passin a formar part de la comunitat (1 Co. 5, 12; 1Tes. 4, 12; 1Tes 3, 12...). La vida cristiana és doncs per a Pau una vida missional en última instància. Exemplificant aquesta qüestió, el mateix Pau arriba a renunciar al sosteniment econòmic per part de la comunitat a fi de presentar un evangeli més versemblant (1Co. 9, 12-15: "Mai no hem fet ús [del manteniment per part de les esglésies a Pau i Bernabé]... Ho suportem tot per no posar cap obstacle a l'evangeli de Crist"). Quan Pau es posa d'exemple a si mateix, és precisament aquesta versemblança i coherència la que vol emfatitzar.

5. LA RELACIÓ "AMB ELS DE FORA"

Al contrari que d'altres comunitats cristianes dels orígens, l'interès missional de Pau porta al fet que la relació amb "els de fora", amb "el món", sigui creativa: l'extern, el forà, no es percep com un perill per a la comunitat ni com una amenaça per a la seva santedat, sinó com un potencial integrant de la comunitat cristiana, com un potencial germà o germana. Pau no ignora que existeix una realitat enemistada amb Déu (1Tes 4, 5; Ga. 4, 8...). Però el model que pren no és el de la separació respecte a aquesta realitat, sinó el de l'acostament. És significatiu que, per a parlar d'aquesta realitat externa, els dos termes que més afavoreix Pau són *hoi exoi* ("els de fora") i *hoi lopoí* ("els altres"), ambdós estrictament referencials, lliures de condemna; de vegades parla de «el món» (*ho kosmos*), però tampoc aquí el terme adquireix el sentit negatiu que té en els escrits joànics o gnòstics.

El que acabem de dir casa bé amb la concepció de la missió de Pau i l'atracció que l'estil de vida del cristià ha d'exercir sobre els que estan fora de la comunitat. Però Pau va un pas més enllà i assumeix l'anunci de l'evangeli als grecs i bàrbars com un

deute en Crist (Ro. 1, 14: «Em dec a grecs i a bàrbars, a savis i a ignorants»). La fe en Crist crea un doble endeutament: deute amb els qui Déu vol portar a la salvació i deute amb el mateix Crist¹². De fet, el sentit de Pau vers als gentils es tan intens que considera l'anunci de l'evangeli com una *obligació* inevitable (*anágke*, 1 Co. 9, 16). L'ús del concepte "deute" és especialment punyent en aquest context: es pot entendre fàcilment que Pau se senti deutor de Crist, però no tan fàcilment dels qui no creuen. Certament, el concepte "deute" implica una acció a la qual una persona se sent obligada per haver rebut alguna cosa. Però el sentit de fe en Crist trenca aquesta dinàmica retributiva: per Crist, el creient està íntimament obligat vers els no creients, perquè ells són l'objecte de l'anunci de la bona nova. I és per això que Pau és capaç d'arribar als extrems que descriu a 1Co. 9, 19-23: «Jo, que no era esclau de ningú, m'he fet esclau de tots per guanyar-ne tants com pugui. M'he fet jueu amb els jueus per guanyar els jueus... I per guanyar els qui no tenen Llei he viscut amb ells com si jo tampoc no en tingués».

La comunitat cristiana apareix doncs com una comunitat amb fronteres respecte al món perquè es diferencia d'aquest, però tanmateix amb fronteres poroses. Tota comunitat, tot grup social, necessita diferenciar-se i crear una identitat, una cultura pròpia, si vol prorrogar-se en el temps. Però a la vegada, les comunitats paulines se senten empeses a l'assimilació amb l'entorn en el qual es troben inserides. Aquesta tensió entre la necessitat de diferenciació i separació i la necessitat de contacte i assimilació pren cos especialment al voltant del Sant Sopar. No gens sorprenentment, és la manera com se celebren els àpats en la comunitat cristiana el que dispara a l'inici la missió independent de Pau.

Com ja hem vist, la concepció de la comunitat paulina, en la que jueus i gentils participen de la mateixa taula, anul·la dos dels marcadors identitaris més importants per al judaisme: la circumcisió i la puresa alimentària, ambdós part de la frontera simbòlica que distingia els jueus dels pagans. Aquest és el conflicte de fons que hi ha entre Pere i Pau a Gal. 2. De fons hi ha una pregunta persistent: si les fronteres s'han abolit en l'interior de la nova comunitat cristiana, ¿quines són les fronteres que existeixen entre aquesta comunitat i el món? Pau, i les seves comunitats, es mouran sempre en un horitzó d'ambigüitat a l'hora de respondre aquesta pregunta. La qüestió de si és lícit o no menjar de la carn oferta en sacrifici als ídols és un bon exemple d'aquesta ambigüitat i de la negociació que la comunitat cristiana realitza en l'obertura al món. A 1Co. 8, després d'una llarga argumentació en què es dessacralitza la carn oferta als ídols, i, per tant, no es condemna la participació en aquests banquets, s'invoca la cohesió interna de la comunitat, la responsabilitat mútua entre els membres, com a criteri per a l'acció¹³. Serà aquesta actitud de negociació el que presidirà les comunitats paulines de cara a les seves relacions amb l'exterior.

¹² D. Bosch, *Transforming Mission*, p. 135.

¹³ W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Sígueme, 1988), p. 172ss.

6. UNA PROPOSTA CONCLUSIVA: LA DIMENSIÓ MISSIONAL DE L'EUCARISTIA

Arribats a aquest punt, és el moment de recollir succintament tot el que hem estat exposat fins aquí i acabar amb una proposta conclusiva. El model paulí d'evangelització es basa en:

- El contacte personal i directe. Els grans discursos o les grans predicacions no són la seva eina primària.
- Utilitza les xarxes socials ja establertes, familiars i clientelars preferentment.
- Dedica persones determinades a l'evangelització i a la missió, però l'alt element de participació i solidaritat sobre el que descansa la comunitat («el cos de Crist») fa que tota la comunitat prengui part en tots els seus ministeris, incloent-hi el missioner o evangelitzador.
- No es distingeix entre seguiment de Jesús i missió: el seguiment implica directament missió. És per això que la comunitat cristiana no fa missió, sinó que és missió.
- Manté una relació podríem dir *liminar* respecte al món: les comunitats paulines tenen una cultura, un *ethos*, una manera de ser, que les distingeix del món, però que a la vegada busca la integració amb aquest món. Pau té per descomptat línies vermelles innegociables, com mostra l'episodi d'Antioquia; es tracta d'aquelles que afecten el nucli de l'evangeli. Però altres àrees estan constantment obertes a la negociació, encara que es tracti d'una negociació crítica (amb sentit crític). L'església és al cap i a la fi un avançament prolèptic del Regne de Déu i, com a tal, està compromesa amb tota la creació. No se'n pot apartar, sinó que ha de negociar en la seva missió.
- La missió paulina és altament transgressora i difícil d'acceptar per al gruix dels cristianismes de l'època. Encara que la nostra lectura, després de segles de familiaritat amb els texts paulins, hagi "normalitzat" l'opció paulina, no ens ha de passar per alt el trencament i la radicalitat que comporta respecte a les altres opcions cristianes del moment: l'universalisme, la no separació entre jueus i gentils, és conseqüència directa del caràcter de Jesús i el seu ministeri, però van ser les comunitats paulines les que van donar per primera vegada aquest pas. Per això, tant els missioners paulins, començant pel mateix Pau, com les comunitats paulines, van haver de pagar preus personals elevats (1Tes).

He dit anteriorment que totes les tensions a què les comunitats paulines van estar sotmeses es concreten al voltant de la celebració de l'àgape, dels àpats compartits que estan en l'origen de l'eucaristia o el Sant Sopar. En aquest punt, cal afegir que totes aquestes característiques que he llistat prenen igualment cos en la celebració de l'Eucaristia. A l'hora de parlar de l'obra de Crist, Pau fuig del llenguatge del sacrifici i, en canvi, depèn del llenguatge de la reconciliació: reconciliar i reconciliació són de fet dues de les seves expressions medul·lars. Quan el cristià participa en el Sant Sopar, no només evidencia la seva reconciliació amb Crist. Evidencia de fet la reconciliació amb el germà. I encara més, evidencia la reconciliació de Crist amb el món. El sentit d'obligació del que parlava Pau en la seva missió respecte al món també es troba en el Sant Sopar: participem en l'eucaristia no només per nosaltres, sinó vicàriament, com anunci i visibilització del Regne de Déu que està venint. Com escrigué D. Bonhoeffer¹⁴:

«El concepto de la sustitución vicaria designa esta doble relación de manera más clara. La comunidad cristiana está en el lugar en el que debería estar todo

¹⁴ D. Bonhoeffer, *Ética* (Trotta, 2000), p. 314.

el mundo; en cuanto sirve al mundo por sustitución, está ahí por amor al mundo. Por otra parte, el mundo viene a su propia plenitud allí donde está la comunidad. [...] En esta doble sustitución se encuentra la comunidad, en plena comunión y seguimiento de su Señor, quien precisamente era el Cristo que existió totalmente para el mundo y no para sí mismo».

És a través dels qui participen en el Sant Sopar que el món participa en la reconciliació que implica l'encarnació, mort i resurrecció de Crist, que té transcendència còsmica. És per aquest motiu que la reconciliació amb Déu està en perill si els cristians, tots els cristians, continuen celebrant el Sant Sopar en mesos diferents. Si la vida comunitària i personal és el que ha de causar el desig en altres per a participar en la comunitat cristiana; si l'impuls de missió no ve pels grans discursos, sinó per la versemblança amb què la comunitat cristiana segueix l'evangeli; si l'àmbit de conversió primari es troba en la relació personal i en el tu a tu; si la comunitat cristiana està obligada vers al món en Crist; si tots aquests puntals de la missió paulina són els que han de dirigir la nostra missió com a "poble de Déu", la celebració de la Mesa del Senyor en diferents mesos ens situa en un punt molt allunyat del que la missió paulina va ser i implicava. No estem parlant aquí de la divisió i desunió de les diferents esglésies cristianes, sinó d'una realitat molt més essencial i que no és patrimoni de cap d'elles: la reconciliació de l'ésser humà amb Crist. Pau era agudament conscient d'aquesta realitat, i és per això que, malgrat que mai va renunciar al diàleg amb les altres corrents cristianes que no compartien la seva visió, de la qual cosa la col·lecta per l'església de Jerusalem n'és un bon exemple, tampoc va esperar l'aparició d'un consens contrastat per portar a terme la seva missió. De la mateixa manera, els diàlegs ecumènics entre comitès i comissions de les diferents esglésies són necessaris i adients; no n'hem de menystenir ni relativitzar la seva importància ni necessitat. Les diferències són moltes i no s'arriba a un enteniment sense un procés d'aprenentatge i comprensió fraterns. Però aquesta dimensió no ens ha de fer perdre de vista que és en l'àmbit local on es viu íntegrament l'ecumenisme, perquè malgrat la seva dimensió universal, es participa de l'eucaristia en una comunitat local. Per això, mentre els cristians de les diferents esglésies cristianes no participem conjuntament en una mateixa mesa del Sant Sopar, la versemblança de l'evangeli corre perill. Fins que la celebració de l'eucaristia compartida no sigui una realitat i, per tant, plena expressió de l'aspecte missional i vicari que comporta, el lema sota el qual celebrem aquest col·loqui, «cristians a Europa: un poble amb una missió», queda en suspens. El model de missió de Pau ens repta, incansable i valent, a la celebració conjunta.

*Professora Mireia Vidal i Quintero
Professora d'Història de l'Església i de la Teologia
Barcelona 11 de juliol de 2017*