

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



113. gener 2013

L'animació bíblica en els estudis teològics

«Les Escriptures han ocupat una posició de primer pla en tots els moments importants de renovació en la vida de l'Església, des del moviment monàstic dels primers segles fins a l'època recent del Concili Vaticà II» (*La interpretació de la Bíblia en l'Església* III, B, 3). La manera de llegir i interpretar els textos bíblics és fonamental per a la fe cristiana, per a la vida dels homes i dones del nostre temps i per a la vida i la missió de l'Església.

A partir de la carta encíclica de Lleó XIII *Providentissimus Deus* (1893) i fins a l'exhortació apostòlica *Verbum Domini* de Benet XVI (2010), amb el punt culminant en la Constitució dogmàtica sobre la revelació divina *Dei Verbum* del Concili Vaticà II (1965), s'han anat produint una sèrie d'accions i documents destinats a augmentar la consciència de la centralitat de la Paraula de Déu en l'Església i a fomentar-ne l'estudi, la lectura assídua i la meditació. L'estudi de les Sagrades Escriptures anirà íntimament lligat amb el ministeri de la Paraula i la promoció de tots els fidels.

La *Dei Verbum* esdevindrà la referència suprema i cabdal —a partir de la segona meitat del segle xx i fins als nostres dies— en la reflexió sobre la Paraula de Déu en la vida i en la missió de l'Església. El primer i el segon capítols seran fonamentals: Déu s'ha autorevelat com a fruit del seu amor i convida els homes i dones de tots els temps a establir una relació d'amistat amb ell. Si la revelació havia estat concebuda com a comunicació de veritats, ara hi ha un clar canvi en la forma de concebre-la: la revelació és comunicació personal de vida per part de Déu mateix. Déu s'ha revelat en la creació, s'ha revelat en la història, s'ha revelat en la persona del Crist encarnat, i la història esdevé història de salvació.

L'objectiu de l'exegeta no és cap altre que servir la Paraula de Déu. La seva ambició no és de substituir els textos bíblics pels resultats del seu treball sinó d'il·luminar més els textos bíblics mateixos amb els seus estudis, tot ajudant a apreciar-los més bé i a comprendre'ls amb més exactitud històrica i, alhora, més profunditat espiritual (*La interpretació de la Bíblia en l'Església*, III, C, 4).

Llegim en el document de la Pontifícia Comissió Bíblica *La interpretació de la Bíblia en l'Església*: «Tot i que no és l'únic "lloc teològic", la Sagrada Escriptura constitueix la base privilegiada dels estudis teològics. Per a interpretar l'Escriptura amb exactitud científica i precisió, els teòlegs tenen necessitat del treball dels exegetes. Per la seva banda, els exegetes han d'orientar les recerques de tal manera que l'estudi del

Llibre Sagrat pugui efectivament ser com l'ànima de la Sagrada Teologia» (*La interpretació de la Bíblia en l'Església*, III, D, 2).

Cal que l'estudi de l'Esriptura sigui l'ànima de la teologia i, alhora, que nodreixi —«animi»— els diversos àmbits de la vida de l'Església, tots els àmbits de la pastoral: la predicació, la catequesi, les diverses formes d'instrucció cristiana, l'homilia litúrgica...

A partir del Concili, seguint amb la línia evolutiva iniciada al segle XIX, els estudis bíblics prenen una nova orientació i embranzida en l'Església catòlica i el seu valor científic serà reconegut tant en el món dels savis com entre els fidels (Cf. *La interpretació de la Bíblia en l'Església*, introducció). Augmenta l'interès per la Bíblia, creix l'estudi de la Paraula de Déu, la vida cristiana s'enriqueix, el diàleg ecumènic fa un gran avenç. L'impuls en els estudis bíblics facilita que la Bíblia recuperi la seva centralitat en la teologia i promou la renovació teològica.

Pius XII amb la carta encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) marcava oficialment l'entrada de l'Església catòlica en l'era de la renovació exegètica (Cf. *Verbum Domini*, 33), Benet XVI amb l'exhortació apostòlica *Verbum Domini* marca una nova fita en el camí innovador de l'animació bíblica de la pastoral. Ens trobem davant d'un nou paradigma en la pràctica de l'Església: la redescoberta de la Paraula de Déu com a font i aliment real per a la pràctica pastoral i la renovació de les comunitats cristianes. En aquest paradigma «la Bíblia no és una branca més de l'arbre de l'Església, sinó la saba que corre pel tronc i per totes les branques!» (Metàfora de Santiago Guijarro en parlar de l'animació bíblica de la pastoral).

La implementació de la *Verbum Domini* implica necessàriament repensar la qüestió de la formació bíblica i, en general, dels estudis teològics i exegetics; ha de refermar i potenciar la relació entre investigació històrica i hermenèutica de la fe en referència amb el text sagrat. Formació entesa no tan sols com a adquisició de coneixements sobre la composició de les Sagrades Esriptures, la relació d'aquestes amb la història, la recepció, les característiques filològiques i literàries; opció que podria portar els fidels a percebre la paraula de Déu en les Esriptures tan sols com una paraula del passat. Formació que va més enllà de l'aprenentatge dels mètodes —diacrònics i sincrònics— de lectura, anàlisi, comprensió, actualització o aplicació del text en la nostra vida quotidiana. Formació entesa sobretot com a “aprendre a escoltar” atentament en les Esriptures amb confiança i amb amor. Com Maria de Betània, la germana de Marta i de Llätzer, que amb actitud de deixeble «es va asseure al peus del Senyor i escoltava la seva paraula» (Lc 10,39). Per tal que la paraula de Déu en les Esriptures sigui percebuda pels fidels com a paraula present, comunicada pel Crist a les persones d'avui. «Paraula que s'adreça personalment a cada un, però també Paraula que construeix comunitat, que construeix Església» (*Verbum Domini*, 86). Formació que ens porti a conèixer les Esriptures des de l'interior, a renovar la fe de l'Església en la Paraula de Déu, en actitud de diàleg.

M. de l'Esperança Amill

La paràbola del sembrador (Mc 4,3-9)

per Xavier Alegre

1. Introducció: per què Jesús parlava en paràboles?

Abans d'intentar interpretar la paràbola del sembrador —em centraré sobretot en la versió de Marc, que és la més antiga— ens podem preguntar: per què Jesús —segons indiquen els evangelis sinòptics— usava tant les paràboles en el seu ensenyament?

Els especialistes estan d'acord en el fet que les paràboles són, probablement, una de les formes que reflecteix millor el que va ser la predicació real de Jesús de Natzaret.¹ I això no ens hauria pas de sorprendre, ja que el projecte del Regne de Déu és un projecte *contracultural*, que és expressió del que s'ha anomenat la «lògica de la gratuïtat», pròpia de Déu (P. Ricoeur). I en contraposició a la lògica que domina el nostre món, que no en té res, de gratuïta.² Per aquesta raó les paràboles, en tant que relats, són, de fet, una de les formes més adequades per ajudar a prendre consciència d'aquest fet. Les paràboles conviden a pensar i fomenten que escoltem i que llegim de manera interactiva les paraules de Jesús. D'aquesta manera ens ajuden a prendre consciència de

¹ C. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Madrid: Cristiandad 1974, p. 21: «L'impacte que van tenir sobre la imaginació va fer que es fixessin en la memòria i els va donar un lloc segur en la tradició.»

² Les paràboles «tot sovint posen de cap per avall el món preconcebut de drets i de deures, de pecat i de virtut i ens obren a l'arribada del Regne de Déu com a do, do que, com a conseqüència per ser expressat en acció. Jesús proclamava les paràboles en el context del Regne: l'entrada de Déu en la història amb una oferta de perdó al *dèbil* i al marginat. I l'Església proclamà les paràboles en el context d'*evangelis*; la narració de la vida de Jesús com a testimoni d'aquest do i com a signe del seu poder» (J. R. DONAHUE, *El Evangelio como parábola*, Bilbao: Mensajero 1997, p. 33).

la novetat i de la *contraculturalitat* del Regne de Déu que, amb Jesús, es va fent present en el món (cf. Mc 1,15).

És el que ensenya A. Pronzato quan afirma (*Las parábolas de Jesús en los evangelios de Marcos y Mateo*, Salamanca: Sígueme 2003, p. 12s):

La paràbola obliga també a pensar. No et presenta la veritat ja confeccionada sobre un plat atractiu. La paràbola no ho explica tot. Obliga, més aviat, a cercar, a aprofundir, a investigar, a explorar el significat pregon, que no és el que apareix a primera vista sobre la crosta superficial de les imatges emprades. Et demana que descobreixis les implicacions essencials. No són unes farinetes preparades per a ser menjades, amb tots els ingredients que les fan fàcilment digeribles, aptes també per als estómacs més delicats. Són més aviat un aliment sòlid, de gran contingut nutritiu per a digerir-lo, de manera paradoxal, cal activar tots els mecanismes del cervell, de la fantasia i, evidentment, del cor. La ment ha de segregar els enzims, els àcids i els sucus necessaris perquè puguin ser assimilades.

Perquè és inherent a la paràbola aquesta dinàmica intel·lectual. Dodd ens ajuda a comprendre perquè la paràbola ajuda a pensar quan assenyalava que «en la forma més senzilla, la paràbola és una metàfora o comparació presa de la naturalesa o de la vida diària, que atreu l'oient per la seva vivesa i singularitat o deixa la ment amb un cert dubte sobre l'aplicació exacta que té, de manera que estimula a fer una reflexió activa».³ Tot seguit veurem com la paràbola del sembrador exemplifica bé la tesi de Dodd.

De fet, la paraula hebrea *maixal*, que el grec tradueix sovint per *paràbola*, és una forma literària que pot ser traduïda de formes diverses, de manera que pot tenir també significats diferents. És per això que no podem esperar d'entendre-les de manera automàtica. Pot designar coses diverses:

- a) un *proverbi* (cf. Mc 4,24-25);
- b) un *exemple* tret de la naturalesa i de comprensió fàcil (cf. Mc 13,28);
- c) un *relat* que en la seva dinàmica apunta a fer prendre consciència d'una cosa fonamental, única i sorprenent (cf. Mc 4,3-9);⁴
- d) un *enigma* (cf. Mc 4,10-12);
- e) una *al·legoria* (cf. Mc 4,14-20).

Marc, com veurem, jugarà teològicament amb aquesta possibilitat que li ofereix la paraula grega *parabolê* a fi d'ajudar la seva comunitat a prendre consciència del caràcter contracultural de l'anunci del Regne de Déu. Al mateix temps invitarà la comuni-

³ DODD, *Parábolas*, p. 25.

⁴ Tal com indica —amb raó— C. JÓDAR-ESTRELLA, «Parábolas y protestas. Alegoría, historia y lectura del texto», *Annales Theologici* 19 (2005) 64, «el que és habitual, hom ho enuncia; el que és sorprenent, hom ho conta.» És precisament la trama el que ajuda a descobrir la punta de la paràbola.

tat a pensar sobre la seva comprensió del Regne de Déu amb l'objectiu de sotraguejar les seves falses seguretats a propòsit de la seva comprensió de Jesús i del Regne.

De fet, a Jesús li agradava formular sentències que inquietessin els seus oients i els obliguessin a demanar-se què és el que ell els volia dir. D'aquesta manera anaven descobrint que la lògica de Déu, que apareix de manera preclara en les paràboles i fets de Jesús és sorprenent, contracultural, allunyada de la lògica d'aquest món. Per això, el que diu resulta, en el fons, enigmàtic. Alguns textos ens ajuden a veure-ho. Per exemple quan els evangelis posen en boca de Jesús formulacions com ara les següents:

Qui vulgui salvar la seva vida, la perdrà, però el qui la perdi per mi i per l'evangeli, la salvarà (Mc 8,35). Segueix-me, i deixa que els morts enterrin els seus morts (Mt 8,22). Perquè al qui té, li donaran encara més; però al qui no té, li prendran fins allò que li queda (Mc 4,25). Deixeu que els infants vinguin a mi. No els ho impediui, perquè el Regne de Déu és dels qui són com ells (Mc 10,14). Així, els darrers passaran a primers, i els primers, a darrers (Mt 20,16). Però entre vosaltres no ha de ser pas així: qui vulgui ser important enmig vostre, que es faci el vostre servidor, i qui vulgui ser el primer, que es faci l'esclau de tots (Mc 10,43-44).

Des d'aquesta perspectiva, es comprèn que s'hagi fet notar —amb raó— que, de manera ben diferent de les paràboles dels rabins, les de Jesús comporten un element de sorpresa, d'alguna cosa inesperada, pròpia del Regne de Déu: els treballadors que van a la vinya a la darrera hora cobren el mateix que els qui han aguantat el pes del dia (cf. Mt 20,20,1-16); Jesús s'identifica amb els més marginats i no precisament amb els piadosos (cf. Mt 25,36-41); el pare fa una gran festa quan el fill dissolt retorna a casa, cosa que no ha passat amb el fill gran, que sempre ha fet el que el pare volia (cf. Lc 15,11-32); els convidats al gran sopar són els pobres, els esguerrats, els cecs i els coixos, que es troben per les places i els carrers (cf. Lc 14,15-24); el Senyor perdona, per pura compassió, un deute immens a un dels seus treballadors (cf. Mt 18,23-35). Aquesta, certament, no és pas la lògica que impera en el nostre món!

És per això que les paràboles encarnen bé el desafiament que comporta l'aparició del Regne de Déu, que invita el poble a optar a favor o en contra de Jesús i de la seva proclamació concreta i són ben conscients de la novetat que suposa (cf. Mc 2,21-22).

Donahue fa destacar l'aspecte metafòric que tenen les paràboles i ajuda a veure que comporten un impacte per a la imaginació, de manera que fan possible una nova visió de la realitat. Escriu:⁵

Com a metàfores, les paràboles de Jesús apunten a un ordre de la realitat diferent del que s'hi descriu. [...] El que és ordinari apareix com a esbiaixat i, per tant, ens sorpren

⁵ DONAHUE, *El Evangelio como parábola*, 24.

constatar que les paràboles es desenvolupen en una altra manera de pensar sobre la vida. Per això Jesús parlà un llenguatge familiar i concret que tocava les persones en les seves vides quotidianes però que assenyalava més enllà d'elles mateixes i les disposava a considerar la vida quotidiana com a portadora d'autotranscendència.

D'aquí ve que un gran nombre de paràboles de Jesús siguin explícitament paràboles del Regne i que molts autors situïn totes les paràboles en el context de la proclamació del Regne. El missatge del Regne —que, tal com fa observar Perrin, constitueix en si mateix un «símbol tens»— és que Déu és poderós i actiu i que el món es troba en un procés de transformació. La nova era ja ha començat i Déu ha entrat en la història d'una forma nova. En efecte, el missatge del Regne és que el món apunta a una realitat que es troba més enllà de si mateixa. L'ús de la paràbola, amb el poder natural de la metàfora de transportar-nos més enllà de si mateix, significa que, efectivament, el *mitjà* és el missatge. Jesús mateix és paràbola; i també les seves presentacions de l'Evangelí. Per tant, el llenguatge teològic és radicalment parabòlic.

Un dels aspectes més importants, en qualsevol cas, de les paràboles és que comprometen, impliquen, l'oient o el lector. No es pot ser un oient neutral. La paràbola revela on es troba l'oient i, aleshores, el convida, li fa possible que es converteixi, que canviï.⁶

Una mostra clàssica d'això és la paràbola de Natan en 2Samuel 2,1-4 (amb el diàleg dels v. 5-10; cf. també Lc 7,41-43). En aquest sentit, són *performatives*, és a dir: transformen l'oient. Per això Ricoeur assenyalava que amb les paràboles Jesús cridava els seus oients a escollir, a convertir-se i a canviar, en consonància amb el missatge del Regne que ell proclamava.

Cal que notem les conclusions a què arriba Carlos Mesters sobre les raons que feren que Jesús utilitzés tant les paràboles (*Las parábolas de Jesús*, Estella: Verbo Divino 2005 p. 52s):

1. *El mètode de les paràboles és un mètode dinàmic.* Una vegada que ha quedat ficat en la ment del poble la relació entre el llevat i el Regne; entre l'arada i el seguiment de Jesús; entre la sal i la missió de Crist; la reflexió i la recerca ja no es paren. La pregunta ja no desapareix del cap.

2. *El mètode de les paràboles indica que la veritat revelada no es troba mai definitivament tancada.* Cada dia podem anar descobrint nous aspectes en les coses de la vida apuntades per Jesús en les paràboles. I així podem anar aprofundint cada vegada més en el sentit del Regne de Déu per a la vida humana.

⁶ «La paràbola és una pregunta que espera resposta; és una invitació a prendre una resolució. En realitat no "existeix" ni funciona fins que cadascú no se l'aplica a si mateix lliurement» (DONAHUE, *El Evangelio como parábola*, 35).

3. *El mètode de les paràboles no deixa mai tranquil l'oient.* La vida, amb tot el que té, comença a ser una crida que molesta i un motiu que anima la consciència endormiscada del cristià. Aleshores podrem intentar ser cada vegada més fidels.

4. *El mètode de les paràboles obliga a estar sempre atent a la vida i a les coses de la vida.* La vida i les coses de la vida són antigues, però mai no envelleixen. També són sempre noves. Els homes viuen la vida des de fa milers d'anys. La vida és tan vella com l'home, però sempre resulta nova. Perquè tots els qui vivim, vivim la vida per primera i única vegada. Per això, la vida sempre ensenya coses noves. La vida es renova i mostra la seva originalitat i creativitat sobretot avui. Per això, avui especialment, quan la vida es despulla dels seus vestits antics i es mostra amb tota la novetat que té, les paràboles que ens enfronten amb aquesta vida ens poden ajudar a descobrir coses antigues i noves respecte al Regne de Déu.

Ara podem entendre la conclusió del discurs de les paràboles en Mateu. El Senyor els va demanar si havien entès tot allò. Ells li van respondre que sí. I llavors ell els va dir: «Doncs bé, tot mestre de la Llei que s'ha fet deixeble del Regne del cel és semblant a un cap de casa que treu del seu tresor coses noves i coses velles» (cf. Mt 13,51-52).

Tot seguit examinarem quin podia ser el sentit original de la paràbola del sembrador. En un segon pas mirarem què ens revela la interpretació al·legòrica d'aquesta paràbola. En tercer lloc intentarem esbrinar quines pistes de lectura ens dona el context en què Marc situa la paràbola (Mc 4,1-34). Finalment ens demanarem com podem actualitzar avui el missatge del text, tant en la seva versió en forma de paràbola, com en la forma d'al·legoria.

2. El significat de la paràbola del sembrador en la tradició de Marc (4,3-9)

Els especialistes estan d'acord en el fet que Marc va recollir aquesta paràbola, almenys en la seva versió inicial que trobem en Mc 4,3-9 de la tradició que li havia arribat. Molts pensen que podria ser original de Jesús. I que, en origen, devia ser una paràbola i no pas una al·legoria, com ho és en Mc 4,13-20, quan la paràbola és reinterpretada, tot seguit, com a ensenyament per als deixebles. Si es tracta d'una paràbola, no cal fixar-se tant en els detalls, sinó que cal concentrar-se en el nucli —en la punta— del missatge.

Però els especialistes no s'acaben de posar d'acord sobre el moment de la vida en què Jesús devia pronunciar una paràbola d'aquestes característiques. Això dificulta poder esbrinar quina devia ser la punta de la paràbola en boca de Jesús, fet que és realment important perquè el que és decisiu en una paràbola és precisament la punta d'aquesta.

Per això aquesta paràbola és una invitació —d'una manera especial— a pensar. Al marge del moment (o moments) en què Jesús va poder pronunciar la paràbola del

sembrador, hem de procurar dilucidar, en tot cas, i a partir del text actual, quina és la insistència o punta de la paràbola original: la punta es troba en el sembrador, en la llavor o en el terreny en què és sembrada la llavor? En la reinterpretació al·legoritzada (eclesial) posterior és ben clar que la reflexió sobre el terreny en què és sembrada la llavor hi té un paper molt important. Però, ho és també en la versió original en forma de paràbola?

Quina devia ser, doncs, la punta inicial de la paràbola? Quins ensenyaments en podem treure per a nosaltres?

2.1. És el sembrador la punta de la paràbola?

Hi ha indicis que parlen a favor d'aquesta hipòtesi. La paràbola, aleshores, remarcaria el paper essencial de Jesús, el sembrador per excel·lència, de qui dependria fonamentalment que la llavor donés fruit (cf. 1Co 3,5-9.11). Jesús indicaria que ell és el sembrador del Regne de Déu. Almenys és així en el context de Marc, que concreta en una sèrie de paràboles i de sentències parabòliques l'ensenyament de Jesús (Mc 4,1-2). Un ensenyament que, a la llum d'altres paràboles (cf. Mc 4,26.30) i del context immediat posterior (Mc 4,41) té com a contingut el Regne de Déu.⁷

Però seria un sembrador realment curiós, amb poca cura, poc seriós, que no es preocupa gaire del lloc on tira la llavor. O és que potser aquest fet resulta significatiu i ens indica alguna cosa important, contracultural, que ens vol revelar la paràbola? És que la manera, humanament lògica, com esperem que actuï Jesús —el sembrador— no és la forma que ell troba adequada per a promoure el Regne? Potser ens vol dir que el que li escau és més aviat sembrar que no pas collir? I que, a l'hora de sembrar, ell no es deixa portar pas per la lògica humana que tendeix a escollir els terrenys en funció del possible èxit? En aquest cas, ens convidaria a prendre consciència del fet que Jesús sembla universalment, passi el que passi, atès que confia plenament en el poder absolut de l'amor gratuït de Déu, que ell encarna de manera perfecta.

Però la tessitura de la paràbola porta a pensar que difícilment la sembra es realitza al marge del fet —remarcat pel fruit extraordinari que dóna la poca llavor que cau en terra bona— que el sembrador confia que el fruit final serà abundant.

En aquest cas, la sembra seria molt important, però una sembra que estaria sota el signe d'una esperança alegre, confiada, en fruit extraordinari, sense càlculs previs sobre si el terreny és adequat o no ho és. Al capdavant, Jesús, segons Marc, ha vingut al món a sembrar arreu el Regne: «Anem a altres llocs, als pobles veïns, a predicar-hi, que per això he vingut» (Mc 1,38). En aquest sentit, Jesús és, com diu la paràbola, «el

⁷ Sobre el significat del capítol de les paràboles en Marc (Mc 4,1-34) podeu veure el meu article «El Regne de Déu i les paràboles en Marc», *Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya* 92 (2006) 19-46.

qui sembra». I el seu treball no pot ser inútil en cap cas, ja que la Paraula de Déu no torna a Déu buida, tal com indica Is 55,10-11.

I nosaltres estaríem convidats a prendre el relleu ara, sembrant com ell, sense grans càlculs sobre el terreny, atès que els càlculs massa humans farien minvar la universalitat del missatge. I Crist, al capdavant, morí per tot el món, sense excloure mai a ningú.

2.2. És la llavor, la punta?

Més en concret, el *contrast sorprenent* entre la poca llavor que dóna fruit i la collita extraordinària que se'n deriva, sense que ens fixem, primàriament, en el sembrador?

Seria així, sobretot si poguéssim considerar aquesta paràbola —i això és el que sembla més obvi— com una paràbola del Regne, tal com s'esdevé en les dues paràboles que trobem també en aquest context en Marc: la de la llavor que creix tota sola i la del gra de mostassa (Mc 4,26-29.30-32), atès que aquestes paràboles remarquen el dinamisme del Regne i, sobretot la darrera, el contrast sorprenent entre l'aparença dèbil i el notable desplegament del Regne.

A favor d'aquesta interpretació hi ha el fet sorprenent, que és propi de l'abundància que els jueus esperaven per als temps messiànics, que la llavor hagués produït el cent per cent, atès que si hagués donat tan sols un vint per cent, la collita ja hauria



Paràbola del sembrador, vitrall de Peter Dolmen (1956-1967)

estat més que extraordinària.⁸ Tanta abundància no pot ser un detall insignificant en la dinàmica de la paràbola. En moments de desànim pel poc èxit de la predicació, una esperança d'aquest tipus reconfortaria els predicadors del Regne (i també el mateix Jesús!).⁹

2.3. És la qualitat del terreny la punta de la paràbola?

Ens ho podria fer pensar el fet que la paràbola s'hi atura tant. Però aquest sembla més aviat un interès afegit en la reinterpretació al·legoritzada de la paràbola, que reflecteix una situació de l'Església primitiva, tal com veurem, ben diferent de la que va viure Jesús. Per això no m'entretindré ara en aquest aspecte, sinó que el reprendrem quan tractarem de la interpretació al·legòrica de la paràbola.

2.4. Conclusió

Alguns especialistes creuen que Jesús pronuncià paràboles com les que trobem en Mc 4 en un moment de la seva vida en què començava a palpar el poc èxit que tenia en el poble el seu anunci del Regne. La temptació del desànim per a ell i per als seus deixebles era òbvia. Una realitat que —ho veurem més endavant— val també per a la predicació eclesial després de Pasqua: l'al·legorització de Mc 4,13-20 vol ser, de fet, una resposta a aquest fet. I per al nostre treball en la pastoral, per exemple, en la catequesi de primera comunió i, a vegades, també en els cursos bíblics.

És un fet innegable que el nostre treball per al Regne de Déu algunes vegades ens pot semblar inútil, en altres ocasions ens pot sembrar poc fructuós; però també, en alguns casos, tan extraordinari, que supera amb escreix les nostres expectatives. La pregunta òbvia, aleshores, és intentar esbrinar quina és la causa d'uns resultats tan diferents: l'èxit o el fracàs, de què depèn? Quin paper correspon a Déu i quin a nosaltres,

⁸ «Pel que fa al producte, sembla que, en aquelles comarques, una collita de 7.5 per un era la collita normal. El 20 per un, ja seria molt més del que hom n'esperaria; aleshores les xifres que apareixen en la paràbola indiquen un èxit excepcional. Parlem, evidentment, del temps de Jesús» (PRONZATO, *Las parábolas de Jesús en los evangelios de Marcos y Mateo*, 34).

⁹ Per això PRONZATO (*Las parábolas de Jesús en los evangelios de Marcos y Mateo*, 37s), en comentar aquesta paràbola, destaca la importància de l'alegria en l'activitat sembradora de la persona cristiana: «Cal trobar alegria en el fet de sembrar, solament en el fet de sembrar, sense ajornar-la fins a l'alegria de la collita, que podria molt ben ser que no la veiéssim. Alegria en descobrir que tindrem el premi no dels resultats, sinó del treball i de l'esforç. I, sobretot, de l'esperança. Alegria en el fet de no veure. O bé de veure les mans buides. Alegria en constatar la desaparició de la llavor. Es tracta d'alegrar-nos anticipant l'alegria de qui vindrà després de nosaltres i tindrà la possibilitat de recollir el que nosaltres haurem sembrat. Alegria, doncs, de sembrar en la paciència i de treballar de cara al futur» (p. 37s).

en el nostre treball per al Regne? La interpretació al·legòrica de la paràbola, tal com veurem tot seguit, intentarà donar resposta a aquestes qüestions.

Però el que queda clar en la paràbola és que, quan se sembra com ho féu Jesús, el fruit extraordinàriament abundant es troba assegurat i compensa amb escreix els aparents fracassos de la sembra. No hi ha cap raó per al desànim, passi el que passi.¹⁰

De tota manera, queda oberta encara una pregunta que no és pas fàcil de respondre. Amb aquesta paràbola, Jesús pensava en el seu treball concret de sembrador del Regne allà i en aquell moment, un Regne que s'anava fent *present* malgrat totes les dificultats, i que donaria fruits sorprenents? O bé formulava més aviat una idea, pròpia de l'apocalíptica, segons la qual, i atesa la visió pessimista de la realitat que té aquest corrent teològic, més aviat constata la negativitat del present, però amb la finalitat de destacar l'èxit final i sorprenent en el *futur*, a la fi del món? En aquest darrer supòsit, l'èxit caldria esperar-lo sols per a la fi del món, quan apareixerà, com dirà l'Apocalipsi, el cel i la terra nous, la nova Jerusalem que esperem (cf. Ap 21,1-22,5).

Sigui com sigui, pel que acabo de dir, espero que se'ns hagi confirmat la tesi que proposava en la introducció: la paràbola del sembrador, com a paràbola, és per damunt de tot, una invitació a pensar («Qui tingui orelles per a escoltar, que escolti» v. 9; cf. també Mc 4,23-24), no pas una recepta teològica per als nostres problemes. I la riquesa de les interpretacions possibles resulta enorme.

El que sí que és ben clar en la paràbola és que vehicula un contingut clarament esperançador que mostra que els càlculs excessius, segons la lògica d'aquest món, i l'èxit, sobretot inicial, no poden pas ser el criteri decisiu per a valorar la nostra sembra, el nostre treball per al Regne.

3. La relectura al·legòrica de la paràbola del sembrador (Mc 14,13-20)

En la relectura al·legòrica de la paràbola, la llavor és identificada clarament, en la versió de Marc, amb la predicació de l'Església primitiva. Sols Mateu, quan rellegeix aquesta paràbola de Marc, explicita que es tracta de «la paraula del Regne» (13,19), de manera que Mateu ja va interpretar la predicació i l'actuació de Jesús —i en conseqüència la de l'Església (cf. Mt 10,7-8) — com a referides al Regne.

El fet que es tracta ara concretament de la predicació de l'Església després de Pasqua queda clar pel vocabulari que utilitza en l'aplicació al·legòrica. Sobretot quan

¹⁰ «En el Regne de Déu hi ha malbaratament —intents repetits, obstinats, com el gest del sembrador: no pots fer el ronsa; però és un malbaratament sols per al qui raona segons els càlculs mesquins dels homes. En realitat, en l'amor no hi ha malbaratament, com tampoc no n'hi ha en l'activitat de Déu: hi ha sols riquesa d'obstinació i de fantasia. Déu —i l'amor que se li assembla— no pretén pas un fruit per a cada gest, una recompensa per a cada esforç. L'amor val per si mateix, i així també l'atenció als homes, l'obstinació en la solidaritat, l'esperança. Déu dóna sense mesura» (B. MAGGIONI, *El relato de Marcos*, Madrid: Paulinas 1982, p. 41).

s'identifica la llavor amb la *paraula*. El mot *lógos* 'paraula' es refereix en l'Església cristiana dels inicis, que parlava en llengua grega, a la predicació de l'Església (cf. Ac 4,4,29; 1Te 1,6,8; 2,13; Ga 6,6; Col 4,3; 1Pe 2,8). Una predicació que resultava òbviament escandalosa, atès que tenia com a contingut fonamental el significat de la creu (cf. 1Co 1,18) i de la resurrecció de Jesús (cf. Rm 4,25; també 1Co 15,3-5 en el marc de 1Co 15).

Evidentment, tal com és propi d'una al·legoria, ara tots els detalls passen a tenir importància i permeten una aplicació concreta a diverses situacions que viuen els missioners cristians que s'esforcen per sembrar «la Paraula».

És cert que en la globalitat de la paràbola es manté el contrast entre la poca llavor de la predicació que dona fruit i l'enorme fruit que, malgrat tot, es produeix. Però ara l'atenció es posa més aviat en relació amb el terreny en què se sembla la Paraula, atès que amb això es pretén explicar quines són les causes que poden provocar que la Paraula no doni fruit. I treure'n lliçons.

L'interès, per tant, s'ha desplaçat un xic, atès que el que ara preocupa especialment la comunitat és el notable fracàs que es produeix en la majoria dels seus esforços. Amb això la reflexió adquireix un to més aviat moral, atès que s'intenta identificar totes les possibles causes que poden conduir al fracàs de la major part dels esforços pastorals de la comunitat, que causen inquietud i desànim entre els agents pastorals.

En aquest context, la reflexió sobre la qualitat del terreny adquireix molta importància, atès que l'èxit de la sembra no dependria tant de l'acció del sembrador, ni dependria de la qualitat de la llavor el fruit que se n'obtingués. Més aviat el problema es trobaria en el fet que molts terrenys no tenen la qualitat adequada per a poder donar fruit. I amb la reflexió sobre el significat dels diferents terrenys i amb la identificació de les causes concretes que no els permeten donar fruit, els agents de la pastoral podrien arribar a veure les causes que han provocat el fracàs de la major part de la llavor sembrada.

De manera d'exemple, s'identifica el primer terreny —la llavor que cau en el camí— amb les persones que a penes han sentit la Paraula, ve el mal, simbolitzat per Satanàs, i aconsegueix eradicar la Paraula que ha estat sembrada en ells. El seu contacte amb la Paraula havia estat, doncs, molt superficial. Com passa sovint amb l'administració de determinats sagraments en moltes parròquies.

El terreny pedregós simbolitzaria aquell grup de persones que reben amb alegria la Paraula, però no tenen una consistència sòlida —«no tenen cap arrel dintre d'ells, són inconstants»—, que els permetria desplegar la Paraula en ells i que donés fruit. La comunitat té consciència que viu en un món injust que persegueix els seguidors de Jesús (cf. Mc 13,9-13). Per això el narrador afegeix que el que impedeix que aquest grup doni fruit és que «la paraula els porta tribulacions o persecucions». A aquest grup va dirigit l'advertiment de Jesús que Marc recull en 8,34-38.

Un tercer terreny és el que té cards. D'aquests també es diu que, inicialment, han escoltat la Paraula de Déu, però el seu problema —simbolitzat pels cards— no és ja la persecució, sinó «les preocupacions d'aquest món, la seducció de les riqueses i les altres cobejances», que acaben ofegant la llavor, de manera que impedeixen que pugui donar fruit (cf. Mc 10,23-27).

Finalment apareix el grup dels qui no sols escolten la Paraula, sinó que donen fruit, en mesures diferents, però que, en tot cas, molt per damunt de les expectatives reals que hom podria arribar a tenir.

Evidentment, el que es diu dels terrenys (oients) és vàlid també per als deixebles —per als predicadors—, atès que ells poden tenir les mateixes dificultats a fi que la Paraula desplegui en ells el seu dinamisme. I és bo que en prenguin consciència.

Però al final, també en la reinterpretació al·legòrica hi trobem un toc fonamental d'esperança que ha de portar a l'anunciador de la Paraula a no desanimar-se davant dels possibles (i abundants) fracassos. La poca llavor que dóna fruit, en dóna tant, que supera totes les expectatives merament humanes. Per això no convé tenir una visió superficial, miop, purament humana, del treball apostòlic. Més aviat l'al·legoria invitaria també a perseverar amb tenacitat en la sembra, confiant en el fet que la força de la Paraula de Déu, de l'Evangeli (cf. Rm 1,16-17), té la capacitat d'obrar meravelles —fins i tot contra tota esperança purament humana (cf. Rm 4,18-22).

4. El context de la paràbola del sembrador en Marc

De tota manera, tant la paràbola com l'al·legoria del sembrador, les hem trobat en un context concret: el de l'Evangeli segons Marc. Això ens ajuda a veure que la paràbola té per a Marc una altra relectura possible, que ell creu que és fonamental perquè la seva comunitat compregui de manera adequada l'ensenyament de Jesús (cf. Mc 4,1-2), que té com a contingut fonamental el Regne. En el context ampli de Marc, el capítol de les paràboles (Mc 1,1-34) és la primera concreció didàctica de l'ensenyament de Jesús sobre el Regne de Déu que, segons Marc, Jesús ha vingut a fer present, de manera dinàmica, amb la seva actuació, en un temps i en un lloc concrets de la història: «Després que Joan fou empresonat, Jesús anà a Galilea i anunciava la bona nova de Déu. Deia: "S'ha complert el temps i el Regne de Déu és a prop. Convertiu-vos i creieu en la bona nova"» (Mc 1,14-15). Es tracta, per tant, d'un Regne la vinguda del qual implica conversió i fe en l'Evangeli.

Però, per a Marc i per a l'Església cristiana primitiva, com abans ho havia estat per a Jesús, no resultava pas fàcil explicar en què consistia el Regne de Déu. No és pas casual, doncs, que el Regne de Déu, aquest projecte meravellós de solidaritat universal que vol eradicar la pobresa del món (cf. Dt 15 i Lv 25), que afavoria l'opció pels pobres (aquesta havia de ser la funció del rei, representant de Déu, segons el Sl 74), no



Paràbola del sembrador, vitrall medieval de la catedral de Canterbury.

sigui mai descrit concretament per Jesús (pot donar per entès que els seus oients jueus saben de què parla), sinó sols per mitjà de les paràboles. Aquí, en concret, l'evangelista n'ha recollides tres que tenen relació amb la llavor i que animen a no perdre l'esperança, passi el que passi. Són paràboles que inviten a la conversió —vivim en un món profundament injust, marcat per una lògica marginadora i assassina de les majories empobrides—, al canvi de lògica i a la reflexió. I atès que el Regne es troba en aquest món, tot i que no és d'aquest món, atès que no comparteix la lògica d'aquest món (Jn 18,36), per això parteix Jesús de les realitats quotidianes —en aquest cas de la vida agrícola amb tot el simbolisme que comporta—, que són fàcilment comprensibles per als seus oients. Però ho fa per ajudar-los a intuir una altra realitat més pregonada, transcendent, que pertany al món de Déu.

Però no per això resulta pas fàcil comprendre i compartir la lògica del Regne. I això, pensa Marc, no és sols un problema de les persones que són fora de la seva comunitat i que, pel fet de tenir un terreny que no és adequat, no han pogut donar fruit. Això és el que, d'entrada, hom podria pensar si llegís sols —sense tenir en compte el context global de l'Evangeli— els v. 10-12, que Marc ha posat conscientment després de la paràbola del sembrador, com a introducció a l'explicació al·legòrica de la paràbola que Jesús fa sols per als seus deixebles. Atès que quan el deixeble s'acosten al Mestre i li demanen quin és el sentit de les paràboles —en plural!, tot i que Jesús sols n'acaba d'explicar una—, és a dir, quin és el sentit que Jesús emprí paràboles en la seva predicació, la resposta inicial d'entrada, si fem una lectura superficial del text, sembla que hauria de ser que als deixebles, Jesús els ho ha explicat tot i que, per tant, els deixebles sí que entenen el missatge de les paràboles de Jesús:

A vosaltres, Déu us confia el disseny secret del seu Regne; en canvi, als de fora, tot els arriba en paràboles [el mot grec que hi ha sota *paràboles* és, com hem dit, una traducció de la paraula hebrea *maixal*; per això penso que seria millor una traducció com ara: «tot es converteix en *enigma*»], per tal que *mirin bé, però no hi vegin; escoltin, però no entenguin, no fós cas que es convertissin i fossin perdonats* [la cursiva és una citació de Is 6,9-10] (Mc 4,11-12).

Però en el context de l'Evangeli ja es veu que no és veritat que els deixebles hagin estat capaços d'entendre-les, tot i haver estat sempre amb Jesús i que ell els n'ha fet explicacions en privat (cf. Mc 7,17-23; 13). Al contrari, a mesura que va avançant l'Evangeli, ens adonem que els deixebles cada vegada entenen menys Jesús. De fet, en Mc 8,17-21 els aplicarà el mateix que acaba de dir aquí dels pagans que no entenen el misteri —és a dir, el projecte salvífic de Déu, ocult en Ell, però revelat ara en l'Evangeli:

Jesús se n'adonà i els digué: «Per què discutiu que no teniu pans? ¿Encara no compreneu ni enteneu? ¿És que el vostre cor està endurit? ¿Teniu ulls, i no hi veieu, orelles, i no hi sentiu? [...] I els digué: «¿Encara no ho enteneu?» (Mc 8,17-18a.21).

La raó d'aquesta incomprensió radical dels deixebles a Marc li sembla molt clara. El problema fonamental per a la comprensió es troba en el fet que el Regne sols pot fer-se plenament present —i pot ser comprès a la llum de la creu de Jesús. Per això té interès a subratllar, cada vegada que Jesús anuncia que anirà a la creu —i ho fa tres vegades en un bloc tan fonamental del seu evangeli com el que va des de Mc 8,27 fins a 10,45!: cf. Mc 8,21; 9,31 i 10,32-34— que els seus deixebles ni accepten la creu (cf. Mc 8,32-33), ni la lògica del servei, i no de poder, que implica aquest servei al Regne, tal com el va viure i ensenyar el Crucificat (cf. Mc 9,33-37 i 10,35-45).

Els deixebles sols seran capaços d'entendre la lògica del Regne després de la Resurrecció de Jesús, quan Jesús els tornarà a cridar, per pur amor gratuït, atès que no han fet cap mèrit per a merèixer-ho, sinó més aviat al contrari, de manera que farà possible —aquesta vegada sí— el seguiment de Jesús. Això és el que implica la crida que els fa Jesús a través de l'àngel que interpreta per què la tomba és buida (cf. Mc 16,5-6), que han d'anar a Galilea —que expressa simbòlicament en Marc el lloc privilegiat de la vida, actuació i paraula de Jesús—, atès que allà el veuran (cf. Mc 16,7). Si es posen en camí i es fien per la fe de la paraula de Jesús (cf. Mc 14,28), com Abraham es fià de la paraula de Déu (cf. Rm 4), aleshores podran seguir realment Jesús.¹¹

¹¹ Cf. X. ALEGRE, «Un silencio elocuente o la paradoja del final de Marcos: “Y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo” (Mc 16,8b)», *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (2003) 3-24.135-162 (també en X. ALEGRE, *La palabra no está encadenada*, San Salvador: UCA 2009, p. 121-190).

Marc, doncs, té també un interès afegit en rellegir la paràbola en el marc del seu discurs de paràboles (Mc 4,1-34): ajudar la comunitat —i de manera particular els animadors pastorals d'aquesta— a prendre consciència que la incomprensió de la lògica del Regne, del qual donen testimoni les paràboles, no és sols un problema dels de fora, dels qui no pertanyen a la comunitat, sinó que és també un problema *de dins* de la comunitat perquè la lògica del Regne —i això ho expressen molt bé les paràboles que empra Jesús— és sempre —i ho continua essent per a l'Església— contracultural.

5. La relectura de la paràbola aquí i avui

Després de tot el que acabem de veure, com podem rellegir la paràbola del sembrador en el context del nostre món (país, escoles de teologia,¹² parròquies)?

Aquí cadascú es troba obligat a pensar. Hi ha diversos trets que poden ser significatius. Per exemple, el fet que el sembrador no escull el terreny, sinó que sembra amb un cert *malbaratament*, segons la lògica humana —deixant de banda el fet que els sembradors de Palestina actuessin així. Al capdavant, un dels trets del sembrador —sens cap mena de dubte el més essencial— és l'amor generós, gratuït, universal, amb què sembra la Paraula, sense cap mena de gasiveria i sense excloure ningú. En tot cas, no és l'èxit immediat, ni els càlculs merament humans, el motor del seu treball. B. Maggioni remarca:

En el Regne de Déu es malbaraten moltes coses —intents repetits, obstinats, com el gest del sembrador—; no es pot estalviar. Però es tracta sols d'un malbaratament per als qui raonen segons els càlculs mesquins dels homes. Realment en l'amor no es malbarata res, ni tampoc en l'activitat de Déu: sols hi ha riquesa d'obstinació i de fantasia. Déu —i l'amor que se li assembla— no pretén que cada gest tingui un fruit, que cada esforç obtingui una recompensa. L'amor val per si mateix, com l'atenció als homes, l'obstinació en la solidaritat, l'esperança. Déu es dona sense reserves.¹³

De fet, segons la paràbola, el terreny es revela en el que és sols després de la sembra, no abans. Pot ser això també significatiu per al nostre treball?

Dues coses més, entre altres, ens ajuden a reflexionar la paràbola en les diferents versions i contextos:

1) *En primer lloc*, sobre les dificultats pròpies del terreny on sembrem. És una invitació a veure com és la realitat nacional del Salvador —o de qualsevol altra nació, com

¹² La conferència anava dirigida inicialment als professors de les Escoles de Teologia Popular del Salvador, però el que s'hi diu val també per a qualsevol agent de pastoral o monitor de cursos bíblics i catequètics.

¹³ *El relato de Marcos*, 76.

ara Catalunya— i, concretament, la de les nostres estudiantes i dels nostres estudiants en les escoles i cursos bíblics. Ara ja no és una realitat de persecució explícita per a les persones que volen ser fidels a Jesús, tal com ens ho revela l'Evangelí, i que s'esforcen per posar signes del Regnat de Déu, tal com va ser en temps de Mons. Romero, de la guerra i dels màrtirs de la UCA. Però el que continua essent molt actual és la cobdícia del diner, que porta a la desnutrició, mort i marginació de tantes persones en el nostre país —especialment infants— és una de les dificultats més greus per a la sembra de la Paraula a Amèrica Central i, tristament, no sols aquí. En una situació de crisi econòmica mundial com la que vivim ara, moviments com el del quinze de maig ens recorden la veritat d'aquesta afirmació, una idolatria del diner que Jesús denuncià clarament (cf. Lc 16,13).

Concretament, C. Mesters¹⁴ ens convida a fer-nos les preguntes següents a propòsit del terreny on intentem sembrar:

1. Mira un xic la qualitat del terreny de la teva vida, on cau la llavor de Déu: és terra pedregosa, sense profunditat? El teu entusiasme, és sols foc d'encenalls? Per què?
2. És terra on amb el blat hi creixen les males herbes que l'arriben a ofegar? Per què?
3. És terra bona? I si és bona, dóna el trenta, el seixanta, el cent per cent de resultat?
4. Fes-te ara aquestes mateixes preguntes, una darrere l'altra, sobre el terreny del lloc on vius o treballes.
5. Si el terreny té condicions bones, la llavor de Déu supera amb escreix la previsió del sembrador i arriba a produir cent vegades més del que s'esperava. Quant produeixes en la teva vida? I en el teu barri? El cent per u?
6. Si no és així, què ho fa? És pel fet que encara no ha arribat el temps de la sega? És per causa del terreny que no és bo? O potser és que el sembrador no es fia del terreny on sembra? És per altres causes? Intenta cercar la teva resposta en fets molts concrets.
7. En la teva qualitat de sembrador del terreny de Déu, et fixes en la qualitat d'aquest o bé llences la llavor a qualsevol lloc? Pots explicar un cas en què la teva falta d'atenció al terreny va fer que el teu treball tingués poc èxit? Pots contar-ne un altre en què el resultat obtingut superà les teves esperances?
8. Hi ha persones sobre les quals els altres diuen: «Aquesta no produeix res; el resultat del seu treball és nul.» És que el creiem nul nosaltres o és també nul per a Déu? Quan Jesús morí, molts van dir: «Ha estat una vida fracassada que no ha conduït enlloc.» Pots explicar algun altre exemple que tu coneguis?
9. Déu té la mateixa mesura que nosaltres per calcular els resultats? Per què sí o per què no? Quina és la mesura de Déu? Recorda alguns fets de la vida de Jesús i de la teva pròpia vida que indiquin quina és la mesura de Déu.
10. Hi ha gent que dóna la culpa de tot el que passa a Déu i al destí: «Déu hauria pogut fer alguna cosa perquè jo no perdés la feina; Déu podria haver evitat que em suspen-

¹⁴ *Las parábolas de Jesús*, 91-94.

guessin l'examen; Déu hauria d'impedir les guerres i la fam en el món.» Déu ho hauria de fer tot: pobre Déu! Quanta feina! La paràbola del sembrador et suggereix alguna resposta per a les persones que pensen així?

11. Qui fa les coses: Déu o nosaltres? I què és més important, la força que hi ha dins la llavor o la qualitat del terreny?

12. Llegeix ara l'explicació que Jesús donà d'aquesta paràbola en Mc 4,13-20.

13. Què farem en concret a fi de posar en pràctica la paràbola que hem sentit i meditat?

2) *En segon lloc*, i això és molt important per a tots nosaltres avui, ens anima a confiar en el fet que, si ens trobem al servei del Regne, sembrant la Paraula de Déu, no hi ha cap motiu per a descoratjar-nos i perdre l'esperança, passi el que passi, en una mirada superficial sobre el nostre treball. El que fa que el nostre treball doni fruit —i certament que serà abundant— no sóc jo, sinó Déu —i el sembrador per excel·lència, Jesús— que ens ha donat la promesa que el Regne un dia serà una realitat meravellosa. Per això, no sols intentem construir-lo, sinó que demanem que vingui (cf. Mt 6,10).

Permeteu-me que acabi amb un fragment d'una poesia de Mons. Casaldàliga, que em sembla que expressa millor que no pas jo, el que he intentat de comunicar en aquestes pàgines i que pot orientar el nostre treball en les escoles de teologia i el nostre treball pastoral en general, atès que expressa molt bé el que ha de ser el tarannà cristià de tot sembrador de la Paraula:

A l'aguait del Regne diferent,
estimo les coses i la gent,
ciutadà de tot i estranger.

La Primera carta als Tessalonicencs: anàlisi exeegètica i literària¹ (I)

per Joaquim Malé

1. Els escrits paulins en el seu context historicoliterari

1.1. Les cartes en el món antic: l'epistolari paulí com a exemple paradigmàtic de l'estructura de les cartes en el segle I dC

L'any 1908, Albert Deissmann publicà un llibre fonamental que marcà tota una època en els estudis bíblics, àdhuc en els estudis del món antic en general.² A la llum dels nous textos trobats arreu del Pròxim Orient, especialment a Egipte, formulà la hipòtesi que les cartes antigues es poden dividir en dos grans grups: 1) cartes; i 2) epístoles. El primer grup respon a documents de vida, formes preliteràries de gent senzilla dirigides a parents o amics i amb un caire de naturalitat, espontaneïtat i privacitat molt marcat, mentre que el segon grup està format per expressions d'art literari destinades a un públic més ampli, estructurades de forma més o menys mecànica. Citant el mateix

¹ El text que presentem a continuació és fruit de la refosa i adaptació de part d'una tesina presentada el mes de febrer de 2011 a la Universitat de Girona per a l'obtenció de la suficiència investigadora. Per raons editorials hem eliminat l'extens aparat de notes i hem usat les citacions bíbliques de la BCI (l'original presenta tots els textos en les llengües antigues). Quan s'han fet citacions directes del grec s'ha usat el sistema de transliteració estàndard per tal de facilitar-ne la lectura.

² A. DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten texte der hellenistisch-römischen welt*, Tübinga: Mohr 1908. N'existeix una traducció anglesa feta només dos anys més tard de la primera edició original: *Light from the Ancient East: the New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman world*, translated by Lionel R. M. Strachan. London: Hooper&Stoughton 1910. En va sortir una reimpressió de la traducció anglesa editada per BiblioLife l'any 2010.

Deissmann: «the letter is a piece of life, the epistle is a product of literary art».³ Les seves investigacions estaven basades en l'anàlisi comparativa de cartes antigues, que li permeteren dividir l'epistolari neotestamentari de la següent manera:

- Rm, 1-2Co, Ga, Fl, Flm, Col, Ef, 1-2Te i 2-3Jn són cartes
- He, Jm, 1-2Pe, Jud, 1-2Tm i Tt són epístoles

Aquesta diferenciació entorpia més que no ajudava en l'estudi dels escrits del Nou Testament, i és que per exemple no existeixen cartes pròpiament privades entre la correspondència paulina, així com tampoc no es pot considerar que hi hagi similituds exactes entre les cartes en paper trobades a Egipte i les cartes de Pau, el qual usa un estil dialògic substancialment divergent de la resta. Reconeixent les limitacions de l'estudi de Deissmann, se n'obté també una reflexió molt necessària, i és que la forma de la carta desplega una flexibilitat enorme en el món antic, fins al punt que pretendre fer una esquematització tipològica d'aquesta esdevé una tasca tremendament complexa. Hem de tenir present en tot moment que es tractava d'un substitutiu de la comunicació oral i, per tant, podia admetre gairebé tanta diversitat de formes com el discurs mateix. Això recorda el context primordial de lectura de les cartes, i és que no podem caure en l'error de pensar que hom llegia les cartes en privat i en silenci, on ningú no el pogués sentir, sinó que es tractava de lectures generalment en públic, ja fos aquest format pel cercle més clos de la família o per un àmbit més heterogeni, com ara l'àgora o en una lectura realment pública destinada a exhortar un auditori ampli. De les moltes tipificacions que s'han dut a terme al llarg d'aquests anys, cap no ha resultat àmpliament acceptada per tota la comunitat científica, i la majoria generen problemes. No obstant això, és possible oferir una classificació que resulta força exhaustiva i que serveix per mostrar el marc general a partir del qual ens serà possible introduir l'epistolari paulí:

– *privades o documentals*, que alhora servien per: 1) mantenir contactes amb família o amics; 2) comunicar informació; i 3) demanar informació o favors.

– *oficials*, sovint amb la intenció d'influir en l'opinió pública (el cas de Gal·lió a Corint), i amb un cos epistolar que solia incloure assumptes com ara la concessió de beneficis, edictes i resolucions senatorials... Durant l'Imperi foren molt comunes les cartes imperials (*epistulae principum*) i les respostes de l'emperador a les peticions (*rescripta*).

– *literàries*, que tot i que tenien uns canals propis de distribució, presenten una àmplia varietat (cartes cultes sense pretensió de publicació, cartes escrites amb perspectiva

³ A. DEISSMANN, *Light from the Ancient East*, 230. Citem segons l'edició de 2003.

d'un públic ampli, cartes fictícies escrites per a ser inserides en narratives històriques o novel·lesques...).

- *de recomanació* o *commendationes*, tot usant una ètica de la reciprocitat que evitava el sorgiment de quelcom semblant a una «consciència de classe» *avant la lettre*.

- *assajos*, que només solen fer ús d'un nombre limitat de convencionalismes epistolars, especialment les fórmules inicials de salutació.

- *filosòfiques*, de les quals la diatriba n'és un bon exemple a partir del segle I dC (Sèneca i les nombroses col·leccions de cartes clíniques pseudoepigràfiques de Diògenes Laerci, Heràclit...).

- *novel·listiques*, sovint amb la intenció de presentar relats i anècdotes sobre grans personalitats del passat.

- *imaginatives*, amb l'únic objectiu d'entretenir el lector àvid de diversió i fantasia.

- *inserides*, pràctica habitual entre els escriptors de narrativa històrica, biogràfica i novel·lesca del període hel·lenístic.

Tant en cartes fictícies com pseudoepigràfiques els convencionalismes epistolars solen funcionar com a recurs legitimador, situant la composició en un temps anterior i atribuint-la a una persona famosa del passat. D'aquesta manera, les confusions històriques que han tingut els estudiosos a l'hora de discernir l'autenticitat d'algunes cartes ha estat notable, ja que cal fer ús d'uns epistolaris suficientment grans com per poder validar l'autoria d'aquest o d'aquell escrit en la seva comparació amb altres del mateix autor. Fixem-nos que el cas de les cartes de Pau es mou en aquesta línia d'equívocs. Aturem-nos un moment en la primera categoria que hem enumerat. Les cartes privades servien per a mantenir el contacte amb la família i els amics, per a comunicar informació i per a demanar notícies o favors. Independentment de les seves funcions específiques, aquestes antigues cartes, generalment gregues, constaven regularment de tres parts nítidament diferenciades: 1) fórmules d'inici; 2) cos epistolar; i 3) fórmules finals. La primera part constava del sobreescrit, que alhora incorporava tres elements: títol (remitent), adscripció (destinatari) i salutació (normalment X [nominatiu] a Y [datiu], salutacions [*khatrein*]). Després d'aquestes fórmules inicials seguia el desig de salut o *formula valetudinis*, que també solia trobar-se al final. Seguia una oració (*formula proskýnêma*) que sovint estava expressada en forma d'acció de gràcies. Just després entrem en el cos de la carta, que fineix amb la salutació final o desig «*aspázesthai*» (salutació de comiat), tot i que a vegades s'omet. Convé apuntar que les fórmules més usades en els finals eren els verbs «*errôso*» (passi-ho bé, adéu) i «*eutykhêô*» (amb els millors desitjos).

Tots aquests escrits, fugissers a classificacions hermètiques, solen tenir uns llocs comuns que s'usen de manera força indiscriminada tant si es tracta de cartes oficials com

novel·lesques; són els *topoi* o llocs comuns que serveixen per a estereotipar fórmules al voltant de temàtiques àmpliament compartides. Se'n poden admetre tres models bàsics, sempre encaminats i regits per l'amistat entre els dos interlocutors, l'escriptor i el destinatari:

- amistat (*filofrónêsis*) entre l'escriptor i el receptor.
- trobada o presència anticipada (*parusía*) després d'un període de separació.
- comunió (*omília*) de sentiments i pensaments entre ambdós.

És molt important reconèixer també la importància de les col·leccions de cartes antigues que han anat sortint a la llum gràcies a les intervencions arqueològiques dels segles XIX i XX. Ens ofereixen una oportunitat única per a poder observar les similituds i diferències existents entre escrits sovint contemporanis però amb unes distàncies espacials força importants. Dels escrits arameus, se'n conserven més de 120 testimonis, entre fragments en pergamí, paper i òstraca. D'entre les cartes hebrees, en trobem 48 en òstraca de caire documental que cal situar entre el regnat de Josies a Judà i el final del regnat de Sedecies, també a Judà, l'any 587 aC,⁴ i d'aquestes, 15 són de l'època del rebel Simó Bar Kokheba (132-135 dC). Finalment tenim les cartes jueves hel·lenístiques, algunes de les quals trobem inserides en llibres de l'Antic Testament (1Ma 5,10-13; 12,6-18; 2Ma 1,1-9; 1,10-2,18), les cartes d'època persa (Esd 5,7-17; 6,6b-12; Est 3,13; 8,12), així com en els pseudoepígrafs veterotestamentaris de la Carta d'Arístees (Arist) i el Quart llibre de Baruc o Paralipòmens de Jeremies (4Ba), ambdós redactats en el primer quart del segle II dC.

Per la seva banda, l'epistolari paulí ofereix unes possibilitats enormes pel que fa a l'estudi de les cartes en el món antic, ja que els escrits de l'apòstol arriben a esdevenir exemplars. Solen incloure una estructura que, tot i ser variable, mostra una seqüència identificable en altres cartes contemporànies als escrits del Nou Testament. Les anàlisis que han dut a terme els experts des de les ja llunyanes formulacions de Deissmann han

⁴ Josies fou el rei del regne del sud o de Judà ca. 639-609 aC, i Sedecies, fill de Josies, regnà ca. 596-587 aC. La filiació de Sedecies està testimoniada en diversos llocs de l'Antic Testament (Jr 1,3; 37,1; 1Cr 3,15; Ba 1,8), i així apareix en la taula cronològica del prestigiós *Anchor Bible Dictionary*, vol. I, p. 1010. La continuïtat de la dinastia davídica quedà truncada per l'aparició bel·licosa del regne neobabilònic de Nabucodonosor II, que posà setge a Jerusalem i començà les deportacions massives a Babilònia. La rellevància històrica és màxima en tant que no només s'anomena un període arqueològic (el que va entre la segona època del ferro i el període persa) amb el gentilici dels babilonis, sinó que també suposa l'etapa més convulsa de la història d'Israel. Amb el retorn del mal anomenat «exili de Babilònia» (es tracta d'una deportació militar i no d'un exili més o menys forçós; els conceptes no són de cap manera sinònims) l'any 538 aC s'inicia la Diàspora jueva, car molts dels deportats no tornen a la Terra Promesa. La complexitat, especialment pel que ateny a qüestions arqueològiques i històriques, es troba brillantment exposada en un llibre transcendental pel que fa als estudis bíblics, I. FINKELSTEIN – N. A. SILBERMAN, *The Bible unearthed. Archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its sacred texts*, New York: Free Press 2001.

apuntat a tres grans àmbits: 1) anàlisi literària formal; 2) anàlisi temàtica; i 3) anàlisi retòrica. Cal sumar a aquesta tríada el mètode usat pels erudits del Nou Testament, l'anàlisi crítica de la forma o història de les formes (*Formgeschichte*), que va dominar la primera meitat del segle xx, encapçalada per Rudolf Bultmann i Martin Dibelius. L'objectiu era separar amb precisió les diferents unitats presents en els escrits, principalment en els evangelis, intentant «reconstruir la configuració més antiga d'aquests materials i descobrir els canvis que havien sofert durant el procés de transmissió, així com l'ambient vital (el *Sitz im leben* de Hermann Gunkel) que havia produït aquests canvis i les circumstàncies comunitàries que hi van influir».⁵ Com tota aproximació al món antic, ens trobem ràpidament amb limitacions i atzucacs seriosos, no obstant això és possible fer un ús assenyat d'aquestes anàlisis per tal d'entendre més i millor el teixit de què estan configurats aquests escrits. Ja que les cartes de Pau són les cartes cristianes més antigues i complexes que coneixem, els convencionalismes epistolars que allí s'hi troben poden proporcionar-nos un sistema per a estudiar les fórmules epistolars cristianes, i és partint d'aquest pressupòsit que entenem l'ús paradigmàtic que es pot fer dels escrits paulins.

Pau combina diversos estils de tal manera que els seus escrits defugen —com ja hem vist per a la majoria d'escrits antics— una classificació rígida seguint els models retòrics i epistolars grecoromans. No obstant això, és convenient explicar breument aquests models, ja que són el lloc de partença, i sense conèixer-los no podem entendre l'evolució que faran les cartes cristianes. Podem identificar tres formes constitutives que estan a la base mateixa dels escrits cristians; són uns tipus de discurs que ajuden a configurar un caràcter propi a la literatura cristiana:

- *Retòrica grecoromana*: seguint una tipologia de retòrica elaborada per Aristòtil, n'existeixen tres grans models:

- Oratòria judicial: pretensió de convèncer jutges sobre fets passats; al mateix temps es divideix en acusació i defensa.

- Oratòria deliberativa: pretensió de convèncer una assemblea sobre una línia d'acció futura; es divideix en protrèptica (persuasió) i apotrèptica (dissuasió).

- Oratòria demostrativa: pretensió de proporcionar un gaudi en el present immediat celebrant uns valors comuns; cal distingir-ne l'elogi i l'acusació.

El problema més greu d'aquesta classificació és el seu ús excessivament pedagògic, massa pulcre. En lloc d'analitzar inductivament com *eren* els discursos es proposa fer una prescripció de com *haurien de ser*. Hi situa quatre elements fonamentals, que són

⁵ Vegeu Agustí BORRELL, «Nous mètodes d'aproximació als textos bíblics», en A. PUIG (coord.), *Claus de lectura de la Bíblia*. Barcelona: Cruïlla – Fundació Joan Maragall 2010, p. 119.

un exordi o introducció, una narració dels fets, un argument (*probatio*) i una conclusió (*peroratio*). La intenció és en tot moment aconseguir manipular el lector / oient a partir d'obtenir-ne la bona voluntat amb una introducció emotiva, i en certa manera d'obnubilar-li la ment amb una conclusió que recapituli els arguments favorables a l'empar de la càrrega emotiva introductòria. Sigui com sigui, es tracta d'un ideal que molt possiblement veié la llum una quantitat ínfima de vegades, almenys si atenem als testimonis materials que s'han conservat. Ultra això, i excepte rares excepcions, ens és útil incloure gran part dels escrits epistolars cristians primitius dins el grup de propòsits deliberatius, o si més no inclouen importants elements deliberatius (on cal incloure l'ànim, l'admonició, el consol, l'advertència...).

- *Diatriba grecoromana*: no és gens desassenyat suposar una adaptació i cristianització de l'estil de predicació dels filòsofs populars itinerants que, a mode de diatriba, acaba omplint pàgines dels primers escrits cristians (Rm 1-11; 1Co 15,29-34; Ga 3,1-9.19-22; Jm 2,1-7; 4,13-5,6). Solen fer ús d'un adversari imaginari, d'objeccions hipotètiques i de falses conclusions.

- *Homília jueva*: abans de l'any 70 dC la predicació exegètica era un costum establert a Palestina i en la Diàspora (així es desprèn de Lc 4,20-27 i Ac 13,15), però l'exegesi homilètica no esdevé un tret característic del judaisme fins després de la formació de la Misnà (ca. 200 dC).

Ens trobem amb més tipologies que pretenen constrènyer la realitat, però acaben essent variants que rondan per allà mateix, i és que en aquest sentit Aristòtil, com en altres temàtiques, ja fou força exhaustiu en la seva categorització. El que Aristòtil no podia classificar, per la simple raó que encara no existia, eren les formes literàries específiques de l'epistolari cristià que gràcies a l'anàlisi crítica de les formes han sortit a la llum; ens referim concretament a les formes litúrgiques i parenètiques, d'especial rellevància en les cartes de Pau. Aquestes cartes i els escrits provinents del Nou Testament tendeixen a oposar-se a una classificació rígida, ja que sovint tenen un caràcter mixt que combina elements de dues o més tipologies epistolars. No hem d'oblidar que tant l'apòstol com altres escriptors cristians primitius tenien en ment, més o menys intencionadament, que les seves cartes fossin llegides en veu alta entre els membres de les comunitats a qui anaven dirigides (1Te 5,27; Col 4,16; Ap 1,3; 22,18). Aquest context és justificació suficient per a incloure fórmules litúrgiques que sovint eren força estereotipades, en la seva majoria provinents d'alguna tradició més antiga —en aquest sentit és simptomàtic l'«amén» final d'algunes cartes. D'entre les formes parenètiques principals, a part de les exhortacions pròpiament dites en forma més o menys narrativa, en destaquen les llistes de virtuts i defectes, els codis d'ètica domèstica i la tradició dels dos camins (es tracta d'una metàfora per a referir-se als tipus de vida que es podien portar, això és, viciosa o virtuosa. Ho trobem en Mt 7,13-14 i par., i més clarament en Did 1-6 i la

Carta de Bernabé (Bern) 18-21). Seguint aquestes formes que són àmpliament presents en les cartes de Pau, Abraham J. Malherbe ha identificat, en 1Te, dues parts ben diferenciades, que corresponen a un estil antitètic (1Te 1-3, especialment clar en 1Te 2,3-4) i a una exhortació moral parenètica (1Te 4-5). L'argument que presenta està en la línia que hem anat traçant, ja que, segons ell, la carta té dos estils parenètics similars a la filosofia moral grecoromana.

A partir de la classificació que hem fet més amunt de les grans divisions de cartes de l'antiguitat, i especialment de les característiques de les cartes privades o documentals, podem mostrar ara un esquema que, a partir del previ a què ens referim, mostra no només la complexitat dels escrits cristians primitius, sinó també els estrets lligams que tenen amb aquelles cartes, especialment les hel·lenístiques. Prescindint d'una descripció del cos epistolar, que pot prendre formes molt diverses depenent de l'ocasió i de la temàtica de l'escrit, ens centrarem en les fórmules inicials i finals, vertaders trencaclosques que poden mostrar variacions molt nombroses però que alhora són susceptibles de ser catalogades amb relativa exhaustivitat:

- Fórmules inicials:
 - Sobreescrit (títol, remitent, destinatari i salutació).



Predicació de Pau, mosaic de Vèria (Berea del NT)

– Acció de gràcies (la seva extensió mostra el grau d'intimitat entre els interlocutors); totes les cartes paulines autèntiques, excepte Ga i 2Co, inclouen una oració d'acció de gràcies immediatament posterior a la salutació del sobreescrit. És molt interessant observar com es passa gradualment de la típica salutació hel·lenística *khairein* (Ac 15,23; 23,26; Jm 1,1) a la forma paulina *kháris* (Rm 1,7; 16,20; 1Co 1,3; 2Co 1,2; Ga 1,3; Fl 1,2; 1Te 1,1; Flm 3). El paral·lel més proper d'aquest tipus de joc de llenguatge, en el qual se substitueix una paraula per una altra per assimilació fonètica és en 2Ba 78,2 (Apocalipsi siríaca de Baruc), on llegim «la pau i les misericòrdies». Aquesta forma epistolar també es troba, amb canvis, en 1Tm 1,2; 2Tm 1,2 i en 2Jn 3.

- Fórmules finals:

- Desig de pau (Fl 4,9).

- Petició d'oració (Rm 15,30-33; 1Te 5,25).

- Salutacions secundàries (2Co 13,13; Flm 23-24).

- Òscul sant (Rm 16,16; 1Co 16,20; 2Co 3,12; 1Te 5,26).⁶

- Salutació autografiada (Rm 15,15a; 1Co 16,21; Ga 6,11; Flm 19).⁷

Atenent a la descripció —més o menys exhaustiva— que acabem de fer, hom pot observar les similituds i les diferències que hi ha entre aquests escrits cristians i la resta d'escrits que hem explicat. Seria d'una ingenuïtat majúscula pretendre afirmar l'originalitat exclusiva dels textos que els cristians primitius van redactar, i és que l'herència dels models epistolars antics hi deixà una petjada ben visible. Això no és obstacle, per altra banda, que aquests primers escriptors, l'autoria original dels quals ens és força desconeguda, juguessin un paper clau en la història: la majoria dels seus escrits perviuran canonitzats en el corpus bíblic com a paraula de Déu. Fixem-nos que la transcendència històrica, però també i més especialment eclesial, d'aquests textos (sobretot cartes) és fonamental per a comprendre la posterior evolució de l'incipient cristianisme, originàriament grup sectari jueu que esdevindrà religió de l'Imperi sota la protecció de

⁶ Pràctica usada en la litúrgia primitiva i testimoniada per Justí, Tertul·lià i Ignasi d'Antioquia; aquest darrer usa la fórmula «us saluda l'amor de X», que podria remetre a una manera genèrica de referir-se al bes.

⁷ Avui en dia els estudiosos tenen força clar que Pau no degué escriure les cartes de la seva pròpia mà, sinó que tenia un amanuense que redactava per ell. Un bon exemple és Terci, que en Rm 16,22 es manifesta com a escriptor de la carta. La complexitat de la qüestió ens desborda, i és que el primer interrogant el trobem en plantejar-nos quina era la metodologia emprada per a tal sistema: Pau dictava i l'escriba anotava?, Pau exposava les línies argumentals generals i l'escriba componia l'escrit a partir d'aquestes?, ho feien en un sol dia o contràriament dedicaven uns quants dies a la redacció d'un sol escrit? El fet que Pau fes algunes salutacions autografiades implica l'existència d'un professional de l'escriptura, aquell qui *realment* redactava les cartes. Tampoc podem descartar l'ús de tradicions antigues en format de pergami, que es devien consultar *in situ* com a material de treball, tot i que no es pot descartar la hipòtesi de l'ús de la memòria referida a tradicions orals que els podien haver arribat.

Teodosi a final del segle iv dC. Encara podem dir més. No és gens desassenyat atribuir gran part d'aquest èxit posterior al paper que desenvoluparen personatges com Pau de Tars, els escrits del qual circularen durant els primers decennis posteriors al seu traspass entre les comunitats que ell fundà, així com entre altres grups eclesials cristians que llegien la prèdica de l'apòstol com a paraula de Déu, com si d'un text escripturístic es tractés. Aquesta rellevància inusitada que adquiriren aquestes cartes fou un motiu de la seva supervivència material (ja que la majoria devien estar escrites sobre paper i l'inexorable pas del temps les condemnava a l'oblit etern), i alhora causa que a dia d'avui en puguem fruit.

1.2. Testimonis literaris de Pau i dels seus escrits: de les mencions implícites als grans comentaris (de Lluçà de Samòsata als reformadors del segle XVI): presentació succinta dels efectes dels textos paulins

El professor Sánchez Bosch, en el seu estudi dels escrits paulins,⁸ formula una frase —fins a cert punt lapidària— sobre l'activitat escriptora de l'apòstol: «Pablo se decidió a coger la pluma no teniendo más modelo que algún rey, algún profeta y algún filósofo».⁹ Ja hem fet una descripció de l'estructura de les cartes en el món antic, i hem conclòs que els primers autors cristians tenien unes fonts d'inspiració relativament properes i conegudes en el món hel·lenístic. Nogensmenys, l'afirmació de Sánchez Bosch s'emmarca en aquesta línia que hem traçat, i és que quan al·ludeix a reis, profetes i filòsofs s'està referint al món administratiu, al món escripturístic i al món de les polis gregues i, com hem vist, els escrits epistolars del món antic, en la seva àmplia majoria, corresponen a correspondència administrativa d'imperis i regnes, a cartes circumstancials entre amics (molts dels quals eren o feien de filòsofs —en l'accepció més àmplia del mot—) i a escrits que parlaven de les Escripures revelades. Doncs bé, ara volem fer una recapitulació succinta, no dels escrits anteriors, sinó dels escrits posteriors o, més ben dit, dels escrits que es generen arran de Pau. Amb això volem posar de manifest quelcom fonamental, això és, que la figura de Pau transcendeix l'home del segle i dC i adquireix unes característiques idiosincràtiques que, en la seva majoria, li són atribuïdes amb posterioritat. El Pau que vam presentar en el nostre primer article del *Butlletí* és el Pau històric, l'apòstol de carn i ossos que va recórrer el Mediterrani predicant l'evangelí; el Pau que ara veurem és, en certa manera, un artefacte literari fruit de desenes de lectors, en la seva majoria molt doctes, i dels processos hermenèutics a què fou sotmesa la seva obra. El Pau que avui podem conèixer no està desvinculat de cap d'ambdues

⁸ Jordi SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*. Estella: Verbo Divino 2009.

⁹ *Ibid.*, 57.

aproximacions, i és tasca dels historiadors fer-ne aflorar la història humana, amb les limitacions que això suposa.

Si exceptuem els llibres del Nou Testament, que tenen una relació molt directa amb Pau i els seus escrits, el primer testimoni extern que trobem sobre Pau és Lluçia de Samòsata. Potser no és casualitat, ja que es tracta del darrer representant de l'escola cínica fundada per Antístenes en el segle v aC, la qual estava imbuïda d'ideals de virtuosisme moral i vida contemplativa, sovint allunyada de les tortuoses polis. Juntament amb Dió Crisòstom (segle I dC), Lluçia és el protagonista d'un rebuf de la filosofia cínica en el primer segle de la nostra era, probablement com a reacció a la gran corrupció moral que impregnava les ciutats mediterrànies de l'Imperi. Compartien molts ideals amb els estoics i en alguns punts també es tocaven amb el pensament paulí. Sigui com sigui, en la seva obra *La mort del peregrí*, verset 12, fa una al·lusió a Pau: «Ell aviat els convencé de la seva superioritat, als profetes i caps de la sinagoga, i als ancians, ell ho representava tot. Interpretà i explicà alguns dels seus llibres i també n'escrigué alguns, i els cristians el prengueren com a déu». Aquesta devia ser la imatge que corria entre els no cristians de l'Àsia Menor a principi del segle II dC: algú que tingué un paper important entre els primers seguidors del Crist i que es dedicà a escriure. El seu missatge no és tan important com el fet de la posició que ocupava entre els primers cristians i l'acollida que li brindaren. Almenys això es desprèn de Lluçia. Trobem dos testimonis molt interessants pel cas de Roma: Suetoni i Tàcit. El primer, en la *Vita Neronis* XVI,2 ens defineix els cristians en aquests termes: «Foren lliurats als suplicis els cristians, mena de gent d'una superstició nova i malèfica». Tàcit, per la seva banda, en parla en els *Annals* XV,44: «el poble odiava els crestians (*sic!*) per les seves aberracions». Ambdós són proves fefaents d'un esdeveniment històric: el cristianisme s'havia escampat pel Mediterrani fins arribar a Roma, on tenia molts seguidors a la fi del segle I dC. Ni Suetoni ni Tàcit parlen explícitament de Pau, és cert, però donen fe de l'èxit dels propòsits de l'apòstol, i, a la llum d'aquests fets, podem entendre que validen l'existència de Pau en tant que apòstol de la gentilitat. Ens trobem amb un altre autor, Plini el Jove, i ara per la regió de Bitínia. Fou precisament l'influent Suetoni qui recomanà Plini com a governador de la província anatòlica. Aquest, en la correspondència amb l'emperador Trajà (*Ep.* X,96), fa un informe força detallat sobre la presència de cristians a la regió i sobre la seva manera de viure: es parla del seu ferm compromís amb la vida evangèlica, dels himnes amb què lloaven Déu, del càstig que se'ls infligia per dir-se cristians... De nou és una referència implícita a Pau, ja que no parla en cap moment d'ell, però sí de les seves comunitats, perquè Bitínia ocupava la zona nord-occidental d'Anatòlia, zona evangelitzada, si no per Pau, sí pels seus seguidors. A part no podem menystenir el fet que es tracta d'una zona compresa entre Galàcia i Macedònia, amb Efes relativament a prop.

Sant Pau a la presó,
Rembrandt 1627



Els testimonis següents que cal cercar són els Pares apostòlics. Climent de Roma, Ignasi d'Antioquia i Policarp d'Esmirna són, potser, els més famosos, però la literatura que es conserva sota aquesta etiqueta és força heterodoxa en els seus continguts. En la carta de Climent als Corintis (1Cl 5, 5-7) podem llegir que: «Per culpa de la gelosia i la discòrdia, Pau mostrà el guardó de la paciència. Set vegades carregat de cadenes, exiliat, apedregat, i, esdevingut herald a l'Orient i a l'Occident, assolí la noble fama de la seva fe. Després d'ensenyar al món sencer la justícia i d'arribar als límits de l'Occident, havent donat testimoni davant les autoritats, abandonà aquest món i arribà al lloc sant, esdevingut el màxim model de paciència»; i en un altre lloc (1Cl 47,1-2) hi llegim: «Preneu la carta del benaurat apòstol Pau. Què us va escriure primer al principi de l'evangeli? Certament us exhortà en l'esperit respecte a ell mateix i a Cefes i a Apol·ló, perquè ja llavors feieu bàndols». Ignasi d'Antioquia també té dues referències explícites a l'apòstol: IgEf XII,2: «Sou lloc de pas dels qui són arrabassats violentament cap a Déu, iniciats en els misteris com Pau, el qual, definitivament consagrat, ha rebut l'atestació de ser digne que hom el consideri benaurat»; i IgRm IV,3: «No puc donar-vos ordres com Pere i Pau». Així mateix, Policarp hi fa tres referències en la seva carta als Filipencs; es troben en EpPolFl 3,2: «Perquè ni jo ni ningú que se m'assembli no pot seguir a l'encalç la saviesa del benaurat i gloriós Pau, el qual, quan estava en persona

entre els homes d'aleshores, va ensenyar amb exactitud i fermesa la paraula de la veritat»; EpPolFl 9,1: «Us exhorto, doncs, a tots vosaltres que sigueu obedients a la paraula de la justícia i que aguanteu amb tota paciència, com la que vau veure amb els vostres ulls, no solament en els benaurats Ignasi, Zòsim i Rufus, sinó també en els altres dels vostres, i en el mateix Pau i els restants apòstols»; i EpPolFl 11,2-3: «O és que ignorem que, com diu Pau, són els sants els qui jutjaran el món?». En tots tres casos es tracta de referències ben clares i que tenen per objectiu legitimar uns discursos, perquè Pau és, ja en el segle II dC, font de legitimació amb la mateixa autoritat que els Dotze. Però continuem amb més testimonis.

La *Didakhé*, tot i que força reculada en el temps, podem dir sense cap recança que fa gala en tot moment d'un universalisme absolut, en plena sintonia amb l'universalisme paulí. Recull una oració preciosa de l'església en IX,4: «Tal com aquest pa dividit en bocins estava dispers sobre els turons i recollits els grans es va fer una sola cosa, així sigui reunida la vostra església dels confins de la terra en el vostre regne: perquè vostra és la glòria i la força a través de Jesucrist pels segles». La Carta de Bernabé parla de l'Escriptura com a lloc privilegiat on Déu s'ha manifestat però que només té sentit a la llum del misteri pasqual; per les seves expressions sobre la vertadera descendència d'Abraham podem veure com es l'autor devia tenir en ment passatges paulins (Rm 9,6-13; Ga 3,16.23s; 4,22-31). Llegim en Bern 13,1-3: «Veiem si és aquest poble o és el primer el que hereta, o si el Testament ens pertany a nosaltres o a ells. Escolteu, doncs, allò que sobre el poble explica l'Escriptura: pregava Isaac per Rebeca, la seva muller, ja que era estèril, i concebé. Llavors: sortí Rebeca a consultar al Senyor, i li digué el Senyor: dues nacions hi ha en el teu ventre i dos pobles en el teu pit, i un poble passarà a l'altre i el major servirà al menor. Heu d'adonar-vos de qui és Isaac i de qui és Rebeca i per qui dona a entendre l'Escriptura que aquest poble és major que aquell». L'autor de la segona carta de Climent (2Cl 1,8) demostra haver llegit Pau (Rm 4,17; 1Co 1,28.30) quan ens diu que: «Ens cridà a nosaltres, que no érem, i va voler que del no ser passéssim a ser». Finalment, les referències que fa la carta de Diognet a les epístoles paulines són molt grans, i en tot moment exalta la vida cristiana per sobre de les altres maneres de viure de l'època.

En una categoria menys explícita hi trobem els Pares apologetes, que sense escriure mai directament sobre Pau, tenen implícita almenys la seva doctrina d'universalisme de la paraula de Déu. Hom els anomena *paulinistes andònims*. Llegint-los hom té la sensació que la visió pràctica de Pau quant al fet judaisme / paganisme estava plenament assumida en les comunitats del segle II dC. Tots aquests escrits cal situar-los entre principi del segle II dC i ben a final de la mateixa centúria, amb una forta càrrega de retenció argumental en els seus textos, ja que es veu que ens expliquen tot el que saben, potser amb la intenció de racionalitzar el cristianisme perquè així fos més fàcil d'acceptar pels pagans. Des d'Aristides i la seva *Apologia*, passant per Tacià (*Discurs*

contra els grecs), Atenàgores (*Legatio pro christianis*) i Teòfil (*A Autòlic*). Sense cap tipus de dubte el més rellevant de tots, almenys pel que fa a la història del pensament, és Justí. Tant en la seva *Apologia* com en el seu fictici *Diàleg* amb Trifó, pretén convèncer de la vàlua cívica del cristianisme dins l'Imperi al llavors emperador Antoní Pius. Un fragment d'aquest diàleg (*Dial.* XXIII,4) ens permet veure els punts de contacte amb el pensament paulí: «Perquè el mateix Abraham, estant incircumcís, fou justificat i beneït per la seva fe en Déu, com ho explica l'Escriptura; la circumcisió, emperò, la rebé com a signe, no com a justificació». Es tracta, sens dubte, d'un text escrit a la llum de Rm 4,10-12, on s'explica la posició anterior de la fe davant de la circumcisió en la relació entre Déu i Abraham.

Un altre gruix d'escrits el podem trobar entre els textos considerats herètics. Es tracta d'obres que de ben segur devien tenir una significació especial per a certes comunitats, àdhuc se'ls pogué arribar a considerar canònics *avant la lettre*, però mai no van representar res per a la gran Església, vertadera hereva de la tradició apostòlica. Gran part d'aquests escrits van ser descoberts a Nag Hammadi l'any 1947, localitat de l'Alt Egipte on s'hi trobà una col·lecció de 13 llibres escrits en copte que constituïa una biblioteca d'unes mil pàgines. La tendència és clarament gnòstica i cal datar-los al segle iv dC. Molts d'aquests textos s'emparen en 1Co 2,13-15 per a justificar una posició propera a Pau, no obstant això, ningú més feu aquesta associació en aquella època, i és que pretendre afirmar una càrrega gnòstica en el subsòl de la teologia paulina és, si més no, fruit de ments molt imaginatives. Ultra el gran nombre de llibres gnòstics que podríem citar que tenen o pretenen tenir relació amb el pensament de Pau, és també indicatiu del corrent gnòstic Ireneu de Lió. Gràcies a la seva obra *Adversus Haereses*, de final del segle II dC, podem conèixer el pensament de personatges, ja perduts en l'oblit de la història, com Simó el Mag, Menandre i Saturní (deixebles de Simó), Valentí, Ptolemeu (deixeble de Valentí)... Però especialment de Marció, gran defensor de Pau dins l'Església de Roma, amb la pretensió de canonitzar-ne les seves cartes. Òbviament s'hagué de portar a terme una tasca de «desmarcionització» de Pau, ja que existia el perill que la teologia de l'apòstol fos entesa a la llum dels plantejaments dualistes de l'heretge. Això ens introdueix de ple en el tema fonamental de la canonització dels escrits paulins, i per extensió en els complexos debats de fixar un cànon per al Nou Testament.

2Pe 3,15 és un testimoni fonamental: «I penseu que la paciència de nostre Senyor us dona l'oportunitat de salvar-vos. Això mateix us ho va escriure Pau, el nostre germà estimat, amb la saviesa que havia rebut». D'aquest verset, se'n desprèn una assimilació de Pau amb la resta de l'Escriptura. És un primer pas, ferm, cap a la inclusió dels seus escrits en la llista definitiva. Però no és menys cert que la canonització com a tal ve generada en el context de la lluita antimarcionita, ja amb Ireneu. En aquesta lluita, i en el conseqüent procés de validesa dels escrits paulins, hi juga un paper destacat Tertul·lià, que en el seu *Adversus Marcionem* dona una llista força exhaustiva dels escrits

paulins considerats autèntics (hi figuren Rm, 1-2Co, Ga, Ef, Fl, Col, 1-2Te i Flm. Les Pastorals apareixen citades dins de Flm). Tot i així, la llista més completa és l'anomenat *Cànon de Muratori*, que cal situar en el pontificat de Pius I, a mitjan segle II dC. No es tracta de cap llista elaborada per l'Església, però en reflecteix una pràctica ben habitual. S'hi inclouen 12 cartes: «Quant a les cartes de Pau, les que siguin, des del lloc o per la causa que foren enviades, elles mateixes ho declaren als qui volen entendre. En primer lloc als Corintis, per a prohibir les heretgies del cisma; després als Gàlates [per a prohibir] la circumcisió; als Romans escrigué més extensament mostrant-los l'ordre de les Escriptures i com el principi d'aquestes és Crist. No necessitem discutir sobre cadascuna d'aquestes, ja que el mateix benaventurat apòstol Pau, seguint l'ordre del seu predecessor Joan, només escrigué nominalment a set esglésies, per aquest ordre: als *Corintis*, la primera; als *Efesis*, la segona; als *Filipencs*, la tercera; als *Colossencs*, la quarta; als *Gàlates*, la cinquena; als *Tessalonicencs*, la sisena; als *Romans*, la setena. I encara que als Corintis i als Tessalonicencs escrigui dues vegades per a la seva correcció, no obstant això es reconeix una sola Església estesa per tota la terra [...] Tanmateix



L'apòstol Pau, Vèria (Berea del NT)

són tingudes per sagrades una carta a *Filèmon*, una a *Titus* i dues a *Timoteu*, que, tot i que fruit d'un afecte i amor personal, serveixen a l'honor de l'Església catòlica i a l'ordenació de la disciplina eclesiàstica». Aquí només hem inclòs la part dedicada a les cartes de Pau, però el text és més llarg, i el més interessant potser és que en la seva divisió interna diferencia tres blocs: 1) Profetes (que és l'Antic Testament); 2) Evangelis; i 3) Apòstols. La importància rau en què Pau apareix dins la tercera categoria: és, per tant, un apòstol més.

D'entre els grans comentaristes de l'obra de Pau que afloren a partir del segle III dC, cal fer una divisió important entre els Pares grecs i els Pares llatins. La patrologia grega té dues figures colossals: Orígenes i Joan Crisòstom. Orígenes fa un gran comentari de la carta als Romans (no s'ha conservat l'original grec i només podem refiar-nos d'una traducció llatina de Rufí, i que no sempre es mostra fidel al pensament específic d'Orígenes), plenament imbuït d'una reflexió en clau hel·lenística que mostra més contingut del que realment té la carta. Joan Crisòstom, per la seva banda, escriu un comentari a totes i cadascuna de les cartes de l'apòstol. És destacable la seva especial empatia amb Pau (potser perquè és antioquè?), ja que capta a la perfecció tota la vida problemàtica que devia haver viscut l'apòstol. Finalment, i també en grec, tenim les *Catena Graecorum Patrum*, una obra en vuit volums editada a Oxford l'any 1844 que ens serveix per a conèixer alguns comentaristes força desconeguts: Ciril d'Alexandria, Teodor de Mopsuèstia, Teodoreta de Cir i Foci. Pel que fa a la patrologia llatina cal destacar una figura cabdal, Agustí d'Hipona. Es tracta d'una de les persones més sàvies de la humanitat i el primer fins al moment que es va atrevir a enfrontar-se amb les grans tensions inherents en Pau: la tragèdia i el misteri continguts en els seus escrits i que, en part, són reflex de la seva vida. El bisbe d'Hipona només ha deixat dos indicis de comentari de la carta als Romans, no obstant això les seves reflexions sobre Pau gaudeixen d'un lloc privilegiat entre els més influents de la història eclesiàstica.

Fent un salt històric important ens situem en ple segle XIII, quan Tomàs d'Aquino exerceix d'exegeta amb gran virtuosisme i situa a Pau en un lloc central del cristianisme, tot fent una lectura força suavitzada de les tesis agustinianes sobre el radicalisme paulí. Un pas més ens situa en l'època de la Reforma protestant, i especialment davant dels grans comentaris, encara avui dia vigents, dels fundadors del protestantisme. Es tracta de Martí Luter i Joan Calví. Luter escriu dos grans comentaris de la carta als Romans,¹⁰ *Die Glosse* i *Die Scholien*, de 1515 i 1516 respectivament, que estan enfocats des del punt de vista hermenèutic (què *em diu* el text) més que de l'exegètic (què *diu* el text). Calví, en canvi, mostra més sensibilitat per l'estudi netament exegètic. Més enllà de les

¹⁰ De fet escriu també un gran comentari en dues parts de la carta als Gàlates, així com d'algunes parts de la primera carta als Corintis i Filèmon, això només per parlar de l'obra indubtable de Pau.

especificitats particulars de cada autor, queda ben palesa la preeminència de l'anomenada doctrina de la justificació, autèntic cavall de batalla dins del cristianisme a partir de les grans reformes del segle XVI, i que pertorbarà el si de l'Església fins als nostres dies amb trifulgues sagnants. Tot plegat, però, només respon a una petita discrepància si la comparem amb els elements que uneixen la cristiandat, ja que la professió de fe del Crist Senyor és unívoca. Així les coses, més que aferrar-nos a una lectura *massa* hermenèutica de Ga 2,11-14, text polèmic com pocs, bé podríem deixar-nos endur per la lectura pausada i plena de concòrdia, pau i goig de Fl 2,6-11.

El cant sagrat dels humils

per Xavier Moll

Quan el salmista amb tota l'ànima es posa a cantar les lloances del Senyor, ja sap que «se n'alegraran els humils quan ho sentin» [Sl 34,3], i això limita amb precisió el seu auditori: no tothom qui el senti cantar se n'alegrarà, perquè no és un cant que tothom pugui entendre com ell mateix l'entén, com tampoc no ho van ser les «músiques i balls» per al germà major del fill pròdig [Lc 15,25]. I un pensa amb una certa angúnia en aquella altra paraula del Senyor: «Molts són cridats, però pocs són escollits» [Mt 22,14], cosa que encara ens esperona a posar tota la nostra atenció en el cas.

Si el principi que defineix el cant litúrgic diu que sempre és resposta que ve després d'haver escoltat, ara aquest text del salteri adverteix que no tothom escolta com cal, potser podríem dir que no tothom qui sent, escolta. I ara en dir que és als humils que la bona nova de la salvació els fa venir la cantera, ja rebem una primera informació. Però aquí també cal anar amb compte, perquè tampoc no podem descartar que una rauxa sentimental ens faci falsejar el mateix concepte i fàcilment aquests humils, com ja ho fem tot sovint amb sant Francesc d'Assís i amb els pastorets del pessebre, vagin a parar dins el calaix de les coses bufones.

Convindrà, doncs, que cerquem una mica on es troba aquesta humilitat. I ben cert que no és una pregunta baldera aquesta, perquè possiblement va ser una virtut escassa ja en els mateixos orígens de la reforma litúrgica —d'ara ja fa cinquanta anys! La mateixa joia de tenir el permís de moure'ns amb més llibertat dins un terreny que fins aleshores havia estat inalterable fins al detall, fàcilment ens infonia aires de voler fer com aquell personatge «inflat d'eufòria», disposat a «conquerir la terra», com cantàvem també en aquell temps de la nostra joventut. És el perill que comporta tota reforma: els joves reformadors, justament en la feina mateixa de voler corregir errades,



...el que troben no és el que cercaven

ja es creuen superiors als vells d'abans que les van cometre. Només el sentit d'una solidaritat intemporal podria haver fet conservar la humilitat que demana tota correcció de mancances. Però aquesta fruita és escassa... i ara sembla que sigui una virtut que es demana justament del cant litúrgic.

La mateixa experiència de la resurrecció del Senyor ja ens dona un vestigi valuós, tant per destapar aquella vanitat reformadora com per evitar convertir la humilitat en gràcies de nens petits per a diversió d'adults. I ara caldrà que fem l'esforç de copsar la impressió mateixa que tingueren els primers testimonis de la resurrecció. En saber nosaltres com acaba la història, fàcilment ens passa per alt aquest detall. És cert que Jesús ja ho havia dit que ressuscitaria, però els evangelis remarquen que els deixebles de Jesús mai no van entendre què volia això de ressuscitar [Lc 18,34; cf. Jn 16,4]: només «quan va ressuscitar d'entre els morts, els seus deixebles recordaren que havia dit això, i van creure en l'Escriptura i en la paraula de Jesús» [Jn 2,22]. Efectivament les dones i els deixebles que tornen al sepulcre després del descans sabàtic no hi van a veure el Ressuscitat, sinó a visitar un mort; és a dir, el que troben no és el que cercaven.

Un detall important d'aquesta constatació és que aquí no només estem davant una sorpresa admirable, sinó que la sorpresa, per una part, no és en absolut el resultat d'un esforç anterior, sinó pura gràcia. No va ser, per tant, la seqüència habitual que ordena el funcionament del nostre món: esforç i recompensa, investigació i descoberta, inversió i guany. I per una altra part, la humilitat que d'aquí resulta per al receptor no és cap gràcia de nens petits ni de pastorets de Betlem, sinó la humilitat autèntica del qui de sobte es troba davant la immensitat de Déu i descobreix que tot és gràcia.

Venanci Fortunat, conegut com «el darrer poeta llatí», va escriure un himne magnífic a la pasqua dins el marc admirable de la naturalesa que reneix després d'un hivern aspriu, i aquesta meravella li fa exclamar en pregària al Senyor: «Si ara les branquetes tendres ressonen pel xiuxiueig que hi fan els ocells, jo també em poso a cantar entre ells com el pardalet més menut.» [de l'himne *Tempora florigero*, vv 45s]. És justament la cantera autèntica que surt de la humilitat del qui se sent petit, no per negació del que és més gran que ell en gesticulació anarquista, sinó perquè un es troba de sobte contingut dins la immensitat del qui és més gran que tot, dins la immensitat de Déu. I ara és oportú recordar aquell text de l'evangeli de Mateu, eminent ja en la seva forma de pregària: «En aquell temps Jesús digué: “T'enalteixo, Pare, Senyor del cel i de la terra, perquè has revelat als senzills tot això que has amagat als savis i entesos. Sí, Pare, així t'ha plagut de fer-ho”» [11,25s].

No és aquesta paraula negació de la ciència. És l'afirmació que més enllà de tota investigació penosa es troba aquell Tot que és més que molt. Conten que sant Tomàs d'Aquino un dia, poc abans de morir, després de dir missa, va entrar a l'habitació amb el propòsit d'esquinçar tots els seus escrits. Els seus germans del convent li van demanar què feia, i ell els va dir que, comparat amb l'experiència que havia tingut de Déu, li semblava que tot el que fins llavors havia escrit «era palla».

Potser va ser aquella eufòria primera que va canviar la humilitat, fruit d'una gràcia que arraconava tota mena de càlcul, per un intent de fer de la litúrgia un instrument de guanyar més gent. De vegades, a missa, m'assalta la pregunta: quina experiència podem tenir ara de trobar-nos davant mateix del Senyor, quan aquests cants que cantem estan, fins i tot gramaticalment, tan concentrats en nosaltres mateixos? De vegades, quan veig que les esglésies es buiden, penso en el sepulcre buit: penso que possiblement, no només cerquem i no trobem, sinó que, per manca d'humilitat, impedim que Ell ens trobi.

40 anys

**CURSOS
BÍBLICS
D'ESTIU**

ESTIU 2013

TARRAGONA
del 8 al 13 de juliol

**ASSOCIACIÓ BÍBLICA
DE CATALUNYA
ISCR SANT FRUCTUÓS
DE TARRAGONA**

Eines per a escriure en llengües bíbliques

per Pere Casanellas

Afortunadament són molt lluny els dies en què els ordinadors no ens permetien escriure en altres alfabetes que el llatí i, fins i tot fent servir l'alfabet llatí, no ens deixaven accentuar les majúscules, de manera que alguns —els més exigents i tossuts— havíem de dedicar molt d'esforç i temps a dissenyar tipus de lletra especials o a cercar (en un temps en què no existia Internet) algú que ja hagués fet aquesta feina i que ens la pogués estalviar.

Actualment les facilitats que ens ofereixen els ordinadors per a escriure, imprimir i editar en tota mena d'alfabetes són extraordinàries. També podem fer cerques a Internet fent servir alfabetes diferents del llatí, o investigar amb facilitat en corpus textuais escrits en diferents alfabetes, com saben, per exemple, els usuaris dels programes BibleWorks i Accordance.

Però com que els canvis han estat ràpids i els usuaris no són sempre prou conscients que, si es vol treure profit de la informàtica, cal dedicar-hi un cert temps i esforç, encara n'hi ha que fan servir eines que han quedat totalment desfasades amb el pas de pocs anys. Així, per exemple, els editors de la col·lecció «Scripta Biblica» ens expliquen les dificultats que els creen els articles que reben amb el text grec, hebreu i en altres alfabetes no llatins formatats amb fonts obsoletes; o bé no és estrany que quan enviem un missatge electrònic amb text hebreu o grec, el destinatari tingui mal configurat el seu sistema informàtic i no el pugui llegir; o que trobem usuaris d'Internet i del Google que encara no s'han adonat que hi poden fer cerques en grec o en hebreu sense cap mena de dificultat.

Aquest article pretén ajudar els usuaris dels ordinadors a fer servir totes les eines informàtiques de què avui disposem per a escriure en les llengües bíbliques que fan

servir alfabetes altres que el llatí. L'article es refereix només al sistema operatiu Windows, que és el que l'autor coneix, però moltes de les coses que s'hi expliquen poden ser útils també per als usuaris de Linux o del sistema operatiu del Macintosh. Si bé els usuaris dels Macintosh es vanten sovint de la superioritat dels seus ordinadors davant els usuaris del Windows, cal dir que en l'ús dels alfabetes no llatins, Windows ha anat en els últims anys sempre al davant de Macintosh. En tot cas, avui dia tot el que es pot fer en aquest aspecte amb ordinadors Windows es pot fer també amb Macintosh.

1. Les taules de caràcters ASCII i ANSI

És sabut que els ordinadors funcionen amb sistema binari: pels conductes elèctrics no hi poden circular lletres ni xifres decimals com a tals, sinó que, simplificant, o bé no hi circula corrent o bé n'hi circula. El fet que no hi circuli corrent representa la xifra 0, i el fet que n'hi circuli, la xifra 1; són les dues úniques xifres del sistema numèric binari. Cada una d'aquestes unitats (en què pot aparèixer un 0 o un 1) és anomenada *bit*. Un conjunt de vuit bits (p. ex., 00010100) és anomenat *octet* (*byte* en anglès). Les combinacions possibles de zeros i uns en les vuit posicions d'un octet (00000000, 00000001, 00000010, 00000011, 00000100, etc.) són $2^8 = 256$, és a dir, que cada octet permet informar d'una possibilitat entre 256.

L'octet és la unitat que s'ha fet servir durant molts anys per a transmetre un caràcter, i encara és així en l'actualitat pel que fa als caràcters de l'alfabet llatí sense diacrítics. Per exemple, el nombre del sistema binari 01100001, equivalent a 97 en el sistema decimal, serveix per a identificar la lletra *a* minúscula.

En el primitiu sistema ASCII (American Standard Code for Information Interchange, 1963), un dels vuit bits de l'octet es reserva per a control i, per tant, queden $2^7 = 128$ posicions per als caràcters i diversos codis de control: les 32 primeres posicions i l'última s'assignen a codis de control i en queden 95 per als caràcters. Hi caben les lletres llatines majúscules i minúscules, les xifres, els signes de puntuació (inclosos claudàtors, parèntesis) i poca cosa més (els caràcters #, \$, %, etc.). Suficient per a la llengua anglesa, la dels qui crearen la codificació, als EUA. No hi caben ni tan sols les vocals accentuades o amb dièresi.

Aviat sorgí la idea d'aprofitar també el vuitè bit i així poder disposar dels vuit bits de l'octet: $2^8 = 256$ posicions. Fins a la posició 127 (cal tenir en compte que la primera posició porta el nombre 0, no 1; és a dir, que fins a la posició 127 hi ha 128 posicions), tot coincideix amb la taula ASCII. I en la segona meitat de la taula, de les posicions 128 a 255, s'hi col·loquen caràcters suplementaris. Lamentablement, la idea d'ampliar la taula de caràcters d'aquesta manera s'acudí a diferents institucions i grups al mateix temps, sense que hi hagués prou coordinació, i així es crearen múltiples taules de caràcters incompatibles entre elles, anomenades sovint, de manera impròpia i genèrica, *ASCII*

estès. Són especialment coneguts els sistemes OEM (Original Equipment Manufacturer, dels temps del DOS), ISO (International Organization for Standardization) 8859 i ANSI (American National Standards Institute), que oficialment s'anomena pàgines de codi de Windows. En la taula ANSI 1252, que fa servir el Windows de l'Europa occidental i els EUA, en les posicions 128 a 255 s'hi posen les vocals accentuades o amb dièresi, la ñ, la ç, etc. (vegeu la il·lustració 1).

nul	stx	sot	etx	eot	enq	ack	bel	bs	ht	lf	vt	ff	cr	so	si
dle	dc1	dc2	dc3	dc4	nak	syn	etb	can	em	sub	esc	fs	gs	rs	us
sp	!	"	#	\$	%	&	'	(	)	*	+	,	-	.	/
0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	:	;	<	=	>	?
@	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O
P	Q	R	S	T	U	V	W	X	Y	Z	[	\	]	^	_
`	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	k	l	m	n	o
p	q	r	s	t	u	v	w	x	y	z	{		}	~	del
€	xx	,	f	„	...	†	‡	^	%o	Š	<	Œ	xx	Ž	xx
xx	‘	’	“	”	•	—	—	~	™	š	>	œ	xx	ž	ÿ
nbsp	¡	¢	£	¤	¥	¦	§	¨	©	ª	«	¬	shy	®	¯
°	±	²	³	´	µ	¶	·	,	¹	º	»	¼	½	¾	¿
À	Á	Â	Ã	Ä	Å	Æ	Ç	È	É	Ê	Ë	Ì	Í	Î	Ï
Ð	Ñ	Ò	Ó	Ô	Õ	Ö	×	Ø	Ù	Ú	Û	Ü	Ý	Þ	ß
à	á	â	ã	ä	å	æ	ç	è	é	ê	ë	ì	í	î	ï
ð	ñ	ò	ó	ô	õ	ö	÷	ø	ù	ú	û	ü	ý	þ	ÿ

IL·LUSTRACIÓ 1. Taula de caràcters ANSI 1252 (l'ordre dels caràcters és d'esquerra a dreta i de dalt a baix, del 0 al 255). Les vuit files superiors de la taula constitueixen la taula ASCII.

Per a poder escriure en llengües d'altres alfabet, es crearen pàgines de codis en què en la primera meitat tot era com en la taula ASCII (que, per sort, en les pàgines de codis oficials sempre s'ha respectat) i en la segona meitat, en les posicions 128 a 256, es posaven els caràcters d'un altre alfabet. Així, amb una mateixa font, es podia fer servir l'alfabet llatí (col·locat en la primera meitat de la taula) i un alfabet no llatí (que n'ocupava la segona meitat). Però amb l'inconvenient que en el cas de l'alfabet llatí calia prescindir de vocals amb diacrític (que, com hem vist, ocupaven precisament aquesta segona meitat) i que en la segona meitat (128 posicions) no sempre hi cabien bé tots els caràcters de l'altre alfabet (per exemple, la taula ANSI o Windows 1253, dissenyada per al grec, inclou tots els caràcters del grec modern, però no és apta per al grec clàssic). Per això, aviat aparegué la consciència que aquest sistema era massa limitat. A més, per a canviar d'un alfabet no llatí a un altre alfabet no llatí, calia canviar de font (una font contenia llatí i grec, una altra llatí i hebreu, etc.).

Per això es va crear un altre sistema, incompatible, és clar, amb l'anterior, que consistia a omplir les dues meitats de la taula (les 95 posicions assignades a caràcters de la primera meitat i totes o les que calgués de les 128 de la segona meitat), amb els caràcters de l'alfabet no llatí. Per a canviar d'un alfabet a l'altre, calia canviar de font: una font servia per al llatí, una altra per al grec, una altra per a l'hebreu, etc. En la posició ocupada en la font llatina per la lletra *a*, potser en la font grega hi havia l'alfa i en l'hebreu l'àlef, etc. Aquest és el cas, per exemple, de les fonts del BibleWorks (Bwgrkl, Bwhebb, etc.).

Les limitacions d'aquests sistemes són grans. D'una banda, que els fabricants de fonts i de programes han adoptat sovint sistemes diferents, amb les conseqüents incompatibilitats: formatant un text d'alfabet no llatí amb la font d'un altre fabricant, podia ser que el text canviés del tot. D'altra banda, que ni en la segona meitat de la taula de 256 posicions ni tampoc en tota la taula de 256 posicions no hi caben tots els caràcters necessaris per a escriure en moltes llengües (aquest és el cas, almenys, del xinès, llengua amb diversos milers de caràcters, del japonès i del coreà). I, encara, que el fet que un caràcter s'identifiqués no sols per la seva posició dins la taula ASCII o ANSI sinó també per la font, dificultava les cerques i la feina amb bases de dades (per a cercar, per exemple, una *a*, calia cercar la posició 97 de les fonts llatines).

2. La taula de caràcters Unicode

Les incompatibilitats i les limitacions esmentades de les taules ASCII i «ASCII estès» van portar els fabricants a posar-se d'acord i crear una nova taula de caràcters, anomenada Unicode (o ISO 10646), la primera versió de la qual (1.0.1), després de diversos anys de preparació, es va publicar l'any 1991. En aquesta època, els PC que es comercialitzaven ja tenien prou potència com per a reservar més d'un octet per a

transmetre cada caràcter. En principi se'n van reservar dos, de manera que el nombre de posicions (anomenades en l'Unicode *punts de codi*) de la taula era de $2^8 \times 2^8 = 65.536$. L'ordinador ara ha de treballar més: per exemple, la lletra *a* minúscula continua trobant-se en el punt de codi 97, segons els sistema decimal, però l'ordinador l'ha d'emmagatzemar i transmetre amb dos octets o 16 bits: 00000000 01100001) (de fet, això s'ha simplificat i per als caràcters més usats, els dels 128 primers punts de codi, pertanyents a la taula ASCII, normalment només es transmet un octet, ja que l'altre octet sempre és 0).

Aviat es va veure que 65.536 punts de codi serien a la llarga encara insuficients per a allotjar tots els caràcters de totes les llengües vives i mortes. A partir de la versió 2.0 (1996), d'aquests 65.536 punts de codi (que encara no estaven tots assignats a caràcters), se'n es van reservar dos grups de 1.024 (és a dir, 2.048 punts de codi) per a codificar nous caràcters. Els nous punts de codi es formen combinant un punt de codi de cada un d'aquests dos grups (és a dir, que per a emmagatzemar i transmetre aquests nous caràcters cal fer servir quatre octets). Així, d'una banda del conjunt inicial de 65.536 punts de codi se'n perden 2.048 i en queden 63.488. Però de l'altra, s'obtenen $1.024 \times 1.024 = 1.048.576$ nous punts de codi. En total són $63.488 + 1.048.576 = 1.112.064$ punts de codi per a caràcters. Posteriorment ningú no s'ha atrevit a dir que amb més d'un milió de punts de codi no es puguin allotjar tots els caràcters de les llengües vives, mortes i futures.

Hi ha diversos formats de codificació dels caràcters Unicode (UTF-8, UTF-16, UTF-32). Actualment s'està imposant el format UTF-8, més simple que els altres, que codifica tots els punts de codi o caràcters Unicode fent servir d'un a quatre octets; per als caràcters ASCII, els més freqüents de tots, només es fa servir un octet, mentre que quatre octets només són necessaris per als caràcters menys freqüents, amb la qual cosa es redueix espai en l'emmagatzematge dels caràcters i velocitat en la transmissió de les dades. En la configuració del nostre gestor de correu electrònic o en el disseny de pàgines web convé normalment que escollim, per tant, el format UTF-8 amb preferència als altres.

Els avantatges de fer servir fonts Unicode són enormes. A continuació s'esmenten els principals:

a) Acabem de veure que una font Unicode no té pràcticament limitacions per a incloure els caràcters de tota mena de llengües, i no sols pròpiament caràcters, sinó també símbols diversos (de monedes, de notes musicals, icònics diversos, etc.).

b) Tots els fabricants de fonts s'han adaptat al nou estàndard Unicode, amb la qual cosa han desaparegut les incompatibilitats que abans es donaven entre fonts.

c) La identificació d'un determinat caràcter és ara independent de la font: per a les cerques en els processadors de textos i les diverses operacions en les bases de dades n'hi ha prou amb el codi del caràcter, que s'acostuma a expressar en el sistema hexadecimal i

precedit d'una U i un signe + (per exemple, en el cas de la *a* minúscula, el codi decimal 97, en el sistema hexadecimal: U+0061).

d) Podem escriure en diversos alfabet sense canviar de font (si hem escollit una font que tingui varietat d'alfabets, com la Times New Roman del Windows).

e) Quan passem el nostre text a un altre usuari, a un editor o a la impremta, no ens hem de preocupar de la font. Mentre qui rebí el text el formati amb una font Unicode que cobreixi els alfabet del text, el veurà i l'imprimirà tot bé.

f) Les fonts Unicode no contenen solament el dibuix del caràcter, sinó també altra informació molt sofisticada sobre la composició dels caràcters compostos i sobre la direcció del text, esquerra-dreta (p. ex., alfabet llatí) o dreta-esquerra (p. ex., alfabet hebreu, àrab) (vegeu més avall, apartat 5).

g) L'Unicode és compatible amb el sistema ASCII llatí: tots els caràcters de la taula ASCII mantenen el mateix codi dins l'Unicode, la qual cosa és important quan es recuperen documents antics.

En el cas del Windows, l'Unicode s'hi ha anat incorporant progressivament des de les versions NT i 95. En les últimes versions (XP, Vista i 7) totes les fonts són Unicode (vegeu en l'apartat 5 alguns problemes relatius a alguns fonts hebrees). Un altra cosa és que determinades operacions es puguin fer amb les taules antigues (en el nostre cas, ANSI o Windows 1252), els codis de les quals es converteixen quan convé automàticament en els corresponents codis Unicode (amb els quals treballa internament en l'actualitat el sistema).

Informació completa sobre Unicode, incloent-hi els codis de cada un de caràcters, es troba en l'adreça web <http://www.unicode.org/>.

3. Els controladors de teclat del Windows

La introducció de les fonts Unicode ha obligat a modificar el sistema com anteriorment s'introduïen els caràcters dels diferents alfabet. En els casos en què per a alfabet diferents del llatí es feien servir taules de 256 posicions, amb l'alfabet no llatí ocupant no sols la segona part de la taula sinó també la primera (p. ex., fonts Bwgrkl i Bwhebb), per a canviar d'alfabet calia canviar de font, però els caràcters s'introduïen amb el mateix teclat del llatí. Per exemple, per a escriure una alfa grega o una àlef hebrea premíem la tecla de la lletra *a* llatina en un text formatat amb una font grega o hebrea respectivament (amb la qual cosa inseríem en el fitxer el codi U+0061 —en numeració decimal: 97— que valia per a qualsevol d'aquestes tres lletres).

Amb les fonts Unicode aquest procediment ja no ens serveix. No cal que canviem de font (si la font amb què escrivim conté diversos alfabet, com la Times New Roman) però necessitem que el teclat ens introdueixi el codi U+0061 en el cas de la *a*, el codi U+03B1 en el cas de la lletra *α* i el codi U+05D0 en el cas de la lletra *א*. Per això, el

Windows ens ofereix diversos programes auxiliars, anomenats *controladors de teclat*, almenys un per a cada alfabet, i facilitats per a canviar fàcilment d'un controlador de teclat a l'altre; segons que tinguem carregat un controlador de teclat o altre, en prémer la mateixa tecla física assenyalada amb una *A* introduïrem en el fitxer un codi o un altre. (D'aquí endavant farem servir de vegades el mot *teclat* en lloc de *controlador de teclat* quan pel context sigui clar que no ens referim al teclat físic de l'ordinador.)

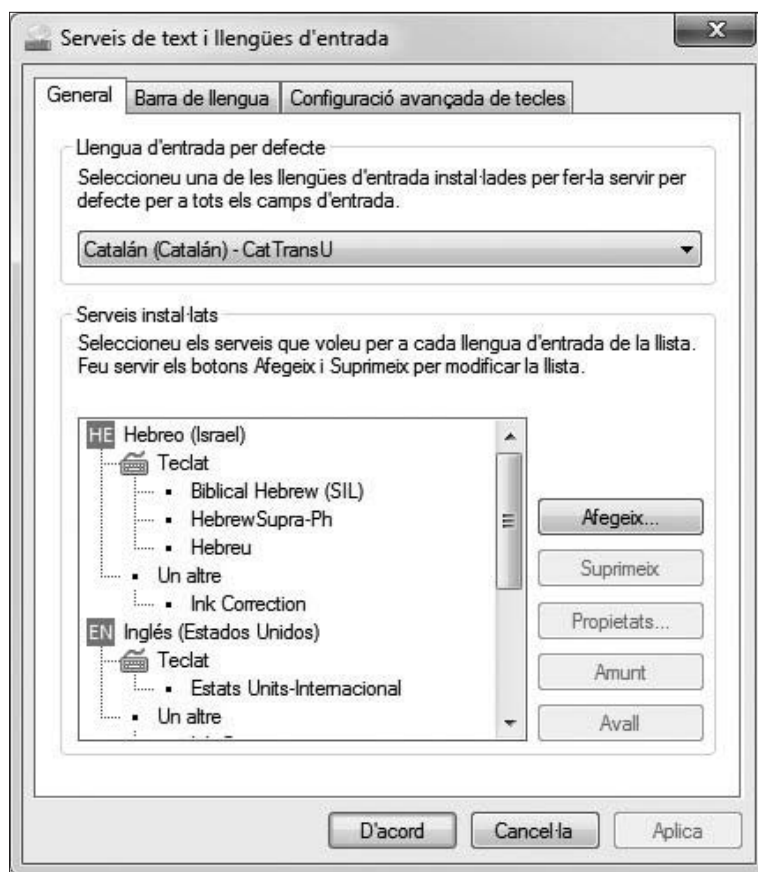
Quan el nombre de caràcters d'un idioma és superior al de les tecles físiques de l'ordinador, els controladors de teclat estàndard del Windows ofereixen dues maneres d'inserir els caràcters no accessibles directament prement una sola tecla:

1. A base de *tecles mortes*, com és el cas de les vocals accentuades del català. En primer lloc es prem una tecla «morta», que sovint representa un diacrític (seguint amb l'exemple de les vocals del català, un accent). No apareix res escrit a la pantalla (seguint amb el mateix exemple, una vocal accentuada) fins que no es prem la segona tecla, que sovint representa un caràcter base (en l'exemple, una vocal). Els controladors de teclat estàndard del Windows no admeten l'ús de més d'una tecla morta abans de la tecla del caràcter base.

2. Fent servir combinacions de tecles amb *tecles modificadores*. Les tecles modificadores són la de majúscules (que representarem d'ara endavant amb el símbol $\hat{u}$), la de fixació o bloqueig de majúscules i la d'alternativa gràfica o AltGr (en teclats en què no existeix, es pot substituir activant al mateix temps les tecles Ctrl i Alt). La de fixació de majúscules es reserva per a escriure text seguit en majúscules, excepte en alguns teclats en què té usos especials, com és el cas de l'hebreu israelià (en aquest teclat serveix per a escriure en caràcters llatins i, en combinació amb la tecla de majúscules, per a inserir les vocals hebrees). És possible crear teclats que facin servir com a modificadora la tecla Ctrl, però no es recomana perquè aquesta tecla la fan servir molts programes per a determinades funcions internes (p. ex., en Microsoft Word, Ctrl+s = «desar el document»). Per a escriure fent servir combinacions amb les tecles $\hat{u}$ i AltGr, es prem en primer lloc la tecla modificadora (per exemple, $\hat{u}$ per a les majúscules del teclat català) i es manté premuda; a continuació es prem la tecla d'un determinat caràcter (en l'exemple, una lletra catalana qualsevol); finalment es deixa anar la tecla modificadora, en el qual moment apareix el caràcter a la pantalla (seguint amb el mateix exemple, una lletra majúscula). En lloc d'una tecla modificadora, pot ser que calgui prémer-ne dues al mateix temps ($\hat{u}$ i AltGr).

Com es carreguen aquests controladors de teclat del Windows perquè els tinguem a la nostra disposició en escriure? Per tal de no allargar-nos excessivament, les instruccions següents es refereixen als menús del Windows Vista i del Windows 7 (la versió més estesa actualment) en la versió catalana. Les diferències amb el Windows XP són petites (es redueixen a canvis en els noms dels menús i poca cosa més).

Feu clic en el botó *Inicia* i obriu el *Tauler de control*. Tenint seleccionada la *Visualització clàssica* (o per *Icones grans/petites*), feu doble clic en *Configuració regional i d'idioma* o *Regió i llengua* (si teniu seleccionada la *Visualització per categories* = *Finestra principal del tauler de control*, haureu de fer clic primer en *Rellojge, idioma i regió*) > clic en la pestanya de la fitxa *Teclats i llengües* > clic en el botó *Canviar el teclat*. S'obrirà la finestra *Servei de text i llengües d'entrada*; vegeu la il·lustració 2. A partir d'aquí, fent clic en el botó *Afegeix*, podeu afegir idiomes i seleccionar els teclats que vulgueu per a cada idioma.



IL·LUSTRACIÓ 2: Addició de llengües i controladors de teclat en el Windows.

Si tenim instal·lat més d'un idioma, a la barra de tasques inferior dreta del Windows hi apareixerà la *Barra de llengua* del Windows constituïda per una icona amb la sigla de l'idioma que tinguem activat per al programa concret que estiguem fent servir. Si

per a un idioma tenim instal·lat més d'un teclat, a la dreta de la icona de l'idioma hi apareixerà la icona del teclat. Per mitjà d'aquestes dues icones podrem canviar d'idioma i de teclat (podem treballar amb una configuració diferent per a cada programa que tinguem obert). A més, a partir de la finestra *Serveis de text i llengües d'entrada*, esmentada més amunt (i il·lustració 2), fitxes *Barra de llengua* i *Configuració avançada de tecles*, podrem adaptar la manera de canviar d'idioma i de teclat als nostres gustos i també podrem establir un idioma i un teclat per defecte. A aquesta finestra hi podem accedir directament fent clic amb el botó dret del ratolí en un botó de la barra de llengua i seleccionant «Configuració» en el menú contextual que apareixerà.

De tota manera, recomanem llegir els apartats següents abans de carregar els controladors de teclats, ja que pot ser que el Windows no ens n'ofereixi cap que ens satisfaci. En aquest cas, haurem de procurar-nos el paquet del controlador de teclat que ens convingui i instal·lar-lo en el sistema (normalment haurem de descomprimir un fitxer comprimit en una carpeta —recomanem, per exemple, «c:\Teclats»—, i després fer doble clic en un fitxer *setup.exe* que ens hi haurà aparegut; amb això el teclat ja apareixerà en la finestra de *Serveis de text i llengües d'entrada* i, a més, ja quedarà instal·lat en la barra de llengua del Windows). (Així ho haurem de fer amb els controladors de teclat *Biblical Hebrew [SIL]*, esmentat en l'apartat 5, i *Català-U* i *CatTrans-U*, esmentats en l'apartat 8). El Windows ofereix també altres maneres d'inserir caràcters especials. Bàsicament són dues:

1. Dins del menú de programes > *Accessoris* > *Eines del sistema*, podem activar el *Mapa de caràcters*. En el quadre de text desplegable *Joc de caràcters*, podem seleccionar *Unicode*, i en *Agrupar per* és pràctic seleccionar *Subconjunt de l'Unicode*. Fent-ho així ens apareixerà una nova petita finestra que ens classifica els milers de caràcters disponibles en algunes fonts i ens ajuda a seleccionar-los i copiar-los més ràpidament.

2. Amb el teclat: cal prémer la tecla Alt i mantenir-la premuda. Introduir el signe + amb el teclat numèric. Introduir el codi Unicode del caràcter en sistema hexadecimal amb el teclat normal (p. ex., α = 0061, α = 03B1, $\aleph$ = 05D0). Deixar anar la tecla Alt.

Evidentment, aquests dos sistemes només són pràctics quan hem d'inserir un caràcter especial de tant en tant. Semblantment passa amb utilitats que ofereixen alguns programes per a inserir caràcters especials (p. ex., amb el Microsoft Word: menú *Inserció* > *Símbol*, etc.).

Una utilitat pràctica del Windows és el *Teclat en pantalla*, que ens permet veure la distribució dels caràcters en el teclat físic segons l'idioma i controlador de teclat que tinguem activats (vegeu la il·lustració 3). La trobarem dins el menú *Accessoris* > *Facilitats d'accés*. Com en el cas d'altres utilitats que fem servir sovint, podem posar un accés a la barra de tasques inferior del Windows (zona de l'esquerra, anomenada barra d'inici ràpid) per a accedir-hi amb facilitat.



IL·LUSTRACIÓ 3. Teclat en pantalla que mostra el teclat grec politònic del Windows, sense pitjar cap tecla modificadora.

4. Escriure en grec

El Windows disposa de diverses fonts aptes per a escriure en grec. Té caràcters grecs una de les fonts més utilitzada del Windows i que cobreix diversos alfabetes: la Times New Roman. Altres fonts amb un bon disseny dels caràcters grecs són, per exemple, la Palatino Linotype, i les més noves Cambria i Calibri. L'Arial Unicode MS, la font amb més alfabet de les que coneixem i que es distribueix amb alguns programes de Microsoft, també té evidentment el grec (però amb un disseny no gaire elegant).

Per Internet es poden obtenir altres fonts gratuïtes amb grec, algunes excel·lents, com la Galatia SIL i la Gentium (totes dues de de SIL International, la segona inclou l'Alfabet Fonètic Internacional: <http://www.sil.org/computing/catalog/index.asp>) i la SBL Greek (de la Society of Biblical Literature: <http://www.sbl-site.org/educational/biblicalfonts.aspx>).

En el cas del grec, els caràcters compostos (amb diacrítics) acostumen a estar codificats com a compostos en l'Unicode. És a dir, encara que amb el teclat introduïm els accents, l'esperit i la iota subscripta a part del caràcter principal, un cop ha quedat definit el caràcter, el sistema escull un punt de codi de l'Unicode en què hi ha el caràcter base junt amb els diacrítics que hem indicat amb el teclat. Això és possible en el cas del grec perquè el nombre de combinacions possibles no és gaire elevat i així s'afavoreix un bon disseny del caràcter (evitant que es trepitgin accents i esperits) sense necessitat de gaire complicació tècnica.

El Windows ofereix diversos controladors de teclat per a escriure en grec. Si el volem per al grec clàssic o bíblic, hem d'escollir el teclat *Grec politònic*. Accents i esperits s'introdueixen amb tecles mortes. De tota manera, aquest teclat està pensat per al teclat físic dels EUA i, per als qui fem servir un teclat espanyol, se'ns fa difícil recordar la posició d'accents i esperits; per exemple, l'accent agut es troba en el lloc de la ñ, l'accent greu en el lloc del +, etc.

Si volem fer servir un teclat plenament adaptat al teclat físic espanyol, és molt convenient instal·lar el controlador de teclat gratuït no estàndard respecte al Windows *Euclides Grec Politònic* (es pot descarregar gratuïtament de l'adreça <http://stel.ub.edu/filologiagrega/electra/euclides/>). És molt còmode de fer servir no solament per la correspondència dels accents amb el teclat físic espanyol, sinó també perquè permet inserir els diacrítics (accent, diacrític, iota subscripta, dièresi) d'un en un i en qualsevol ordre, cosa que, com hem vist més amunt, no és possible amb els teclats estàndard del Windows, que només admeten com a màxim dues pulsacions per a cada caràcter (tecla morta + caràcter base). Com a contrapartida, s'hi accedeix des d'una nova icona de la barra de tasques i és incompatible amb el *Teclat en pantalla* de què es parla més amunt (final de l'apartat 3).

La gran majoria dels processadors de textos i altres utilitats que permeten escriure en el Windows són aptes per a treballar amb els caràcters Unicode, i per tant amb els caràcters grecs, sense problemes: la Llibreta del Windows, el WordPad; els processadors de textos Microsoft Word, OpenOffice i LibreOffice; els navegadors Internet Explorer i Mozilla Firefox (i segurament també altres); els programes de correu electrònic Microsoft Outlook, Mozilla Thunderbird i Gmail, etc. El WordPerfect (ens referim a l'última versió, X5; les anteriors tenen més limitacions) no treballa internament amb l'Unicode i no hi està del tot adaptat; així, per exemple, s'hi pot introduir text grec amb el teclat estàndard del Windows però no amb el teclat Euclides; si l'exportació es fa amb cura, possiblement el text grec s'exporti bé en Unicode.

Els programes d'autoedició o maquetació, com el QuarkXPress o l'InDesign, en les seves últimes versions, no tenen problema amb els caràcters Unicode de llengües escrites d'esquerra a dreta.

5. Escriure en hebreu

Per a escriure en hebreu en el Windows XP cal fer una operació prèvia: Botó *Inicia* > *Tauler de control* > *Opcions regionals, d'idioma i de data i hora* (aquest pas només apareix si tenim activada en el *Tauler de control* la visualització per categories, però no si tenim activada la visualització clàssica) > *Opcions regionals i de llengua* > fitxa *Llengües*: cal marcar-hi el quadre de verificació *Installa fitxers de llengües d'escriptura complexa i d'escriptura dreta a esquerra*. En el Windows Vista i el Windows 7 no cal fer aquesta operació (ja porten instal·lats aquests fitxers).

Per a l'hebreu, fins i tot vocalitzat, serveixen les fonts clàssiques del Windows Times News Roman i Arial. En canvi, estranyament, la font Arial Unicode MS (inclosa en alguns programes de Microsoft), almenys en la versió que en coneixem, deixa un espai blanc després del *hólem*. Versions antigues de la Times New Roman i de l'Arial també deixen aquest espai en blanc després del *hólem*; si ens passa això, convé que instal·lem una versió més recent de la font.

Amb el Windows se subministren moltes altres fonts per a l'hebreu, aptes per a textos vocalitzats, algunes amb noms que les identifiquen fàcilment, com Aharoni, FrankRuel, Gisha, Miriam, Narkisim, Rod, Tahoma.

De les anteriors fonts, només la Times New Roman, l'Arial, la Gisha i la Tahoma tenen accents (cantil·lació).

La millor font per a l'hebreu, almenys si hem de fer servir vocals i accents, és la SBL Hebrew, subministrada gratuïtament per la Society of Biblical Literature (<http://www.sbl-site.org/educational/biblicalfonts.aspx>). També és de gran qualitat la font Ezra SIL, subministrada gratuïtament per SIL International (<http://www.sil.org/computing/catalog/index.asp>). Una font hebrea molt corrent de disseny modern és la David (se subministra amb alguns programes de Microsoft); a diferència de les dues anteriors, no té accents.

En el cas de l'hebreu, les combinacions possibles de caràcter base + punt de la xin o sin + *dagueix* + vocal + *méteg* + accent + *puncta extraordinaria* són innumbrables. Per això, l'Unicode no té una posició reservada per a cada una d'aquestes combinacions sinó només per als elements que les componen. Això exigeix una gran complexitat de les fonts que tenen vocals i accents i del sistema operatiu, perquè, seguint la informació subministrada per l'Unicode, els diversos elements que haurien d'ocupar un mateix lloc (per exemple, a sota d'una consonant: una vocal, un *méteg* i un accent) es recol·loquin d'una manera correcta i estètica, sense trepitjar-se els uns als altres.

Per a introduir els caràcters hebreus, el Windows ofereix un sol teclat, el teclat israelià, en que la lletra àlef es troba en el lloc de la *t* del nostre teclat físic, la bet en el lloc de la *c*, etc., cosa que pot ser poc còmoda per a qui no estigui acostumat a fer servir aquesta disposició de teclat. A més, aquest teclat no permet escriure els accents i és poc còmode per a escriure les vocals, perquè està pensat per a l'hebreu modern. Un controlador de teclat amb la disposició de les lletres hebrees adaptades a la posició de les lletres llatines i còmode per a escriure vocals i accents és el teclat *Biblical Hebrew (SIL)*, que es pot descarregar gratuïtament de la mateixa pàgina web que ofereix la font SBL Hebrew, esmentada més amunt en aquest mateix apartat. La font i el teclat van acompanyats d'un excel·lent manual que explica com s'han d'instal·lar i fer servir.

L'hebreu té una dificultat encara més important afegida respecte al grec, el fet que s'escrigui de dreta a esquerra. La dificultat no es dona només pel fet que cada caràcter hagi d'inserir-se a l'esquerra de l'anterior, sinó sobretot pel canvi de línia: quan es va afegint text, la paraula que ha de passar a la línia següent no és la de la dreta de tot de la línia sinó la de l'esquerra. Tracten l'hebreu correctament, incloent-hi el canvi de línia, les utilitats del Windows i programes per al Windows a què ens hem referit en l'anterior apartat sobre el grec: la Llibreta del Windows i el WordPad; els processadors de textos Microsoft Word, OpenOffice, LibreOffice, etc.; els programes de correu electrònic Microsoft Outlook, Mozilla Thunderbird i Gmail. Els quadres de text de l'Internet

Explorer i del Mozilla Firefox (probablement també els d'altres navegadors) permeten la inserció de text hebreu de dreta a esquerra. El WordPerfect té les mateixes limitacions que en el cas del grec, però a més no fa bé el canvi de línia i en l'exportació no es manté l'ordre correcte de les paraules. El Microsoft Office dins el menú d'*Eines de Microsoft Office* (botó *Inicia* > *Tots els programes* > *Microsoft Office* > *Eines de Microsoft Office*), té un submenú de *Configuració d'idioma*, que afecta tots els programes de la suite.

Quant als programes d'autoedició o de maquetació, el més estès actualment, l'Adobe InDesign, en les seves últimes versions (almenys des de la Creative Suite 3) té una versió especial anomenada Middle Eastern que permet editar correctament el text hebreu i d'altres llengües escrites de dreta a esquerra. Fins fa molt poc aquesta versió era dissenyada i distribuïda per l'empresa WinSoft, però actualment és distribuïda per la mateixa empresa Adobe, propietària de l'InDesign; això la fa més coneguda i accessible. Aquesta notícia és molt important, perquè ja fa anys que els hebraïstes i biblistes no haurien de tenir problema per a escriure el text hebreu de dreta a esquerra amb correcte canvi de línia amb processadors de textos com el Microsoft Word o l'Open Office, però a l'hora de portar el text a l'editor, fins fa poc es trobaven que no hi havia programa d'autoedició apte per a tractar-lo amb facilitat. Actualment, ja no hi ha d'haver cap dificultat per a publicar textos escrits en hebreu, ni que sigui amb vocals i accents: només cal cercar maquetadors que treballin amb la versió Middle Eastern de l'InDesign (que es pot fer servir sense cap limitació en lloc de la versió occidental del programa).

6. Escriure en siríac i altres alfabets

Per a escriure en siríac, el Windows disposa de la font Estrangelo Edessa. Altres fonts gratuïtes es poden descarregar de la pàgina web <http://www.bethmardutho.org/index.php/resources/typing-syriac/syriac-windows.html>.

En aquesta mateixa pàgina hi ha instruccions per a la instal·lació del teclat. Són les mateixes resumides en l'anterior apartat 3, però amb més abundància d'il·lustracions. En el cas del siríac, el Windows ens ofereix diversos teclats, dels quals el que ens serà més adequat és segurament el «Siri fonètic».

Pot ser que ens interessi escriure en llengües per a les quals el Windows no té teclat ni font. En aquest cas ens caldrà cercar per Internet la font i el teclat. Si tenim la font però no el teclat, amb una mica de paciència ens el podem dissenyar amb l'eina amb què els mateixos enginyers de Microsoft dissenyen els teclats del Windows: *Microsoft Keyboard Layout Creator*. Es pot descarregar gratuïtament de la pàgina <http://msdn.microsoft.com/en-us/goglobal/bb964665.aspx>. Si la font té més caràcters del nombre de tecles que té el nostre teclat físic, com en el cas del català, podem assignar els caràcters que no es puguin introduir prement una sola tecla a combinacions de tecles (com en el cas de les majúscules del català) o a combinacions de tecles mortes i tecla del caràcter

base (com en el cas de les vocals accentuades del català). El programa ens crearà un paquet de fitxers amb un fitxer *setup.exe* que ens permet instal·lar el teclat en el Windows (vegeu més amunt, l'apartat 3).

7. Escriure en arameu amb vocalització superior

L'Unicode no té cap codificació per a la vocalització superior de la font hebrea (puntuacions palestinenca i babilònica). El motiu és que fins ara no hi ha hagut ningú que fes una proposta en aquest sentit als comitès d'Unicode que haurien de prendre la corresponent decisió. Per a escriure aquestes vocals no queda més remei, doncs, que recórrer a sistemes que no s'ajusten a la codificació Unicode (per exemple, posant les vocals palestinenques i babilòniques en les posicions de les tiberienques i fent una font especial per a la vocalització superior; com en els sistemes anteriors a l'Unicode, per a canviar de vocalització cal canviar de font). Aquesta solució presenta, però, alguns problemes insolubles, especialment quan hi ha vocal i accent sobre una mateixa consonant, perquè l'Unicode aplica a la vocalització babilònica o palestinenca (que ha usurpat el lloc de la tiberienca) algorismes previstos per a les vocals tiberienques.

Seria molt recomanable, doncs, que es creés un grup de treball que preparés una proposta de codificació de la puntuació palestinenca i babilònica. Posteriorment, els comitès d'Unicode l'haurien d'aprovar i, el que és més difícil, Microsoft i altres responsables de sistemes operatius, haurien d'adaptar el seus sistemes a les exigències tècniques dels nous caràcters.

Una font feta segons els sistema indicat (de moment només apta per a vocals i per a algun accent) i el corresponent controlador de teclat per a introduir els caràcters es pot demanar a l'autor d'aquest article.

8. Escriure textos transliterats o transcrits de llengües bíbliques

La font Times New Roman i diverses altres fonts del Windows (Arial, Calibri, Cambria) tenen abundants caràcters aptes per a la transliteració o transcripció del grec, l'hebreu i altres llengües d'alfabets no llatins (com *ē, ō, š, ḥ, ś, â*, etc.). També les fonts Arial Unicode MS i la font Gentium (esmenades en el paràgraf 4).

Però no ens consta l'existència de cap controlador de teclat per a introduir aquests caràcters. Per això hem creat els dos següents que es poden descarregar de la pàgina <http://www.b-j.cat/teclats/index.htm>, juntament amb instruccions detallades per a instal·lar-los (resumides en l'anterior apartat 3) i fer-los servir. En tots dos casos es tracta de controladors de teclat estàndard del Windows i gratuïts.

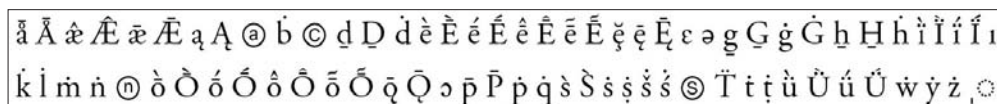
8.1. El teclat *Català-U* manté totes les característiques de funcionament del teclat espanyol del Windows (si s'instal·la aquest teclat, el teclat espanyol es pot desinstal·lar), però hi afegeix la possibilitat d'escriure amb facilitat, directament des del teclat i amb

2. En alguns casos, es fan servir combinacions simultànies de tecles, amb les tecles de majúscules i AltGr. Així, per a escriure els signes de paràgraf (§ o ¶) només cal prémer la combinació de tecles AltGr+P o $\hat{u}$ +AltGr-P, respectivament. Per a inserir el

8.2. El teclat *CatTransU* manté totes les característiques de funcionament del teclat Espanyol estàndard del Windows, amb dues petites excepcions:

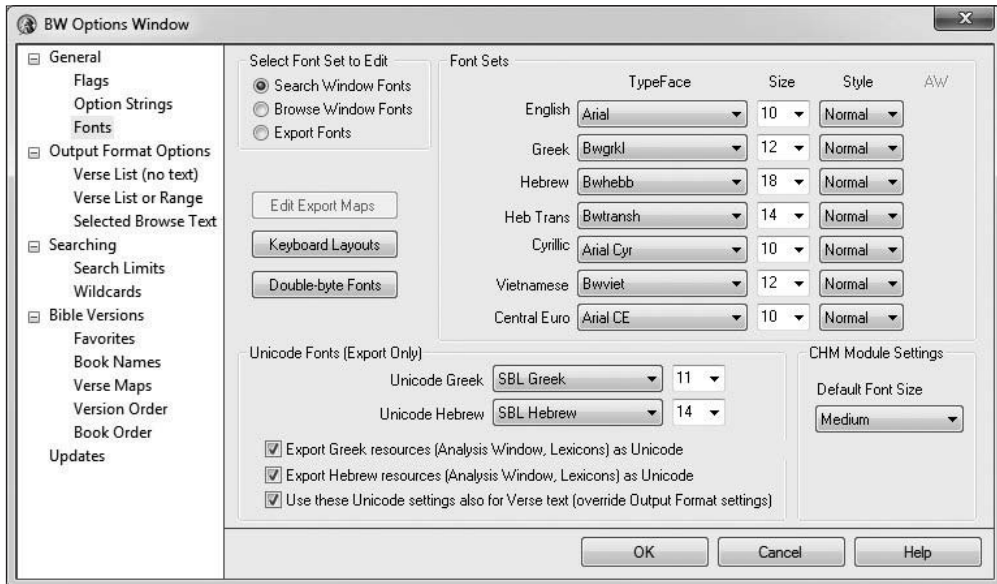
2. La tecla de ratlla baixa (␣-guionet) és una tecla morta, reservada per a inserir caràcters especials; per tant, que per a escriure la ratlla baixa cal prémer ␣-guionet i a continuació l'espaiador.

Això dóna més flexibilitat a aquest teclat i permet que serveixi per a escriure tots els caràcters inclosos en el teclat Català-U (vegeu més amunt) i, a més, tots els altres caràcters necessaris per a transliterar o transcriure l'hebreu, l'arameu, el siríac, l'àrab, el grec i el copte segons les diverses normes que es fan servir en el nostre àmbit cultural (vegeu-los en la il·lustració 4).



ILLUSTRACIÓ 4. Caràcters inclosos en el teclat CatTransU, però no en el teclat Català-U.

El programa BibleWorks no treballa internament amb el sistema Unicode però en les últimes versions (des de la versió 7) es pot exportar el text als processadors de textos en format Unicode, fins i tot quan el text se selecciona i es copia directament des de les diverses finestres del programa des de les quals és possible copiar. És a dir, si el programa està correctament configurat, l'usuari ni s'adona que internament no funciona amb la codificació Unicode.



IL·LUSTRACIÓ 5. Configuració del BibleWorks per a l'Unicode.

Fer servir per als nostres treballs les fonts Bwgrkl (per al grec) i Bwhebb (per a l'hebreu), pròpies del BibleWorks, comporta els inconvenients que hem assenyalat en els apartats anteriors. Sobretot, en el cas de l'hebreu no es farà correctament el canvi de línia quan el nostre text inclogui frases o grups de dues o més paraules hebrees seguides.



<https://www.youversion.com/ca/bible/335/gen.1.bci>



La BCI, Bíblia Catalana Interconfessional, és la primera versió en català de la Bíblia disponible a Youversion.com. Es pot accedir al text bíblic directament des de la pàgina web i també en el seu programa gratuït per a mòbils Bible App.

Bible App permet accedir ràpidament al passatge desitjat, fer cerques per paraula clau, posar-hi marcadors i notes, comparar versions i traduccions diferents, fer plans ordenats de lectura, etc.

A vi nou, bots nous (2)

per Joan Febrer

Tocar un intocable

Cada societat crea els seus intocables, no en el sentit de persones o grups que no poden ser tocats per la crítica pública, sinó en el de grups marginats o exclosos el contacte amb els quals cal evitar. En el tradicional sistema de *castes* de l'Índia, els *dalith* són aquell col·lectiu de persones considerades fora de les castes, condemnades de per vida a la marginació. Entre nosaltres, tot i que segons la Constitució (art.14) no s'admet cap discriminació «per raó de naixença, raça, sexe, religió, opinió o qualsevol altra condició o circumstància personal o social», diferents grups socials carreguen de tant en tant amb l'estigma d'intocables: malalts de sida, immigrants sense papers, transeünts crònics, homosexuals... Conscientment o no, hom vol salvaguardar la integritat del grup que se sent amenaçat pels qui són diferents.

En el judaisme de l'època de Jesús, els leprosos eren considerats *impurs* i condemnats a viure tot sols, fora de la ciutat, en llocs despoblats: el leprós contaminava amb la seva impuresa tothom qui hi entrés en contacte. La catalogació de persones com a impures tenia la finalitat de preservar el grup sa i net de tot contagi perquè no perdés la seva integritat i es mantingués en condicions de participar en el culte. D'aquesta manera, Israel, posat a part, podia mantenir la seva identitat ètnica i religiosa enmig de les nacions paganes.

A nosaltres, amb raó o sense, ens desaconsellaven el contacte amb *males companyies*, perquè «la poma podrida acaba podrint les bones». Ja sant Pau, en la seva primera carta als cristians de Corint citava aquesta sentència del poeta Meandre: «les males compa-

nyies corrompen els bons costums» (15, 33). Ara bé, no podria passar a l'inrevés, és a dir, que el contacte del bo amb el dolent comunicués a aquest la seva bondat?

Llegim en l'evangeli segons Marc (1, 40-42) el sobri relat d'un miracle: un «leprós vingué a trobar Jesús i, agenollat, li suplicava: si vols em pots purificar. Jesús, compadit, va estendre la mà, el tocà i digué: ho vull, queda pur. A l'instant li desaparegué la lepra i quedà pur.»

No es tracta d'un fet aïllat; l'hem d'emmarcar en la forma de ser i actuar d'un Jesús que no fa cas de les normes de separació, i que no solament no evita l'inevitable contacte amb els impurs sinó que el cerca. Els guardians de la tradició se n'escandalitzen i l'acusen dient: «acull els pecadors i menja amb ells.» Els evangelis coincideixen a mostrar-nos un Jesús transgressor, que es mou sense escrúpols enmig de persones impures. El leprós és un d'aquests intocables.

El fet relatat forma part dels anomenat miracles o accions meravelloses de Jesús. Abans d'aturar-nos en el seu aspecte meravellós —«a l'instant li desaparegué la lepra i quedà pur»— podríem fixar-nos en altres detalls importants. Si ens quedam amb l'aspecte miraculós, tant pot ser que romanguem paralitzats per l'admiració davant una acció inabastable, com que el rebutgem amb arguments científics. Reprenguem la narració sencera i fixem-nos en aquests detalls:

1. El leprós que s'atreveix a acostar-se a Jesús, segurament atret per la seva anomenada d'amic de publicans i pecadors. Deu haver vist en ell l'esperança de salvació que la Llei i els seus mecanismes li negaven.

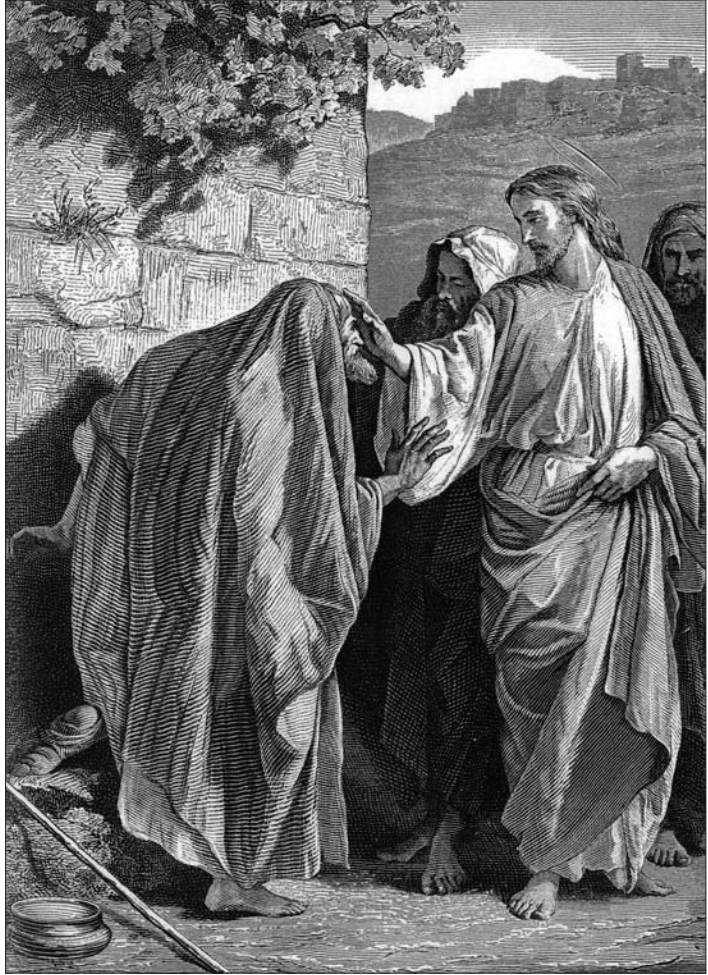
2. La resposta de Jesús en tres moments: primer la compassió, després el contacte físic i finalment la paraula. Jesús idò no solament no l'evita sinó que hi correspon amb la voluntat clara de purificar-lo i reintegrar-lo a la comunitat.

3. La reacció del leprós purificat, el qual, no fent cas de l'ordre de silenci que li imposa Jesús, divulga la notícia i augmenta així la fama d'un Jesús que desperta l'esperança dels exclosos i escandalitza els conservadors de les tradicions.

El miracle conté un ensenyament: ens mostra que el Regnat de Déu pregonat per Jesús comença a obrir-se pas enmig de la societat com un vi nou que demana nous recipients. Jesús defensarà aquesta forma d'actuar dient irònicament que ell no ha estat enviat per als justs sinó per als pecadors. I enmig d'una religió puritana i legalista proclamarà que la llei, la religió, les institucions són per a l'home i no a l'inrevés. De qui ha rebut l'autoritat per actuar així?

“El dissabte ha estat fet per a l'home, no l'home per al dissabte”

La burocràcia, que hauria d'estar al servei d'una administració eficient en benefici de la ciutadania, es converteix sovint en obstacle contra la iniciativa i la vida mateixa

Jesús guareix un lepros

dels ciutadans; és aleshores expressió d'un sistema que no deixa gairebé marge a la lliure decisió de cadascú i a la relació interpersonal.

En el codi mosaic que regia la vida dels jueus, *el dia setè* era dedicat al repòs: «recorda't de consagrar-me el repòs del dissabte. Tens sis dies per a treballar i fer totes les feines necessàries, però el dia setè és el dia de repòs, dedicat al Senyor, el teu Déu» (Ex 20,8s). Guardant el repòs sabàtic l'home imita el seu Creador que el dia setè descansà de la seva obra creadora (Ex 20,11) i el Déu llibertador que va treure el seu poble de l'esclavitud (Dt 5,15). El dissabte no ha estat fet com un dia més a sumar als altres sis; és un dia diferent, expressió del temps etern de Déu. Aquest manament és com si digués: «aturau-vos i sapigueu que jo sóc Déu, que sou lliures no esclaus.» Segons un text rabínic cal descansar no només del treball sinó fins i tot del pensament del treball.

Amb el pas dels anys, al temps de Jesús, els mestres han anat determinant detalladament què es pot fer i què està prohibit de fer en dissabte. El Talmud esmenta fins a 39 prohibicions com sembrar, llaurar, collir, batre, esventar, triar, moldre, encendre foc, apagar-lo, tragar i fins i tot escriure dues lletres o esborrar-les... El dia de joia i de llibertat s'ha anat convertint en una càrrega feixuga; un ignorant de totes aquestes prohibicions està sempre exposat a delinquir i corre el risc d'atreure damunt ell la maledicció de la Llei. L'infractor d'aquestes i altres normes era malvist com a part de la «gentussa que ignora la Llei i es mereix la condemna» (Jn 7,49).

«Jesús va entrar a la sinagoga. Hi havia allà un home que tenia la mà paràlitzada. Ells l'espia ven per veure si el curava en dissabte i així poder-lo acusar. Jesús diu a l'home: aixecat i posa't aquí enmig. Llavors els preguntà: què és permès en dissabte, fer el bé o fer el mal, salvar una vida o deixar-la perdre?» (Mc 3, 1-5). Aquest home, marginat de la feina per la paràlisi de la mà, és posat al centre per Jesús. Als mestres no els importa la seva integració plena en la vida de la comunitat, sinó que les normes es compleixin i que no hi hagi ni una esquerda en el sistema. Jesús planteja el dilema principal: en dissabte i qualsevol dia es tracta de fer el bé o fer el mal, de salvar una vida o de deixar-la perdre.

Per a Jesús no és que la setmana hagi de constar de set dies llisos. La qüestió és a veure si «la glòria de Déu resplendeix en l'home curat o en la norma guardada», explica González Faus. En aquest cas no es tracta d'una qüestió de vida o mort; també la dona encorbada de què parla Lluc (13,11-14) podia esperar l'endemà del dissabte a fer-se curar; i els deixebles que collien espigues en dissabte per menjar-se-les (Mc 2,23) tampoc no estaven morts de fam.

Però Jesús és un pedagog alliberador. Ell vol mostrar, amb la seva infracció, que qualsevol sistema, ni que sigui religiós, no està per damunt del bé i de la vida plena de l'home i de la dona. Ho resumeix amb aquesta sentència lapidària: «el dissabte ha estat fer per a l'home, i no l'home per al dissabte» (Mc 2,27). D'aquesta manera es mostra, ell mateix, senyor fins i tot del dissabte.

Avui en dia, per exigències de la productivitat, sovint no es respecta el descans setmanal, i el cap de setmana és ple de tantes ocupacions que ja no queda espai gratuït ni per a Déu, ni per a la comunitat que celebra, ni per als altres. La paraula alliberadora de Jesús potser tindria aquest sentit: «l'home no és per a la feina, sinó la feina és per a l'home.» I tornant al tema de la burocràcia amb què encetava aquest escrit, també podríem dir: «l'organització burocràtica és per a l'home, no l'home per a l'organització burocràtica.» I si la religió esdevé un sistema de lleis i normes que asfixien i no alliberen, també cal recordar que «la religió és per a l'home no l'home per a la religió.» Perquè en el seu projecte Déu ens vol fills, no esclaus.

Un convit per a tothom

Un convit no és prendre's un *bocata* amb un got de cervesa entre horaris de feina o esperant el bus tot llegint el diari. El convit comporta seure junts a la mateixa taula i, sense friseres, compartir menjar i beguda, familiaritat i amistat. Escriu Rafael Aguirre que «hay siempre una relación entre, por una parte, la forma de comer, lo que se come, y, por otra, el grupo al que se pertenece, con sus tradiciones, sus normas y su visión del mundo» (*La mesa compartida*); ve a dir que el microcosmos d'un àpat reflecteix el macrocosmos de la vida sencera d'un grup. En la manera com menjam se significa l'individualisme o la comunitat, es ritualitza l'ordre familiar i social, igualitari o desigual; i mentre que el menjar un tot sol pot significar la fragmentació social i l'individualisme, la taula compartida pot ressaltar o bé la inclusió de tots o l'exclusió d'alguns.

Entre els jueus els convits estaven ben protocolitzats, de manera que venien a ser el reflex, en la taula, de l'ordre social existent: un àpat com cal no podia alterar la distinció entre qui presideix i qui serveix, i havia de mantenir clara la frontera entre purs i impurs.

L'evangeli de Marc en el cap. 6 parla de dos convits: primer l'organitzat pel tetrarca de Galilea Herodes Antipes, el qual, «amb motiu del seu natalici, va oferir un banquet als seus alts funcionaris, als tribuns de l'exèrcit i als personatges importants de Galilea» (6, 21). No és un banquet per a tothom; queda ben clar qui en queda exclòs: la majoria del poble, que no són ni alts funcionaris ni militars ni gent important. El nombre de comensals és restringit als qui formen l'elit política de Galilea.

Més endavant, l'evangelista parla d'un altre banquet (6,30-44) obert a una multitud sense límits formada per gent de *totes les poblacions, una gran gentada*. En aquesta improvisada bereneta, cap control de puresa dins una societat dominada per «l'alerta amb qui seus a taula»; cap protocol de presidència segons rang social; cap *numerus clausus*. És una bereneta celebrada als marges, a la perifèria del poble d'Israel; o per ser més exactes, celebrada en un lloc despoblat, al desert, com recordant la marxa dels avantpassats pel desert on tastaren el goig d'una germanor rescatada de l'explotació, quan «ni en sobrava als qui n'havien recollit molt ni en faltava als qui n'havien recollit poc» (Ex 16,18).

Aquest convit neix de la compassió que Jesús sent per una gent que veu *com ovelles sense pastor*, és a dir, abandonada a la deriva pels seus dirigents. Jesús és conscient que «no sols de pa viu l'home sinó de tota Paraula que surt de la boca de Déu», per açò es posa a instruir-los llargament. Els serveix el pa de la Paraula que orienta, aclareix, dóna sentit, aglutina entorn d'un projecte; és l'aliment espiritual no d'una paraula esotèrica o d'un ensenyament per a dirigents, sinó adreçat a tothom sense distinció. Marc diu que Jesús solia anunciar la paraula a la gent «de la manera que ells eren capaços d'escoltar-la» (4,33).

Però la gent té també fam de menjar. Els deixebles aquí proposen una solució individualista: *que cadascú s'espavili* pel seu compte. Encara mantenen separat, en el seu esquema mental, allò de «*predicar y dar trigo*». Si cadascú s'ha d'espavilar pel seu compte, previsiblement el resultat serà que «mentre uns passen gana uns altres beuen massa», com retraurà Pau a la desigual comunitat de Corint. La proposta de Jesús, per contra, no passa per la dispersió dels reunits, sinó perquè els deixebles donin menjar ells mateixos als qui s'han reunit per escoltar la paraula. Una porta se'ls obre en descobrir un petit punt de partida: cinc pans i dos peixos. Organitzada la gent en grups de 100 i de 50, aquella misèria de berenar es converteix, en mans de Jesús i passant per les mans dels deixebles, en menjar abundant per a tothom.

El somni d'un convit obert a tothom ve d'enrere: «el Senyor de l'univers oferirà a tots els pobles un banquet de plats gustosos i de vins selectes», havia pregonat el profeta (Is 25,6-8). A Jesús li agrada mostrar que l'hora d'aquest convit obert ha arribat: Déu hi convida tothom sense exclusions: pobres, invàlids, cecs, coixos, com explica en la paràbola del banquet. El seu desig és que s'ompli la casa (Lc 14,21-23). L'Eucaristia ha de significar, sense classes ni exclusions, aquest convit obert.

La *multiplicació dels pans i peixos* és un miracle. Però els miracles no són la solució; més tost indiquen el camí pel qual podem cercar la solució. El camí assenyalat no és el de l'individualisme, ni el de l'exclusió, sinó el de la compassió i la solidaritat que cercarà formes diverses de concretar-se: campanyes puntuals massives de recaptació per a repartir en situacions crítiques, formes diverses de cooperació i voluntariat social, i la institucionalitzada caixa de compensació fiscal a fi que «a uns no sobri allò que manca als altres».

Jesús, un rondallaire

Jesús és un mestre popular que ensenya amb paràboles; un mestre sense títol, que intervé a la sinagoga com a laic, i s'acomoda a qualsevol lloc on es reuneix la gent com a escenari del seu ensenyament: la vorera del llac de Tiberíades, la casa particular on ha estat convidat o el mateix recinte del temple de Jerusalem. Les seves paràboles són contes o historietes, més o manco llargues, que contenen una ensenyança. Amb les seves paràboles Jesús vol suscitar interrogants i convidar els oients perquè trobin per ells mateixos la resposta. A part d'aquests relats, totes les seves ensenyances estan farcides de comparacions i exemples trets de la vida de cada dia. «Amb moltes paràboles semblants Jesús anunciava la paraula a la gent de la manera que ells eren capaços d'escoltar-la. No els deia res sense paràboles, però en privat ho explicava tot als seus deixebles» (Mc 4,33-34).

D'on s'ha tret Jesús les seves comparacions? Com a fill d'un poblet rural de Galilea, Natzalet, on ha passat la seva infantesa i joventut, Jesús ha viscut immers en les

condicions de vida de la gent i ha estat un bon observador de tots els detalls de la vida quotidiana. En les seves ensenyances hi trobam referències a tota casta d'animals i als seus costums, als menjars i les begudes, a les feines del camp i de la mar, a la casa i la família, a diverses professions, feines i relacions laborals, a notícies d'actualitat. Tota la vida batega en les paràboles. En Carlos Mesters, un biblista brasiler dedicat a ensenyar la lectura de la Bíblia a la gent senzilla, diu que la feina de Jesús ha consistit a posar a cada cosa una adreça i un remitent: l'adreça és el poble i la seva vida, el remitent és Déu Pare; com qui penja una targeta en un ram de flors: «de part de Déu, per a la gent». En una reunió de delegats de comunitats rurals de la Costa Sud de Nicaragua, un d'ells vaig sentir que deia: «no nos cuesta entenderle a Jesús, porque hablaba campesinamente».

Amb les seves paràboles Jesús explica com és Déu i per on passa el seu projecte. Les paràboles li serveixen també per fer veure el comportament humà i destriar el bo del dolent. Més que per deixar les coses aclarides, les paràboles semblen interrogants en els oients i els conviden a prendre postura. Però molts escolten les paràboles sense deixar-se qüestionar ni captar el seu missatge: «mirant, no veuen; escoltant, no entenen».

Alguns exemples d'interrogants plantejats:

- De vegades, al començament, Jesús pregunta: què trobau? A què s'assembla el Regne de Déu? A què el podríem comparar? I també respon a qüestions que li plantegen: «qui és més important en el Regne del cel?» (Mt 18,1); «quantes vegades hauré de perdonar el meu germà?» (Mt 18,21)

- Altres vegades ell fa la pregunta al final del relat:

- un home té dos fills i els envia a fer feina a la vinya; un diu que hi va però no hi va, l'altre diu que no, però hi va. «Quin d'aquests va fer la voluntat de son pare?» (Mt 21,31)

- un sacerdot i un levita passen de llarg al costat d'un ferit; en canvi un samarità s'atura, se'n compadeix i l'assisteix. «Quin d'aquests tres es va comportar com a proïsme?» (Lc 10,36).

- qui estimarà més el seu creditor: aquell a qui ha estat perdonat el deute més gran o a qui li ha estat perdonat el deute més petit? (Lc 7,41-42)

Molt sovint l'ensenyança de la paràbola trenca la lògica de la mentalitat corrent de la gent, com convidant a entrar dins la lògica de Déu. Per exemple:

- el sembrador que tira llavor abundant en terrenys que són improductius.
- l'empleat astut que se serveix de la trampa per fer-se amics.
- el senyor que convida pobres, invàlids, cecs i coixos.
- els jornalers que cobren igual tant si han fet feina tota la jornada com si només unes hores.
- el pare que organitza un banquet pel fill perdut.

Jesús no solament és un narrador de paràboles. Ell ha convertit la seva vida en una paràbola de Déu i del seu projecte: cura en dissabte, menja amb *mala gent*, ralla públicament amb una dona, toca un leprós, entra a la capital muntat en una somereta, fa net els peus dels apòstols, mor excomunicat en una creu. No podem escoltar les paràboles de Jesús i la seva mateixa vida feta paràbola com qui escolta contes per entretenir-se. Aquestes paràboles no ens poden deixar indiferents.

Cursos bíblics d'estiu

He quedat astorat quan he vist el tríptic que convoca els Cursos Bíblics d'Estiu i hi he llegit el número 39. M'he dit: aquesta xifra ja comença a ser seriosa. En dono gràcies a Déu. Sense voler-ho, he pensat en el P. Guiu Camps acompanyat pel P. Hilari Ragner, davant la porta del Seminari de Tarragona, un diumenge al capvespre. Eren dos monjos de Montserrat, pobrament vestits que amagaven tota una gran riquesa i, el que és més important, la vivència bíblica que desitjosos ens volien transmetre.

Un any i un altre any, amb constància i amor s'anaren succeint els Cursos d'Estiu per a Monitors Bíblics i anaven desfilant un bé de Déu de professors i professores als quals familiarment i carinyosament anomenàvem “rabins” i una gran abundància de participants de tot tipus: religioses, monges, capellans al principi, i a poc a poc, el protagonisme passà als laics.

Primerament foren cursets de dues setmanes on es cuidava el fruit bíblic del curset amarat per la pregària i la convivència alegre i germanívola pastada de pregària.

A aquests 39 anys, cal afegir-hi el fet que a més de celebrar-los a Tarragona, els organitzadors es traslladaren dos anys al bisbat de Girona, a Banyoles; tres anys al bisbat de Tortosa, a la mateixa ciutat de Tortosa; i tres anys al bisbat de Lleida, al col·legi dels pares jesuïtes a Raïmat.

El dia dos de juliol de 2012, per boca de Joan Ferrer s'iniciava el curset número 39, i es proclamava: *Revelació de Jesucrist, que Déu li donà perquè fes conèixer als seus servents allò que aviat s'ha de complir...* Sí, són les primeres paraules del llibre de l'Apocalipsi, escoltades amb curiositat, amb esperit d'aventura per endinsar-se en un llibre que “no s'entén”, on tot “són càbales”, “imatges estrofolaris”, “xifres complicades”, “visions inexplicables”, “paraules profètiques” que suscitaven interrogants sense resposta, “cartes”, “segells”, “trompetes”, “copes”, “visions”, “animals inversemblants”...

De cop i volta un exclama: l'autor del Llibre en sabia molt i l'Esperit Sant va fer una bona feina i algú al teu costat et contesta: *si l'autor no en sabés, l'Esperit Sant poca cosa podria fer.*

Em quedo amb el fet que l'Esperit Sant va brodar la saviesa de l'autor del llibre sant i feu una bona feina de dissenyador en l'obra de Joan, perquè, a poc a poc, vas desco-

brint com tota la Bíblia, tant la de l'Antic com la del Nou Testament, va ressonant en l'Apocalipsi i no com una realitat profètica o una història viscuda sinó tota centrada en l'avui de Déu, en el Crist revelació de Déu, missatge de vida i comunió amb Déu i els homes; et parla i actua i t'adones que la Bíblia no fa història sinó vida profunda manifestada en homes i dones que esdevenen signes de Déu, sagraments de Déu.

Així que avançava el curs es notava un canvi radical en l'actitud de recepció de les xerrades del mestre. Ja no eren els interrogants i dubtes del principi. Aquests anaven desapareixen i aflorava la meravella d'aquella vivència dels deixebles d'Emmaús: *¿no és veritat que el nostre cor s'abrusava dins nostre mentre ens parlava pel camí i ens obria el sentit de l'Escriptura?* (Lc 24, 32).

S'obria un camí lluminós per a l'esperança, perquè sabem el Crist ressuscitat i esperem la Parusia de l'Anyell degollat però dret en el tron vencedor de mal, pecat i mort. La victòria ja ha esdevingut i l'avui de Déu és realitat.

Més que mai anava prenent força la realitat d'un Déu que s'ha instal·lat en l'avui i fa que tot sigui nou: —*Ja s'han complert! Jo sóc l'Alfa i l'Omega, el principi i la fi. Als qui tinguin set, jo els concediré que beguin a la font de l'aigua de la vida sense pagar res. Els qui surtin vencedors posseiran tot això en herència. Jo seré el seu Déu, i ells seran fills meus* (Ap 21, 6-7).

Déu mateix posa constantment una paraula a la nostra boca: *L'Esperit i l'esposa diuen: «Vine!» Els qui escolten, que diguin: «Vine!» Qui tingui set, que vingui. Qui vulgui, que prengui aigua de la vida sense pagar res. El qui dona testimoni de tot això, diu: «Sí, vinc de seguida.» Amén! Vine, Senyor Jesús! Que la gràcia de Jesús, el Senyor, sigui amb tothom* (Ap 22, 17.20-21).



Joan Ferrer en un moment de l'explicació de l'Apocalipsi



*Josep Lluís Arín explicant
els profetes*

De la mà de Mn. Josep M. Arín, a les tardes un altre grup anava desgranant les paraules de Déu dirigides als profetes Isaïes, Jeremies, Ezequiel i Daniel, la resposta d'ells mateixos i el missatge que Déu adreçava al seu poble.

En total uns 70 cursetistes que, donant gràcies a Déu manifestaven el seu desig de tornar-hi l'any vinent, que el proclamarem amb una número bíblic: 40.

Josep R. Pascual

La Bíblia compartida: Bíblia i pastoral

L'amic Javier Velasco-Arias acaba de coordinar la publicació d'un llibre molt necessari: un recull de treballs, fruit del seminari «Bíblia i pastoral» de l'Associació Bíblica Espanyola, que tracten sobre diversos aspectes fonamentals en la nostra experiència cristiana: la Bíblia es troba en el cor de tota realitat pastoral en l'Església i cal fer esforços perquè puguin anar de bracet l'estudi científic de la Bíblia i la difusió d'aquesta com a Paraula vivent del nostre Déu. El llibre porta per títol: *La Biblia compartida: Biblia y pastoral*, Madrid: San Pablo 2012, 278 pàgines, i aplega estudis de Justino Martínez Pérez («Despertar las semillas de la Palabra»), Francesc Ramis Darder («De "La interpretación de la Biblia en la Iglesia" a la "Verbum Domini"»), Javier Velasco-Arias («La Biblia: «corazón» de la pastoral»), Pedro Barrado Fernández («La Biblia orada y vivida: la *lectio divina*»), Quique Fernández Manzano («La animación bíblica en la parroquia y en la catequesis»), José Ignacio Pedregosa Ordóñez («Claves y pautas para



el uso de algunos medios de comunicación en la animación bíblica»), Florencio Abajo Núñez («La Federación Bíblica Católica y la animación bíblica de la pastoral»), Maria de l'Esperança Amill-Rocamora («La animación bíblica en los estudios teológicos») i de Núria Calduch-Benages («Exégesis y hermenéutica, dos momentos de un único proceso interpretativo»).

El conjunt dels treballs és realment magnífic i permet fer-nos càrrec de l'abast i importància, en perspectiva panoràmica, del valor i riquesa de la Bíblia per a l'estudi, per a la pregària i meditació i per a qualsevol tasca pastoral, amb múltiples exemples de les il·limitades possibilitats que la Paraula de Déu ofereix en tots els àmbits.

La Bíblia i l'Eucaristia són el *cor* de la vida i l'Església, de manera que l'articulació d'estudis i experiències que posin en relleu aquesta realitat i que remarquin la importància que té en la transmissió de la fe, el testimoni de la fe en el Déu vivent, que s'ha fet present com a persona humana en el Senyor Jesús de Natzaret, i la celebració de la fe, com a realitat que omple de goig i de sentit la vida de les persones, és fonamental.

En el llibre que ha editat en Javier Velasco hi han participat diversos membres molt actius de la nostra Associació Bíblica de Catalunya; això sol és una bona prova del paper realment providencial que l'ABCAT té en la vida de l'Església en el nostre país i del servei incessant que presta a la Paraula del nostre Déu. En donem gràcies a Déu i, corament, felicitem tots els amics que han fet possible aquest llibre. Us encoratgem vivament a llegir-lo, atès que hi trobareu molts d'elements que sens dubte us ajudaran a viure i servir la Paraula de Déu.

Joan Ferrer

Francesc Ramis i la «comunitat de l'amén»

Francesc Ramis Darder, biblista savi i infatigable treballador al servei de la Paraula de Déu, acaba de publicar una obra de singular interès: *La comunidad del amén: identidad y misión del resto de Israel*, Salamanca: Sígueme 2012, 398 pàgines, que constitueix el volum 137 de la prestigiosa «Biblioteca de Estudios Bíblicos», on han publicat obres els biblistes més importants del segle xx i de l'actual segle xxi.

El llibre té un gran interès: la resta d'Israel de què parlen els vells profetes d'Israel representa un model de comunitat que és capaç de contemplar la història amb els ulls de la fe. Isaïes 65,16 diu: *arreu de la terra, el qui vulgui ser beneït, ho serà pel nom del "Déu veritable"*; en el text original hebreu, aquests darrers mots signifiquen literalment «Déu de l'amén»; Déu, doncs, constitueix la *comunitat de l'amén*, un grup de persones fidels, estimat i sostingut pel Senyor a través del temps i de les vicissituds més diverses. En aquesta resta d'Israel s'expressa el cor de l'aliança que Déu va establir amb el seu poble en el Sinaí. Aquest grup humà té la tasca de portar a terme la missió que Déu li ha encomanat: donar testimoni i oferir la salvació que Déu dóna a totes les nacions.

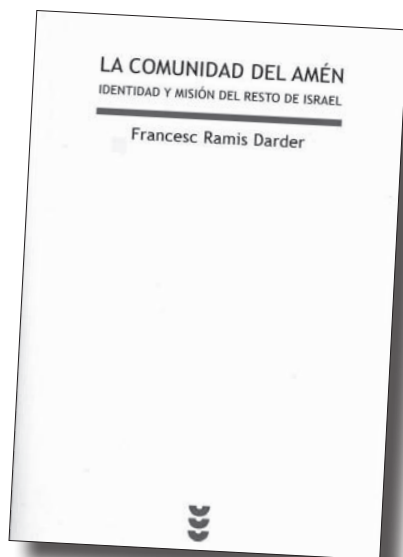
En Francesc Ramis ha dividit el seu llibre en tres parts. En la primera, presenta una panoràmica històrico-teològica que va des de la fi de l'antic Regne d'Israel fins a l'exili de Judà a Babilònia. En la segona part, analitza el naixement de *la resta d'Israel* a Babilònia, a partir de les llavors que provenien de la tradició teològica de l'antic Judà. Amb l'arribada de l'època persa, una part dels deportats retornarà a la Terra Promesa i caldrà afrontar noves dificultats, però Déu no deixa mai de parlar al seu poble, de manera que en aquest context neix la Teologia de l'Aliança, que, segons la perspicaç proposta de Francesc Ramis, donarà pas a la Teologia de la Història.

En la darrera part de l'obra, Francesc Ramis acaba de perfilar aquesta singular lectura teològica de tot l'Antic Testament, amb l'estudi de les formulacions teològiques dels darrers anys de l'Imperi dels perses aquemènides i durant l'època hel·lenística, fins a l'alba de la conquesta romana de la Terra Promesa. En aquests moments sorgeix la idea nova de l'*Escriptura* com a imatge i projecte de la resta d'Israel.

Francesc Ramis ha escrit un assaig enormement interessant que conté una lectura teològica de tot l'Antic Testament i, alhora, una presentació canònica que sap combinar sàviament la perspectiva diacrònica —el creixement de les tradicions amb el pas de la història d'Israel— i sincrònica, és a dir, oferint una lectura de la Sagrada Escriptura com a Paraula de Déu, que parla per al nostre avui, per a les nostres comunitats cristianes que han de ser les hereves d'aquesta *resta d'Israel* de què parla la Bíblia i que tenen —tenim— la missió de ser llevat dins la pasta del nostre món.

Felicitem amb entusiasme en Francesc Ramis per aquesta obra de tal alta volada teològica i exegetica que acaba d'oferir-nos: enhorabona i per molts anys, admirat Paco!

Joan Ferrer



Notícies bibliogràfiques

ÁNGEL APARICIO RODRÍGUEZ, *Comentario filológico a los Salmos y al Cantar de los cantares*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2012, 897 pàgs.

Es tracta d'un comentari textual als llibres dels Salms i del Càntic dels Càntics d'una erudició impressionant i admirable. L'autor coneix tota la literatura exegètica i fa un comentari filològic d'un rigor model·lic a dos llibres fonamentals de l'Antic Testament: els Salms, que ens ofereix les paraules i les pregàries per a parlar al nostre Déu i el Càntic, l'únic llibre de l'Esclatpura en què Déu parla el llenguatge dels enamorats. El treball rigorós del professor Àngel Aparicio mereix tota mena de lloances.

ARTHUR SANECKI, *La Biblia: entre historia y teología. La exégesis canónica de B. S. Childs*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2012, 448 pàgs.

La tesi doctoral del professor Sanecki presenta un tema de gran interès: les relacions entre exegesi —interpretació dels textos de la Sagrada Esclatpura— i teologia —la reflexió sobre la fe, a partir de les dades de la Bíblia— i pren com a centre la proposta de lectura *canònica* de l'Esclatpura formulada per B. S. Childs, un dels teòlegs més influents del segle xx. És un notable assaig de teologia que posa en diàleg múltiples veus al voltant del tema central de la comprensió de l'Esclatpura per a la fe.

JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. Tomo II. Volumen 1: Co-*

***menzando desde Jerusalén*, Estella: Editorial Verbo Divino 2012, 759 pàgs.**

Un llibre esperat després del formidable volum primer que ens presentava *Jesús recordat*. El professor Dunn ens ofereix una síntesi magistral dels primers temps del cristianisme, entre els anys 30 i 70, entre la resurrecció el Senyor i la destrucció del temple de Jerusalem. És llibre fonamental per a comprendre aquest període de l'inici de la nostra fe cristiana.

DANY NOCQUET, *El Dios único y los otros dioses. Esbozo de la evolución religiosa del antiguo Israel*, Estella: Editorial Verbo Divino 2012, 61 pàgs.

Aquest quadern bíblic ens presenta una síntesi ben documentada de l'estat actual de la recerca sobre la llarga i complexa història de la religió bíblica i el camí ardu fins a arribar a la formulació de la fe en el Déu u i únic de la tradició de la Bíblia.

VÍCTOR MORLA, *Los manuscritos hebreos de Ben Sira. Traducción y notas*, Estella: Editorial Verbo Divino 2012, 523 pàgs.

El treball que ha fet en professor Víctor Morla en aquesta obra és realment formidable: presentar una traducció filològica i crítica, que presenta en nota els textos originals hebreus, siríacs, grecs i llatins del llibre de la Saviesa de Jesús fill de Sira, coneguda amb el nom de Siràcida o Eclesiàstic. És una obra de gran erudició imprescindible per a l'estudi del llibre del Siràcida, que, juntament amb el llibre de

la Saviesa, són les darreres obres escrites de l'Antic Testament.

Ma TERESA ORTEGA MONASTERIO – JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO – GUADALUPE SEIJAS DE LOS RÍOS-ZARZOSA, *A través de los siglos: historia del texto bíblico*, Estella: Editorial Verbo Divino 2012, 94 pàgs.

És el catàleg de l'exposició que organitzà l'Asociación Bíblica Española a Sevilla durant el setembre de 2012. És un llibre bellament il·lustrat amb fotografies de manuscrits i edicions antigues de la Bíblia. Els tres articles que componen el text presenten una exposició rigorosa i amena que conté una síntesi preciosa de l'estat actual dels coneixements sobre la història del text bíblic.

RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO – ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*, Estella: Editorial Verbo Divino 2012, 492 pàgs.

És un manual universitari, potser el millor en el seu gènere, que presenta una síntesi perfecta de la primera part del Nou Testament, tret de l'Evangeli segons Joan. Els autors presenten una síntesi molt reeixida de l'estat actual dels coneixements sobre aquestes quatre obres fonamentals que narra l'experiència cristiana original.

FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*, Estella: Editorial Verbo Divino 2012, 397 pàgs.

El professor Félix García és un dels millors experts d'Europa en el Pentateuc,

que actualment és la part més disputada i més mancada de consens en els estudis bíblics d'arreu. Aquesta obra conté 22 estudis d'anàlisi i síntesi sobre temes diversos de caràcter teològic i literari al voltant de Gènesi, Èxode i Deuteronomi, fonamentalment, tot i que Levític i Nombres també hi són tractats, que constitueixen una panoràmica de gran interès per fer-nos càrrec de la riquesa de la Torà per a l'estudi teològic i literari de l'Antic Testament.

PABLO R. ANDIÑACH, *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, Estella: Editorial Verbo Divino 2012, 587 pàgs.

És un llibre de síntesi molt ben pensat de cara a l'estudi de tot l'Antic Testament, que conté una aproximació succinta de caràcter literari i teològic a cadascun dels llibres que formen la gran biblioteca bíblica. L'autor sap plantejar amb precisió i concisió els grans temes amb què cal estar familiaritzats a l'hora d'apropar-se a cada llibre. És una obra molt recomanable.

XABIER PIKAZA, *Evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús*, Estella: Editorial Verbo Divino 2012, 1199 pàgs.

Ens trobem davant d'un llibre imponent: un comentari narratiu de l'Evangeli segons Marc d'una rara bellesa i profunditat. Un llibre que convida a una lectura reposada, com la pluja que amara la terra, d'on va brotant una saviesa cristiana prodigiosa, fruit d'una vida intensa d'ensenyament i estudi de la Sagrada Escripura.

Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 113. Gener del 2013

Direcció: JOAN FERRER, Gutenberg, 15 - 08397 Pineda de Mar. ESPERANÇA AMILL, Sant Antoni, 89 – 43800 Valls. *Adreça electrònica:* butlleti@abcat.cat. *Secretaria:* secretari@abcat.cat. *Administració:* Pla de Palau, 2 – 43003 Tarragona. *Disseny de la coberta:* Narcís Comadira. *Composició:* Imatge-9, SL (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978. ISSN: 2013-9381



PORTAL

L'animació bíblica en els estudis teològics

Pàg. 1

ARTICLES

La paràbola del sembrador (Mc 4,3-9)

Xavier Alegre

Pàg. 3

La Primera carta als Tessalonicencs: anàlisi exegetica i literària (I)

Joaquim Malé

Pàg. 19

El cant sagrat dels humils

Xavier Moll

Pàg. 35

Eines per a escriure en llengües bíbliques

Pere Casanellas

Pàg. 39

A VI NOU, BOTS NOUS

Joan Febrer

Pàg. 57

INFORMACIONS

Cursos bíblics d'estiu 2012

La Bíblia compartida: Bíblia i pastoral

Francesc Ramis i la «comunitat de l'amén»

Pàg. 65

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Joan Ferrer

Pàg. 70

