

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



127. setembre 2017

DE LA *VITA CHRISTI*, TRADUÏDA PER UN MONJO AL CATALÀ. IMPRÈS PER JOHAN ROSENBACH,
BARCELONA, 1522.

L'Evangeli és novetat

El 31 d'octubre d'enguany es compleixen cinc-cents anys del dia que, segons la tradició, Martí Luter va penjar a les portes de l'església del castell de Wittenberg les famoses 95 tesis sobre les indulgències. Aquest gest es considera l'inici del procés que acabarà desembocant en el naixement del protestantisme, en el context reformista que es va desenvolupar a l'Europa del segle XVI.

La reforma de l'Església és necessària sempre. Ho és perquè la societat canvia continuament, i l'Església ha de viure inculturada i encarnada, per tal de poder expressar els valors permanents de l'Evangeli amb el llenguatge i amb les formes culturals que siguin comprensibles per a la gent de cada temps i de cada lloc. Tanmateix, hi ha una raó profunda que convida al cristianisme a viure en una actitud permanent de renovació, i és el mateix missatge evangèlic: l'Evangeli és un anunci de novetat. El Papa Francesc ho recorda amb freqüència; en una homília a Santa Marta (5 setembre 2014), deia: "Què ens porta l'Evangeli? Alegria i novetat. Novetat, novetat, a vins nous, bots nous".

Ja els profetes d'Israel havien anunciat que arribaria el temps de la nova aliança. N'hi ha prou de recordar el conegut text de Jeremies: "Venen dies, ho dic jo, el Senyor, que pactaré una aliança nova amb el casal d'Israel i amb el casal de Judà" (Jr 31,31). És una profecia que els primers cristians veuen complerta en Jesucrist, el "mitjancer de la nova aliança" (He 9,15; cf. He 8,6-13), ell que en l'Últim Sopar diu als seus deixebles: "Aquesta copa és la nova aliança segellada amb la meua sang, vessada per vosaltres" (Lc 22,20; cf. 1Co 11,25). Jeremies havia anunciat que la llei de la nova aliança seria interior, escrita en el cor (cf. Jr 31,33), i l'apòstol Pau constata que la nova aliança "no és la de la lletra, sinó la de l'Esperit" (2Co 3,6).

Jesús recorre al llenguatge de la novetat per referir-se al seu missatge i a la seva presència en el món: "Ningú no cus a un vestit vell un pedaç de roba sense tractar: el pedaç nou estiraria la roba vella i es faria un esquinç més gros. I ningú no posa vi nou

en bots vells: el vi rebentaria els bots i es farien malbé bots i vi. A vi nou, bots nous.” (Mc 2,21-22).

Per la seva banda, Pau subratlla la novetat radical de la vida en Crist per als qui s'uneixen a ell: “els qui viuen en Crist són una creació nova. El que era antic ha passat; ha començat un món nou” (2Co 5,17). I el llibre de l'Apocalipsi insisteix en la novetat definitiva que arriba com a conseqüència de l'acció de Crist: “Després vaig veure un cel nou i una terra nova. El primer cel i la primera terra havien passat” (Ap 21,1). Fins a tal punt és gran la novetat, que l'Apocalipsi recull unes paraules que podríem considerar el lema o el resum de l'acció de Déu en Crist: “I el qui seu al tron va afirmar: «Jo faig que tot sigui nou»” (Ap 21,5).

La nova aliança introdueix, per tant, una dinàmica de novetat permanent en la relació de la humanitat amb Déu i en la vida de cada un dels creients. La proclamació del Regne per part de Jesús porta associada una crida urgent a la conversió (Mc 1,14-15), que és el canvi més profund i efectiu perquè es realitza en el cor i es tradueix en l'acció. L'apòstol Pau, que ha experimentat una autèntica transformació personal en el seu encontre amb Crist ressuscitat, entén la vida cristiana com una renovació profunda que es va desenvolupant de manera contínua. Pau defineix el cristià com l'home nou que es va renovant en Crist, i afirma: “us heu despullat de l'home vell i de les seves obres i us heu revestit de l'home nou, que es va renovant a imatge del seu creador i avança cap al ple coneixement” (Col 3,9-10).

Com a creients en Crist, doncs, ens hem de sentir convidats a una renovació contínua, sense tenir por de canviar tot allò que calgui en les nostres formes i estructures per tal de fer la nostra vida i la de les nostres comunitats més evangèlica i més significativa. El Papa Francesc diu a *Evangelii Gaudium*: “Crist és l'«Evangeli etern» (Ap 14,6), i és «el mateix ahir i avui i per sempre» (He 13,8), però la seva riquesa i la seva bellesa són inesgotables. Ell és sempre jove i font constant de novetat” (EG 11).

Agustí Borrell

Capaços de comprendre (Ef 3,18)

Xavier Moll

Uns malfactors sense un bri de consideració irrompen amb una furgoneta a la Rambla de Barcelona plena de gent i causen morts i ferits. La consternació és gran, la condemna de la malifeta és unànime i la consciència d'haver estat víctimes d'una agressió injusta és indubtable. D'aquí en surt espontàniament la imatge d'un món bipartit: bons i dolents. Gairebé gosaria dir que la maldat d'uns encara serveix per a fer resplendir més la bonesa dels altres. I és justament aquesta imatge cridanera que ara fa trontollar justament aquesta seguretat de bonesa: potser és que la bonesa no és res més que l'altra cara de la malesa dels altres?

L'únic camí d'intentar una comprensió més pregona del fet deu ser començar per posar en dubte que el nostre món sigui justament un món bipartit. I això no només perquè sempre hi ha damunt nostre el pes d'aquell *omnes peccaverunt* (Rm 5,18), sinó perquè només per aquest camí s'evita que la cosa no sigui més que un intent de trobar una via de conciliació tot pal·liant el mal. El mal cal que resti mal i només el podem entendre si tenim la humilitat de mirar-lo des d'una altra perspectiva.

Què és el mal? La resposta a aquesta pregunta pel nostre món ric i ple es decideix definitivament dins tot un codi de lleis, i aleshores el bé es redueix a la seguretat de poder viure tranquil com a conseqüència de mantenir-se dins els límits de complir aquest reglament domèstic. El qui no ho fa és castigat. També ho és tot aquell qui fa nosa i no s'ajusta prou a aquest model d'ordre públic. I ara se m'acut un pensament inquietant: no deu ser que amb el temps hem convertit la creu mateixa en un objecte de decoració i ja hem oblidat que no la van fer uns malfactors, com aquests de la furgoneta de la Rambla, sinó uns tribunals i unes lleis d'un país que vivia en pau i que ho van fer justament per conservar aquella pau precària? L'argument era ben clar: «¿No us adoneu que us convé que un sol home mori pel poble, i no pas que es perdi tot el poble?» (Jn 11,50).

Ho tornaré dir: això no és cap pal·liació d'un fet horrible que ha costat vides innocents, sinó un intent d'introduir Déu dins aquest fet, que altrament no es pot entendre bé: tanmateix el nostre Déu és també el Déu d'ells i, si ho volem entendre bé, cal que també ens demanem: com ho veu tot això, el Pare de tots? És una mala idea, aquesta de decantar Déu del nostre món i de creure que només així es pot garantir una certa pau dins una multiplicitat de religions distintes. El meu Déu també ho és de moros i de cristians, de musulmans i ateus. I ara, com veu Déu no solament aquests atemptats arterosos, sinó també la nostra seguretat legal sense misericòrdia?

Només Déu és bo (Mt 19,17). Només Déu pot perdonar pecats (Mc 2,7). El perdó i la misericòrdia són aleshores coses nocives dins el nostre sistema de garantir la pau amb codis penals. Una altra manera no tan vanitosa de la pròpia dignitat davant aquests pobres ignorants, i en un intent de misericòrdia amb ells, obro ara el Nou Testament i llegeixo: «Per tot això, jo m'agenollo davant el Pare, de qui rep el nom tota família, tant al cel com a la terra... perquè sigueu capaços de comprendre, amb tot el poble sant, l'amplada i la llargada, l'alçada i la profunditat de l'amor de Crist que arribeu a conèixer aquest amor que sobrepassa tot coneixement i, així, entreu del tot a la plenitud de Déu» (Ef 3,18s).

Xavier Moll

L'exegesi oriental de Kenneth E. Bailey¹

Joaquim Malé

Al bon record del Prof. Bailey,
que ja frueix de la Jerusalem celestial
(1930-2016)

1. Introducció

El Prof. Dr. Bailey és un pastor ordenat per l'Església presbiteriana dels EUA, si bé la major part de la seva vida ha transcorregut a països del Llevant mediterrani. D'ençà de 1935, quan tenia cinc anys d'edat, fins a l'any 1995, residí gairebé ininterrompudament al Pròxim Orient. La seva experiència és, per tant, peculiar, atès que té un coneixement de primera mà de tot —o gairebé tot— allò de què parla en els seus llibres. A diferència de la majoria d'estudiosos de l'*acadèmia*, que fan estades més o menys perllongades en els indrets que estudien (o on visqueren els protagonistes de les històries que estudien), el Prof. Bailey ha viscut en aquests territoris integrant-se plenament en unes maneres de fer, sentir i pensar que, en darrer terme, l'han introduït en una realitat que no és, ni de bon tros, la que tal vegada s'experimenta a les universitats occidentals.¹ Ho expressa perfectament ell mateix:

¹ Aquest fet és molt important i, al nostre entendre, dona la clau de lectura de l'originalitat de l'aproximació que Bailey fa de les paràboles de Jesús. Bailey esdevé un investigador *emic*, aquell qui estudia el comportament des de dins d'un sistema determinat, i que d'alguna manera s'adscriu implícitament en l'etnografia més reeixida (alliberada de complexos materialistes) de Claude Lévi-Strauss. L'aproximació *emic* s'ha comparat amb un paral·lel nord-americà de la distinció kantiana entre fenomen i noïmen. Ara bé, allò que ens importa aquí és l'adscripció de la perspectiva científica de Bailey a l'obra de Kenneth Lee Pike (1912-2000), que feu una gran contribució teòrica a la lingüística desenvolupant el concepte de tagmema (qualsevol de les unitats mínimes de construcció gramatical, incloent-hi ordres distintius de paraules, acords gramaticals, així com l'elecció de determinants). Situem Bailey, concretament, sota l'influx de la major contribució de Pike a l'antropologia, el concepte *emicletic*. Prové de la teoria dels tagmemes, de tal manera que de *phonemic* passem a *emic* i de

Està escrit des del 'cercle hermenèutic', és a dir, *des de la família de la fe per a la comunitat de creients, amb l'esperança de recuperar alguna cosa de la 'vitalitat i la dinàmica del text' que està disponible quan es mira des d'una perspectiva cultural de l'Orient Mitjà.* Quan aquest món de l'Orient Mitjà es pren seriosament pel que fa a la forma i al contingut, se'ns brinden una gran quantitat de noves intuïcions. El redescobriment d'aquestes intuïcions és el propòsit d'aquest estudi. La comunitat de fe en què escric és la del cristianisme àrab de l'Orient Mitjà.²

Kenneth Ewing Bailey nasqué l'any 1930 a Bloomington (IL), va obtenir el seu B.A. (*Bachelor of Arts*, la nostra llicenciatura) en Filosofia al Mommouth College (1948-1952), i va iniciar una carrera que el conduiria a un *cursus honorum* lloable: M.D. (*Master of Divinity*) al Pittsburgh Theological Seminary (1952-1955), una estada de dos anys a la American University del Caire dedicant-se exclusivament a l'aprenentatge de l'àrab, un M.Th. (*Master of Theology*) en Teologia Sistemàtica també a Pittsburgh (1961), passà aleshores a ser instructor en cursos de Nou Testament a l'Evangelical Seminary del Caire entre 1962 i 1965. Obtingué el Th.D. (*Theology Doctor*), en l'especialitat de Nou Testament, l'any 1972, grau que li concedí el Theological Seminary de Concordia a Saint Louis. Entre els anys 1967-1974 esdevé professor associat de Nou Testament a la Near East School of Theology a Beirut, on funda i dirigeix (fins al 1984) l'Institute for Middle Eastern New Testament Studies. Fa un parèntesi (1975-1976) com a professor adjunt al Fuller Theological Seminary de Pasadena a Califòrnia, però la seva carrera docent i investigadora continua desenvolupant-se en terres mediterrànies. L'any 1985 adquireix el grau de professor ordinari de Nou Testament a la Near East School of Theology de Beirut, el mateix any en què esdevé professor adjunt de Nou Testament al Pittsburgh Theological Seminary. Entre els anys 1984-1990 també serà nomenat professor adjunt de Nou Testament al McCormick Theological Seminary de Chicago, i l'any 1986 serà invitat a formar part de la prestigiosa *Studiorum Novi Testamenti Societas*. El 1985 esdevé professor investigador a l'Ecumenical Institute for Theological Research Tantur a Jerusalem, càrrec que ostentarà fins a la seva jubilació l'any 1995. Entre els anys 1988 i 1991 exerceix com a professor de Nou Testament al Theological College of the Greek Catholic Church Beit Sahour, a West Bank, Israel, i és l'any 1990 quan obté l'encàrrec, per part de la

phonetic a etc. El primer té a veure amb la descoberta de quelcom, mentre que el segon amb la creació de quelcom. Així doncs, i sota la perspectiva de Pike, Bailey s'emmarca en certa antropologia que pretén descobrir un sistema de valors, de funcionament i cosmovisió, etc., d'una societat aliena. Vegeu, al respecte, Kenneth L. PIKE, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Paris: Mouton 1967, p. 37. Thomas N. HEADLAND, *Kenneth Lee Pike, 1912-2000: A Biographical Memoir*, Washington: The National Academies Press 2004, p. 287-298.

² Cf. K. E. BAILEY, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 1980, p. IX. La cursiva és nostra.

diòcesi episcopal de Xipre i el golf a Nicòsia, de ser-ne el teòleg canònic, càrrec que compaginarà amb la docència i un nou encàrrec com a professor visitant al Dubuque Theological Seminary a Iowa, l'any 1992. És l'any 1995, com ja hem dit, quan esdevé professor emèrit i es dedica, d'ençà d'aleshores, a ser un investigador i lector invitat amb residència a New Willmington, Pensilvània. Finalment, l'any 1997 esdevé teòleg canònic de l'Església episcopaliana a la diòcesi de Pittsburgh.

La seva esposa, Ethel Bailey, fou investigadora assistent del cèlebre Dr. Jonas Salk en el moment en què el grup d'aquest descobrí la vacuna contra la poliomielitis l'any 1955. Ethel ensenyava microbiologia a diverses universitats del Pròxim Orient, feu créixer els dos nens de la parella (Sara i David) i picava a màquina els manuscrits del seu marit; fou una treballadora infatigable.

Aquesta succinta biografia dona raó d'un home inquiet, que no s'està de moure's per aquí i per allà³ però sense allunyar-se ni un mil·límetre del tema d'investigació que més l'apassiona: el Nou Testament.⁴ I dins d'aquest se centra, si bé no exclusivament,⁵ en l'estudi de les paràboles de Jesús. Allò veritablement important de cara al que ens interessa aquí és que el Dr. Bailey ensenyà i es mogué, preferentment, en cercles de cristians d'ètnia àrab, s'amarà de literatura cristiana àrab i siríaca i aprofundí en l'estudi de les obres de rabins dels primers segles a fi d'accedir al món cultural del Pròxim Orient en els temps immediatament posteriors als escrits que componen la biblioteca cristiana. No es tracta, al nostre entendre, d'una qüestió anecdòtica o menor, és a dir, el fet que el Dr. Bailey hagi invertit tant de temps i esforços en l'aprenentatge no només d'una realitat distinta, sinó també en l'estudi seriós d'un món que ja s'ha escolat en les arenes del temps, revivint-lo tal com es manifesta avui dia en els mateixos territoris que trepitjaren aquells avantpassats, mostra de forma fefaent una veritable passió per uns textos que, en el fons, són quelcom més que paraules posades per escrit; són, i han estat per a milions de persones, font de sentit.

2. Síntesi comentada de les obres més rellevants i anàlisi del mètode

La taula que presentem a continuació reflecteix el gruix de la producció bibliogràfica acadèmica en l'obra del Dr. Bailey.

³ Ha estat *lecturer* a Oxford i Cambridge, però també a Irlanda, Canadà, Finlàndia, Dinamarca, Nova Zelanda, Austràlia i Letònia, i l'any 1995, a demanda de l'arquebisbe de Canterbury, fou escollit professor de Bíblia en la trobada triennal dels arquebisbes anglicans. També a demanda de l'arquebisbe de Canterbury, fou invitat l'any 2003 a Qatar en la conferència de diàleg entre musulmans i cristians allí organitzada.

⁴ Passió que en una nota d'agraïment atribueix a una herència dels seus pares, els Drs. Ewing i Annette Bailey, missioners cristians al servei de la Paraula de Déu a Egipte i a Etiòpia.

⁵ De fet, l'àrea d'especialització del Dr. Bailey és el rerefons cultural i les formes literàries de l'època del Nou Testament, amb una producció acadèmica de més de 150 articles en anglès i àrab, a part d'altres llibres.

<i>Any</i>	<i>Títol</i>
1964	<i>Studies in the Prophet Amos</i> (en àrab)
1973	<i>The Cross and the Prodigal: The 15th Chapter of Luke, Seen Through the Eyes of Middle Eastern Peasants</i>
1976	<i>Poet & Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke</i>
1980	<i>Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style</i>
1983	<i>Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke</i> (edició conjunta)
1991	<i>The Parables of Jesus: An Eastern Vision</i> (en àrab)
1992	<i>Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15</i>
2003	<i>Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Story</i>
2005	<i>The Cross & the Prodigal: Luke 15 Through the Eyes of Middle Eastern Peasants</i> (edició revisada i ampliada de l'original de 1973)
2008	<i>Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels</i>
2011	<i>Paul Through Mediterranean Eyes: Cultural Studies in 1 Corinthians</i>
2014	<i>The Good Shepherd: A Thousand-Year Journey from Psalm 23 to the New Testament</i>

El fet és que Bailey també ha publicat altres llibres destinats a un públic jove i no especialitzat, així com llibres destinats a la pastoral i fins i tot una gran quantitat de vídeos i pel·lícules/documentals.

De tota manera, és cert que en la bibliografia de l'autor hi ha una certa monotonia, una tendència a donar voltes sobre allò mateix sense allunyar-se massa dels terrenys més coneguts. Podríem afirmar que els seus llibres són un recorregut per les paràboles de Jesús (especialment tal com apareixen en l'evangeli de Lluc) que en un moment determinat (principi dels anys 1990) fineixen amb l'aparició d'un article programàtic que ha tingut, segurament, els avatars més remarcables quant a la crítica a l'obra de Bailey.⁶ El seu corpus essencial es clou en aquell moment, i les obres que apareixen després, si bé valuoses, fan un exercici pràctic d'aplicació (ara sí, més atrevida) de la metodologia que ha anat forjant al llarg de la dècada de 1980.

⁶Vegeu K. E. BAILEY, «Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels», ExpTim 106 (1995) 363.

3. La tradició oral informalment controlada

Pot resultar curiós que l'obra més comentada del Dr. Bailey sigui un article. De fet es tracta d'un text que publicà en dues revistes científiques diferents que té, essencialment, el mateix contingut. Es tracta d'un article eminentment metodològic, en què fent una breu síntesi dels models existents de tradició oral (bàsicament les visions bultmanniana i de l'escola escandinava) prossegueix amb una via alternativa, la que ell anomena *informal controlled oral tradition*, i que com es pot suposar és la seva aportació al debat. L'article en qüestió s'anomena «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels», i aparegué a les revistes *Asia Journal of Theology* i *Themelios*,⁷ els anys 1991 i 1995 respectivament. Una tercera variant del mateix article fou presentada a la prestigiosa revista britànica, amb seu a Edimburg, *Expository Times*, intitulada «Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels», també l'any 1995. Convé deturar-s'hi.

Partint de l'interès que ha generat la figura de Jesús al llarg del segle XX, aquí Bailey pren posició a part de les dues postures majoritàries que reconeix en l'estudi de la tradició oral, això és, Rudolf Bultmann i la *Formgeschichte*, i Birger Gerhardsson, Harold Riesenfeld i l'escola escandinava. Hi hauria una tercera posició que és la que formen Charles H. Dodd, James D. G. Dunn, Martin Hengel, Joachim Jeremias i altres. Així les coses, «examinarem les realitats concretes de la vida tradicional d'un poble del Pròxim Orient mitjà per veure quina importància té per a la nostra comprensió de la tradició oral subjacent als evangelis sinòptics».⁸ Es tracta de passar de la teoria a la pràctica, de veure com funciona realment la tradició oral en un ambient del Pròxim Orient i, això, és realment interessant, àdhuc un terreny poc estudiat. Per a ell és més difícil de fer el pas Occident-Orient que no pas el salt diacrònic (segle XX – segle I); sigui com sigui, en una cultura escrita com la nostra es fa molt difícil d'entendre que allò oral sigui tan valuós.

Es comença estudiant la societat tradicional de l'Orient Mitjà de les darreres dues centúries. Superficialment els temps han canviat, és cert, però els models de vida tenen una gran estabilitat:

La vida ha canviat, però també ha seguit sent la mateixa [...] He ensenyat estudiants que han treballat durant anys continuant manuscrits en un scriptorium monàstic. Els vilatans m'han recitat els contes no registrats de Saladí i han relatat històries sobre la persecució romana del segle III dels seus avantpassats cristians. Mostren orgullosament les coves on aquests progenitors s'amagaven i diuen:

⁷ En aquesta darrera publicació es manté l'estructura de l'article primigeni però amb una lleugera revisió.

⁸ Vegeu K. E. BAILEY, «Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels», *Expository Times* 106 (1995) 363-364.

«Quan els romans van venir, ens vam amagar en aquestes coves i les nostres dones van anar al riu, a la nit, per portar-nos aigua». Es desconeix si el relat del poble pot sobreviure a l'impacte de la televisió. Però aquí intentaré de mostrar, breument, el que he experimentat sobre les maneres tradicionals de preservar i transmetre informació que he trobat vigents en la vida conservadora del poble abans de l'arribada de l'electricitat, amb el seu estrèpit electrònic.⁹

Postula l'existència de dos models visibles de tradició oral: a) Els *shaykhs* musulmans i els monjos orientals ortodoxos (que memoritzen l'Alcorà sencer i poden passar-se hores cantant litúrgia, i no els sembla quelcom excepcional);¹⁰ i b) La narració de notícies casuais, històries d'atrocitat en temps de guerra, acudits, etc., i que Bailey anomena *informal uncontrolled oral tradition*, és a dir, informació que deambula per la societat amb un tipus de fiabilitat ben baix i que, segons ell, sovint és assumit per la crítica de les formes. Però cap d'ambdós és plenament satisfactori. Aleshores es pregunta: «Did the early Christians have any identifiable method of passing down the information they held in their memories about Jesus of Nazareth?», i es respon: «I am convinced that they did».¹¹ Al respecte ens remet a l'article sobre la tradició oral informalment controlada, que s'estructura en cinc parts:

1. *Context en què es mou aquest tipus de tradició oral*: el context és clarament informal, la reunió social de la comunitat a les nits, una mena de festa més o menys formal (*haflat samar* 'festa de la preservació')¹² on res és planejat, ni l'audiència ni els narradors, ni tan sols el lloc de reunió. La gent que té cura de recordar la tradició es troba informalment. Amb alguns límits, tothom qui té quelcom per explicar pot fer-ho. Una història s'encavalca amb l'altra i tothom les espera amb delit, com a *grand success*. Explica dos tipus habituals de *haflat samar*: a) La reunió d'una família extensa (també amb alguns amics); i b) La trobada informal entre tots els membres d'una comunitat.

2. *Tipus de material que aquesta tradició oral preserva*: Bailey parla de quatre tipus de materials: a) Proverbi tradicional (la gran capacitat de memoritzar, retenir i usar adequadament aitals proverbis (milers) no s'estudia, sinó que té a veure amb una intel·ligència nadiua i una grandesa d'esperit típica d'homes verament savis, i sol

⁹ Cf. BAILEY, op. cit., p. 363-364.

¹⁰ Bailey explica una anècdota que il·lustra aquest tipus de tradició oral. Un dia prengué un taxi a la ciutat de Betlem, i el taxista, mentre viatjaven cap a Jerusalem, recitava el Salteri en àrab. Tot interessant-se per l'assumpte, Bailey s'adonà que aquell bon home s'havia après el Salteri sencer mentre treballava al taxi. D'aquí Bailey conclou que allò que podem anomenar *formal controlled oral tradition* encara existeix.

¹¹ Cf. BAILEY, op. cit., p. 364.

¹² Per a una discussió elaborada sobre el concepte de *haflat samar*, vegeu els articles de Theodor J. WEEDEN i James D. G. DUNN a la revista *Journal for the Study of the Historical Jesus*, número 7 de 2009.

succeir que com més educació té hom, menys capacitat de recitació mostra); *b*) Enigmes narratius (*story riddles*: 1Re 3,15-28; Jn 7,35-8,11); *c*) Poesia (és la forma favorita, *zajal*, que no té rima ni mètrica; els qui reciten aquesta poesia il·letrada són com abocadors comunitaris de sapiència i tradició); i *d*) Paràbola o història (les històries són les formes primàries de discurs a l'Orient Mitjà; el significat és creat, els problemes són resolts, la història és recordada, la teologia és formulada, el dol és reconfortat, la joventut és instruïda, la saviesa és proclamada, i la identitat és confirmada, tot mitjançant la narració d'històries. Es tracta de la forma més habitual que aquesta tradició adquireix: «At such gatherings, the community retells the stories that form its identity».¹³ Es mostra una despreocupació absoluta per la cronologia,¹⁴ i és que «the preservation of the story does not require the remembering of any specific historical date or sequence».¹⁵ Ara bé, aquí no es tracta d'un avi explicant contes al seu net i aquest fruit-ne, sinó que la comunitat aquí exerceix un control sobre la història recitada.

Aquests poemes, proverbis i narracions formen la seva identitat. La recitació correcta d'aquestes històries és fonamental per a aquesta identitat. Si algú fa una declamació 'equivocada' de la història, el rapsoda és corregit per un cor de veus. Algunes narracions poden ser noves, però les històries que importen són les versions que tothom coneix. L'ocasió és informal, però la recitació està controlada.¹⁶

3. *Nivells de flexibilitat que aquesta tradició oral mostra*: Parla de tres nivells de flexibilitat: *a*) Inflexibilitat (proverbis i poemes); *b*) Certa flexibilitat (paràboles, històries d'entreteniment i narrativa històrica); i *c*) Flexibilitat absoluta (bromes, esdeveniments casuais i quotidians, exageracions d'històries d'atrocitats, etc.). Aquí entra en escena la figura de qui fou el primer fundador de l'església protestant a Egipte, l'escocès Dr. John Hogg: hi arribà el 1854, evangelitzà i fundà comunitats, i traspassà el 1886. Vint-i-vuit anys després, la seva filla Rena Hogg publicà una biografia (fruit de papers del pare i històries explicades per la gent de la comunitat), l'any 1914. Resulta que Bailey predicà i ensenyà en els anys 1957-1964 en aquella mateixa zona del sud d'Egipte i s'adonà que el que continuaven explicant els habitants d'allà gairebé cent anys després era el mateix que havia recopilat Rena en el llibre de 1914: «John Hogg was the founder of their community. He shaped their new identity. To forget what he said and did was to forget a critical part of who they were (Let the reader understand!)».¹⁷

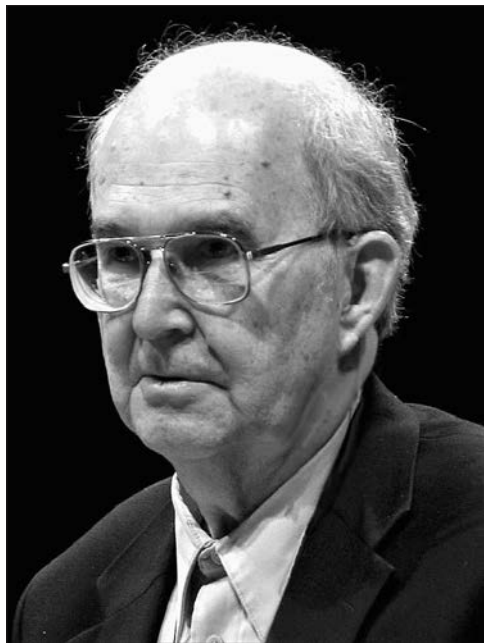
¹³ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 365.

¹⁴ «Back when we spoke Coptic», és a dir, abans del segle VI!

¹⁵ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 365.

¹⁶ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 365.

¹⁷ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 366.



Kenneth E. Bailey

4. *Com aquesta tradició oral absorbeix materials nous:* Ús de mètodes taquigràfics orals per a recordar i explicar noves i interessants històries.

5. *Significat d'aquest mètode de transmissió per a la nostra comprensió dels evangelis:* Aquí fa referència al pròleg lucà i al ὑπέρτης τοῦ λόγου 'ministre de la paraula', caracteritzat per tres elements: *a)* El títol per un líder de pregària a la sinagoga és prestat i reutilitzat; *b)* Ha de ser un testimoni ocular; i *c)* És un *hazzan* (recitador de la sinagoga) de la Paraula. De quina paraula? Segurament, afirma Bailey, la paraula *de i sobre* Jesús. En aquest testimoni Bailey hi veu, molt probablement, aquell qui la comunitat ha escollit per a recitar tradicions *de i sobre* Jesús en la pregària i els contextos d'estudi.¹⁸

L'article es clou amb l'afirmació programàtica bàsica que convé retenir:

En una generació, aquells testimonis oculars van desaparèixer. Però aquests recitadors de la tradició, que foren designats, van passar els seus records als evangelistes

¹⁸ Aquests ministres de la Paraula són els guardians de la tradició oral, i ho són precisament perquè són testimonis oculars dels fets que guarden i transmeten. Seguint el criteri de Bailey, només en el moment que aquests guardians van començar a traspasar es permeté de compondre documents que recollissin el material de la tradició que aquests conservaven seguint el mètode rabínic. Al respecte, vegeu K. E. BAILEY, *Jacob & the Prodigal: How Jesus Retold Israel's Story*, Downers Grove (IL): IVP 2003, p. 32-35.

que després van compondre els evangelis. Alguns autors de l'Evangeli poden haver estat ὑπῆρεταῖ de la paraula (i testimonis oculars). El trencament de la forma de vida dels pobles palestins, provocada per la primera i segona revoltes contra Roma, hauria alterat aquest marc vilatà. Aquesta pertorbació pot ajudar a explicar la pèrdua de control sobre el material que va permetre l'aparició dels evangelis apòcrifs. Però els cristians que van créixer entre els anys 30-70 amb aquesta tradició recitada al seu voltant en serien autèntics testimonis durant tota la seva vida, tot i que no n'eren testimonis oculars. Per tant estem convençuts que la transmissió oral *informal* i *controlada* ensems, descrita anteriorment, amb la seva flexibilitat i estabilitat, proporciona un marc mediorientat concret en què cal comprendre i interpretar les dades disponibles en els Evangelis Sinòptics.¹⁹

4. *Poeta i pagès: la cosmovisió dels camperols del Pròxim Orient*

No volem centrar-nos, emperò, en els articles de Bailey, entre altres coses perquè el món de les revistes científiques i, per tant, dels articles, és gairebé insondable, un mai no acabar. Si destaquem aquest article (i no per casualitat tothom que parla de Bailey ho fa) és per la seva rellevància metodològica, però no solament per això, sinó perquè suposa una mena d'herència, un llegat que dona forma a tot el treball anterior de l'autor. Les poques línies que constitueixen aquests escrits, i encara farcides d'exemples que il·lustren meravellosament allò de què parla, constitueixen el cor de la hipòtesi que formula i que, en el fons, és l'aportació majúscula que fa als estudis bíblics i a l'estudi del Nou Testament específicament.

Ja hem posat de manifest la curiositat que ens genera el fet que l'obra més comentada de Bailey sigui un article, i això és perquè si bé aquest article és, com acabem de dir, definitori del mètode que empra, existeix una obra anterior que és fonamental i que tal vegada aporta el mateix que l'article. Es tracta de l'edició conjunta de 1983 *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes*. L'obra comença amb una introducció metodològica que és bàsica, àdhuc més important que la segona part de l'obra en la qual es fa una anàlisi de quatre paràboles i dos poemes de la narrativa de viatges lucana (Lc 9,51–19,48). Aquesta comença posant de manifest un problema molt seriós en l'estudi exegetíc dels textos bíblics, això és, la necessitat d'atendre l'entorn cultural i l'estructura literària de les paràboles. És cert que aquest debat no és nou als anys 1970,²⁰ però sí que ho és l'aproximació que hi fa Bailey. Defineix l'objectiu inicial del llibre afirmant que

¹⁹ Vegeu BAILEY, *op. cit.*, p. 367. Mantenim la cursiva original.

²⁰ Rudolf Bultmann ja havia posat de manifest en l'obra de l'any 1921, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, que la cultura de les paràboles pertanyia a la Palestina del primer segle de l'era cristiana.

La primera tasca d'aquest estudi és delimitar amb més precisió la cultura oriental tal com ens apareix en les quatre paràboles principals de Lluc. [...] És la nostra convicció que allò històric s'ha de tornar a examinar a la llum de la prova addicional del medi cultural de les paràboles. A més, l'estètica s'ha de veure a la llum de les formes literàries orientals. Aquesta tasca doble és l'objecte del present estudi.²¹

Ràpidament, i després d'advertir de l'error en l'aplicació del mètode al·legòric en l'estudi de les paràboles, fa una ullada a què s'ha dit en matèria d'interpretació parabòlica tot passant per les obres de Charles H. Dodd,²² Joachim Jeremias,²³ Geraint V. Jones,²⁴ Eta Linnemann²⁵ i Dan O. Via.²⁶ L'estudi d'aquests autors li permet posar de relleu les mancances específiques que convergeixen en el que Bailey anomena *estranyesa cultural*.²⁷ El plantejament és, en essència, molt senzill: l'exegeta contemporani no pertany al món en què les paràboles foren formulades (ara no entrem en processos orals o redaccionals, atès que històricament són molt propers o gairebé idèntics).²⁸ La teologia de les paràboles,²⁹ per tant, resta opaca a qui no s'hi apropa amb les lents

²¹ Vegeu K. E. BAILEY, *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (combined edition), Grand Rapids (MI): Eerdmans 1983, p. 15, 26.

²² *The Parables of the Kingdom*, 1935.

²³ *Die Gleichnisse Jesu*, 1947.

²⁴ *The Art and Truth of the Parables: A Study in Their Literary Form and Modern Interpretation*, 1964.

²⁵ *Gleichnisse Jesu: Einführung und Auslegung*, 1961.

²⁶ *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, 1967.

²⁷ El mot exacte que ell empra és *cultural foreignness*, que té múltiples traduccions.

²⁸ El propi Bailey adverteix de bon principi que les generacions cristianes que segueixen a la primera diàspora ja eren, de fet, estranyes al context palestinenc en què aparegueren aitals escrits, de tal manera que les generacions de redactors dels evangelis responen a interessos i dinàmiques distintes de les que convé situar en temps de Jesús. Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 27. Vegeu també, en la mateixa línia argumental, Harm W. HOLLANDER, «The Words of Jesus: From Oral Traditions to Written Record in Paul and Q», *Novum Testamentum* 42:4 (2000) 340-357, esp. 351-354; Barry W. HENAUT, *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1993, p. 66.

²⁹ I aquestes paràboles cal situar-les en una comunitat d'origen palestinenc, que des d'un primer moment obeí Jesús sota la guia de l'Esperit Sant. És a dir, malgrat que les comunitats dels evangelistes en el darrer procés de redacció dels evangelis se situen fora de Palestina, no hi ha cap raó convincent, segons Bailey, per no acceptar les paràboles com a paràboles de Jesús de Natzeret, *i.e.*, el material bàsic és palestinenc, i tot i la refosa narrativa i teològica que hi apliquen els evangelistes, la *intentio* del material resta oberta a una anàlisi de la cultura i estructures literàries que el componen. És per això que la preocupació de Bailey és accedir a l'entorn palestinenc original. Al respecte, cf. K. E. Bailey, *Through Peasant Eyes*, p. X. És de la mateixa opinió Santiago Guijarro, que dona suport a les tesis de Bailey des d'una perspectiva distinta (molt influït pels treballs de Richard Burridge). No dubta de l'originalitat palestinenca de les tradicions (no només paràboles) que conformen tots els evangelis, que foren compostos després de l'any 70 a les immediateses de Palestina per comunitats directament hereves dels apòstols i amb l'influx cultural d'aquests. Des d'aquesta posició, els *logia* de Jesús es conserven esparsos en aquests escrits mercès a la transmissió de la tradició per mitjà de l'oralitat: «Para los grupos cristianos de la diáspora, los recuerdos sobre Jesús fueron importantes porque evocaban los acontecimientos en los que se asentaba su fe, pero aún fue más importante su manifestación gloriosa después de la resurrección y todo lo que

adequades, esdevé un problema cultural de primer ordre.³⁰ I una de les primeres eines metodològiques que ens ofereix Bailey és l'afirmació que cada paràbola posseeix un grup³¹ de motius teològics que, conjuntament, incideixen en l'oient a fi que es pronunciï, que actuï, que doni una resposta determinada al missatge de la paràbola. Aquest és un fet singular que, sens dubte, té molt a veure amb l'origen semític de les paràboles, perquè el món semític (i les llengües aramea, hebrea, etc.) posseeixen una riquesa etimològica impressionant que porta a enllaçar mots amb altres mots partint d'arrels comunes, de parentius lingüístics, però també d'una cosmovisió compartida que cal ubicar en el corrent apocalíptic jueu. Això dona raó de la singularitat de les paràboles i de la riquesa simbòlica velada que contenen, així com de la perspicàcia detectivesca del Dr. Bailey a l'hora de posar de manifest aquesta característica. La manera d'enfrontar-nos, doncs, a les paràboles, és l'exegesi oriental:

La cultura dels camperols conservadors contemporanis s'ha d'examinar a fi de comprendre què signifiquen les paràboles en el seu entorn. Cal estudiar versions orientals per veure com els eclesiàstics orientals han traduït el text a través dels segles. La literatura antiga relativa a les paràboles s'ha de llegir *amb* les intuïcions obtingudes d'aquestes dues altres fonts, no aïllades d'aquestes. [...] El mètode és per a utilitzar les eines crítiques estàndard de l'erudició occidental en combinació amb els coneixements culturals obtinguts de la literatura antiga, els camperols contemporanis i les versions orientals.³²

Aquesta quàdruple combinació incorpora els avenços de la ciència bíblica a la proposta de Bailey, de tal manera que, per exemple, el mètode d'estudi dels textos antics que Bailey proposa ha de provenir del mètode històric-crític, i en cap cas no podem

este acontecimiento revelaba acerca de él, porque esta visión de Jesús les permitía anunciarle más fácilmente en el mundo del Imperio. Por su parte, *los grupos de discípulos asentados en la Tierra de Israel y sus alrededores [...] tuvieron gran interés en conservar y transmitir las tradiciones sobre el Jesús terreno, especialmente aquellos dichos y anécdotas en los que aparecía como un maestro y que había propuesto una nueva forma de interpretar y de vivir el judaísmo. Esta necesidad de preservar la memoria de Jesús como elemento diferenciador explica que la tradición sobre él se conservara principalmente en la Tierra de Israel*. Vegeu S. GUIJARRO, *Los Evangelios. Memoria, biografía, escritura*, Salamanca: Sígueme 2012, p. 17-42; cf. p. 24 per la citació. La cursiva és nostra.

³⁰ Històricament s'han donat diverses respostes a aquest problema cultural; Bailey n'enumera cinc: 1) l'al·legoria; 2) el procés d'indigenització, és a dir, aplicar una mena de sentit comú diacrònic a partir del qual tot allò que avui és *normal*, també devia de ser-ho fa 2000 anys; 3) la universalització, això és, aplicar les categories mentals d'hom a allò que estudia sense tenir en compte que no tothom pensa igual; 4) l'existencialisme, amb el problema subseqüent d'apropar-nos perillosament a postulats hermenèutics postmoderns; i 5) la desesperació, reacció força normal davant el salt mortal històric que representa enfrontar-nos amb textos que són fruit de cultures tan reculades en el temps.

³¹ Adoptem el mot *grup* per a traduir *cluster*, concepte que és bàsic en l'obra i que Bailey adopta amb la connotació de penjoll, d'agrupament, etc.

³² Cf. BAILEY, *Poet & Peasant*, p. 29-30. La cursiva pertany al text original.

atansar-nos-hi amb aproximacions que s'han demostrat poc fructíferes, quan no errònies. Així les coses, les característiques del mètode de l'exegesi oriental són:

1. *Literatura antiga*: el fet d'examinar obres de la literatura del Pròxim Orient ens ha de conduir a descobrir les assumpcions culturals d'escenes determinades. Ara bé, això implica que cal saber què busquem abans d'anar-ho a cercar. Un exemple d'això el trobem en Jn 4,9c,³³ quan el redactor adverteix al lector d'un problema cultural.

2. *Pagesos contemporanis*: existeixen comunitats pageses esparses pel Llevant mediterrani que han viscut relativament isolades durant centúries. A aquest fet geoestratègic cal sumar-hi el gran valor que atorguen a la pervivència de les tradicions, a viure com ho feien els seus avantpassats. El propi Bailey ha experimentat aquests valors, que surten a relleu quan observem que un compliment en aquestes comunitats és anomenar algú *preservador dels costums*. Allò important, però, no és tant quedar-se amb l'anècdota, que fàcilment es pot trobar, com penetrar lentament i curosa en el teixit de les tradicions d'aquestes comunitats. Per a fer-ho, no n'hi ha prou amb passar uns dies vivint entre aquests pagesos, sinó que cal impregnar-se de tot allò que envolta aquestes comunitats, entendre com pensen i per què pensen així, per això cal guanyar-se'ls (en el bon sentit de la paraula) i viure *amb* i *com* ells. Aquesta és, d'alguna manera, la carta de presentació del Dr. Bailey, que s'immiscí en aquest món fins a cert punt ancorat en la nit dels temps. I, en fer-ho, s'adonà que els contistes orientals empren una quantitat determinada d'implícits socialment compartits en explicar les històries. Entre aquests cal destacar les actituds, les relacions, les respostes i els judicis de valor, de tal manera que tothom sap com reaccionarà cadascú en una situació determinada. I precisament en aquestes particularitats s'hi juguen gran part dels continguts de la teologia que amara les paràboles de Jesús. La hipòtesi de treball de Bailey és, doncs, observar què signifiquen les paràboles quan són interpretades pels pagesos contemporanis del Llevant mediterrani, fet que aplica sistemàticament partint d'una pregunta: «Si això [*scil.* paràbola *x*] hagués passat en temps dels teus avis, què hauria significat?». ³⁴

3. *Versions orientals*: els traductors siríacs dels primers segles de la nostra era reflexionen inevitablement la seva comprensió de la cultura de què parla el text. Per a Bailey, el punt crucial és que aquests traductors vivien en el món del Pròxim Ori-

³³ «οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις» 'Cal recordar que els jueus no es fan amb els samaritans'.

³⁴ Hi ha quatre condicionants previs a l'elecció de l'individu interrogat: 1) Ha de tractar-se d'algú que hagi estat com a mínim fins als vint anys d'edat en una comunitat pagesa tradicional i bàsicament il·letrada; 2) El mètode de recopilació d'informació és oral, converses en àrab; 3) Ha de tractar-se d'algú conegut per Bailey, considerat com a amiatat d'ençà de cinc anys; i 4) Ha de tractar-se de persones amb un coneixement bíblic mínim.

ent antic i que, per tant, la seva cosmovisió i cultura estaven estretament vinculades a la pròpia cosmovisió i cultura dels redactors evangèlics. Bailey escull divuit versions, àrabs i siríaqes, en funció de tres criteris: 1) La cronologia (des del segle II fins al segle XX);³⁵ 2) La geografia (d'Egipte, el Sinaí, el Líban, Síria, Iraq i la ciutat d'Edessa); i 3) La tipologia (versions eclesiàstiques que provenen d'intel·lectuals àrabs i siríacs contrastats).³⁶

Després de tot, i malgrat algunes crítiques ferotges que ha rebut Bailey³⁷ (si bé també ha rebut suports més que significatius),³⁸ ja en aquesta obra de 1983 es formula una pregunta: «How can we be sure the Middle Eastern peasant has not changed his culture and attitudes across the intervening centuries?». ³⁹ La pregunta no només és pertinent, sinó que és una mena de fre de velocitat que s'aplica a fi de no deixar-se prendre per l'eufòria. Certament, tot podria ser una impressió ben desafortunada i el pretès immobilisme tradicionalista d'aquelles comunitats bé podria ser una falsa aparença, un engany mnemònic que amaga veritables canvis imperceptibles però reals. Però això no és del tot així, perquè sí que s'estableixen continuïtats molt poderoses entre un passat força remot i aquestes comunitats. Només fa falta pensar en com es vivia en el nostre país fa poc més d'un segle, i com algunes de les pràctiques que s'ancoraven en la tradició s'havien mantingut gairebé inalterades des d'antuvi. En el record dels nostres pares hi figuren activitats que avui dia gairebé ningú sabria dir amb certesa de què tracten, com ara batre la palla a l'era, fer les garbes i els feixos, etc. Si

³⁵ Hom pot pensar, encertadament, que Bailey peca d'ingenuïtat emprant un ventall cronològic tan vast, però ell mateix matisa l'afirmació: «The point here is that translation is *always* interpretation. The translator must decide what the text means before he can translate it. A parable passes through the translator's mind on its way to the new language. Through a careful reading of a series of such translations one is able to learn a great deal about how Middle Easterners themselves have understood a given text». Cf. BAILEY, *Through Peasant Eyes*, p. XIV. Mantenim la cursiva original.

³⁶ Aquestes versions preserven una comprensió del text evangèlic que era l'habitual en les esglésies que el produïren, de tal manera que és una veritable mina d'or per a restituir l'exegesi oriental dels evangelis. Cf. BAILEY, *Jesus Through Middle Eastern Eyes: Cultural Studies in the Gospels*, Downers Grove (IL): IVP 2008, p. 11-13.

³⁷ La crítica més aferrissada prové d'un article de Theodore J. Weeden, Sr apareguda en el *JSHJ* l'any 2009, sota el títol «Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: A Theory Contested by Its Evidence». Weeden se centra exclusivament en els articles expressament metodològics de Bailey (1991 i 1995), i d'aquests focalitza l'atenció en el reguitzell d'exemples que Bailey dona per a mostrar la validesa de la seva teoria.

³⁸ En el cas que ens ocupa per part de James D. G. Dunn. Aquest rebut Weeden en un article en el mateix número de la revista *JSHJ* de 2009, intitulat «Kenneth Bailey's Theory of Oral Tradition: Critiquing Theodore Weeden's Critique». Si bé Dunn desmunta pas a pas la crítica de Weeden, li reconeix el mèrit d'haver estat un dels pocs acadèmics en prestar atenció a la hipòtesi de Bailey. El fet és que, per a Dunn, el que aporta Bailey és d'una importància majúscula, perquè omple un buit inexplicable en els estudis bíblics, això és, ajuda a explicar el caràcter perdurable de les tradicions sinòptiques de Jesús més efectivament que cap altra hipòtesi abans formulada. El gran pecat de Bailey fou, segons Dunn, la seva manca d'academicisme.

³⁹ Cf. BAILEY, *Poet & Peasant*, p. 37.



*Reconstrucció d'una casa
palestinenca de l'època de Jesús*

això es mantingué gairebé inalterable des d'època pretèrita, per quin motiu no hauria de passar quelcom molt similar en les comunitats que emprà Bailey en el seu estudi? La resposta que el propi Bailey dona no és tan forassenyada com pot semblar en un primer moment: «the question is not, Shall we interpret, making cultural judgments as we go along, or shall not? Rather it is, *Whose* culture shall we allow to inform the text for us?». ⁴⁰ Acceptant que ningú no s'atansa a un text antic (o modern, és igual) des de la neutralitat, cal saber si permetrem que la cultura i cosmovisió que apliquem a la lectura i anàlisi d'aquell text sigui la nostra o, per contra, una que bé podria ser molt similar a l'original del moment en què el text fou redactat. Si bé això pot semblar poc *científic*, cal tenir en compte que cal avançar en el coneixement i per a poder estudiar un tema tan embullat com aquest és necessari poder gaudir de certa llibertat, o sigui, que cal deixar que la intuïció flueixi perquè, en el fons, ens trobem davant de problemes irresolubles (tot problema històric és irresoluble!). En el fons, doncs, interpretar

⁴⁰ Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 37. Conservem la cursiva de l'original.

una paràbola és escollir quin camí recorrerem enmig d'un bosc d'alternatives, cap de les quals no està lliure de prejudicis ni condicionaments culturals. Posem només un exemple per veure com pot funcionar l'aproximació des de l'horitzó cultural dels camperols contemporanis del Pròxim Orient: el naixement de Jesús en Lc 2,7 («καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῇ καταλύματι» 'i va néixer el seu fill primogènit: ella el va faixar amb bolquers i el posà en una menjadora, perquè no havien trobat cap lloc on hostatjar-se'). Hom pot continuar assumint que Jesús nasqué en un estable (φάτνῃ 'menjadora'), atès que no tenim evidències fefaents d'on es guardaven els animals en les cases del segle I. Però també podem assumir els usos actuals dels pagesos del Llevant mediterrani i afirmar que és raonable acceptar que són les mateixes, o molt properes, a les que devien dur-se a terme en el segle I. Aleshores s'aboca una mica de llum en el problema: Jesús nasqué en una casa privada, segurament a la planta baixa on s'estabula el bestiar, que no és la mateixa estança on s'allotgen les persones (τόπος ἐν τῇ καταλύματι 'lloc on hostatjar-se').⁴¹

Amb això en ment, Bailey defineix quins són els tres elements bàsics que té qualsevol paràbola:

1. Té un o més referents amb el món real de l'oient;
2. Disposa d'una combinació de motius teològics que encaminen la resposta de l'oient; i
3. Posseeix un caràcter de pressió sobre l'oient que, en certa manera, l'obliga a emetre una resposta determinada.

Aquesta combinació de factors de pressió, que en el fons s'agrupen sota uns elements teològics que d'alguna manera dirigeixen l'atenció de l'oient i, així, enfoquen la seva resposta cap a una direcció concreta, Bailey els anomena *grups teològics*. I partint d'aquests, podem enfocar el problema d'anàlisi de les paràboles no tant en aquestes o en qui les pronuncia, sinó més aviat en qui les rep i com ho fa. Així és com convé entendre les paràboles, doncs, amb el propòsit d'intentar evocar una resposta de l'oient.⁴² I aquesta resposta, com hem vist, resta dependent d'uns factors compartits,

⁴¹ Aquesta és, també, la conclusió a què arriben Rius-Camps i Read-Heimerdinger en la seva traducció a l'obra doble de Lluc. Vegeu LLUC, *Demostració a Tòfil. Evangeli i Fets dels Apòstols segons el Còdex Beza* (Sagrats i Clàssics 3), edició i traducció de Josep RIUS-CAMPS – Jenny READ-HEIMERDINGER, Barcelona: Fragmenta 2009, p. 68-69. Vegeu, també, l'exegesi que Bailey fa de la perícopa Lc 2,1-20 en K. E. BAILEY, *Jesus Through Middle Eastern Eyes*, p. 25-37.

⁴² L'interès rau en la manera com les persones que oïen les paràboles en el seu context de creació i difusió sentien, reaccionaven i responien en conseqüència. Es tracta de factors clau: *resposta, judici de valor, relació personal, expectació i actitud*. Per exemple, com s'espera que respongui un pare quan el seu fill menor li demana l'herència que li pertoca mentre aquell encara viu? Quin judici de valor fa un grup de convidats quan altres

de referents implícits o símbols que la comunitat identifica, de tal manera que a l'hora de cercar una explicació satisfactòria del missatge de les paràboles cal accedir a aitals referents comunitaris, que són la clau de lectura privilegiada d'aquestes. Per tant, i atès que la resposta està en certa manera induïda per un reguitzell de temes teològics, és necessari d'adonar-nos quins són, d'on provenen i quin significat tenen.

Ara bé, i evitant de caure en simplismes, el propi Bailey adverteix que les respostes no cal que siguin unívokes, és a dir, que es vinculin a una idea o significat compartit únic, sinó que poden variar. Però aquesta variació, i aquí cal incidir-hi, s'esdevé en el si d'un grup teològic concret, *i.e.*, amb qüestions interrelacionades, ja que les paràboles no són pas productes racionalistes, sinó expressions d'experiència religiosa que no pretenen cap altra cosa que produir fe religiosa mitjançant un missatge més o menys velat, i aquestes expressions prenen forma a través de discursos teològics i, d'aquesta manera, cal considerar que un grup de motius teològics forma el contingut i el substrat ensem, la base sobre què s'articula cada resposta de cada oient.⁴³

I arribats a aquest punt la teoria de Bailey esdevé nítida: «The parable may have a number of symbols with corresponding referents in the life of the listener. The parable calls for a single response that is usually informed by a cluster of theological themes».⁴⁴ I és molt important l'ús que fa del mot *symbols*, perquè serveix per a contraposar-lo a l'al·legoria, mètode tradicional d'interpretació de les paràboles que erra, segons el seu criteri, a l'hora d'entendre la naturalesa d'aquestes. Això és així perquè

invitats a la festa no apareixen? Quina és la relació entre l'amo i el servent? Quin tipus d'heroi s'espera l'audiència en la paràbola del bon samarità? Quina és l'actitud dels habitants del Pròxim Orient vers els governants imperialistes? Es tracta, per tant, de cercar el significat de tota aquesta xarxa comunicativa centrant-nos en el material parabòlic de què disposem. Cf. BAILEY, *Through Peasant Eyes*, p. XVI-XVII.

⁴³ De fet, les paràboles de Jesús són formes concretes de llenguatge teològic que pretenen influir sobre l'oient, tot revelant la naturalesa del Regne de Déu. Si no s'entén això, difícilment es podrà accedir al *quid* de la paràbola.

⁴⁴ Cf. BAILEY, *Poet & Peasant*, p. 41. Bailey identifica sis tipus de formats amb què funcionen les paràboles: a) Diàleg teològic (Lc 18,18-30); b) Esdeveniment narratiu (Lc 7,36-50); c) Història miraculosa (Lc 13,10-17); d) Col·lecció de tòpics (Lc 11,1-13); e) Poema (Lc 11,9-13); i f) Paràbola per si sola (Lc 17,1-10). Vegeu BAILEY, *Through Peasant Eyes*, p. XII. Bailey dona certa primacia a l'Evangeli de Lluc (vegeu K. E. BAILEY, *Jacob & the Prodigal*, p. 32), i postula l'existència d'un *document de Jerusalem*, que identifica amb l'estructura de Lc 9,51-19,28. Aquest document és singular i posseeix característiques pròpies: a) La ciutat de Jerusalem apareix tant al principi com al mig i al final, i és prominent tothora; b) Hi apareixen dues lamentacions sobre Jerusalem; c) Els paral·lelismes hebreus romanen intactes (Mt els altera); d) Les paraules que referencien pesos i mesures solen ser paraules hebrees transliterades en grec; e) A voltes la denominació de *Jerusalem* és la paraula hebrea passada a lletres gregues; i f) S'usa un estil hebreu molt proper al que trobem en Is. Amb aquestes característiques, Bailey conclou que aital document és molt primerenc, així com característicament jueu, i pot haver estat compost pels ministres i guardians de la tradició, tots ells testimonis oculars. Lluc hi afegeix materials provinents d'altres fonts, però bàsicament manté el document tal com devia ser. Cf. BAILEY, *op. cit.*, p. 46.

el símbol representa quelcom no manifest, no present; ara bé, l'al·legoria és una altra cosa que no té existència en aquella paràbola. És per això que Bailey pot afirmar:

Els símbols que cal buscar són els que el recitador original posa a la narració amb la finalitat de comunicar-se amb l'audiència original. El narrador, a l'hora de contar la paràbola, utilitza hàbilment aquests símbols per pressionar l'oient original perquè prengui una decisió/resposta única. En el cas anterior [*scil.* 2Sa 12,1-6], David és pressionat perquè entengui 'Jo soc l'home'. És en aquesta resposta singular que es troba la unitat de la paràbola.⁴⁵

Bailey prossegueix delineant quatre tipologies d'estructura literària que trobem en el Nou Testament i que tenen una significació molt rellevant de cara a la interpretació de les paràboles.⁴⁶ Centra la seva atenció en els estudiosos que han tractat el tema, remuntant-se a l'expert en grec antic del segle XVIII Johann Albrecht Bengel,⁴⁷ i fent un recorregut que el porta per figures del segle XIX fins arribar a obres més modernes de R. Bultmann,⁴⁸ Th. Manson,⁴⁹ M. Goguel,⁵⁰ B. H. Streeter,⁵¹ V. Taylor,⁵² A. T. Olmstead,⁵³ N. W. Lund⁵⁴ i J. Bligh.⁵⁵

Partint d'aquest pòsit, identifica i defineix quatre tipus d'estructures literàries:⁵⁶

1. Seccions en prosa que fan servir inversions com a esquema general (Dn 3,13-30; Lc 18,18-30; Ga 3,5-14; 2Pe 3,8-18).
2. Formes poètiques que fan servir varietat de combinacions paral·leles.

⁴⁵ Cf. BAILEY, *Through Peasant Eyes*, p. XXI. Mantenim la cursiva original.

⁴⁶ Cal prestar atenció al fet que estudis d'aquest tipus, això és, d'estructura literària, s'emmarquen preferiblement en el corrent de la nova crítica (*New Criticism*, *Werkinterpretation*), que en el fons insisteix en la integritat formal de cada peça literària (*Kunstwerk*, que podem traduir per obra (d'art) íntegra). Tot plegat prové en gran part de la cèlebre conferència dictada per James Muilenburg a la reunió de la Society of Biblical Literature de 1969, que es publicà el mateix any com a «Form Criticism and Beyond», *Journal of Biblical Literature* 88:1 (1969) 1-18.

⁴⁷ *Gnomon novi testamenti in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur*, 1742.

⁴⁸ *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921.

⁴⁹ *The Teaching of Jesus*, 1931.

⁵⁰ *La vie de Jésus*, 1932.

⁵¹ «Poems of Jesus», *The Hibbert Journal* 32 (1933-1934) 9-16.

⁵² *The Formation of the Gospel Tradition*, 1933.

⁵³ *Jesus in the Light of History*, 1942.

⁵⁴ *Chiasmus in the New Testament*, 1942.

⁵⁵ *Galatians in Greek: A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians*, 1966.

⁵⁶ Cal tenir en compte les següents definicions: 1) Paral·lelisme estàndard (A A' B B' C C' D D'): cf. Lc 21,23s); 2) Paral·lelisme de pas (A B C A' B' C': cf. Lc 11,9s); 3) Paral·lelisme invertit (A B C D D' C' B' A': cf. Am 5,4b-6a); i 4) Quiasme (A B B A, o sigui dues línies on els temes es reverteixen a la segona: cf. Mc 2,27). El que segueix es pot trobar en BAILEY, *op. cit.*, p. 49-75.

- 2.1. Estrofa⁵⁷ simple que inverteix paraules o frases breus (Am 5,24; Is 60,1-3; Rm 10,8-10; Jn 1,1).
 - 2.2. Estrofa amb clàusules o sentències completes, o dobles línies (Am 9,1-4; Sl 89,28-37; Mt 13,13-18; Jn 5,24-29; Ef 2,11-22).
 - 2.3. Estrofa que empra paral·lelismes de pas en lloc d'invertits (Is 55,10s; Lc 6,20-26).
 - 2.4. Dues estrofes, la segona paral·lela amb la primera (Ac 2,23-26; 4,8-12).
 - 2.5. Dues estrofes amb el centre de la primera formant la part exterior de la segona (Lc 4,16-20).
 - 2.6. Tres estrofes amb la tercera repetint la primera (Lc 11,29-32; Rm 11,17-24; Jn 16,20-22).
 - 2.7. Combinacions complexes de les sis formes anteriors.
3. Seccions que tenen un paral·lelisme estret en el centre però que estan tancades dins un o més conjunts de prosa (Ac 5,1-6).
4. Balada parabòlica (Lc 6,32-36; 10,30-35).⁵⁸

Així doncs, quan hom està emprant una perícopa o versets que tenen una estructura literària determinada, cal descobrir de quin tipus d'estructura es tracta a fi de poder fer una exegesi eficaç. Per a dur a terme això és necessari identificar el centre d'interès teològic de l'estructura, veure com el redactor relaciona aquest centre amb allò que l'envolta, adonar-se de canvis d'èmfasi (generalment en la segona part de les estructures), veure on hi ha material nou que ha estat inserit en parts més antigues, observar qüestions relacionades amb problemes de crítica textual, etc. (Elements propis, doncs, del mètode històrico-crític!).

Així les coses, cal treure a la llum l'estructura literària que usa l'autor/redactor per així poder accedir a les claus interpretatives d'allò que escriu; no és el mateix interpretar un text que està escrit en la forma literària *evangelii* que un altre que ho està seguint les pautes del gènere epistolar antic. Per tant, treure a la llum aquestes estructures ens permet d'aproximar-nos més comprensivament a la *intentio auctoris*, al *Sitz im Leben* i al missatge o argument essencial compartit pels oients/lectors.⁵⁹

⁵⁷ S'entén per *estrofa* una sèrie de correspondències que juntes formen i completen una idea o equilibren una forma literària coneguda.

⁵⁸ El sentit és pres del terme *poetic metaphor*, que prové d'una brillant intuïció de John D. Crossan en un article que ja té uns anys: «Parable as Religious and Poetic Experience», *Journal of Religion* 53 (1973) 330-358.

⁵⁹ Fora convenient d'usar la teoria de Bailey combinada amb la de Werner Kelber, atès que s'il·luminen mútuament. El que té d'anecdòtic i hipotètic la primera es veu enfortit per la solidesa teòrica de la segona; així mateix, l'abstracció tal vegada inaplicable de Kelber es troba brillantment portada a la pràctica en Bailey. Segui com sigui, però, fins i tot posant en qüestió l'exactitud d'allò que proposa Bailey en els temps de la primera

Però Bailey no desatén l'element hermenèutic, és a dir, l'actualització del missatge. Aquí hi entra en joc d'una manera molt poderosa el concepte de *grup teològic*. I és que la varietat de temes que contenen aitals grups (i que l'exegesi ha de treure a la llum) dona raó del missatge que podem trobar en aquests escrits mitjançant l'enllaç dels mots històricament situats (i les situacions que referencien) i l'estructura profunda de l'ésser humà, l'obertura essencial al transcendent que permet de vincular qüestions, problemes, però també respostes més o menys provisionals entre els nostres avantpassats i nosaltres mateixos, donant així (nou) sentit a uns versets que són per a sempre. En cap moment hem de perdre de vista que el Dr. Bailey parteix de la premissa, que compartim, que els evangelis són història teològicament interpretada.

5. Conclusió

Resumint, Bailey proporciona vuit passos que contemplen l'espectre que va del moment exegètic al moment hermenèutic, que abasten una completa comprensió de les paràboles de Jesús:⁶⁰

1. Determinar l'audiència;⁶¹
2. Examinar detingudament el marc i la interpretació que dona l'evangelista (o la seva font);
3. Identificar el discurs profund de la paràbola i veure com funciona la paràbola en tots els àmbits;
4. Mirar de discernir els pressupòsits culturals de la història narrada, tenint sempre present que les persones que hi apareixen formen part d'una societat eminentment rural;
5. Veure si la paràbola es descompon en sèries d'escenes diferents, i si els temes que apareixen en aquestes tenen algun model repetitiu discernible;

Església, no erra pas suggerint que la seva hipòtesi aboca llum, explica en un context plausible, els processos de tradició oral que probablement s'apropen molt als que van formar part de l'Església primerenca i, allò més rellevant, són més explicatius (i satisfactoris!) que cap altra teoria que coneguem actualment. Vegeu Eric EVE, *Behind the Gospels: Understanding the Oral Tradition*, London: SPCK 2013, p. 81-85.

⁶⁰ I que, en el fons, han de servir per entendre l'impacte de les paràboles en el marc original de la Palestina del segle I. Al mateix temps, cal iniciar aquesta comprensió amb un pressupòsit metodològic funcional: Jesús no era simplement una *persona normal*, sinó que fou un veritable rabí, un *metaphorical theologian* que dominava amb encert l'ús i sentit de la metàfora, de la paràbola i de l'acció dramàtica en els discursos, i que cal emmarcar convenientment en el si del judaisme sociològicament plural del canvi d'era. Vegeu K. E. BAILEY, *Jacob & the Prodigal*, p. 21-26.

⁶¹ «The reader must stand at the back of Jesus' original audience; only after focusing on what Jesus was saying to that audience is it possible to discover what his words mean for people in any other time and place». Cf. BAILEY, *Jacob & the Prodigal*, p. 53.

-
6. Adonar-se de quins símbols són els que l'audiència primigènia podria haver identificat instintivament;
 7. Determinar quina és la resposta que es pretenia de desvetllar en l'audiència; i
 8. Discernir el grup de motius teològics que la paràbola fa servir i/o pressuposa, i determinar què afirma la paràbola sobre aquests temes teològics.

L'aigua i la dona en la Bíblia: Agar en l'Antic Testament i la samaritana en el Nou Testament¹

Gadi Bosch Pons

Germana clarissa de Ciutadella de Menorca

Presentació

El present treball sobre *l'aigua i la dona a la Bíblia* és una anàlisi bíblica que em porta a fer una reflexió espiritual que intentaré recollir en les conclusions.

Les motivacions que m'han portat a realitzar aquest treball, neixen de l'experiència personal de realitzar una feina de casa: anar gairebé cada dia a poar aigua d'una cisterna pluvial que tenim a un jardinet per beure la comunitat; per anar-hi he de fer el recorregut d'un centenar de passes.

Aquesta tasca, entre altres mesures, va néixer com a resposta a la pressa de consciència del fet que l'aigua era un dels recursos naturals escàs: a Menorca plou poc i les reserves s'esgoten.

Aquest fet ens va portar a obrir-nos a un nou sentir vers l'ecologia que precisa de noves maneres de situar-se davant la realitat quotidiana. D'entrada em va semblar que aquest gest ja era suficient. Però no va ser així. Aquest canvi exterior demanava anar més endins. Llavors em vaig preguntar si a les Escripures hi deuria haver motivacions per a la cura de la natura; si en els relats bíblics trobaria fonamentació per a una nova sensibilitat ecològica i si les dones hi tindríem una vinculació especial.

¹ Extracte de la versió revisada de la tesina de llicenciatura que l'autora ha defensat a Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona. El treball ha estat dirigit per la Dra. Maria Claustre Solé.

D'aquí em va sorgir el desig de cercar i analitzar textos que tractessin el tema de l'aigua i concretament aquells en què les dones hi fóssim presents. Encara que la recerca i l'anàlisi que en faig és acadèmica, el fet de ser l'aigua un element amb molta càrrega simbòlica, he percebut en els textos bíblics sobre l'aigua, un aire suau de poesia i sovint recordava una frase que sempre m'ha captivat «la fe feta poesia salva» (F. Raurell). Sí, la fe expressada en precioses metàfores arriba més al cor, ens apropa a la profunditat del misteri Déu, presència de bondat i misericòrdia que ens embolcalla i que ens parla a través de les persones, els esdeveniments i tota la seva creació.

En l'Escriptura, l'aigua hi té una presència destacada. L'home bíblic no pot pensar els orígens i l'esperança sense aquest element natural que transmet sensacions i exigències, problemes i afany, al llarg de segles d'història viscuda en una terra seca, on l'aigua era un problema de vida o mort. L'aigua afecta a tot un bolic d'uns 1.500 versets: una immensitat d'aigua per ser tractada en un senzill treball. D'aquí que n'hagi fet una acurada selecció, que m'ha semblat més rellevant, per mostrar la connexió de l'aigua amb totes les formes de vida i l'existència de la persona, com el valor simbòlic i evocador que té en el món bíblic, per expressar l'experiència de fe, on el llenguatge simbòlic és una clau de lectura.

I si l'aigua és molt abundant i visible, les dones generalment són menys visibles en els relats, o potser menys conegudes pels lectors. L'aigua i la dona estan en mútua connexió perquè estan a prop dels orígens de tota vida i elles són les principals recol·lectores de l'aigua. Vetllen per la vida d'altres, en la majoria de cultures la cura dels fills s'encomana, fins al dia d'avui, a les dones, per açò mateix són responsables també del desenvolupament de la salut i la vida de la família.

I a través d'alguns textos bíblics, intueixo que es converteixen en "poadores" d'espiritualitat a partir de la seva experiència de fe i de trobada personal amb Déu: enriqueixen la vida de l'entorn per tal que sigui més humà i habitable.

El tema de la dona a la Bíblia és molt complex, pel fet que tant els textos bíblics com les interpretacions, durant segles, van sorgir en societats patriarcals i revelen una mentalitat androcèntrica i sexista; també molt sovint s'ha identificat aquesta mentalitat amb la voluntat de Déu i, a vegades, malauradament, la Bíblia s'ha utilitzat per fonamentar l'opressió i marginació de les dones en la societat i en l'Església. Encara que les coses avui dia van canviant gràcies a les aportacions de l'hermenèutica feminista, és a dir, a les noves formes d'interpretar els textos que les alliberen, tant de les interpretacions sexistes, com de la seva pròpia tendència patriarcal, aquesta aportació va transformant el pensament i l'experiència i, a poc a poc, es va introduint un nou horitzó en la comprensió. El criteri feminista es val dels mètodes corrents d'exegesi, i l'hermenèutica té com a clau principal l'experiència de les dones.

En el treball senzillament m'hi apropo i l'exegesi que en faig la dec als autors i autors que he llegit, per fer l'anàlisi he escollit dues figures: Agar de l'AT i la samaritana

del NT. Amb açò també he volgut subratllar la importància que penso que té el fet de personalitzar, el fer desert i escoltar Déu que ens parla a través de la història concreta de cadascuna.

Crec que de tot el conjunt en sorgeixen i es fan visibles les línies mestres de l'Es-criptura que ens parlen de:

- la història com a lloc de revelació i de trobada amb el Déu alliberador del seu poble, un Déu que no suporta l'opressió de cap dels seus fills i filles;
- l'aliança com a clau d'amor gratuït i fidel i com a utopia d'unes relacions de fraternitat i no de domini;
- la parcialitat de Déu envers els dèbils, els empobrits, els no significatius;
- i per damunt de tot, la crida i l'impuls cap una vida viscuda en plenitud, per dones i homes, una vida avalada per la resurrecció de Jesús.

Des del meu punt de vista, el treball és obert i convida a seguir obrint noves rutes, en la qüestió del femení —que no és exclusiu de les dones, sinó de tots—, perquè el femení és el gènere de la interioritat, de l'avançar en l'aprofundiment de l'alteritat. Suggereix arriscar-se a seguir fent camí en la relació entre espiritualitat i cura de la terra, que ens ha estat confiada pel Creador perquè la respectem. Llavors, possiblement, ens adonarem que contaminació i pobresa van de bracet; una relació que sovint passa desapercebuda als ulls que veuen la tasca ecològica només com a ideologia. Els cristians, també estem cridats a estimar i a respectar la natura i, sobretot, ho hem de fer per protegir els dèbils, perquè ens cal intervenir en tota ocasió en la seva defensa. I com sempre, els dèbils, en bona part, són dones.

Al meu entendre podria animar a despertar una nova sensibilitat, a demanar-nos, tant en l'àmbit personal com comunitari, com vivim el compromís, la dimensió social i ètica de la cura de l'aigua.

La conversió a l'ecologia podria ser un element per a l'apropament entre les diverses religions, fent pinya per treballar junts, en la humil tasca de millorar la llar comuna de la humanitat, col·laborant per a erradicar l'exclusió i la pobresa, en un món pluricultural. Estimar el proïsme, la regla d'or present en les grans tradicions religioses, i ampliant el concepte de proïsme, és a dir, tenint en compte que les nostres accions i omissions tindran conseqüències en un futur.

I, finalment, la cura de les bones relacions humanes, basades en la bondat, l'honradesa, la humilitat, el respecte a la creació, la fauna, la flora, donar beure a l'assedegat, no embrutar ni contaminar el planeta, frenar el consumisme irresponsable, cultivar una manera d'estar en comunió amb l'entorn. Tot açò només és possible si hi ha conversió interior d'actituds i cultivant maneres de pregar i celebrar la fe que ens ajudin a sentir-nos connectats amb el nostre propi cos, amb tots els éssers humans i amb la natura.

I em sembla que el treball pot donar peu a nous temes: proposar passos progressius per ajudar a fer processos de fe, cercar i donar forma a noves maneres de pregària i de celebració de la fe, buscar com animar les comunitats a fer conjuntament una conversió ecològica, i ajudar a llegir la Bíblia perquè l'aigua de la Paraula fecundi el seguiment de Jesús, etc.

El papa Francesc s'ha avançat a tots aquests temes amb la recent encíclica *Laudato si'*. Col·laborar en la recepció d'aquesta encíclica i ajudar a posar-la a la pràctica seria un altre repte. I m'agradaria acabar amb unes paraules d'una dona contemporània: «Dintre meu hi ha un pou molt profund. I allà dins hi ha Déu. A vegades m'és accessible. Però sovint hi ha pedres i escombraries taponant aquest pou i llavors Déu està enterrat. I he de desenterrar-lo de bell nou» (E. Hillesum, *Diari* 26-08-1941).

Introducció

En la Bíblia la paraula “aigua” apareix més de 580 vegades en l'AT, i unes 80 vegades en el NT, de les quals la meitat es troben en els escrits de Joan. Al voltant de la paraula “aigua” apareixen altres terminologies que expressen més directament l'experiència humana de l'aigua, les més importants són:

- a) la terminologia meteorològica: pluja, rosada, gebrada, neu, calamarsa;
- b) la terminologia geogràfica: oceà, abisme, mar, font, riu, torrent, inundació;
- c) la terminologia de l'aprovisionament: pou, canal, cisterna, aljub;
- d) la terminologia de l'ús de l'aigua: abeurar, beure, saciar la set, batejar, rentar, purificar.

El llenguatge simbòlic tradueix les realitats més transcendents, més íntimes i més profundes a través d'imatges. Parlar amb símbols és parlar de llenguatge simbòlic, figurat, que totes les religions i cultures han emprat per parlar de les realitats espirituals.

¿Què és un símbol? No resulta fàcil definir el símbol, perquè per la seva pròpia naturalesa no es pot encabir en una sola definició, sinó que té diversos sentits i aplicacions. Etimològicament el mot “símbol”, ve del grec “*syn-ballo*” que significa: llançar juntament, comparar dues realitats que tenen a veure l'una amb l'altra i estan en estreta relació entre elles. Una realitat és captada immediatament pels sentits corporals i l'altra és invisible. La part material és el significat i la part espiritual és el significat. El símbol manté una estreta unitat entre el significat i el significat. Es a dir, el símbol uneix. Fa ponts, reuneix elements separats, uneix cel i terra, la matèria i l'esperit, la natura i la cultura, el real i el somni, l'inconscient i la consciència. El símbol no defineix la realitat que tracta, sinó que suggereix, assenyala camins. Qualsevol realitat natural (pedra, arbre, flor, aigua...) o abstracta (número, idea...) pot tenir

un sentit simbòlic. I el símbol és també ambivalent, pot significar una idea o el seu contrari, segons el context.

1. La trobada al desert que genera un procés de llibertat: Gn 16 i Gn 21

La història que analitzarem en aquest capítol és coneguda: Abraham està preocupat per la descendència que Déu li ha promès, passa el temps i no veu cap signe visible. Sara, la seva dona, ofereix a Abraham la seva esclava perquè tingui un fill amb ell. Agar queda embarassada, creix davant Sara i aquesta la maltracta i la humilia. Agar fuig al desert i Déu li surt a camí vora un pou. Li anuncia el naixement del seu fill i li diu que torni amb la seva mestressa. Llavors quan ja ha nascut Isaac, fill legítim d'Abraham, per por que Ismael no li prengui els drets, Sara mana a Abraham que expulsi l'esclava. Altre cop Agar es troba al desert, amb el fill i en perill de morir de set. Allà altra vegada Déu s'hi fa present i dialoga amb ella i li anuncia que el seu fill serà pare d'una gran nació.

Agar és una de les primeres dones que apareixen a la Bíblia, els moments de la seva història ens han arribat en dos fragments (Gn 16,1-16 i 21,9-21). Diversos estudiosos admeten que Gn 16 es obra del jahvista (font J) i Gn 21,1-21 pertany al sacerdotal (font P), ens han arribat informacions distintes del mateix incident. En canvi altres autors, com T. D. Alexander, consideren que aquestes tradicions són records paral·lels d'un mateix fet i aposten per una procedència comuna d'ambdós relats. I uns altres autors s'hi han aproximat des d'un estudi que afavoreix el descobriment de la inter-relació entre l'humà i el diví a partir d'una reflexió literària dels textos. Seguidament analitzarem aquests dos episodis, per intentar extreure el missatge que contenen i què pot dir-nos a nosaltres avui. Tot i que presenten semblances i diferències, ambdós relats es complementen, de manera que ofereixen una visió més ampla de l'experiència d'Agar. En feliç expressió de Mercedes Navarro, és *l'esclava amb mentalitat lliure*; i la promesa feta per Déu d'una nombrosa descendència la converteix literalment en *matriarca* d'Israel.

1.1. Agar i l'aigua en el relat de Gènesi 16,1-16

Sarai, la muller d'Abraham, no li havia donat cap fill. Però tenia una esclava egípcia que es deia Agar (Gn 16,1).

El primer verset fa la funció d'exposar breument el problema que es resoldrà pel desenvolupament de l'acció. Presenta al lector els personatges que són els actors en aquesta història, i que compliquen la trama de manera diversa. El narrador només fa esment de l'esterilitat de Sara i informa de l'oposició que hi ha entre Sara i Agar.

Però el lector sap, pels capítols anteriors (Gn 12-13 i 15), que el problema de fons és la tardança o el fracàs de la promesa feta Abraham. Agar és introduïda de seguida en la narració. El narrador diu d'ella que és esclava egípcia, propietat de Sara, i l'anomena pel seu nom. Amb aquestes dades delimita la seva condició social i el seu origen cultural. L'etimologia del nom d'Agar és desconeguda, té semblança amb *ha-ger*, el resident estranger, fet que suggereix el seu rol en les vides dels primers avantpassats d'Israel. Crida l'atenció que una dona pogués tenir esclaves. Aquí l'esment de la procedència d'Egipte, fa pensar en un episodi narrat anteriorment (Gn 12,10-20), que podria posar en perill el compliment de la promesa, Abraham va fer passar Sara per germana i en va rebre presents. Encara que Gn 16 no hi estableix cap connexió, podria ser en aquest moment que Agar passés al servei de Sara. De manera semblant es repetirà a Guerar (Gn 20, 1-18), fet que enriquirà el patrimoni d'Abraham. Això s'avindria amb la informació que trobem en el cicle de Jacob, on es diu que Laban va regalar una esclava a cada filla, quan es van unir en matrimoni amb Jacob (Gn 29-24-29). Que Agar sigui egípcia i estrangera la col·loca en una situació de major inferioritat entre els esclaus.

Primera escena: Agar és donada a Abraham (Gn 16,2-6)

Sarai digué a Abram: —Mira, el Senyor m'ha privat de tenir descendència. Pren, doncs, la meva esclava, i potser gràcies a ella podré tenir algun fill. Abram va acceptar la proposta. Quan ja feia deu anys que Abram residia al país de Canaan, Sarai li va donar per muller Agar, la seva esclava egípcia. Abram va dormir amb ella, i Agar va quedar embarassada. Però quan ella s'adonà que esperava un fill, ja no va respectar més la seva mestressa. Sarai va protestar al seu marit: —Tu ets el responsable d'aquest menyspreu. Jo mateixa vaig posar la meva esclava als teus braços, i, quan ella ha vist que esperava un fill, ja no em respecta. Que el Senyor sigui jutge entre tu i jo! Abram li va respondre: —L'esclava és ben teva. Fes-li el que et sembli bé. Llavors Sarai la va tractar tan malament que ella hagué de fugir (Gn 16,2-6).

«Mira, el Senyor m'ha privat de tenir descendència» (v.2). Sara se sent responsable del compliment de la promesa feta a Abraham d'una gran descendència, però ella sent el seu cos buit, estèril. Està condicionada per les expectatives que el grup té sobre la relació home-dona, una relació que té com a horitzó la procreació. En Sara, l'experiència de falta de llibertat es reflecteix en la forma de parlar al seu marit, necessàriament ella ha de tenir fills. Perquè la seva esterilitat la condemna i la margina. Per açò li entrega la seva esclava, així la fecunditat d'Agar posarà Sara en una situació molt favorable.

En tot l'Orient Antic estava previst un camí legítim per resoldre aquestes dificultats i Sara el proposa a Abraham. L'esposa podia portar al matrimoni una serventa per al seu servei personal, sense estar a disposició del marit. Però en cas d'esterilitat, si l'esposa la lliurava al marit, el fill que en naixia era considerat fill de l'esposa, segons el dret mesopotàmic.

El v. 3 subratlla la tardança de la promesa i el lliurament que fa Sara d'Agar. Però quan Agar s'adonà que esperava un fill ja no va respectar la seva mestressa, va menysprear Sara, i aquesta la va maltractar durament (vv.4-5). Era freqüent el maltractament dels esclaus, formava part de la manera en què dita societat contemplava les relacions amb els esclaus, principalment si eren estrangers, com és el cas d'Agar, com a molt es limitaven a regular els excessos. Agar, embarassada, no vol renunciar a la benedicció del fill a favor de la seva senyora. I Sara veu amenaçats el seus drets. El fet que es dirigeixi a Abraham i no a Agar, respon a la situació jurídica, ja que en aquell moment Agar pertany a Abraham. I Sara li demana la seva part de responsabilitat per a restablir el seu dret de privilegi de ser ella la que porti la benedicció i apel·la al Senyor com a jutge entre Abraham i ella. Davant açò Abraham deixa l'esclava (v. 6a) i Agar torna a l'anterior situació jurídica i és humiliada. Tot passa dins un marc jurídic, però ocasiona una sèrie d'actituds poc amables en els personatges. I la fugida d'Agar sembla abocar els fets a un final tràgic. La llei excita els sentiments dels tres personatges, però la llei i els sentiments s'inscriuen en el context més ampli del pla de Déu sobre Abraham. Malgrat les complicacions, Déu intervé obrint nous horitzons. Les tensions que sorgeixen tenen arrels fondes, no només pel fet de no veure realitzada la promesa d'una gran descendència feta per Déu (Gn 12,7; 13,15; 15,5), sinó també per la mirada sobre la corporalitat de les dones.

Agar, «va mirar la seva senyora sense consideració» (16,4). Sara se n'adona i ho pateix, com ho indiquen les paraules dirigides a Abraham: «quan ella ha vist que esperava un fill, ja no em respecta» El verb hebreu que fa servir l'autor bíblic significa menysprear. (16,5b). En opinió d'E. Estévez, per comprendre l'abast d'aquesta frase hem de recórrer a l'original hebreu que literalment diu: «als seus ulls, la seva senyora es va fer de menys pes, insignificant»; la Bíblia de Montserrat tradueix: «la seva mestressa va desmerèixer als seus ulls». En la mirada d'Agar s'hi reflecteix la mentalitat social dominant de la seva època. Els seus ulls expressen un món que estableix que una dona sense fills és «de menys pes», que es com dir, que no significa res per a aquesta societat. Per açò es fa necessari alliberar la figura d'Agar de càrregues morals negatives. Igual que Sara, Agar també s'ha fet seus els valors dominants. El sistema patriarcal en el qual viuen totes dues fa recaure en elles les conseqüències d'unes regles socials, no elaborades per elles, ni per cap altra dona. Són víctimes d'un sistema, que veu en les dones un cos destinat exclusivament a donar fills. Així Sara i Agar posen distància entre elles.

Els ulls d'Agar s'endureixen per a Sara i li fan sentir el buit del seu cos. I, a la vegada, Sara la vol rebaixar, i Agar sent sobre seu el rebuig per la fertilitat del seu ventre. Els seus cossos, en lloc de ser espais de trobament, ho són de separació, s'enfronten entre elles. Evitant d'aquesta manera que trobin dins elles mateixes —i en relació amb la seva corporalitat— aquest sentiment de satisfacció que les faria fortes i senyores de si mateixes. I Agar «hagué de fugir» (v. 6). Volia tornar a Egipte? En els vv. 1-6 crida

l'atenció el silenci que envolta la figura d'Agar, els seus amos decideixen el seu destí, a ella li toca només obeir, està privada de la capacitat d'expressar-se; la relació dels seus amos és del tot despersonalitzant. De primer moment apareix adaptada a la seva condició servil, tal i com estableixen els canons socials. Encara no es beslluma la força de llibertat que demostrarà en els esdeveniments posteriors (vv. 7-15).

Segona escena: fugida d'Agar al desert (Gn 16,7-14)

L'àngel del Senyor la va trobar al desert, vora un pou d'aigua que hi ha al camí de Xur, i li preguntà: —Agar, esclava de Sarai, d'on vens i on vas? Ella respongué: —Fujo de la meva mestressa Sarai. L'àngel del Senyor li va manar: —Torna cap a la teva mestressa i obeeix-la. I l'àngel del Senyor va afegir: —Et donaré una descendència tan nombrosa que ningú no serà capaç de comptar-la. Li digué encara: —Tindràs un fill i li posaràs el nom d'Ismael, perquè el Senyor ha escoltat les teves penes. Serà com un ase salvatge: lluitarà contra tothom i tothom lluitarà contra ell; i viurà allunyat de tots els seus germans. Agar va invocar el Senyor, que li havia parlat, amb el nom de «el Déu que em veu», perquè es deia: «¿No he vist el qui em veu?» Per això aquell pou s'anomena Lahai-Roí (que vol dir «pou del Vivent que em veu»). Es troba entre Cadeix i Bèred (Gn 16,7-14).

En la segona escena intervé Déu. Fins ara Agar ha estat com un objecte passiu en mans d'altres, ara serà el missatger del Senyor qui reorientarà la seva consciència de persona, la seva mentalitat lliure. El camí que pren la condueix al desert (v. 7). Xur és



Pou en el desert

un dels camins que porten a Egipte, el que va de Beerxeba als Llacs Amargs. La fugida és un camí possible (encara que no sempre és el millor), significa també anar en contra del dret i els costums. En aquest moment, Agar es manifesta com una dona que opta per no viure en un sistema que l'oprimeix i li nega el seu dret a ser persona. En la recuperació de la seva dignitat jugarà un paper fonamental la trobada que té amb Déu. Serà ell qui la vinculi al projecte de vida i l'enalteixi: «Et donaré una descendència tan nombrosa que ningú no serà capaç de comptar-la» (v. 10). I quan és expulsada de la casa amb Ismael, una vegada que ha nascut Isaac, de bell nou, serà Déu qui l'enfortirà en el seu camí de llibertat, recordant-li que ella és part activa en el compliment de la promesa, i ella s'hi compromet (Gn 21,17-18).

«L'àngel del Senyor» és un missatger. A vegades es relaciona amb l'origen d'un santuari o designa un enviat de Déu que preserva la transcendència divina. Aquí designa una forma de referir-se a la manifestació o intervenció del mateix Senyor. En el text no hi ha diferències clares entre l'àngel del Senyor i el propi Senyor. El qui parla tant és el Senyor (16,10.13; 21, 17.19) com el seu missatger (que es refereix a Déu en tercera persona del singular). Són la mateixa persona. L'àngel del Senyor és una forma de manifestar-se Déu. La immediatesa de la relació amb Déu queda suavitzada per aquesta figura mitjancera, sense que açò faci malbé la interpel·lació divina, ni l'actuació divina en l'home i la dona. L'àngel del Senyor pren la paraula tres vegades (vv. 9,10 i 11) i fa dues preguntes a Agar. Ella només respon la primera: «Fujo de la meva mestressa Sarai» (v. 8). La fugida era un dels possibles camins d'alliberament, si bé perillós i difícil. Encara que la seva situació a casa havia millorat pel fet de ser la concubina de Abraham, prefereix optar per la llibertat i la seva dignitat com a persona. Agar és una esclava que té una mentalitat lliure.

Si en la primera part del capítol la seva opinió no interessa a ningú, ara és Déu qui demana per ella, li retorna la paraula que li havia estat negada. La crida pel seu nom encara que s'hi refereixi com a esclava (v. 8). La paraula indica la relació personal que s'estableix entre Déu i l'esclava. Agar respon a la salutació que el missatger de Déu li ofereix, i demostra amb això l'acollida que s'estableix entre els interlocutors.

A la Bíblia un personatge adquireix importància quan Déu el fa el seu interlocutor. Agar és l'única dona que rep personalment i directament l'anunci de la promesa de descendència incomptable (v. 10). A Sara també se li promet, però a través d'Abraham (Gn 17,16). Seguint l'opinió d'E. Estévez aquesta tasca és la que l'enforteix i l'ajuda a sortir de la situació angoixosa en què es troba en el desert de Beerxeba. No és la visió del pou d'aigua la que mobilitza les seves energies, sinó el record del compromís de ser mare d'un poble nombrós. Notem també que el diàleg de Déu amb Agar no acaba amb l'ordre de retornar sinó que continua amb el que s'anomena anunci de naixement que indica, en la forma i en el contingut, que aquell de qui s'anuncia el naixement serà un personatge important. L'àngel li diu que Déu ha escoltat la seva aflicció (v.11).

Agar sintetitza i expressa el que ha suposat per a ella la trobada amb Déu alliberador, que li surt a camí quan fuig. Ella viu una forta experiència de sentir-se mirada per Déu i per açò l'invoca amb el nom de Lahai-Roí, que vol dir «pou del Vivent que em veu». La mirada de Déu ha estat transformadora en la seva vida. Encara que en el diàleg no s'ha fet referència a aquesta mirada, però Agar l'ha percebuda. Per ella ha significat reconeixement i valoració. Als ulls dels seus amos era una ningú i, en canvi, als ulls de Déu, és un tu amb qui dialogar. La mirada de Déu la recrea, l'enforteix i l'envia.

Vist tot això podríem dir que la trobada vora el pou d'aigua, que calma la seva set i la del seu fill, és per a ella l'aigua d'un nou naixement. Podria ser com un renéixer en la fe? M'agradaria, en aquest punt, citar una suggeridora reflexió de X. Pikaza que convida a fer una relectura de la figura d'Agar, per *no passar per alt la fe d'aquesta dona*.

L'autor argumenta, que en el cristianisme, la historia d'Agar ha rebut dues interpretacions que semblen oposades, però que també es poden complementar. La interpretació que en fa sant Pau es conserva en un midraix d'origen jueu, on les figures d'Agar i Sara s'interpreten al·legòricament, dient: «Aquestes dones són dos pactes: la primera representa el Sinaí, muntanya que és a Aràbia i que correspon a la Jerusalem actual, i que és esclava juntament amb els seus fills. Però la Jerusalem de dalt, la nostra mare, és lliure (cf. Ga 4,24-25). El judaisme que segueix sotmès a la Llei és un judaisme d'esclavitud, un judaisme que al final, queda fora de l'aliança d'Abraham. Aquesta interpretació de Pau té els seus valors, si es pren només com al·legoria per a destacar la fe. Però resulta limitada i corre el risc de passar per alt «la fe de l'esclava», que és Agar. En aquesta línia, reprenent la inspiració més profunda de Jesús, amic dels esclaus, menyspreats i expulsats, podem i devem reprendre cristianament la figura d'Agar, com fa la teologia feminista actual.

Conclusió: Déu posa fi a l'aflicció d'Agar (Gn 16, 15-16)

Agar va donar un fill a Abraham, i Abraham li va posar el nom d'Ismael. Abram tenia vuitanta-sis anys quan Agar li va infantar Ismael (Gn, 15-16).

El nom d'Ismael significa el 'Senyor ha escoltat'. Déu es fa present i posa fi a la seva aflicció.

1.2 Agar i l'aigua en el relat de Gènesi 21,9-21

Inici i presentació de la tensió entres les dues dones

Un dia, Sara veié que el fill que l'egípcia Agar havia donat a Abraham jugava amb el seu fill Isaac (Gn 21,9).

El problema entre Agar i Sara esclata quan aquesta veu Ismael que juga amb Isaac, així i tot la raó de fons no és fàcil d'esbrinar. L'hebreu emprà l'arrel *tsahaq*, que significa riure i jugar. I és la mateixa arrel que és a la base del nom Isaac (*yitshaq*). Tot el cicle d'Isaac, es pot anomenar «el cicle del riure», i des del moment en què va ser anunciat el seu naixement està vinculat a aquesta terminologia (18,12-13; 21,6). «Riure» és una part constitutiva de la identitat d'aquest fill que va néixer d'Abraham i Sara. Però a Abraham se li promet que serà pare de molts pobles, que tindrà molts fills. I els textos afirmen la vinculació afectiva del patriarca amb els seus dos fills, Ismael i Isaac. En el v. 11, «seu fill», no se sap ben bé quin dels dos és. En canvi, Sara, quan veu els dos nens que juguen, entén que Ismael s'igualava amb Isaac. Pensa que la confusió d'identitat pot fer perillar el que Déu havia promès.

Primera escena: expulsió d'Agar (Gn 21,10-14)

I va dir a Abraham: —Treu de casa aquesta esclava i el seu fill. El fill d'aquesta esclava no ha de compartir l'herència amb el meu fill Isaac. Aquestes paraules van disgustar molt Abraham, perquè Ismael també era fill seu. Però Déu li va dir: —No et sàpiga greu pel teu fill Ismael ni per la teva esclava. Fes cas del que et diu Sara, perquè la descendència que portarà el teu nom serà la d'Isaac. Però del fill de l'esclava, com que és fill teu, també en farà un gran poble. Abraham es va llevar de bon matí, donà pans i un bot d'aigua a Agar, li ho va posar tot a l'espatlla amb el nen i la va acomiadar. Ella se'n va anar errant pel desert de Beerxeba (Gn 21,10-14).

Déu surt a favor de Sara dient a Abraham que faci el que li ha demanat perquè el compliment de la promesa passa per la constitució del poble d'Israel i dels ismaelites, a més d'altres pobles que vindran després. D'Agar, el text no diu res. Tornem a trobar el silenci de l'esclava, però fàcilment podem suposar que amb això estava d'acord amb la seva senyora. Ja que també ella havia rebut la promesa de Déu i estava lligada només al seu fill Ismael (16,10-12), per tant no hi havia lloc per la confusió. Les dues dones assumeixen la defensa del pla de Déu. Encara que carreguen amb les conseqüències doloroses que desencadenen. Sara queda com una egoista insensible. I Agar, aquesta vegada, surt del cercle familiar a la força, no per pròpia iniciativa, a fi d'esdevenir mare dels ismaelites. Sara clarifica la situació i Agar demostra la fortalesa que es genera en ella, quan Déu li repeteix el nou destí a què estan convocats ella i el seu fill.

L'escena del v. 14 provoca sentiments de llàstima en el lector. El narrador amb poques paraules fa participar dels preparatius de la partida: de bon matí, pocs queviures, en silenci. No diu res dels sentiments dels protagonistes. Ismael es considera un infant petit: «li ho va posar tot a l'espatlla amb el nen i la va acomiadar» (v. 14); però segons els càlculs de la tradició P, Ismael podria tenir entre 16 i 17 anys (cf. Gn 16,16 i 21,5). En Gn 17, 25 es diu que Ismael ja té 13 anys, però el narrador d'aquest episodi suposa que és un infant que la mare ha de portar a coll.

Segona escena: Diàleg de Déu amb Agar al desert (Gn 21,14e-19)

Ella se'n va anar errant pel desert de Beerxeba. Quan s'acabà l'aigua del bot, va deixar el nen sota un arbust i se n'anà un tros lluny, a la distància d'un tret d'arc, per no veure'l morir. Allà es va asseure plorant i sanglotant. Déu va sentir la veu del nen, i l'àngel de Déu cridà Agar des del cel, dient: —Què tens, Agar? No tinguis por, que Déu ha sentit com el nen cridava al lloc on és. Aixeca't, pren l'infant a collibè i agafa-li la mà: jo faré d'ell un gran poble. Llavors Déu li va obrir els ulls i va veure un pou amb aigua. Ella hi anà a omplir el bot i va donar beure al noi (Gn 21,14e-19).

En l'etapa final de l'alliberament l'anomena només pel seu nom, sense l'adjectiu d'esclava. «Allà es va asseure plorant i sanglotant» (v.16c), estem davant un verset de difícil comprensió que explica la diversitat de traduccions que podem trobar. El text hebreu diu: «I ella va alçar la veu i va plorar». L'expressió: «Déu va escoltar» (v. 17) és un joc amb el nom del nen, però per evitar l'antropomorfisme s'hi afegeix «l'àngel del Senyor». La Bíblia de Montserrat tradueix: «No vull veure morir el nen, es va asseure, doncs, al davant, i el nen es posà a cridar i plorar»; en canvi en la traducció de la Bíblia de Jerusalem sembla que és la mare qui plora i no el nen: «“No vull veure morir el nen”; es va asseure, doncs, al davant i es va posar a plorar cridant»; També L. A. Schokel diu: «es va asseure sola a la distància d'un tir d'arc dient-se: “no vull veure morir el meu fill”. I es va asseure enfora. El nen va esclatar en plors». En la traducció de Schokel i en la de Montserrat és el nen qui plora, i Déu crida Agar. L'escena és sòbria i impressionant. Amb tres personatges es planteja i resol un drama que es precipita a la tragèdia. El personatge Déu és un ésser compassiu i consolador. El plor infantil contrasta amb el joc del primer verset i aquest plor arriba al cel. En el verset següent se'ns informa que Déu va escoltar la veu de l'infant, d'acord amb l'etimologia del nom d'Ismael, i Déu crida i parla amb Agar.

«Déu va sentir la veu del nen, i l'àngel de Déu cridà Agar des del cel, dient: —Què tens, Agar? No tinguis por, que Déu ha sentit com el nen cridava al lloc on és» (v. 17), evoca els esdeveniments de la sortida d'Egipte. Déu acompanya el seu camí cap a la llibertat. Una llibertat que no és conquereix d'un sol cop, sinó fent un procés, recurrent diverses etapes i moments, i que inclouen noves experiències de sofriment. Esmentar l'esforç i el treball que comporta arribar a ser lliure és una constant en les tradicions bíbliques. Com passa també amb el poble d'Israel el camí cap una terra d'alliberament (Ex 14,11-12; 16,8; Nm 13,33; 14,22), davant el temor a la llibertat, Déu surt a trobar-los, una vegada i un altra, per animar-los a seguir endavant. La fórmula «No tinguis por», que precedeix a la repetició de la promesa és una constant que repeteix en les trobades de persones i col·lectius amb Déu, i especialment, en els relats de vocació-missió.

Com Abraham (Gn 15,12), Isaac (Gn 26,24), Jeremies (Jr 1,8), Maria (Lc 1,30). «No tinguis por», és una expressió que consola en l'aflicció, convida a la tranquil·litat,

infont ànim i promet salvació. D'aquesta manera s'associa a la persona cridada a la història de salvació i se li confia una missió de la que Déu respon en primer lloc. Davant la situació d'extrema necessitat d'Agar amb el seu fill, davant la por real de morir de set, Déu apaivaga la seva inquietud, no només amb un consol espiritual, sinó que es tradueix en eficàcia transformadora, el pou d'aigua que calmarà la seva set, és també memòria de l'aliança (Gn 16,10 21,18).

En la crida a no tenir por, Agar, reconeix una fonamentació nova de la seva existència. Déu la vol com a mare d'un poble. Aquesta és la promesa que la col·loca en un nou espai salvífic.

En el v. 18, Déu indica a Agar el que ha de fer, amb tres imperatius: «Aixeca't, pren l'infant a collibè i agafa-li la mà: jo faré d'ell un gran poble» (cf. Gn 16,10; 17,7; 17,20; 21,13; 25,12-18), li repeteix el destí a què estan convocats ella i el seu fill. La intervenció divina fa que a Agar se li obrin els ulls (del cor?), i «va veure un pou amb aigua» (v. 19), va omplir el bot i va donar beure al nen. El pou ja era allà, però l'actitud d'escolta afina la mirada d'Agar.

Seguint l'estudi d'E. Estévez, en aquest verset assistim al segon naixement d'Ismael, més important que el físic. I Agar també reneix, ara definitivament, perquè és un vertader naixement en la llibertat: ara pren part activa i conscient en la constitució dels pobles que han de conviure junts, sota la mirada de Déu. Fixem-nos que en aquest v.18 trobem un germen d'universalitat (cf. 4,15; 12,3b), la història de salvació afecta els altres.

Per entendre aquesta vessant d'universalitat, M. Navarro explica que hem de sortir de la història que narra el Gènesi i remuntar-nos al moment en què Israel escriu aquest relat, pocs segles abans del naixement de Jesús. Israel com a promesa universal, no és precisament universal. Ha tancat la promesa en la raça i la història exclusiva israelita. Però no pot ofegar la Paraula original en què batega vigorosa la universalitat. Tenim la tradició de l'Èxode amb Moisès amb la identitat egípcia i hebrea. Agar, matriarca, que revela una part de la promesa de Déu a Abraham amb Ismael. Tot açò pertany als orígens del poble, als fonaments de la pròpia identitat. I la universalitat de la Paraula divina de promesa no la pot acaparar una única raça, sinó que té la vocació de transmetre la promesa a totes les nacions. Donant beure al noi Déu es fa present com aigua de vida per a tothom.

Resolució: Resum de la vida d'Ismael (Gn 21,20-21)

Déu era amb el noi, que es va anar fent gran. Habitava al desert i era un bon tirador d'arc. Va viure al desert de Paran, i la seva mare li va buscar una dona del país d'Egipte (Gn 21,20-21).

Aquests dos versets descriuen breument la persona i la vida d'Ismael. Finalitzen la història amb dos comentaris del narrador, un relatiu al compliment de la promesa

de Déu sobre la descendència d'Agar: «El noi es fa gran i Déu era amb ell», i l'altre es refereix a l'última funció d'Agar que trobem en el relat: «li va cercar una dona egípcia per esposa».

Que es compleix el que Déu ha promès i que Agar col·labora amb el seu projecte d'amor queda de manifest en Gn 25,12-18 amb la genealogia d'Ismael. Tot i que el narrador ha centrat el compliment en Ismael, des del capítol 16 sabem que va ser la seva mare qui va rebre la promesa i amb la seva fortalesa i coratge la va fer possible en primer lloc. Ismael va viure en el desert de Paran, a la península del Sinaí (cf. Nm 10,12), i era «un bon tirador d'arc» (v. 20). L'arc és instrument de caça, però també una arma militar, de mort i guerres fraticides. Per la informació que trobem en Gn 16,22, podem deduir que alguns grups eren lluitadors. L'objectiu de l'arc fabricat per les mans de l'home és la mort, sigui d'animals o de persones. En canvi l'arc que surt de la mà de Déu recorda l'aliança de vida i de pau fundada en la seva fidelitat (cf. Gn 9,12-17). Açò ens condueix a pensar que l'arc de l'home està cridat a convertir-se. L'arc que Déu posa en el cel en les tempestes, ¿no voldrà dir-nos que quan sorgeixen tempestes en la convivència, el desig de Déu és que l'home elegeixi la germanor, la fraternitat amb el cosmos i els altres, i que el signe còsmic de l'arc iris és el record per sempre de part de Déu?

2. L'aigua i la set convertides en símbols: el relat de Jn 4,1-42

Dues dones vora un pou, Agar en el Gènesi i la samaritana en l'Evangeli segons Joan. La primera, en ple desert, no té aigua per a sobreviure; la segona va a buscar l'aigua per a beure, com solia fer habitualment, i es troba amb una aigua millor, l'aigua de la vida. Dues dones separades per segles d'història tenen set i a partir d'aquesta necessitat humana bàsica, viuen una experiència fonda de ser trobades pel Senyor. Una trobada que les omple de vida nova i els obre un nou horitzó.

En el NT l'aigua adquireix una dimensió simbòlica nova. Dels 78 textos del NT que parlen de l'aigua, 45 pertanyen als escrits de Joan on l'aigua és una categoria bàsica. En dos moments fonamentals l'evangelista Joan presenta Jesús com la font d'aigua de la vida, a Siquem a la vora del pou de Jacob (Jn 4,7) i en el temple de Jerusalem al voltant de les aigües de Siloè: «Si algú té set, que vingui a mi i que begui. Com diu l'Escriptura, brollaran rius d'aigua viva de l'interior dels qui creuen en mi» (Jn 7,38).

Jesús invalida les purificacions exteriors, perquè l'Esperit és una aigua que penetra a l'interior de l'home i de la dona. Aquest do li dona vida, joia i fecunditat. L'aigua de la Llei és incapaç d'apagar la set de l'home. En l'Apocalipsi Joan reprèn el tema de l'aigua amb símbols entre els quals ressalta l'expressió «fonts d'aigua viva» (Ap 7,17) que brollen del nou temple que «és el cos de Jesús viu i glorificat, un cos d'on brollen,

Jesús i la Samaritana

abundosament i per sempre, les fonts d'aigua viva» (Ap 21,22) i de mar ja no n'hi haurà (cf. Ap 21,1), amb la resurrecció de Jesús el poder de la mort ha estat vençut.

En el diàleg de Jesús amb la Samaritana (Jn 4,1-42) el tema central és el de l'Esperit, simbolitzat per l'aigua que dona Jesús, que confereix una nova vitalitat. Jesús i la dona parlen d'una realitat ben coneguda, l'aigua. Però mentre la dona pensa només en l'aigua comuna. Jesús, a partir d'aquesta mateixa realitat, parla de l'aigua com a símbol. L'aigua viva de la qual parla Jesús, té un lligam real amb l'aigua comuna que purifica i dona vida. Amb tot és una aigua diferent, que produeix quelcom més profund i vital que el que proporciona l'aigua material. S'estableix un pont entre el que Jesús diu i el que diu la samaritana. El símbol de l'aigua fa la funció de mediació entre aquestes dues realitats, uneix elements separats.

Motivació: (Jn 4,1-3)

Jesús va saber que havia arribat a oïda dels fariseus que ell feia més deixebles i en batejava més que Joan. De fet, no era Jesús qui batejava, sinó els seus deixebles. Llavors va deixar Judea i se'n tornà a Galilea (Jn 4,1-3).

El narrador informa de la preocupació dels fariseus pel baptisme administrat per Jesús i la decisió d'anar-se'n a Galilea. El v. 2 ofereix un aclariment del primer, aquesta informació per una banda ens situa en el temps postpasqual de la comunitat i per l'altra ens fa adonar de la mà d'un redactor final. Els vv. 3 i 43 emmarquen la unitat literària de la perícope amb l'arribada de Jesús a Samaria i la sortida d'allà per anar a Galilea (4,3.43).

Exposició: Arribada a Samaria (Jn 4,4-6)

Jesús havia de travessar Samaria. Arribà, doncs, en una població samaritana que es deia Sicar, no gaire lluny de la propietat que Jacob havia donat al seu fill Josep; allà hi havia el pou de Jacob. Jesús, cansat de caminar, s'assegua allà a la vora del pou. Era cap al migdia (Jn 4,4-6).

El verb «havia de travessar» (v. 5) expressa un motiu teològic en la perspectiva teològica del relat. El pas per Samaria fa pensar en la profecia d'Isaïes en la qual els pobles d'Israel i de Judà algun dia es reconciliarien (cf. Is 7,8ss).

«Hi havia allà el pou de Jacob» (v. 6): El narrador mostra més interès pel pou de Jacob que no pas per la ciutat de Sicar. El pou era molt profund, i segons dades arqueològiques, va estar en ús des de l'any 1000 aC fins el 500 dC. En l'AT, l'única relació de Jacob amb un pou es troba en Gn 29,2-9, quan es va trobar amb Raquel a Haram. Jacob va fer rodolar la pedra que tancava la boca del pou i va abeurar el bestiar. Però el pou, en la tradició jueva, es converteix en un element mític, que sintetitza els pous dels patriarques i la font que Moisès va obrir en la roca del desert. I és la figura de la Llei mateixa, que es considerava observada ja pels patriarques i formulada més tard per Moisès. Del pou de la Llei brolla l'aigua viva de la saviesa.

El pou de Jacob d'una banda s'identifica amb el de Moisès i per l'altra amb Sió, el centre del culte jueu. D'aquí que els profetes esmentin l'aigua viva que sortiria de Jerusalem (Zc 14,8) i del temple (Ez 47).

Amb el temps el pou arriba a significar pràcticament totes les institucions jueves, la Llei, el temple, la sinagoga i el seu centre, Jerusalem. Flavi Josep es fa eco d'una tradició segons la qual Moisès es va asseure prop d'un pou a migdia per reposar, amb set i gana. És possible que Jn aplicant aquesta tradició a Jesús, substitueixi Moisès pel Fill únic, l'hereu, que és l'espòs de la nova aliança (cf. 3,31ss).

La Bíblia Cantera-Iglesias en lloc de pou, tradueix: «la font de Jacob». Si l'evangelista usa la paraula 'font' (*pêgê*), possiblement és per a preparar l'anunci de la font que lleva la set per sempre. Després aquesta font s'anomenarà pou (vv.11-12). X. L. Dufour assenyala que el terme 'pou' (*phréar*) en Gn 24,11.20 també alterna amb 'font' (*pêgê*).

«Jesús, cansat de caminar» (v. 6): en Jn l'obra de Jesús s'expressa amb les imatges de «caminar, anar, treballar, sembrar». El cansament està relacionat amb el camí o

viatge de Jesús, que sempre al·ludeix a un anar cap a Déu o vers el Pare (Jn 14, 28; 16, 10.17), la seva vida és una marxa continua, un treball constant de sembra que produirà fruit. La vida de Jesús és un «semmar-se» com un gra de blat que donarà molt de fruit (Jn 12,24).

S'indica que era «cap al migdia», l'hora sisena, la mateixa frase emprada en Jn 19,14, en el moment en que Jesús és condemnat a mort. L'«hora» en el quart evangeli, no indica només el temps (*cronos*), sinó que és un tema important i amb un significat teològic: és el moment de Jesús, el moment present el *kairós* de la plenitud de l'obra del Pare.

«S'assegué allí a la vora del pou» (v. 6): literalment «sobre la font». No resulta fàcil traduir l'original grec (*epi tē pēgē*), s'assegué «a sobre», com dient que està ocupant el seu lloc. Aquestes tres paraules indiquen la substitució que tindrà lloc. Jesús ocuparà per sempre el lloc de la font antiga i oferirà una aigua que brollarà d'ell mateix (Jn 19,34). Jesús ocuparà el lloc de la Llei, la tradició i del temple. Ell serà el nou santuari que substituirà el de Jerusalem (Jn 2,19), amb ell arriba la fi dels temples i defineix les característiques del nou culte: «en Esperit i en veritat» (cf. Jn 4,21-24).

Escena primera: El diàleg de Jesús amb la dona samaritana (Jn 4,7-26)

Una dona de Samaria es presentà a pouar aigua. Jesús li diu: —Dona'm aigua. Els seus deixebles se n'havien anat al poble a comprar menjar. Però la dona samaritana preguntà a Jesús: —Com és que tu, que ets jueu, em demanes aigua a mi, que soc samaritana? Cal recordar que els jueus no es fan amb els samaritans. Jesús li respongué: —Si sabessis quin és el do de Déu i qui és el qui et diu: “Dona'm aigua”, ets tu qui li n'hauries demanada, i ell t'hauria donat aigua viva. La dona li diu: —Senyor, no tens res per a pouar i aquest pou és fondo. D'on la trauràs, l'aigua viva? El nostre pare Jacob ens va donar aquest pou, i en bevia tant ell com els seus fills i el seu bestiar. ¿Que potser ets més gran que no pas ell? Jesús li respongué: —Tots els qui beuen aigua d'aquesta tornen a tenir set. Però el qui begui de l'aigua que jo li donaré, mai més no tindrà set: l'aigua que jo li donaré es convertirà dintre d'ell en una font d'on brollarà vida eterna. Li diu la dona: —Senyor, dona'm aigua d'aquesta! Així no tindrè més set ni hauré de venir aquí a pouar. Ell li diu: —Ves a cridar el teu marit i torna. La dona li contesta: —No en tinc, de marit. Li diu Jesús: —Fas bé de dir que no en tens. N'has tingut cinc, i l'home que ara tens no és el teu marit. En això has dit la veritat. La dona li respon: —Senyor, veig que ets un profeta. Els nostres pares van adorar Déu en aquesta muntanya, però vosaltres dieu que el lloc on cal adorar-lo és Jerusalem. Jesús li diu: —Creu-me, dona, arriba l'hora que el lloc on adorareu el Pare no serà ni aquesta muntanya ni Jerusalem. Vosaltres adoreu allò que no coneixeu. Nosaltres sí que adorem allò que coneixem, perquè la salvació ve dels jueus. Però arriba l'hora, més ben dit, és ara, que els autèntics adoradors adoraran el Pare en Esperit i en veritat. Aquests són els adoradors que vol el Pare. Déu és esperit. Per això els qui l'adoren han de fer-ho en Esperit i en veritat. Li

diu la dona: —Sé que ha de venir el Messies, és a dir, l'Ungit. Quan ell vingui, ens ho explicarà tot. Jesús li respon: —Soc jo, el qui et parla (Jn 4,7-26).

«Una dona de Samaria es presentà a pouar aigua» (v. 8a): anar a pouar aigua pel bestiar i per les necessitats de la casa era un treball propi de les dones o dels esclaus. La dona, coneguda com la samaritana, va a cercar aigua, per calmar la seva set a la font de Jacob, és a dir, en la tradició antiga. La dona no té nom propi, ni es diu si ve de Sicar, el tret que la defineix és la regió d'on pertany (Samaria). El relat la presenta com una persona que té una història i unes reaccions pròpies, però representa la mentalitat religiosa del poble dels samaritans. El fet d'anar a cercar aigua significa que els samaritans tenen set de quelcom. Cert que la dona només va a cercar l'aigua material, però expressa una esperança més pregona sobre el lloc del culte i el Messies, com mostrarà amb les seves respostes i preguntes. Jesús al llarg del diàleg la condueix a expressar aquesta fonda recerca, com una set que vol ser saciada.

«Jesús li diu: Dona'm aigua» (v. 8b): Jesús porta la iniciativa en el diàleg que avança en profunditat, mitjançant el recurs del malentès i la ironia, propis de Jn. La trobada s'inicia amb una petició de Jesús: «Dona'm aigua». Es presenta com un home qual-sevol que sent necessitat i, alhora, es fa solidari de tota persona humana. Demanant aigua, demana una mostra de solidaritat al nivell humà més elemental, que uneix tothom per damunt de barreres culturals, polítiques o religioses. Donar aigua, element escàs i preciós, esdevé un signe d'acollida i hospitalitat, fins i tot donar un got d'aigua no quedarà sense recompensa (cf. Mt 10,42). Jesús cansat del camí, venint de Judea la seva terra on havia estat rebutjat, demanant aigua, demana ser acollit a Samaria. A canvi de l'hospitalitat donarà després la seva aigua. I a la creu tornarà a tenir set (19,28). La forma de petició de Jesús es semblant a les queixes del hebreu en el desert (cf. Ex 17,2 i Nm 21,16) amb aquest contacte literari el narrador convida a veure en Jesús no només a un que assumeix la humanitat amb totes les exigències vitals, sinó a l'Israel, que en el desert va demanar aigua.

Jesús, el nou Israel, té la set del poble, una set que no és només material, sinó que aquesta set és aquella de què havien parlat el profetes: «venen dies que enviaré fam al país: no fam de pa ni set d'aigua, sinó fam d'escoltar la meua paraula» (Am 8,11). És la set del desig essencial expressat en la pregària del poble «tot jo tinc set de Déu, del Déu que m'és vida» (Sl 42,3). Però encara el lector pot demanar-se: ¿de què té set, Jesús?; potser l'evangelista li vol obrir i eixamplar el seu desig per la intervenció de Déu que saciarà tota set, de moment però ha d'esperar i desitjar.

Jesús parla a la dona, posant-se en un pla d'igualtat amb ella. La dona li respon mostrant sorpresa: com s'atreveix aquest jueu a passar per sobre les prohibicions socials i rituals que els separen dels samaritans i encara d'una dona samaritana? El narrador ho remarca amb l'explicació que ofereix. La dona amb la seva resposta immediata demostra que no rebutja el diàleg. Situa també l'intercanvi en el pla de persona a

persona: «¿com és que tu... demanes a mi?» I immediatament planteja una qüestió sobre aquell qui té al davant.

Encara que Jesús implícitament reconeix el seu estatus jueu, no dona explicacions sobre el seu comportament. Torna a prendre la iniciativa i, a poc a poc i a la seva manera, va responant la pregunta de la dona, i la condueix, d'aquesta manera, a progressar en l'acollida de la seva revelació. A partir d'aquest moment i fins al verset setze el diàleg està construït sobre el simbolisme de l'aigua viva, que correspon al tema inicial de la set. Jesús repeteix dues vegades la seva petició: «dona'm aigua» (vv. 8 i 10).

Per la fatiga del viatge i l'hora de calor Jesús té set i demana a la samaritana beure aigua, fresca i natural. Però mantenint-nos en la lectura simbòlica, Jesús té set de quelcom més, potser ara podem albirar que del que té realment set, és de la set de la dona. Del desig que ella ha de tenir de l'aigua viva i que només ell li pot donar. La litúrgia recull bellament la densitat d'aquest text: «Ell (Jesús), quan va demanar a la samaritana aigua per beure ja havia fet néixer en ella el do de la fe; i tingué una set tan ardent de la fe d'aquella dona, que va encendre en el seu cor el foc de l'amor diví».

«Si sabessis quin és el do de Déu i qui és el qui et diu: "dona'm aigua", ets tu qui li n'hauries demanada, i ell t'hauria donat aigua viva» (v. 10): segons aquestes paraules l'aigua de què parla Jesús és una aigua millor que la que ha vingut a cercar la samaritana. Tot i la novetat de l'adjectiu «viva», la diferència no consisteix en la distinció d'aigua estancada, ja que el pou de Jacob és de deu, no és una cisterna. Per açò la dona no ho compren. La diferència que el diàleg articula és doble: per una part entre els qui donen l'aigua, Jacob o Jesús i d'altra part els respectius efectes del seu do. Notem que la samaritana reté l'adjectiu «viva», però les primeres paraules de Jesús: «Si sabessis quin és el do de Déu», semblen no ressonar en la dona, queden enlaire. I llavors li demana: «d'on la trauràs, l'aigua viva?» (v.11), la pregunta «¿d'on?», en el quart evangeli, es refereix habitualment, al misteri del mateix Jesús, i posa de relleu el paper inigualable de Jesús, sense menystenir les grans figures del passat. I el lector sap que l'aigua brollarà del seu costat traspassat (19,34). Alguns comentaristes (Osty, Van den Bussche) entenen que el do de Déu és el mateix Jesús (cf. 3,16); d'altres en canvi, com R. E. Brown i X. L. Dufour, creuen que es refereix a l'Esperit que Jesús donarà als homes i dones, sense exclusió.

«El qui begui de l'aigua que jo li donaré, mai més no tindrà set: l'aigua que jo li donaré es convertirà dintre d'ell en una font d'on brollarà vida eterna» (v. 14): hi ha algunes traduccions castellanques que s'apropen més a la literalitat de l'original grec: «se convertirá en él en manantial que brota para [producir] vida eterna» (Cantera-Iglesias), una aigua que flueix perennement com a font.

En opinió de R. E. Brown, l'expressió «estarà saltant», del verb grec *hallesthai*, per a indicar el moviment ràpid dels éssers vius, que semblen bellugar-se, aquí és l'únic cas en què s'aplica al moviment de l'aigua. *Hallesthai* s'usa en els LXX en relació amb

l'esperit de Déu que pren Samsó, Saül i David i en aquest rerefons se sosté la tesi que «l'aigua viva» en aquest evangeli és l'Esperit. L'aigua apareix com a agent de vida, vivificant.

I pel fet d'ésser viva i permanent, dona vida definitiva, la vida mai no s'acaba. És a dir, aquesta aigua brolla, salta, es belluga plena de vida. La vida eterna abraça tota l'existència humana i li dona una direcció i un sentit nous. No és refereix a un bé per a després de la mort, sinó que mitjançant la fe la persona pot aconseguir, ja ara, una participació en la plenitud vital de Déu. A dins de si mateixa rep l'amor diví, el do que és Déu mateix. La vida eterna descobreix la suprema profunditat de sentit de la vida humana.

«Dona'm aigua d'aquesta!» (v. 15): en grec, *touto to hudôr*, indica una casta d'aigua, no és una aigua qualsevol, té quelcom d'especial. L'ofertament de l'aigua viva per part de Jesús, fa moure els sentiments de la dona; per una part ella pensa que aquesta donació li estalviaria l'esforç de venir cada dia a treure l'aigua del pou, però també pot expressar el bellugueig d'un sentiment d'amistat i de solidaritat amb Jesús i entre els membres de la comunitat. L'aigua corrent té la propietat de «despertar» i simbolitza la regeneració espiritual. Si la revelació de l'aigua viva ocupa tota la primera part del diàleg (4,7-15), ara, a partir del v. 16, inesperadament, el diàleg canvia de tema, però igualment coincideix amb la recerca de la dona. Amb l'esperança implícita de la samaritana sobre el culte vertader (4,16-25).

Les paraules de Jesús: «Ves a cridar el teu marit» (v. 16), evoquen tota la història d'infidelitat al Déu de l'aliança i que en el llibre del profeta Osees s'expressa freqüent-



*L'aigua que jo li
donaré es convertirà
dintre d'ell en una
font d'on brollarà
vida eterna*

ment amb termes d'adulteri, i la paraula «marit» va acabar per designar el Senyor: «aquell dia, em dirà “marit meu”, no em dirà més “*baal* meu”» (Os 2,18). El terme *baal*, significa ‘amo’ i designa el marit. Però també Baal és el nom del principal déu masculí cananeu. Per això Osees el rebutja i presenta un procés de conversió. És el pas de «*baal* meu» a «marit meu», és a dir, passar de la subordinació a la intimitat, per a referir-se a les relacions renovades entre Déu i el poble.

El servent es limita a complir el que se li mana, l'amic coneix, comparteix intimitat i joia. I aquesta és una de les novetats que porta Jesús i que l'Evangeli segons Joan recull: «Ja no us dic servents, perquè el servent no sap què fa el seu amo. A vosaltres us he dit amics perquè us he fet conèixer tot allò que he sentit del meu Pare» (Jn 15,15). Tot açò ens situa novament davant d'una possible lectura simbòlica. D'aquesta manera, Jesús convidaria la dona a invocar (cridar) el Senyor, el seu vertader Déu, i a confessar que realment no en té de marit, ja que tot i tenir una fe arrelada en els avantpassats ha cedit als cultes estrangers. Ha deixat de banda el Déu únic; així el seu itinerari representaria la història religiosa dels samaritans. Jesús en fer evident a la dona que no té marit, fa que ella l'anomeni profeta. I si Jesús pot dir: «el que ara tens no és el teu marit», és que el samaritans no han mantingut la relació exclusiva amb Déu. I certament la samaritana no té marit, no té el vertader Déu. I ara, Jesús, tot parlant-li al cor l'enamoraria de bell nou.

«Adoraran el Pare en Esperit i en veritat» (v. 23): el Pare necessita persones que l'adorin així, vertaderament i amb veritat. El conflicte entre les dues maneres d'entendre i viure el culte s'ha superat per una de totalment nova «en esperit i veritat», la dona intueix que un home que parla així potser sigui el Messies esperat que ho explicarà tot. Jesús proposa una alternativa, la solució d'aquest conflicte és el que fa possible l'experiència vital d'un alliberament, d'un desbloqueig, expressat d'una manera simbòlica amb la font d'on brolla la vida eterna. L'experiència de l'Esperit, és el que promet Jesús a la samaritana (v. 14) i que s'experimenta com un culte en esperit i veritat. Un culte interior, relativitzant llocs i espai, i mediatitzat sobretot pel ric simbolisme de l'Evangelist Joan, que crea un lligam afectiu entre el creient i Jesús.

«Jesús li respon: —Soc jo, el qui et parla» (v. 26): Probablement l'expressió «soc jo» tingui ressonàncies de divinitat, sovint apareix en el quart evangeli acompanyada d'un símbol de l'Antic Testament amb significats messiànics: jo soc la llum, la vida, la porta, el pastor, el camí. Aquí indica que és «el qui et parla». El qui dialoga amb la dona. En tot cas l'evangelista Joan vol assenyalar la centralitat de Jesús fent referència al nom de Déu que trobem en el llibre de l'Èxode: «“Jo soc” m'envia a vosaltres» (cf. Ex 3,13-14). Aquí sembla ésser enviat a alliberar el que obstrueix un culte autèntic, la trobada personal i comunitària amb el Déu viu, que regenera i purifica, gràcies a l'Esperit que empeny a una continua adaptació a les noves circumstàncies de la vida i sense les barreres del poder o l'exclusió.

Escena segona: Diàleg de Jesús amb els deixebles i anunci de la dona samaritana als del seu poble (Jn 4, 27-38)

En aquell moment arribaren els deixebles. S'estranyaren que parlés amb una dona, però cap d'ells no gosà preguntar-li què volia o per què parlava amb ella. Llavors la dona deixà la gerra i se'n va anar al poble a dir a la gent: —Veniu a veure un home que m'ha dit tot el que he fet. No deu ser el Messies? La gent va sortir del poble i l'anà a trobar. Mentrestant, els deixebles el pregaven: —Rabí, menja. Però ell els contestà: —Jo, per menjar, tinc un aliment que vosaltres no coneixeu. Els deixebles es preguntaven entre ells: —És que algú li ha portat menjar? Jesús els diu: —El meu aliment és fer la voluntat del qui m'ha enviat i dur a terme la seva obra. ¿No teniu costum de dir: “Quatre mesos més i ja serem a la sega”? Doncs bé, jo us dic: alceu els ulls i mireu els camps; ja són rossos, a punt de segar! El segador ja cobra el jornal i recull el gra per a la vida eterna; així s'alegren plegats el sembrador i el segador. En aquest cas té raó la dita: “Un és el qui sembra i un altre el qui sega.” Jo us he enviat a segar on vosaltres no havíeu treballat. Altres van treballar-hi, i vosaltres us heu beneficiat del seu treball (Jn 4,27-38).

Sabem que els deixebles havien anat a comprar menjar (4,8) i ara, un cop arribats, pregunten al Mestre que mengi (v. 31). Jesús ara està amb els deixebles i els instrueix en el secret de la seva pròpia existència. En els versets (31-34), Jesús se situa respecte a l'obra del Pare que l'envia i, en els versets següents (34-38), en la naturalesa escatològica de la situació (els camps a punt de segar) i la missió que Jesús confia als deixebles. Si la primera part del relat estava centrada en la beguda, ara, en la segona part, subratlla el simbolisme de l'aliment. Amb una diferència: abans era Jesús qui va demanar aigua, ara són els deixebles els qui li demanen que mengi. Amb aquesta petició, a partir de l'aliment material, Jesús revela als deixebles de què viu. Ell només té un aliment: la unió amb el Pare, «el meu aliment és fer la voluntat del qui m'ha enviat i dur a terme la seva obra» (v. 34). La seva missió ve del Pare, la definició de l'ésser de Jesús és «ésser enviat». I la voluntat del Pare no és només acceptar-la amb confiança, sinó també cooperar en la seva realització.

Els deixebles són convidats a reconèixer en el comportament de Jesús la preocupació apassionada de portar a terme el projecte de Déu mateix, que consisteix en el fet que els homes i dones arribin a la fe que és vida eterna: açò és el que simbolitza la reconciliació dels samaritans amb Israel. Amb l'arribada dels samaritans, primícies de la «collita», l'obra del Pare culmina ja en el present; els deixebles s'associen al goig de Jesús. En el v. 38 la versió de la BCI tradueix «us heu beneficiat», però Canteras-Iglesias fa: «heu entrat» que és més literal i significatiu. X. L. Dufour fa el següent comentari: els deixebles «entren», aquest és el matís del verb grec *eisérkhomai*, encara que l'expressió «entrar en el seu treball» pot implicar un tret d'esforç, entrar la collita

al graner és collir els fruits ja produïts, per tant és el goig el que caracteritza l'activitat dels segadors (cf. 4,36). Fixem-nos que Jesús associa els deixebles a la seva alegria.

«S'estranyaren que parlés amb una dona» (v. 27): els deixebles s'estranyen de veure que Jesús parla amb una dona, no se sorprenden pel fet en si, ja sabien que era habitual en el seu mestre, encara que porten la mentalitat de reserva respecte del sexe femení imposada a tot jueu i especialment a un rabí. No era ben vist que un mestre parlés amb una dona i en diversos llocs de la Bíblia parlar amb una dona es considera una deshonra, però Jesús rebutja aquestes pràctiques que marginen la dona. Els deixebles no critiquen el fet, ni demanen la matèria del diàleg, ni la intenció que podia tenir Jesús en aquest diàleg. El comentari de l'evangelista subratlla el respecte dels deixebles a Jesús. Les dues preguntes del narrador demostren l'interès dels deixebles i, alhora, mantenen l'interès del lector.

«Llavors la dona deixà la gerra» (v.28): en grec *hudria*; aquest detall podria ser un recurs de l'evangelista Joan per posar de relleu que aquella gerra seria inútil per a l'aigua viva de què Jesús havia parlat.

«I se'n va anar al poble a dir a la gent» (v. 28): recordem que a l'AT, al voltant dels pous d'aigua, s'han esdevingut fets que han marcat la història del poble d'Israel i les dones hi tenen un paper cabdal (Rebeca esposa d'Isaac Gn 24; Raquel esposa de Jacob Gn 29; Agar Gn 16 i 21; Siporà esposa de Moisès Ex 2,15-21). Igualment la dona samaritana és fonamental per a la missió de la primitiva Església i, més concretament, a Samaria. En aquest episodi és molt significatiu el testimoni de la dona perquè s'equipara amb els deixebles. La Bíblia de Jerusalem tradueix: «va córrer a la ciutat»; això recorda els deixebles que, en els sinòptics, deixen les xarxes i segueixen Jesús. La samaritana corre a donar testimoni sobre Jesús. Com també corren les dones, les primeres que coneixen i anuncien la resurrecció de Jesús (cf. Mt 28,8).

Resolució: Trobament dels samaritans amb Jesús (Jn 4,39-42)

Molts dels samaritans d'aquell poble van creure en ell per la paraula de la dona, que assegurava: «M'ha dit tot el que he fet.» Per això, quan els samaritans anaren a trobar-lo, li pregaven que es quedés amb ells. I s'hi va quedar dos dies. Per la paraula d'ell mateix encara molts més van creure, i deien a la dona: —Ara ja no creiem pel que tu dius. Nosaltres mateixos l'hem sentit i sabem que aquest és realment el salvador del món (Jn 4,39-42).

El relat acaba amb la reunió de tots els personatges en un mateix lloc i amb la professió de fe dels samaritans que, «van creure en ell per la paraula de la dona» (v. 39). L'evangelista utilitza el verb «testimoniari» (gr. *martyrein*); així atribueix a la samaritana un paper important, ella és testimoni. I és a partir d'un testimoni com s'arriba a la fe, encara que aquest testimoni el doni aquí una dona sense autoritat i pertanyent a un grup cismàtic. En dir que molts van creure en Jesús «per la paraula de la dona», s'usa la

mateixa expressió que trobem més endavant, on Jesús diu: «creuran en mi gràcies a la seva paraula» (cf. Jn 17,20); per la paraula del deixebles molts creuran en Jesús. Segons la visió de Brown, el testimoni de la dona no és inferior al testimoni dels deixebles. L'expressió: «ara ja no creiem pel que tu dius» (v. 41) mostra que han cregut primer en escoltar el testimoni de la dona. La fe de l'Església se segueix transmetent per aquest camí. A partir d'una trobada personal amb Jesús, el testimoni condueix l'oient a «escoltar» la Paraula, per a profunditzar en la fe que s'ha despertat en aquell moment. L'expressió «creure en ell» té el sentit d'una total adhesió a la persona de Jesús.

«Sabem que aquest és realment el salvador del món» (v. 42). El plural «sabem» indica una captació d'experiències en l'àmbit de la comunitat; i «realment» o «de veritat» (*alêthôs*), és una afirmació que subratlla la densitat de l'adhesió a Jesús. El títol «Salvador del món» és el punt culminant d'un gran eix del relat, més que d'una globalitat còsmica, és refereix a plenitud de la història i des de la història, no tant de «salvar» d'una negativitat, sinó de construir una realitat positiva.

Jesús ha estat reconegut com un jueu, després ha estat comparat amb Jacob, més tard ha estat cregut com a capaç de donar l'aigua que calma la set per sempre, llavors ha estat designat com a profeta, i finalment el diàleg acaba amb la proclamació per part de Jesús de la seva messianitat. I la dona ho ha repetit en forma de pregunta: «No deu ser el Messies?» (v. 29), com suggerint, per induir al compromís personal. Aquí el terme «món» no designa una realitat dolenta, sinó el món estimat per Déu, que el Fill únic ha de salvar (3,16-17); aquesta paraula permet superar els límits del poble samarità i obrir-se a l'universal.

Una característica del relat és que s'han superat les fronteres. Quan Jesús comença el diàleg amb la dona samaritana ha obert les barreres ètniques (cf. 4,9). El seu anunci de l'adoració del Pare «en esperit i veritat», ha descartat totes les discriminacions de lloc. Ara Jesús es «queda» amb els samaritans. Encara que la superació de totes les fronteres no significa suprimir el vincle de la salvació amb Israel. Teològicament, el món no existeix sense referència a Israel, tal com ho va desenvolupar abundantament el Deuteroisaies. En Jn 4 la reconciliació de Samaria amb Judà anticipa figuradament la reconciliació universal.

Aquest bell relat de l'EvJn proposa una de les majors pretensions teològiques del quart evangeli: l'oferta de Jesús com a plenitud pel món i tenint en compte els qui estan fora de la legalitat, dels qui no entren en els motlles i filtres religiosos o socials. Aquest punt de vista suposa una dificultat. I és que el relat situa l'oferta de salvació fora dels seus àmbits habituals: el nacionalista, el cultural, el messiànic, i fora de la legalitat com a estructura sustentadora. Que és com dir, a qui estigui en qualsevol dels marges de la vida, que ja ara l'oportunitat és seva. D'aquí s'intueix una tesi subjacent al quart evangeli: sembla ser que Déu es revela com a salvador en Jesús en llocs inhabituals, inapropiats. Així la revelació és fa «de nit» (cap. 3), en els exclosos

(cap. 4), davant la mort (cap. 22) i, sobretot, en la creu. D'aquesta manera queden qüestionades les institucions socials o religioses com a requisits indispensables per a la vida en densitat de sentit. Açò no significa un relativisme destrossador, ni és sinònim d'anarquia o falta de responsabilitat, sinó la certesa que l'oferta de Jesús i l'àmbit més ferit de la història estan fets l'un per a l'altre. Queden qüestionades totes les mediacions com a requisits imprescindibles, però no com a possibles ajudes per a activar l'experiència de Jesús. Des d'aquesta perspectiva l'evangeli és bona nova i Jesús es pot entendre com a plenitud, com a sentit ple del caminar humà. Els món dels dèbils activat per l'oferta de Jesús, arriba a obrir les portes del futur de la història. La lectura de la realitat i de la mateixa fe, al costat dels «crucificats» i dels perdedors de la història, obre noves perspectives, que unides a les expectatives antropològiques de la persona i de les societats, és més fàcil comprendre la salvació de Jesús com a plenitud de les aspiracions humanes.

El relat acaba amb una confessió de fe, que no té res a veure amb un estil fanàtic d'entendre la religió. Confessar la fe és manifestar de la manera més propera a l'experiència, la transformació que exerceix sobre la persona i en la pròpia història, la trobada personal amb Jesús. I la transformació es mesura amb la talla d'humanitat, i maduresa per reconstruir la pròpia història i reconèixer-se en un procés creixent d'obertura.

Sovint la necessitat assumida és gairebé imprescindible per a activar l'oferta de Jesús. Assumir la necessitat no significa només reconèixer la pròpia situació i acceptar-la. Sinó que segons Joan és deixar-se curar per aquell qui coneix a fons el mecanisme de la vida, estar tot el temps de la vida, en contacte creixent amb algú que ens entén i sosté. És entendre's des de l'experiència de Déu i de la persona.

El relat de la Samaritana anima a superar les pors de tota mena. A baixar a les profunditats més obscures de l'existència, allà on roman la debilitat de la persona, i que necessita ser il·luminada per la llum del Pare. Allà, la salvació de Jesús, s'hi queda per fer-hi una obra d'humanització, de canvi estructural. De manera que es podria dir que l'obscuritat de l'estructura històrica té també un vessant lluminós: la set de vida que nia en ella i la llum que Jesús hi aporta acampant allà.

És propi de l'Esperit fer ponts, vincular, ajudar-nos a teixir relacions. La dona samaritana, a partir de la trobada amb Jesús apareix convertida en creadora de trobades, en teixidora de relacions. Ella és l'única dona en la vida pública de Jesús que diu a un grup de gent: «veniu i veieu» i, gràcies a ella, altres arriben a «creure en Jesús». I l'eficàcia de la seva missió consisteix en el fet que, no solament la gent acudeix a veure Jesús, sinó que Jesús es queda amb ells dos dies. En Jn el verb «quedar-se» indica unió amb Jesús. Els samaritans accedeixen a la fe completa reconeixent-lo com a salvador del món gràcies al testimoni d'una dona que ha exercit la missió d'apòstol i les seves paraules han estat inductores de relació i comunió.

El punt de contacte és la set de Jesús i la set de la dona samaritana. A partir d'aquesta coincidència física, en la conversa dirigida per Jesús, fan un camí de trobada més profund. A partir de qüestions exteriors i punts de discrepància, accedeixen a punts d'interès comú i de comunió: l'ànima insaciable de vida plena, la veritat de la vida personal i, finalment, la revelació de tu a tu: el Messies som jo, que parla amb tu. Els deixebles de Jesús, estem cridats a practicar la cultura de l'encontre, cercant punts de contacte, donant la primera passa.

L'oferta de Jesús és expansiva i assenyala horitzons amplis. No podem quedar tancats per qüestions de raça, de culte o d'ideologia religiosa. El missatge evangèlic revela la realitat de què el Pare omple les aspiracions que nien en l'existència humana. I que el mateix Esperit que uneix Jesús amb el Pare, és el mateix Esperit que uneix els deixebles amb Jesús. I aquest mateix Esperit uneix tots els deixebles de Jesús, creant comunió en la diversitat. També serà una dona, Maria Magdalena, que de llavis de Jesús ressuscitat rebrà l'enviament d'anar a trobar-se amb el altres i anunciar-los la filiació divina que ens agermana: «ves a trobar els meus germans i digues-los: "Pujo al meu Pare, que és el vostre Pare, al meu Déu, que és el vostre Déu"» (Jn 20,17).

Conclusions

Arribats aquí la primera conclusió que salta a la vista és que el textos bíblics traspuen la frescor del Déu que és vida, bondat, amor, existència, compassió. La seva presència no s'imposa ni vol dominar l'ésser humà. Sinó que vol fer-li la vida més digna i feliç. El Déu bíblic que amara l'AT i el NT és el Déu viu i vivificador que, com les aigües vives, està en continu moviment acompanyant la història. La seva presència és Paraula que interpel·la l'home i la dona atraient-los vers Ell en un diàleg humanitzant. Déu creador va veure *que tot era bo*, la seva mirada, sobre la creació i la humanitat, és fidelitat i misericòrdia entranyable.

Perspectiva bíblica

Els relats bíblics de la creació volen donar resposta a la gran pregunta sobre l'origen, el sentit i el fi de l'home, de les criatures i de la història. Aquest món nostre és un acte de llibertat i obra d'amor per part de Déu, el *Senyor amic de la vida* (cf. Sv 11,25-27) que tracta amb tendresa tot el que existeix.

Déu separant les aigües originàries fa lloc per a l'altre. Crea espai i temps perquè la vida sigui possible i hi hagi lloc per a cada espècie, com una llar acollidora. On cada creatura porta en si mateixa una petjada divina, una aptitud per l'obertura a l'Altre i als altres, per la comunió i la trobada. Tots els éssers han estat creats interrelacionats i interdependents.

L'home creat a imatge i semblança de Déu, és el subjecte capaç de responsabilitats, respecte a Déu i a les criatures. La vida és un do rebut i una responsabilitat encomanada a l'home, perquè gaudeixi i cuidi de la casa (*oikós*) comuna.

L'aigua, no és divina, sinó una criatura, l'element més abundant i indispensable per a la vida de la terra. I així com té múltiples manifestacions naturals, té diversos significats i simbolismes per a expressar infinitat d'experiències de la vida humana i de recerca de sentit.

L'aigua i la dona són dues realitats que es troben per donar vida. La dona apareix com la principal recollidora de l'aigua per a l'existència, tasca amable i feixuga i poc valorada. És l'encarregada de vetllar per la vida de l'entorn. La corporalitat femenina també està preparada per portar nova vida. En ella sempre hi ha un espai buit com a possibilitat de creativitat, de trobada amb l'Altre i els altres, de rebre la vida i lliurar-la generosament. L'aigua i la dona, dos dinamismes que s'ajunten perquè el miracle de la vida continuï essent possible.

No només físicament, sinó tot el que s'atribueix a la feminitat, que inclou tant homes com dones, és a dir, la tendresa, la proximitat, la compassió activa, la fortalesa en el conflicte, la capacitat d'acompanyar en el dolor, el discerniment i la decisió a l'hora d'optar, la vetlla i l'entrega sense límits, la senzillesa i la pobresa, l'atenció al concret i al detall... Com també la capacitat de crear espais en nosaltres, d'obertura, de silenci, de reflexió, de meditació, fa possible la recepció de l'Altre i dels altres. Crear espais buits de nosaltres mateixos facilita ser receptacles del do de la vida i fa que la vida sigui més vida per a tothom. La història avança sostinguda per tantes persones que solidàriament acompanyen el dolor de l'altre i donen beure a l'assedegat. Totes aquestes persones, com les dones dels relats bíblics, són facilitadores de l'acció alliberadora i creadora de Déu en el nostre món d'avui.

Perspectiva teològica

Agar a l'AT i la samaritana al NT, dues dones amb itineraris diferents, són subjectes d'una manifestació divina a la vora d'un pou i amarades del mateix Esperit. Agar verbalitza el que ha viscut com a experiència de ser vista pel Déu vivent, s'ha sentit escoltada en la seva aflicció, s'ha sentit salvada. El Vivent li ha parlat i li ha fet una promesa. La samaritana anant a cercar aigua com tenia costum, inesperadament, es troba amb Jesús que l'espera assegut al brocal del pou. Li demana aigua, i parla amb ella. Apareix com un home qualsevol, amb rostre concret, però és la «imatge del Déu invisible» (Col 1,15); en un altre moment Jesús dirà «Qui m'ha vist a mi ha vist el Pare» (Jn 14,9). Se li revela com a Messies, el que li parla. El diàleg amb Jesús li fa descobrir una profunditat més gran que la del pou. Veient i tractant Jesús, va prenent la fisonomia de deixeble. Se li planteja el repte de la fe.

Cada trobada engega una resposta, una història d'amor, un procés de llibertat i una missió, «amb marit», no en la buidor dels ídols. No s'és cristià només pel fet de pertànyer a una cultura o a un poble determinat sinó per la recepció d'una vida nova, per la fe. O dit d'una altra manera per una decisió conscient, que el signe exterior serà el bateig i l'adhesió de cor a la persona de Jesús i el projecte del Regne de Déu.

Els deixebles s'estranyaren que Jesús parlés amb una dona. I encara perdura l'estranyesa de l'apropament i la inclusió que va mostrar Jesús amb les dones. L'Evangeli de Joan és un testimoni de la importància del seguiment de Jesús pel que fa a les dones en les primeres comunitats. El compromís, la reflexió bíblica i teològica feta per les dones és necessària perquè l'església de Jesús continuï viva.

Déu acompanya la història des de dins com a aigua vivificant. Que a semblança del poble d'Israel, és també avui per a molta gent, una història marcada per l'aflicció, la marginació, el sofriment, l'opressió, l'abandó. Moltes persones van errants pels deserts de la pobresa cercant una terra on habitar i beure l'aigua del respecte, de la dignitat i d'un nou sentit a la vida. El Senyor parla al cor de cadascú i al cor de la comunitat, vol donar ulls nous, per suscitar respostes de fe, persones que siguin signes de proximitat i d'esperança per al món que ens envolta.

Perspectiva eclesial

Maria, la germana de Moisès, apareix relacionada amb l'aigua, i en certa manera la simbolitza. Anava al davant del poble (cf. Mi 6,1-8) assumint el paper de guia i profeta. I quan ella mor el poble es rebel·la per la falta d'aigua, però sobretot troba a faltar Maria, la figura femenina en la comunitat. L'aigua i la figura femenina, com a elements vitals per al poble en el desert. Avui també en l'Església, el nou poble de Déu, s'hi troba a faltar la presència de la dona, en tots els àmbits de gestió i evangelització, el seu espai en el guiatge i l'acompanyament de les comunitats de deixebles de Jesús.

El futur del cristianisme està lligat a l'aigua nova de l'Esperit, als camins encara no fressats en la construcció d'una nova comunitat cristiana. La gosadia de la samaritana, de prendre la iniciativa d'anar anunciar als del poble, era un atreviment impropï d'una dona en el temps de Jesús. Però la creativitat de l'Esperit, sobrepassa les fronteres de les mentalitats masclistes tancades. Ens agradi o no el testimoni de la dona samaritana i d'altres, parla per si sol, a qui vulgui escoltar-ho. Igualment el futur de l'Església està relacionat amb la construcció d'una nova forma d'entendre i viure la comunitat, on homes i dones siguin germans i germanes en circularitat.

L'Evangeli segons Joan dona molta importància al fet que les dones formin part dels deixebles, fent així evident el paper que hi tenien en les primeres comunitats. La dona samaritana es presentada com a deixebra-testimoni i molts de samaritans d'aquell poble, van creure en Jesús per la paraula de la dona (cf. Jn 4,39). Aquesta

mateixa expressió la trobem en la pregària d'acomiadament de Jesús, fent referència als deixebles i «pels qui creuran en mi gràcies a la seva paraula» (Jn 17, 20).

En la set de la dona samaritana, s'hi fa present la humanitat assedegada del rostre de Déu. L'aigua i la set esdevenen el símbol del desig més profund de la vida nova de l'Esperit. Aquesta aigua no prové de l'exterior, sinó que és el do de Déu que brolla a l'interior de cada persona. Jesús inaugura un nou culte, una nova manera de relació amb el Pare, basada en la donació de l'Esperit, que es vida, goig, dinamisme, tendresa, impuls, benedicció. Ara el nou lloc de trobada amb Déu és la persona de Jesús.

I com en el desert el pou era lloc de trobada i de fecunditat, ara la vida de la comunitat creient, per tal que sigui viva i fecunda, s'ha de trobar al voltant del pou de la Paraula, d'on brolla el Déu viu que perdona i estima. La paraula és viva i penetra fins a l'interior del cor humà, on té lloc l'opció per la fe o la incredulitat (cf. He 4,12).

Perspectiva espiritual

L'espiritualitat bíblica perquè sigui bona i viva ha de tenir moviment, com les aigües. No pot quedar estàtica en formes estantisses d'un passat. S'ha d'anar adaptant a la cultura, cercant nous llenguatges i noves maneres d'expressar-se. S'ha d'arriscar a caminar en contacte amb la realitat del nostre món, estar oberta i disposada a dialogar.

Avui són moltes les persones que vivim errants de nosaltres mateixes, dels altres i de l'Altre, com a exiliades del cor. Necessitem rebre uns ulls nous per a obrir-nos a una nova consciència, per sortir de la superficialitat i baixar al propi pou, al lloc de la fragilitat sostinguda i habitada per la presència del Déu viu, la roca que ens protegeix, ens sosté i fonamenta.

En contrast d'una societat «líquida» com la nostra, que no significa el contrari de duresa, sinó el contrari de «concret», perquè tot és dilueix, s'evapora, s'allunya del que és concret i palpable. L'espiritualitat que brolla de la Paraula de l'Escriptura, vol suscitar un canvi en l'ésser humà. Convida a enfocar la mirada a l'entorn proper per veure les persones amb qui es conviu i donar valor als rostres concrets. Agrair cada cosa, vetllar perquè no es perdi, fer-nos pròxims. Necessitem ulls nous per a estimar l'entorn, la vida quotidiana, com un pont vers la universalitat, a través del que és concret Déu ens dona amplària (cf. Gn 26,22).

La reflexió sobre l'aigua ens pot conduir a la pregària d'agraïment per la joiosa festa de tots en la presència de Déu, en aquest món, global i fràgil. Terra generosa en recursos que se'ns regala per gaudir-la i compartir-la, que cal fer-la cada dia més, casa de tots. Implicant-nos en accions per fer-la més justa i habitable per a tothom. Menys esclava dels ídols del consumisme. Més atenta a un consum responsable. Una pregària senzilla que toqui la terra humil de la realitat i senti el dolor d'una terra maltractada, el crit dels assedegats, que cuidi de les persones, de la natura, perquè sense elles no hi

haurà ni pa, ni vi, ni aigua, ni vida. Pregària que acompanyi, perquè acompanyar, més enllà de la seva aparent banalitat, és l'obra divina en nosaltres. Pregària que s'abeura de la Paraula llegida, pregada i interioritzada, com a signe evident de l'acompanyament de Déu en la història humana.

La iniciativa de Déu d'intervenir en la vida de les dones, Agar i la samaritana, s'ha donat en la realitat de cadascuna. Les allibera i les dignifica. I és que Déu construeix sobre la base humana. Açò ens il·lumina per a fer una lectura sagrada de la nostra pròpia història que doni cabuda a tots els aspectes que la configuren.

L'espiritualitat bíblica assumeix tot el que forma part de la persona. En els textos bíblics hi batega la intuïció que segles més tard recollirà el Concili Vaticà II en la Constitució *Gaudium et spes*, un text innovador en l'Església: «la joia i l'esperança, la tristesa i l'angoixa de tots els qui sofreixen, són també la joia i l'esperança, la tristesa i l'angoixa dels deixebles de Crist, i no hi ha res de veritablement humà que no trobi ressò en el cor d'ell». Tot el que és veritablement humà és autènticament cristià.

La samaritana que vivia un culte que li ressecava el cor, amb Jesús coneix una nova manera de relació amb Déu que l'omple, ara no hi ha buidor, ni distància. Estrena una mirada més aprofundida que la capacita per obrir-se al do, «si sabessis quin és el do de Déu». Sempre més enllà, inabracable, però també sempre més proper animant-nos, «el pregaven que es quedés amb ells. I s'hi va quedar» (cf. Jn 4, 40): els dona l'Esperit, dinamisme per una espiritualitat nova de la terra.

Perspectiva moral-social

La simbologia de l'aigua a la Bíblia desemboca en una ètica que l'evangeli recull, com a clau de volta del Regne: donar beure a qui té set. Jesús mateix la dona com a mesura de l'amor rebut i lliurat (cf. Mt 25,31-46). En el cor de l'evangeli tots els pobres assedegats són la presència real i concreta del Crist, «tenia set, i em donàreu beure» (Mt 25,34). De les necessitats bàsiques de l'ésser humà: aigua, estimació, menjar, vestit, casa, salut, cultura, les més fonderes i més dures són la falta de menjar i beure. Una nova humanitat està naixent en la generositat de tantes persones que lliuren la seva vida per al bé de l'altre. Són un exemple viu de solidaritat i de compromís amb la terra.

Una de les obres de misericòrdia, totalment actual. El Papa Francesc ho recorda en la recent Encíclica: *Laudato si'* (n. 30-31). Donar beure, un gest concret, proper, senzill i de magnitud global. El futur del món està vinculat a l'aigua conservada i compartida. L'aigua neta, no contraminada, ha de ser suficient per a tothom.

L'aigua un dels recursos cada vegada més escàs, que al darrere hi van molts interessos econòmics. I com més escàs és, més possibilitats hi ha que quedi en mans dels poderosos i els febles en pateixin les conseqüències. Sovint les guerres es fan pel control

del petroli o dels boscos. Cap guerra no és justificable i seria molt trist que, en el futur, els conflictes i les paus, fossin pel poder sobre l'aigua. Davant aquesta realitat les persones cristianes no podem quedar insensibles i, menys encara, en un món postmodern que sap produir i planificar de tal manera que l'aigua i el menjar no faltin a ningú.

També és lloable adonar-se que enmig de tanta insensibilitat i empitjorament de la natura, s'està obrint una nova mentalitat ecològica i una humil sensibilitat de la cultura de l'aigua. De mica en mica, aquí i allà, estan sorgint iniciatives per viure de manera més senzilla, global i justa. Una nova consciència, una nova mirada, que engendra un nou compromís, recolza una transformació de mentalitat, menys utilitarista i més respectuosa; un exemple podria ser la Carta de la Terra.

L'ecologia està en relació a recuperar unes relacions humanes basades en la fraternitat, l'honradesa, la bondat i el servei desinteressat. El desig de poder, la pretensió d'estar per damunt dels altres contamina l'atmosfera. I la bogeria del consumisme desmesurat embruta l'aigua. Les accions injustes afecten la terra i, sobretot, les persones, i el primer dret humà és l'accés gratuït a l'aigua i al menjar.

Breu síntesi final

La història de la humanitat no està desemparada. Sinó que és una història amorosa, acompanyada, cuidada, «amb marit». Qui s'apropa a l'Escriptura i no sent que el seu desemparament vital minva, que les tenebres de les seves indecisions es dilueixen, que l'ànim i l'esperança sorgeixen, humils, però amb fermesa, com neix una llavor, no llegeix ni escolta bé la Paraula.

L'aigua que Déu ofereix per boca del profeta no es compra realment amb diners, els hebreus havien de comprar-la igual que els altres aliments (cf. Is 44,1 i Lm 5,4), més aviat és invitació a escoltar. L'aigua és la «paraula» que és vertaderament la vida d'Israel. De la paraula que Déu dirigeix a Abraham neix Israel, de la paraula que dirigeix a Agar neix un altre poble, de la paraula que dirigeix a la samaritana un poble neix a la fe. De la paraula escoltada de l'evangeli neix el deixeble.

I acabo responent a la pregunta que em va llançar a endinsar-me en el tema bíblic de l'aigua i la dona: ¿a les Escriptures, hi ha motivacions per a la cura de la natura, per a una nova sensibilitat ecològica i les dones hi tenen una vinculació especial? Certament l'Escriptura ofereix conviccions de fe que ofereixen motivacions per a la cura de la natura i dels germans més fràgils, que concretaria en aquests desafiaments:

- Recuperar una certa sacralitat de la natura on tota la realitat és impregnada de l'Esperit i per açò mereix respecte perquè no hi ha res que sigui estrictament profà.
- Aportar al nostre entorn els trets que tinguem de feminitat com l'entrega sense límits, la senzillesa de vida, la capacitat d'acompanyar en el dolor, la fortalesa en el conflicte, la compassió activa.

- Retornar a una simplicitat de vida, sabent gaudir amb poc, agrair el que tenim i estar contents pel do de la vida.
- Valorar els petits gestos quotidians de solidaritat, de pau, d'acompanyament, d'honradesa ens portarà a una major profunditat vital.

Explorant la riba occidental del Mar Mort: casa del Bàlsam, cova 6a de Qumran, grutes del uadi Murabba'at

Jordi Cervera i Edmond Makhlouf

Divendres 29 d'abril de 2016. A les sis del matí circulem pels carrers encara endormiscats i poc transitats de Jerusalem. Condueix Edmond Makhlouf, àrab cristià de la ciutat vella emmurallada, bon amic, acreditat pel ministeri de turisme israelià per a fer de guia. Ell serà el cap de l'expedició i el fotògraf de l'exploració; jo —fra Jordi Cervera— escriuré la crònica. Hem tingut un parell de dies de pesada xafogor a causa del vent calent que arriba del desert, el *hamsín*, que cobreix el cel d'una grisor afeixugant. La contrapartida és que les temperatures solen davallar notòriament just després, i nosaltres aprofitarem l'avinentesa per a explorar la riba occidental del Mar Mort. La previsió per avui és d'uns 31°, amb sensació de 35° per la humitat del lloc i pel fet d'estar sota el nivell del mar.

Transitem amb rapidesa pels carrers que rodegen les muralles otomanes i ens dirigim al túnel que travessa la muntanya de les Oliveres per la vessant nord, sota el mont Scopus, on actualment s'erigeix un campus de la universitat hebrea de Jerusalem. La sortida del túnel ja ofereix una bella panoràmica del desert de Judà, però el sol ens encega amb la resplendor dels seus primers raigs. Fa uns quinze minuts que el perfil del disc apareixia amb timidesa rere les muntanyes de Moab, i ara esclata davant els nostres ulls.

Baixem fins a la plana de Jericó. Continuem vers l'est cap el Mar Mort i després en direcció sud fins arribar a Qumran. A tres quarts de set aparcuem a prop de la barrera que bloqueja l'entrada al recinte arqueològic de Khirbet Qumran, un parc nacional que —com els altres— no obre fins a les vuit. Si Déu vol, hi retornarem cap al migdia, després de fer gairebé un cercle. Encetem la caminada en direcció sud per la carretera asfaltada que llisca en paral·lel al Mar Mort. El nostre primer destí és a prop:

Ayn Feixkha (les Fonts Trencades), rebatejada amb el nom hebreu d'Eynot Tsuqim. El nostre termòmetre de batalla marca 21°, una temperatura perfecta per a fer el primer tram, poc agradable, de carretera, que en aquestes hores té poc trànsit.

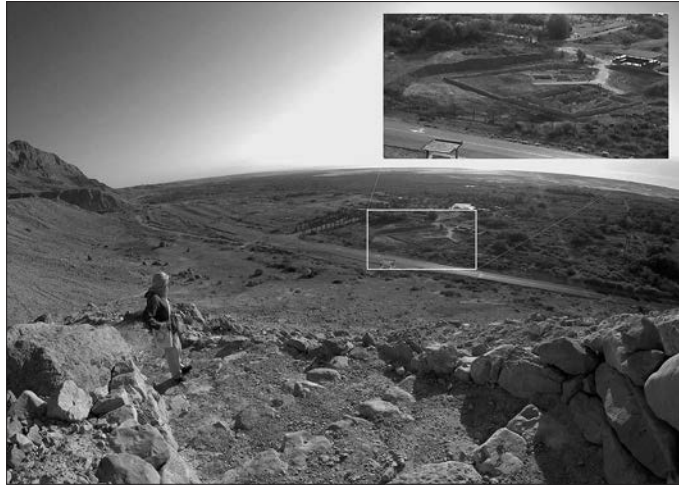
Caminem lleugers i en mitja hora arribem al rètol indicador d'Eynot Tsuqim, un altre parc nacional. Es tracta d'una reserva natural d'uns quatre quilòmetres de llargada en direcció nord-sud, amb més de vint basses d'aigües termals a diferents temperatures, molta vegetació i fauna variada, que limiten amb les ribes del Mar Mort i la carretera. Hem llegit el detall que el rei Hussein de Jordània venia sovint a banyar-s'hi, evidentment abans de l'any 1967. Optem per no esperar que obrin del recinte perquè la primera visita, que cal fer obligadament amb un guia del parc, és a les nou i dura una hora i mitja. Renunciem a endinsar-nos en aquest extens oasi perquè guanyarem tres hores de marxa sota un sol més condescendent.

Davant el rètol marró que assenyala l'accés al parc natural, a l'altra vessant de la carretera, hi ha una parada d'autobús. Allí comença el camí que hem de seguir. Distingim amb claredat les traces que s'enfilen ràpidament en direcció sud vers la part alta dels espadats, separadors majestuosos de la depressió del Mar Mort amb les valls ondulades i semidesèrtiques de Judà. El camí és fàcil de seguir, senyalitzat per una franja negra vertical custodiada per dues de blanques als costats. Un pal de fusta clavat al bell mig d'una esplanada indica en hebreu i en anglès on ens dirigim: «Roix Tsuqim Ascent», «Ha-Eteqim Cliff». De fet, seguim un antic camí que unia l'oasi d'Ayn Feixkha amb la vall i l'antiga fortificació d'Hircània, i seguidament amb Jerusalem.

Són un quart i cinc de vuit quan iniciem còmodament la pujada pel corriol ben fressat entre les roques del cingle; cantelludes, altives i desafidores quan es contemplen des de lluny, però més cordials quan s'hi passa. L'ascensió ens ofereix una panoràmica aèria de l'anomenada casa del Bàlsam, situada dins del parc nacional que ara tenim als nostres peus. Les restes arqueològiques són a tocar de la carretera.



Senyalització

Casa del Bàlsam

El dominic Roland de Vaux va ser el primer a desenterrar el recinte els anys 1956 i 1958, aprofitant les excavacions de Qumran. Datà la troballa entre l'any 100-31 aC. L'any 2001 Yizhar Hirschfeld va fer una nova excavació, i coincidint amb Jodi Magness, argumentà amb evidències de monedes i de ceràmica que el recinte era herodí, datable després de l'any 37 aC i abandonat durant la segona revolta jueva (132-135 dC). La descoberta consta d'una edificació principal a tall de vil·la rústica romana de notables dimensions: 24x18 metres amb un gran pati central de 7.8x11.8 metres que ocupava el 21% de l'espai. Restes de teules quadrades i triangulars descobertes en seccions de la construcció permeten dir que es tractava d'una casa luxosa, amb moltes cambres i un estable per als animals.

Al nord-est de l'edifici principal hi ha una instal·lació delimitada per dues parets en forma de tanca de 12 i 17 metres de llarg cadascuna, d'un gruix de 70 cm i una alçada estimada d'uns dos metres, que encercla uns 2.000 m² de terreny. L'àrea conté un sistema de quatre canalitzacions que transportava l'aigua d'unes fonts situades al nord de l'oasi a una bassa rectangular i a una sofisticada instal·lació d'uns 10x5 metres amb una piscina principal i dues de més petites amb canalitzacions internes i drenatges. La construcció i la gran tanca de pedra suggereixen que es devia destinar a la producció d'algun producte de qualitat. Hi ha quatre propostes sobre el seu ús: la primera —feta per de Vaux—, una adoberia; la segona, per criar peixos; la tercera per a elaborar vi de dàtils; la quarta per a produir mel de dàtils. Hirschfeld argumenta una cinquena proposta: l'elaboració de perfum de bàlsam, d'aquí ve el nom actual que rep el recinte: la casa del Bàlsam.¹

¹ Cf. Yizhar HIRSCHFELD, «Excavations at 'Ein Feshkha, 2001: Final Report», *Israel Exploration Journal* 54 (2004) 37-74.

La mitja hora a peu que hem trigat de Qumran a Ayn Feixkha ens permeten vincular l'indret amb la vida d'aquesta comunitat, que devia tenir en aquest nodrit oasi una font important de proveïment agrícola. De Vaux connectava l'indret amb la comunitat de Qumran. Hirschfeld, a partir de les restes del llarguíssim mur de pedra de l'època romana que enllaçava les dues propietats, és de la mateixa opinió. Edmond ens explica que la reserva natural devia estar coberta d'aigua fa cent anys. Un senyal de la Palestinian Exploration Found col·locat en una roca no gaire llunyana de l'accés a l'oasi d'Ayn Feixkha, tocant la carretera actual, així ho confirma. Contràriament al que succeeix avui, que el nivell del mar decreix constantment, fa cent anys la riba d'aquesta zona devia arribar on avui passa la carretera. Aquesta explicació ens aclareix les centenàries fotografies de la fototeca de l'École Biblique de Jerusalem, on es veuen els expedicionaris dominics que travessaven el Mar Mort en uns originals vaixells beduïns en forma de haima. Era el mitjà de transport més efectiu per arribar als indrets que vorejaven el Mar de la Sal. Avui dia, el transport marítim és nul pel fet de ser zona fronterera.

Mentre especulem sobre aquests detalls albirem uns quants cabirols a la part alta de l'espadat, entre les roques més abruptes. Malgrat la distància que ens en separa, els animals tresquen prudentment i ens esguarden de reüll. No triguem a arribar dalt el coll i planegem una mica fins al mirador, situat en un sortint rocós. Hem estat tres quarts d'hora pujant. Són les vuit. L'indret no és solitari. Tocant al cobert metàl·lic que ombrreja unes grades de pedra i ciment, hi ha plantada una tenda de campanya. Enllà, un vehicle *pick-up* amb les portes obertes. Saludem discretament un jove que remena la cuina portàtil instal·lada a prop de la tenda. Ens arrecerem discretament en un racó ombrejat del cobert. El jove s'ofereix a preparar-nos un got de te, que ens brinda en una safata acompanyat d'unes pastes. «Són *caixer*» —ens remarca. La raó del comentari és que encara som en plena setmana festiva de Pasqua, que és també la festa dels pans sense llevat, que tothom, religiós o no, respecta per tradició o perquè els forns i supermercats no ofereixen altra cosa. Mentre la resta del grup va sortint endormiscadament de la tenda, el jove ens explica que són d'un *moixav* proper a Tel-Aviv, i que han vingut al desert a gaudir del final de les vacances.

Reprenem la marxa a dos quarts de nou. Cerquem el nostre camí, ara senyalitzat amb una franja vermella central enmig de dues de blanques. El trobem caminant vers l'oest; segueix la direcció nord-sud, rere la línia d'espadats. Si anéssim vers el sud arribaríem a Avnat i després al uadi Darga, on anirem a la tarda, però és massa distància per fer-ho tot a peu en un sol dia i en aquesta època de l'any. Nosaltres planejarem en direcció nord, vers Qumran, on finirem el trajecte matinal. De fet, anirem seguint les ondulacions característiques del desert de Judà que contrasten amb els sobtats estímballs que dominen el contorn del Mar Mort. Apreciem regaladament aquest canvi

topogràfic que il·lustra l'ensorrament que sofrí la vall del Rift fa milers d'anys. Només per admirar aquest fenomen geològic ha valgut la pena pujar dalt la cinglera.

Un hora després de sortir del mirador, a dos quarts de deu, arribem a una cruïlla amb un rètol que assenyalava vers l'est amb l'enunciat «Observation Point». Tenim temps per a acostar-nos-hi, i deu minuts després arribem al fastuós sortint d'un espadat que domina alhora Ayn Feixkha i Qumran. Som pràcticament a mig camí dels dos indrets. Ens adonem que el nostre recorregut per darrere les cingleres ha fet una lleu circumval·lació. Reposem una mica, bevem aigua, i desgranem una gran aranja provenint del nostre hort conventual, que té gust de glòria. Uns dàtils arrodoneixen el pisolabis.

A les deu reprenem el camí. Ens allunyem dels imponents talls verticals i retornem a les ondulades valls semidesèrtiques on encara hi ha reguerots amb vegetació per on ha lliscat l'aigua de la pluja de la banda de Betlem. Mitja hora més tard arribem a la cruïlla —ben indicada amb una franja de color verd— que assenyalava la baixada pel Nahal Qumran, el rierol que era la principal font de subministrament d'aigua de la comunitat. El congost que forma el seu curs és apreciable amb claredat. Ens insinua un bell descens, que a mesura que ens apropem al llit del torrent ens descobreix uns racons inesperats de vegetació amb moltes flors i arbustos. Alguns prats amb molts de cagallons d'ovella constaten que som en un petit paradís de pastura enmig del desert.



*Nahal
Qumran*

Arribem a un notable eixamplament del congost que aplega aigües d'altres torrents. Una senyalització indica dos camins possibles: un d'estret que baixa al llit del riu entre les roques on cal una corda per fer algun ràpel, i l'altre que va trescant per la part alta d'on venim. Des d'on som apreciem alguns petits gorgs en el descens del riu, alguns encara amb aigua, de tonalitats verdoses. Bocabadats pel prodigi commovedor de contemplar aigua enmig del desert, optem per seguir el camí superior, menys arriscat i amb més possibilitats d'assolir el nostre objectiu que és descobrir alguna de les onze coves on foren amagats els manuscrits de Qumran.

Travessem un petit coll que separa les dues vessants de la muntanya, i des de la vessant est contemplem de nou el Mar Mort. Les restes arqueològiques de Qumran són als nostres peus. Pujant al coll hem inspeccionat alguns forats de les roques però no arribaven a ser grutes. Fent el descens intuïm que és el moment de trobar-ne alguna, i continuem enfilant-nos per damunt el camí per comprovar si algunes obertures de la roca són coves, amb el desgast físic que això implica. Lamentem no haver portat un mapa que indiqui la localització de les coves. Intentarem suplir-ho amb el nostre instint explorador.

Distingim en la part baixa del rierol —enmig del congost— alguns grups d'excursionistes que baixen amb cordes pels saltants de les roques. Altres pugen a peu pel nostre camí, també amb cordes, suposem que per arribar a la cruïlla que baixa al llit del riu. El camí per on baixem, després d'algunes ziza-zagues, travessa una gorga ampla, precedida per un tall a la roca que en època de pluja deu formar un consistent salt d'aigua. A la base encara hi ha un bassal on un parell d'excursionistes posen els peus en remull. Deuen formar part del grup que està preparant les cordes per fer un ràpel d'uns 20 o 30 metres pel saltant del gorg que ara travessem per la part seca. Quina cascada es deu formar en aquest darrer salt d'aigua que cau damunt la plana sorrenca! Tot a pocs centenars de metres de la famosa cova quarta on es van trobar tants manuscrits.

Són dos quarts de dotze. Hem trigat una hora des de la cruïlla que senyalitzava la baixada pel torrent de Qumran fins a aquest sallent final del riu. L'espectacularitat d'aquest darrer gorg ens suggereix que és un lloc adient per a canalitzar aigua en època de pluges. Per això ens crida l'atenció, alçant la vista, observar les restes del que sembla una canalització que prové del primer saltant, el més petit. A la nostra esquerra albirem un bon forat entre unes roques altes, a uns trenta metres damunt nostre, no gaire lluny de les restes de la canalització que hem passat. Apreciem de lluny que l'entrada forma un petit terraplè amb la terra d'un color diferent. Catapultats per la frisança i oblidant el cansament, puguem amb afany per la vessant costeruda mentre descobrim fragments de terracota disseminats per terra que ens indiquen que anem per bon camí. I així és! L'entrada de la gruta té un munt de runa amb molts trossets de terrissa garbellada. Entrem dins la cova i malgrat que no és gran, té la característica de sostenir-se amb blocs de roca i no amb terra, que s'esllavissa. Definitivament hem

Cova 6a. Qumran



trobat una de les onze grutes! Consultant després els mapes, resultarà ser la sisena, una de les coves considerades menors perquè s'hi va trobar poc material, tant de terrissa com de manuscrits.

Els manuscrits desenterrats en la covà sisena són, majoritàriament, d'inicis del segle 1 aC a fins a mitjan segle 1 dC. Segons la primera descoberta (1952) ressenyada per Baillet, Milik i de Vaux, hi havia 31 manuscrits: 18 papirs i 13 pergamins.²

De contingut bíblic hi ha un fragment de Gn 6 escrit en paleohebreu (6Q1), un altre de Lv 8 també en escriptura paleohebrea (6Q2), un fragment amb possibles restes de Dt 26 (6Q3), nombrosos fragments (94!) d'una còpia de 1-2Re (6Q4), un fragment amb possibles restes del Sl 78 (6Q5), un fragment amb restes de Ct 1 (6Q6), i tretze fragments d'una còpia de Dn (6Q7).

Entre els textos no bíblics hi ha trenta-tres fragments del Llibre dels Gegants (6Q8), setanta-dos fragments d'un apòcrif de Samuel (6Q9), vint i sis fragments d'un text profètic (6Q10), un fragment del Càntic de la Vinya (6Q11), un fragment d'una profecia apòcrifa i un altre fragment d'una profecia sacerdotal (6Q12-13), dos fragments d'un text apocalíptic arameu (6Q14), cinc fragments del Document de Damasc (6Q15), cinc fragments de benediccions (6Q16), un fragment d'un calendari (6Q17), vint i set fragments d'un himne de lloança (6Q18), un fragment que menciona els fills de Cam (6Q19), un fragment amb una paràfrasi del Dt (6Q20), quatre fragments de l'obra aramea descoberta a la cova 4a (4Q529): «Paraules del llibre que Miquel digué als àngels»

² Cf. Maurice BAILLET — Józef Tadeusz MILIK — Roland DE VAUX, *Les 'petites grottes' de Qumran. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q, à 10Q. Le rouleau de cuivre* (Discoveries of the Judean Desert III. Texte), Oxford: Clarendon Press 1962, 105-141.

(6Q23), nou fragments de comptes o d'un contracte en arameu (6Q26), i fragments de textos no identificats (6Q21-22; 24-25; 27-31).³

Contents per la descoberta, baixem els darrers metres del turó intentant descobrir infructuosament més grutes. Edmond ens explica que si anéssim vers el nord, per la plana, en trobaríem alguna més, però som a prop del migdia i la calor ens pesa, les forces flauegen, i les famílies d'israelians en plena festa de Pasqua comencen a envair el terreny. Fem els darrers metres vorejant les restes de l'aqüeducte que connectava l'aigua de la canalització que hem vist —i d'altres canalitzacions— amb la vessant nord del recinte arqueològic, que deixem a la nostra dreta.

Passem pel costat de l'edifici que exhibeix als visitants una pel·lícula de vuit minuts sobre la comunitat de Qumran, presentant tot seguit, en un breu recorregut per unes sales, la reconstrucció dels llocs més emblemàtics del lloc: els banys rituals, l'estança on es copiaven els manuscrits, la sala de l'àpat ritual. Finalment podem respondre la pregunta que ens fèiem en veu baixa contemplant una i altra vegada el documental amb els grups de pelegrins: on es devien haver filmat les escenes de palmerars i de vegetació exuberant? Després de la caminada matinal intuïm la resposta: a Ayn Feixkha.

Són les dotze i ens hem guanyat un descans. Assaborim un cafè ben calent, bevem més aigua, i a dos quarts d'una som dins el cotxe en direcció sud. Travessem i deixem enrere Ayn Feixkha, i quan la carretera baixa a Eyn Guedi, pocs metres abans del control de l'exèrcit israelià, ens desviem a Mezuqé Deragot, una vall que s'enfila muntanya amunt per una carretera ben asfaltada. La zona és un parc nacional protegit i molt vigilat pels guardes, segons ens explica Edmond. Arribats a dalt la carena passem pel costat d'un petit quibuts amb habitacions per a excursionistes que volen fer travesses pel parc, on hi ha el congost més llarg i fascinant de tota la zona, el uadi Darga.

A escassos cent metres del quibuts hi ha la garita d'accés al parc. Els guardes ens lliuren un mapa i ens donen les instruccions pertinents per anar al uadi Murabb'a't, on hi ha les grutes dites de Bar Kokhba, el cap de la segona revolta jueva dels anys 132-135 dC. Seguim la pista forestal amb el cotxe fins que el camí es complica per a un vehicle urbà com el que portem. Aparquem en una esplanada i ens posem a caminar quan són poc més de la una de la tarda. Uns deu minuts després arribem a una cruïlla que senyalitza amb una franja de color negre el camí que baixa precipitadament al fons d'un estretíssim congost: l'entrada del uadi Darga.

³ Maurice BAILLET — Józef Tadeusz MILIK — Roland DE VAUX, *Les 'petites grottes' de Qumran. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q, à 10Q. Le rouleau de cuivre* (Discoveries of the Judean Desert of Jordan III. Planches), Oxford: Clarendon Press 1962, Planches XX-XXIX; Cf. Florentino GARCÍA MARTÍNEZ, *Los Textos de Qumrán*, Madrid: Trotta 1992, 513-514.

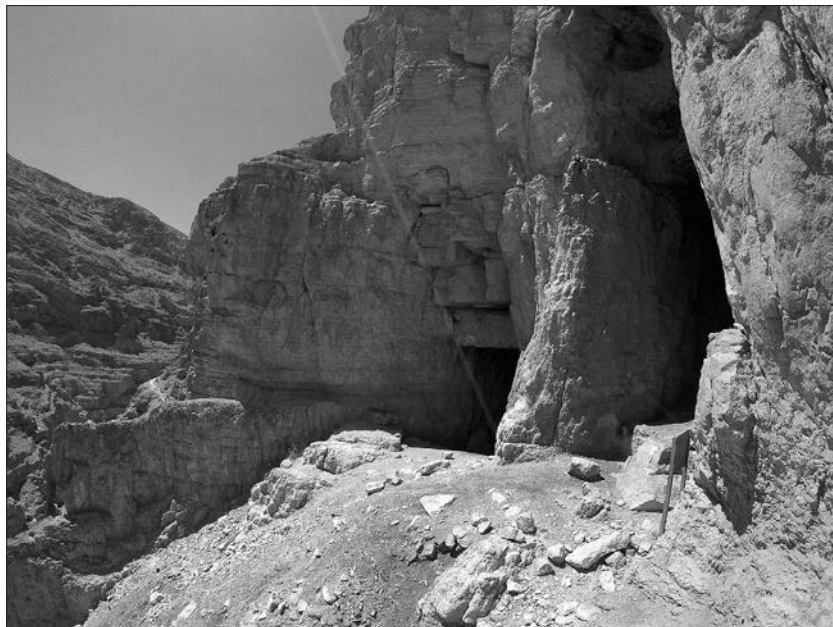
Les grutes de Bar Kokhba són en la mateixa direcció, per tant, baixem pel que quasi esdevé una canal que fa que en alguns trams calgui ajudar-se de les mans o utilitzar les baranes i els graons metàl·lics clavats a les roques a fi d'evitar relliscades fatídiques durant els dos-cents metres de desnivell que cal baixar. Quasi al llit del uadi, rodejats de silenci i d'unes parets altíssimes que perfilen el congost, apareix una nova indicació: el uadi Murabba'at cap a l'oest i el uadi Darga cap a l'est però que no es pot travessar a causa de l'horari i perquè s'ha superat la capacitat diària de dos-cents visitants; això és el que ens han comentat els guardes a l'entrada del parc.

Nosaltres resseguim el uadi Murabba'at. Pocs minuts després una nova indicació assenyalava —muntanya amunt—, vers una paret de roca, les grutes de Bar Kokhba. Són tres quarts de dues. Uns esglaons metàl·lics clavats al rocam ajuden a superar la grimpada quasi vertical. Edmond ens precedeix fins que, de sobte, deixem de veure'l. Sorpresos per la seva agilitat contineum grimpant, ara per una zona sense graons metàl·lics i amb perill d'estimbar-se, però la visió d'una plana propera ens empeny a fer el cor fort. Assolit el que pensàvem que era el nostre destí final no veiem ni l'Edmond ni les grutes. «Edmond! on ets?» —cridem repetidament sense obtenir resposta. Intuïm que ens hem despistat i desviat a la dreta. Baixem per l'estimball retenint l'alè, amb la màxima precaució, fins arribar on hem perdut els graons metàl·lics. Ens adonem —ara sí— que a la l'esquerra, uns metres més enllà, continua la grimpada amb nous graons i senyals de color blanc pintats a les roques. Arribem esbufegant a les dues coves, encarades al sud, on ens espera el nostre company amb cara de sorpresa.

Refets de la breu aventura i asserenat el batec del cor, respectem la indicació de no entrar dins les grutes. De fet, són de fàcil veure perquè es tracta de cavitats amb una entrada ampla i alta que exhibeixen uns habitacles de dimensions reduïdes, un d'ells amb restes d'una petita cisterna i una diminuta bassa rectangular de l'època romana. El que és impressionant —però els accessos han estat coberts— són les galeries interiors amb llargades que arriben a 50 metres. Hi aparegueren troballes de tota mena, fonamentalment del període calcolític i de l'època romana. Aquestes dues coves (les anomenades cova 1 i 2) formen part de les quatre que hi ha en aquesta vessant nord del uadi Murabba'at, descobertes pels beduïns Ta'amire i excavades del 21 de gener a l'1 de març de l'any 1952 per Roland de Vaux, Gerald L. Harding i Dominique Barthélemy.⁴

Els documents desenterrats en les coves daten de diversos períodes. El més antic és un palimpsest del segle VII aC amb noms comuns en el regne de Judà durant aquella època.

⁴ Cf. Pierre BENOIT – Józef Tadeusz MILIK – Roland DE VAUX, *Les Grottes de Murabba'at* (Discoveries in the Judean Desert II), Oxford: Clarendon Press 1961, 7-12.



*Coves
del uadi
Murabba'at*

De principis del segle I aC es trobà un òstracon amb decisions d'un tribunal on apareix el nom de Masada.

Un document datat el 55/56 dC menciona llocs de l'oest de Jerusalem.

Sis documents escrits durant la primera revolta jueva van ser portats a les coves: cinc van ser escrits a Jerusalem i estan datats entre l'any primer i el quart de la revolta, i el sisè és un document de divorci escrit l'any sisè a Masada: per tant la dona, anomenada Míriam, devia abandonar la fortalesa l'any 71, un any abans del setge i la seva destrucció, i es devia establir al uadi Murabba'at.

La majoria de documents trobats en aquestes coves van ser col·locats allí a la fi de la revolta de Bar Kokhba (135-136 dC) i pertanyerien a un col·lectiu que es devia escapar de la regió de l'Heròdion, a prop de Betlem; s'emportaren pergamins amb textos religiosos (rotlles bíblics, filactèries, una *mezuzà*, una pregària mencionant Sió), així com papirs amb documents financers i cartes, la majoria escrits abans de la revolta de Bar Kokhba; entre aquests hi ha quatre contractes matrimonials, dos en arameu i semblants al que prescriu la Misnà, i els altres dos escrits en grec, un de l'any 124 dC.

D'aquesta època de la segona revolta destaquen contractes d'arrendament en hebreu que prescrivien l'any sabàtic. Un document interessant és una carta amb dades financeres de dos administradors de la vila. Hi exposen el cas d'una vaca confiscada que pertanyia a Jacob fill de Judà.

Exploradors

El lligam de les coves amb Bar Kokhba prové de dues cartes enviades pel líder revolucionari a Yeixuà fill de Galgula. Van ser trobades al uadi Murabba'at. En la primera, Bar Kokhba promet que empresonarà qualsevol que faci mal als galileus; en la segona fa tractes per a proveir-se de gra.

Les troballes d'aquestes coves indiquen que els refugiats en aquests amagatalls durant la primera revolta provenien de Jerusalem i de poblacions situades a l'oest; en canvi, els qui vingueren durant la segona revolta, ho feren de la zona de l'Heròdion.⁵

A un quart de tres, després d'haver begut i havent menjat alguns dàtils mentre observàvem un pare amb un fill adolescent pujant i baixant a les coves pel lloc més complicat, retornem al camí i pugem de nou per la canal, ben agafats a les baranes i als graons metàl·lics que asseguren el trajecte. Cap a les tres arribem a la cruïlla de la pista forestal i al nostre cotxe.

Ens canviem de roba, ens refresquem, mengem una mica i retornem a casa, satisfets de l'exploració que ens ha submergit ens els paratges naturals i en l'arqueologia del segle primer i del segle segon de la nostra era. Per arrodonir la jornada ens aturem a Betània, on viu la família de l'Edmond. Gaudim de l'hospitalitat oriental amb un

⁵ Hanan ESHEL, «Wadi Muraba'at», en John J. COLLINS – Daniel C. HARLOW (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids (MI): Eerdmans 2010, 975-976.

refresc de llimona i menta triturada, amb un te ben calent, i unes pastes casolanes farcides amb crema de dàtil. La mare, el germà gran i la germana de l'Edmond assumeixen el rol de Marta, Llätzer i Maria acollint amb amabilitat els hostes que venen de visitar indrets de l'època de Jesús i de la primitiva Església.

Cursos bíblics d'estiu 2017

La vida és un cúmul d'experiències que es van sumant, i aquest estiu m'he deixat portar per la joia de viure la fe en companyia de tots aquells qui, com jo, hem dedicat una setmana del mes de juliol a omplir-la del "sentit de la vida", amb tot el que hem après i compartit en els Cursos Bíblics d'Estiu que organitza l'Associació Bíblica de Catalunya.

Desconeixia, com molts, la gran riquesa d'aquests cursos que aquest any, del 10 al 14 de juliol, ha celebrat la seva 44 edició, un número que, a banda de mostrar l'extensa continuïtat en el temps d'aquesta activitat, personalment m'agrada molt perquè sempre el relaciono amb la data del meu naixement, el 4 del 4. "Desconeixement de les coses més properes" crec que és un tret característic de l'home actual que es mou en un món paradoxalment incoherent, perquè som capaços de viatjar als països més llunyans, visitar els paratges més inaccessibles, participar en tot tipus d'actes reivindicatius a nivell mundial..., però desconeixem les grans ciutats del nostre país, desconeixem la bellesa dels paisatges més propers que ens envolten i desconeixem els mitjans que tenim al nostre abast per a dotar-nos d'una «vida plena de sentit».

Dins d'aquesta «complexitat» es mou l'home que en aquesta continua necessitat de «sortir», d'anar a buscar fora, s'entrega a l'aventura de recórrer uns camins que dia rere dia l'aparten cada cop més d'ell mateix i de la seva essència. El problema resideix en el fet que en el món en el qual vivim ens hem acostumat a viure «cap a fora», cercant la veritat en «tot allò» que ens envolta i amb una vida que omplim de béns i comoditats, perquè ens han fet creure que la felicitat es troba en les possessions, en les riqueses materials i, engegats per aquesta fal·làcia, som incapaços de tancar els ulls i deixar que sigui el nostre cor el que vegi la llum que ens ha de guiar. Com va dir Antoine de Saint-Exupéry en *El petit príncep*: "No es veu bé més que amb el cor; l'essencial és invisible per als ulls." I és en aquest precís instant, quan t'adones de la grandesa d'aquestes paraules, que t'entregues a una mirada conscient de la vida amb els ulls de la fe.

Als cursos bíblics comencem cada dia les classes cantant, amb unes pregàries alegres, joioses, que et preparen l'esperit a aquesta «obertura» que et possibilitarà endins-

ar-te en la comprensió de la profunditat de la Paraula de Déu en la Bíblia, que és la font d'on brolla el sentit de la vida humana en la íntima unió amb Déu. Un triangle de sentit format per Déu, nosaltres i els altres, on només és possible entendre el seu misteri amb una mirada de fe. Al matí, els professors Joan Ferrer i Joaquim Malé ens han parlat de «La història de la salvació en el Pentateuc» i tot i que d'entrada el títol pot semblar que es tracta d'un tema complex, en el transcurs de les classes he viscut una experiència bellíssima que m'ha anat despertant el sentit al·legòric, viu i actual de la Paraula a l'Antic Testament. Les històries bíbliques són narracions que ens porten al món que el narrador està construint, presentant-nos l'obra creadora. Una història dels orígens centrada en la relació entre Déu i l'home «el poble que Déu ha escollit», un mirall de nosaltres mateixos on, amb un llenguatge poètic i simbòlic, ens introdueix en un món que en principi ens pot semblar llunyà, però que a mesura que ens hi anem endinsant, a mesura que som capaços d'anar interpretant la profunditat dels jocs de paraules que embelleixen la narració, ens adonem que ens parla de la nostra realitat més propera, de la nostra història, que és la història de tota la humanitat. Una humanitat que vol viure «paradoxalment» al límit i sense límits, perquè som tan inconscients que encara no hem entès que sense límits no es pot estructurar una convivència que possibiliti la vida.

Durant la lectura atenta del Gènesi descobreixes que l'home viu ofuscat en la ceguesa, incapaç d'esperar que Déu deixi les empremtes que han de marcar el camí que han de seguir els seus passos. Una ceguesa de l'home que ens porta a un tancament hermètic, insonoritzat, que impossibilita «escoltar» la veu de Déu que sempre ens parla. L'eco de la seva veu es reflecteix en tot allò que ens envolta, un eco que s'expandeix en un cercle de perfecció: la terra que dona forma a les coses tangible; la llum del sol com a símbol de perfecció, que ens il·lumina cada dia, i la llum de la lluna i les estrelles que ens serveixen de guia en els moments de foscor; l'aigua que en el seu cicle perfecte és font de vida que possibilita la vida i, finalment, el vent que amb el seu alè



El programa dels cursos bíblics d'enguany

*Un moment de
l'eucaristia dels cursos
bíblics d'aquest estiu*



omple la terra de la llum d'on brolla l'aigua viva. En fi, tota l'obra creadora de Déu, i que nosaltres tenim la responsabilitat de tenir-ne. Reflexió que en *El petit príncep* trobem en unes frases precioses: "Ets responsable per sempre d'allò que has domesticat" i "És el temps que has perdut per la teva rosa, que fa la teva rosa tan important."

Al migdia, en acabar la classe del matí, hem participat en unes petites visites culturals que ens ha permès conèixer detalladament alguns llocs propers com ara la magnífica biblioteca històrica del Seminari de Tarragona, molt utilitzada pels alumnes de l'INSAF, que és la institució acadèmica de l'Arxidiòcesi de Tarragona que ofereix els estudis teològics superiors en Ciències Religioses. La visita a les restes arqueològiques que mostren l'existència del temple romà d'August a la Catedral de Tarragona, i la visita al Museu Bíblic Tarraconense. Després, durant el dinar, hem fet una bella experiència de germanor entre els assistents als cursos, alumnes i professors. Experiència molt enriquidora perquè als cursos trobem persones d'arreu de Catalunya i de totes les edats, fent que les converses de sobretaula hagin estat molt amenes, amb anècdotes molt divertides.

A la tarda, amb el professor Mn. Josep Lluís Arín, hem fet un gran recorregut per l'Evangeli de Marc on l'evangelista, amb un llenguatge senzill, directe i, alhora d'una gran profunditat i vivacitat poètica, expressa en unes poques paraules tot un pou de continguts que convida el lector a anar al fons del pou per poder beure. Marc ens presenta els llocs on transcorren els fets (desert, mar, muntanyes) amb una meravellosa circularitat que ens porta el record de les narracions de l'Antic Testament i així, de forma magistral, posa el Nou Testament en continuïtat amb l'Antic Testament.

D'aquesta manera aconsegueix fer visible el misteri de Jesús com Aquell en el qual s'han complert totes les promeses que Déu va fer al seu poble. Jesús viu i pateix la incomprensió dels seus i de tot el poble d'Israel, immers en la ceguesa que dificulta veure allò que se'ls està revelant. És irònic i paradoxal que sigui precisament un centurió, un pagà, el primer a reconèixer Jesús com el Fill de Déu. Serà el centurió el primer que,

als peus de la creu, donarà testimoni en la història de la veritat de la salvació del món en Jesucrist.

Jesús és l'amor més gran, un amor que hem viscut i compartit cada dia en la missa que hem celebrat en acabar les classes. Un amor que ens mostra la grandesa d'aquest misteri perquè, paradoxalment, «l'amor és l'única realitat que, com més es reparteix, més gran es fa».

Paqui Rodríguez Báñez

Impressions personals del pelegrinatge a Terra Santa

Érem trenta persones plenes d'il·lusió que, carregades d'equipatge, agafàvem l'avió amb destinació a Tel Aviv per iniciar el nostre pelegrinatge a Terra Santa, organitzat per l'Associació Bíblica de Catalunya. Allí ens esperava l'autocar de l'agència Simbad, el guia George i el xofer Mahfouz que van tenir cura de l'expedició durant tota la nostra permanència.

Mols ens reconeixíem gràcies a les fotografies que prèviament ens havien demanat per incloure-les a la guia dels "Pelegrins de la Paraula". Ens anàvem identificant a fi de poder cridar-nos pels nostres noms. Dins el grup de pelegrins, guiat en tot moment per Mn. Antoni Pérez de Mendiguren Cros, comptàrem també amb Mn. Joan Magí que, a Canà, ens va obsequiar amb un punt de llibre personalitzat. Tota la nostra estada va ser viscuda sempre amb gran cordialitat, pendents en tot moment els uns dels altres, com en una gran família. No van faltar les anècdotes de tota mena que, tot i la calor, sortien en qualsevol moment per part de tots nosaltres; destacava el recompte de les passes que havíem fet durant cada jornada i que el nostre company Raül tenia controlades dia rere dia. Menció especial va tenir la renovació dels vots matrimonials de sis parelles —amb el certificats corresponents— i la reflexió feta per mossèn Antoni, va ser la següent: s'han d'afrontar els problemes que sorgeixen amb amor, que és la base del matrimoni.

El nostre itinerari s'iniciava a les 7.30 del matí i al final de la jornada, arribàvem esgotats però molt satisfets just a l'hora del sopar. Seguidament reunió per comentar la jornada i planificar l'endemà. Tertúlia d'amistat, moments de relaxació i a descansar.

*Pelegrins de la Paraula
a Jerusalem, Basilica del Sant
Sepulcre.*



El recorregut començava amb la pregària i el cant de la *Guia del Pelegrí* d'acord amb les lectures i l'evangeli de l'eucaristia que cada dia se celebrava en diferents esglésies, santuaris, basíliques o capelles —depenent dels llocs previstos— on Jesús es va manifestar. Menció especial mereix l'Hort de les Oliveres on vam tenir el goig de celebrar la missa en record d'en Francesc, espòs de Maria Josepa, companya de viatge. Vam poder contemplar els diversos palaus d'Herodes el Gran, beduïns en el desert muntanyós, les restes de Qumran, el riu Jordà, o el Mur Occidental o de les Lamentacions, coincidint amb l'inici del dissabte —per a nosaltres el capvespre del divendres— i la celebració de les cerimònies de *bar* i *bat-mitzvè* el dilluns al matí, una veritable festa viscuda per les famílies jueves, que cantaven i ballaven pels carrers a toc de corn i timbals. Tot un ritual.

El plànol que seguíem amb els llocs marcats per a visitar, va ser completat fil per randa.

La beguda per excel·lència per a molts va passar de la botelleta de l'aigua fresca al suc de magrana quan la calor i el cansament arribaven a ser molt feixucs. En un moment o altre, el nou refresc, va mitigar la nostra suor i la nostra fatiga. No hi van faltar pas ni el bany al llac o el passeig nocturn pels carrers ben animats de Tiberíades i per la ciutat de Sió ni tampoc tastar la salabor o “empastifar-se de fang” i una bona dutxa en el Mar Mort, sempre amb la presència i la mirada atenta dels nostres àngels de la guarda. Un moment especial va ser contemplar l'audiovisual espectacular a la Torre de David tot recordant més de tres mil anys de la història de Jerusalem i de la Terra d'Israel.

Al final del pelegrinatge, el comentari general no era igual per a tots. A uns els van sorprendre més uns llocs que d'altres. Per a mi, el moment més emotiu va ser en la celebració de l'eucaristia a la Capella de la Resurrecció, al costat del Sant Sepulcre quan les pregàries dels fidels es van dedicar al Ramon, l'Ernest, la Dolors, ja traspassats, i



*Pelegrins de la Paraula
al Seminari patriarcal
llatí de Beit Jala.*

a la jove Mariona, perquè Déu l'ajudi a superar la malaltia que li han diagnosticat. A Betlem vam poder donar la pau a uns pares joves que havien perdut el seu infant i oferien la foto del nen al pessebre. El *via crucis* ens va impactar a tots: Jesús segur que va trepitjar aquelles pedres carregat amb la creu.

Altres moments molt emotius van ser les trobades amb els germans en la fe, dels quals vam rebre tota mena d'atencions: catòlics llatins, ortodoxos, luterans, armenis o cristians de parla hebrea. Mossèn Antoni sempre al final de la pregària diària, la visita als llocs sants o en les diverses eucaristies, ens feia preguntes i petites reflexions com per exemple:

- La resurrecció marca un abans i un després per als cristians, ens ha canviat la nostra vida.
- Resurrecció, preludi del que viurem al final del temps. Preguem perquè la nostra fe sigui ferma.
- La imatge de Jesús en la barca ens crida a seguir-lo i a alimentar-nos amb el seu cos i la seva sang.
- Que sapiguem invocar Jesús com el nostre Rei i Senyor i la seva crida continuada, transformi l'estil de la nostra vida.
- Jesús actuà en tot moment amb misericòrdia i compassió, sempre trobava les portes obertes a les llars dels seus amics.
- Del poc que tenim entre tots, si n'aportem una part, es multiplica per a molts.
- L'actitud de la Mare de Déu és l'estar sempre atenta a les necessitats dels seus fills que la recorden en la pregària.
- L'Església anomenada de les llàgrimes —*Dominus Flevit*—, ens recorda el plor del Senyor. Aplegats vivim la unitat, la nostra fe escoltant la seva paraula i demanant el seu perdó

– Les dones var ser deixebles i col·laboradores fins a la Creu, exemples de fidelitat i activitat constant, apòstols per anunciar la resurrecció del Senyor.

– La nostra vida d'amor entra pel sagrament rebut del baptisme, la seva llum s'insereix en els nostres cors.

– Nosaltres hem rebut l'anunci del àngels que no és altra cosa que sentir-nos petits i agenollar-nos on neix el messies, el nostre salvador.

– Victòria sobre el sofriment és el que Déu Pare dona a Jesús, el messies, l'ungit. La creu és el moment de canviar i fer la seva voluntat.

– Jesús entregat i ressuscitat, viu per sempre. Reunits amb Maria, van rebre la força del Esperit Sant.

– El pelegrinatge toca el cor: hem adquirit un compromís de solidaritat i amor envers als nostres germans dia a dia a casa nostra sempre mirant endavant i treballant per al futur.

Un altre moment especial el vam viure el diumenge a la parròquia catòlica llatina de l'Anunciació a Beit Jala, en la celebració de l'eucaristia, viscuda amb molta col·laboració i devoció per part de tota la comunitat parroquial i compartida amb un grup d'italians. En acabar, vam ser acomiadats a la plaça amb un tast de cafè i galetes, acompanyats de cants, tocs de tambors i gaites per part de la banda de música del grup d'escoltes parroquial. Després vam ser atesos per Mn. Bashar, que havíem tingut ocasió d'escoltar a Tarragona el febrer passat. Actualment és el responsable del Seminari Menor a Beit Jala, on aquest curs hi haurà més d'una quarantena de joves seminaristes provinents de les parròquies del Patriarcat Llatí. Ens va explicar breument el treball en la pastoral de joves, el naixement del seminari i ens va ensenyar les dependències del seminari menor i també del major, on hi ha uns vint-i-cinc seminaristes: capelles, sales d'estudi, aules, sala d'actes, la biblioteca d'estudi que compta amb més de 50.000 volums.

No cal dir que tot això no hauria estat possible sense la presència constant de mossèn Antoni i el control del temps i de tots nosaltres de la Maria de l'Esperança, llibreta petita en mà perquè tot quadrés i no quedés res per fer del que estava previst en l'itinerari.

A la ciutat de David comença la ciutat de Sió, Jerusalem, amb el record de la foto del grup a l'esplanada, el certificat de viatge-estudi als llocs bíblics i l'experiència viscuda en la Terra Santa. El preu del viatge tot inclòs ha quedat en l'oblit.

Gràcies a tots per aquests dies inoblidables de convivència. Déu segur que ens ajudarà a fer que tot allò que hem sentit ens els nostres cors en els llocs sagrats, esdevingui per al servei dels nostres germans en la fe i siguem bons testimonis de la paraula del Ressuscitat. Vam caminar pels mateixos llocs on Jesús ho havia fet dos mil anys abans.

Una pelegrina més

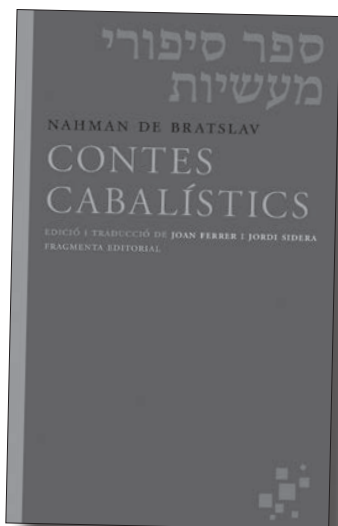
Els contes cabalístics de Nahman de Bratslav

L'editorial Fragmenta de Barcelona, que fa una tasca magnífica de publicació i promoció de llibres de temàtica religiosa, ha publicat els Contes cabalístics de Nahman de Bratslav. Es tracta d'una edició i traducció —a cura de Joan Ferrer (que n'ha fet la traducció) i Jordi Sidera (que és autor de la introducció)— del *Sefer Sippurey maassiyot* 'Llibre d'històries de contes [o de fets]', obra cabdal dins l'hassidisme d'època contemporània.

L'obra consta d'una introducció extensa (p. 9-125; que és en si mateixa un estudi molt intel·ligent dels contes i, especialment, del context en què foren escrits) i dels tretze contes canònics de rabí Nahman (escrits entre l'estiu de l'any 1806 i la primavera de l'any 1810), en edició original bilingüe hebreu-ídic i la corresponent traducció literal catalana, així com un comentari interpretatiu (una mena de *guia de lectura*) al final de cadascun (p. 127-642). Per la referència als números de pàgina ens podem adonar que es tracta d'un d'aquells volums venerables que se sostenen per si sols; d'un llibre que no es fa en quinze dies, vaja.

El *Llibre d'històries de contes* de Nahman és «un mitjà per difondre de manera mig velada les veritats místiques», on els protagonistes ja no són els propis rabins que narren la història (com era habitual en la literatura hassídica de contes fins aquell moment), sinó «princeses embruixades, reis, gegants, esperits del bosc, herois i misteriosos rodamons» (cf. p. 111-112). Amb aquesta obra, doncs, ens situem davant d'unes narracions d'una gran dimensió espiritual, que pretenen (mitjançant la referència hermenèutica a la càbala lurianna) ser efectives des de l'òptica teúrgica, és a dir, que volen contribuir a la restauració i redempció del món a través del canvi gradual de les consciències de les persones que l'habiten.

Com veiem, es tracta d'un llibre plenament inserit en el corrent cabalístic. Però tinguem en compte que la novetat d'aquesta edició catalana és que pretén ser literal, això és, respectar el caràcter oral de les narracions amb les múltiples repeticions i duplicats, que fan que la seva lectura sigui un xic dificultosa, potser embullada en alguns punts, però, amb paraules dels editors, «aquesta és l'única manera d'acostar-nos a la



singularitat d'aquestes belles narracions portadores de secrets i misteris, tot i que en el seu tenor literal ens poden causar perplexitat» (cf. p. 122).

Amb tot, penso que l'interès no rau només en la singular traducció literal o en l'estudi introductori, sinó també en la profunda espiritualitat que es desprèn de totes i cadascuna de les narracions, que poden ajudar el lector a apropar-se —mitjançant la reflexió pausada dels contes— a *un* encontre amb Déu. I això, vull dir aquesta dimensió espiritual d'acostament a l'*Altre*, té un gran valor, al meu entendre, en l'experiència cristiana.

Només em resta felicitar amb tota efusivitat en Joan Ferrer i en Jordi Sidera per la feina tan prolífica que han fet en fer-nos accessibles els *Contes* de rabí Nahman de Bratslav a nosaltres, lectors catalans, tant pel goig literari com per l'aliment espiritual que ens brinden.

Joaquim Malé i Ribera

La Núria i altres estudioses parlen de les dones de la Bíblia

Ho hem dit sempre: la Núria —en el món de la Bíblia i a Catalunya, la Núria és sempre la doctora Núria Calduch-Benages professora de teologia bíblica a la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma— és la més sàvia i la més treballadora. Ara acaba de publicar un llibre preciós en italià —*Donne della Bibbia* (Milano: Vita e Pensiero 2017)— en què aplega la contribució de diverses estudioses sobre dones de la Bíblia (amb un epíleg del gran Manlio Simonetti —l'únic home que escriu en el volum—, que és el més gran coneixedor contemporani de la literatura cristiana antiga).

El llibre té una presentació preciosa:

Reines i esclaves, filles i dones, matriarques i guerreres, profetesses i prostitutes... les figures femenines puntegen la narració bíblica, però tret de rares excepcions el seu paper i la seva història es perden en l'anonimat, contràriament al que s'esdevé amb les gestes dels protagonistes homes. Amb la voluntat de restituir a aquestes «heroïnes» una veu que ressoni en les dones i els homes d'avui, neix aquest llibre que és un exercici d'«arqueologia» dels textos bíblics.

Deu dones expertes en la Sagrada Escripura, de diverses provinences i confessions religioses, il·luminen deu figures sepultades en el silenci de la literatura tradicional de l'Antic Testament. El relat ens fa veure unes dones que han cregut en la seva vocació i



que es baten, fins i tot posant en risc la pròpia vida, a favor del poble, confiades en l'ajut de Déu i en la seva recompença: són dones com Sara i Agar, la dona estèril i la mare jove expulsada al desert amb el seu infantó, que troben la misericòrdia i els dons gratuïts de Déu; són dones com la profetessa Maria i Anna, estimades pel poble i resoludes en l'escolta de la Paraula; com Dèbora, jutgessa i guia política, forta i sàvia; com la influent reina Betsabé i Ester; com Tamar i Rut, les viudes joves que vetllen pel futur d'Israel; com la guerrera Judit, dona atípica, capaç de superar els límits socialment establerts.

Les seves cares, marcades pel riure i pel plany, per la lloança i el lament, per la força i l'astúcia, parlen per totes les dones anònimes de la Bíblia, influents i oblidades, sàvies i marginades. Trobar-les i conèixer-ne la història és un autèntic desafiament per a tots els creients.

La doctora Núria Calduch ha escrit els dos primers estudis d'aquest llibre que ella mateixa ha coordinat: «Seguint les petjades de les nostres avantpassades» i «I Sara va riure». Dos treballs bellíssims, que —amb la resta d'aportacions— conviden a ser llegits i assaborits.

De nou i tantes vegades: moltes gràcies, Núria, per tota la magnífica feina que fas a Itàlia i aquí al servei de la Paraula del nostre Déu!

Joan Ferrer

Glossari nabateu

Fa pocs mesos que s'ha publicat un llibre que és, de fet, una veritable joia filològica: *Glossary of Nabataean Aramaic, with etymological and comparative notes* (Series Semitica Antiqua 4), Córdoba/Durham: UCO Press – Department of Theology and Religion, Durham University UK 2017. Els autors són l'arabista de la Universitat de Còrdova, Juan Pedro Monferrer-Sala, i el president de la nostra ABCat, Joan Ferrer i Costa.

Es tracta d'un glossari de la llengua nabatea que parteix del nabateu monumental, és a dir, aquell que hom troba en les inscripcions epigràfiques fruit de les troballes arqueològiques i que, d'aquesta manera, permet conèixer els fonaments d'un dels molts dialectes de l'araméu imperial en què es basa l'escriptura àrab. El nabateu no té, pròpiament, literatura, de tal manera que l'opció assenyada per a fer-ne un diccionari

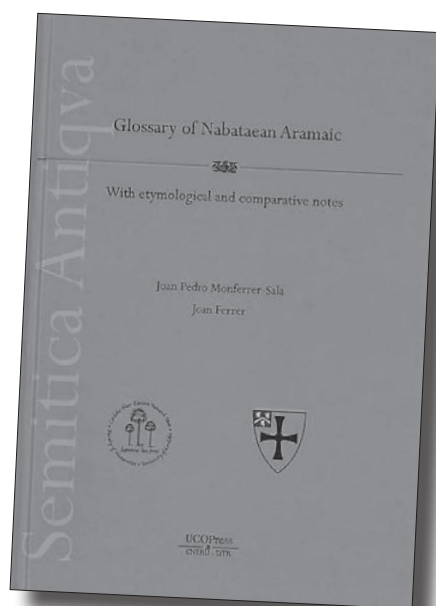
és fer-lo a partir de l'epígrafia. També se'n troba —d'escriptura nabatea— en forma cursiva en alguns papirs, tot i que, com dic, els autors han pouat els coneixements que ara comparteixen de les inscripcions monumentals.

El llibre fa goig de debò: el seu centenar de pàgines el fan manejable per a qualsevol persona interessada en la consulta del lèxic nabateu. Té un prefaci d'honor a càrrec del Dr. Federico Corriente, eminent catedràtic d'àrab de la Universitat de Saragossa i notabilíssim coneixedor de les llengües del Pròxim Orient antic. Un breu i eficaç pròleg dels autors ens introdueix en la gènesi de l'estudi acadèmic de la llengua de Petra, i tot seguit ens trobem amb els sistemes d'escriptura alfabètics i no alfabètics que s'usen en el llibre, això és, des del nabateu monumental passant per l'arameu de Palmira (a l'actual Síria) i d'Hatra (a l'actual Iraq), l'hebreu, el siríac, l'àrab, l'ugarític o l'etiòpic, tot plegat amb la transliteració corresponent en l'alfabet llatí. Catorze pàgines de bibliografia basteixen el glossari com a testimoni d'una tasca ingent d'investigació, documentació i erudició filològica que fan que el lector s'adoni de la vàlua del treball que té a les mans.

La veritat és que la *qüestió nabatea* gaudeix d'una mena d'actualitat somorta, si bé latent: en aquest mateix butlletí (cf. BABCat 123 (2016) 59-60), el Dr. Ferrer feia una ressenya del llibre del prof. Del Río, de la Universitat de Barcelona, intitulat *Nabatu: The Nabataeans through their inscriptions*, on posava de manifest l'interès que té el món nabateu per al lector de la Bíblia. Però això no és tot: la prestigiosa revista *National Geographic* (número 40:2, de febrer de 2017) hi dedicava tot un reportatge central (*Petra: la joya del desierto desvela sus secretos*, pàgines 50-63), on més enllà del tema pròpiament erudit que avui presentem, es deturava a fer una reconstrucció hipotètica de la capital del regne nabateu, Petra, gairebé una aparició enmig de l'àrid i sorrenc desert de Jordània.

Un bon exemple d'entrada del glossari (p. 54) és el mot *yd'*, que vol dir 'saber, conèixer'. L'entrada corresponent ens n'aporta un magnífic florilegi: amb accadi *idû*, amb ugarític *yd'*, amb arameu *yd'*, amb palmirenc *yd'*, amb siríac *yida'*, amb hebreu *yada'*, amb etiòpic *'aydð'a* i amb sabeu (antiga llengua del sud de la península d'Aràbia) *yd'*.

Només aquesta petita mostra ens permet de veure que moltes d'aquestes llengües antigues del Pròxim Orient, del món de la Bíblia, tenen un —diguem-ho així— cert aire de familiari-



tat, i que, per tant, tenen un interès contextual d'alt nivell a fi de fer-nos coneixedors de tot allò que té a veure amb l'entorn cultural on fou recollida la Paraula de Déu.

Partint de l'exemple comentat, doncs, proposo que tots plegats ens atrevim a fer coneixença d'aquest glossari dels professors Monferrer i Ferrer: atrevim-nos a saber un xic més d'un dels pobles veïns del món en què sorgí la Bíblia a través de la seva llengua que, ben mirat, és una bona manera de saber coses del món que ens ha precedit.

No em queda més que donar l'enhorabona més sincera als autors per la feina tan magnífica que han fet i agrair-los sincerament que hagin compartit amb tothom qui ho vulgui els seus vastíssims coneixements de les llengües del món bíblic.

Joaquim Malé i Ribera

XXVIII Jornades de l'ABE: «Ni jueu ni grec? El cristianisme com a nova forma de vida»

Aquest any, abans de començar el curs escolar (28 al 31 d'agost), hem tingut la nostra cita anual, en aquesta ocasió a Màlaga, un centenar de membres de l'Associació Bíblica Espanyola, en un clima d'estudi, col·laboració i cordialitat.

Les tres grans ponències han girat al voltant del títol de les Jornades: «Ni jueu ni grec? El cristianisme com a nova forma de vida».

Després de la benvinguda i presentació de les Jornades, per part de la directora de l'Associació, Carmen Bernabé, van començar pròpiament els treballs. Hi havia programades les tres conferències plenàries i diversos seminaris, a banda d'altres activitats complementàries.

Primera ponència: «Earliest Expressions of a Discrete Group-Formation among Jesus-Believers» (Primeres expressions de la formació d'un grup distintiu entre els creients en Jesús), a càrrec del Prof. Larry W. Hurtado (Universitat d'Edimburg).

Des dels primers escrits neotestamentaris trobem expressions —autodesignacions— que pretenen identificar el moviment de Jesús i que marquen diferències amb altres grups jueus o no-jueus.

Autodesignacions verbals, que reivindiquen una identitat diferenciadora respecte a altres col·lectius.

1. *Germans (i germanes)*

Aquest terme és el més utilitzat en els escrits del Nou Testament: unes 271 vegades. Implica una relació d'intimitat, en la qual se salten fronteres ètniques i indica relacions de familiaritat a l'interior del grup.

2. *Creients*

«Creients» és l'expressió segona en nombre d'aparicions: 79. L'ús d'aquesta paraula es converteix en un terme intern de designació dels membres del moviment cristià primitiu. Comenta el ponent que funciona com una forma de «construcció de frontera», comparable a la manera en què la circumcisió funcionava a l'antiga tradició jueva.

3. *Els sants*

L'autodesignació «els sants» és utilitzada 60 vegades en el NT. Un terme que, com els anteriors, pretén distingir clarament els creients dels no-creients.

4. *L'assemblea (ἐκκλησία)*

Trobem la paraula *ekklêsia* en 114 ocasions en els escrits del NT, també apareix més de 100 vegades en la LXX. L'elecció d'aquest vocable segurament —afirma el professor Hurtado— cerca marcar distàncies amb la comunitat jueva més àmplia, en la qual el terme «sinagoga» era preferit. A més indica una comunitat sense fronteres ètniques.

Evidència ritual

Els rituals expressen també identitat i demarcació de fronteres pel que fa als qui no pertanyen al grup.

1. *El baptisme: ritual d'iniciació*

És una iniciació ritual (un sol cop), que es distingeix tant dels lavatoris rituals romans com dels jueus (que es realitzen en diferents ocasions).

Comportava exclusivitat cùltica.

2. *El menjar comunitari*

Aquests menjars, el «sopar del Senyor», en el llenguatge paulí, són incompatibles amb els àpats cùltics de les divinitats paganes. S'associen amb la mort redemptora de Jesús i expressen tant la solidaritat grupal com la seva identitat.

3. *Confessió i aclamació*

La invocació: aclamació de Jesús com a «Senyor», inicialment com a pràctica ritual associada al baptisme, s'estén a altres accions cùltiques.

4. *Oració*

L'oració també serà una nota identitària: pregar «en nom de Jesús». Jesús com el fonament distintiu de la pregària cristiana.

Creences centrals

La confessió ritual de Jesús com «Senyor»; la creença que Déu l'ha ressuscitat de la mort; l'íntim lligam de Jesús amb Déu; la confessió de fe... són una manera particular d'expressar la pròpia pertinença a l' *ekklêsia*.

L'aparició del «cristianisme» com una religió diferent, en particular del «judaisme», sembla haver estat més un procés que un esdeveniment, i que es va realitzar a diferents velocitats i de diverses maneres en diferents llocs.

Segona ponència: «L'Imperi romà enfront dels primers cristians. Fórmules rituals per a la identificació de l'alteritat», a càrrec de Fernando Lozano Gómez (Universitat de Sevilla).

a) La identitat religiosa romana

Té una plasmació escrita feble, enfront d'altres religions. Varró i Ciceró són alguns dels pocs autors que trenquen aquest axioma.

El ponent presenta una selecció de textos, en els quals apareix aquesta identitat.

b) Varietat de cultes: «tolerància religiosa»

La diversitat religiosa present en l'Imperi és fruit més que de la tolerància religiosa, d'indiferència davant d'uns cultes d'emigrants, d'esclaus o de no-ciutadans romans.

Existia la religió romana, la de l'Imperi, l'única autèntica i la de la resta era simplement tolerada.

c) Transformacions

Progressivament apareix el fenomen de l'apropiació de divinitats d'altres pobles, com, per exemple, dels cultes místics.

Al mateix temps, cada vegada més va sorgint la progressiva deïficació de l'emperador.

d) Excepcions a la «tolerància»

Hi ha «cultes» que produeixen repugnància o recel al món romà i seran prohibits: sacrificis humans, canibalisme, ateisme i societats secretes.

El culte imperial acaba convertint-se en obligatori, fet que defineix els bons súbdits i els qui no ho són. Aquest culte es converteix en marca de submissió a Roma.

e) Plini i els cristians.

L'epístola de Plini a Trajà i la resposta d'aquest ens proporcionen un testimoni importantíssim de com són vistos els cristians per l'Imperi, almenys en l'època d'aquest emperador.

Els cristians són considerats impius i subversius.

Els «libels» marcaven la identificació del súbdit fidel respecte del que no ho era. En el nostre cas, els cristians, en negar-se a sacrificar —fet que implicava no rebre el libel—, són considerats súbdits no fidels.

Tercera ponència: «El Cristianisme primitiu com a mestissatge cultural. Primer assalt: apropiació de l'Escriptura (el cas Justí)», a càrrec de Fernando Rivas Rebaque (Universitat Pontifícia de Comillas, Madrid).

1. Mestissatge cultural

El mestissatge cultural és el fenomen resultant de la trobada, interacció, intercanvi i apropiació de tradicions, pràctiques, creences, conductes socials entre diferents pobles, societats o ètnies.

1.1. Condicions que afavoreixen el mestissatge cultural

Hi ha dos espais geogràfics i un element temporal que potencien especialment els processos de mestissatge: les fronteres entre països o pobles, les grans ciutats i els moments de crisi.

Comerç, trànsit de persones, multituds en contacte afavoreixen aquest mestissatge. De manera similar, les crisis, sobretot de valors i tradicions, afavoreixen l'adopció de comportaments diferents als heretats i innovacions culturals.

1.2. Reaccions habituals davant el mestissatge cultural

Les majories tendeixen a l'exclusió o a l'assimilació, mentre que les minories solen ser marginades però, també, poden presentar una resistència creativa.

2. El cristianisme primitiu com a mestissatge cultural

2.1. Condicions que afavoreixen el mestissatge cultural en el cristianisme primitiu

El cristianisme neix com un moviment escindit dins dels diferents corrents jueus existents en el segle I, però adquirirà molt aviat una identitat pròpia.

a) Externes:

1) Món mediterrani: on es compartien, tot i les peculiaritats locals, una sèrie de valors, normes i institucions comunes.

2) Alexandre el Gran - Imperi romà (*oikoumene*): unificació política i cultural.

3) Projecte cultural globalitzador (*paideia*): la posada en marxa d'una cultura comuna amb pretensions universals.

b) Internes:

1) Composició ètnica: els corrents cristians amb més capacitat de mestissatge (social, teològic, ritual) són els que tindran un major creixement, mentre que les comunitats que es van mantenir més «pures i sense barreja» quedaran molt aviat reduïdes a guetos.

2) Moviment urbà: les grans ciutats són un dels contextos més propicis a la hibridació.

3) Sectors socials més insatisfets: el moviment cristià va aconseguir una part important dels seus adeptes entre els sectors socials més insatisfets i més desitjosos de canvi.

4) Moviment amb pretensions universalistes, davant de qualsevol posició localista, a més d'un moviment interètnic i interclassista.

2.2. Reaccions davant del mestissatge cultural dins del cristianisme primitiu

a) Dret a la diferència, resistència creativa: Gran Església

b) Clausura nostàlgica en els orígens: judeocristianisme, montanisme

c) Superintegració: gnòstics, Marció

2.3. Algunes expressions d'aquest mestissatge cultural en el cristianisme primitiu

a) Rituals comunitaris: una curiosa barreja d'elements jueus i hel·lenístics en l'eucaristia; més endavant el baptisme s'anirà enriquint amb les aportacions dels cultes místics; llocs de culte, etc.

b) Estructures organitzatives comunitàries: llenguatge i estructures que sacralitzen expressions i rols que en la cultura jueva o hel·lenística no tenien necessàriament un sentit religiós (aquest a vegades era totalment absent).

3. Mestissatge cultural del cristianisme primitiu relacionat amb l'Escriptura.

1) Opció per l'Escriptura jueva en el seu text grec (LXX). En connexió amb la creixent majoria gentil del moviment cristià.

2) Formació d'un corpus d'escrits propis (NT), col·locat en paral·lel i igualtat a les Escriptures jueves.

3) Diferents posicions davant aquesta realitat, però assumit per la Gran Església.

4) Immensa tasca tant exegetica com teològica de mestissatge cultural.

4. Apropiació de l'Escriptura per part dels cristians: cas Justí.

4.1. Alguns pressupostos del projecte d'apropiació de les Escriptures per part dels cristians (i l'exclusió dels jueus) de Justí

a) Els cristians, únics hereus legítims i veritables intèrprets dels textos sagrats.

b) La comprensió dels textos sagrats és considerada com a part del regal escatològic.

4.2. Estratègies literàries i retòriques utilitzades en aquest projecte d'apropiació de l'Escriptura per part cristiana, en Justí

*Un moment de les
jornades de l'ABE*



Per a portar a terme aquest projecte d'apropiació de l'Escriptura per part cristiana —i la consegüent exclusió dels jueus—, Justí va utilitzar una sèrie d'estratègies literàries i retòriques; en destaquem quatre:

- a) Addició, supressió o modificació d'elements escripturístics.
- b) Inserció de fragments presos de textos pretesament canònics.
- c) Interpretacions diferents i (de vegades) contraposades i conflictives.
- d) Promoció / disminució del protagonisme de certs personatges bíblics.

Algunes d'aquestes estratègies no són buscades pel propi Justí, sinó que pertanyen al seu propi mètode exegetíc, ja que en la majoria dels casos Justí no tenia accés als manuscrits complets dels llibres bíblics, sinó que manejava una antologia cristiana de textos probatoris o testimonia sobre Jesucrist.

Una de les particularitats més notables del cristianisme primitiu és la seva obsessió inculturadora per traduir l'Escriptura a la llengua vernacle dels diferents països on va arribar la nova fe (grec, llatí, siríac, copte, armeni...), fins i tot quan no existia un llenguatge escrit, el va crear a fi de poder proclamar la Paraula, perquè el sagrat no era l'Escriptura, sinó la Paraula de Déu que per ella parlava.

A més de les tres ponències, hem d'assenyalar el treball intens i productiu de tots els seminaris que van funcionar durant les Jornades: Antic Testament; Orígens del Cristianisme; Evangelis i Antic Testament; i Bíblia i Pastoral.

Javier Velasco-Arias

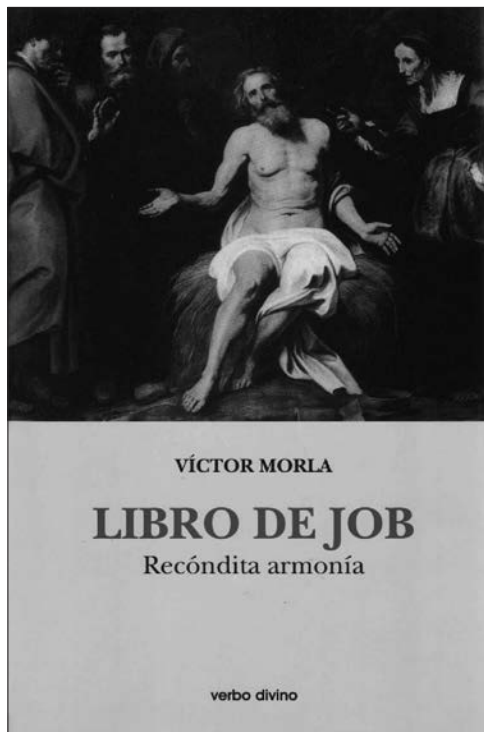
Notícies bibliogràfiques

VÍCTOR MORLA, *Libro de Job. Recóndita armonía*, Estella: Editorial Verbo Divino 2017; 1.550 pàgines.

Ens trobem davant d'un dels comentaris més grans de tota la història de l'exegesi sobre el llibre de Job. Víctor Morla Asensio (1943) ha escrit un estudi d'una qualitat excepcional sobre aquest llibre tan difícil, en què combina l'equilibri entre el bon gust literari –la traducció castellana que ofereix és exquisida–, l'erudició filològica –té en compte sistemàticament les variants de totes les versions antigues importants: Septuaginta, Vulgata, targum arameu i Peixita siríaca–, i l'anàlisi literària i teològica de les diverses seccions de Job. Tot plegat compon una panoràmica del pensament sapiencial en el

cor de la teologia bíblica de primera magnitud. L'autor desplega en l'aparat de notes una erudició increïble en què dialoga amb tots els grans comentaris anteriors del llibre de Job. Hi ha un fet important que ens permet entendre l'altíssima competència de l'autor en matèria filològica: Víctor Morla ha estat codirector del *Diccionario bíblico hebreo-español* (1994), fet fonamental a l'hora d'enfrontar-se a un comentari com el present, atesa la gran dificultat estrictament filològica que té Job: moltes paraules del llibre o bé no sabem què signifiquen o tenen un sentit clarament diferent del que presenten en altres textos bíblics.

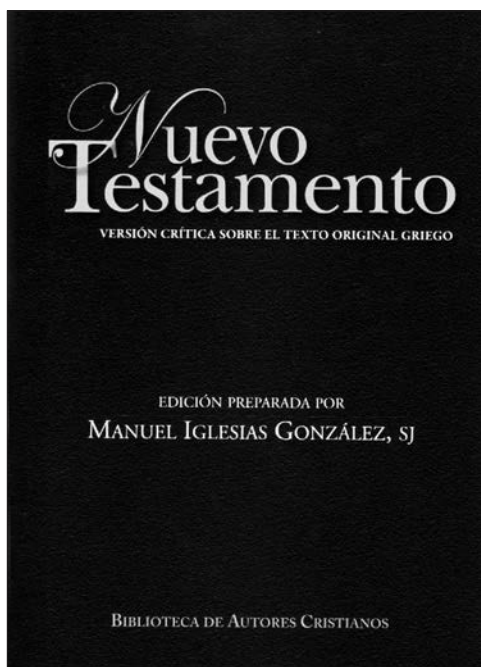
Víctor Morla se'ns mostra com un expert biblista d'una sensibilitat teològica i poètica excepcionals. Les paraules que constitueixen el subtítol: «recóndita armonía» ens donen la pista del sentit darrer que el comentarista descobreix en el gran i misteriós llibre de Job. Darrere d'aquests discursos sobre la persona humana, sobre el sentit de la vida i sobre el misteri de Déu hi ha una harmonia superior i oculta que la lectura, estudi i meditació de Job ens permet descobrir. No hi ha cap resposta fàcil i estereotipada perquè ens trobem davant del misteri de Déu.



Nuevo Testamento. Versión crítica sobre el texto original griego. Traducción, introducciones i notas de MANUEL IGLESIAS GONZÁLEZ, SJ, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2017; 1.087 pàgines.

Ens trobem davant de la millor traducció *d'estudi* en llengua castellana del

text grec del Nou Testament. La primera edició d'aquest llibre (2000) constituí una revisió la traducció de l'autor que formava part de la *Sagrada Biblia* de la BAC *Mayor* (que comprenia la traducció de l'Antic Testament del professor Francisco Cantera revisada amb la col·laboració dels professors Ángel Sáenz Badillos i Natalio Fernández Marcos). La versió que aquí es presenta es caracteritza perquè «he tenido interés en asemejar más el orden de nuestras palabras al orden en la frase del texto griego; dicho de otra manera: mayor literalidad, aunque eso suponga dar más campo al hipérbaton. Esa mayor literalidad deseo que sirva de mayor ayuda para los primeros destinatarios de esta obra (estudiantes de Teología y del Nuevo Testamento» (p. XII).



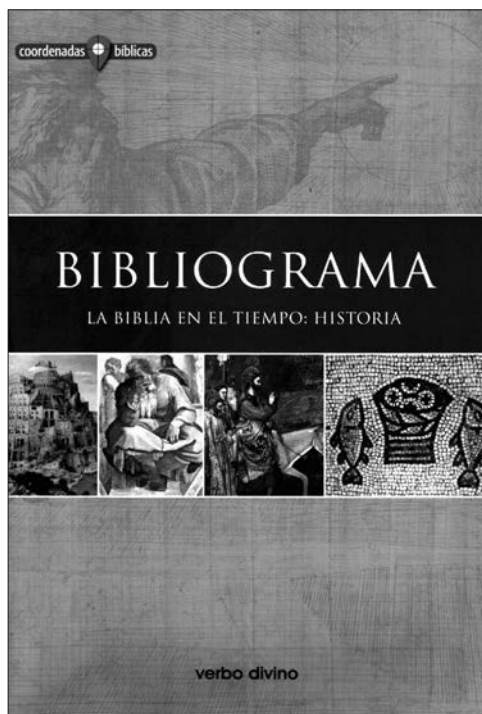
És una obra magnífica per a l'estudi minuciós del text grec original del Nou Testament: hi ha correspondència gairebé paraula per paraula entre el grec i la traducció castellana del P. Iglesias. Les notes textuais –de caràcter fonamentalment filològic, tot i que n'hi ha algunes de teològiques– i els paral·lels són molt interessants.

Felicitem l'autor i els editors per aquesta traducció, que constitueix un instrument d'estudi del text original grec del Nou Testament imprescindible.

JEAN-LOUIS SKA, *Compendio de Antiguo Testamento. Introducción, temas y lecturas*, Estella: Editorial Verbo Divino 2017; 460 pàgines.

El professor Jean-Louis Ska, jesuïta, biblista eminent i professor de l'Institut Bíblic de Roma, ens ofereix en aquestes pàgines una panoràmica del conjunt de l'Antic Testament dividida en dues parts: en la primera Ska ens ofereix una aproximació a la lectura d'aquesta biblioteca en el conjunt dels seus grans blocs literaris i temàtics; en la segona ens presenta un conjunt de “temes i lectures” del Primer Testament (des de la creació i el temps, als “rostres insòlits de Déu”, passant per l'amor, el desert i el decàleg, els sacrificis, i molts d'altres).

Aquest volum és una introducció “amable” i amical a la lectura de la Bíblia: un professor savi com Ska, sap explicar de manera molt seriosa però amb una claredat que sols posseeixen els grans mestres el conjunt del món de les narracions bíbliques i la manera d'apro-



ximar-nos-hi seriosament. És un llibre molt recomanable.

Bibliograma. La Biblia en el tiempo: historia, Estella: Editorial Verbo Divino 2017; 35 pàgines.

Com que la seqüència històrica de la Bíblia és molt complexa, els editors proposen aquesta guia il·lustrada per a ajudar a situar-se en el temps dels diversos

personatges i esdeveniments. És una guia visual molt útil: cada pàgina conté les dades històriques fonamentals, els personatges que viuen i actuen en aquests temps, els llibres bíblics que en parlen i els fets contemporanis en la cronologia mundial.

Bibliograma és un instrument molt útil, atractiu visualment i didàctic per a la lectura seriosa i l'estudi de la Sagrada Escriptura.

Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 127. Setembre del 2017

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'Evangelí és novetat

Agustí Borrell

Pàg. 1

ARTICLES

Capaços de comprendre (Ef 3,18)

Xavier Moll

Pàg. 3

L'exegesi oriental de Kenneth E. Bailey

Joaquim Malé

Pàg. 5

*L'aigua i la dona en la Bíblia: Agar en l'Antic Testament i la samaritana
en el Nou Testament*

Gadi Bosch

Pàg. 25

*Explorant la riba occidental del Mar Mort: casa del Bàlsam,
cova 6a de Qumran, grutes del uadi Murabba'at*

Jordi Cervera i Edmond Makhlouf

Pàg. 57

INFORMACIONS

Cursos bíblics d'estiu 2017

Impressions personals del pelegrinatge a Terra Santa

Els contes cabalístics de Nahman de Bratslav

La Núria i altres estudioses parlen de les dones de la Bíblia

Glossari nabateu

*XXVIII Jornades de l'ABE: «Ni jueu ni grec? El cristianisme com
a nova forma de vida»*

Pàg. 69

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Pàg. 86