

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



129. maig 2018

IMATGE D'UN VITRALL DE LA CATEDRAL DE GIRONA

Tenim a les mans el BUTLLETÍ del mes de maig, compartim l'alegria de la Pasqua reeixida amb la victòria de Jesús, i a mi m'agrada cantar:

“Celebrem Pasqua Florida, primavera amb sol d'esclat.
L'Anyell mostra la ferida amb la pau al seu costat.”

Jesús mostra les ferides que li han fet a ell sense que ell n'hagi fet cap als altres.

S'escolta ben clar el missatge que ens recorda la primera carta de sant Joan: *no som nosaltres qui ens hem avançat a estimar Déu; ell ens ha estimat primer i ha enviat el seu Fill com a víctima que expia els nostres pecats* (Jn 4,10).

La pau de Jesús és el fruit de la seva fidelitat al Pare i del seu amor envers nosaltres: *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).

A la creu hi ha perdó per a tothom: *Pare, perdona'ls, que no saben el que fan* (Lc 23,34), Jesús ens ha dit: *Jo soc el camí, la veritat i la vida. Ningú no arriba al Pare si no és per mi* (Jn 14,6), des de la creu ens mostra molt clar quan anem despistats.

El salmista ens ofereix reflexionar en aquest despistament: *Per què s'avaloten les nacions, i els pobles es conjuren en va? Els reis de la terra prenen les armes, conspiren alhora els sobirans contra el Senyor i contra el seu Ungit* (Sl 2,1-2).

I el profeta Isaïes ens ofereix reflexionar en la pau que es troba seguint la llum del Senyor: *Veniu, pugem a la muntanya del Senyor, al temple del Déu de Jacob. Ell ens ensenyarà els seus camins, i nosaltres seguirem les seves rutes.*



Ell serà jutge entre les nacions, arbitrarà sobre els pobles. Forjaran relles de les seves espases i falçs de les seves llances. Cap nació no empunyarà l'espasa contra una altra ni s'entrenaran mai més a fer la guerra. Casa de Jacob, veniu, caminem a la llum del Senyor (Is 2,3b.4-5).

El meu cant continua:

*“És triomf dins de la vinya: el Nou Cep s'ha veremat,
tots els altres ja fem pinya, el conreu és renovat.”*

Jesús puja al Pare i ells dos es fan hostes de casa nostra, resten entre nosaltres en la mateixa vinya on hi cap tothom qui estimi i guardi la seva paraula: *Qui m'estima, guardarà la meua paraula; el meu Pare l'estimarà i vindrem a fer estada en ell (Jn 14,23).*

És una vinya de sarments assaonades pel Cep veritable, netejades pel Pare amb la paraula que Jesús ens ha comunicat: *Jo soc el cep veritable i el meu Pare és el vinyater. Les sarments que no donen fruit, el Pare les talla, però les que donen fruit, les neteja perquè encara en donin més. Vosaltres ja sou nets gràcies a la paraula que us he comunicat (Jn 15,1-3).*

I jo continuo cantant:

*“Tenim ceps molt variats, cadascun amb garantia
del viver d'arbres sagrats que Déu rega cada dia.
A la torre ja vigila el missatge de l'Anyell.
La sarment, neta, s'enfila i podem omplir el cistell.”*

Jesús ens diu que a la casa del pare tots hi tenim lloc, que ell mateix ens hi prepara l'estada i que vol que estiguem al seu costat (Jn 14,2-3).

El profeta Ezequiel ens parla del riu d'aigua que surt de la vora de l'altar del temple i saneja i dona vida arreu on penetra (Ez 47,1-12).

L'Apocalipsi col·loca aquest riu a la Jerusalem celestial (Ap 22,1-2).

Jesús diu a la samaritana: *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 (Jn 4,14).*

Jesús també parla dels rius d'aigua viva que brollen de l'interior dels qui creuen en ell:

Si algú té set, que vingui a mi; el qui creu en mi, que begui. Perquè diu l'Escriptura: “Del seu interior brollaran rius d'aigua viva”. Deia això referint-se a l'Esperit que havien de rebre els qui creuien en ell (Jn 7,32b-39a).

Tots podem llegir el càntic de la vinya del profeta Isaïes (Is 5,1-7).

M'agrada fixar-me en l'últim verset:

La vinya del Senyor de l'univers sou vosaltres, poble d'Israel. Vosaltres, gent de Judà, éreu la seva plantació predilecta. El Senyor n'esperava justícia, i pertot veu injustícies; volia misericòrdia, i tot són misèries (Is 5,7).



Tots som ceps de la vinya del Senyor, el càntic s'ha estès per tot el món. Tots hem rebut el missatge de la ferida que porta la pau, dels rius que sanegen i donen vida, de la fe que fa brollar l'aigua del nostre interior, de la Paraula que ens assaona, ens encamina i ens fa fructificar. Tots sabem què n'espera el Senyor, veiem i experimentem que hi ha encara molta feina per fer a la vinya i coneixem la paràbola dels cridats a treballar-hi a l'hora que sigui (Mt 20,1-16).

Els treballadors de la terra on va viure Jesús ho experimenten més directament, cadascú des de la seva feina concreta: llauradors, podadors, ensofradors, netejadors, veremadors, tots els qui donen testimoni de la Paraula anunciant-la en la pròpia vida de cada dia compartint goigs i dolors amb els de casa i els de fora.

Anar-los a trobar i compartir la fe amb ells, a casa seva, la Terra Santa, és una vivència molt enriquidora, un coneixement que t'acarona sobre el terreny i creix cada vegada que llegeixes o escoltes la Bíblia, sobretot en tornar notes l'ajuda d'aquesta experiència. Cada any teniu l'ocasió de poder-ho comprovar amb el viatge que organitzem des de l'Associació Bíblica de Catalunya.

I seguint al mes de maig, amb el goig de la Pasqua Granada, i veient com l'Esperit Sant promès actua en el treball de fructificació de la vinya donant-nos força per a compartir el goig i el dolor, continuo cantant:

“La llaçada de l'Amor premsa el fruit amb palp diví,
compartint goig i dolors'omple el cup del millor vi.
I la llum de la Paraula encamina el nostre “sí”
a la festa, a la taula que té el Pare al seu jardí.”

Així, esperonats per la força de l'Esperit de la veritat que ens *conduirà cap a la veritat sencera* (Jn 16,13), i animats amb la glòria de comunió amb Jesús: *Jo els he donat la glòria que tu m'has donat, perquè siguin u com nosaltres som u* (Jn 17,22), podrem créixer en l'experiència del seu amor compartit i eficaç en l'anunci de la pau: *Jo els he fet conèixer el teu nom, i els el faré conèixer més encara, perquè l'amor amb què m'has estimat estigui en ells, i jo també hi estigui* (Jn 17,26).

I, amb pregària i tots els bons desitjos per a tothom, acabo la cançó:

“Caminem amb alegria, ulls oberts a la claror,
avui, sempre, cada dia... Som la vinya del Senyor.”

Joan Magí Ferré

Les viudes en la Bíblia

Núria Fernández Pou

1. Introducció

Llegir la Bíblia sempre és una tasca apassionant, però ens cal que algú ens hi iniciï (Ac 8,30-31). Certament, la Paraula de Déu escruta els cors dels homes, però necessitem que ens ensenyin a deixar-nos escutar per ella. Aquest article és un resum del treball de tesina que vaig presentar el juny de 2017 a l'Institut Superior de Ciències Religioses de Girona. Es tracta de fer una lectura atenta de la Bíblia a partir d'un personatge aparentment poc rellevant: la viuda.

Aquesta figura és present al llarg de la Bíblia, tot i que sovint no se li presta gaire atenció. La preocupació que els textos de l'Antic Testament —sobretot els codis legislatius— tenen per les viudes és indicatiu d'una sensibilitat social i d'un nou concepte de solidaritat que prou desitjaríem tenir per a les nostres lleis i societat.

D'entrada, quan trobem una viuda en les pàgines de la Bíblia hem de tenir en compte que es tracta d'un dels personatges més estimats per Déu, perquè «el Senyor aterra la casa dels alts, però aferma la propietat de la viuda» (Pr 15,25).

En la llengua hebrea, la paraula viuda és *ālmanāh*,¹ i sol tenir un matís plenament negatiu. Designa una dona que ha estat privada dels seus protectors masculins (marits, fills barons i, fins i tot, germans). Segons J. Kühlewein,² dels 55 casos en què trobem el mot *ālmanāh* en la Bíblia, una tercera part apareixen en textos jurídics.

¹ Usem, com a norma, la forma transliterada de les paraules hebrees. Seguim els criteris del Llibre d'estil de la FTC.

² G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, 269.

Gairebé sempre fa referència a una dona sense marit, i per això la trobem esmentada juntament amb l'orfe, el pobre i el foraster.

El poble d'Israel creu que Déu té cura dels més desvalguts: «Déu no fa distinció de persones en perjudici del pobre, sinó que escolta la pregària del qui pateix la injustícia. Ell no menysprea l'orfe que suplica, ni la viuda que es desfoga plorant» (Sir 35,14-17). En el res dels salms, l'orant està convençut que el seu Senyor «guarda els forasters, manté les viudes i els orfes, però capgira els camins dels injustos» (Sl 146,9), perquè «Déu és pare d'orfes, defensor de viudes» (Sl 68,6). La iniciativa parteix de la llibertat absoluta de Déu que, mitjançant l'acte de la Creació, dona a conèixer el seu ésser, es revela³ i pren, sota la seva protecció de pare, la cura dels orfes i es fa defensor de les viudes. Quan el poble d'Israel sofreix l'escarni i la subjugació dels poders estrangers, Déu és percebut a tot arreu i tothora com un pare pels orfes, viudes i per a tots a qui els manca la família.⁴ Quan Israel es plany davant del Senyor, assumeix el rol dels més desfavorits del poble: «Som orfes, no tenim pare. Són viudes les nostres mares» (Lm 5,3).

Quant a les ocurrencies, de 63 versets tenim 65 coincidències amb el mot viuda en singular. En plural, el resultat és de 45 coincidències en 44 versets.⁵ A mesura que es relacionen els diferents textos, hom s'adona que són moltes les viudes que silenciosament, sense que ningú els senti la veu (cf. Sl 19,4), han tingut una presència activa en la història de la salvació. Són dones de vida anònima i quasi transparent, si no fos que alcen la veu per clamar a Déu justícia contra qui les reclou a la perifèria de la societat fent el sord a llurs reclamacions. Són dones de fe ardent que, malgrat la tristor de la viduïtat, quan convé es treuen el vestit de viuda, s'ungeixen amb perfums, es lliguen els cabells amb una cinta i se'n van a plantar cara «als satisfets de la seva força, als orgullosos i altijs de la seva poderosa infanteria» (Jdt 9,7). Algunes tenen una personalitat més marcada per la situació social en què els toca alçar la veu, com ara Tamar, Judit, Noemí o Rut. Judit i Rut destaquen per ser boniques i emprenedores, cosa que aporta gràcia i frescor a aquest col·lectiu que espera contra tota esperança.

El relat de la viuda de 2Re 4 prova fins a quin punt una dona viuda quedava desamparada. Qualsevol fiador podia reclamar-li un fill com a servent per saldar els deutes. Cal dir que també a Israel existia la pràctica de prendre per esclaus els compatriotes que no podien pagar els deutes, tot i que la Llei mosaica ho matisa amb el dret de rescat de les persones. En el llibre del Levític, exposa la possibilitat que un israelita es vengui a un altre israelita quan no pot pagar els deutes (Lv 25,39). De totes maneres, així com en l'anomenat Codi de l'Aliança prescrivía que els israelites esclaus havien de

³ La Creació és l'acte majúscul de paternitat.

⁴ Cf. Os 11,1.

⁵ Sempre seguint l'eina de la BCI online.

ser alliberats a l'any setè (cf. Ex 21), el Codi de Santedat ja no admet l'esclavatge d'un israelita sotmès a un altre israelita, sinó que havien de ser considerats com a jornalers fins a pagar el deute o bé, en tot cas, fins a l'any del jubileu.⁶

Recórrer a l'autoritat o al jutge era l'única esperança que tenien les viudes per a ser escoltades en la reclamació dels seus drets. En 2Sa 14,4-8 hi trobem el relat de la viuda que demana la intercessió del rei David per tal que no li prenguessin el fill que li restava.

També en el Nou Testament hi trobem vídues. Per exemple, en la paràbola d'aquella dona desesperada que recorre a la justícia contra un home amb qui mantenia un plet (Lc 18,1-8). Es feia necessari que algú (un jutge) escoltés les seves reclamacions i que fallés al seu favor. Hi veiem que les viudes, en temps de Jesús, continuaven essent les més vulnerables. Endemés, les viudes també havien de complir unes obligacions legals que les ofegaven en el seu mateix patiment, com ara el precepte de participar en les ofrenes del temple. El seu esforç no es tenia en compte, com tampoc l'estretor en què vivien. Així el cas de l'ofrena de la viuda al temple en temps de Jesús (Mc 12,41-44 i par.). Aquesta dona no només és pobra, sinó també viuda. És elogiada per Jesús per la seva generositat que contrasta no tan sols amb l'ostentació dels rics, sinó també amb l'actitud dels mestres de la llei. Ser viuda era quasi sinònim de ser pobra, una dona sense identitat, de vida anònima. És descrita simplement així: «una vídua molt pobra» (Mc 12,42).

En aquells contextos patriarcals era impossible que una dona pogués viure tota sola. El seu sosteniment es trobava a l'entorn de la unitat bàsica, que era la casa del pare, *bet-ab*, o bé en la seva llar, sotmesa a un marit. Sense casa o sense marit, una dona es trobava desprotegida. Per subsistir vagava sense sentit pels pobles, o bé esdevenia prostituta.⁷ Però la pobresa més gran era la soledat. Per tant, només li quedava la seva confiança en Déu, com tots els pobres, una confiança profunda que arrelava en la reflexió sobre les experiències de protecció divina de les quals eren transmissors els descendents d'aquells qui van protagonitzar l'Èxode d'Egipte. Aquell record, com

⁶ El Jubileu es fonamenta en textos i costums antics (cf. Ex 21-23; Dt 16-26). Després de l'exili, els sacerdots de Jerusalem, capficats en la reconstrucció del poble d'Israel, situen l'expressió nova del Jubileu al final del Codi de Santedat del llibre del Levític (Lv 17-26), amb la intenció de fonamentar les condicions socials i espirituals, legals i econòmiques, que afavorissin la restauració del poble d'Israel, ensorrat i dividit entre aquells qui s'havien quedat a Palestina i amb els deportats a Babilònia. En aquest context històric, la llei de l'any sabàtic (Dt 15) resultava insuficient després del retorn de l'exili, que havia durat unes set setmanes d'anys (del 487 al 539 aC). Des de la perspectiva dels exiliats que tornaven a la terra de Palestina, calia una reconciliació més general motivada per l'interès dels deportats a recobrar els drets que els seus avantpassats havien tingut sobre la terra. Bona part de la importància de l'any sabàtic i de l'any jubilar rau en el valor del patrimoni familiar, sostingut per la voluntat de recobrar-lo i de mantenir-lo, tot evitant l'acumulació de les terres en mans d'uns pocs o la seva disgregació a mans de gent estrangera.

⁷ X. PIKAZA, *Diccionario de la Biblia*, 1078.

un “memorial” (cf. Ex 12,12-14), referma la fe en l'únic protector del poble d'Israel, el Senyor.

D'aquí que l'estament de les viudes passés a ser una qüestió ètica i social per la seva vulnerabilitat i indefensió dins la societat. Per això, la Llei, en solidaritat amb el sofriment del poble d'Israel durant l'esclavatge a Egipte, es pronuncia a favor dels més febles i desprotegits: «No explotis ni oprimeixi l'immigrant, que també vosaltres vau ser immigrants al país d'Egipte. No maltractis cap viuda ni cap orfe; si els maltractes i clamen a mi jo escoltaré el seu clam i, encès d'indignació, us faré morir a la guerra; llavors quedaran viudes les vostres dones, i orfes els vostres fills» (Ex 22,20-26). El Senyor és atent al seu prec i en diu el perquè: «Si clamaven a mi, jo l'escoltaria, perquè soc misericordiós» (Ex 22,26). Emergeix el Déu de la misericòrdia, cosa que fa que la vida dels homes no es trobi pendent del fil delicat de les seves obres, sinó en l'esperança de futur i vida per a tots qui «l'invoquen en sinceritat».⁸ És per això que Israel no pot desatendre el clam del qui pateix, perquè la seva opressió i el seu clam quan era a Egipte fou coneguda pel Senyor (cf. Ex 3,7-8). És, doncs, la memòria alliberadora de l'èxode la que fonamenta l'antiga societat tribal, propiciant que el poble d'Israel introdueixi grans canvis en la societat cananea, amb l'objectiu de llimar les desigualtats socials a fi que totes les famílies i clans poguessin viure en harmonia. Amb el temps, i en diferents èpoques, les novetats socials foren recopilades, i quedaren plasmades en tres grans conjunts legals: el Codi de l'Aliança (Ex 21-23), el Codi Deuteronomí (Dt 12-26) i el Codi de Santetat (Lv 17-26). La reforma deuteronomista, atribuïda a Josies (640-609 aC),⁹ que ha mirat de mantenir i restablir l'aliança israelita, posa de manifest el dret d'aquelles persones aparentment excloses de l'Aliança per la seva situació de vulnerabilitat, com les vídues.

Com es podia ser solidari amb una noia que acabava de quedar viuda? Hi havia la possibilitat de fer-la tornar, sobretot si encara era jove i no tenia fills, a la casa del seu pare. Aquesta és la recomanació que Judà fa a la seva nora Tamar: «Torna-te'n a casa del teu pare i queda't viuda fins que el meu fill Xelà s'hagi fet gran» (Gn 38,11). Tot i que tornava a casa del pare, la noia viuda manifestava el seu dol amb la manera de vestir (cf. Gn 38,13). La indumentària de la viuda reflecteix un doble dol: per una banda la seva soledat i per l'altra, i a menys que es tornés a casar, la pèrdua de l'esperança de poder tenir fills.¹⁰

⁸ Sl 145,18.

⁹ La reforma la trobem narrada en 2Re 22-23. La reforma de Josies se centrava en el culte a Jahvè i en la supressió de tot sincretisme religiós. El relat de la trobada del llibre de la llei durant les obres de la restauració del temple (cf. 2Re 22,8-10), fa que es rellegeixi la pròpia història per tornar als orígens i a l'experiència dels fets de l'Èxode. S'inspira en la legislació més bàsica del Decàleg (Dt 12-16).

¹⁰ X. LEÓN-DUFOUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 961.

*Noemi i les seves nores.
Marc Chagall*



La viuda Noemí recomanarà a les seves nores, Rut i Orpà —també viudes—, que se'n tornin a casa seva perquè el futur que ella els podia oferir era poc esperançador. En Rut, que decideix no abandonar Noemí, es farà tangible la llei de protecció a la vídua per part del parent més proper del difunt segons una interpretació de la Llei del Levirat (Dt 25,5-10), que sobretot fa referència al dret a una descendència per al marit difunt.

2. Institucions familiars

No podem presentar les vídues com a persones aïllades, tot i que la seva precarietat era real. En la vida d'una viuda hi ha una família. Per això, no podem parlar de la viuda sense deixar de parlar de la família i de les dues institucions familiars més importants d'Israel: el *goelat* i el levirat.

2.1. La família

La societat israelita té com a unitat de base la família. És la primera institució jueva, tot i que el concepte i la realitat familiar d'Israel van anar variant segons els esdeveniments històrics. Hi ha qui defineix el judaisme com la religió de la família.¹¹ Fixem-nos com la religió gira entorn del si de la família: el pare és qui dirigeix la circumcisió dels seus fills (cf. Gn 14,24), qui presideix la festa de Pasqua i transmet la seva identitat als fills (cf. Dt 6,20-25).

Diverses famílies emparentades constitueixen un clan i l'agrupació uniforme de determinats clans constitueix la tribu, sostingudes pels vincles de la sang amb una organització interna que les enllaça. En la relació familiar, el marit és el senyor de la seva esposa i la seva autoritat abraça els fills —fins i tot els casats i les seves mullers— amb el seu habitatge. Fundar una família és també «construir una casa». El Senyor va dir a Abram: «Ves-te'n del teu país, de la teva família i de la casa del teu pare, cap el país que jo t'indicaré» (Gn 12,1). I més endavant Abraham, que cercava una esposa per al seu fill Isaac, encomanarà al seu administrador: «Aniràs a casa del meu pare i la triaràs entre els meus parents» (Gn 24,38). L'expressió «casa paterna» referint-se al nucli familiar, en què es compta, a més de l'esposa —o esposes— i els fills no casats, els fills casats, amb les seves esposes i els seus fills. També pertanyen a aquesta casa paterna els servents, els residents estrangers, les *viudes* o orfes. He volgut remarcar el mot viuda per fer notar com sovint una viuda, sobretot si era jove i sense fills, havia de tornar a casa del pare per assegurar-se un sosteniment i una vida digna.

2.2. El goel

D'aquesta vinculació natural família-clan en sorgeixen necessàriament unes obligacions i uns drets que vetllen en primer lloc per les persones i després pels béns, les propietats i el patrimoni comú. El poble d'Israel desenvolupa la pràctica d'aquest deure en la institució del *goel*, institució que també es troba regulada de formes anàlogues en altres pobles i cultures. El sentit que se li dona en la Bíblia¹² és ben significatiu: 'rescatar, recobrar, reivindicar, protegir'. Per tant, aquest terme i el valor que se li doni dependrà de les coses o de les persones a les quals s'apliqui, però sempre fortament vinculat al principi de solidaritat i respecte a les normes i costums familiars. Així doncs, a primer cop d'ull, cal situar el *goel* no en una cosa sinó en una persona, en un cert parent molt proper, i aquest, seguint la línia col·lateral és el germà del pare, l'oncle

¹¹ X. PIKAZA, *Diccionario de la Biblia; Historia y palabra*, 379.

¹² L'arrel d'aquesta paraula prové del mot *g'l*, 'rescat'. És un concepte provinent del dret familiar que s'usa pel rescat de la vida de parents propers.

patern. El *goel* actuarà sobre tot allò que faci referència a la família, i per extensió al clan, com per exemple en temes de la terra.

2.2.1. EL *GOEL* I LA TERRA

Entre els individus i les famílies del poble d'Israel hi ha un altre vincle que el lliga fortament: la terra. Aquesta és concebuda com un do de Déu, atès que és l'únic Senyor absolut sobre tota la terra. La terra fou donada pel Senyor i repartida gratuïtament a les tribus del poble d'Israel (cf. Gn 15,7; Js 24,1-13). Per tal que la terra no estigui en possessió d'uns pocs i evitar l'avarícia, es decreta la festa de l'any jubilar: cada cinquanta anys, tot el patrimoni perdut per qualsevol raó haurà de ser tornat als seus amos originaris. Així es manté l'ordre que el Senyor havia establert en un principi. Llavors «els qui s'havien venut el patrimoni, el recobraràn» (cf. Lv 25,8-17). Aleshores, durant l'any jubilar «cadascú recobrarà el patrimoni que s'havia venut» (v. 13) establint «el dret de rescat» sobre la terra d'Israel (Lv 25,24). Vet aquí que, quan un israelita es veu amb la urgència de vendre el seu patrimoni el seu *goel* té el dret preferent en la compra, obstaculitzant l'alienació dels béns familiars.¹³ Sobre el dret preferent de rescat, assenyala el llibre del Levític que «un dels seus germans el podrà rescatar, o un oncle seu o un cosí seu o un altre parent seu» (Lv 25,48-49).

2.2.1. EL *GOEL* DEL QUI HA PERDUT LA LLIBERTAT

Si per a Israel és important que es conservi el patrimoni familiar, molta més importància tenen les persones, els membres de la família. A voltes, per a poder pagar els deutes, era freqüent que un israelita es vengués a si mateix com a esclau. Per recobrar la seva llibertat havia de ser rescatat per un dels seus parents més propers. També ho regula el llibre del Levític: «Si un immigrant o un foraster que viu al teu país s'enriqueix i, en canvi, un germà teu israelita cau en la misèria i es ven a aquest immigrant o a un descendent de la seva família, l'israelita que s'ha venut tindrà dret de rescat» (Lv 25,47-49). Com s'ha esmentat, a partir del Codi de Santedat del Levític¹⁴ ja no s'admet a Israel l'esclavatge d'israelites; han de ser considerats com a jornalers fins a l'any del jubileu.

¹³ El tema del rescatar d'un terreny és el que vincularà la unió entre Rut i Booz.

¹⁴ Forma, amb el Codi de l'Aliança i el Codi del Deuteronomí, el nucli jurídic i sagrat del Pentateuc. És el darrer dels codis fixat després del retorn de la deportació de Babilònia, en temps de la restauració del temple i de la vida religiosa entesa com a comunió de l'home amb el Déu sant i que tot ho santifica. Per això el seu caràcter marcadament sagrat se centra en la preocupació per la sang i la puresa dels sacerdots. Cerca la puresa del poble, entesa com a rectitud de vida que culmina en la llei del jubileu.

2.2.1. EL *GOEL* DEL PARENT ASSASSINAT

Entre el rescat de les persones hi ha el de qui ha estat assassinat. Aquesta és una de les obligacions més greus del *goel*: la de venjar la sang del parent mort. El venjador és aquell en qui recau el deure de restablir la justícia, dins els límits de la llei del talió. Aquesta llei tenia per finalitat posar límit a la prepotència del més fort i a la venjança sense control: «El culpable pagarà vida per vida, ull per ull, dent per dent, mà per mà, peu per peu, cremada per cremada, ferida per ferida, cop per cop» (Ex 21,23-25).

Tota la legislació que trobem en la Bíblia sobre l'assassinat és molt detallada i escrupolosa, atès que es tracta del pitjor crim que hom pot fer: matar un altre home. Des de la mort injusta de Caïn fins als nostres dies, la sang d'un home vessada injustament clama al cel (cf. Gn 4,8.12). La sang és vida (cf. Dt 12,23), i la vida només és de Déu, que la dona i la pren. Els autors sagrats atribueixen a Moisès les lleis que penalitzen l'assassinat, assentint que, el qui era culpable havia de morir perquè «la sang vessada a la terra tan sols es pot expiar amb la sang del qui l'ha vessada» (Nm 35,33). L'executor de la pena requeria sobre el *goel* de sang, és a dir, «el responsable de venjar la víctima» (Dt 19,12).

En conclusió, la institució del *goelat* posa de manifest la fermesa de la família, des del seu nucli més íntim fins a l'àmbit del clan. A mesura que els responsables de l'administració de govern del poble d'Israel assumeixin més poder polític, legislatiu i judicial, la figura del *goel* anirà minvant. Amb tot, es mantindrà pel que es refereix a la seva significació simbòlica i teològica. Al llarg de la història d'Israel, el mateix Senyor es presenta com el parent més proper, el qui ha de respondre en defensa i llibertat del seu poble. Des d'aquesta experiència bíblica de Déu, còpsada a través de la història de salvació, intuïm en el Nou Testament a Jesús com el *goel* dels pobres, dels orfes i de les viudes, amb qui s'identifica especialment.

2.3. *El levirat*

Per conèixer el sentit i significació de la paraula levirat¹⁵ ens cal recórrer a sis versets del llibre del Deuteronomi, que trobem en Dt 25,5-10. Aquest fragment pretén resoldre un conflicte sovintejat dins l'àmbit familiar. Comença presentant el fet: «Si dos germans viuen plegats i un d'ells mor sense fills, la viuda no es casarà amb un estrany de fora de la família». D'entrada semblaria que aquesta prescripció va dirigida a la viuda sense fills, que es vol mantenir dins el mateix nucli familiar. La prohibició esdevé protecció per a la viuda ja que és en l'àmbit familiar del difunt on ha d'esperar

¹⁵ Etimològicament, el terme levirat deriva del llatí *levir*, que vol dir 'cunyat', segons la traducció de la Bíblia al llatí, duta a terme per sant Jeroni.

protecció. El verset continua, passant d'una prohibició a una obligació: «El seu cunyat té el deure de casar-s'hi i de complir així amb ella els deures legals de cunyat» (v. 5).

Notem que parla del cunyat, però no diu quin. Sabem que es refereix a un germà del difunt, ja que la viuda no ha de cercar cap altre marit fora de l'àmbit de la família del seu marit. Hom podria pensar que se li restringeixen les possibilitats de trobar un nou marit. Però amb el deure que s'imposa al germà —o germans— del difunt s'intueix quelcom de favorable envers la viuda. Fins aquí, en un sol verset, hi veuríem un cert paternalisme o proteccionisme cap a la dona. És aquesta la motivació de fons d'aquesta norma?

2.3.1. ANTECEDENTS DE LA LLEI DEUTERONÒMICA: GN 38

En l'època patriarcal es detecten dos tipus de dones: les qui accedien a la condició de mare, que gaudien de major seguretat i de més drets; i les qui no havien tingut descendència, o no havia estat masculina, amb una situació dins el clan més relegada. La procreació s'intuïa com un dret al qual la dona hebrea no estava disposada a renunciar. Era essent mare com la dona era valorada. Però el seu valor reconegut té a veure amb el gran interès que tenia l'home a preservar el seu patrimoni dins la pròpia família. Heus



Tamar i Judà. Gerard Hoet, 1728

aquí el levirat com una forma de protecció per a la dona en tant que per la procreació se sentia més valorada i visible dins el clan.

En el fragment de Gn 38 tenim el cas d'una dona, Tamar, que hagué de lluitar per no sentir-se postergada en la seva situació de vídua sense fills. És la viuda en situació d'espera, que no ha estat objecte de l'atenció d'un home. Però a més, Tamar és la viuda que se sent rebutjada per qui havia de ser la seva tercera parella. I, a més a més, experimenta la humiliació per part del seu sogre, que la degrada a un estat d'invisibilitat i d'anul·lació com a persona quan l'envia a casa del seu pare per a viure com a vídua. De fet, Gènesi 38 és l'únic exemple documentat i pràctic d'un matrimoni leviràtic conforme a Dt 25,5-10. En realitat, l'esperit d'aquesta norma era assegurar i perpetuar el nom del difunt entre els vius a través d'una descendència, atès que la creença de la vida en el més enllà encara no havia arrelat suficientment en l'època patriarcal. Notem que el relat es refereix a uns costums ancestrals de Canaan que, sense tenir-ne constància escrita, donen raó d'unes pràctiques molt anteriors a la llei deuteronomica.

2.3.2. REGULACIÓ DEL LEVIRAT: DT 25,5-10

Ja s'ha dit que el levirat és una norma d'àmbit familiar. En un temps en què era important per al poble d'Israel mantenir la cohesió del clan, de la tribu i sobretot del nucli familiar, la llei del levirat feia possible que es perpetués el llinatge patriarcal en aquelles famílies en què el marit havia mort abans que la seva esposa hagués concebut un descendent. La regulació d'aquesta llei del levirat donava forma jurídica a la protecció dels llaços de sang preservant viu el *nom* i la *casa* del qui havia mort sense successió, assegurant-li una descendència masculina. Per tot el que s'ha exposat fins ara, hi ha qui veu en la llei del levirat un medi per assegurar la continuïtat del culte dels avantpassats.¹⁶ És revelador l'inici mateix del fragment legislatiu: «Si dos germans viuen plegats i un d'ells mor sense fills, la viuda no es casarà amb un estrany de fora de la família. El seu cunyat té el deure de casar-s'hi i de complir així amb ella els deures legals de cunyat» (Dt 25,5). Llavors, la finalitat del matrimoni entre la vídua i el seu cunyat consisteix a mantenir viu el record del difunt i la cohesió familiar. Ara bé, en la pràctica, tot devia ser més flexible atès que la mateixa norma preveu que «si un home es nega a casar-se amb la seva cunyada, aquesta anirà al tribunal, als ancians reunits a la porta de la ciutat, per dir-los: “el meu cunyat es nega a perpetuar el nom del seu germà a Israel, no vol complir amb mi els deures legals de cunyat”» (Dt 25,7-8). Ales-

¹⁶ R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 73.

hores, aquesta viuda que no vol veure limitat el desig de ser mare es presentarà davant dels ancians reunits a la porta de la ciutat per exposar-hi el seu cas.

2.3.3. RUT I NOEMÍ: DUES VIUDES I UN SOL *GOEL*

El llibre de Rut gira entorn d'unes dones viudes, Noemí, Rut i Orpà, i de com estan en risc d'exclusió a causa de la viduïtat. A més de ser vídues, tenen en comú que cap d'elles no té fills. Dues són joves, per tant casadores. La tercera, Noemí, ja és massa gran per casar-se i pensar a tenir fills (cf. Rt 1,12). A Noemí res no la reté als camps de Moab, i retornarà a Betlem, a la casa d'Elimèlec, el seu marit difunt, i esperarà trobar qui vetlli per ella (cf. Rt 2,20). Les moabites Rut i Orpà, en canvi, són joves i amb la viduïtat perden tot lligam amb Judà pel matrimoni amb Mahlon i Quilion. L'únic que Noemí pot fer per a elles és animar-les a tornar a casa de llurs pares amb el desig que el Senyor les recompensi per la fidelitat i generositat que han tingut amb ella: «Que el Senyor sigui tan bo amb vosaltres» (Rt 1,8). És la fe i la certesa que el Déu d'Israel pot actuar fins i tot en la terra estrangera: «Que el Senyor us concedeixi la felicitat» (Rt 1,9). En aquesta bonica història del llibre de Rut hi descobrim una visió universal del món amb un esperit d'unificació dels pobles que abat les barreres creades pels prejudicis i les diferències territorials. Ens obre la nostra mirada interior per acollir l'estranger i el diferent.

Entre totes elles hi ha una relació de fidelitat i alhora de misericòrdia pel «destí amarg» que han de compartir. És una relació fidel i íntima expressada pel molt *hessed*.¹⁷ Noemí demanarà a Déu que mostri a les seves nores l'equivalent diví de l'esperit que elles li han demostrat: «Que el Senyor sigui tan bo amb vosaltres com vosaltres ho heu estat amb els marits difunts i amb mi mateixa!» (Rt 1,8). El passatge testimonia, doncs, que el *hessed* —humà i diví— és universal.¹⁸

Com totes les històries boniques on l'enamorament, sempre imprevisible, sol acabar en matrimoni, la narració del llibre de Rut harmonitza les dues institucions familiars exposades: la del *goelat* i la del levirat. Noemí, en el primer capítol, ja anunciava que ella no tenia cap altre fill per oferir-lo en matrimoni. Seguidament, en el segon capítol ens fa saber l'existència d'un parent de la banda del seu marit. Es refereix a Booz, «un home ric i considerat» (Rt 2,1). Amb aquesta informació s'endevina joiosament el desenllaç de la història, tot i que amb una certa inquietud.

En el llibre de Rut es fa difícil diferenciar clarament les dues institucions. Probablement l'autor del llibre plasmava el que en el seu medi ja era una confusió o amalga-

¹⁷ Aquesta paraula és, més aviat, 'misericòrdia, solidaritat, amor introntollable', i només en una altra acceptió podem trobar-la com a simple 'fidelitat'.

¹⁸ F. FARMER, *Comentario Bíblico Internacional*, 520.

ma entre el que era el deure del *goel* i la institució familiar del levirat. En la referència al *levir* no es té en compte el condicionament de sang, ja que tant la relació de Booz amb Rut és de parentesc col·lateral respecte de Noemí. També pel que fa al rescatador d'aquestes dues viudes: Booz és el *goel* de Noemí, perquè és el qui té el dret preferent sobre les terres d'Elimèlec. Si situem el relat escrit del llibre de Rut en l'època preexílica o, fins i tot en temps d'Esdres i Nehemies, s'intueix que els límits d'una i d'altra institució no estaven prou definits.

Per tant, els drets i les obligacions del *goel* i els relatius al matrimoni leviràtic havien evolucionat respecte dels seus orígens cananeus, bé sigui pel desenvolupament dels costums i les lleis, o bé perquè ja no s'aplicaven com a lleis separades¹⁹ —que és el fet més probable.

3. Judit, la jueva

Si volem saber qui era aquesta dona jueva, anomenada Judit, conèixer la seva vida, d'on venia, a què es dedicava i de què vivia, quines eren les seves inquietuds, etc., hem d'anar al capítol vuitè del llibre que duu el seu nom. Més enllà, però, de la seva gran intervenció en els afers polítics i la seva implicació en el desenvolupament de la resolució decretada pels dirigents del seu poble de Betúlia, el que ens interessa ara és presentar el personatge de Judit.

Després dels set primers capítols de relat històric sobre l'ambició de l'Imperi de Nabucodonosor i el seu afany de domini «fins arribar a les costes del Mediterrani i del Mar Roig» (Jdt 1,12), i les campanyes militars dutes a terme pel seu general Holofernes, «calant foc als sembrats, destruint els ramats d'ovelles i de vaques, saquejant les ciutats, assolant les planes i passant a fil d'espasa tots el joves» (Jdt 2,27), l'autor, talment com un cronista de guerra, ens informa com el pànic i el terror s'apoderen dels «habitants del litoral» (Jdt 2,28). Aquests es rendiren quan van «enviar a Holofernes missatges amb propostes de pau» (Jdt 3,1), acovardits com estaven del poder devastador de l'exèrcit assiri. En canvi, el poble jueu, representat pel poble de Betúlia, és tossut perquè «adoren el Déu del cel, que ells reconeixen com l'únic Déu» (Jdt 7,8) i, en lloc de capitular, es preparen per la resistència tot i els seus minsos efectius.

De cop, en el capítol vuitè, sembla com si el cronista volgués prendre distància del que malauradament està passant, recurs que a l'autor li serveix per introduir la segona part d'aquesta història. Sense evadir-se de la dissort, suspèn per un moment l'acció del relat, com un descans a prop d'un oasi de pau, de frescor i tranquil·litat.²⁰

¹⁹ J. VÍLCHEZ, *Rut y Ester*, 155.

²⁰ J. VÍLCHEZ, *Tobias y Judit*, 337.

En té prou amb els primers vuit versets per presentar-nos un personatge totalment diferent, l'heroïna del relat, que passa a ser el centre de tota l'acció. Judit és una viuda que viu en pietat la seva fe, mantenint-se fidel als preceptes religiosos; és intel·ligent, assenyada, amb moltes qualitats i virtuts. Té criteri i opina i s'implica en els afers polítics dels dirigents del seu poble. El seu punt de vista és reconegut i la seva intel·ligència i rectitud de vida es fan paleses en l'administració del seu patrimoni. Però no té descendència, cosa que sembla no importar-li, atès que es mantindrà viuda tota la seva vida. Però, en la seva oració, es valdrà de la seva situació de vídua, quan suplica a Déu que l'escolti recordant-li que és viuda (cf. 9,4). No en va, aquest recordatori li serveix per recordar com el Senyor pren venjança a favor de la viuda maltractada (Ex 22,21-23). D'aquesta manera, l'autor legitima l'assassinat d'Holofernes, presentant Judit com una viuda ultratjada per l'exèrcit assiri i que demana a Déu la reparació d'aquesta ofensa.²¹

Cal dir a més que, quan llegim la seva extensa genealogia, tenim la sensació que l'autor vol demostrar la puresa de la seva sang jueva,²² tenint en compte el context històric en què l'autor de l'obra va escriure el llibre. Ens hem de situar, doncs, en l'època del retorn de l'exili babilònic. Semblaria que cal cercar la identitat pròpia del poble, de conèixer, diríem ara, els seus cognoms. Curiosament, quan Judit és interrogada per «l'avançada assíria» sobre la seva identitat, simplement respon dient que és «hebrea» (Jdt 10,12), o millor dit *filla dels hebreus*, segons la literalitat del text. La seva resposta està incardinada en una comunitat, el seu poble. Prefereix identificar-se a partir del seu llinatge. Cal dir que el nom Judit no és freqüent en la literatura bíblica. Només apareix un única vegada en la Bíblia, en Gn 26,34, que conta com Jehudit, la hitita, filla de Beerí, es va casar amb Esaú, una dona que va «amargar la vida d'Isaac i de Rebeca» (Gn 26,34-35).

Tornant a les peculiaritats de la viuda Judit, cal dir que gràcies a la seva bona posició econòmica i social no va necessitar recórrer a la llei del levirat. La seva vida de pietat i d'implicació en les necessitats del seu poble l'omplia, fins al punt que va mantenir el seu estat civil de viuda amb acceptació i lliure d'estereotips, tot i que de pretendents no n'hi van faltar (cf. Jdt 16,22).

Judit és la dona confiada i esperançada: la seva capacitat per obrir-se a Déu, per implicar-se fins al punt d'arriscar la pròpia vida, la reafirmen com un instrument de mediació de Déu, que actua a través d'ella, tot i que amb ambigüitats que ens poden deixar perplexos. La figura de Judit pot ser un bon exemple de com actuar avui des de la fe davant situacions contràries a la justícia i la llibertat. És una dona vídua que, amb

²¹ T. RÖMER, *Introducción al Antiguo Testamento*, 633.

²² J. VÍLCHEZ, *Tobías y Judit*, 338.

molta llibertat d'esperit, viu la fe que professa. És exemple de valentia per qui troba la seva força en Déu (cf. Jdt 13,7).

4. Les viudes en El Nou Testament

El Nou Testament assumeix la concepció veterotestamentària amb l'opció fonamental pels pobres, els orfes i les viudes. La protecció fins a l'extrem dels més necessitats esdevé una benaurança,²³ que acompanya el do de la salvació i que actua precisament en el temps present. La defensa de les viudes parteix d'aquest esperit, perquè són observades amb els ulls de Déu. Per la pietat que transmeten i per la contemplació que en fa l'autor sagrat, la viuda es converteix en model de pregària activa i de confiança en Déu, especialment elogiada en els evangelis.

Els textos evangèlics situen les viudes a la base d'un ministeri carismàtic i profètic, com llegim en Lc 2,26, que es refereix a «una profetessa, Ana, filla de Fanuel, de la tribu d'Aser». La tendresa de Jesús per les viudes és descrita pels evangelistes. Tenim el cas de la viuda de Naïm, aquella a qui Jesús li retornà amb vida el seu fill que havia mort (Lc 7,11-17). Els evangelis descriuen l'admiració de Jesús per les viudes, fins a l'extrem de posar una viuda com a exemple de pregària insistent en la paràbola d'aquell jutge sense temor de Déu (Lc 18,1-8). Jesús les eleva a la imatge de pregària incessant, un referent d'oració constant i d'estil de vida ascètica quan, despullades de tota seguretat material, només els queda la fe en la justícia i bondat de Déu.



Resurrecció del fill de la vídua de Naïm

²³ Cf. Mt 5,1-12.

En les cartes apostòliques també es fan visibles les viudes. Les exigències dels apòstols en el fet d'actuar justament i honradament, d'acord amb allò que Déu vol i desitja, assenyalen el camí d'una religió veritable. És aleshores que el termòmetre d'una religió pura i sense taca als ulls de Déu es manifesta en el fet d'«ajudar els orfes i les viudes en les seves necessitats» (cf. Jm 1,27). En els inicis de la consolidació de les esglésies, era molt necessària la unió fraterna per atendre els més pobres i desvalguts de la comunitat (cf. Ac 2,42-44). En les primeres comunitats cristianes es procurava que ningú no visqués en la indigència «perquè tots els qui eren propietaris de terres o de cases les venien, portaven el producte de la venda, i el dipositaven als peus dels apòstols» (Ac 4,34). Sant Pau, en els seus viatges, portava almoines per socórrer els pobres de Jerusalem (cf. Ac 4,35). Els principals beneficiaris del repartiment dels aliments eren els pobres i les viudes, però la distribució dels béns no sempre era prou justa: d'aquí les murmuracions. I és gràcies a aquestes que sabem que dins de la comunitat de Jerusalem hi havia el grup de les viudes que es refiaven del «servei diari d'ajuda als pobres» (cf. Ac 6,1-2). La queixa recollida en el llibre dels Fets dels Apòstols sobre les viudes desateses ens indica que formaven un grup considerable dins la comunitat de creients. Però la carta que més desenvolupa el tema de les viudes com a grup instituït i amb responsabilitats assignades és la primera a Timoteu, concretament en 1Tm 5,3-16.

4.1. *El cas de 1Tm 5*

Escrita cap a final del segle I o principi del II, 1Tm posa de manifest l'actuació de les dones en la comunitat, així com els motius de la seva exclusió i el seu control. Quan l'autor de l'epístola diu que «a l'hora de la instrucció, les dones casades s'han de mantenir en silenci i submises als marits» (1Tm 2,11), hem d'entendre que la dona participa en les instruccions de la comunitat, opinant i discutint, en definitiva: que no s'està callada. És probable que la visibilitat de les dones com a mestres i líders fos ben evident. Pel que fa a les viudes, en la perícope 1Tm 5,3-16 intuïm també la participació activa de les viudes en la comunitat. D'aquí els requisits per a pertànyer al «grup de les viudes», similars als exigits als qui presideixen la comunitat: viuda d'un sol marit, coneguda per les seves bones obres, que hagi pujat bé els fills, practicat l'hospitalitat, rentat els peus als membres del poble sant, hagi socorregut els qui passen tribulacions i que hagi procurat fer sempre el bé (1Tm 5,9-10).

L'atenció de la carta cap a les viudes és fruit de la preocupació que suscitaven no només en la vida particular de cada una d'elles, sinó també dins de la comunitat. Precisament, a causa de certs abusos o escàndols sorgits dins d'aquest col·lectiu, ens fa adonar com n'era, de considerable, la seva presència dins la comunitat cristiana d'Efes. És interessant analitzar aquest passatge, ja que revela el tipus d'organització

assistencial existent a l'interior de l'església del segle primer, com ja apuntava el relat dels Fets dels Apòstols.

El consell dirigit a Timoteu sobre honorar les viudes, «les que realment estan soles» (1Tm 5,3), ens connecta amb tota la tradició —que ja hem vist— de l'AT.

El terme «honorar» utilitzat en 1Tm 5,3 prové del mot grec *timê*. El verb *timáo* té un doble matís. No només significa 'honrar, respectar', sinó també 'assistir, ajudar econòmicament'. El concepte *timê* 'honor' designa invariablement el reconeixent i l'estima de la posició i de la dignitat de l'altre i, per tant, és una actitud que es té davant Déu o davant dels altres homes,²⁴ i no només davant dels qui ocupin un càrrec o tinguin una posició social més elevada. Aleshores, quan Pau aconsella a Timoteu que ha d'honorar les viudes, no només li recomana que les respecti, sinó també que les assisteixi en les seves necessitats. L'autor grec devia tenir ben present el precepte del Decàleg: «Honra el pare i la mare» (Ex 20,12). El terme hebreu utilitzat allí és *kbd*,²⁵ que pot ser traduït per 'ser pesat', i que té a veure amb un fet com el de 'reconèixer algú com a important', 'donar importància'.²⁶ És aquest el sentit que Pau dona al mot *timê*.

Les viudes, que dignament suporten el dolor de la solitud i abandó, no en tenen prou amb unes bones paraules de respecte si no van unides a l'auxili material que necessiten. Però tampoc és suficient l'almoïna, si no va acompanyada d'estima i respecte. Per la vida exemplar que duen, moltes viudes es mereixen tant l'estima per part de la comunitat com l'ajuda econòmica. És en aquest sentit que s'ha d'entendre el mot *timê*.

En contrast amb les viudes totalment desemparades, hi ha aquelles que tenen fills o nets amb possibilitats de rebre ajuda i suport. Aquestes haurien de trobar consol i refugi dins el seu mateix cercle familiar. Els fills es deuen als seus progenitors i s'han de comportar «piadosament» amb els seus pares, practicar la pietat que «agrada Déu». L'honra que la comunitat de creients ha de mostrar cap a les viudes desemparades, molt més l'han d'expressar els fills i els nets, d'acord amb el manament de la Llei.

5. Conclusió

Si ens fixem en la història de la salvació, veiem que tota la revelació de Déu és un amor incessant i incansable a la humanitat: Déu és pare. Estima amb un amor insondable i el reverteix amb abundor sobre tota criatura. La dona viuda de la Bíblia ho ha experimentat perquè, relegada entre els menystinguts de la societat, no sempre ha de ser pobra de béns materials —com Judit. La pobresa de la viuda pren una altra

²⁴ L. COENEN – N. BEYREUHER – H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 232.

²⁵ J. LEAL, *La Sagrada Escritura*, 1015.

²⁶ E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, 1039.

consideració: ha perdut qui l'acompanyava en el seu projecte de vida. Contràriament al que diu Gn 2,24, és la dona qui deixa el pare i la mare per unir-se al seu espòs, i es configuren un en l'altre. Però, si se li pren el marit, si li manca el seu estimat, aquell en el cor del qual ella hi ha posat el seu segell (cf. Ct 8,6), sent com s'esqueixa la seva vida. Quan la dona perd el marit, l'amic fidel i confident, la soledat es converteix en un mal company si no mira al cel, tal com ho han fet les viudes de la Bíblia. Potser «veurà els fills com plançons d'olivera al voltant de la taula» (Sl 128,3), però només Déu li podrà substituir la mancança humana que sofreix el seu cor i se li farà més present quan més gran ha estat l'amor rebut i donat.

Quan hom experimenta soledat i ho dona tot per perdut, les viudes de la Bíblia ens ensenyen a pregar: «Tu ets el Déu dels humils, l'auxili dels febles, el defensor dels dèbils, els protector dels rebutjats, el salvador dels qui han perdut tota esperança» (Jdt 9,11).

6. Bibliografia

- BOTTERWECK, G. J. – RINGGREN, H., *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad 1973.
- BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (eds.), *Nuevo comentario bíblico. Antiguo Testamento*, Estela: Verbo Divino 2004.
- CARBAJOSA, I. – GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. – VARO, F. (eds.), *La Biblia en su entorno*, Estella: Verbo Divino 2013.
- COENEN, L. – BEYREUHER, E. – BIETENHARD, H., *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca: Sígueme 1980.
- CRIADO, R. – LEAL, J., *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario. Nuevo Testamento*, II, Madrid: BAC 1962.
- FARMER, R.W., (dir.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella: Verbo Divino 1999.
- JENNI, E. – WESTERMANN, C., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, t. I, Madrid: Cristiandad 1978.
- KASPER, W. (dir.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, t. II, Barcelona: Herder 2011.
- LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona: Herder 1986.
- NAVARRO PUERTO, M., *Los libros de Josué, Jueces y Rut. Guía Espiritual del Antiguo Testamento*, Barcelona: Herder 1995.
- PIKAZA, X., *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, Estella: Verbo Divino 2007.
- PUIG TÀRRECH, A. (coord.), *Les dones en la Bíblia*, Barcelona: Cruïlla–Fundació Joan Maragall 2016.

RÖMER, T. – MACHI, J. D. – NIHAN, C., *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

VAUX, R. de, *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder 1964.

VÍLCHEZ, J., *Rut y Ester*. Estella: Verbo Divino 1998.

VÍLCHEZ, J., *Tobías y Judit*. Estella: Verbo Divino 2000.

El llibre dels Proverbis

Francesc Ramis Darder

“Venerar el Senyor és primícia de coneixement”
(Pr 1,7)

1. Introducció general al llibre dels Proverbis

El títol del llibre apareix a l'inici: “Proverbis de Salomó” (Pr 1,1). Els proverbis procedeixen dels refranys i de les sentències populars sorgides de la vida quotidiana. Els savis prengueren les sentències i els refranys, en poliren l'estil i n'afinaren el significat. Els savis conferiren a cada sentència concisió i claredat; però, sobretot, saberen donar-li l'aplicació precisa per a cada circumstància de la vida. Per tant un proverbi és quelcom més que un simple refrany: és una sentència popular polida pels savis perquè pugui aplicar-se a les diverses situacions de l'existència humana.

El començament del llibre afirma que el seu autor és Salomó (Pr 1,1), referència que torna a aparèixer de bell nou en Pr 25,1 amb un matís aclaridor: “Més proverbis de Salomó, que copiaren els homes d'Ezequies, rei de Judà.” Alguns passatges denoten uns altres autors: “Les paraules dels savis” (Pr 22,17), “sentències dels savis” (Pr 24,23), “paraules d'Agur” (Pr 30,1), “paraules de Lemuel” (Pr 31,1). Al llarg del llibre hi ha repeticions (Pr 18,8 i 26,22; 19,24 i 26,15); també seccions diverses quant a l'estil literari: així Pr 1-9 tracta temes concrets, mentre Pr 10-29 anota un proverbi rere l'altre sense gaire continuïtat.

Els proverbis mostren intencions distintes: alguns instrueixen (Pr 1,8-19), d'altres són proverbis numèrics (Pr 6,16-19) o alfabètics (Pr 31,10-31), i qualcun constitueix

un relat autobiogràfic (Pr 24,30-34). Hi apareix també qualche semblança amb la saviesa egípcia, concretament entre Pr 22,17-23,14 i la *Instrucció d'Amenepomene*.

A partir d'aqueixes dades, els estudiosos extreuen tres conclusions:

- 1) El llibre dels Proverbis no ha nascut de la ploma d'un sol autor, sinó que és el resultat del treball de molts de mestres. Els joves israelites que es preparaven per dur a terme tasques importants rebien una bona educació. Els mestres els transmetien coneixements pràctics per a resoldre situacions concretes. Durant generacions els savis ensenyaren proverbis als seus alumnes, fins que entre els segles IV i III aC els posaren per escrit en el llibre dels Proverbis que ens ha arribat.
- 2) Els autors del llibre dels Proverbis desitjaven que els seus deixebles tinguessin una formació àmplia. Per això no dubtaren d'incloure-hi proverbis d'altres cultures: el fragment Pr 22,17-23,14 procedeix d'Egipte, mentre que les paraules d'Agur (Pr 30,1-9) i Lemuel (Pr 31,1-9) s'originaren a Massà.
- 3) El rei Salomó ha passat a la història com a prototip de savi. Així ho mostra el famós judici de Salomó (1Re 3,16-28) i la visita de la reina de Sabà (1Re 10,1-13). Encara que Salomó fomentà el conreu de la saviesa, no és l'autor del llibre dels Proverbis. La manera d'entendre la vida que emergeix dels Proverbis pertany a la mentalitat dels segles IV-III aC, però no correspon a la forma de pensar pròpia de l'època salomònica, al segle X aC.

Els savis atribuïren el llibre a Salomó (Pr 1,1; 25,1) per realçar-ne la importància i fomentar-ne la lectura. Aquesta forma d'actuar és estranya per a la nostra mentalitat, tanmateix els antics no desitjaven enganyar el lector. Creien que l'obra era interessant i per això la dedicaven a Salomó per aconseguir més difusió i major interès per part dels lectors.

2. Quin tipus de Saviesa apareix en el llibre dels Proverbis?

La lectura atenta del llibre dibuixa quatre aspectes de la Saviesa. Vegem-ne un petit retall de cadascun d'aquests.

1) *La Saviesa com a harmonia de l'Univers.*

El llibre dels Proverbis es nodreix parcialment de la saviesa egípcia. Els habitants del país del Nil posseïen una noció de la saviesa àmplia i rica. Detinguem-nos en l'aspecte que ells anomenaven *Maat*. Què és la *Maat*?

Utilitzant un llenguatge catequètic, diríem que els egipcis comprenien l'univers com si estigués embolicat en un mocador. Aquest mocador no l'oprimia, sinó que li donava una configuració estable i precisa. Posem-ne un exemple. Imaginem que agafam una grapada d'arròs, la deixam caure en el centre d'un mocador i després alçam aquest, agafant-lo pels quatre extrems. La nostra mà sostindrà el mocador amb

Deessa Maat



els grans d'arròs, i el mocador amb l'arròs adquirirà una forma bombada. El egipci comprenien l'univers d'una manera anàloga, creien que el món estava embolcallat dins un mocador. I a aqueix mocador que donava al món una forma concreta l'anomenaven *Maat*.

Ara bé, per als egipcis la *Maat* no era un simple mocador, sinó una divinitat filla d'un déu important, el déu Ra. La *Maat*, el mocador bolic, atorgava a l'univers un orde, una estabilitat, en definitiva li conferia harmonia: el Sol sortia cada dia per llevant i el Nil seguia sempre el mateix curs. Continuant amb el vocabulari catequètic, els egipcis creien que el déu Aton sostenia amb la mà les quatre puntes del mocador; és a dir, sostenia la deessa Maat, que embolcallava el món donant-li estabilitat i sentit. Els egipcis procuraven mantenir un estil de vida que seguís les pautes, extremament ordenades, que la deessa Maat conferia a l'univers.

Els egipcis creien que, portant una vida harmònica amb els principis rectors de l'Univers serien feliços; a mode de contrallum, pensaven que el desordre de la vida els reportaria tota casta de calamitats.

Els israelites s'inspiraren en la saviesa egípcia. Pensaren que l'univers estava embolcallat per una espècie de mocador que li donava consistència. Però establiren una diferència crucial. Els israelites no pensaren mai que el mocador fos la deessa Maat, ni cap altre déu. Israel percebé que l'Univers es desplega amb un orde: rere la nit clareja el dia i rere l'hivern floreix la primavera. I afirmaren que aqueix orde no és cap déu, sinó una criatura anomenada Saviesa (Pr 8,22). Creien que el Senyor creà al principi la Saviesa per a embolllar simbòlicament el món, com un mocador, conferint-li harmonia (Pr 8,22).

El savi israelita s'esforçava perquè la seva vida transcorregués en consonància amb la Saviesa que ordenava l'Univers. A mode de contrapunt, el neci impedia que la seva

vida es desenvolupa seguint les pautes de l'harmonia universal. Per això el proverbi confronta la identitat del savi amb la naturalesa del neci: "Els llavis del just en guien molts, els necis moren per manca de seny" (Pr 10,21).

2) La saviesa pràctica enriqueix l'home i la societat

L'observació de la naturalesa i de la vida quotidiana dugué els savis a preocupar-se per adquirir la saviesa útil que ensenyaven als seus deixebles. Advertien contra l'arrogància (Pr 9,7-12), convidaven a la disciplina (Pr 13,1), suggerien l'amabilitat (Pr 15,1), incitaven a l'esforç (Pr 14,23), evitaven la discòrdia (Pr 17,1), prevenien sobre els excessos del vi (Pr 20,1), ensinistraven a escoltar (Pr 22,17), reclamaven la necessitat de viure el present (Pr 27,1).

Tots aquests esforços pretenien aconseguir un orde social més humà. Una societat en la qual cada persona pogués desenvolupar les seves qualitats personals i socials. El savi respecta els seus pares (Pr 1,8), atén el proïsme (Pr 3,28), prevé contra els falsaris (Pr 6,12), exigeix la justícia (Pr 10,2), defensa l'innocent (Pr 18,5), i protegeix el pobre (Pr 22,22).

En definitiva, els Proverbis ensenyen tothom de ser humà humanitzant la societat. Per això els savis no escatimen esforços per adquirir saviesa. No dubten a gastar la seva fortuna a canvi d'ensenyança (Pr 4,5), accepten la instrucció paterna (Pr 4,1) i s'esforcen per aprendre (Pr 4,13).

3) La Saviesa entesa com a vivència de la veneració del Senyor

Els savis perceberen que la Saviesa no s'esgotava en un caramull de coneixements pràctics i eficaços. Els savis entengueren que l'autèntica saviesa naixia de la veneració del Senyor: "Venerar el Senyor és primícia de Saviesa" (Pr 1,7).

La veneració del Senyor no consisteix en el sentiment de pànic davant la divinitat. La veneració de Déu comporta dues coses. Per una part, implica confiar en el Senyor en tota circumstància; i, per l'altra, prendre Déu seriosament. Venera el Senyor qui sap que Déu és alhora generós i exigent. Generós perquè perdona i acompanya sempre, i exigent perquè impulsa la nostra vida a créixer en humanitat i solidaritat.

El savi no es limita a aconseguir una vida harmònica segons l'orde del món. El vertader savi desitja que el seu cor bategui al mateix ritme que el cor de Déu; i el cor de Déu, metafòricament, batega al ritme de la bondat i la misericòrdia. No hi ha autèntica saviesa sense obertura a la transcendència. No hi ha res humà aliè al savi, perquè a Déu res d'humà no li és estrany.

Qui tem el Senyor allarga la vida (Pr 10,27), no sols en el temps sinó en profunditat i plenitud. El veneració de Déu dona seguretat (Pr 14,26), atorga la Saviesa (Pr 15,33), evita el mal (Pr 16,6) i omple la vida de sentit (Pr 19,23). Per això la Saviesa

no s'adquireix només amb la instrucció, sinó que l'hem de demanar al Senyor, que la concedeix en abundància: “El Senyor concedeix la Saviesa i de la seva boca brollen saber i prudència” (Pr 2,6). Contemplant des de la perspectiva de la veneració de Déu, el llibre dels Proverbis esdevé un llibre de pregària. La petició serena perquè Déu ompli amb la seva Saviesa els atzars de la nostra vida.

4) *La Saviesa personificada*

Els israelites entengueren la Saviesa, metafòricament, com el mocador que embolcallava el món per donar-li sentit. Seguidament perceberen que perseverar en el camí de la Saviesa els enriquia en humanitat i solidaritat. Després compregueren que només la veneració del Senyor podia regalar-los la Saviesa. Amb el transcurs del temps intuïren que la Saviesa podria ser quelcom més que un ensenyament profund, i arribaren a personificar-la.

La Saviesa ja no era un concepte, sinó una dona, una dama a la qual podríem anomenar “Dona Saviesa”. Prenia de la mà qui es deixava seduir per ella i el menava pel camí ample de la veneració del Senyor. L'alliçonava en humanitat i solidaritat, l'ensenyava a contemplar l'harmonia de l'Univers, i li conferia el saber pràctic amb què cal desplegar-se (Pr 8,22-31). D'aquesta manera, “Dona Saviesa” atorga la maduresa i el seny (Pr 1,22), ensenya la prudència (Pr 8,5), parla amb sinceritat (Pr 8,8), concedeix experiència (Pr 8,6). Com si fos un profeta, fustiga el comportament dels qui la rebutgen (Pr 1,20-33), i alegra la vida dels qui la trien (Pr 8,17-21; 9,4-6).

En personificar la Saviesa, els mestres israelites extremaren la prudència. Advertiren com la gent tendia a divinitzar la Saviesa convertint-la en una deessa semblant a la Maat egípcia. Els savis entengueren que l'existència d'un sol Déu és incompatible amb la presència d'una deessa; per això ensenyaren que la Saviesa no era una divinitat sinó una criatura. Per això “Dona Saviesa” es presenta així: “El Senyor em creà al principi de les seves tasques, abans de les seves obres més antigues” (Pr 8,22). Per entendre aquest vers, atiem la imaginació amb un exemple catequètic.

Suposem que l'Univers consisteix en la pàgina escrita d'un quadern. Doncs bé, abans de crear l'Univers, abans de redactar el text, el Senyor volgué traçar les línies de la pàgina perquè les frases escrites apareguessin rectes. Les línies de la pàgina representen la Saviesa, i el text que el Senyor redacta sobre les línies simbolitza l'Univers. El Senyor crea primer les línies, la Saviesa; i damunt, hi escriu el text, el Cosmos. Per això, en contemplar la naturalesa amb els ulls de la fe, percebem la presència de Déu, que la transcendeix; l'harmonia de l'Univers contemplat des de la fe delata les “línies” traçades per Déu (vegeu: Rm 1,20).

Els capítols 1-9 del llibre dels Proverbis presenten “Dona Saviesa” guiant el qui es deixa fascinar per ella. En contraposició a “Dona Saviesa”, els mateixos capítols personifiquen la niciesa. Ho fan mitjançant la figura d'una altra dama: “Dona Niciesa”

(Pr 9,13-17). “Dona Niciesa” és atrevida i frívola (Pr 9,13), i crida els qui li passen a la vora (Pr 9,15) per precipitar-los a l’abisme dels morts (Pr 9,18).

Notem la sagacitat del llibre dels Proverbis. No sols encoratja a deixar-se seduir per “Dona Saviesa”, sinó que adverteix de les urpes de “Dona Niciesa”. A continuació, llegirem i comentarem un text que ens animi a deixar-nos conduir per “Dona Saviesa” (Pr 3,1-12), i un altre que ens adverteixi dels perills de “Dona Niciesa” (Pr 9,13-18).

3. “Dona Saviesa” ens condueix pel camí de la Vida (Pr 3,1-12).

Lectura del text: Pr 3,1-12.

*Fill meu, no oblidis el meu ensenyament,
guarda els meus preceptes en el teu cor;
perquè et duran dies sense fi,
anys de vida i pau.
No deixis que t'abandonin l'amor i la fidelitat;
lliga-les al teu coll, grava-les al teu cor;
així tindràs acceptació i èxit
davant Déu i davant els homes.
Confia en el Senyor amb tot el cor
i no et refiïs de la teva intel·ligència.
L'has de tenir en compte en tots els teus camins,
I ell adreçarà les teves sendes.
No presumeixis de savi,
tem el Senyor i evita el mal;
serà salut per a la teva carn
i medicina per als teus ossos.
Honra el Senyor amb la teva riquesa,
amb les primícies dels teus guanys;
així les teves sitges acaramullaran el gra
i els teus cups vessaran de vi.
Fill meu, no rebutgis la instrucció del Senyor
ni t'enfadis perquè et reprengui;
perquè el Senyor corregeix el qui estima,
com un pare al seu fill preferit.*

Comentari: Pr 3,1-12.

Saviesa. Tiziano Vecellio

“Dona Saviesa” revela el sentit de la vida amb delicadesa, per això es refereix a nosaltres dient “Fill meu” (Pr 3,1.11), i afirma: “No oblidis el meu ensenyament, guarda els meus preceptes en el teu cor” (Pr 3,1). El Senyor, per mediació de Moisès, prengué de la mà el poble hebreu, l’alliberà de l’esclavitud d’Egipte, i el conduí fins a la Terra Promesa. Quan els israelites estaven a punt d’entrar a Palestina, Moisès els parlà de manera semblant a l’emprada per Dona Saviesa: “Guardau en el vostre cor [...] aquestes paraules [...] i aquests preceptes...” (Dt 11,18-21).

De la mateixa manera que el Senyor elegí Moisès per conduir Israel cap a la terra de promissió, escull la Saviesa per orientar la nostra existència cap a la vida plena de sentit representada pels “dies sense fi” (Pr 3,2). La profunditat de la vida no rau només en la durada sinó en la intensitat amb què es viu; per això el text afegeix “anys de vida i pau”.

Dona Saviesa insisteix que guardem els seus preceptes i ensenyances (Pr 3,1). El Senyor, també, a la muntanya del Sinaí, assenyala preceptes i ensenyances al seu poble (Ex 20,1-Nm 10,11) que resumim en aquesta frase: “Sigueu sants, perquè jo, el Senyor el vostre Déu, soc sant” (Lv 19,2). La santedat no consisteix en l’espiritualisme càndid, sinó en la grandesa de permetre a la Saviesa guiar-nos cap a la plenitud humana i social. Els anys de la vida són sants quan impliquen el creixement humà i solidari dels homes, i són de pau si propicien l’harmonia per afrontar l’existència humana.

Els savis són mestres de vida i pau, d’humanitat i solidaritat. Diuen: “Sigues veu de qui no sap parlar, i advocat dels abandonats; obre la boca per donar sentències justes, per defensar el pobre i el desvalgut” (Pr 31,9). Viure en pau no suposa només l’absèn-

cia de conflictes; la vida pacífica necessita la pràctica de la justícia social i requereix l'harmonia a l'interior de cada persona. La vida plena i la pau es conquereixen amb les armes que ofereix “Dona Saviesa”. Quines són aquestes armes?

Quan Moisès acabà les seves exhortacions, els israelites iniciaren la conquesta de Palestina per la força de les armes (Js-Jt). Això no obstant, “Dona Saviesa”, quan proposa conquerir la vida omplint-la de sentit, requereix quelcom més que armes de combat. La Saviesa exigeix l'amor i la fidelitat (Pr 3,3).

En el llibre dels Proverbis el mot “amor” designa la bondat, la magnanimitat, la disponibilitat humana per atendre els altres. L'amor denota la identitat de la dona de valua (Pr 31,26), l'home misericordiós (Pr 11,17), la persona lleial (Pr 14,22; 19,22), el qui cerca la justícia (Pr 21,21), i el rei que procura el bon govern (Pr 20,28). Estima qui crea en el seu entorn les condicions que propicien el desenvolupament humà i social de cada persona i de cada comunitat.

La fidelitat indica la constància en la capacitat d'estimar. La fidelitat assenyalava la personalitat que no es cansa de sembrar la justícia (Pr 11,18), el que roman veraç (Pr 12,19;14,25), l'home que s'alegra amb la veritat (Pr 8,7; 22,22; 23,23), i el rei que judica amb justícia els pobres (Pr 29,14). La fidelitat no se satisfà sols amb la constància, sinó que exigeix la valentia per a edificar una societat humana i solidària. Només és valent qui és fidel a l'amor; i sols estima qui és capaç de créixer i fer créixer la comunitat humanament i socialment.

Qui es deixa seduir per “Dona Saviesa” adquireix l'amor i la fidelitat per construir un món més humà. L'home fascinat per la Saviesa viu la vida amb intensitat (Pr 11,17). Aprèn a sentir el goig (Pr 14,22); accepta els seus límits o, amb un altre vocabulari, expia els seus pecats (Pr 16,6), i se sap guardat per Déu (Pr 20,28).

El qui es fa savi “tindrà acceptació i èxit davant Déu i davant els homes” (Pr 3,4). El terme “èxit” en la nostra societat dona lloc a equívocs, perquè amb facilitat s'assimila al prestigi efímer. El que el llibre dels Proverbis anuncia és que el savi “trobarà la gràcia i el seny davant Déu i els homes” (Pr 3,4). Trobar el “seny” indica tenir sentit comú; i trobar la gràcia significa aconseguir que el nostre cor bategui al mateix ritme que el cor de Déu. Sols és capaç d'estimar qui decideix viure amb plenitud; sols estima el qui humanitza els altres i entruyella la societat amb els llaços de la fraternitat.

“Dona Saviesa” no es cansa de revelar el sentit de la vida. Només humanitza la societat qui l'estima, i únicament estima de veritat qui se sap estimat. Per això la vertadera Saviesa remet a l'amor de Déu: “Confia en el Senyor [...] tingues-lo en compte [...] venera el Senyor” (Pr 3,5-7).

Confiar en Déu requereix creure que la vida reposa en les seves bones mans: “No diguis: ‘Tornaré el mal’; confia en el Senyor que ell et salvarà” (Pr 20,22). Tenir Déu en compte implica confiar en la seva companyia: “De l'home són els projectes, a complir-los ve del Senyor” (Pr 16,1). Venerar el Senyor significa prendre'l seriosament.

Requereix deixar de considerar-lo un bonàs; i contemplar-lo com el Déu generós en el perdó i la misericòrdia, però exigent en la vivència de la caritat i la tendresa: “Si el teu enemic té fam, dona-li menjar; si té set, dona-li beure” (Pr 25,21). I, recordem, una vegada més, que a qui més afavoreix la vivència de la Saviesa és a la persona que la practica: “serà salut per a la teva carn i medicina per als teus ossos” (Pr 3,8).

Confiar en el Senyor, tenir-lo en compte i venerar-lo és l'art que brota de l'escolta cordial del proïsme i de l'atenció a l'esdevenir del món. Els hebreus es reunien en família i per clans, on narraven històries. En aqueixes trobades aprenien la prudència en les relacions socials (Pr 3,27-35), l'autodomini (Pr 22,22-29), la conducta justa (Pr 4,10-19).

El savi no és un erudit aïllat del món. Els Proverbis prevenen contra l'engany de l'autoaïllament: “no et refiïs de la teva intel·ligència” (Pr 3,5.7) El mestre afina el sentit de la vida, però també sap dialogar amb els estranys, sap que fora d'Israel creixen llavors de veritat. El llibre addueix com a paraula de Déu una recomanació de la saviesa egípcia (Pr 22,17-23,14), i dos poemes procedents del país de Massà (Pr 30,1-9; 31,1-9).

La reflexió personal, la capacitat d'escolta, l'enginy per a la relació comunitària i la disposició al diàleg, constitueixen el cisell amb què la Saviesa modela els qui la cerquen. “Feliç l'home que m'escolta [...] i qui em troba, trobarà la vida” (Pr 8,34). Troba la vida qui es pren temps per pensar, aquell qui sap escoltar, qui cuida dels detalls de la relació humana, i qui creu que el diàleg és l'eina que resol els conflictes per la senda de la justícia. Ara bé, Dona Saviesa és exigent. No s'accontenta de demanar actituds, desitja realitats concretes. Requereix que honrem Déu i ens deixem instruir per Ell.

D'una banda diu: “Honora el Senyor amb la teva riquesa” (Pr 3,9). La frase “honorar el Senyor” evoca els sacrificis oferts al temple de Jerusalem (Lv 1-7). En el rerefons de cada sacrifici hi bategava l'agraïment d'Israel al Senyor que l'havia alliberat de l'esclavitud d'Egipte. Però el llibre dels Proverbis, a més de l'acció de gràcies, impel·leix, necessàriament, cap a la vivència de la solidaritat: “El qui oprimeix el pobre ultratja el seu Creador, l'honora qui es compadeix de l'indigent” (Pr 14,31). Honorar el Senyor significa lloar-lo en el culte, però, sobretot, servir-lo en el pobre.

D'altra banda afirma: “Fill meu, no rebutgis la instrucció del Senyor [...] ja que el Senyor reprèn el qui estima” (Pr 3,10-12). Hem d'entendre el terme “reprendre” en el sentit d'exigir i corregir amb encert: “Reprèn l'intel·ligent i augmentarà el seu saber”, “anell d'or [...] és una reprensió sàvia a una orella dòcil” (Pr 19,25; 25,12). Déu estima, però no avicia ningú fins a bloquejar el creixement humà i social de la persona; per això, a més de generós, Déu és exigent. És exigent perquè ens regala la llibertat. La llibertat denota la capacitat de triar entre el bé i el mal; però la llibertat cristiana va més lluny, ja que implica elegir el “bé” per convertir-lo en “millor”.

Des d'aquesta perspectiva, el Senyor impel·leix el savi vers la cultura de l'esforç: “Ordena les feines de fora, aplica't als teus camps, i llavors ves a edificar casa teva”

(Pr 24,27). Reclama la justícia (Pr 16,12). Rebutja la peresa: “El camí del mandrós està flanquejat d’espines” (Pr 16,19). Adverteix contra les tafaneries: “Tot esforç té recompensa, però la xerrameca porta a la misèria” (Pr 14,23). El Senyor estima perquè exigeix i exigeix perquè estima.

4. La ruta tortuosa de “Dona Niciesa” (Pr 9,13-18)

Lectura del text: Pr 9,13-18.

*La niciesa és atrevida;
es frívola i no li importa res.
S’asseu al portal de casa,
posa el seient al més alt de la ciutat,
per cridar els qui passen,
els qui van dret pel seu camí:
“El qui sigui inexpert, que vingui”.
I a l’home sense seny li diu:
“L’aigua robada és dolça;
el pa d’amagat, saborós”.
Però no saben que allà hi viuen els morts
i els seus hostes en el fons de l’abisme.*

Comentari: Pr 9,13-18.

El llibre dels Proverbis és escrit en hebreu; i defineix, literalment, la niciesa com “l’esposa de l’estupidesa” (Pr 9,13). D’aquesta manera personifica la niciesa, a la qual podem anomenar, en contraposició a “Dona Saviesa”, “Dona Niciesa”. És atrevida, frívola i indiferent (Pr 9,13). El neci esdevé la tristor de sa mare (Pr 10,1) i la desgràcia de son pare (Pr 19,13), difon calúmnies (Pr 10,18), es diverteix amb la infàmia (Pr 10,23), es burla del pecat (Pr 14,19), prodiga bajanades (Pr 15,2), parla sense pensar (Pr 29,20), esdevé insolent (Pr 1,22), és un pagat de si mateix (Pr 14,16) i tuda tot quant té (Pr 21,20).

El savi es deixa guiar per “Dona Saviesa” mentre el neci es deixa “caçar” per “Dona Niciesa”. Totes dues s’adrecen al mateix ésser humà. Diu la Saviesa: “El qui sigui inexpert, que vingui” (Pr 9,4). Replica la Niciesa: “El qui sigui inexpert, que vingui aquí” (Pr 9,16). Tanmateix, les paraules seductores de cadascuna són molt diverses.

“Dona Saviesa” insisteix en la necessitat de guardar els preceptes, en la pràctica de l’amor i la fidelitat, en la veneració de Déu, i en la valentia de deixar-se corregir pel Senyor (Pr 3,1-12). La Saviesa és generosa i exigent: “Veniu a menjar el meu pa, beveu el

vi que he mesclat. Deixau la inexperiència i viureu, seguiu el camí de la intel·ligència” (Pr 9,5-6). Qui esdevé savi “troba la vida i assoleix el favor del Senyor” (Pr 8,35).

Tanmateix, “Dona Niciesa”, com la dona de Pr 5,1-14; 7,6-23; “caça” amb paraules tortuoses qui passa pel seu costat. Diu: “L’aigua robada és dolça; el pa d’amagat, saborós” (Pr 9,17). L’aigua robada i el pa d’amagat denoten les males arts del neci: la intriga, l’enveja, la mitja veritat, el llenguatge retorçat, la traveta discreta, o la falsa pietat. L’aventura pels paratges de la niciesa pot procurar un èxit efímer, però, a la llarga, “és una fletxa que travessa el fetge” (Pr 7,23). I, quan ja no hi ha res a fer, el neci crida desesperat: “Per què vaig refusar la disciplina i el meu cor va menysprear la correcció?” (Pr 5,12).

El neci es nega a viure plenament. Rebutja la cura de si mateix, amb la qual cosa no esdevé mai plenament humà, i refusa el compromís, amb la qual cosa es fa insolidari amb els altres. La fondària de la niciesa és la deshumanització i la insolidaritat. I quan manquen solidaritat i qualitat humana, s’esvaeix el sentiment de transcendència. Per això el neci no sap que viu amb els morts, i és ja en vida hoste de l’abisme pregon (Pr 9,18).

5. Quins són els límits de la Saviesa que apareix en el llibre dels Proverbis?

Una de les característiques del savi és la humilitat (Pr 15,33). Els savis reconeixien que el seu saber era insuficient per a abraçar el coneixement de tot l’univers: “Hi ha tres coses que em sobrepassen, i quatre que no arrib a entendre: el camí de l’àguila en el cel; el camí de la serp sobre la roca; el camí del vaixell en alta mar; el camí de l’home per la donzella” (Pr 30,18-19). De la mateixa manera, percebien situacions que l’intel·lecte humà no captava plenament: “L’altura del cel, la profunditat de la terra i el cor dels reis són insondables” (Pr 25,1).

No obstant això, els “punts febles” de la Saviesa que presenta el llibre dels Proverbis no consistien en la humilitat dels savis, ni en la complexitat de l’univers. Els punts febles de la saviesa dels Proverbis són tres: una saviesa que a vegades sembla massa pràctica; la presència dels condicionaments històrics i socials de l’època on nasqué el llibre; i, sobretot, la influència del pensament oriental antic amagat, com ho veurem, sota l’anomenada teologia de retribució. Vegem-ho.

1) *Quan la saviesa esdevé “excessivament” pràctica*

La Saviesa ensenyada pels mestres era eminentment pràctica; cosa molt bona, perquè qualifica el deixeble per a superar els avatars de la vida. Però, de vegades, la instrucció dels savis s’excedia una mica massa en la concepció pràctica de la vida.

Diu un proverbi: “El suborn és un talismà per a qui el dona, en qualsevol circumstància tindrà èxit” (Pr 17,8). Sembla que aquest proverbi afirmi que el fi justifica els

mitjans, o que el suborn eficaç és la clau del triomf. Tant si indica una cosa com l'altra no té en compte la veneració del Senyor, ni el desig de créixer en humanitat i solidaritat. Un altre proverbi: “Fill meu, si has estat fiador del teu proïsme [...] fuig com una gasela” (Pr 6,1-5). Convindrem a afirmar que la solidaritat i la fidelitat resten lluny de l'ensenyament d'aquest proverbi. Ambdós proverbis i alguns altres fan la impressió d'una saviesa que persegueix l'èxit humà, sense reparar en els mitjans utilitzats.

2) *La teologia de la retribució*

La limitació més notable del llibre dels Proverbis rau en l'anomenada teologia de la retribució. Tornem al pensament egipci per captar el contingut d'aquest pensament. Els egipcis creien que l'Univers estava embolcallat en una mena de mocador: la deessa Maat, que conferia orde i harmonia al món. L'objectiu dels egipcis consistia a dur una vida d'acord amb l'orde que la deessa disposava per al Cosmos. Pensaven que en realitzar una obra bona, la deessa els premiava amb multitud de béns; en canvi, en cometre una malifeta els enviava un càstig.

Els israelites recolliren el pensament del país del Nil, però hi realitzaren un canvi bàsic. Creien que l'Univers estava embolcallat, simbòlicament, en un mocador al qual anomenaren Saviesa. La Saviesa no era cap deessa, sinó la criatura que enfundava el món atorgant-li harmonia i sentit. Tanmateix els israelites conservaren un caliu del pensament egipci. Continuaven creient que una acció bona comporta un resultat feliç, mentre que d'una obra mala en resulta el fruit amarg: “cadascú rep segons les seves accions” (Pr 12,14).

Però la vida quotidiana contradiu el principi de la teologia de la retribució. No és cert que, parlant humanament, cadascú rebi allò que correspon a les seves accions.

Diu un proverbi: “El just no ensopegarà mai, els malvats no habitaran la terra” (Pr 10,30). Succeeix això realment? En la vida de cada dia veiem, sovint, el contrari. Justs que ensopeguen per les travetes dels malvats, i malvats que dominen la terra a costa de l'explotació dels humils. Un altre exemple: “Els rectes habitaran la terra [...] i els canalles en seran arrabassats” (Pr 2,21-22). Sovint percebem el contrari: els homes honests són ridiculitzats, mentre els intrigants assoleixen l'èxit.

El llibre dels Proverbis, en estar acolorit per les idees de la teologia de la retribució, tan pròpia de la mentalitat oriental antiga, no percep del tot la certesa d'una vida personal vora Déu després de la mort. La teologia de la retribució s'ho juga tot en la vida terrenal: el just “ha de” rebre béns i el dolent “ha de” rebre mals en la vida terrenal. Però el problema és que la vida ordinària mostra que les coses no són així; sinó que el just, sovint, suporta mals, mentre el mafiós frueix de la vida.

La teologia de la retribució no concep de la manera més clara la vida personal del just amb Déu després de la mort; per assolir aquest pensament, caldrà esperar l'aparició del llibre de la Saviesa. L'autor del llibre de la Saviesa dirà sense embuts: “Les

ànimes dels justs estan en mans de Déu [...] Déu els donarà una felicitat immensa, perquè els ha posat a prova i els ha trobat dignes d'Ell" (Sa 3,1.5). El llibre del Proverbis i els altres llibres sapiencials conduiran Israel per la senda de la humanització, i des de la humanització obriran la porta de la transcendència a l'ésser humà, fins que la presència de Crist ressuscitat ompli plenament l'existència del savi que ha entrunyellat la vida amb els fils de l'amor. Sens dubte, les paraules de l'Antic Testament assoleixen tot el seu sentit entre les pàgines del Nou Testament; tal com la vida de l'home troba el sentit més pregon en la trobada personal amb Jesús ressuscitat: "Jesús de Natzaret, el crucificat, ha ressuscitat, no és aquí" (Mc 16,6).

3) *Els condicionaments històrics i socials de l'època*

La influència de la teologia de la retribució i el caràcter, qualque vegada, massa pràctic dels proverbis responen a les condicions socials del temps en què el llibre fou editat.

En l'antiguitat, les relacions socials estaven centrades en la família i deixaven poc marge, especialment a les dones, per les relacions amb l'àmbit forà; d'aquí la insistència en els valors familiars (Pr 10,1). Alguns proverbis adverteixen contra l'amenaça de la dona; concretament contra la dona estrangera (Pr 5.1-14), i la seductora (Pr 7,27). Rere aquests proverbis aflora el predomini social de l'home sobre la dona, tan característic de les societats antigues; tampoc no podem negar que traspuen un cert sentiment contra la dona, ja que, assenyalen els proverbis, la dona fa que l'home s'aparti del camí del bé (Pr 4,20-5,14), com en temps passat fou Eva qui allunyà Adam dels manaments divins (vegeu Gn 2,4-3,24). Ara bé i com hem esmentat abans, cal considerar el sentit metafòric que assoleix la dona en el llibre dels Proverbis: Dona Niciesa simbolitza els viaranyes de la maldat, mentre que Dona Saviesa reflecteix la claror de la bondat (Pr 8,1-9,6).

Com abans hem esmentat, alguns proverbis semblaven massa pràctics, vorejaven l'egoisme (Pr 6,1-6; 17,8). No obstant això, cal llegir-los dins el context social on sorgiren. L'aspecte social del món antic, pel que fa a les classes populars, estava en el llindar de la misèria. La gent subsistia amb l'agricultura més precària; per això els proverbis es mostren molt exigents amb els servents (Pr 12,27), i manifesten una gran prevenció vers els préstecs que no es poden cobrar amb tota seguretat (Pr 11,15).

6. A manera de síntesi

El llibre dels Proverbis constitueix una magnífica catequesi que convida el lector a endreçar l'existència pel camins de la Saviesa. El plantejament catequètic contraposa l'excel·lència de Dona Saviesa amb la perfídia de Dona Niciesa. Qui és deixa abraçar per Dona Saviesa recorre la vida pel camí espaiós de la veneració del Senyor; la ruta

que converteix la vida en testimoni de comunió i fraternitat. Qui es deixa seduir per Dona Niciesa es perd pels viaranyes estrets de la idolatria, que precipiten l'existència humana en els aigües tèrboles de la manca de sentit. Ara bé, quan ens apropem als Proverbis cal tenir presents dues qüestions a fi de treure el major profit de la lectura d'aquest llibre. Per una part, cal emmarcar el contingut dels proverbis en els paràmetres, socials i històrics, de la societat antiga que els va engendrar; sols així podrem copsar el vertader sentir dels proverbis que semblen adoptar un plantejament massa pràctic davant els avatars de la vida. Per l'altra, convé saber que les paraules de l'Antic Testament assoleixen la seva plenitud entre les pàgines del Nou Testament (He 1,1-2). Sens dubte, el llibre dels Proverbis prefigura, entre clarobscur, la plenitud de la vida dels savis. No obstant això, la realitat pregonada de l'existència dels justs en les mans de Déu sols despunta del tot en el rostre de Crist ressuscitat, capdavanter de la humanitat reconciliada i convidada a reposar en les mans de Déu, mestre d'amor i senyor de la vida (Ac 2,14-36).

Memòria, imaginació i història: una tríada inexcusable per a l'estudi del passat en l'obra de Dale C. Allison

Joaquim Malé

1. Introducció

El Professor Allison és catedràtic de Nou Testament a Princeton d'ençà de l'any 2013.¹ D'entre els estudiosos que hem tractat en altres articles d'aquest mateix butlletí,² de ben segur que es tracta del més conegut, d'aquell qui té més renom i que ha estat més vegades citat en estudis d'àmbit neotestamentari. I potser això pot resultar estrany; és a dir, un acadèmic reconegut de debò i que està entre les primeres espases d'entre els estudiosos del Nou Testament, què hi fa enmig d'una colla d'autors com els que hem tractat aquí que, pròpiament, són veritables *outsiders*? Doncs bé, la resposta podria ser múltiple, podríem argüir diverses consideracions que donarien

¹Algunes universitats nord-americanes, entre les quals es compten la majoria de les més antigues de la costa est dels EUA (agrupades sota la denominació *Ivy League*, això és, Brown (RI), Columbia (NY), Cornell (NY), Dartmouth College (NH), Harvard (MA), Pennsylvania (PA), Princeton (NJ) i Yale (CT), es caracteritzen per una divisió de facultats que dista molt a la que podem trobar a les nostres contrades. Tant és així que, per exemple, la diferència entre ciències i lletres no és tan acusada com ho pot ser entre *Humanities* i *Divinities* (divisió provinent de les universitats britàniques). Això fa que, i és el cas que ens ocupa, universitats com Princeton posseeixin vincles molt estrets amb una institució independent de la universitat mare (*Princeton University*) com és el *Princeton Theological Seminary* (o el prestigiós *Institute for Advanced Study*, d'on formaren part celebritats acadèmiques com els físics Albert Einstein i Julius R. Oppenheimer, l'antropòleg Clifford J. Geertz o l'historiador de l'art Erwin Panofsky). I és en aquest seminari teològic on és catedràtic el prof. Allison.

²Vegeu els números 127 (K. E. Bailey) i 128 (M.-F. Baslez) del *BABCat*.



Professor Dale C. Allison

raó d'aquesta inclusió. Però pensem que el millor argument que sostindrà aital tria es troba en les pàgines que segueixen.³

Dale C. Allison Jr. (25/XI/1955) és un biblista, teòleg i historiador nord-americà especialitzat en Nou Testament i orígens del cristianisme. La seva formació s'inicià a la Wichita State University (Kansas), on obtingué un B.A. l'any 1977; just després es desplaçà a Durham (Carolina del Nord), a la prestigiosa Duke University, on realitzà un M.A. (1979) i un Ph.D. (1982). Allí fou deixeble del professor gal·lès William D. Davies, amb qui anys més tard feu un importantíssim comentari de l'evangeli de Mateu a quatre mans: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (1988-1997).⁴ La seva carrera acadèmica pròpiament dita començà a la Texas Christian University, a Fort Worth (on, com hem vist, coincidí amb el prof.

³ Un avançament del que vindrà, però, pot ser indicatiu. Al final d'una de les seves obres més importants escriu això: «Mentre que he deixat de banda *alguns* dels mitjans tradicionals, no he abandonat l'objectiu habitual: el coneixement d'una figura històrica [*scil.* Jesús de Natzaret]. [...] I mentre jo soc un historiador orgullós, haig de confessar que la història no és allò que més importa. Si en el meu darrer alè estic conscient i no excessivament compungit pel dolor, la meua preocupació serà com he testimoniats i viscut la fe, l'esperança i l'amor, i no pas per la historicitat d'aquesta o d'aquella part de la Bíblia» (la cursiva és nostra). No sembla que ens puguem trobar això en unes conclusions d'un llibre acadèmic rigorós (no obstant ho és, i molt), i és que una de les peculiaritats del Dr. Allison és que, fent una analogia amb l'apòstol Pau, s'ha *il·luminat* en un moment concret de la seva trajectòria vital i s'ha adonat de les enormes febleses inherents en l'estudi tradicional de Jesús (almenys tal com s'havia fet fins al moment). Ho anirem desgranant en les pàgines següents. Per a la citació, vegeu D. C. ALLISON Jr., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, London: SPCK 2010, p. 461-462. Per a una reflexió (gairebé autobiogràfica) sobre aquesta *il·luminació*, cf. D. C. ALLISON JR., *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids/Cambridge (MI/UK): Eerdmans 2009.

⁴ De fet, tot i que Davies fou l'artífex de l'obra quant a la inspiració i la supervisió d'aquesta, la recerca i l'escriptura d'aquest monumental comentari en tres volums (especialment els volums 2 i 3) és obra d'Allison. De fet Allison i Davies treballaren conjuntament amb l'EvMt durant un parell de dècades; fins i tot Allison fou l'assistent d'investigació del Dr. Davies quan aquest estigué a la Texas Christian University (1981-1985), on coincidiren feliçment. Al respecte, cf. W. BAIRD, *History of New Testament Research* (vol. 3), Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2013, p. 293-299.

Davies), i passà per la Friends University, a Wichita, la Saint Paul School of Theology (a Overland Park, Kansas) i el Pittsburgh Theological Seminary de Pennsilvània, on s'hi estaria fins a l'any 2013 ocupant la càtedra Errett M. Grable d'exegesi del Nou Testament i orígens del cristianisme. Fou aquell mateix any 2013 quan fou contractat pel Princeton Theological Seminary de New Jersey, on actualment ocupa la càtedra Richard J. Dearborn de Nou Testament. És pastor ordenat de l'església presbiteriana dels EUA.

Les seves línies d'investigació s'han centrat en qüestions d'escatologia cristiana, la font Q,⁵ els pseudoepígrafs jueus,⁶ l'exegesi intertextual,⁷ els estudis sobre Jesús, l'experiència religiosa en el món modern o l'evangeli de Mateu. Se l'ha considerat l'especialista mateu més prominent de la seva generació, així com l'exegeta més complet dels Estats Units d'Amèrica. Ha estat en el consell editorial de les prestigioses revistes *New Testament Studies*,⁸ *Journal for the Study of the Historical Jesus*,⁹ *Journal for the Study of the New Testament*,¹⁰ *Horizons in Biblical Theology*,¹¹ *Journal of Biblical Literature*¹² i la *Review of Biblical Literature*.¹³ Recentment va deixar d'ésser l'editor en cap per a l'àrea de Nou Testament del projecte *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, de l'editorial alemanya Walter De Gruyter.¹⁴ D'alguna manera és un seguidor de la

⁵ Aquest és el nom que l'exegesi ha donat a una col·lecció hipotètica de paraules de Jesús que circulà en el segle i dC i que va ser usada com a font pels autors de Mt i Lc. La lletra emprada correspon a la primera lletra de la paraula alemanya *Quelle*, que literalment significa 'font'.

⁶ Molt especialment el Testament d'Abraham i el quart llibre de Baruc.

⁷ La intertextualitat és la relació que s'estableix entre textos, ja sigui en forma d'al·lusions, citacions explícites, relectures o altres convencions literàries compartides.

⁸ Revista de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* que s'edita, des de 1955, a la universitat de Cambridge. L'editor en cap és el prof. Francis Watson (Durham University, Anglaterra).

⁹ Revista que comença el seu recorregut l'any 2003 sota els auspicis de la poderosa editorial de Leiden, E. J. Brill, i de la qual Robert L. Webb (McMaster University, Canadà) n'és l'editor en cap. Cal dir que Allison encara figura entre els membres del consell editorial d'aquesta revista.

¹⁰ Revista iniciada l'any 1978 que s'edita a Sheffield amb Catrin H. Williams (Trinity Saint David, Gal·les) com a editora en cap.

¹¹ Revista iniciada l'any 1979 pel Pittsburgh Theological Seminary i que actualment edita Brill. L'editora en cap és Margaret Aymer (Austin Presbyterian Theological Seminary, TX).

¹² Revista iniciada l'any 1881 per la *Society of Biblical Literature*, i que s'edita a Atlanta (GA). L'editora actual és Adele Reinhartz (University of Ottawa, Canadà).

¹³ Revista iniciada l'any 1998 sota els auspicis de la *Society of Biblical Literature*. S'edita a Loveland (CO) sota la direcció del prof. sud-africà Jan G. van der Watt (Radboud Universitèit Nijmegen, Països Baixos).

¹⁴ Substituint pel Dr. Jens Schröter, de la Humboldt Universität de Berlín. Es tracta d'un projecte internacional d'una envergadura immensa (més de 2.500 col·laboradors de prop de seixanta països, amb l'expectativa d'assolir cap a 30.000 veus o articles d'enciclopèdia), amb un caràcter interdisciplinari (perspectiva teològica, però també des de l'òptica dels estudis clàssics, la literatura, la religió, l'arqueologia, la musicologia, les arts visuals i el cinema). Podríem dir que és un projecte ambiciós que farà una posada al dia del ja clàssic *Anchor Bible Dictionary* de Yale.

perspectiva escatològica d'Albert Schweitzer, i així és com *llegeix* Jesús, com un ver profeta apocalíptic.¹⁵

2. Producció bibliogràfica selecta

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

Any	Títol
1985	<i>The End of the Ages has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus</i>
1988	<i>A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew</i> (vol. I: capítols 1–7), edició conjunta amb William D. Davies.
1991	<i>A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew</i> (vol. II: capítols 8–18), edició conjunta amb William D. Davies.
1993	<i>The New Moses: A Matthean Typology</i>
1997	<i>A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew</i> (vol. III: capítols 19–28), edició conjunta amb William D. Davies.
1997	<i>The Jesus Tradition in Q</i>
1998	<i>Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet</i>
1999	<i>The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination</i>
2000	<i>The Intertextual Jesus: Scripture in Q</i>
2003	<i>The Testament of Abraham</i>
2005	<i>Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and its Interpreters</i>
2005	<i>Matthew: A Shorter Commentary</i>
2005	<i>Studies in Matthew: Interpretation Past and Present</i>
2006	<i>The Luminous Dusk: Finding God in the Deep, Still Places</i>
2009	<i>The Historical Christ and the Theological Jesus</i>
2010	<i>Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History</i>
2013	<i>A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James</i>
2016	<i>Night Comes: Death, Imagination, and the Last Things</i>

¹⁵ N'és un exemple paradigmàtic el seu llibre de 1998 (que, en certa manera, inicia una trilogia sobre Jesús) *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. En clara oposició hi trobem les visions alliberades d'elements apocalíptics, d'estudiosos com Marcus J. Borg o John D. Crossan, integrants del Jesus Seminar.

3. Trencament amb la *lleit*?

En les pàgines introductòries d'una obra tan reveladora (del pensament de l'autor) com trencadora (amb certs usos i pràctiques), Allison declara que la seva no és una tasca que pretengui fer memòria d'un cert *progrés* en els estudis relacionats amb la malanomenada *Quest*, sinó més aviat veure'n les implicacions religioses.¹⁶ Aquesta proposta de treball és, aparentment, gairebé inassolible, perquè ben bé podríem dir que dellà de la lletra escrita hom no pot esbrinar d'una manera clara i distinta quins són els implícits religiosos que componen el pensament d'una persona determinada. Però Allison no pretén assolir aquest objectiu, sinó més aviat les implicacions religioses dels arguments i no tant de les persones concretes. I aquesta sí que és una tasca de mida humana, això és, realitzable per un investigador en un temps limitat.

En el nostre estudi, però, deixant de banda les moltes i interessants aportacions que ha fet el professor Allison des d'una perspectiva netament exegetica,¹⁷ volem posar de manifest la seva contribució majúscula als estudis sobre Jesús de Natzaret. Per a fer-ho ens valdrem molt concretament del que és la culminació dels seus estudis sobre Jesús, l'obra de 2010 *Constructing Jesus*.

A diferència del que hom suposaria que consisteix en el discórrer habitual d'un programa d'investigació estàndard, és a dir, començar per les qüestions teòriques i continuar amb els casos particulars que donin raó del mètode emprat i, per tant, en justifiquin la validesa, el Dr. Allison exposa en la darrera obra de la seva trilogia allò que convé anomenar el mètode emprat.¹⁸ I aquest mètode és un assaig de resposta a un problema molt pregon que afecta l'exegesi dels textos neotestamentaris, i no només. Amb aquesta exegetica del propi Allison:

Tot i que durant molts anys he seguit *les normes*, de mica en mica les he anat abandonat. He decidit que seguir les velles directrius ha estat de menys ajuda del que ens havíem pensat. Ara intento alguna altra cosa. Aquest llibre [*scil.* *Constructing Jesus*] és el resultat.¹⁹

D'aquesta citació cal fixar-se en allò que hem destacat: les normes. De quines normes està parlant aquí, tàcitament, Allison? Què és això que afirma que ha resultat ser

¹⁶ Vegeu D. C. ALLISON JR., *The Historical Christ*, p. 3. I en això difereix granment d'allò que sí que feu, un segle abans, el polièdric Albert Schweitzer.

¹⁷ Un exemple paradigmàtic d'això que diem és el majestuós comentari en tres volums al Primer evangeli (1988-1997).

¹⁸ Aital trilogia es compon de les obres següents: 1) *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (1998); 2) *Resurrecting Jesus: The Earliest Christian Tradition and its Interpreters* (2005); i 3) *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (2010). És una trilogia perquè, d'alguna manera, és l'obra major d'Allison sobre Jesús (que coincideix que són tres títols), però no pas no perquè fos ideada com a tal a la John P. Meier, per exemple.

¹⁹ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. X. La cursiva és nostra.

tan decebedor? Podem respondre amb una generalització: els criteris d'autenticitat. Tot el parament metodològic que ha guiat bona part de la recerca sobre Jesús, amb especial èmfasi d'ençà de mitjan segle xx. I, per què han estat decebedors aquests criteris, és a dir, com és que ja no resulten útils per a continuar estudiant els textos, segons el parer del Dr. Allison? Doncs podem afirmar amb rotunditat que Allison no fa sinó recollir un cert malestar acadèmic, una sensació de frustració que no és ni tan nova ni tan original com pot semblar, perquè hem de recordar que a dia d'avui encara hi ha una majoria d'exegetes que, dedicats a l'estudi de Jesús de Natzaret, continuen valent-se d'aquests criteris d'autenticitat com a eina metodològica bàsica, quan no única, per a fer exegesi.²⁰

En aquest moment és necessari fer una digressió per a poder entendre amb claredat que Allison, en això de recollir aquest malestar, no inicia cap moviment, sinó que n'és hereu.²¹

EXCURS 1: *Les veus crítiques davant «l'imperi de la discontinuïtat»*

En un article a la revista *New Testament Studies* de l'any 1971, la professora de Cambridge Morna D. Hooker²² advertia del gran biaix que representava fer recaure tot el pes metodològic en els anomenats criteris d'autenticitat.²³ Afirmava que hi havia

²⁰ Cal fer notar que Allison ja havia advertit, potser tímidament, de les limitacions de la criteriologia i, més en general, d'un optimisme desfermat en els estudis sobre Jesús de Natzaret (certs excessos de Crossan i Mack). Al respecte, vegeu D. C. ALLISON, JR., «The Contemporary Quest for the Historical Jesus», *IBS* 18:4 (1996) 174-193, esp. p. 180-185. En un altre moment, tal vegada de gran simbolisme acadèmic, Allison enumerà uns pocs arguments explícitament adversos a la criteriologia: 1) No podem demostrar que Jesús digués *x* o *y*, és més, els criteris ni tan sols garanteixen un percentatge de tradició conservada en el NT; 2) Ha estat impossible arribar a un consens acadèmic sobre la importància mateixa dels criteris; 3) Mentre alguns criteris afirmen l'autenticitat d'una perícope determinada, altres la desmenteixen; i 4) Els criteris, els que siguin, són prou febles com perquè s'imposin les voluntats dels estudiosos: estem en el regne de la subjectivitat! Al respecte, cf. D. C. ALLISON JR., «How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity», en T. HOLMÉN – S. E. PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus (vol. I: How to Study the Historical Jesus)*, Leiden: Brill 2011, p. 3-30.

²¹ En aquest sentit cal citar una contribució recent del professor Allison, «It Don't Come Easy: A History of Disillusionment», en Ch. KEITH – A. LE DONNE (eds.), *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*, London/New York (UK/NY): T&T Clark 2012, p. 186-199. Els autors que hi signen articles, doncs, estan d'alguna manera d'acord amb el fil conductor de l'obra, és a dir, la ineficàcia dels criteris d'autenticitat.

²² Morna Dorothy Hooker (1931), a més d'una carrera acadèmica brillant com a biblista i teòloga, és la primera britànica en obtenir el prestigiós grau de *Doctor of Divinity* per la universitat de Cambridge. També fou la primera dona que presidí la *Studiorum Novi Testamenti Societas*, l'any 1988.

²³ Aquest article de Hooker estigué precedit per un altre, del professor Harvey K. McArthur, que d'alguna manera anticipava algunes de les conclusions a què arribaria Hooker. En aquest primer article, McArthur situa l'obra de Bultmann *Geschichte der synoptischen Tradition* de 1921 com a tret de sortida del criteri de discontinuïtat, i afirmava que tal vegada podria haver-se tractat d'una certa facècia: pretendre que allò que és històric

«serious faults in the logic of using these particular criteria to establish his [*scil.* de Jesús] authentic message».²⁴ I tot seguit enumerava aquests errors:

1. Fer servir el criteri de discontinuïtat aporta allò que és distintiu, sí, però en quin sentit? Únic o característic? De fet s'empra aquest criteri pensant en allò únic però realment s'usa per allò característic; i, de fet, no són necessàriament la mateixa cosa;²⁵
2. L'ús del criteri de discontinuïtat pressuposa un vast coneixement tant del judaisme com del cristianisme primitiu i, alhora, un desconeixement de Jesús, quan realment estem tractant amb *three unknowns*;
3. En el moment que partim de la base que Jesús és un personatge únic i que el material evangèlic no se superposa, el mètode dicta les seves pròpies conclusions: produeix una imatge a fi de salvaguardar-se a si mateix;

és allò que resta fora de tot context històric, *i.e.*, que no pot identificar-se ni amb uns antecedents immediats ni amb uns fets que ho segueixen. Però Bultmann no només no fou l'únic, sinó que creà escola. Tant és així que aital criteri fou adoptat (més o menys reformulat) per Hans Conzelmann («Jesus Christus», en K. GALLING (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* [Band 3], Tübingen: J. C. B. Mohr 1959), E. Käsemann (*Essays on New Testament Themes* [Study in Bible Theology 41], London: SCM 1964), James M. Robinson (*A New Quest of the Historical Jesus* [Study in Bible Theology 25], London: SCM 1959), Gerhard Ebeling (*Das Wesen des christlichen Glaubens*, Stuttgart: Evangelische Buchgemeinde 1959), Heinz Zahrnt (*Es begann mit Jesus von Nazareth. Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1960), Reginald H. Fuller (*The Foundations of New Testament Christology*, New York [NY]: Scribner 1965) i Norman Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, New York (NY): Harper & Row 1967). El problema de fons que hi veié McArthur és si la càrrega de la prova (*burden of the proof*) es pot fer recaure en aquestes provatures metodològiques (els criteris d'autenticitat) de forma íntegra. O, anant més enllà, si fins i tot hem d'acceptar que existeix una prova definitiva o qualitativament més avalada que altres per a apropar-nos amb garanties al cor del passat. Pràcticament un segle de criteriologia ha palesat la ineficàcia d'aquesta a l'hora d'esvaïr dubtes i fer aflorar un pretès Jesús històric amb nitidesa. Vegeu Harvey K. McARTHUR, «The Burden of the Proof in Historical Jesus Research», *Expository Times* 82 (1970-1971) 116-120.

²⁴ Morna D. HOOKER, «Christology and Methodology», *New Testament Studies* 17:4 (1971) 480-487, aquí p. 481. Tal vegada resulti il·lustratiu indicar que la mateixa Hooker és qui prologa el llibre citat en la nota 21, i que sota el títol «Forty Years On» (fent clara al·lusió al seu article de 1971) fa afirmacions com aquesta: «Perhaps, however, the time has come to abandon the whole enterprise of trying to discover the “real historical Jesus”» (p. XIV).

²⁵ Tal com afirma: «We must be clear as to what this particular criterion can do: *it may perhaps be able to give us a collection of sayings concerning whose authenticity we may be reasonably confident —but those sayings will not necessarily represent the kernel of Jesus' teaching, or be his most characteristic thought. Indeed, they would seem to offer us those sayings which the early Church treated as peripheral*». Cf. M. D. HOOKER, «Christology and Methodology», p. 481-482.

4. Resulta que els *ipsissima verba*²⁶ no han de reflectir el judaisme contextual (com si el coneguéssim...), però alhora han de sonar com si s'hi poguessin haver verbalitzat;²⁷
5. La subjectivitat és encara més perillosa quan hom aplica el criteri de coherència, per què, què és coherent i què no ho és en uns textos que no pertanyen al nostre món ni a la nostra realitat? Aquí és molt fàcil de perdre la perspectiva d'allò que realment s'està fent i deixar-se endur per un optimisme desfermat (com sembla que passà...);
6. L'ús combinat del criteri de coherència i del criteri de discontinuïtat fa que els errors i biaixos a què s'arriba siguin més grans, perquè «if the core of material upon which we build our reconstruction of the teaching of Jesus is inaccurate, then the addition of material which seems to be consistent with that core is likely to reflect those same inaccuracies»;²⁸ i
7. És dubtós que aquells qui clamen obertament per a la utilització d'aquests criteris els apliquin correctament i coherentment.²⁹

Ultra aquests errors majors que Hooker detectà en l'article de 1971, s'interrogava així:

I aleshores, com podem continuar analitzant les primitives creences cristianes sobre Jesús [...] i reclamar que fou ell mateix qui les pronuncià? [...] El que tenim és un material que ha estat modelat, usat i potser creat per les comunitats cristianes primerenques. Tal vegada és més apropiat de suggerir que la càrrega de la prova es troba sobre cada biblista que ofereix un judici sobre qualsevol part del material, que dona una explicació raonable per a l'existència de cada mot, i que suggereix un *Sitz im Leben* adequat per a cada perícope.³⁰

²⁶ Amb aquest constructe hom fa referència a les suposades paraules exactes de Jesús, allò que degué de quedar fossilitzat en els escrits evangèlics i que, en origen, provenia de Jesús mateix.

²⁷ «[...] as if they could have been spoken at that time!». *Ibid*, p. 483. És interessant veure l'exemple que posa la Dra. Hooker de l'ús que altri feia d'aquest mètode. Norman Perrin argüïa (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967, p. 164-175; 197-198) que Jesús no usà mai l'expressió *Fill de l'Home* com a títol perquè aquest títol no existia en el judaisme del moment; aquí, Perrin està fent servir aparentment el criteri de coherència, però si el títol hagués existit (en opinió del propi Perrin), presumiblement l'hauria eliminat per a poder aplicar el criteri de discontinuïtat (!).

²⁸ *Ibid*, p. 483.

²⁹ Com en el cas del mot *Abba*. Es tracta d'un aramaisme en forma però que no té paral·lels exactes en el judaisme, si bé és emprat per l'Església primitiva (cf. Rm 8,15; Ga 4,6), i aplicant estrictament el criteri de discontinuïtat s'hauria d'eliminar, però resulta que és quelcom universalment acceptat, àdhuc al·ludint al susdit criteri!

³⁰ *Ibid*, p. 485.

Professora Morna D. Hooker



Cal dir que Hooker no pretenia que la seva argumentació fos destructiva o amenaçadora vers la pròpia existència de la Formgeschichtliche Schule,³¹ ans al contrari, es tracta més aviat d'un advertiment de les limitacions a què resta exposat tot mètode que s'usi per a estudiar el passat (i el cas que ens ocupa, Jesús, no és cap excepció). Certament pretenia posar de manifest que els criteris d'autenticitat no eren una clau per a resoldre tots els enigmes —en un moment en què podia semblar que fos així i, fins i tot, en un context en què molts tractaven la criteriologia com si ho pogués fer. Així doncs, el motiu principal que portà Hooker a publicar un article tan combatiu com aquest fou el d'evitar al màxim possible el dogmatisme metodològic, així com

³¹ L'escola de la història de les formes és una escola exegetica fundada per Hermann Gunkel, amb la finalitat d'estudiar la tradició oral anterior al procés redaccional dels textos bíblics, incidint en els diversos gèneres literaris (oracles profètics, poesia, narracions...), així com a l'ambient vital en què es desenvolupaven.

reconèixer que tots els resultats obtinguts d'una investigació són temptatives, mai no són conclusions definitives.³²

Hooker clogué l'article amb uns arguments que anticipaven situacions que els estudiosos de Jesús anaren experimentant en llurs recerques els anys posteriors a 1971:

Sabem massa poc per ser dogmàtics, i és probable que qualsevol divisió rígida del material entre *autèntic* i *no autèntic* distorsioni la imatge. Tot el material ens arriba des de la comunitat creient, [...] i confinar la nostra imatge de Jesús al material que passi tots els nostres escritoris de genuïtat és massa restrictiu. [...] Els criteris que fem servir seran diversos, incloent la dissimilitud [...], però hem fer fer-los servir de manera positiva per a augmentar la nostra confiança sobre allò que diuen els evangelis [...]. No podem resoldre problemes per simple eliminació de paraules d'una capa i per l'atribució d'aquestes a una altra en el procés de redacció, perquè, aleshores, ens trobarem confrontats amb dificultats encara majors.³³

EXCURS 2: *Alguns advertiments recents: Lohfink – Holmberg*

És fàcil caure en cert desànim després d'aquest tipus d'advertiments, perquè, què ens queda, després de tot? On podem aferrar-nos? Abans de passar a les respostes que dona Allison volem fer menció de dues aportacions recents que ajuden a ubicar la problemàtica.

L'una és l'obra de Gerhard Lohfink *Jesus von Nazaret: Was er wollte, wer er war* de 2011. El professor Lohfink pretén fer una reconstrucció històrica de Jesús que, allunyant-se de certes actituds quasimorboses,³⁴ aconsegueixi situar la figura de Jesús en la seva justa mesura, en el seu lloc adequat. Evidentment des de certa aproximació cristològica, que és la que ha seguit Lohfink com a teòleg.

I és que resulta que la justificació de la recerca de Jesús, des de depèn de quins sectors abanderats del mètode historicocrític, s'ha associat sovint amb una crítica radical als evangelis que, segons el seu parer, és un error, una confusió, perquè les exageracions dogmàtiques de què parlen alguns crítics no són sinó interpretacions de Jesús. De la mateixa manera els evangelis no són meres col·leccions de fets sobre Jesús, sinó interpretacions tant de la seva vida com de les seves accions i ensenyaments, que tenen

³² Això és així tant en les investigacions en l'àmbit humanístic com en les recerques empíriques de les ciències experimentals, que sempre treballen amb conclusions provisionals (que convindrà falsar [Popper] o que seran substituïdes per nous paradigmes [Kuhn]).

³³ *Ibid.*, p. 485-487.

³⁴ Lohfink, referint-se a aquells que volen saber fins el darrer detall del passat, fa servir una expressió irònica però molt expressiva: «faktenhungrigen Jesusneugierigen»!, que, traduint-ho lliurement, seria 'assedegats de fets curiosos de la vida de Jesús'. Vegeu G. LOHFINK, *Jesus von Nazaret: Was er wollte, wer er war*, Freiburg im Breisgau: Herder 2011, p. 13.

a veure amb Jesús i ho fan partint de tradicions determinades. I si això és així, es pregunta Lohfink, podem filtrar aquests textos a fi d'arribar als fets que hi ha darrere, podem deslliurar-los de les interpretacions?, i encara més: «Darf man von Erzählungen, die ganz auf Deutung angelegt sind, Schichten abtragen, um zum „Ursprünglichen“ zu gelangen?».³⁵ I aquí és quan formula la pregunta clau: «Wo liegt überhaupt die Wahrheit: In den Fakten oder in ihrer Deutung?».³⁶

L'altra aportació és una col·laboració del teòleg suec Bengt Holmberg en una obra col·lectiva que explora noves aproximacions al text del Nou Testament.³⁷ Holmberg defensa que existeixen tres axiomes bàsics en els estudis de Jesús:

1. Els textos permeten transcendir la lletra i arribar a copsar el *Sitz im Leben* que és a la base mateix d'aquests, esdevenen *Textfenstern zur Realität* (finestres textuais a la realitat);
2. No podem prescindir de situar Jesús en el seu context històric adequat, que és un context jueu galileu; prescindir-ne suposaria un anacronisme; i
3. La història (Geschichte) conté dades que poden ser falsades mitjançant la reconstrucció històrica, ara bé, fins i tot els esdeveniments específics (Fakten) resten sotmesos a la percepció i la interpretació subjectives i, per tant, els relats poden diferir significativament en funció del gènere literari i de l'aproximació ensem.

Apuntades aquestes proposicions irrenunciabls, Holmberg s'atreveix a fer un llistat de nou elements que considera clau a l'hora d'estudiar Jesús.³⁹

³⁵ És a dir, podem eliminar estrats interpretatius del text bíblic només amb l'objectiu d'arribar fins al filó original, com si de buscadors d'or es tractés? Cf. *Ibid.*, p. 15.

³⁶ 'On és la veritat: en els fets o en la seva interpretació?' Cf. *Ibid.*, p. 15. Per ara ens quedarem amb aquest interrogant obert. En les pàgines que venen a continuació anirem desgranant les implicacions d'aital qüestionament així com un assaig de resposta que, com veurem, no és gens simple. Ara bé, parem atenció al fet que aquest tipus de qüestionaments ens aboquen, gairebé sense adonar-nos-en, a un tipus d'atzucac que recorda granment la *garstige breite Graben* (rasa profunda i lletja) de què parlà Lessing. Vegeu, al respecte, J. MALÉ, «Lessing i la rasa profunda i lletja. El problema de l'estudi del passat», *Lligams: revista interdisciplinària d'història* 10 (2013) 14-17.

³⁷ Bengt HOLMBERG, «Sozialgeschichte und Postminimalismus in der Jesusforschung», en G. THEISSEN (ed.), *Von Jesus zu urchristlichen Zeichenwelt: Neutestamentliche Grenzgänge im Dialog* (NTOA 78), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, p. 91-100.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 92.

³⁹ Aquests elements, o pilars bàsics, que convé tenir en compte per a la reconstrucció de la vida de Jesús foren formulats per primera vegada per Paul W. Schmiedel l'any 1901 en un article d'enciclopèdia, i si bé els que apunta aquí Holmberg no són exactament els mateixos, la idea de fons és compartida: hi ha fets que cal situar com a quasi-axiomes per a poder parlar de Jesús amb un mínim de solidesa. Schmiedel, referint-se a aquests elements, deia que eren «the foundation pillars for a truly scientific life of Jesus. [...] Al respecte, cf. P. W. SCHMIEDEL, «Gospels», en T. K. CHEYNE – J. S. BLACK (eds.), *Encyclopaedia Biblica* (vol. 2), London: Adam and Charles Black 1901, p. 1761-1898, esp. 1881.

1. El baptisme, característica clau que pressuposa una consciència plena dels pecats del món (Sünden der Welt) que Jesús carrega a les seves espatlles (cf. Jn 1,29);
2. Jesús com a mestre itinerant (Wanderlehrer);
3. Existència d'un cercle de deixebles (Jüngerkreis) que implica algun tipus de ruptura familiar (einen Bruch mit der Familie; cf. Mt 8,21 i par.);
4. El Regne de Déu (Gottesherrschaft) és el missatge central de la predicació escatològica de Jesús;
5. Existència d'un radicalisme ètic en el seu missatge (no violència, amor als enemics, renúncia a les possessions, crítica a la מַמּוֹנָא);⁴⁰
6. Transmissió del missatge per mitjà de paràboles, metàfores, refranys sapiencials, anuncis escatològics i benaurances;
7. Realització d'accions meravelloses que testimonien poders miraculosos (Wundertätigkeit), miracles com a signes del seu poder;
8. Però també actes simbòlics molt significatius: la crida dels Dotze (die Berufung der Zwölf) o la comunió a la taula amb persones marginades (die Mahlgemeinschaft mit marginalisierten Menschen); i
9. La crucifixió com a fet inqüestionable, atès que aital bogeria no pot ser, de cap manera, un producte de la imaginació dels primers cristians (Sie ist kein Produkt urchristlicher Phantasie).⁴¹

Aquests elements són considerats pilars (Säulen) irrenunciables per a Holmberg, i considera que la història social ha ajudat d'una manera especialment reeixida a abocar llum sobre qüestions teològiques relacionades amb Jesús de Natzaret.⁴²

⁴⁰ *Mamona*, mot arameu molt present en la literatura jueva que gairebé sempre té connotacions pejoratives, atès que serveix per a designar els béns i les possessions. Mt 6,24 ens adverteix que no és possible servir Déu i els guanys alhora, per tant, si hom vol entrar al Regne de Déu cal que sigui responsable amb les possessions injustes (Lc 16,11). Vegeu, al respecte, H. GIESEN, «*Mamoná*», en *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*, p. 1015.

⁴¹ Holmberg afirma que l'aproximació a Jesús des de la història social, tal com ell ho fa, permet fer aportacions rellevants en: a) Situar adequadament el baptisme en el context jueu del segle I; b) Veure la continuïtat entre Jesús i el seu grup de seguidors; c) Avaluar els miracles mitjançant analogies des de l'antropologia cultural; d) Entendre les accions simbòliques de Jesús en el seu just context; i e) Adonar-se que la crucifixió és una resposta judicial a un conflicte polític. Vegeu B. HOLMBERG, «*Sozialgeschichte und Postminimalismus in der Jesusforschung*», p. 98-99.

⁴² Emfasitza amb gran vehemència la contribució de l'obra de Gerd Theißen, des de la perspectiva de la història social, als estudis de Jesús. Cf. *Ibid.*, p. 99-100.

*Portapau de la Crucifixió.
Fosa en bronze. s. XVI*



4. Memòria, imaginació i història

Fets aquests aclariments podem continuar amb Allison justament allà on l'havíem deixat, això és, intentant superar l'atzucac a què ens abocaven els criteris d'autenticitat. I per a fer-ho, Allison parteix d'una afirmació que gairebé emmarca el llibre: la història no és teologia.⁴³ Aquesta sentència pot semblar òbvia, però no ho és pas gens:

⁴³ I, per tant, fer història no és fer teologia. Aquesta idea apareix en el pròleg (p. XI) i en la darrera pàgina (p. 462), de tal manera que és una mena de leitmotiv que no cessa de ressonar al llarg de totes les pàgines del llibre. Però compte, perquè això no és exactament transportable al món antic, almenys no tal com ho distingim nosaltres avui, ja que «it is quite possible that the Synoptic evangelists, who knew nothing of modern critical history and little or nothing about Greek historiography, believed most or even all of the spectacular stories that they narrated. [...] The worldview of those who first heard the canonical Gospels was necessarily shaped not only by the slew of spectacular miracle stories in the Jewish Bible [...], but also by the conviction that Jesus had, not long ago, risen from the dead, and that many who believed in him had received miraculous healings. [...] *That we differentiate metaphorical narratives from historical narratives is a fact about us, not necessarily a fact about first-century Christians*». Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 457-458; la cursiva és nostra. Relacionat amb els historiadors grecs i la historiografia grega en general, ens remetem als destacats estudis de John MARINCOLA, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge: CUP 1997, esp. § 2; *Greek Historians*, Cambridge: CUP 2001; «Historiography», en A. ERSKINE (ed.), *A Companion to Ancient History* (BCAW), Oxford/Malden (UK/MA): Blackwell Publishing 2009, p. 13-22; i A. MOMIGLIANO, *La storiografia greca*, Turin: Einaudi 1984. Sobre la qüestió de la relació entre aquesta historiografia grega i la literatura produïda pels primers cristians, vegeu els estudis següents: W. C. VAN UNNIK, «Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography», en J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* (BETHL 48), Gembloux/Leuven: Editions Duculot – Leuven UP 1979, p. 37-60; C. K. ROTSCILD, «Irony and Truth: The Value of *De Historia Conscribenda* for Understanding Hellenistic and Early Roman Period

si hom pretén estudiar el passat partint dels mètodes de la història (caldrà dir: de quins?) obtindrà uns resultats, i si ho pretén fer des dels mètodes de la teologia, tal vegada n'obtingui uns altres. Ara bé, quins mètodes són els que realment són pertinents? Doncs la resposta és borrosa, incerta. Per què? Justament perquè cap mètode no és suficient ni exclusiu a l'hora d'intentar entendre una persona, fet o procés del passat (ni del present, afegiríem!). I això ens condueix al problema següent: com accedim al passat, per mitjà de quines vies podem atansar-nos-hi? I vet aquí que, de sobte, topem frontalment amb un mur gairebé infranquejable: la memòria. Perquè els evangelis són memòries de Jesús que, al seu torn, pretenen donar raó d'un passat molt específic (evidentment d'un passat que els era molt més proper que a nosaltres, però a fi de comptes passat). I la memòria, que és fràgil, interessada i subjectiva, acaba essent l'element amb què ens hem d'enfrontar si volem accedir al passat, perquè tot allò que roman escrit en el Nou Testament és, en un grau o un altre, recordat per unes persones que van experimentar uns esdeveniments (ja siguin els que envolten Jesús mateix, ja siguin els que foren filtrats pels seus seguidors en una segona o tercera generacions, és igual). I el nostre interès vers aquest passat, que sorgeix de la memòria (col·lectiva) i de les memòries (particulars), és un interès que s'allunya de concepcions epicúries de la història i s'acosta més a una visió més complexa, més tràgica si es vol; jueva, en el fons.⁴⁴

És per això que Allison dedica un bon número de pàgines a intentar posar ordre a qüestions teòriques relacionades amb la memòria humana a l'hora d'adquirir coneixements.⁴⁵ Fent-ho, enumera una llista d'elements que cal tenir molt presents quan hom s'atansa a estudiar el passat (Jesús, en el nostre cas):

Historiographical Method», en J. FREY – C. K. ROTSCCHILD – J. SCHRÖTER (eds.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin: De Gruyter 2009, p. 277-291; G. E. STERLING, *Historiography and Self-Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NovTSup 64), Leiden: E. J. Brill 1992, p. 311-389; M. P. BONZ, *The Past Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis (MN): Augsburg Fortress Press 2000, p. 1-30; l'interessant article de J. SCHRÖTER, «Luke as Historiographer: The Lukan Doppelwerk and the Discovery of Christian Salvation History», en J. SCHRÖTER, *From Jesus to the New Testament*, Waco (TX): Baylor UP 2013, p. 205-226; i Ch. MOUNT, «Luke-Acts and the Investigation of Apostolic Tradition: From a Life of Jesus to a History of Christianity», en J. FREY – C. K. ROTSCCHILD – J. SCHRÖTER (eds.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin: De Gruyter 2009, p. 380-391.

⁴⁴ Ens referim, evidentment, a la visió epicúria de la història segons la qual tot allò que formi part del passat i que no resulti clarament plaent al present no ha d'ocupar cap lloc en les nostres vides. El fet d'ésser incapaç de preocupar-se (per tant, ni ocupar-se'n, ni patir-hi, ni rumiar-hi, en el fons) per tot allò que ens resulti angiosos o, simplement, embullat, se situa als antípodes tant de l'ofici d'historiador com (casualment?) de la concepció jueva de la història. Sobre aquest debat, vegeu L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago/London (IL/UK): The University of Chicago Press 1965 [or. 1930], § 1.

⁴⁵ Ell mateix es pregunta si és legítim fer inferències sobre el món del segle I de la nostra era sobre la base d'estudis que se centren en poblacions modernes (Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 27). Hi ha qui hi veu un impediment insalvable atès el caràcter radicalment diferent de la memòria dels antics i la memòria dels moderns (cf. M. HENGEL, «Eye-Witness Memory and the Writing of the Gospels: Form Criticism, Community

1. La memòria a llarg termini és reestructuradora i reproductiva;⁴⁶
2. Se sol incorporar informació a un esdeveniment determinat en un moment posterior, especialment per part de qui no l'ha experimentat en primera persona (interferència retroactiva);
3. Solem projectar circumstàncies presents i biaixos de tot tipus a les nostres experiències passades, fins i tot assimilant el nostre *jo* passat amb el nostre *jo* present (biaix teleològic);⁴⁷
4. La memòria no és perenne, sinó que s'obnubila a mesura que el temps passa d'ençà de l'esdeveniment recordat;
5. L'ordre d'allò recordat pot ser alterat amb gran facilitat;
6. Les persones solem variar la memòria a fi que s'adeqüi a un model significatiu que encaixi amb els propis interessos o els d'un col·lectiu (re-creacions transmutades);⁴⁸
7. Els records que tenen consens perviuen i són transmesos, mentre que els que no obtenen consens expiren. És a dir, «communities, like individuals, systematically forget»;⁴⁹

Tradition and the Authority of the Authors», en M. BOCKMUEHL – D. HAGNER (eds.), *The Written Gospel*, Cambridge: CUP 2005, p. 70-96, esp. 86-90). Però pensem que, ben mirat, això no és sinó un argument que enforteix la plausibilitat de la transmissió dels relats atès el caràcter profundament memorístic del món en què visqueren Jesús i els seus deixebles (recordadors, en aquest cas).

⁴⁶ La memòria reestructuradora constitueix el procés de complementar elements que manquen en un record (i, lògicament, aquí hi apareixen molts errors); i la memòria reproductiva és aquella capaç de recordar amb exactitud el material emmagatzemat sobre un esdeveniment específic.

⁴⁷ Traduïm així el concepte de «hindsight bias», de difícil traducció literal al català. Pensem que la nostra opció reflecteix adequadament el contingut del mot anglès.

⁴⁸ Quant a la memòria col·lectiva, concepte forjat pel sociòleg francès Maurice Halbwachs l'any 1925 en l'obra *Les cadres sociaux de la mémoire*, hi ha una quantitat ingent de literatura al respecte. El propi Allison enumera moltes obres, i aquí no farem una llista ni tan sols introductòria. N'hi haurà prou a retenir que l'ús del passat serveix a interessos presents i, per tant, el *passat* com a objecte esdevé sotmès a tot tipus d'alteracions a fi de servir a un present que és *la* realitat per a aquells qui recorden. Això ens aboca a una conclusió hermenèutica molt poderosa: el context ho és tot.

⁴⁹ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 7. El tema de recordar/oblidar és fonamental a l'hora d'entendre com funciona la memòria humana (ja sigui individual o col·lectiva). En un llibre d'una erudició exquisida dedicat a estudiar la memòria des de diverses perspectives (des del seu *naixement* com a eina per a recordar, *vis*, i per a emmagatzemar, *ars*, ensems; fins als problemes a què les biblioteques i arxius moderns es veuen abocats amb la digitalització), Aleida Assmann (filla del cèlebre Günther Bornkamm) fa una afirmació molt contundent que és gairebé conclusiva de l'obra: «[...] remembering cannot be separated from forgetting: both are necessary and indispensable operations of memory». Vegeu A. ASSMANN, *Cultural Memory and Western Civilization: Arts of Memory*, New York (NY): Cambridge UP 2013, p. 411. Aquest tema és clau a l'hora de poder entendre el funcionament dels records i, per tant, allò que contenen els evangelis. Allison s'ha adonat molt perspicaçment que no podem continuar aproximant-nos comprensivament i seriosa a la literatura que compon el Nou Testament sense atendre tots els reptes (però també avantatges!) que ens proposen els estudis d'aquest tipus. El mateix Halbwachs ho intuï de manera brillant fa prop d'un centenar d'anys, i més enllà de

8. Quan la memòria es converteix en narració és inevitable que les convencions narratives pròpies de la llengua escrita incideixin granment en el resultat final;⁵⁰

9. La memòria, per més vívida que sigui i fiable que se'ns presenti, és inexacta.⁵¹

Aquesta darrera afirmació és, referint-nos als textos neotestamentaris, com a mínim preocupant. Allison adverteix d'això quan diu que «we have no cause to imagine that those who remembered him [*scil.* Jesús] were at any moment immune to the usual deficiencies of recall. [...] Even where the Gospels preserve memories, those memories cannot be miraculously pristine; rather, they must often be dim or muddled or just plain wrong».⁵² Tanmateix és important no caure en una posició que fàcilment podria recordar cert tipus de postmodernisme extrem, això és, tot tipus de coneixement del passat és mediat, *ergo* no podem tenir cap coneixement clar i distint del passat. I Allison no comet aquest error, s'allunya d'aquestes formes d'escepticisme desfermat perquè considera que les tradicions que els evangelistes posaren per escrit molt sovint recorden Jesús mateix:

les seves obres teòriques oferí un assaig preciós d'aquest tipus de lectura (*i.e.*, a grans trets, que té en compte les qüestions relacionades amb el record) en *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte: étude de mémoire collective* (1941). La pregunta que es formula no ateny Jesús directament, sinó el record que deixà i, per tant, l'empremta palpable en la terra mateixa on va viure. Fixem-nos que Halbwachs afina molt la lent amb què observa les coses, i ho fa intentant resseguir allò possible, allò que es pot arribar a investigar materialment. Així les coses, la seva hipòtesi de treball no pretén accedir als orígens de la tradició, sinó a la recepció d'aquesta tradició, a les «croyances collectives». Els contemporanis de Jesús, empesos per un fervor religiós immens, expliquen la seva vivència sense atendre ni al què ni al com es recorda (i s'oblida!). Aleshores les tradicions que han arribat fins a nosaltres, segons Halbwachs, ho han fet per la seva utilitat comunitària, suposen un esforç col·lectiu de reconstrucció del passat adaptat a les creences i necessitats del present (com veiem, i com ja dèiem, els orígens esdevenen secundaris en aquest procés). En aquesta tessitura, els evangelis reproduïen una part dels records que guardaren els deixebles de Jesús tant de la seva vida com de les circumstàncies de la seva mort. Allò essencial hi és representat perquè fou, precisament, el nucli impactant que romangué en la memòria col·lectiva del grup creient. De la mateixa manera, els detalls/imatges s'anaren completant quan mancaven en els relats recordats. Cf. M. HALBWACHS, *La topographie légendaire*, Paris: PUF 2008, p. 120-129.

⁵⁰ *Posant ordre* al relat, caracteritzant convenientment els personatges que hi apareixen, definint un marc temporal adequat a les necessitats dels oients, etc.

⁵¹ El fet que un record pugui ser reconstruït (i, per tant, narrat!) amb gran lucidesa i amb una aparença de fotografia instantània (*flashbulb memory*), com si estigués passant en el precís moment en què ho expliquem, no obsta al fet que aital record sigui fal·lible. És a dir, no és argument suficient per a la credibilitat absoluta d'un testimoni que aquest afirmi que allò que recorda ho recorda com si ho estigués veient. Un exemple molt il·lustratiu el proposa Elizabeth F. Loftus en un article que pretén introduir el valor d'ésser conscients dels límits de la memòria humana en diferents àmbits socials. Referint-se als juraments a què estan sotmesos tots els testimonis que testifiquen en un judici als EUA, i atès el caràcter fal·lible de la memòria, proposa (amb certa sornegueria) la següent fórmula: «Do you swear to tell the truth, the whole truth, or whatever it is you think you remember?». Cf. E. F. LOFTUS, «Memory Faults and Fixes», *Issues in Science and Technology* 18:4 (2002) 41.

⁵² Vegeu D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 8-9.

[...] Podem aprendre algunes coses importants sobre el Jesús històric sense recórrer als criteris habituals d'autenticitat i, alhora, sense intentar decidir si Jesús és l'autor d'aquesta o aquella part o si un o altre esdeveniment s'esdevingué realment tal com és narrat.⁵³

D'allò que adverteix, simplement (*sic!*), és que no podem prescindir dels darrers estudis seriosos que ens expliquen com funciona la memòria humana⁵⁴ perquè, si ho fem, no estarem essent rigorosos amb el nostre estudi ni del passat en general ni de Jesús en particular.⁵⁵

Amb tot això ben present, el professor Allison s'enfronta obertament als textos bíblics que componen el Nou Testament a fi de poder-ne treure l'entrellat, o, si més no, comprendre una mica millor la figura de Jesús. I per a fer-ho ens proposa centrar-nos en la imatge general, intenta, com ens ensenyà Ignasi de Loyola, fer una *composición viendo el lugar*, de tal manera que fa l'ús necessari de la imaginació històrica a fi de po-

⁵³ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 10.

⁵⁴ Avui dia disposem d'un nombre força important d'estudis que donen raó d'aquest tipus d'aproximacions al passat. Per posar només un parell d'exemples suficientment significatius, vegeu les obres col·lectives P. BOYER – J. V. WERTSCH (eds.), *Memory in Mind and Culture*, New York (NY): CUP 2009, i Kurt A. RAAFLAUB (ed.), *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World* (The Ancient World: Comparative Histories 9), Chichester (UK): Wiley Blackwell 2014. En un dels darrers llibres a què hem tingut accés a propòsit d'aquest tipus d'estudis, l'editor encarregat de prologar-lo hi escriu aquesta presentació quasiprogramàtica: «Un dels punts més forts dels estudis sobre la memòria és la seva naturalesa multidisciplinària. [...] Un dels molts corol·laris positius és l'absència d'ortodòxies i marcs teòrics rígids —o simplement mecànics!». Fixem-nos com allò que es posa en valor és la caiguda de barreres, la intercomunicació imprescindible entre parcel·les de coneixement que permet d'accedir a noves mirades i nous mètodes que aportin una mica de llum a l'estudi del passat. Ara manca, com sovint passa, que obres d'aquest tipus tinguin la transcendència (acadèmica, és clar) que es mereixen, atès que honestament pensem que allò que vehicula els estudis que componen aquest llibre (i altres), això és, la incorporació de certes hipòtesis ja presents en Halbwachs i altres, pot ajudar a interpretar amb més claredat els textos del Nou Testament i, en fi, Jesús mateix. Cf. K. GALINSKY (ed.), *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*, Oxford: OUP 2016, p. V.

⁵⁵ Un exemple paradigmàtic d'aquest tipus d'estudis a què ens referim, aplicat específicament al cas del Nou Testament, arriba a conclusions que tal vegada podria subscriure el mateix Allison. McIver i Carroll consideren que allò que és recordat no són mai les paraules exactes, sinó el sentit d'allò que s'ha escoltat (n'hi diuen *macro-meaning*), si bé alguns gèneres literaris com la poesia, o els aforismes i proverbis, permeten de retenir seqüències de mots més llargues amb certa exactitud. Conclouen que «the majority of the parallels in the Synoptic Gospels have characteristics that are more typical of a process of transmission that involves memory rather than straight copying [...], the macro-meaning is often the same but the words are not identical». És a dir, que algunes de les similituds sinòptiques respondrien a un procés de transmissió clarament oral i, per tant, convé estudiar *aquest procés* des dels mecanismes que ens ofereixen, també, la psicologia cognitiva i les neurociències; com ho fan ells. Cal dir que el seu estudi és pioner aplicant aproximacions provinents d'àmbits de la psicologia i les neurociències al terreny bíblic. Al respecte, cf. Robert K. McIVER – Marie CARROLL, «Experiments to Develop Criteria for Determining the Existence of Written Sources, and Their Potential Implications for the Synoptic Problem», *Journal of Biblical Literature* 121:4 (2002) 667-687, esp. 677-687.

der reconstruir el passat que hi ha rere els relats neotestamentaris.⁵⁶ Essent conscient, doncs, de la fal·libilitat de la memòria a llarg termini i de les característiques pròpies d'aquesta, parteix de la base que allò que recordem és l'estructura d'un esdeveniment, la impressió general que ens causa. Des d'aquest punt de vista, perd importància quin grau d'exactitud (?) tinguin les perícopes evangèliques, és a dir, si allò que s'hi afirma són o no *ipsissima verba*. Allò verament important és que els evangelistes van recollir el sentit profund d'allò que van viure (o van recollir d'altri). Tal com ho diu Allison:

Si, en general, ens podem refiar més de les impressions generals que dels detalls, aleshores té poc sentit reconstruir Jesús partint d'uns pocs detalls [...] mentre que deixem de banda les impressions generals que les fonts primàries ens transmeten. *Com més gran és la generalització i en quantes més dades es fonamenta, més gran és la confiança. Com més específic és el detall i en menys dades es fonamenta, més gran és la nostra incertesa.*⁵⁷

Pensem que aquesta darrera afirmació és programàtica de l'aproximació que fa Allison, perquè d'alguna manera és la clau de volta de la seva manera d'entendre l'accés al passat. Resulta que com més segurs podem estar que quelcom que se'ns transmet en el Nou Testament és veraç, és si es tracta d'una imatge genèrica d'una situació determinada ultra els detalls que puguin acabaricolorint aital imatge.⁵⁸ Aquests de-

⁵⁶ La referència no és gratuïta. La visió mitjançant el pensament gràfic (o imaginació, històrica en aquest cas) és una forma de coneixement humà. Així com un arquitecte té una idea gràfica de la casa que vol dissenyar, l'historiador ha de tenir una idea (una hipòtesi, àdhuc una fantasia, si bé aquesta haurà d'adequar-se a les fonts) d'allò que vol reconstruir. Aleshores, la composició que hom ha de fer es realitza en el pensament, atès que allò que vol reconstruir és, pròpiament, inexistent, buit. Com en el *lugar ignasià*, el passat *no és*, sinó que només el podem definir per demarcació (testimonis arqueològics que encara romanen, textos conservats, testimonis orals [en el cas de la història contemporània recent], etc.). Per tant, l'exercici d'imaginació no només és recomanable, sinó que fins i tot és imprescindible si volem omplir el buit amb quelcom significatiu. No és casualitat, doncs, que un dels llibres més notoris del prestigiós historiador francès George Duby comenci així: «Imaginons. C'est ce que sont toujours obligés de faire les historiens. Leur rôle est de recueillir des vestiges, les traces laissées par les hommes du passé, d'établir, de critiquer scrupuleusement un témoignage». Vegeu G. DUBY, *L'Europe au Moyen Âge*, Paris: Flammarion 1984, p. 13.

⁵⁷ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 14. La cursiva és nostra.

⁵⁸ Aquest tipus de raonament també apareixia, formulat amb altres paraules, en una de les monografies més rellevants que s'han escrit en l'àmbit dels estudis sobre Jesús de Natzaret. En un moment concret, fa així: «We must [...] distinguish between the authenticity of individual sayings, general characteristics of Jesus' teaching, and the direction in which his life as a whole is oriented, that is, between *verba ipsissima*, *vox ipsissima*, and *intentio ipsissima*. As this approach is carried through it will become clear that we are more certain about general statements about Jesus' life and teaching than about judgments on many individual items». Vegeu G. THEISSEN – D. WINTER, *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, Louisville (KY): Westminster John Knox Press 2002, p. 200. Aquest tipus de diferenciació és d'allò més suggestiva, perquè permet establir una frontera entre allò textualment conservat i transmès (*verba*), allò oralment conservat i transmès (*vox*), i allò que ateny al sentit d'allò conservat i transmès (*intentio*).

talls poden arribar a esdevenir superflus, depèn de com, perquè és altament probable que depenguin d'un afegitó narratiu que s'hi incorporà a fi d'enriquir allò textualment transmès i, així, fer el relat més vivaç.

Però hi ha més coses, perquè l'obsessió d'estudiar el text esquinçant-lo, convertint-lo en perícopes aïllades, fa que mai no ens enfrontem a una unitat més o menys coherent, sinó sempre a fragments descontextualitzats.⁵⁹ Tal vegada aquesta sigui una de les tasques més dures que cal afrontar a l'hora d'estudiar els textos del Nou Testament comprensivament, és a dir, plantejar-ne l'estudi defugint l'especejament dels versets. Una aital exegesi hauria de mirar de respectar la canonicitat textual (que ja és un procés d'interpretació!) i, alhora, encarar l'anàlisi dels textos en el si dels seus contextos redaccionals.⁶⁰

Allison, doncs, assumeix que ultra els propòsits redaccionals (cal llegir ideològics *sensu lato*) dels evangelistes, sempre s'acaba imposant certa estabilitat argumental quant al personatge que descriuen. D'aquesta manera podem defugir dubtes sobre el fet que Jesús de Natzaret curava persones i ensenyava doctrines determinades (generalitats), si bé no podem estar tan segurs de quines foren les persones concretes (i els mals específics) que curà ni el contingut exacte d'allò que ensenyà (particularitats). Però convé retenir aquestes paraules:

[...] Jo crec que una vegada que el *testimoniatge recurrent* posa de manifest un tema o motiu, hauríem de mirar d'interpretar aquest tema o motiu a la llum del judaisme primerenc, de tal manera que ens ajudi a donar sentit al que ja sabem sobre els orígens del cristianisme.⁶¹

Aquest testimoniatge recurrent de què parla Allison no és la versió moderna del criteri de múltiple atestació, entre altres coses perquè s'insereix en un marc teòric que nega la possibilitat d'aplicar aitals criteris a textos del passat tot pretenent discernir-ne estrats autèntics d'altres inautèntics. Per contra es tracta d'una aplicació de màxim sentit comú a l'hora de *llegir*: si tots els textos que transmeten la memòria de Jesús des d'un moment molt reulat (comprovable mitjançant criteris lingüístics, textuais,

⁵⁹ Cal tenir en compte que aquest és un problema molt greu que estudis com el d'Allison pretenen arranjar. Rafael Rodríguez adverteix d'això amb especial èmfasi, tot fent notar que n'és, d'inaapropiat, aquest procés d'atomització de perícopes que acaben esdevenint recontextualitzades seguint criteris que poc o res tenen a veure amb el *Sitz im Leben* del seu redactor. Cf. R. RODRÍGUEZ, «Authenticating Criteria: The Use and Misuse of a Critical Method», *Journal for the Study of the Historical Jesus* 7 (2009) 152-167.

⁶⁰ Evidentment això és més fàcil de dir que de fer. Aquí sobrevenen preguntes crucials, com per exemple: coneixem la totalitat dels contextos redaccionals dels textos que conformen el cànon neotestamentari?, o també: tenim a mà quina és la composició sociològica de les primeres comunitats cristianes esparses pel Mediterrani? Les preguntes són moltes i les respostes solen ser més aviat decebedores, si bé cal estudiar més i millor aquests contextos a fi de poder entendre més bé els textos que ens ocupen.

⁶¹ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 21. La cursiva és nostra.

arqueològics...) interpreten Jesús com a *x*, això indica que Jesús fou, indefectiblement, entès com a *x* i, per tant, és altament plausible pensar que fou *x*.⁶² Exemplifiquem-ho amb un assaig de resposta a una pregunta: «de quina manera el fet que les persones que componien les primeres comunitats cristianes cregueren que Jesús era el messies d'Israel es relaciona amb les accions de Jesús?»:

- Resposta A: els cristians representaren Jesús com un Messies malgrat que ell actuava com un pagès cínic jueu.⁶³
- Resposta B: els primers cristians representaren Jesús com a Messies ja que ell actuava de tal manera que portava a interpretar-lo com a Messies.

Seguint un principi bàsic en història,⁶⁴ és evident que la resposta correcta només pot ser la segona, atès que és l'única que té plausibilitat. Volem dir, no hi ha cap evidència històrica que hagin existit comunitats cíniques jueves de caràcter agrari (l'argument esdevé absurd, de fet), entre altres coses perquè el corrent filosòfic cínic només s'estenia en contextos urbans. Aleshores el problema no és de dades disponibles, sinó més aviat de preguntes adequades.⁶⁵ Quan ens interroguem per l'autenticitat d'un text d'aquestes característiques estem, automàticament, forçant-lo, exercint una violència que causa una agressió al contingut i, en darrera instància, fa que errem la nostra interpretació. Per què? Doncs perquè acabem isolant les narracions del seu context i n'abstraiem les dades disponibles com si fossin veritablement objectivables independentment del *Sitz im Leben* d'on han sorgit. O dit amb altres paraules, estem atorgant al text una naturalesa que no posseeix.

En aquesta tessitura, Allison no dubta gens ni mica dels esforços fútils que representen la gran majoria d'estudis que s'(auto)emmarquen en l'anomenada recerca del Jesús històric, sempre que aquests volen arribar a anar del·là de la lletra evangèlica per a trobar-se amb Jesús mateix.⁶⁶ Per a Allison, el millor que podem fer és «set our general

⁶² Allison ho exemplifica (a propòsit d'un altre tema) de la següent manera: «Why did Paul, the tradents of the Jesus tradition, and other early Christians believe that Jesus did not shun execution but rather, when it came, accepted it? My answer is this: they believed it because that is what he [*scil.* Jesús] did, and people remembered». Cf. *Ibid.*, p. 433.

⁶³ És el cas de John D. CROSSAN, *Jesus: A Revolutionary Biography*, New York (NY): HarperCollins 1994, p. 222: «The historical Jesus was a *peasant Jewish cynic*». Mantenim la cursiva de l'original.

⁶⁴ El principi de parsimònia, això és, entre diverses hipòtesis igualment plausibles hom ha d'escollir la que suposi el menor nombre de variables.

⁶⁵ Com ja vàrem veure, de fet, a propòsit del mètode de M.-F. Baslez. Ens remetem al nostre article «La Bíblia des dels ulls d'una historiadora», *BABCat* 128 (2018) 40.

⁶⁶ El propi Allison, al llarg del capítol 5 del seu *Constructing Jesus*, fa una anàlisi exegètica exemplar (del mètode que estem comentant), on expressa la convicció que l'epistolari paulí conserva records de Jesús previs als evangelis, fins i tot l'existència d'una forma narrativa anterior que es trobaria conservada en 1Co 11,23-25. Al respecte, vegeu D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, § 5, esp. p. 403-405.

impressions within the framework of facts that we can reasonably establish». ⁶⁷ I quins són aquests fets que podem donar raonablement per descomptats i, per tant, des d'on començar la nostra reconstrucció?

1. Certs elements (pocs, de fet) de la tradició de Jesús semblen, fora de tot dubte raonable, haver estat creats a fi d'ésser retinguts en la memòria; ⁶⁸
2. El caràcter de mestratge itinerant de Jesús; ⁶⁹ i
3. Alguns dels seguidors de Jesús van exercir un ministeri públic més enllà del seu mestre, si bé a propòsit d'aquest. ⁷⁰

⁶⁷ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 22.

⁶⁸ Així passa amb moltes expressions que són marcadament contraintuitives i, per això mateix, esdevenen fàcils de retenir atesa la originalitat que les caracteritza. Pensem, per exemple, en la màxima de Mt 5,44: «ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν» 'estimeu els vostres enemics' i en com desafia implícitament allò que hom devia retenir a propòsit de Lv 19,18 LXX (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν 'estima els qui tens a prop [scil. els amics, els parents, els qui són favorables] com a tu mateix'). Aquestes expressions contraintuitives haurien tingut la funció, ja cristològica, de legitimar una nova forma de vida: la vida cristiana en Jesús. Des d'aquest moment tota forma d'autoritat quedaria revertida i limitada, en clara oposició a l'autoritat de Déu i del Regne anunciat per Jesús, que seria autènticament valuosa i verament il·limitada. Tot plegat formaria part d'un conjunt d'accions de Jesús que caldria entendre metafòricament: «His [scil. de Jesús] metaphors in speech and actions transferred images from the human domain to God and transgress the border between domains of beings. They are therefore counterintuitive. [...] At the same time the parables and symbolic actions contain so called extravagant characteristics within one and the same domain of being without violating categorical expectations. [...] If such counterintuitive transgressions are the essence of religion, parables and symbolic acts are no arbitrary forms of speaking and acting but they express the essence of religion. The world becomes transparent for a totally different reality. And this is a form of religious experience we also today have access to». Cf. G. THEISSEN, «Considerations Concerning the Gulf Between Faith and History in the Research on the Historical Jesus», *Revista Catalana de Teologia* 36:1 (2011) 186. Aquestes idees contraintuitives tenen la funció de captar l'atenció de l'oïdor tot desafiant certs paràmetres de la realitat que tothom dona per segurs i, en darrera instància, es transformen en particularitats que la memòria humana reté amb certa fiabilitat. Al respecte, vegeu l'interessantíssim article d'István CZACHESZ, «The Gospels and Cognitive Science», en A. A. MACDONALD – M. W. TWOMEY – G. J. REININK (eds.), *Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West* (Groningen Studies in Cultural Change 5), Leuven: Peeters 2003, p. 25-36.

⁶⁹ De qui hem de suposar que usava i reutilitzava materials diversos una vegada i una altra de maneres més o menys similars, però que per això mateix no es dedicava a fer homilies (!). La qüestió és que la repetició d'expressions amb contingut molt afí resultà en la memorització d'aquestes per part dels qui el seguien i l'escoltaven amb atenció; no tant, però, a fi de reproduir aquelles paraules o aquell missatge lletra per lletra, sinó a fi de ser capaços de transmetre'n l'essència, de poder fer que altri captés allò que ells (és a dir, els seguidors i deixebles de Jesús) havien copsat de les paraules i les accions de Jesús. Això ens situa en un escenari en què la notorietat que obtingué Jesús després de mort és gairebé conseqüència sil·lògica de la notorietat que devia haver tingut en vida. Cf. John BRADSHAW, «Oral Transmission and Human Memory», *Expository Times* 92:10 (1981) 303-307. En un moment determinat, Allison s'interroga així: «Would the Romans have crucified Jesus if he had no following?». La pregunta no és ociosa (Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 25, n. 100).

⁷⁰ És evident que en un món i unes condicions com aquelles (sense comunicacions de gran abast ni mitjans per a difondre una notícia que cal ser difosa), Jesús s'hauria servit (sagaçment) de col·laboradors que l'ajudessin

Aquests són els fets que gaudeixen d'un alt grau de plausibilitat, segons Allison, i són els que funcionen a mode d'axioma a l'hora d'estudiar els textos. I d'això se'n deriven algunes de les crítiques que l'obra d'Allison sobre Jesús ha rebut, és a dir, el grau de versemblança que té un estudi sobre el passat realitzat sobre la base de recerques en el present.⁷¹ La solució que hi dona l'autor és que, atesa l'excelsa qualitat de la repetició paraula per paraula en el món antic (i de fet entre les societats anomenades *primitives* que els antropòlegs estudien a dia d'avui) i, per tant, la norma que constitueix una certa novetat en cada explicació i narració d'una història o un fet del passat de la comunitat interpretativa, aquests estudis moderns tenen utilitat en tant que remarquen la distinció entre allò general i allò particular a l'hora de veure com es recorda i què es recorda.⁷²

en tan colossal tasca comunicativa. Així doncs, és plausible acceptar que en vida de Jesús (mentre ell deia i feia) alguns deixebles (en direm així) també exercien el ministeri (deien i feien, doncs). Allò que aquests qui l'acompanyaren van mantenir com a nucli del missatge un cop Jesús partí (és a dir, la idea escatològica del Regne de Déu, la figura del pare amorós transportada al Déu veterotestamentari, etc.), va ser l'eix del kerigma cristià. En aquest punt cal recordar les aportacions del prof. Birger Gerhardsson a propòsit del model de transmissió rabínic que els deixebles de Jesús devien emprar a l'hora de recordar i transmetre la memòria del seu mestre. I és que moltes de les intuïcions que el prof. Gerhardsson aportà a la discussió ja fa anys tenen una vigència molt profunda, si bé no podem perdre de vista que també parlà de la gran flexibilitat de les tradicions tant rabíniques com cristianes, de tal manera que els textos memoritzats devien haver estat modificats en funció de determinades necessitats presents de les seves respectives comunitats interpretatives. Vegeu, al respecte, B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript: Old Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22), Uppsala: C. W. K. Gleerup 1961; *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas* (PT 3), Santander: Sal Terrae 1980.

⁷¹ El prof. Dunn hi introdueix la variable de la memòria individual *vs.* la memòria col·lectiva, afirmant que els deixebles recorden en comunitat i que, per tant, els estudis fets sobre individus aïllats en el present són, com a mínim, poc rellevants a l'hora d'entendre com recordaren Jesús els seus seguidors. Al respecte, cf. J. D. G. DUNN, «Social Memory and the Oral Jesus Tradition», en S. C. BARTON – L. T. STUCKENBRUCK – B. G. WOLD (eds.), *Memory in the Bible and Antiquity* (WUNT 212), Tübingen: Mohr Siebeck 2007, p. 179-194.

⁷² Els autors de l'antigor ja ens parlen, d'això. En l'encreuament d'epístoles entre Agustí i Jeroni hi trobem una història (que Agustí pretén veritable i que, per tant, descreditaria la traducció llatina de Jeroni) que fa així: «Nam quidam frater noster episcopus, cum lectitari instituisset in ecclesia cui præstet, interpretationem tuam, mouit quiddam longe aliter abs te positum apud Ionam prophetam [*scil.* Jo 4,6], quam erat omnium sensibus memoriæque inueteratum, et tot ætatum successionibus decantatum. Factus est tantus tumultus in plebe [...]» 'Cert bisbe, germà nostre, va determinar que es llegís una traducció teva en l'església que presideix. Estranyà al poble que traduïssis un passatge del profeta Jonàs de manera molt distinta a la que tenien gravada tant en els sentits com en la memòria ensems i, de fet, a la manera com havien cantat durant tantes generacions. Això provocà un tumult popular [...] [la traducció al català, que és ben lliure, és nostra]. És interessant, si més no, adonar-se de l'esvalot que podia causar entre els parroquians l'opció de Jeroni (*hedera* 'heura') per damunt de la d'Agustí (*cucurbita* 'carbassera') a l'hora de traduir l'hebreu qiyqayôn 'planta, preferiblement ricí, però no hi ha consens' (cf. AGUSTÍ D'HIPONA, *Ep.* 75,21). Si parem atenció a aquest aspecte veurem com en aquest punt els arguments d'Allison troben un suport imprescindible (tot i que ell no en parla explícitament) en la hipòtesi de la tradició oral informalment controlada de Kenneth E. Bailey. Hi ha, almenys nosaltres ho identifiquem així, una vinculació directa entre allò que experimenta (i després teoritza) Bailey i allò que defensa Allison.

Certament, qualssevol històries (re)narrades en el si d'una comunitat determinada⁷³ posseeixen unes característiques ineludibles,⁷⁴ que fan que l'afectació contextual al discurs sigui altíssima. I és que:

1. Hi ha un públic que escolta;
2. Hi ha un orador que parla (i que té uns objectius);
3. Hi ha unes expectatives sobre l'interès i l'actitud dels qui escolten; i
4. Hi ha un comportament i unes reaccions específiques dels qui escolten un cop s'ha explicat la història.

Tot plegat fa que Allison convingui que és molt plausible suposar que aquells qui estigueren en els inicis de la tradició sobre Jesús van veure's determinats per elements, si no idèntics, sí almenys molt propers als que s'han anat definint: «What possible reason could one have for imagining that it was otherwise with the originators of the Jesus tradition?». ⁷⁵ I continua:

Fins i tot si els primers cristians havien intentat memoritzar parts importants de la tradició paraula per paraula [...], aquesta tradició s'originà quan els líders o les autoritats reconegudes per tothom invocaren les memòries dels primers moments; i aquestes memòries han estat subjectes a tots els errors i biaixos que la ciència moderna ha exposat —tan amablement i inquietant!⁷⁶

5. Com a conclusió: *juguem diferent!*

Així doncs, Allison afirma que allò que els evangelistes feren amb els records que reberen fou una representació de Jesús, una interpretació d'allò que havia quedat solidificat entre els qui en feren coneixença. En cap moment, doncs, s'inventaren contes

Per a ampliar allò que en diu Allison, cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 156-164. Quant a Bailey, ens remetem al nostre article en aquest mateix butlletí (*BABCat* 127).

⁷³ Perquè Allison té molt clar que hi ha comunitats diverses amb interessos diversos i que, àdhuc, posseeixen tradicions independents. Per exemple, referint-se a l'EvJn: «My own verdict is this: even if the primary author of John had heard or read one or more of the Synoptics, his Gospel typically draws upon independent tradition». Vegeu *Ibid.*, p. 390, n. 15.

⁷⁴ Aquestes característiques, que aquí només són esbossades parcialment i de manera molt sintètica, són d'una importància molt gran a l'hora d'entendre com funcionen els mecanismes que regeixen l'oralitat (i, també, l'auralitat, és a dir, aquells qui escolten allò que hom diu), així com tot allò que té a veure amb la interpretació/actuació/execució pública de discursos en el món antic. Ens remetem a l'estudi brillant de W. D. SHIELL, *Delivering from Memory: The Effect of Performance on the Early Christian Audience*, Eugene (OR): Pickwick 2011, esp. p. 1-68. Vegeu, també, l'estudi (similar a Shiell però centrat en el Segon evangeli) W. SHINER, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*, Harrisburg (PA): Trinity Press International 2003.

⁷⁵ Cf. D. C. ALLISON, JR., *Constructing Jesus*, p. 30.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 30.

de fades, sinó que estigueren sotmesos, com hem vist, als mateixos mecanismes de la memòria que ens afecten a nosaltres, historiadors del segle XXI que, humilment, també volem fer una representació de Jesús (això sí, nosaltres mitjançant les primeres representacions que en feren aquestes primeres comunitats interpretatives). I per a fer-ho hem d'adonar-nos dels límits a què estem (tots) exposats, i és que allò que estudiem no és Jesús, sinó els textos que en donen raó, fet que ens aboca a una vasta ignorància en tant que allò que desconexim excedeix amb escreix allò que sí que coneixem.

Malgrat l'aparent pessimisme, derrotisme fins i tot, a què sembla que ens aboquen les paraules d'Allison, volem acabar aquestes línies amb uns mots esperançadors:

La meua resposta a aquesta situació no és llançar la tovallola, sinó *jugar al joc de manera diferent*. En comptes d'intentar autenticar elements individuals contínuament, prefereixo *identificar patrons més grans a través de les fonts i, després, intentar de buscar la millor explicació*. [...] Hi ha més d'una via hàbil per a desxifrar la figura de Jesús. Aquest llibre en defensa i desplega només una. [...] Mentre que jo puc haver abandonat alguns dels camins tradicionals, *no he abandonat el fi tradicional, que és obtenir coneixement d'una figura històrica*.⁷⁷

⁷⁷ Cf. *Ibíd.*, p. 460-461. La cursiva és nostra.

XVIII Concurs Bíblic de Catalunya per a universitaris (curs 2017-2018)

Aquest curs ja celebrem la divuitena convocatòria del Concurs Bíblic de Catalunya per a Universitaris, organitzat pel SAFOR-UAB i promocióat pel Grup Avant de Terrassa. El lema d'enguany ha estat «Feliços els qui treballen per la pau» (Mt 5,9).

En la convocatòria demanàvem:



Primer classificat, José Vicente Rodríguez

Informacions

Es tracta, d'una banda, de buscar a la Bíblia el significat de "felicitat" i de "pau" i el lligam entre aquestes dues realitats. I per altra, argumentar com, dins de la branca de coneixement (ciències socials, ciències humanes, ciències experimentals i tecnològiques, ciències de la salut...) al qual pertany el grau, postgrau, màster o doctorat que s'està cursant, es pot treballar per la pau. A més, el treball pot donar peu per preguntar-se si l'elecció dels estudis universitaris que hom està cursant ha tingut la influència directa o indirecta d'un sentit de la felicitat arrelat en la Bíblia.

Per la nostra part, hem facilitat als estudiants que concursaven algunes pistes bíbliques per agilitzar el treball de recerca dels llocs on apareixen aquest temes tant en l'Antic com en el Nou Testament.

El nombre d'universitaris que hi han participat és de 45. No sabem si són pocs o molts, però és molt interessant el fet de crear inquietuds entre els estudiants universitaris pel món de la Bíblia. Alguns dels participants han declarat no solament que era la primera vegada que s'apropaven a la Bíblia, sinó també, en alguns casos, la seva descreença. Però, al mateix temps, han destacat el descobriment d'un món desconegut i suggestiu en la Bíblia.

El jurat, como ja és habitual, ha estat format per tres membres de la nostra Associació Bíblica de Catalunya: Antoni Pou, Rodolf Puigdollers i Javier Velasco-Arias. L'entrega de premis, en aquesta ocasió, va ser als local de Càritas de Sabadell.

El tercer premi ha recaigut en tres estudiantes de grau d'Educació infantil: Sara Aldabó, Marisol Baliar i Mireia Garolera. Han relacionat els seus estudis d'educació infantil i els temes de la pau i la felicitat a la Bíblia en el seu treball: «Feliços els qui treballen per la pau». Valorem especialment la seva aportació: «Camí cap a la pau des de l'educació» i «La retroalimentació de la pau i la felicitat».

Ha quedat classificada en segon lloc una estudiant de medicina: Núria Buch. Va presentar un assaig, sota el títol: «Fe, principi de felicitat. Feliços els qui treballen per la pau. Assaig sobre la pau i la felicitat». Un treball amb un ampli contingut bíblic, amb reflexions sobre els seus estudis i el tema proposat. I tot partint d'una enquesta a amics, familiars i coneguts.

I, per últim, el primer classificat va ser un estudiant de Màster del Professorat en Secundària i Formació Professional: José Vicente Rodríguez. Va presentar un assaig llarg, molt ben estructurat, amb un bon fill narratiu i, també, molt ben interrelacionat amb els seus estudis, orientats a l'ensenyament. El jurat va valorar especialment la seva proposta d'«Educació per a la pau».

El concurs, aquest any, ha estat en el context del 50è aniversari de la UAB (Universitat Autònoma de Barcelona). I la cloenda de l'acte es va fer en el marc del «Concert 50 anys UAB» celebrat al Teatre la Faràndula de Sabadell. Tot plegat va ser magnífic.

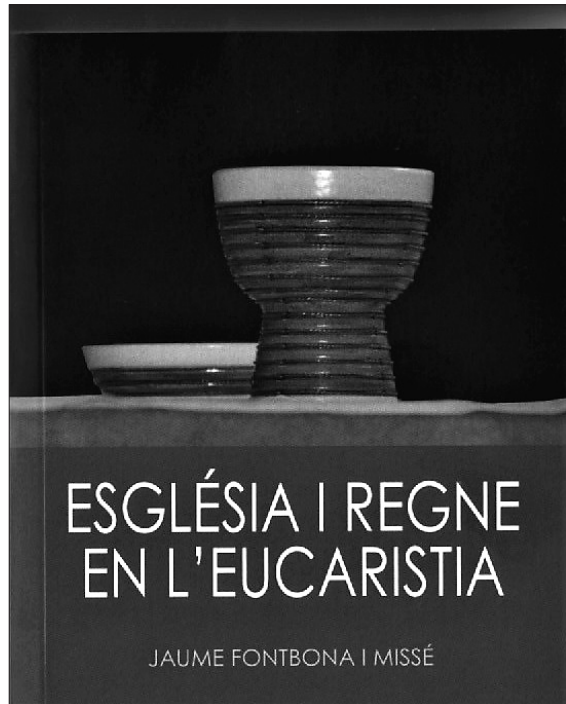
Javier Velasco-Arias

Jaume Fontbona o l'exercici digníssim de pensar amb lucidesa sobre l'Església, el Regne i l'Eucaristia

Jaume Fontbona ens acaba d'oferir un nou llibre: *Església i Regne en l'Eucaristia* (Barcelona: CPL Editorial 2018. 243 pàgines). És una obra que recull set estudis que havien estat publicats anteriorment dins les doctes pàgines de la *Revista Catalana de Teologia* entre els anys 2010 i 2015, i, un altre, dins la *Miscel·lània d'homenatge al cardenal Lluís Martínez Sistach* (2015). El llibre ve precedit d'un pròleg (francament molt interessant) de Josep Lligadas: «Bagatge per al futur».

El recull ens presenta una panoràmica de les inquietuds que han marcat el treball teològic del professor Jaume Fontbona en aquests darrers anys. Els set estudis componen una única imatge, que en essència és misteriosa, centrada sobre tres realitats fonamentals de la vida cristiana: l'Església, el Regne i l'Eucaristia.

La lectura que ens ofereix el Dr. Fontbona és molt suggeridora: «Jesucrist anuncia i fa present el Regne, l'Església també ha d'anunciar i fer present el Regne» (pàg. 46). «L'Església és l'esdeveniment i l'instrument del Regne de Déu, i això es fa palès en la predicació de l'Evangeli i en la celebració dels sagraments, especialment de l'Eucaristia» (pàg. 48). «El Regne encara no s'ha manifestat en la seva plenitud i l'Església pateix, mentre no es manifesti plenament, els límits i les imperfeccions de la seva



Informacions

condició humana, sense deixar de ser, però, ja ara i aquí sagrament del Regne» (pàg. 48). «És en l'Eucaristia on s'anticipa el Regne, es manifesta l'Església tal com és, és a dir, una comunió amb Déu i amb els pobres i entre nosaltres, i tot l'univers creat tasta l'infantament de la nova creació» (pàg. 48). Església, Regne i Eucaristia són realitats misterioses. Descriure'n l'articulació és una tasca complexa que demana saviesa, com la que manifesten aquestes pàgines lúcides.

El professor Fontbona és un teòleg que té uns grans coneixements bíblics. Un dels estudis més suggeridors d'aquest llibre és el dedicat a l'expressió grega *epi to auto* que apareix en Ac 1,15; 2,1.47; 1Co 11,20; 14,23. En grec és clarament el·líptica: 'sobre el mateix'. Què vol dir: «en el mateix lloc», «tots junts»? Jaume Fontbona ho estudia amb acúria i arriba a una conclusió realment molt important: «L'expressió *epi to auto* significaria, doncs, la consciència d'unitat dels cristians en Déu i entre ells, i aquesta consciència reforçaria la seva identitat, d'existir com a comunió (*koinônia*), una *comunió amb Déu i entre els cristians*. I aquesta consciència d'existir com a comunió (*un mateix bloc*) no es perdrà sinó que perdurarà fins a l'època constantiniana» (pàg. 96). I encara ens ensenya més coses: «La celebració eucarística, com a *epi to auto* es una celebració comunitària, una manifestació de la *koinônia* trinitària i alhora, de la fraternitat humana. El que està en la *koinônia* fraterna està en la *koinônia* trinitària. La comunió fraterna, però, no es basa ni en una unió de caràcter jurídic ni en una juxtaposició d'individus o grups; simplement es tracta d'estar units per l'essencial (acollir l'amor de Déu manifestat en Jesucrist) i en la pròpia diversitat. [...] En l'Eucaristia, l'Església fa un tast de la comunió del Regne, i així queda projectada en l'esfera escatològica. Però, mentrestant, tot esperant el banquet escatològic, l'Eucaristia tan sols és *sagrament* del Regne; per això en dona les arres a l'Església de Déu reunida *epi to auto* per celebrar-la» (pàg. 111). Una lliçó fonamental!

Església i Regne en l'Eucaristia del professor Jaume Fontbona i Missé és un llibre d'enorme interès que us recomano vivament: ens ensenya a pensar la nostra fe i ens convida a viure-la i a celebrar-la en el cor de l'Església.

Joan Ferrer

“Obriu un camí en el desert”

Simposi sobre el 70è aniversari de les descobertes dels manuscrits del Mar Mort

Presentació

Hem tingut la immensa sort de trobar-nos a Jerusalem en el moment en què s'ha celebrat el simposi organitzat per l'Orion Center per a l'estudi dels manuscrits del Mar Mort i de la literatura afí (*Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*). Es tractava del 16è simposi internacional dedicat a “Els manuscrits del Mar Mort als 70 anys: obriu un camí en el desert” (*The Dead Sea Scrolls at Seventy: Clear a Path in the Wilderness*).¹

Conjuntament amb l'Orion Center, patrocinaven l'esdeveniment la Universitat de Viena, la Universitat de Nova York, el Museu d'Israel i el Departament d'Antiguitats d'Israel, que assumien el pes de gran part de les ponències. Les seus del simposi han estat el campus Mount Scopus de la Universitat Hebrea de Jerusalem (tres dies) i el Museu d'Israel (un dia). L'esdeveniment ha estat del 29 d'abril al 2 de maig de 2018, en plena primavera, però, inesperadament, en aquesta època, dilluns 30 queia una formidable tempesta d'una hora de duració que convertia els carrers de Jerusalem en impressionants torrencers.

S'iniciava el simposi amb un centenar d'inscrits disposats a participar de les quaranta-tres ponències indicades en el programa, amb trenta minuts d'exposició i deu minuts per fer preguntes o aclariments. Diumenge i dilluns es tractava la relació de Qumran amb la Bíblia hebrea i els escrits jueus del Segon Temple. Dimarts es dedicava a l'arqueologia i a la preservació i difusió dels manuscrits. Dimecres se centrava en les connexions amb el Segon Testament.

El desert com a tema transversal de referència

La citació d'Isaïes 40,3: «Obriu un camí en el desert», esdevenia el títol inspirat i també representatiu del tema aglutinant de les ponències. El desert, tractat de múltiples maneres, esdevenia el denominador comú dels escrits qumrànic, del text bíblic del Primer i del Segon Testament, i de la literatura parabíblica.

¹ Per a les persones interessades en el programa i en els resums de les ponències, vegeu el web de l'Orion Center: <http://orion.mscc.huji.ac.il/>

Informacions



Una de les sessions del simposi

Les sessions del diumenge 29 d'abril eren d'ambientació i de contextualització. Els manuscrits de Qumran que contenen referències bíbliques sobre el desert testimonien la fluïdesa textual del text sagrat en el judaisme del Segon Temple (Arming Lange, Universitat de Viena). La comparació de versions d'Isaïes 40,3 així com les interpretacions del verset a Qumran i en els evangelis mostren la diversa rellevància que es dona al tema del desert (Emanuel Tov, Universitat Hebrea). Les mencions qumràniques del verset profètic subratllen més la paraula «camí» que la paraula «desert» (John Kampen, Escola teològica metodista d'Ohio). Semblantment s'expressava Paul Mandel (Institut Schechter d'estudis jueus), tractant alhora de metàfora i de realitat l'anada al desert de la comunitat de Qumran, però subratllant-ne la dimensió metafòrica. Ursula Schattner-Rieser (Universitat de Köln) s'aproximava a l'arameu dels manuscrits i el comparava amb altres textos arameus de la diàspora postexílica com el llibre de Tobit, que subratllaven el sentit pedagògic del desert.

Les sessions de la tarda tractaven de textos concrets de Qumran: 1Henoc parla del desert com a lloc de revelació i també de càstig temporal (Loren Stuckenbruck, Universitat de Munich). El llibre dels Gegants de Qumran contempla el desert com un lloc separat de l'àmbit humà i un espai de saviesa superior (Søren Holst, Universitat de Copenhaguen). Jonathan Ben-Dov de la Universitat de Haifa mostrava les dificultats d'interpretar el sentit del desert en 1Hen 77,3.

Tancava la jornada una conferència festiva d'obertura a càrrec del reconegut John J. Collins (Universitat de Yale) i presentada per Paula Fredriksen. Saludaven els as-

sistents Dror Wahrman (degà de la Facultat d'Humanitats de la Universitat Hebrea), Martin Weiss (ambaixador austríac a Israel), Armin Lange (Museu d'Israel), Laurence H. Schiffman (Universitat de Nova York) i Esther G. Chazon (directora de l'Orion Center). Collins exposà de manera suggerent el significat del desert per a la comunitat de *Yahad* que vivia aquest temps de retir com una transició amb la finalitat de tornar a l'entorn urbà de Jerusalem.

El dilluns 30 d'abril s'iniciava amb l'estudi de dos textos bíblics a Qumran: Lv 16 i el cerimonial del Yom Kippur que la comunitat assumia com a propi, de manera que feia expiació pels seus membres, per tot Israel i per la terra (Sarianna Metso, Universitat de Toronto). Zachary Levine (Universitat de Nova York) presentava Lv 26,44-45 on els membres de *Yahad* se senten un "nou Israel" en el qual serà renovada l'Aliança pactada originàriament en el desert. Gideon R. Kotzé (Universitat Nord-oest de Sud-àfrica) explicava el sentit de capgirament expressat pel desert en els textos qumràtics (4Q179), passant del benestar de Jerusalem a la desolació i reclusió del desert. Devorah Dimant (Universitat de Haifa) exposava un detallat seguiment de Moisès en els textos bíblics de Qumran, que el descriuen com a legislador; però els textos parabíblics l'interpreten com un mediador. Tancava el matí Hindy Najman (Universitat d'Oxford) que eixamplava enormement el concepte de desert a partir dels himnes (*Hodayot*).

La tarda començava amb Noam Mizrahi (Universitat de Tel Aviv) que analitzava l'hebreu característic de Qumran, talment com un dialecte independent de la zona de Jerusalem. Daniel L. Smith (Universitat de Saint Louis) centrava l'atenció més en la gent del desert que en el desert en si, i com la generació del desert esdevé un referent per la comunitat de *Yahad*. Corrado Martone (Universitat de Torí) explicava una doble apreciació del desert a Qumran: com a lloc de càstig per als pecadors i com a lloc de recrear un nou context social i religiós. Eyal Regev (Universitat Bar-Ilan) explicava la noció de desert a Qumran com a realitat que va més enllà d'un espai geogràfic i que es refereix metafòricament a la comunitat. Arjen Bakker (Universitat d'Oxford) subratllava la dimensió personal d'ascetisme i de transformació interior que implica l'experiència comunitària al desert. Alison Schofield (Universitat de Denver) feia la darrera aportació parlant del desert a la Regla de la Congregació.

Dimarts 1 de maig. Les sessions canviaven d'escenari i es desplaçaven al Museu d'Israel per dedicar la jornada a l'arqueologia, la conservació i la publicació dels manuscrits. Prenia la primera paraula Reinhard G. Kratz (Universitat de Gotinga) que presentava els dos grans projectes de digitalització dels textos. Amos Frumkin (Universitat Hebrea) descrivia la geologia i el microclima de Khirbet Qumran. Eitan Klein i Amir Ganor (Departament d'Antiguitats d'Israel) exposaven el projecte de conservació de les grutes. Uri Davidovich i Roi Porat (Universitat Hebrea) explicaven les noves excavacions en una gruta-refugi utilitzada durant la revolta de Bar-Kokheba (Nahal

Informacions

Tze'elim). Oren Gutfeld (Universitat Hebrea) presentava les noves excavacions de la gruta 53, situada a poc més d'1 km de Qumran, on s'ha trobat un petit fragment enrotllat dins d'una gerra. Guy D. Stiebel (Universitat de Tel Aviv) associava la comunitat de Qumran amb Masada. Marcello Fidanio (Facultat de Teologia de Lugano) presentava l'informe final de la cova 11à, que es publicarà l'any 2018.

Al capvespre hi havia una sessió oberta en hebreu dedicada al gran públic. Adolfo Roitman (Museu d'Israel) analitzava les referències de Bannus, Joan Baptista i la comunitat de Qumran com a casos semblants que expressen el valor simbòlic i religiós de la zona de Jericó per al judaisme del Segon Temple. Laurence H. Schiffman (Universitat de Nova York) destacava la rellevància del Rotlle del Temple i la seva gran influència en l'organització i estructuració de la comunitat de *Yahad*, més que no pas el motiu del desert. Pnina Shor (Departament d'Antiguitats d'Israel) explicava el procés de conservació i de presentació dels manuscrits que porta a terme aquest departament. Tancaven la sessió Rotem Arieli (Museu d'Israel) i Noam Mizrahi (Universitat de Tel Aviv) que van explicar les aproximacions educatives als manuscrits dels anys 2008-2018.

Dimecres 2 de maig. Steven D. Fraade (Universitat de Yale) iniciava les aportacions exposant que el desert de *Yahad* era un lloc de revelació i de profecia (personal i comunitària), fins i tot associat amb alguna mena de pràctica. Moshe J. Berstein (Universitat Yeshiva) explicava la peça poètica de Nm 21,17-18 citada en el Document de Damasc 6,3-10. Alex Jassen (Universitat de Nova York) llegia la comunitat de Qumran com un col·lectiu perseguit des del punt de vista del victimisme, de manera que subratllava el poder dels altres a fi d'emfatitzar la pròpia manca de poder. Jesper Høgenhaven (Universitat de Copenhagen) explicava el desert en el Rotlle de Coure (3Q15) que desenvolupa creativament la noció de desert de la Torà com a lloc de perill i de desolació i, alhora, com a lloc sagrat per excel·lència. Atar Livneh (Universitat Ben-Gurion del Nègeb) mostrava com el Pentateuc Samarità de Qumran (4Q158) té semblances amb Flavi Josep quan explica el lliurament dels deu manaments al Sinai (Ant. 3,83-88).

La tarda començava amb George Brooke (Universitat de Manchester), que mostrà amb l'ajut d'imatges d'art contemporani i d'episodis bíblics sobre el desert que es tracta d'un espai teofànic. Hermann Lichtenberger (Universitat de Tübingen) comentava el simbolisme de l'àguila i el desert en el relat de la dona de Ap 12 en comparança amb altres textos on també apareix una àguila i el desert. Michael R. Jost (Universitat de Berna) explicava les semblances i diferències del terme "poble de Déu" en la carta als Hebreus, que deixa entreveure la presència divina, i en alguns textos de Qumran. Jeffrey P. Garcia (Nyack College, Nova York) reprenia el tema de les connexions de Joan Baptista amb Qumran. Ian Werret (Universitat Saint Martin de Lacey, Washington) comparava citacions de l'evangelí segons Marc i de Qumran, que valoren el de-

sert com a lloc de purificació. Daniel K. Falk (Universitat de l'estat de Pennsylvania) explorava el desert com a lloc específic de pregària en els evangelis, els manuscrits del Mar Mort i en fonts jueves primitives. Una discussió final tancava el simposi.

Valoracions

La primera cosideració és sobre la citació d'Isaïes 40,3: «Obriu un camí en el desert», un eix temàtic transversal adequadísim. Talment com uns braços amples i oberts, el desert ha abraçat totes les ponències, indagant la seva rellevància en els manuscrits del Mar Mort, en els escrits del Primer i Segon Testament, i en la literatura jueva del Segon Temple. Com a magnífic rerefons geogràfic, l'oest del mont Scopus mostrava des de les finestres la seductora panoràmica de l'entranyable desert de Judà, protagonista d'escenes bíbliques de tots dos testaments.

La segona valoració és sobre la diversitat del col·lectiu de ponents, barreja d'acadèmics de renom amb altres de més novells. Les procedències eren a favor dels israelians (disset), seguits per nord-americans (tretze) i europeus (onze); també una canadenca i un sud-africà. Les aportacions mereixen convertir-se en una futura publicació, tal com se sol fer en aquests simposis.

També valorem, i molt positivament, tanta riquesa d'aproximacions. Sens dubte que els mètodes historicocrítics (sobretot la crítica textual) i l'arqueologia han marcat la investigació dels manuscrits del Mar Mort. També ho han expressat així les ponències del simposi que han presentat noves descobertes arqueològiques, comparacions de versions bíbliques, estudis de crítica literària o d'intertextualitat amb textos del judaisme del Segon Temple; tot plegat ha servit per a oferir una ambientació històrica rellevant i significativa. Simultàniament, s'eixamplaven les lectures dels manuscrits amb suggerents aproximacions filològiques, sociològiques, introspectives, temàtiques o conceptuals.

Però la darrera i més rellevant valoració és la mateixa descoberta dels manuscrits que el simposi commemora en el 70è aniversari. Els estudis bíblics han quedat marcats per la recuperació del treball silenciós d'aquells copistes de fa vint segles, que tingueren la bona pensada de preservar la seva obra en gerres de terrissa i amagar-les en coves. El judaisme del Segon Temple i el món del Segon Testament han quedat il·luminats per aquestes precioses descobertes que els estudis bíblics afinen de manera progressiva en els àmbits de la filologia, el pensament, la religiositat i el tractament del text sagrat que brolla d'aquesta comunitat atípica. També el discurs entre raó i fe ha quedat enfortit amb les descobertes dels manuscrits que endarrereixen mil anys els testimonis directes del text bíblic, i certifiquen, de manera incontestable, la fidelitat en la còpia i la transmissió del text sagrat.

Jordi Cervera i Valls

Temps obert. relat, criteri i proposta

Temps obert. Relat criteri i proposta és, com molt bé diuen Mn. Bofarull i Núria Ventura, fruit de llargues converses a l'entorn de temes que avui ens interroguen i ens interpel·len. És un diàleg. Un extens diàleg obert, ric i sincer, que tot convidant-nos a fer-nos preguntes, esdevé per al lector testimoni de fe, de servei i d'esperança.

El llibre conté quatre apartats: *Situar-se en la vida des de la fe*; *Ser fidel al camí que puja*; *Obrir-se a l'horitzó* i *Ressituar-se vers el futur*.

Els autors conviden a obrir el llibre per l'apartat que despertí més el nostre interès. Modestament dic que, efectuada la lectura global, m'ha semblat que tot tenia un fil conductor molt propi de les qualitats didàctiques i organitzatives de Mn. Bofarull i de la Núria Ventura.

Cadascun d'aquests apartats dona veu a altres persones que aporten opinions i també obre un espai perquè el lector hi digui la seva, discrepant-hi o coincidint-hi.

A l'inici de cada apartat trobareu una introducció al·legòrica que, com agafant-nos de la mà, ens introdueix suaument en els temes que s'hi tracten.

Els autors obren l'apartat *Situar-se en la vida des de la fe* amb una magnífica descripció de la Nit de Completes de Sant Joan. El relat d'aquesta Nit de Completes obre el diàleg a l'entorn de la personalització de la fe. Una fe que ve de lluny en el cas de Mn. Bofarull, teixida a l'entorn afectuós i cristià de pares i avis i que, amb el pas dels anys, incorpora a la vida tot allò que és compatible amb l'Evangeli, amb la Paraula i l'estil de vida de Jesús.

En el cas de la Núria, una fe fruit de recerca, amb esperit de canvi, incorporant-la als grans valors rebuts de casa seva.

I en aquesta personalització de la fe, com a nucli central, parlen del que representa el Concili Vaticà II per a l'Església, per a les nostres parròquies, per als creients. Amb paraules de Mn. Bofarull: "la gran aportació del Concili és posar l'Evangeli en mans de la gent —i hi afegeix— de la gent que l'hi vol tenir, és clar". És l'Evangeli el que Mn. Bofarull té com a punt de referència fonamental i personalitza la seva fe en l'adhesió a la Paraula de Déu. La Núria, de la seva banda, expressa que la fe és un procés personal, conduït o no, però personal.

Ambdós destaquen el valor de viure-la en comunitat. Una comunitat que ve de molt lluny, amb testimonis admirables de coherència de vida. L'Evangeli i el testimoni ajuden a comprendre com ha de ser el seguiment de Jesús, de manera que la fe es va personalitzant. I la fe és seguiment de Jesús.

I en el diàleg que s'estableix sorgeix l'interrogant sobre la ignorància de la tasca de l'Església per part de la societat: rebuig, incomprensió i indiferència davant la proposta de la fe.

Els autors es refereixen al testimoniatge cristià amb paraules i exemples que trobareu escrits amb molta sinceritat, però alhora ens acompanyen a concloure que personalitzar la fe és també exterioritzar-la i explicar-la als altres, establint ponts de diàleg amb els no creients. En aquest diàleg amb no creients sorgeix la pregunta del perquè de la insensibilitat per l'Evangeli. La resposta, respectuosa amb tothom, és que s'hi ha d'entrar i el personatge de Jesús va estirant i ens fa caminar cap al màxim de l'amor, del perdó, de la generositat, de la pregària, del sacrifici de tu mateix. Viure d'acord amb l'Evangeli pacífica i enforteix.

M. Esperança Amill, convidada pels autors a parlar sobre el millor mètode de lectura personal de l'Evangeli, respon: llegeix/escolta la paraula, rumia-la/acull-la, fes-ne pregària i contemplació, obre la ment i el cor. I posa per exemple unes bellíssimes cites evangèliques (camina al costat de Jesús en silenci, acostat a la casa de Pere a Cafarnaüm, escolta el diàleg de Jesús amb la samaritana, experimenta la joia de la vídua de Naïm, segueix el judici de Jesús...).

L'ajuda de la fe davant de les grans qüestions de la vida, com ara la mort i l'envelliment, sense que la solitud o la desesperació malmetin les persones tanca el diàleg dels autors en aquest primer apartat.

Situar-se a la vida des de la fe deu comportar *Ser fidel al camí que puja*, que és precisament el títol del segon apartat.

Una introducció al·legòrica s'obre davant el lector. La pujada al campanar de Valls. Llegint el relat dels autors gairebé se'ns mouen els peus com si hi anéssim pujant. És tan rica la descripció! I dono veu als autors: "El diàleg que ara llegiràs et vol empènyer a ser fidel al camí de la vida, amb coherència i compromís. Quan et trobis amb el dubte de quin és el camí que cal triar, probablement la millor opció podria ser aquesta: escull amb decisió el camí que puja!"



Informacions

La comprensió dels signes litúrgics inicia aquest apartat. Preguntes i respostes a l'entorn dels sagraments com les mateixes accions que Jesús feia a favor de les persones quan vivia històricament. La Paraula, que no és a la llista dels sagraments, proclamada en comunitat ho és. Gran encert del Concili Vaticà II: tots els sagraments s'administren amb Paraula.

I el conjunt de signes de segona categoria, com ara l'encens, el vocabulari, els ornaments. Tot allò que fa exclamar a Teresa Bonet —també convidada a parlar: “La litúrgia necessita que posem tots els esforços possibles per a unir l'apartat ritual amb una sana llibertat creadora perquè la celebració dels actes litúrgics siguin plens de vida. La fe és viva quan se celebra.”

La valoració de la grandesa dels sagraments fa sorgir les qüestions a l'entorn de la predisposició per rebre'ls, principalment el Baptisme i l'Eucaristia, i el contrast amb la lleugeresa amb la participació i la disposició interior d'algunes persones. Els autors destaquen la resposta del Papa Francesc en les seves encícliques, on diu que cal anar a la perifèria, que cal molta comprensió i que s'han de donar els sagraments a qui els demani.

Prosegueixen Mn. Bofarull i Núria Ventura amb preguntes i respostes de gran tendresa sobre la pregària. La pregària és la respiració de la fe; és silenci, quietud, contemplació, perdó, acció de gràcies. És sempre personal i surt del cor. És interior, però també té aquest sentit de comunió quan fem pregària per l'Església, pels altres, per la humanitat.

Per a pregar cal ser conscient que Ell està amb nosaltres i que nosaltres estem amb Ell.

Llegint aquest apartat m'ha semblat que sagraments i pregària són els nostres defensors quan ens determinem a escollir el camí que puja.

El camí puja i des de dalt es divisa l'horitzó.

Obrir-se a l'horitzó s'intitula el tercer apartat d'aquest Temps obert.

L'al·legoria inicial que se'ns presenta convida a llegir. Els autors descriuen la platja enyorada de la infància. Hi són presents les ondulacions de l'arena, el bosc de pins i margallons i les roques esculpides pel vent i per l'aigua. La remor del mar fa endevinar un missatge secret enviat pel Company de la vida, el que ja ha vençut el mar i ara habita al cel.

I, allà lluny, l'horitzó, on el camí del mar es confon amb el camí del cel.

L'horitzó sempre és llunyà. Quan sembla que ens hi apropem se'nobre un altre més enllà, però no per això hem de deixar de caminar. Deu ser aquest el destí del ventall de temes que centren la conversa dels autors en aquest apartat.

El diàleg es converteix en un reconeixement de la situació actual quan s'entra en el tema del paper de la dona en l'Església, tan semblant al paper que històricament ha tingut en la societat.

La dona tan visible en tots els serveis parroquials. La seva presència és majoritària, activa i responsable en la preparació de la litúrgia, en la catequesi, a Càritas, en la Pastoral de la salut... per citar-ne només uns quants, de serveis.

No se centren els autors en un conformisme d'un espai sense horitzó per a la dona, sinó que obren una reflexió sobre els reptes urgents de futur que s'ha de plantejar no tan sols l'Església, sinó també la societat.

De Maria Magarolas, n'extrec una frase que crec que s'adiu del tot amb el plantejament dels autors. Diu així: "La dona tindrà més presència en llocs de decisió en la mesura que l'Església cregui en la llibertat dels fills i filles de Déu."

Parlant d'horitzons, el tema del celibat segueix en aquest llibre un diàleg respectuós i molt sincer en les respostes. "Jo crec que el celibat —diu Mn. Bofarull— viscut d'una manera íntegra forma part d'un sentit de donació de la vida." I prossegueix: "Crec que em dona una visió més espiritual i més profunda de la vida, em dona més disponibilitat, no tan sols física, sinó també interior, més capacitat per a dedicar-me a les coses, més estimació."

Continuant la lectura, els autors aborden qüestions morals que generen polèmica (pederàstia, avortament, eutanàsia). Res més lluny en les seves paraules que el judici precipitat i immerescut; ans al contrari, ambdós es consideren part d'una Església que ha d'acompanyar, ajudar i que ha de fomentar en els fidels l'actitud de saber allargar la mà al discapacitat físic o psíquic, al qui afronta grans moments amb soledat o el qui se sent desorientat en la seva vida.

Hi ha una manca d'horitzó en la ignorància de la cultura religiosa, tant en el camp de l'art com en el de la cultura, encara que en tots els nostres costums i tradicions hi ha un origen religiós. Es fa gairebé impossible trobar una cultura que no tingui religió. Trencar amb la influència de la religió cristiana, amb el sentit que dona a la vida, només comporta empobriment.

I es planteja la problemàtica de les classes de cultura religiosa a les escoles, alternativa a la religió, que sovint, malgrat les excepcions, queda diluïda entre les altres matèries o impartida per professors sense titulació; quan la classe de cultura religiosa, diuen els autors, hauria de comportar per a tots els alumnes el reconeixement del paper que ha tingut l'Església i el cristianisme en la història de casa nostra i, a la vegada, informació sobre les religions sobrevingudes que practiquen alumnes d'altres cultures.

Aquest apartat conté l'aportació de Mn. Norbert Miracle, on recorda que la classe de religió és optativa per a l'alumne, però d'obligada oferta per part dels centres edu-

Informacions

catius. I que, en aquest cas, els mestres tenen, a més de la titulació civil, els corresponents estudis bíblics i teològics.

La visita a la ciutat de Matera, al sud d'Itàlia, un calorós dia d'agost, ens introdueix al quart apartat de *Temps Obert*. La ciutat actual, molt canviada, només deixa entreveure allò que va ser, una ciutat oblidada per tothom, miserable i dominada tirànicament. Encara conserva el seu centre històric, els Sassi, construccions excavades a la roca que servien com a habitatge; un sistema de vida totalment pobre, declarat avui patrimoni de la humanitat per la UNESCO.

Els autors, aquell dia d'agost, van evocar a Matera el contrast entre la vida dels Sassi i l'actual.

De manera semblant, diuen, s'aturen a fer d'observadors del present de les nostres parròquies, enfocant-hi un futur que voldrien obert i esperançador.

Ressituar-se vers el futur. No hi podia haver un millor títol per a aquest quart apartat.

I quina és aquesta situació de present?

Els autors parlen d'una crisi de pertinença de les comunitats cristianes occidentals. Passa sobretot en el món europeu i afecta totes les comunitats cristianes. Constatació que es fa partint de la dada superficial, però objectiva de la manca d'assistència a missa i també de l'edat dels assistents. Amb tot, diuen els autors que les persones continuen participant en celebracions puntuals i especials. La societat sembla laica, però les persones no ho són, malgrat que el sentit de comunicació de la fe no és gaire viu ni en els practicants ordinaris.

Centren el diàleg en la dificultat de ser testimonis en una societat nostra que no s'adiu gens amb l'Evangeli i que sovint fa una crítica del comportament cristià.

La vida en comunitat emergeix com a resposta. La parròquia, diu Mn. Bofarull, no és una alternativa a les estones d'oci; és acompanyament. No som els últims cristians, diu, potser som els últims cristians que vivim la fe d'una determinada manera i la prova claríssima que no som pas els darrers és que, en altres llocs, el testimoniatge és ben viu malgrat els problemes; amb tot l'Església europea no s'hauria de plegar a criteris materialistes i individualistes del poder econòmic.

Aquesta vella Església d'Europa ha de fer emergir la seva veu profètica, que és la Paraula evangèlica de Jesús i com que la té i no l'ha tancada mai, ara és el moment històric per a fer-la sentir amb més força com un servei a la gent i a les nacions.

No hauran de ser, doncs, les comunitats parroquials les que hi hauran de donar respostes?

Mn. Ignasi Cabré exposa la seva opinió i diu que les parròquies que tindran futur són les que es deixaran transformar pel buf de l'Esperit, aquelles en què es noti l'ar-

relament en la pregària, la capacitat de patir amb els germans, l'esforç per un treball complementari i el desig de comunicar el sentit profund de la fe en Jesucrist.

En aquest apartat de *Ressituar-se en la fe* una pregunta interpel·la el lector. Què ens impedeix de ser adults en la fe? Ningú, però si un no s'ho proposa, no ho serà mai. En tots els serveis parroquials, els laics han de ser capaços de decidir, l'última paraula del rector ha de tenir valor imprescindible tan sols en qüestions de fe.

Ja a les acaballes de *Temps obert*, el diàleg pren un caire d'admiració per la figura del Papa Francesc. Un Papa que parla des de l'Evangeli amb senzillesa i que el viu en totes les seves actuacions.

Els autors valoren la interpretació de futur que el Papa deixa oberta tant en els sínodes sobre la família, com en les dues exhortacions apostòliques i l'encíclica *Laudato si'*, document, aquest darrer que no és exclusiu per als catòlics, sinó també per a fer reflexionar els dirigents del món.

I no es tanca totalment el llibre sense una referència a l'actuació del voluntariat. Quina paradoxa de la història de l'Església: en els moments de més dificultats en la transmissió de la fe i amb l'evangelització, hi ha més laics fent voluntariat que mai.

Els voluntaris no ajuden el rector, sinó que serveixen la parròquia. L'exigència en l'eficàcia i la seva preparació han de ser una constant, sobretot, diu la Núria Ventura, perquè la tasca del voluntariat va molt per la línia de les relacions humanes i cal respecte a la procedència social i cultural dels altres i la situació psicològica, emocional i econòmica que viuen les persones

Cal, doncs, una actitud receptiva en el voluntariat.

Heus aquí només les pinzellades que he intentat fer de *Temps obert* de Mn. Josep Bofarull i la Núria Ventura. He estat fidel a algunes de les seves respostes, pràcticament transcrivint-les literalment, però el seu diàleg és molt més ampli i ric.

És un testimoni de vida!

Respira la vivència de la Núria Ventura en la vida parroquial, l'experiència acumulada en tants anys de bona docència i el compromís amb la llengua, el país i les entitats vallenques.

Respira també la vivència d'un prevere, Mn. Josep Bofarull, que, captivat pel Senyor, ha fet ofrena de 50 anys de la seva vida al servei de l'Església, com a rector, delegat de catequesi, vicari episcopal, arxiprest, però sempre pastor, acompanyant de ben a prop els feligresos i caminant al costat de les persones sigui quina sigui la seva creença.

Els autors demanen als lectors que expressin les seves pròpies opinions a mesura que van llegint. És hora doncs de llegir amb l'esperit obert i el llapis a la mà.

M. Teresa Piquer Biarnés, mestra i pedagoga

Notícies bibliogràfiques

IGNACIO RODRÍGUEZ ALFAGEME, *Gramática griega*, Madrid: Ediciones Complutense 2017. 427 pàg.

El professor Ignacio Rodríguez Alfageme ha publicat una gramàtica de referència de la llengua grega constituïda per 622 paràgrafs (en tres parts: escriptura i fonologia; morfologia: formació de mots; flexió nominal; flexió verbal; esquema de sintaxi oracional) i cinc índexs (llista de verbs i les formes principals de la conjugació; de morfemes; de terminacions; de mots; de conceptes). L'obra està pensada com una gramàtica de consulta universitària, que presenta una síntesi magnífica dels elements essencials de la llengua grega clàssica. Cada secció va acompanyada de la bibliografia de consulta que permet ampliar la informació.

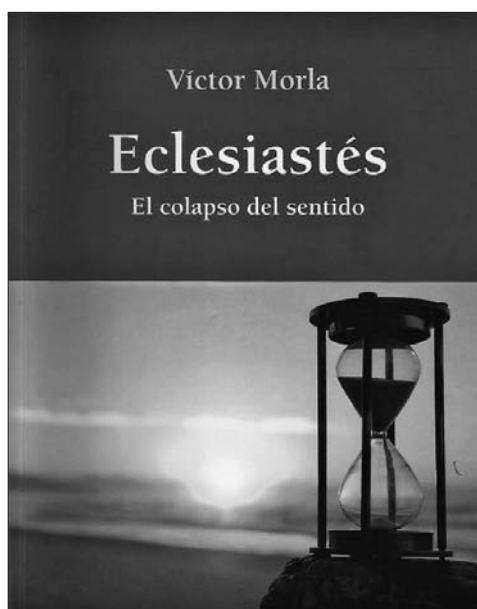
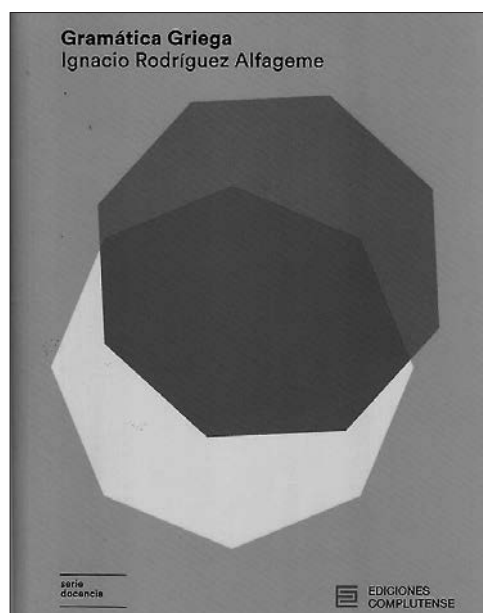
Penso que és una obra molt recomanable per a qualsevol persona interessada

en la llengua grega, en què va ser escrita tot el Nou Testament i altres llibres de l'Antic Testament dels cristians catòlics.

VÍCTOR MORLA, *Eclesiastés. El colapso del sentido*, Estella: Verbo Divino 2018. 214 pàg.

«Vanitat i més vanitat, diu Cohèlet, tot és efímer, tot és en va» (Coh 1,2). Aquest és el lema del Cohèlet o Eclesiastès, un dels llibres més intrigants de la Bíblia hebrea. El professor Víctor Morla, un dels més gran especialistes del món en els llibres sapiencials de l'Antic Testament, ens acaba d'oferir una lectura d'aquest llibre breu i enigmàtic.

Morla és un home molt savi que deixa parlar el llibre i n'explica el que és possible, d'aquest llibre que sovint tenim la sensació que ens deixa sense paraules i sense esperança.



Notícies bibliogràfiques

RAFAEL JIMÉNEZ ZAMUDIO, *Nueva gramática de sumerio*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá 2017. 331 pàg.

Cap al 2600 aC els escribes de la zona meridional de l'antiga Mesopotàmia, entre el Tigris i l'Eufrates, abans de desembocar al Golf Pèrsic, van començar a escriure la seva llengua —el sumeri— amb escriptura cuneïforme. Coneixem la gramàtica de la llengua literària dels sumeris, tal com ha estat transmesa en els textos copiats pels escribes accadis, quan el sumeri era una llengua morta.

El professor Rafael Jiménez Zamudio acaba de publicar una gramàtica pràctica d'aquesta llengua tan complexa que permet adquirir coneixements, pas a pas, de tot el sistema lingüístic.

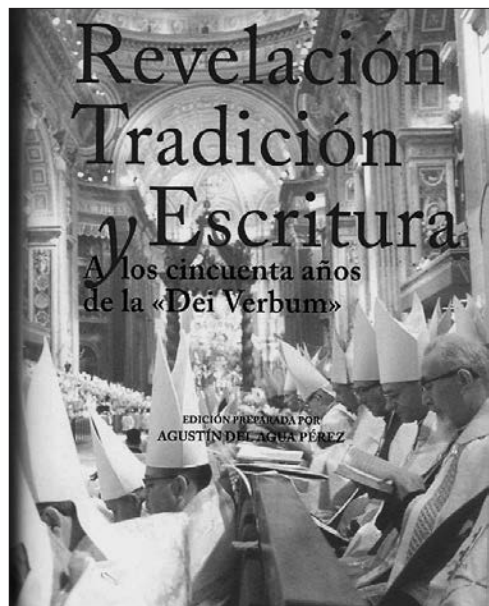
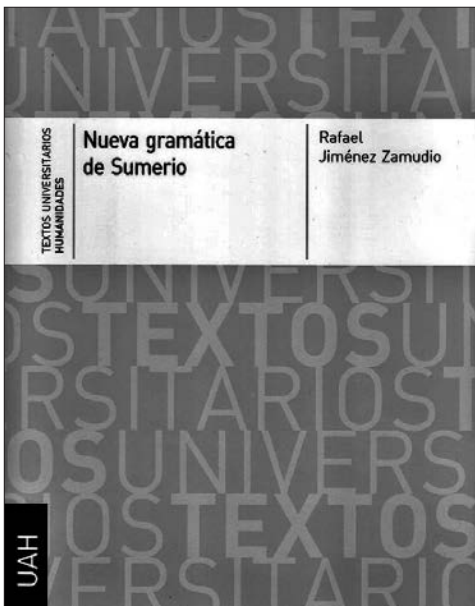
Cada lliçó va acompanyada de vocabularis i exercicis. La bibliografia i els apèndixs amb els signaris i el glossari fan de l'obra

un conjunt complet per a adquirir un coneixement ben sòlid d'aquesta llengua del Pròxim Orient Antic, que forma part del marc cultural on va néixer la Bíblia.

AGUSTÍN DEL AGUA PÉREZ (ED.), *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la Dei Verbum*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2017. 675 pàg.

Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la Dei Verbum, volum dirigit pel professor Agustín del Agua Pérez, és una mena d'enciclopèdia sobre alguns aspectes del món de la teologia bíblica aplegats amb motiu dels cinquanta anys de l'aprovació de la *Dei Verbum*, la Constitució sobre la revelació divina del Concili Vaticà II (1965).

El volum aplega contribucions de 24 professors, entre els quals molts són

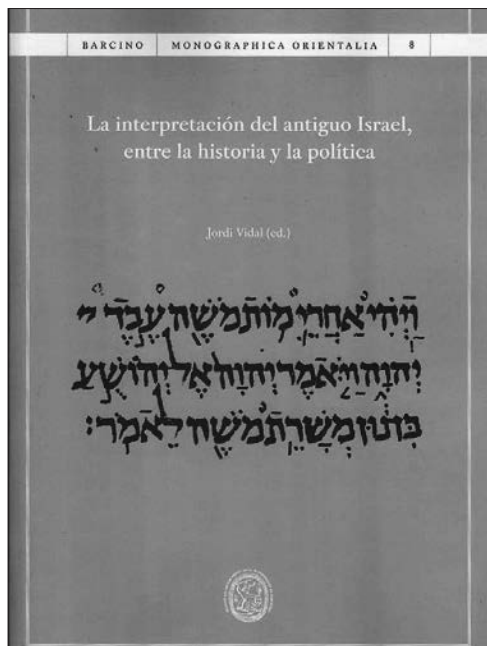


Notícies bibliogràfiques

membres de la nostra Associació Bíblica de Catalunya: Núria Caldach-Benages, Enric Cortès, Armand Puig, Francesc Ramis i Damià Roure.

Les reflexions de caràcter teològic presenten una relectura de la *Dei Verbum* i mostren la importància d'aquest document en la vida i la reflexió de l'Església. Les seccions teològiques van acompanyades d'estats de la qüestió sobre el coneixement actual del món de la Bíblia. Tot plegat fa que el volum sigui altament recomanable com a lectura de formació i actualització tant des del punt de vista teològic com exegetíc

JORDI VIDAL (ED.), *La interpretació del antiguo Israel, entre la historia y la política*, Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions 2017. 208 pàg.

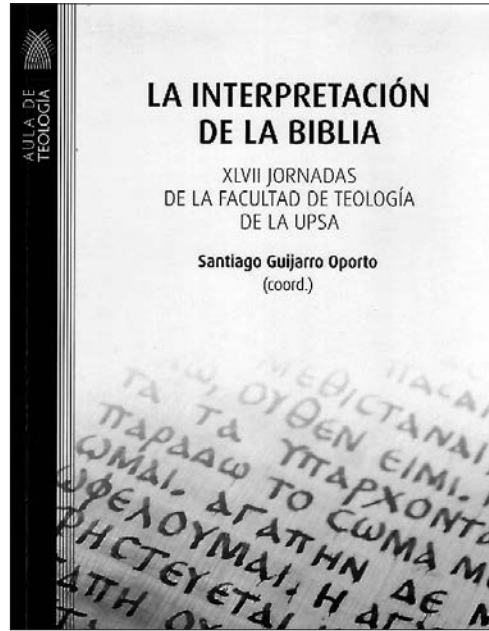
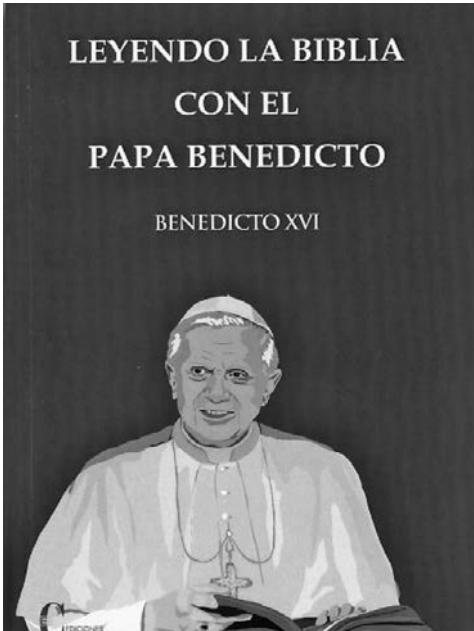


Aquest volum recull les ponències d'un projecte d'investigació intitulat «L'ús de la història antiga en el conflicte àrab-israelià». Als biblistes ens interessen especialment els escrits del professor Joaquín Sanmartín «Éxodos: Pre-textos de historias»; el d'Emmanuel Pfoh «De la historia del antigua Israel a una historia de la antigua Palestina»; i el d'Isaías Arrayás i Carlos Heredia «Reflexiones sobre la actuación de Pompeyo Magno en Siria y el encaje del reino de Judea a la luz de las fuentes literarias antiguas», que plantegen idees ben interessants des del punt de vista de la consideració de la història, que és un aspecte fonamental de les Sagrades Escripures.

STEPHAN V. KEMPIS (ED.), *Leyendo la Biblia con el Papa Benedicto*, Madrid: Ediciones Cristiandad 2018. 472 pàg.

Aquest volum s'obre amb una documentada introducció del professor Pablo Blanco Sarto (U. de Navarra) sobre el pensament de Joseph Ratzinger-Benet XVI a propòsit de la Bíblia. A continuació hi trobem la recopilació dels comentaris del bisbe de Roma Benet XVI ordenats segons l'ordre dels textos de la Bíblia, en una edició preparada per Stefan von Kempis i traduïda de l'alemany per M. Xesús Bello.

Són meditacions breus, de gran bellesa, en què el bisbe de Roma s'aproxima a la Paraula de Déu i ens n'ofereix una lectura espiritual, il·luminada sempre des de la llum central del misteri i la presència del Senyor Jesús ressuscitat. Un llibre francament molt interessant i suggeridor.



SANTIAGO GUIJARRO OPORTO (COORD.), *La interpretación de la Biblia. XLVII Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 2017. 269 pàg.*

Un llibre molt interessant. Editades pel professor Santiago Guijarro, recull les ponències presentades en les «XLVII Jornadas de Teología» de la Universitat Pontificia de Salamanca. Hi trobem «La Biblia en la pastoral de nuestras iglesias» de Mons. Ciriaco Benavente; «La interpretación de la Sagrada Escritura: desde *Dei Verbum* hasta *Verbum Domini*» de Juan Miguel Díaz Rodelas; «¿Qué texto? Pluralidad textual y ediciones críticas» de Juan Chapa; «Los métodos histórico-críticos: temores y esperanzas de exegetas y clérigos» de Peter Dubovský; «La decapitación del Bautista: dos relatos de una

misma historia. El análisis narrativo de los textos bíblicos» d'André Wénin; «Las mujeres en el sepulcro. El recurso a las ciencias sociales en la interpretación de la Biblia» de Santiago Guijarro; «Raíces antiguas de la complementariedad de los métodos exegeticos» de Paolo Garruti; «¿Son complementarios los métodos exegeticos?» de Luis Sánchez Navarro; «El sentido literal y los otros sentidos de la Escritura» de Rafael Aguirre Monasterio; «Exégesis científica y hermenéutica creyente» de Alberto de Mingo; «Biblia y cultura» d'Enzo Bianchi. Es tracta d'un conjunt de propostes i reflexions de gran nivell i interès, que conviden a ser llegides perquè ofereixen nombrosos suggeriments per a una lectura creient i profundament seriosa de la Sagrada Escripura.

Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 129. Maig del 2018

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: 2013-9373



PORTAL

Joan Magí

Pàg. 1

ARTICLES

Les viudes en la Bíblia

Núria Fernández Pou

Pàg. 5

El llibre dels Proverbis

Francesc Ramis Darder

Pàg. 23

*Memòria, imaginació i història: una triada inexcusable per a l'estudi
del passat en l'obra de Dale C. Allison*

Joaquim Malé

Pàg. 37

INFORMACIONS

XVIII Concurs Bíblic de Catalunya per a universitaris (curs 2017-2018)

*Jaume Fontbona o l'exercici digníssim de pensar amb lucidesa sobre l'Església,
el Regne i l'Eucaristia*

“Obriu un camí en el desert”

Simposi sobre el 70è aniversari de les descobertes dels manuscrits del Mar Mort

Temps obert. relat, criteri i proposta

Pàg. 61

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Pàg. 76

