

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



132. maig 2019

GRAVAT DEL PARE ORIOL DIVÍ SOBRE ABRAHAM

Bíblia i vida

El Papa Francesc, el dia 26 d'abril de 2019, va rebre en audiència, a la Sala Clementina del Palau Apostòlic del Vaticà, els participants al Congrés internacional «La Bíblia i la vida: inspiració bíblica de tota la vida pastoral i la missió de l'Església. Experiències i reptes», promogut per la Federació Bíblica Catòlica (FEBIC), amb motiu del 50è aniversari de la seva fundació i celebrat a Roma del 24 al 26 d'abril.

Compartim amb tots vosaltres el missatge que el Papa adreça a tots els assistents al congrés. Missatge que ens adreça a tots nosaltres, els membres de l'Associació Bíblica de Catalunya.

Missatge del Sant Pare:

Eminències, estimats germans en l'episcopat, germans i germanes,

Amb les paraules de l'apòstol Pau, us dono la benvinguda a vosaltres, “estimats de Déu” que us heu reunit aquí “a Roma”; invoco sobre tots vosaltres “la gràcia i la pau de part de Déu” (Romans 1,7). Agraïxo al Cardenal Tagle les paraules de salutació que m'ha dirigit en nom vostre. Us heu reunit amb motiu del cinquantè aniversari de la Federació Bíblica Catòlica. La celebració d'aquest aniversari us ha ofert l'oportunitat de reflexionar sobre el vostre servei eclesial i de refermar-vos mútuament en la tasca de difondre la Paraula de Déu.

La vostra reflexió s'ha desenvolupat al voltant de dues paraules: *Bíblia i vida*. Voldria dir-vos també alguna cosa sobre aquest binomi inseparable. “La paraula de Déu és viva” (Hebreus 4,12): ni mor ni envelleix, dura per sempre (cf. 1Pere 1,25). Es manté jove mentre tota la resta passa (cf. Mateu 24,35) i conserva aquells qui la posen en pràctica tot envellint. És vida i dona vida. Cal que recordem que l'Esperit Sant, aquell qui infon la vida, estima treballar a través de les Escriptures. Perquè la Paraula portà al món l'alè de Déu; vessa en els nostres cors l'escalf de Déu. Tota recerca acadèmica i tot escrit, tots els llibres que es publiquen, són, i no poden deixar de ser-ho, al servei d'aquesta Paraula. Són com la llenya que, arreplegada i guardada amb gran esforç, serveix per a escalfar. Tanmateix, tal com la llenya no escalfa per si mateixa, tampoc no ho pot el millor dels estudis. Cal el foc, l'Esperit és necessari, perquè la Bíblia pugui cremar en el cor de les persones i esdevenir vida. Certament, la bona llenya pot ajudar a alimentar aquesta flama. Però la Bíblia no és una col·lecció interessant de llibres sagrats per a ser estudiats; és una *Paraula de vida* per a ser sembrada, un regal que el Senyor Ressuscitat ens demana que acceptem i distribuïm, per tal que tinguem vida en el seu nom (cf. Joan 20,31).



En l'Església, la Paraula és *una injecció de vida* única. Aquí, les homilies tenen un lloc essencial. La predicació no és un exercici de retòrica ni una compilació de les nostres idees brillants: això seria mera fusta. En canvi, és compartint en l'Esperit (cf. 1Corintis 2,4) la Paraula divina, que ha tocat el cor del predicador, el que fa que comuniqui aquesta escalfor, aquesta unció. Quantes paraules ressonen diàriament en les nostres orelles, transmetent informació i proveint tot tipus de dades? Són tantes que la nostra habilitat per a processar-les sovint queda saturada. Tanmateix, no podem renunciar a la Paraula de Jesús, l'única Paraula de vida eterna (cf. Joan 6,68), que necessitem cada dia de les nostres vides. Seria bonic veure florir "una nova etapa de més amor envers la Sagrada Escriptura per part de tots els membres del Poble de Déu, de manera que s'aprofundeixi la relació amb la persona mateixa de Jesús" (*Verbum Domini*, 72). Seria meravellós que la Paraula de Déu esdevingués "cada vegada més el cor de tota activitat eclesial" (*Evangelii Gaudium*, 174); un cor batent, que vitalitza els membres del cos. L'Esperit Sant desitja modelar-nos en Església en "format Paraula": una Església que no parla per si mateixa ni sobre ella mateixa, sinó que té constantment el Senyor en el seu cor i en els seus llavis, que dibuixa diàriament des de la seva paraula. Però sempre estem temptats a proclamar-nos a nosaltres mateixos i a parlar dels nostres afers; en aquest sentit, en canvi, no aconseguim transmetre vida al món.

La Paraula dona vida a tots els qui creuen ensenyant-nos a renunciar de nosaltres mateixos per tal d'anunciar-lo. En aquest sentit, penetra com una espasa de dos talls, que destrueix pensaments i sentiments, aportant la veritat a la llum, ferint per tal de curar (cf. Hebreus 4,12; Job 5,18). La Paraula ens fa viure com a gent de Pasqua: com a llavor que morint dona vida; com un raïm, que un cop premsat, dona vi; com les olives que, un cop trinxades pel molí, produeixen oli. En aquest sentit, propiciant dons



M. de l'Esperança Amill, Núria Calduch i Xavier Matoses, tres membres de l'ABCAT que participaren en el Congrés.

de vida, la Paraula proveeix vida. Una Església que viu escoltant la Paraula, mai no se sent satisfeta per les seves pròpies seguretats. Roman oberta a la novetat imprevisible de l'Esperit Sant. No es cansa de proclamar, no cedeix a la decepció, no renuncia a promoure la comunió en tots els àmbits. Perquè la Paraula ens crida a la unitat i convide cadaquí a estar atent a l'altre i a superar els propis particularismes.

L'Església nodrida per la Paraula viu així per a *proclamar* la Paraula. No parla des de dalt, ans baixa als carrers del món: no perquè siguin fàcils o agradables, sinó perquè allí cal fer la proclamació. Una església fidel a la Paraula té la missió de proclamar el kerigma. La Paraula divina que prové del Pare i s'aboca sobre el món, l'empeny fins als extrems de la terra. La Bíblia és la seva millor vacuna contra l'autoconservació. És la Paraula de Déu, no la nostra paraula. Ens allunya de col·locar-nos a nosaltres mateixos en el centre; ens preserva de l'autosuficiència i del triomfalisme, ens crida contínuament a sortir de nosaltres mateixos. La Paraula de Déu té una força centrífuga, no centrípeta: no ens atreu cap a dins sinó que ens empeny cap a l'exterior, vers tots aquells a qui encara no ha arribat. No promet una mediocritat còmoda, ja que és foc i vent: és l'Esperit que encén els cors i canvia horitzons, els expandeix amb la seva acció creadora.



Biblia i vida: fem tot el que sigui possible per assegurar que aquestes dues paraules estiguin tan unides que una no pugui existir sense l'altra. M'agradaria acabar, tal com he començat, amb paraules de l'apòstol Pau, que al final d'una de les seves cartes, escriu: "Finalment, germans, pregueu per nosaltres." Com ell, us demano que pregueu. Sant Pau especifica el motiu d'aquesta pregària: "perquè la paraula del Senyor es difongui ràpidament" (2Tessalonicencs 3,1). Preguem i treballem perquè la Bíblia no romangui a la biblioteca al costat d'altres llibres que en parlen, sinó que pugui recórrer els carrers del món, i plantar la seva tenda on viu la gent. És la meva esperança que siguin bons portadors de la Paraula, plens del mateix entusiasme que trobem aquests dies en els relats de Pasqua, on sembla que tothom corre: les dones, Pere, Joan, els dos deixebles d'Emmaús... Corren per trobar i proclamar la Paraula viva. Prego de tot cor per vosaltres, i us dono les gràcies una vegada més per tot el que feu.¹

¹ Traducció de la versió anglesa del missatge del Papa Francesc, que va ser la que es va lliurar als membres de la FEBIC durant l'audiència del 26 d'abril, feta per Maria de l'Esperança Amill, vicepresidenta de l'Associació Bíblica de Catalunya.

«Jo camino amb qui practica la justícia, amb qui segueix camins dreturiers» (Pr 8,20) Dama Saviesa i la justícia

Núria Calduch-Benages

«La saviesa és una justícia sobirana
que no es deixa intimidar ni manifassejar,
que no vol agradar als poderosos.
És la independència i la llibertat interior i exterior.
És per això que és divina»

ADRIAN SCHENKER

Introducció

Dama Saviesa és la personificació més extraordinària de la Bíblia. En els llibres sapiencials, especialment en Proverbis, Ben Sira i Saviesa, es presenta amb moltes cares diferents: com a filla, germana, jove, amfitriona, mare i mestra; guia i companya de viatge, núvia i esposa acollidora. Són rostres diferents, però sempre femenins.¹ D'altra banda, dama Saviesa és molt propera a Déu i està íntimament unida amb Ell.

Ara volem investigar un aspecte molt particular d'aquesta misteriosa figura que sempre és fascinant: la seva estreta relació amb la justícia. Ho farem a través de l'estudi d'un text emblemàtic, Pr 8,1-36, que és el segon discurs de Dama Saviesa en el llibre de Proverbis. Ens demanarem: què tenen en comú Dama Saviesa i la justícia? Quins són els fruits de la seva relació? Què significa parlar amb justícia, governar amb

¹ Cf. Núria CALDUCH-BENAGES, *El perfum de l'Evangeli. Jesús es troba amb les dones*, Saurí 185, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2014, 123.

justícia, caminar pel camí de la justícia? Estem convençuts que la saviesa bíblica pot il·luminar no solament la nostra vida personal, sinó també les nostres relacions amb els altres, la nostra vida en societat i les ments dels nostres governants. La saviesa i la justícia es donen la mà en la construcció d'un món més humà i més just, on la pau universal no sigui un somni, sinó que es converteixi en una realitat.

Pr 8 i els discursos de Dama Saviesa

Pr 8 es troba en la primera col·lecció del llibre (Pr 1-9), que en realitat va ser l'última incorporada al llibre en el període postexílic. L'editor va completar el llibre afegint Pr 1-9 al començament, com a introducció, i Pr 31,10-31 (el poema alfabètic dedicat a la dona forta) al final, a manera de conclusió.

Pr 8 s'ha de llegir juntament amb altres dos textos (Pr 1,20-33 i Pr 9,1-6) en què destaca la figura de Dama Saviesa. En tots tres textos, Dama Saviesa pronuncia un discurs² públic dirigit a tothom, però sobretot als «inexperts», és a dir, als joves que no tenen prudència i coneixement, aquells qui encara no han adquirit la disciplina de l'estudi, el pensament crític i del comportament correcte i, per tant, són fàcilment seduïts per la insensata i s'esgarrien tot fent camí cap a la ruïna.³

En el primer discurs (Pr 1,20-33), Dama Saviesa es presenta com a portaveu del pensament diví. Amb tons forts i amenaçadors que recorden la predicació profètica, exhorta els transeünts a escoltar les seves paraules: si la gent continua negant-se a escoltar-la, la catàstrofe caurà sobre ells; i encara pitjor, la Saviesa no es deixarà trobar i els culpables seran desemmascarats.⁴

El segon discurs (Pr 8), molt més llarg i solemne que els altres dos, renova la invitació a escoltar la Saviesa, la filla primogènita del Senyor, la qui proclama la justícia i la veritat i manté l'ordre de la societat. A aquells qui accepten d'escoltar-la, els promet la benedicció, la vida i el favor del Senyor. Ho comentarem més endavant.

Finalment, en el tercer discurs, en Pr 9,1-6, Dama Saviesa, en contrast amb Dama Niciesa, convida els transeünts a un banquet. Allà podran alimentar-se del menjar substanciós i vital de la paraula simbolitzada pel pa i el vi. Encara que siguin diferents, tots tres discursos contenen una invitació (a la conversió, a l'escolta i al banquet) i,

² Markus SAUR, "Die literarischen Funktion und theologische Intention der Weisheitsreden des Sprüchebuches", VT 61 (2011) 447-460.

³ Leo G. PERDUE, *Proverbi* (Istrumenti 55. Commentari), Torino: Claudiana, 2011, 96-97 (or. anglès, *Proverbs* [Interpretation], Louisville, KY: John Knox Press, 2000).

⁴ Maurice GILBERT, "La sapienza biblica: note semiotiche", Atti del Congresso Internazionale: Semiotica del testo biblico (L'Aquila Forte Spagnolo, 24-30 giugno 1991), L'Aquila: Edizioni del Gallo Cedrone 1995, 742-744, aquí p. 742.

com ha fet notar Gilbert, només tenen un objectiu: rebre el missatge sapiencial recollit en les col·leccions antigues del llibre (Pr 10-29).

Presentació general de Pr 8,1-36

Centrem-nos ara en Pr 8, el tema del nostre estudi.⁵ Comença amb una breu introducció (8,1-3) en què l'autor descriu l'escenari del discurs. Llegim el text:

¹¿No sentiu com crida la Saviesa,
com aixeca la veu la intel·ligència?
² Dalt les altures, dominant la ruta,
a la cruïlla dels camins, es planta;
³ vora les portes d'accés a la ciutat,
a les seves entrades, proclama:

L'escenari es presenta com un lloc a l'aire lliure, molt sorollós i freqüentat. Potser és un lloc alt de la ciutat, fora de les muralles i davant d'una de les portes d'entrada. La porta de la ciutat és un lloc privilegiat per a la vida pública a Israel, on hi ha la confluència màxima de persones. Allà mateix, en públic, s'administra la justícia i s'interpreten les lleis. Tothom hi pot intervenir per defensar o acusar, per aprovar o executar la sentència. A més, és el lloc on es fan les transaccions comercials i els profetes proclamen oracles de judici i salvació (Am 5,12.15).

En aquest ambient, freqüentat només per homes, Dama Saviesa pren la iniciativa i comença a parlar sense que ningú li ho hagi demanat. Parem atenció als verbs que s'utilitzen en el text i que es refereixen directament a la nostra protagonista («crida», «aixeca la veu», «proclama»). Totes les accions, de fet, les úniques accions que fa, tenen relació amb el parlar, cosa que remarca la importància d'aquest fet. Elevar la veu («crida») planteja el problema de l'escolta, perquè en els llocs sorollosos s'ha de cridar per poder ser escoltat, com en un mercat. La saviesa parla al món, no es limita a l'entorn familiar o a la cort: pel seu caràcter públic és universal. L'ambient no és tancat, per això «aixeca la veu» perquè hi ha altres veus que proposen altres coses. Comenta Leo G. Perdue, «La dona-Saviesa que ofereix la seva invitació a les portes de la ciutat es basa en imatges de l'activitat humana, del comerç, de la justícia i de l'ensenyament, tan essencials per a l'organització social i per a l'existència humana. La saviesa es converteix en l'instrument de l'ordre social i la base de l'ensenyament vital que manté la creació.»⁶

⁵ Maurice GILBERT, «Le discours de la Sagesse, en Proverbes, 8. Structure et coherence», en Idem (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BETL 51), Leuven: University Press – Peeters 1990, 202-218.

⁶ Leo G. PERDUE, *Proverbi*, 163.

Cal notar que l'autor es refereix a Dama Saviesa amb dues paraules diferents, tot i que són molt semblants: saviesa (*hokhmà*) i prudència (*tebunà*), que en el nostre text són intercanviables. En hebreu, *hokhmà* significa 'saviesa, coneixement tècnic, habilitat' i *tebunà*, 'sentit comú, competència, intel·ligència pragmàtica'. L'afirmació, en el mateix vers 1, que diu «crida la Saviesa» (hemistiqui *a*) i «aixeca la veu la intel·ligència» (hemistiqui *b*) és un paral·lelisme sinonímic que serveix per a emfatitzar el paper de proclamador de la Saviesa i la importància del seu missatge.

La introducció va seguida per la part central del discurs (8,4-31), que podem dividir en tres seccions a fi de facilitar-ne la lectura i l'explicació: (*a*) 8,4-11, una invitació a escoltar; (*b*) 8,12-21, un autoelogi de la Saviesa; (*c*) 8,22-31, origen i naturalesa de la Saviesa. Aquesta no és l'única estructura possible,⁷ però entre les diverses propostes és la que preferim.

(*a*) *Invitació a escoltar* (8,4-11). En aquesta primera part la Saviesa es dirigeix a tota la humanitat (als homes, als fills de l'home, cf. la inclusió amb 8,31), però en particular als inexperts (*petaim*) i als insensats (*kesilim*). Els exhorta a la reflexió i a l'escolta (8,5.6.10) i justifica la seva exhortació (3x «perquè» en els vv. 6.7.11.) amb un autoelogi que continuarà en l'estrofa següent:

- ⁴ «Us crido a tots vosaltres,
la meua veu s'adreça a tothom.
⁵ Inexperts, adquiriu sagacitat;
adquiriu seny, els qui sou insensats.
⁶ Escolteu, que el meu parlar és franc
i sincera la meua paraula:
⁷ assaboreixo la veritat,
i la maldat em fa fàstic.
⁸ No dic sinó paraules honestes:
no amaguen res de pèrfid ni de fals;
⁹ les troba clares qui les vol comprendre,
qui posseeix el coneixement les troba justes.
¹⁰ Accepteu la meua formació, i no pas plata,
el coneixement abans que l'or més preciós,
¹¹ perquè la saviesa val més que els corals,
cap pedra preciosa no s'hi pot comparar.

(*b*) *La Saviesa es lloa a si mateixa* (8,12-21). En els primers versos (8,12-16), la Saviesa es presenta com un personatge dotat de múltiples qualitats: té una ment intel·ligent, és moralment íntegra i exerceix la seva autoritat entre els poderosos de la terra

⁷ Cf. James A. Loader, *Proverbs 1-9* (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters 2014, 319-321.

que fan la seva tasca «gràcies a mi» (2x). Primer de tot, la Saviesa es distingeix per la seva capacitat de relació. No és una figura tancada en si mateixa: sap tractar els qui l'estimen i la desitgen (8,17.21). Escoltem el text:

- ¹² Jo, la Saviesa, visc amb la sagacitat,
conec la perspicàcia.
¹³ Qui venera el Senyor odia el mal.
Orgull, arrogància, mal comportament i falsedat,
són coses que detesto.
¹⁴ Jo aconsello amb competència,
posseeixo intel·ligència i força.
¹⁵ Gràcies a mi els reis regnen
i els sobirans promulguen lleis justes;
¹⁶ gràcies a mi governen els governants
i els magistrats jutgen amb justícia.
¹⁷ Jo estimo els qui m'estimen;
els qui per mi es deixen, em troben.
¹⁸ Porto amb mi la riquesa i la glòria,
fortuna sòlida i prosperitat;
¹⁹ el meu fruit és millor que l'or més fi,
soc més profitosa que la plata de llei;
²⁰ jo camino amb qui practica la justícia,
amb qui segueix camins dreturers.
²¹ Procuro patrimoni als qui m'estimen,
els omplo de tresors.

(c) *Origen i naturalesa de la Saviesa (8,22-31)*. Aquest és el fragment més famós del capítol i el més complicat.⁸ De tota manera l'element més significatiu del text és l'estreta relació entre Déu i la Saviesa, entre el Creador i la seva primera criatura. En aquesta part del discurs, la Saviesa cedeix el seu protagonisme a Déu. Déu es converteix en el subjecte de gairebé totes les accions. La intensa activitat creadora de Déu es pot resumir d'aquesta manera: Déu crea la Saviesa i crea l'univers. Tots dos, per tant, la Saviesa i l'univers són criatures que depenen de Déu. Escoltem ara la Saviesa, que explica el seu propi origen:

⁸ La bibliografia sobre aquests versets és molt abundant. Cito solament els estudis més recents: Miryam i Ruben ZIMMERMANN, "Vom 'Hätschelkind' zur 'Himmelsbraut'. Eine 'Relektüre' zum Weisheitsverständnis in Spr 8,22-31", *BZ* 44 (2000) 77-91; Alan LENZI, "Proverbs 8:22-31: Three Perspectives on Its Composition", *JBL* 125 (2006) 687-714; "Proverbs 8:22-31 and the Polemics of Wisdom's Divine Authorization", en Alan LENZI, *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamian and Biblical Israel* (State Archives of Assyrian Studies XIX), Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project 2008, 339-362.

- ²² El Senyor em posseïa al començament,
abans de les seves obres, des de sempre.
²³ Em va formar a l'inici del temps,
des de l'origen, des del primer moment de la terra.
²⁴ Em va infantar quan els oceans no existien
ni brollaven les fonts d'aigua viva.
²⁵ Abans que s'assentessin les muntanyes,
abans dels turons, ja m'havia infanat,
²⁶ quan encara no havia fet l'amplària de la terra,
el primer grapat de fang dels continents.
²⁷ Jo hi era quan desplegava la volta del cel
i marcava un horitzó a l'oceà;
²⁸ quan a dalt penjaven els núvols
i contenia les aigües abismals;
²⁹ quan imposava un límit a la mar
que les aigües no han de traspasar,
i quan senyalava els fonaments de la terra.
³⁰ Jo era al seu costat com un mestre d'obres | una criatura⁹
i feia les seves delícies cada dia,
jugant davant d'ell sense parar.
³¹ Jugava per la terra que ell havia creat,
i m'era deliciosa la companyia dels homes.

El discurs acaba amb una conclusió de caràcter parenètic (8,32-36) on la Saviesa, com a mestra, exhorta els seus fills a escoltar el seu ensenyament i a perseverar en els seus camins. Rebutjar-la porta a la mort:

- ³² Escolteu-me, doncs, fills:
feliços els qui segueixen els meus camins!
³³ Accepteu de formar-vos i posareu seny;
no ho refuséssiu pas.
³⁴ Feliç l'home que m'escolta,
que vetlla cada dia al meu portal
vigilant el llindar de casa meua!
³⁵ Qui em troba, troba la vida,
i el Senyor li concedeix el seu favor,
³⁶ però el qui no em troba,
es perjudica a ell mateix.
Els qui m'odien, estimen la mort.

⁹ La paraula hebrea *'mun* és una *crux interpretum*. Cf. Michael V. Fox, "Amon, again", *JBL* 115 (1996) 699-702; Cleon L. ROGERS III, "The Meaning and Significance of the Hebrew Word *'mun* in Proverbs 8,30", *ZAW* 109 (1997) 208-221; Victor A. HUROWITZ, "Nursling, Advisor, Architect? *'mun* and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22-31", *Bib* 80 (1999) 391-400.

Justícia en el fet de parlar

Tant el tema de la justícia com el de parlar són típicament sapiencials. «L'home savi calla fins que arriba el moment oportú», ensenya Ben Sira (Sir 20,7a). El savi no només pensa abans de parlar, sinó que també pot dir la paraula adequada en el moment oportú, sense amagar mai la veritat. La paraula apropiada és lloada per l'autor del llibre dels Proverbis: «Una paraula dita a temps és poma d'or amb filigranes d'argent» (Pr 25,11). El savi destaca també pel seu comportament ètic: fa el que és correcte, just i honest, sempre posant el bé comú davant els propis interessos. En altres paraules, la justícia es converteix en el seu *modus vivendi*. «Per vestit em posava la justícia, el dret em feia de mantell i diadema», diu Job en el seu segon monòleg (Jb 29,14).

En el discurs de Dama Saviesa, tots dos temes apareixen entrelaçats entre si de manera sorprenent. Ella mateixa exposa els principis que regeixen el seu discurs (integritat, justícia i veritat), i ho fa esmentant sis qualificatius que tot seguit comentarem (vv. 6-9).

En primer lloc, qualifica el seu discurs com a «franc» (*neguidim*), el que és correcte i, per tant, honest, sincer, fiable (v. 6a). Altres traductors prefereixen traduir el mot com a «coses nobles, altes o rellevants». Tot depèn de com s'interpreta el terme hebreu, si es refereix a *negued* (davant de) o a *naguid* (príncep). La nostra elecció ve determinada pel context: tot el fragment (vv. 6-9) remarca l'honestedat de la Saviesa i no pas la seva noblesa. La segona qualificació, molt vinculada amb la primera és la rectitud (*meixarim*). De la seva boca en surt «rectitud | sinceritat» (v. 6b), és a dir, que tot el que diu és honest, sincer, lleial, just, imparcial, incorruptible, íntegre.

La tercera qualificació (v. 7) consisteix a dir la veritat (*émet*). Tot el que Dama Saviesa proclama és veritable, no és res més que la veritat, que contrasta amb la maldat o la impietat que detesten els seus llavis. Aquest contrast és una manera de ressaltar la incompatibilitat entre el discurs del savi (en aquest cas de la Saviesa) i el del malvat. «La diferència en el llenguatge —comenta Leo G. Perdue— és essencial per a entendre com els savis comprenen la paraula [...]. De fet, els savis pensaven que les paraules dites podien conformar el caràcter moral de les persones: els savis i els insensats, els justos i els malvats. La paraula tenia una capacitat formativa per a la vida humana i dirigia les accions dels savis i els insensats.»¹⁰

La quarta qualificació és la justícia. Totes les paraules que surten de la seva boca, diu el text, són «honestes» (*be-tsédeq*, literalment 'en la justícia'), és a dir, «són conformes amb la justícia» (v. 8). Aquesta expressió significa que tot el que diu la Saviesa, sense excepció, és una manifestació de justícia. En el seu discurs no hi ha res que sigui ambigu o pervers (lit. 'torçat' com els fils per fer una corda), no hi ha lloc per a

¹⁰ Leo G. PERDUE, *Proverbi*, 164.

l'engany, la maldat, la seducció. En el llenguatge figuratiu dels Proverbis, la justícia/honestedat és lluminosa, recta, mira de cara. La injustícia/deshonestedat és, en canvi, tenebrosa, retorçada i evita la mirada als ulls.

Les qualificacions cinquena i sisena (v. 9) són la claredat i la rectitud/justícia de «totes» (vegeu 8a) les seves paraules. Hem posat aquestes dues qualificacions juntes perquè comparteixen un element important. En ambdós casos, l'autor posa l'èmfasi no tant en el fet que les paraules de Dama Saviesa són veritables com en la manera de ser percebudes pels seus destinataris. Recordem el text (*les troba clares qui les vol comprendre, qui posseeix el coneixement les troba justes*). Això implica que els qui no les comprenen i no posseeixen el coneixement les interpreten de manera diferent. Així ho van entendre alguns autors antics: Rabí Yossef Qimhí (1105-1170): «Als ulls dels necis [les paraules de Dama Saviesa] semblen contràries i contradictòries entre si.» I l'erudit Crawford H. Toy (1836-1919) (el seu comentari va ser publicat l'any 1899): «El món es divideix en dues categories de persones: els savis i els necis, i el fet de poder comprendre la veritat depèn de la categoria a què cadascú pertany.»¹¹

En conclusió, tant l'estil com el contingut del discurs de Dama Saviesa responen a un objectiu ètic que cerca en primer lloc el bé de la societat i dels seus membres.¹² Vist des d'aquesta perspectiva, el discurs sincer, veritable i just de Dama Saviesa contrasta vivament amb les paraules afalagadores i seductores amb què la seva antagonista, la «dona estrangera», tracta de seduir els joves inexperts. Els seus llavis regalimen mel, però a la fi es torna amarga com el donzell i punyent com una espasa de doble tall. Mentre que els ensenyaments de Dama Saviesa són font de vida i de pau, el discurs seductor de la dona estrangera condueix inexorablement al regne dels morts (cf. Pr 5,3-6; 2,16-19; 7,1-27).

Justícia en el fet de governar

Després d'haver vist la relació entre saviesa, justícia i paraula, ara ens fixarem en l'àmbit social. Volem cercar la connexió entre saviesa, justícia i govern. El tema del govern, com el de la paraula, sempre ha interessat els savis. Només heu d'agafar el llibre de Ben Sira i llegir la seva instrucció sobre els governants (Sir 10). Si d'una banda el savi adverteix contra l'orgull i la supèrbia de la classe dominant, de l'altra, mostra una disposició plena a col·laborar-hi. Segons ell, a més de saber parlar, els governants han d'educar i fer prosperar el poble amb la seva saviesa. Escoltem les seves paraules: «Dels

¹¹ Citat per Michael V. Fox, *Proverbs 1-9. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 18A), New York, Doubleday 2000, 270.

¹² Cf. Bruce K. WALTKE, *The Book of Proverbs: Chapters 1-15* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids MI – Cambridge U.K.: Eerdmans 2004, 398.

artistes, se n'admiren les obres, i dels governants, la saviesa de les seves propostes [...]. El governant savi educa el seu poble, el dirigent assenyat posarà ordre en el seu govern. Tal com és el cap d'estat són els seus ministres, tal com és el governador de la ciutat són tots els seus habitants. Un rei ignorant porta el poble a la ruïna; els governants intel·ligents fan prosperar la ciutat.» (Sir 9,17; 10,1-3). Els mateixos pensaments es troben en Pr 29,4 («Un rei que fa justícia consolida el país») i en Sv 6,24 («Un rei assenyat assegura l'estabilitat d'un poble»).

Després d'haver llegit aquests textos, és impossible no pensar en Salomó, el rei savi per excel·lència, que a la mort del seu pare, el rei David, demana a Déu «enteniment per a poder jutjar el teu poble i discernir entre el bé i el mal» (1 Re 3,9). Escoltem la seva veu en la famosa pregària per a obtenir la saviesa al capítol 9 del llibre de la Saviesa: «Així seran agradables les meves obres, governaré amb justícia el teu poble i seré digne d'ocupar el tron del meu pare» (Sv 9,12).

Reprenquem ara el discurs de Dama Saviesa en Pr 8, més concretament la segona estrofa (Pr 8,12-21). L'ús del pronom personal «jo» al començament de 8,12 («Jo, la Saviesa, visc amb la sagacitat») i al començament de 8,17 («Jo estimo els qui m'estimen») dona més força al seu missatge i també serveix per a indicar una petita subdivisió dins el text. En 8,12-16 predomina el tema del govern, mentre que en 8,17-21, el de la riquesa, el benestar i la justícia.

Comencem amb 8,12-16. En aquests versos la Saviesa fa la seva pròpia presentació i descriu el seu personatge amb gran precisió. Té una intel·ligència múltiple (com es diu en el llenguatge modern) que en hebreu es descriu amb termes diversos: *ormà*, 'sagacitat', *daat mezimmot*, 'perspicàcia', *etsà*, 'consell o deliberació', *tuixiyyà*, 'competència o enginy', *binà*, 'intel·ligència o discerniment' i, finalment, *gueburà*, 'força, potència, poder'.¹³ Des del punt de vista moral, destaca per la seva integritat: detesta la supèrbia i l'arrogància, el mal i la falsedat (literalment: «la boca torta») que sol acompanyar les accions malvades.

El consell, la competència i el poder són els tres elements principals de l'art del govern. No són atributs morals en si mateixos, diu Michael V. Fox, però s'han d'utilitzar segons la justícia.¹⁴ Isaïes descriu el rei ideal d'una manera similar:

L'Esperit del Senyor reposarà damunt d'ell:
esperit de saviesa i d'enteniment,
esperit de consell i de fortalesa,
esperit de coneixement i de reverència pel Senyor (Is 11,2).

¹³ Per a tots aquests termes, excepte el darrer, cf. Michael V. Fox, "Words for Wisdom", ZAH 6 (1993) 149-169; Michael V. Fox, Proverbs 1-9, 29-38.

¹⁴ Michael V. Fox, *Proverbs 1-9*, 273.

Tot i que aquestes facultats escauen a la figura del rei, això no vol dir que siguin exclusives dels monarques i, en si mateixes, no són pas signes de la reialesa. Alguns comentaristes entreveuen en el text d'Isaïes la figura de Salomó, però altres assenyalen, per contrast, l'existència de reis necis com ara Roboam, que va rebutjar el consell dels ancians (cf. 1 Re 12). Altres figures bíbliques com ara, per exemple, Moisès, Josep, Daniel o la dona de Tecoa i Abel, posseeixen les qualitats que hem esmentat.

En els vv. 15-16 Dama Saviesa remarca que reis, governants, prínceps i nobles, és a dir, els poderosos de la terra (Sv 6,1-2) fan la seva tasca «gràcies a mi» (2x). Però, què significa «gràcies a mi»? Com hem d'entendre l'expressió en aquest context? Certament Dama Saviesa no fa una afirmació ingènua. Tant de bo tots els caps governessin amb justícia i fessin lleis justes! Malauradament, sabem que la realitat mai no ha estat així. L'oracle de judici d'Isaïes ho confirma:

Ai dels qui fan lleis injustes
i promulguen decrets opressors!
Neguen la justícia als febles,
roben el dret als pobres del meu poble;
les viudes són el seu botí,
espolien els orfes (Is 10,1-2).

El que l'autor pretén dir en el nostre text és que la saviesa és el principi de la sobirania i que cada govern en depèn. La dimensió universal del text és sorprenent. L'autor reconeix que els poderosos de totes les nacions¹⁵ tenen accés a la saviesa i poden exercir-la governant amb justícia.

Justícia i prosperitat

Hem dit que en 8,17-21 predomina el tema de la riquesa, del benestar i de la justícia. Aquesta afirmació és certa, però cal precisar-la. Cal parar atenció a la bella inclusió: «Jo estimo els qui m'estimen» (v. 17) i «Procuro patrimoni als qui m'estimen» (v. 21). En aquests versos, doncs, a més de distingir-se pels seus fruits, la Saviesa es distingeix sobretot per la seva capacitat de relació. Estima els qui l'estimen i la cerquen activament (8,17.21). Aquest amor recíproc és un tret característic de l'escola de la saviesa. L'amor actua com un motor que estimula l'estudi, la recerca i fa que les coses apreses siguin assimilades personalment i afectivament pel deixeble. Sense amor, l'estudi no entusiasma, no esdevé contagiós, sinó que es converteix en una cosa inerta, sense vida. Dama Saviesa recompensa els seus deixebles, els omple de béns, de fruits i de productes, de totes les coses bones que es poden resumir amb el terme «prosperi-

¹⁵ No sols d'Israel, cf. Sir 24 i Ba 3.

*La Saviesa, José del Castillo.
Museo Nacional del Prado.*



tat». La prosperitat, però, sempre ha d'estar unida a l'equitat, perquè tots els beneficis de la Saviesa només es poden aconseguir mitjançant una actitud honesta. «Val més ser honrat i tenir poc que guanyar molt amb injustícies», diu un proverbi (Pr 16,8).

Estimar i desitjar són termes amb els quals podem descriure els diversos àmbits de les relacions humanes: l'àmbit religiós, pedagògic, simbòlic, eròtic; la relació entre Déu i el fidel, entre el mestre i el deixeble, entre el deixeble i la saviesa, entre home i dona (vegeu Ct 3,1-4). Tanmateix, observem que l'amor i el desig, en el context de les relacions humanes, s'han atribuït històricament a les dones. D'aquesta manera, afloren les dimensions típicament femenines de la Saviesa de Déu.

Volem remarcar, finalment, l'estreta relació entre la Saviesa, la justícia (*tsedaqà* 2x) i l'equitat (*mixpat*), una relació que ja va aparèixer en la primera part del discurs. Aquí, però, l'autor posa l'èmfasi en l'actitud justa de la Saviesa envers tots aquells qui la cerquen. La frase del v. 20, que hem triat com a títol d'aquest estudi, resumeix la manera d'actuar de Dama Saviesa amb la metàfora del camí: «Jo camino amb qui practica la justícia, amb qui segueix camins dreturers.» Segons James A. Loader, això significa que totes les seves accions són justes «en essència i en manifestació.»¹⁶ En el llibre de Proverbis, això és precisament el que es demana al deixeble. El pare-mestre

¹⁶ James A. LOADER, *Proverbs* 1-9, 343.

l'exhorta a «segueix, doncs, la bona ruta, fressa les vies dels justos» (cf. Pr 2,20). Però en Pr 8 escoltem el testimoni de la Saviesa: ella afirma que posa en pràctica el que predica. Les seves paraules ressonen en la introducció solemne del llibre, on l'autor posa l'accent en la dimensió ètica de tota l'obra: les paraules dels savis van ser escrites a fi de «procurar una formació completa que porti a ser just, recte i honrat» (Pr 1,3). Que la via ètica és el cor de l'ensenyament sapiencial apareix també en Pr 2,1-9, on el pare-mestre s'adreça al fill-deixeble amb aquestes paraules: «Llavors comprendràs que una vida justa i recta, una vida honrada, encamina a la felicitat» (Pr 2,9).

Conclusió

L'estudi del segon discurs de Dama Saviesa de Pr 8 ens ha permès reflexionar sobre la relació entre justícia/paraula, justícia/govern i justícia/prosperitat en la tradició sapiencial, particularment en el llibre de Proverbis. En una cultura oral, la saviesa es transmet a través de la paraula. Per això és tan important saber parlar i voler i saber escoltar. La saviesa es troba estretament relacionada amb l'art del govern. Proporciona als reis i als governants el do de la intel·ligència perquè puguin governar conforme a la justícia i de manera sàvia. En el camp de la moral, la saviesa és equiparada amb la prudència, la sensatesa, l'honestedat i la justícia. En aquest sentit, s'entén com una virtut o qualitat positiva que orienta la vida i les accions de qui la posseeix. La persona sàvia és capaç de prendre decisions ètiques davant de Déu i dels altres. L'autor del llibre de Saviesa afirma: «Amb molts savis [enteneu: els justos] el món està salvat.» (Sv 6,24).

A més de ser un art de viure, un camí d'educació integral, una virtut profundament humana, la saviesa bíblica també forma part de l'esfera religiosa. Per als savis d'Israel, molt sovint la saviesa és equiparada amb la pietat, la religiositat, el temor de Déu (vegeu Pr 8,13). Encara que el punt de partença del savi és sempre l'experiència de la realitat humana, sap que Déu ha creat i governa el món i, per tant, és conscient de les seves pròpies limitacions com a ésser creat. Déu és l'origen i la causa de la saviesa; Déu actua sàviament; Déu concedeix saviesa als qui la desitgen, observen les seves lleis i la hi demanen per a ells mateixos o per als altres.

En síntesi, la saviesa bíblica, ni laica ni secular, és profundament religiosa, ancorada en la tradició d'un poble que creu en l'únic Déu, creador de l'univers, Déu just i misericordiós.¹⁷

¹⁷ Núria CALDUCH-BENAGES, "Sapienziali, Libri", en Romano PENNA – Giacomo PEREGO – Gianfranco RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 2010, 1250-1267, aquí p. 1260.

Pau

Xavier Moll

Entre els molts tractats que es van presentar a consideració en els meus estudis de teologia, no en vaig passar cap que es digués *de pace*. I és ara ben bé una d'aquelles casualitats que fan pensar: dins la nova ordinació de lectures en el temps litúrgic de durant l'any, vaig veure que per al dimarts de la setmana 29 en els anys parells es posa per llegir Ef 2,12-22, amb el text: «Ell (Jesús) és la nostra pau» [v. 14]; i el dijous, dos dies més tard, es llegeix l'evangeli Lc 12,49-53, que diu: «Us penseu que he vingut a portar la pau a la terra? Us asseguro que no. He vingut a portar la divisió» [v. 51]. És clar, no és ara la meva intenció omplir una suposada mancança dins els estudis de teologia. Només crec que la feina de marcar diferències entre el llenguatge de la fe i el dels diaris, en aquest cas encara es pot convertir en un camí que mení dels evangelis sinòptics a les epístoles paulines, de la vida de Jesús a Palestina a la vida de les primeres comunitats cristianes dins el món romà, d'una pau esperada a una pau viscuda.

En un primer intent d'afinar el sentit del concepte de pau dins l'Escriptura, vaig creure que podria ser interessant comparar les distintes maneres com la Septuaginta, la Vulgata i un parell de versions de llengües modernes tradueixen el mot hebreu *xalom*, però en veure tot un munt de paraules, com és ara: benestar, felicitat, salut, tranquil·litat i algunes més, que es donaven com a traducció del mot, vaig canviar de tàctica d'investigació i me va semblar que més que fer un intent d'afinar les distintes maneres d'experimentar aquesta bonesa, més instructiu seria assenyalar allò que les unifica: en el fons el que dona fermesa a totes aquests coses bones i desitjables és que no són gaire cosa més que l'altra cara d'un mal o d'un perill de mal. I justament la diversitat de sinònims que ho expressen, donen encara notícia de tot un context.

En aquest punt cal cridar l'atenció del gremi de teòlegs i biblistes, quan justament, en la pretensió d'exactitud científica, concentren en un sol punt el pretès sentit més exacte de la paraula, amb menyspreu de tot un context de vida. Sant Tomàs mateix en els seus escrits de teologia no fa mai ús d'una terminologia.¹ I com que tinc la impressió que molts, davant aquesta constatació, més aviat tendeixen a pensar: “sant Tomàs encara no ho fa, era tanmateix fill d'un temps no tant científic com el nostre”, insistiré en aquest fet amb una altra citació del mateix Josef Pieper. En un text que va escriure a tall d'epíleg d'un llibre de l'escriptor irlandès C. S. Lewis, que havia traduït ell mateix, posa un exemple molt impressionant: «El metges parlen entre si d'*exitus* i així expressen —amb precisió total— un fet fisiològic ben definit. La paraula corresponent d'aquest terme científic és “mort”. Amb aquesta paraula, en canvi, no s'expressa res justament “precís”, no res separat, sinó una realitat no escurçada que s'esdevé en la vida de cada dia: és l'acabament del camí d'un *status viatoris*, ja sigui en sentit de salvació o condemna; és la pèrdua del pare, del fill, de l'estimat; i també, naturalment és el procés d'una extinció, d'una asfíxia, d'una parada del cor. [D'altra banda, bé es pot entendre que el metge, una persona que cada dia s'enfronta amb la realitat de la mort, a bon dret, justament en el seu treball de guarir malalts, prengui distància davant aquest fet i, en comptes d'emprar el nom popular, faci ús d'un terme científic]».²

El mal és que aquesta virtut mèdica fàcilment es converteix en vici, del qual els moralistes sempre n'han estat particularment empeders, quan el filar prim de la casuística arriba a convertir-se en virtut més gran que la misericòrdia del no mirar tan prim. D'aquest vici potser els biblistes més fàcilment se n'empelten que els teòlegs. Hi cauen fàcilment quan a mà de la crítica històrica dels textos es converteixen en espectadors de temps passats ben definits, però també una història que ja no és la seva. I la cosa s'allunya d'aquell ideal, que certament practicaven els pares de l'Església, en fer de tot el conjunt de disciplines de ciències teològiques un espai que certament tenia més afinitat amb la poesia que amb les ciències físiques.

La pretensió, per tant, no és ara d'afinar un possible sentit científic de la paraula pau dins la Bíblia. En dir Jesús que “no porta la pau sinó la divisió”, no posa l'espasa a les mans dels seus deixebles; senyala, en canvi, que la seva pau s'enfronta amb una espasa. I en dir-ho així, ja se senyala que no és una pau com a resultat d'una confrontació: espasa contra espasa, és una pau distinta d'aquella altra on un guanya i l'altre perd. I el vencedor proclama una pau que bé pot prendre la forma d'aquella imatge dràstica del salm 110: seure

¹ Afirmació que ja fa temps vaig llegir dins el llibre de Josef PIEPER, *Hinführung zu Thomas*, Munic 1958, p. 158, i que jo mateix vaig fer dins el pròleg del meu llibre: *Der große Themenschlüssel zum Gotteslob*, Freiburg, 1978, p. 5, cosa que no tothom va entendre en el sentit volgut, justament perquè l'ideal d'exactitud s'entén avui d'una altra manera.

² Josef PIEPER, «Nachwort», dins C.S. LEWIS, *Über den Schmerz*, Colònia 1954, p. 188s.

en el tron amb «uns enemics com escambell dels peus». Només que en aquest cas són els enemics mateixos que canvien d'espècie, perquè en aquest punt encara cal advertir que el pas que va d'aquell mal al bé desitjat, no només no és una bona sort o casualitat o destresa, sinó que en certa manera és un bé que neix de les mateixes entranyes del mal.

Per entendre bé què vol dir aquesta pau més enllà del concepte negatiu que deia abans, cal veure de prop les discòrdies que provoca l'evangeli de Regne de Déu: és de la creu que en surt la resurrecció, dit amb més exactitud, no hi hauria resurrecció, si abans no hi hagués hagut una creu. Dins el Nou Testament, aquest *sedet ad dexteram Patris*, ve després d'una mort en creu. St. Agustí, en el comentari que fa d'aquest verset del salm 110, diu que el malalt va matar el metge que Déu havia enviat, perquè el guarís, «però justament el fet que el malalt matés el metge, va servir de remei al malalt, que va venir a visitar, i va ser mort per guarir».³ Aquest text il·lumina el meu pensament i ja me sembla que aquells mateixos enemics que fan d'escambell als peus del Senyor, són els mateixos que ara s'agenollen davant el nom de Jesús. Efectivament el fet que «tothom s'agenolli al cel, a la terra i sota la terra, i tots els llavis reconguin que Jesucrist és Senyor, a glòria de Déu Pare» [Fl 2,10s], ve després que aquest mateix Senyor «s'abaixés i es fes obedient fins a la mort, i una mort de creu» [Fl 2,8].

Ja ho havia anunciat l'ancià Simeó a Maria amb l'infant Jesús als braços: «Aquest infant serà motiu que molts caiguin i molts s'aixequin a Israel; serà una senyera que



*Simeó amb l'infant Jesús
als braços. Església de sant
Joan Baptista de Valls.*

³ S. AGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, «In Psalmum 109, 3»: Missus est medicus, quem non cognovit aegrotus. Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent (1 Cor 2,8). Sed hoc quoque valuit aegroti ad medicamentum, quod medicum occidit aegrotus: venit ut visitaret, occisus est ut sanaret.

trobarà contradicció, i a tu mateixa una espasa et traspasarà l'ànima. Així es revelaran els pensaments amagats al cor de molts» [Lc 2,34s]. Només entén bé què és la pau, el qui ha experimentat el dolor i la misèria, com també només sap què és llibertat, el qui ha viscut d'alguna manera l'esclavatge, només és capaç de donar gràcies a Déu per la salvació, el qui ha vist de prop la perdició i el pecat.

El text de Jeremies 16,5 que la Vulgata tradueix: *Abstuli pacem meam a populo isto*, dins la Bíblia catalana interconfessional vol dir: «Retiro d'aquest poble la meua amistat». Per mi, la finesa d'aquesta traducció és que així es remarca un detall essencial d'aquesta pau, que dins tota aquella llista de traduccions que deia abans, fàcilment es deixa de banda: benestar i felicitat i salut i tranquil·litat bé es poden gaudir en solitari, amb un got de vi damunt la taula, una cigarreta a la boca i sense que ningú faci nosa. La pau entesa com a amistat no només demana que siguin dos, sinó que crec que justament la malesa de bescanviar la dependència d'un diàleg amb Déu per la independència de prescindir de Déu i convertir-se en senyor d'un mateix —vull dir: el pecat original— va ser el que va destruir la pau; no només aquella pau entesa com a amistat amb Déu, sinó que això va fer que ara, per a aquell home solitari, tot altre home solitari es convertia en possible enemic actiu o enemic sotmès amb mordassa a la boca. Tanmateix d'aquí l'*homo sapiens* ha estat capaç d'introduir un codi de lleis que castiguin tot aquell que faci nosa.

En la creació Déu fa l'home a semblança seva; i l'home llavors representa Déu davant el món. Déu posa Adam sobre la terra en una condició de servei: ha de guardar i cultivar una terra que no és propietat seva; el fruit prohibit assenyala aquesta situació de dependència. En definitiva, el secret de la dependència és que defineix la situació de diàleg. Llavors “menjar la poma” no és més que un intent de fer-se independent: “sereu igual com déus” [Gn 3,5]. En la independència es trenca el diàleg en profit d'un monòleg que fa del jo el punt de referència de tota la moral. El pas del diàleg al monòleg canvia també el sentit de la moral: en comptes de fer el que Déu vol —*fiat voluntas tua*— l'home ara fa el que més li convingui; i la pau tampoc ja no vol dir igual: no és la meravella inesperada i regalada, sinó la satisfacció pròpia. Aquesta pas del diàleg al monòleg, gairebé sense que un mateix se n'adoni, adúltera l'amor amb un canvi astut d'accent. Llavors pesa més el bon gust experimentat, que tot allò que l'ha causat. Ara, sense Déu, evidentment, tampoc no hi ha pecat. La redempció perd tot el sentit que tenia.

Sant Pau, tot just abans citar l'himne del Crist que canta tot el procés de l'obra de la redempció i acaba amb aquell agenollament dels redimits [Fl 2,6-11], exhorta sol·lícit els filipencs a viure en concòrdia i respecte mutu: «No feu res per rivalitat ni per arrogància; amb tota humilitat, considereu els altres superiors a vosaltres mateixos» [Fl 2,3]. L'abaixament de Crist «obedient fins a una mort de creu» es posa com a exemple d'una altra mena de pau que és tota una altra cosa que aquella alegria d'una

autosuficiència, i més aviat és un sortir de si mateix i diu: «Que no es faci com jo vull, sinó com tu vols» [Mt 26,39]. No crec que sigui una forma de conducta habitual en el nostre món, però bé és una invitació a fer-ne la prova, la diferència doncs és ben notable. I ara —només a tall d'exemple del nivell més pedestre— no és ben bé el mateix que un home digui que estima la seva dona perquè li agrada, que decantar-se d'aquella autosuficiència que deia abans, i confessar que l'estima perquè és agradosa. I és en aquest punt que aquell *do ut des* es capgira en un cant de lloança esdevingut corona de l'obra mateixa de Déu. Dins aquesta manera de veure la veritat —la veritat es veu, quan es destapa— és oportú repetir allò que va escriure Hans Urs von Balthasar: «Déu és amor (1Jn 4,8), no perquè hagi trobat en nosaltres un objecte amable, que abans no tenia, de manera que li érem una necessitat, per poder dir que fos amor. Déu és més aviat amor en ell mateix.»⁴

Hi ha dues maneres d'entendre la pau: dins un context de diàleg com a *do*, o dins un context de monòleg com a *feina feta*. El *do* de la pau, justament perquè és obra d'altri, prohibeix que s'esperí com a resultat d'un progrés. Aquesta fe i esperança ja capgira el concepte mateix d'Església dins el nostre món: la seva situació dins una “reserva escatològica” ja fa que la mateixa història ja no vulgui dir el mateix. Si més no ja no és aquella història que deia abans: aquella crítica històrica dins l'estudi de l'exegeta primmirat que fa espectadors d'espectacles d'altri. Dins aquesta altra manera d'entendre la història no és possible un progrés que amb el temps ens faci més humans. Aquí ve al cas aquell text repetit del filòsof anglès Ch. Dawson: «Fins i tot es pot demanar —i ja són molts que ho han fet— si el progrés modern de la cultura material és progressiu en el sentit propi d'aquesta paraula; es pot posar en dubte que la nostra gent sigui més feliç i sàvia i més bona que la gent que viuen en condicions socials més senzilles; es pot demanar si realment és preferible Birmingham o Chicago a la ciutat de Florença de l'edat mitjana».⁵ L'únic progrés possible és el d'una comprensió cada dia més profunda del *do* rebut d'una filiació divina ja present en el sagrament.

Aquí torna sortir la diferència que hi ha entre concentrar l'amor en allò que *m'*agrada, que sempre deixa oberta la possibilitat de trobar un dia algun altre que *m'*agradi més, o sortir i ser capaç de contemplar l'agradositat com espectacle fora de mi mateix, com a *do* de Déu. Abans deia que aquesta fe i esperança d'una Església dins una situació de reserva escatològica treia l'Església del context d'un anar fent històric. Ara ja ho puc arrodonir, i dir que les tres virtuts teològals: fe, esperança i caritat, són el segell d'una creació nova, són aquell

⁴ Hans Urs von BALTHASAR, *Klarstellungen zur Prüfung der Geister*, Freiburg, 1971, p. 30.

⁵ Christopher DAWSON, *Progress and Religion*, versió alemanya: *Die wahre Einheit der europäischen Kultur*, Ratisbona 1935, p. 5.

Hodie nobis de caelo *pax vera* descendit:
Hodie per totum mundum melliflui facti sunt caeli.
Hodie illuxit nobis dies redemptionis novae,
reparationis antiquae,
felicitatis aeternae»,

com canta un responsori de les matines de nadal. Una cosa és substituir el vell per un de nou, i una altra és reparar el vell. En aquest punt veig la “divisió” que anuncia Jesús com a resultat de l’evangeli que predica: la discòrdia de dues maneres distintes d’entendre i de viure i de fer història en aquest món.

En aquest punt, l’historicisme de finals del segle XIX que dona un lloc preeminent a la història en la valoració dels fets i, és clar, d’amagat esdevé camí ral que mena sense destorb cap al relativisme, va servir d’argument en un intent de col·locar definitivament l’Església dins el curs de la història dels homes i deixar de banda les seves pretensions d’instrument de salvació eterna. El teòleg i historiador Franz Overbeck (1837-1905) ja deia que el cristianisme en el seu origen havia posat la seva identitat en l’esperança d’una parusia imminent i, en no arribar mai aquesta parusia, contra la seva voluntat es va convertir en un fet històric, sotmès al poder de la història. [És clar l’altra manera d’entendre la història!]. I és el mateix Overbeck que amb un cert sarcasme poètic diu que «el cristianisme primitiu justament amb la seva fe en la parusia va perdre la seva joventut».⁶

I devia ser aquesta mateixa poesia amagada que me va recordar una petita anècdota justament de la meua joventut. Em trobava dins un cercle petit de públic d’una conferència del bisbe de Menorca —ja en aquell temps un ancià de més de vuitanta anys—, quan en un moment de la xerrada, va citar amb un sonriure amable aquell verset del salm 42 que diu: *et introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat iuventutem meam*, amb referència que ell mateix cada dia deia aquelles paraules al començament de la missa. La facècia m’ha mogut ara a mirar què hi diu St. Agustí en el seu comentari sobre aquest salm. Aquí cal advertir que les noves versions en llengües nacionals i la mateixa Nova Vulgata ja no parlen de joventut. Tanmateix, el mot sí que surt a la LXX!⁷ I St. Agustí, que també la va llegir en el text llatí, amb una destresa admirable és capaç de treure el concepte justament d’una presó històrica i escriu: *Iuventus novitatem significat*, «Déu alegra la meua novetat, que amb turments havia entristit la meua vellesa».⁸ Molt d’acord amb aquella exhortació de sant Pau: «En efecte, pel baptisme hem estat sepultats amb Crist i hem participat de la seva mort, perquè, així com Crist,

⁶ Franz OVERBECK, *Christentum und Kultur*, 1919, p. 8; cf. B. NICHTWEISS, *Erik Perterson*, Freiburg 1992, p.470.

⁷ πρὸς τὸν θεὸν τὸν εὐφραίνοντα τὴν νεότητά μου.

⁸ St. Agustí, *Enarrationes in psalmos. In psalmum 42,5*.

per l'acció de la glòria del Pare, va ressuscitar d'entre els morts, també nosaltres emprenguem una vida nova» [Rm 6,4].

Caldrà, doncs, que entenguem la pau dins aquest context de reserva escatològica. La *novitas vitae* no és cosa que amb els anys es torni decrepita, com ho és la vida del segle, perquè és un estímul que ens fa avançar justament vers una parusia que ja tatem en el sagrament. Aquí es destapa la veritat d'aquella afirmació de Jesús que diu: «Us deixo la pau, us dono la meua pau. Jo no us la dono pas com el món la dona. Que els vostres cors s'asserenin i no temin» [Jn 14,27]. I Hans Urs von Balthasar hi afegeix el comentari més evident: el món no pot donar aquesta pau «encara que faci intents de progressar en la direcció d'un pacifisme, perquè és una pau entre el cel i la terra [Lc 2,14], entre Déu i els homes [Ef 2,14; Col 1,20]. La nostra missió rebuda és d'aquesta pau que tracta, és d'aquesta pau en el món que tenim l'encàrrec de treballar.»⁹

Però ara, de cop, m'ha sobrevingut l'escrúpol d'una mala consciència: la d'haver contemplat el tema des d'una mala perspectiva. No és ben bé igual parlar de la pau des de la perspectiva d'un burgès feliç, que fer-ho des d'una pobresa i segregació social viscuda. I ara em ve a la memòria el salm 137, aquell que parla d'uns deportats que ploreu vora els rius de Babilònia i acaba amb desitjos de venjança. Existia una parafrasi alemanya d'aquest salm que es cantava en forma de coral en les esglésies protestants. J. S. Bach en va escriure un preludi de coral molt bonic i conegut: *An Wasserflüssen Babylon*. Ja fa temps que els protestants l'han tret dels cantorals. Abans els capellans resaven en el breviari aquest salm en llatí tot sencer, sense escrúpols. La reforma litúrgica catòlica ara en llengües nacionals, segurament pel mateix motiu, ha suprimit els tres darrers versos venjatius (7-9) forts d'aquest salm. I ara, un altre cop: no deu ser que nosaltres, burgesos feliços, el llegim des d'una mala perspectiva. Sobre aquest problema va escriure Erich Zenger: «Aquell qui, com els “reformadors litúrgics”, només deixen que es preguin o cantin els versos 1-6 com a responsablement “cristians”, suprimeix del salm la seva dinàmica teocèntrica, que s'expressa essencialment en els versos 7-9. A partir del vers 7 el salm esdevé des d'un punt lingüístic i literari una *pregària de Déu*. [...] El llenguatge apassionat del salm és expressió d'un amor apassionat i, pròpiament, això només ho entén i verifica el qui estima. Qui fa de l'amor un concepte de negoci, mai no serà capaç d'entendre el salm 137.»¹⁰

Aquest comentari em fa pensar que no és tracta només d'una mala perspectiva. Efectivament no sonen igual uns cants de lloança dins una Jerusalem en pau que en boca d'uns deportats davant dominadors: a orelles d'ells tenen un to de befa, per això

⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Klarstellungen*, Freiburg 1971, p. 46.

¹⁰ Erich ZENGER, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg 1998, p. 111-113.

diuen: *Hymnum cantate nobis de canticis Sion* (Ps 136,3). Però la qüestió de fons és sempre la mateixa: Quin paper hi fa Déu dins aquest context?

En el context que abans he qualificat de “burgesos feliços” ben cert que no n’hi fa cap. Això m’ha induït a mirar què hi diu sant Agustí, sobre aquests versets del salm 137. Per començar, els deportats jueus són equivalents als cristians perseguits, i aquella pedra que esclafa els nens babilònics, esdevé el Crist mateix: «*Allidet parvulos tuos ad petram ... Petra autem erat Christus*» [1 Cor 10,4].¹¹ Aquí es fa una transformació semblant a la que he fet abans: els enemics mateixos que serveixen d’escambell als peus del rei que seu al tron (Ps 110), ara és una multitud agenollada «al cel, a la terra i sota la terra que confessa, que Jesucrist és Senyor, a glòria de Déu Pare» [Fl 2,10s]. El profeta Jeremies també demana dels deportats a Babilònia en nom de Déu: «Cerqueu la pau de la ciutat on us he fet portar, i pregueu el Senyor per ella, puix que en la seva pau es trobarà la vostra. [Jr 29,7]. Burkhard Hose creu que «en aquest text es fa referència a Jerusalem com a ciutat de la pau (Ez 13,16)».¹²

Si la pau de la nostra fe s’anuncia amb el nom d’una *pax vera*, això ja fa sospitar que n’hi hagi una altra de no tan veritable: I si és una pau que *descendit de caelo*, ben cert que no és un producte del nostre enginy, sinó un do del cel. I si aquesta pau no és enginy sinó do, això ja assenyala que el seu contrari no és la guerra. Justament perquè no és el resultat d’una batalla, això ja fa més entenedor de veure que aquells mateixos enemics que feien d’escambell als peus del rei vencedor, són ara una multitud de lloadors que canten la glòria del Senyor; i que els desitjos de venjança d’aquells deportats de Babilònia descobreixen que aquella mateixa pedra del turment dels enemics s’ha convertit en la *pedra principal* [Sl 118,22; 1Pe 2,7] de l’edifici i que ells mateixos *com pedres vives* [1Pe 2,5] són part de l’edifici; i que aquella mateixa Babilònia odiosa s’ha convertit en una *Jerusalem nova* [Jr 29,7].

Al començament deia que en els meus estudis de teologia no m’havia hagut de confrontar mai amb un tractat *de pace*. Ara després d’aquestes reflexions sobre la pau, bé puc dir que ara puc entendre millor què és teologia.

¹¹ S. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, «In Psalmum 136», 21.

¹² Burkhard HOSE, *Neuanfänge in der Fremde – Narrative voller Zumutung und Verheißung*, dins «Bibel und Kirche», Stuttgart 2018, 211-216.

Quoniam tres sunt, qui testimonium dant

Rodolf Puigdollers i Noblom

Un text de la Vulgata llatina

En el meu despatx tinc, com un tresor, una edició de la Vulgata feta a Lió l'any 1526. En aquesta, en llatí, amb lletra gòtica, es pot llegir en la Primera carta de Joan, en el capítol cinquè, sense indicació de versets (en aquella època encara no s'havia inventat la numeració dels versets) el text següent:

*Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo:
Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus:
et hi tres unum sunt.
Et tres sunt, qui testimonium dant in terra
Spiritus, aqua et sanguis,
et hi tres unum sunt.*

“Perquè tres són els qui donen testimoni al cel:
el Pare, la Paraula (el Verb) i l'Esperit Sant:
i aquests tres són u.
I tres són els qui donen testimoni a la terra
l'Esperit, l'aigua i la sang,
i aquests tres són u.”

Es tracta d'un passatge molt conegut, anomenat sota el nom de *comma johanneum* (“frase joànica”). És un afegit propi de la versió llatina. No es troba en l'escriptura ori-

ginal de cap manuscrit grec antic.¹ El seu origen no és gaire clar, però la seva presència i influència en les versions del Nou Testament ha estat gran.²

Quan Erasme de Rotterdam, l'any 1516, realitzà en grec la seva edició del Nou Testament no hi va incloure aquesta frase, ja que no l'havia trobat en els manuscrits grecs que havia utilitzat.³ S'explica, però, que, davant de les crítiques que va rebre per aquesta absència, es va defensar dient que si algú li ensenyava algun manuscrit grec que tingués la frase, ell la hi inclouria. Aleshores, li van fer una mala passada: van confeccionar un manuscrit nou en grec, la hi van incloure i la hi van ensenyar (es tractava del còdex minúscul 61, que actualment es conserva a la Biblioteca del *Trinity College*, de Dublin).⁴ A causa de la seva promesa, dins la tercera edició del Nou Testament grec (1522) la frase s'hi va incloure. D'aquesta manera, el *comma johanneum* es va introduir dins de l'anomenat *textus receptus*, que havia de ser la font de les traduccions vernacles posteriors. Luter, que va traduir el Nou Testament a l'alemany a partir de la segona edició d'Erasme, no el té; en canvi, la traducció al castellà de Casiodoro de Reina, feta l'any 1569 a partir de la tercera edició d'Erasme, sí; igualment la revisió que l'any 1602 en va fer Cipriano de Valera.⁵ De manera que la traducció principal entre els protestants de llengua espanyola, la traducció Reina-Valera, el té.⁶ L'edició típica de la Vulgata llatina, anomenada Sixto-Clementina (1592), també el té. Així com també totes les traduccions catòliques posteriors realitzades a partir del text de la Vulgata.⁷

¹ Cf. un estudi detallat en R. E. BROWN, *Le lettere di Giovanni*, Assisi: Cittadella²2000, «Appendice IV: Il comma giovanneo», 1045-1062.

² El Nou Testament de la Poliglota Complutense (1514) atribueix en nota l'absència d'aquest text en els manuscrits antics grecs i llatins a la manipulació dels creients arrians: *Sed hoc in veris exemplaribus non habetur; sed dicitur esse appositum ab hereticis arrianis ad pervertendum intellectum sanum auctoritatis premisse de unitate essentie trium personarum*. El mateix fa la Bíblia de Scío des de la primera edició: “la alteración que pudieron hacer los arrianos en los textos griego y latino, con el fin de quitar un testimonio tan claro y tan expreso, que prueba la Trinidad de las Divinas personas” (F. Scío, *La Biblia, Nuevo Testamento*, vol. II, Valencia: J. y Th. de Orga 1790, 698).

³ En el Nou Testament de la Bíblia Poliglota Complutense, imprès l'any 1514, malgrat que el *comma johanneum* no apareixia en cap manuscrit grec, s'hi va incloure, tant en el text llatí com en el text grec, aquest el van haver de traduir del llatí.

⁴ Hi ha també altres manuscrits grecs que tenen el *comma johanneum*, en aquest cas afegit al marge com a lliçó marginal, sobre còdexs de diversos segles: manuscrits 88 (del segle XIV), 221 (del segle X), 429 (del segle XVI), 636 (del segle XVI), 918 (del segle XVI), i, dins del text, el manuscrit 2318 del segle XVIII (cf. B.M. Metzger, *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2018, 642).

⁵ El *comma* ja hi era en *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Salvador Jesu Christo* de Francisco de Enzinas (1543) i en *El Testamento Nuevo de nuestro Señor y Salvador Jesu Christo* de Juan Pérez de Pineda (1556).

⁶ Tan sols és absent en l'edició Reina-Valera Actualizada 2015 (RVA).

⁷ No es troba en els manuscrits més antics de la *vetus* llatina, ni en els més antics de la Vulgata. La primera vegada que apareix com a part del text és en el *Liber Apologeticus* 4, atribuït a Priscil·lià, en el segle IV: *sicut Iohannes ait: tria sunt quae testimonium dicunt in terra aqua, caro et sanguis et haec tria in unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo pater, uerbum et spiritus et haec tria unum sunt in Christo Iesu* “Així diu

Una referència a la Trinitat

La frase de la Vulgata explicita la fe en Déu Pare, el Verb (la Paraula) i l'Esperit Sant, de tal manera, que alguns han considerat que ha de tractar-se d'un afegit posterior al concili de Nicea (325). De tota manera Cebrià de Cartago en la seva obra *De catholicae Ecclesiae unitate*, escrita en el 251, mostra que la frase *et hi tres unum sunt* podia ser interpretada ja en aquella època amb ressonàncies trinitàries, quan escriu (*De unit. eccl.* 6):

Diu el Senyor: *Ego et Pater unum sumus* (Jn 10,30), i encara està escrit del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant: *Et hi tres unum sunt* (1Jn 5,8).

La traducció llatina *et hi tres unum sunt*, no expressa exactament el contingut del text grec, que diu: *kai hoi tres eis to hen eisin*. És a dir, la traducció llatina hauria de ser més aviat: *in unum sunt*, no pas *unum sunt*. El testimoniatge dels tres coincideix.⁸ La traducció *unum sunt*, la més simple lingüísticament, es prestava, sens dubte, a una interpretació trinitària. I així es troba testimoniada en els segles III i IV, és a dir, des de Tertul·lià fins a Agustí.⁹

Agustí, que no sembla conèixer el text del *comma johanneum*, interpreta de forma trinitària la referència a l'Esperit, a l'aigua i a la sang, d'aquest carta. És interessant veure el tipus d'interpretació que fa en el *Contra Maximinum* 2,22,3 (PL 42,794-795). Interpreta l'Esperit com referit al Pare (Jn 4,24), la sang com referida al Fill (Jn 19,34-35) i l'aigua com referida a l'Esperit (Jn 7,38-39).

El text en el seu conjunt

Deixant ara de banda el *comma johanneum*, convé apropar-se al text grec, no tan sols en els vv. 7-8, sinó en un conjunt més ampli com són els versets 5-12:¹⁰

Joan: tres són els qui donen (*dicunt*) testimoni en la terra: l'aigua, la carn i la sang, i aquests tres concorden (*in unum sunt*), i tres són els qui donen (*dicunt*) testimoni en el cel: el Pare, el Verb i l'Esperit, i aquests tres són u (*unum sunt*) en Crist Jesús". En els còdexs de la *vetus* llatina i de la Vulgata apareix cada vegada més a partir del segle VI. En la traducció de la FBC, *La Sagrada Bíblia*, vol. XV, Barcelona: Editorial Alpha 1936, malgrat que es tracta d'una traducció del text grec, el *comma johanneum* s'hi troba, entre parèntesi, amb una nota que indica que no es troba en els manuscrits grecs anteriors al segle XV ni en cap de les antigues versions ni en els manuscrits de la Vulgata anteriors al segle VIII.

⁸ Altres possibles traduccions: "tenen un sol fi", "concorden", "convenen en el mateix", "coincideixen en el mateix", "estan d'acord".

⁹ La *Nova Vulgata* (1979), que no recull el *comma johanneum* té el text: *Quia tres sunt qui testificantur: Spiritus et aqua et sanguis; et hi tres in unum sunt*.

¹⁰ Cf. E. MALATESTA, *Lettere di S. Giovanni. Testo originale greco disposto in forma schematica*, Fano: Typis Paulinis 1967.

⁵¿Qui venç el món sinó el qui creu que Jesús és el Fill de Déu? ⁶Ell és el qui ha vingut valent-se de l'aigua i de la sang, Jesucrist. No de l'aigua solament, sinó de l'aigua i de la sang. I l'Esperit és qui en dona testimoni, ja que l'Esperit és la veritat.¹¹ ⁷Perquè són tres els qui donen testimoni: ⁸l'Esperit, l'aigua i la sang, i tots tres concorden. ⁹Si acceptem el testimoni dels homes, nosaltres pensem que el testimoni de Déu és més fort, ja que ha testificat a favor del seu Fill.

¹⁰El qui creu el Fill de Déu té aquest testimoni que Déu ha testificat a favor del seu Fill.

¹¹I aquest és el testimoni: que Déu ens ha donat la vida eterna, i aquesta vida està en el seu Fill. ¹²Qui té el Fill posseeix la vida, però qui no té el Fill de Déu no posseeix la vida.

Un text que, sens dubte, ofereix diverses possibilitats d'interpretació. R. E. Brown, un dels grans especialistes en els escrits joànics, escriu en primer lloc:¹²

El llenguatge que l'autor utilitza en 5,6-8 per descriure la seva particular cristologia és un excel·lent exemple de la força i de la feblesa de 1Jn.

A continuació indica les fortaleces del text:

La forta convicció de l'autor, la potent retòrica de les seves expressions breus, la vivacitat de la imatge de l'aigua, de la sang i de l'Esperit, i la força provadora de tots tres mostren la brillantor i el geni de l'escriptor.

Però, després, n'assenyala les febleses:

La feblesa, al menys des del nostre punt de vista, és l'absoluta foscor de l'objecte del seu discurs. (Jo dic "des del nostre punt de vista" pel fet que es pot esperar que els seus lectors, que tenien en comú amb ell el món lingüístic compreguessin molt millor). Dit d'una altra manera, el problema principal no és la imprecisa gramàtica que conforma bona part de Jn, sinó les seves imatges, per a les quals no tenim una clau segura. Si es prenen en consideració les discussions del *comma johanneum*, s'ha vessat sobre el paper més tinta en discutir aquests versets que en discutir qualsevol altra secció semblant de 1Jn.

Realment no és massa encoratjador apropar-nos a un text que ens ofereix unes "imatges" sobre les quals no en tenim "una clau segura", fet que ens arrisca a trobar-nos amb una "absoluta foscor" de l'objecte del discurs d'aquesta passatge. De tota manera, cal continuar, amb un ànim més esperançador sobre la capacitat de comprensió del contingut de la carta.

En el text de Primera de Joan trobem l'afirmació de fe que Jesús és el Fill de Déu (v. 5). A continuació això queda explicitat pel fet que ha vingut valent-se "de l'aigua

¹¹Alguns manuscrits de la Vulgata llatina tenen la lliçó "el Crist (Jesucrist o Jesús) és la veritat". Aquesta variant es va produir segurament a partir de l'abreviatura grega XPC per la llatina SPS (*Spiritus*).

¹²R. E. BROWN, *Le lettere di Giovanni*, Assís: Cittadella²2000, 810.

i de la sang” (v. 6a). El text, mitjançant el doble article, distingeix clarament entre “l’aigua” i “la sang”. Després, indica d’una manera molt precisa que Jesucrist no ha vingut “de l’aigua solament”, sinó “de l’aigua i de la sang” (v. 6b). La primera afirmació és compartida amb els adversaris, que sembla que també admetien una vinguda de Jesucrist “de l’aigua”; però la dimensió expressada amb “la sang” sembla que tan sols era acceptada o subratllada per l’autor de la carta i per aquells qui estaven amb ell. Els adversaris no admeten una vinguda “de la sang”, sinó tan sols “de l’aigua”, mentre la carta afirma una vinguda “de l’aigua i de la sang”. És a partir d’aquesta distinció que convé continuar endinsant-nos en el text.

No tan sols amb l’aigua, sinó amb l’aigua i la sang

¿A què es refereix aquí quan es parla d’aigua i de sang? Brown indica que s’han donat diverses interpretacions, que, al cap i a la fi, es poden classificar en quatre:¹³

- 1) Els sagraments del baptisme i de l’eucaristia: l’aigua es referiria al sagrament del baptisme i la sang, al sagrament de l’eucaristia en l’experiència del creient.
- 2) L’encarnació: la vinguda de Jesús s’ha realitzat en la carn, és a dir, en “la carn i la sang”, expressió que alguns veuen referenciada en aquesta “aigua i sang”.
- 3) El baptisme de Jesús i la seva mort: el terme “aigua” ja no faria referència al baptisme del creient, sinó en primer lloc al baptisme de Jesús; de la mateixa manera com la “sang” ja no es referiria al sagrament de l’eucaristia, sinó a la mort cruenta de Jesús.
- 4) La mort de Jesús: fa referència al relat del costat traspassat de Jesús, ja que segons el quart evangeli, en va brollar sang i aigua (Jn 19,34).

D’aquestes quatre interpretacions, tan sols la primera i la tercera conserven una referència concreta a l’aigua i a la sang. La referència a l’aigua sola, que sembla atribuir-se al pensament dels adversaris, no queda suficientment explicada en les interpretacions segona i quarta.

La interpretació primera veu en l’aigua una referència al baptisme del creient, però aquesta referència tan sols és possible si hi ha una referència prèvia i bàsica al baptisme de Jesús, que el creient experimenta en el seu propi baptisme. Per tant, cal donar prioritat al significat de l’aigua i de la sang com a referides al baptisme i a la mort de Jesús. Els adversaris afirmarien una manifestació de Jesús en el seu baptisme en el

¹³ Cf. *Le lettere*, 782-787.

Jordà, però, en canvi, deixarien de banda la importància de la seva manifestació en la mort en la creu. Escriu J. Michl:¹⁴

Jesús és el Fill de Déu (v. 5), el Crist, que fou batejat en l'aigua, que inicia així el compliment de la tasca a ell encomanada pel Pare, fet que la falsa doctrina no nega, però que també va morir de forma sagnant a la creu, concloent així la seva missió, fet que la falsa doctrina no vol acceptar.

Els secessionistes “de tal manera subratllen el principi diví en Jesús, que la trajectòria humana d'aquest principi diví queda descurada”.¹⁵ Brots d'aquesta tendència eren característics de l'evangeli joànic, però ells els van fer evolucionar de tal manera que la figura de Jesús, apareix fonamentalment com la del Revelador en el qual el creient realitza l'experiència de la filiació divina. Queda bandejada en ells la dimensió redemptora de la mort de Jesús en la creu. Es tracta, doncs, d'una tendència gnòstica, sense que necessàriament s'hagin desenvolupat ja els aspectes docetes (= aparença en la seva humanitat) que altres corrents gnòstics desenvoluparan posteriorment.

El triple testimoniatge

Per continuar concretant a què es refereix l'aigua com a símbol del baptisme de Jesús i la sang com a símbol de la mort de Jesús, convé avançar als vv. 7-8 on es parla del triple testimoni que donen “l'Esperit, l'aigua i la sang”, testimoni que és *eis to hen*, és a dir, coincident. Aquest triple testimoni coincident compleix “l'antiga norma jurídica que una afirmació tan sols mereix crèdit quan es basa en el testimoniatge al menys de dues o tres persones”.¹⁶

El text indica que són tres els qui donen testimoni i que aquest testimoni és coincident. ¿A què es refereix el testimoni? S'ha de referir, sens dubte, a la confessió de fe afirmada en el v. 5: “el qui creu que Jesús és el Fill de Déu”. Per tant, la carta parla d'un triple testimoniatge que proclama que Jesús és el Fill de Déu, triple testimoniatge coincident donat per “l'Esperit, l'aigua i la sang”.

El v. 6, amb la distinció entre allò que afirmen els adversaris (“de l'aigua”) i allò que afirma la carta (“de l'aigua i de la sang”), ens dirigeix la mirada cap al baptisme i la mort de Jesús. ¿En quin sentit baptisme i mort de Jesús donen testimoni de Jesús com a Fill de Déu? No es tracta d'un testimoni del baptisme i de la mort en tant que esdeveniments, sinó a partir dels seus relats evangèlics. En aquest punt estaríem temptats a dirigir-nos als relats del quart evangeli, ja que la Primera carta de Joan forma part de

¹⁴ “Cartas católicas”, en O. KUSS – M. MICHL, *Carta a los Hebreos. Cartas católicas*, Barcelona: Herder 1977, 654.

¹⁵ R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca: Sígueme 1983, 107.

¹⁶ MICHL, “Cartas católicas”, 655-656.

la literatura joànica. Però, ¿necessàriament el punt de referència de la carta tan sols es pot trobar en els relats de l'Evangeli segons Joan? És cert que en Jn 1,32-34 s'indica que "Joan testimonià encara: 'He vist que l'Esperit baixava del cel com un colom i es posava damunt d'ell' i 'jo ho he vist i dono testimoni que aquest és el Fill de Déu'", però en aquest passatge —que sens dubte evoca el baptisme de Jesús— no hi ha cap referència a l'aigua.¹⁷ Per tant, sembla que cal pensar que l'autor de la Primera carta de Joan no té tan sols present el relat del quart evangeli, sinó la tradició sinòptica més antiga, especialment l'Evangeli segons Marc.¹⁸

Si acceptem hipotèticament aquesta línia de recerca, ens trobem que el relat del baptisme de Jesús (a partir de la tradició més antiga de l'Evangeli segons Marc) ens presenta que quan Jesús sortia de l'aigua, en el Jordà, "una veu digué des del cel: 'Tu ets el meu Fill, el meu estimat; en tu m'he complagut'" (Mc 1,11). Tenim aquí un veritable testimoniatge sobre Jesús com a Fill de Déu, un testimoniatge que procedeix del Pare. Al mateix temps, si considerem la sang com a símbol de la mort de Jesús, també en la tradició marquiana ens trobem amb les paraules del centurió, quan veié la manera com Jesús havia expirat: "És veritat: aquest home era Fill de Déu" (Mc 15,39). De nou ens trobem amb un testimoniatge que presenta Jesús com a "Fill de Déu", testimoniatge que, més enllà de les paraules del centurió, es pot considerar com a testimoniatge donat per la mort de Jesús, és a dir, com testimoniatge del mateix Jesús.

Es va dibuixant ja el testimoniatge de l'aigua i el testimoniatge de la sang, en perfecte consonància amb la postura dels adversaris. Aquests semblen afirmar Jesús com a Fill de Déu, en tant que Messies, que manifesta la Bona Nova salvadora, però que, al mateix temps, estan negant la dimensió salvífica de la seva mort. Queda per veure el testimoniatge de l'Esperit.

¹⁷ Cf. en canvi, W. THÜSSING, *Las cartas de san Juan*, Barcelona: Herder 1973, 186: "Segons allò que sabem, per l'Evangeli de Joan, sobre la valoració del baptisme de Jesús en el Jordà dins del cercle joànic (al qual pertany l'autor de la nostra carta), hem de concloure que un adepte a aquest cercle joànic difícilment designaria l'esdeveniment del Jordà com un 'haver vingut en l'aigua' o 'per (mitjà de) l'aigua'".

¹⁸ Escriu BROWN: "Els seus oponents poden creure que coneixen l'evangeli joànic, però a judici de l'autor [de la carta] ells el distorsionen precisament perquè ignoren la tradició que subjau a aquest evangeli" (*La comunidad*, 103-104). D'interpretacions gnòstiques dels escrits evangèlics. ja se n'havien presentat molt aviat: l'inici de l'Evangeli de Marc amb el relat del baptisme sembla que va ser interpretat per alguns d'aquesta forma, de tal manera que Mateu anteposa a aquest relat dos capítols sobre el naixement de Jesús. Escriu J. RIUS-CAMPS: "L'obertura de l'evangeli de Marc, aliè encara a la problemàtica suscitada pels docetes, pogué ser interpretada de manera distorsionada en el sentit d'un descens del Salvador superior sobre Jesús, però sense prendre carn realment sinó tan sols en aparença, a fi de salvar els seus que havien quedat atrapats en la matèria. Els evangelistes Mateu i Lluç, i Ignasi en particular, expliciten els seus orígens, remuntant-se al moment de la seva concepció" (J. RIUS-CAMPS, "El protognosticismo de los docetas en las Cartas de Ignacio, el obispo de Siria (*IEph-ISm e ITr*), y sus conexiones con los Evangelios contemporáneos", en *Studia Patristica*, vol. XXXI, Lovaina: Peeters 1997, 182).

El testimoniatge de l'Esperit és el testimoniatge profètic que es trobava en Joan Baptista (Jn 1,32: "He vist que l'Esperit baixava del cel com un colom i es posava damunt d'ell"), testimoniatge que continua present en l'Església i en el cor del creient (Jn 16,13: "Quan vingui l'Esperit de veritat, us conduirà cap a la veritat sencera").

¿El testimoniatge de l'Esperit, del Pare i de Jesús?

El testimoni de l'Esperit és el testimoni que aquest realitza en l'interior del creient i en la vida de la comunitat cristiana. El testimoni de l'aigua és el testimoni del Pare que diu a Jesús: "Tu ets el meu Fill". El testimoniatge de la sang és el testimoniatge de Jesús en la seva mort a la creu. I aquest triple testimoniatge és unànim i coincident.

Certament la frase que alguns manuscrits de la Vulgata llatina tenen en la Primera de Joan referint-se al Pare, al Verb i a l'Esperit Sant com a aquells qui donen testimoni i aquests tres son u és un afegit al text dels manuscrits grecs, però això no vol dir que no expressi el més profund de l'afirmació de la carta. El triple testimoni —que és coincident— és el testimoni de l'Esperit, el testimoni del Pare (la veu en el baptisme) i el testimoni de Jesús amb la seva mort a la creu. Aquest triple testimoni continua present en la vida de l'Església i en la vida del creient, en el més profund del cor del creient (testimoni de l'Esperit), en la vivència del baptisme (testimoni del Pare que diu: "Tu ets el meu fill") i en la vivència de l'eucaristia en la qual Jesucrist es dona com a aliment.¹⁹

L'afegit del *comma johanneum*, que tenia com a finalitat recalcar el testimoniatge coincident de l'Esperit, el Pare i Jesús, en el moment que aquesta glossa ha estat deixada de banda per raons de crítica textual, ha tingut com a conseqüència allunyar-se del significat del paràgraf primitiu. No hi ha en la referència al testimoniatge de l'Esperit, de l'aigua i de la sang i la seva indicació que es tracta d'un testimoni coincident, una especulació sobre la Trinitat com es pot trobar en les comunitats cristianes en els segles III i IV, però això no vol dir que no hi hagi una referència a l'Esperit, al Pare i a Jesús, en un triple testimoniatge coincident. Certament no és diu que els tres són u (*hi tres unum sunt*), però sí que el seu testimoniatge triple és coincident (en grec: *hoi tres eis to hen eisin*).²⁰

¹⁹ Aquest testimoni cal posar-lo en relació amb els vv. 9-11 on es parla del testimoni de Déu a favor del seu Fill. R. SCHNACKENBURG, en canvi, separa aquests dos testimonis: "Si preguntem quan i com ha donat Déu testimoni a favor del seu Fill, el present passatge no ens donarà cap resposta. Tan sols es repeteix i estableix el fet (v. 9 i 10); com ara veurem, el v. 11 no constitueix una descripció o definició del testimoni diví (...) Caldrà, doncs, separar el testimoni diví dels v. 9ss d'aquell altre que aporten els 'tres testimonis', i sota el qual es troba així mateix l'autoritat divina, i caldrà acontentar-se dient que l'autor tan sols afirma el fet d'aquest testimoni" (*Cartas de san Juan*, Barcelona: Herder 1980, 286-287).

²⁰ No es pot oblidar que les referències triàdiques o trinitàries al Pare i al Fill i a l'Esperit Sant es troben molt abundants en el Nou Testament (cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *El misteri de Déu*, Barcelona: FTC 1994,

“I a l’instant en va sortir sang i aigua” (Jn 19,34b)

Alguns estudiosos, per explicar la simbologia de l’aigua i la sang en la Primera carta de Joan recorren a la indicació que fa l’evangelista quan diu que “un dels soldats li traspassà el costat amb un cop de llança, i a l’instant en va sortir sang i aigua” (Jn 19,34). Però aquest no pot ser el punt de referència principal, ja que altrament no tindria sentit la indicació que “ell, Jesucrist, ha vingut valent-se de l’aigua i de la sang. No de l’aigua solament, sinó de l’aigua i de la sang” (1Jn 5,6a).

Hi ha d’haver una referència a l’aigua que els adversaris hagin pogut interpretar de forma independent, separada de la sang. La consideració del testimoni de Jesús com a Fill de Déu que es troba en el relat sinòptic del baptisme, sembla el més adequat per a ser el punt de partença dels adversaris, en la seva consideració de Jesús com aquell qui revela al creient que per la fe ha esdevingut fill de Déu. Aquesta línia d’interpretació és molt antiga, cosa que sembla testimoniar el fet que l’Evangeli segons Mateu hagi renunciat a situar en el centre dels relats introductoris el relat del baptisme de Jesús i l’hagi fet precedir en la seva narració pels anomenats relats de la infància.

Aquesta seria també la interpretació que tindrien els adversaris dels quals ens parla la Primera carta de Joan i, per això, era necessari recalcar la inseparabilitat de l’aigua i de la sang. El relat del cop de llança seria el moment ideal per a recalcar aquesta unitat. Per això, l’evangelista —¿en un segon moment?—²¹ va indicar que del costat de Jesús crucificat “en va sortir sang i aigua”.

Cloenda

El *comma johanneum* és, certament, un afegit procedent d’alguns manuscrits llatins d’origen hispà, afegit que va quedar introduït en el text crític grec i llatí del Nou Testament de la Poliglota Complutense (1514) i després, per un engany, en la tercera edició del Nou Testament d’Erasmus de Rotterdam (1522). D’aquesta manera, aquest text va quedar en l’edició Sixto-Clementina de la Vulgata (1592) i en l’anomenat *tex-*

434-441). Recordem especialment els relats del baptisme de Jesús (Mc 1,10-11), la missió de batejar en Mt 28,18-19, la unitat entre el Pare i el Fill (Jn 10,30) i la promesa de l’Esperit Sant (Jn 16,13-15), la diversitat de dons en 1 Co 12,4-6, la benedicció de 2Co 13,14, la unitat a Ef 4,,4-6, l’obrar salvador a 1Pe 1,2, etc.

²¹ Alguns dels autors que han estudiat el relat del cop de llança (M.-E. BOISMARD, S. VIDAL) l’han considerat en general com a pertanyent a la redacció més antiga de Joan. El fet que l’inici del relat presenti un paral·lelisme amb la indicació de la sepultura de Jesús (19,31-32a / 19,38) podria ser indicatiu que hi ha un afegit d’una redacció posterior. BOISMARD (*L’Évangile de Jean*, París: Cerf 1977, III, §§ 356-357) considera que el detall de la sang i l’aigua com un afegit de la redacció de Jn II-B (Jn 19,34b-35: “a l’instant en va sortir sang i aigua. El qui ho veié en dona testimoni [i el seu testimoni és digne de crèdit]. Ell mateix sap que diu la veritat, perquè també vosaltres cregueu”). S’ha d’estudiar, doncs, si aquest passatge no és, cronològicament, posterior a la divisió viscuda en el si de la comunitat joànica i, per tant, posterior a l’escriptura de 1Jn.

tus receptus grec, que són la font a partir de la qual es van fer les diverses traduccions del Nou Testament, tant catòliques com protestants.

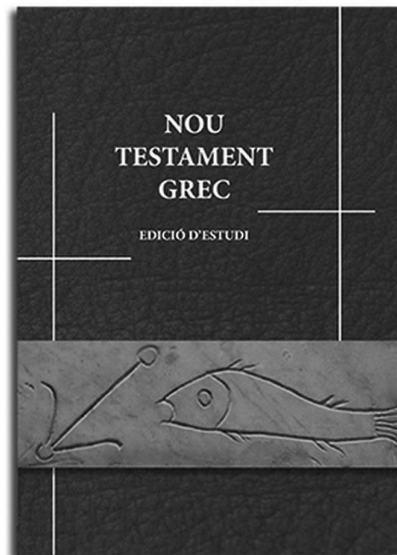
Aquest *comma* fa una interpretació trinitària de 1Jn 5,7-8. L'eliminació d'aquest afegit ha suposat un abandó de la interpretació trinitària del text original, en la interpretació de les referències que suposen els termes "aigua" i "sang" en els v. 6 i 8. Certament no podem buscar en la Primera carta de Joan les especulacions trinitàries dels segles III i IV, però això no significa que no hi hagi en el text estudiat una dimensió triàdica o trinitària, que fa referència al testimoni que l'Esperit, el Pare i Jesús crucificat han fet, segons els relats evangèlics. La tradició evangèlica que el text té present no es pot limitar als relats de l'Evangeli segons Joan, sinó que l'autor de la carta mostra que té present la tradició sinòptica, especialment l'Evangeli segons Marc. El testimoni que l'Esperit, el Pare i Jesucrist han donat es refereix a Jesucrist com a Fill de Déu: en el baptisme en el Jordà i en la mort a la creu. I aquest testimoni de l'Esperit, del Pare i de Jesucrist és coincident (*in unum*).

Ja és aquí la trilogia joànica!

En el món del setè art se sol parlar de trilogies o sagues (*Star Wars* de George Lucas, *El Padrino* de Francis Ford Coppola...). També la literatura universal n'és plena (*El Senyor dels Anells* de Tolkien, *L'Orestíada* d'Èsquil, la *Trilogia Còsmica* de C. S. Lewis...). Però els lectors del BUTLLETÍ ja saben que de veritable trilogia només n'hi ha una: Pare, Fill i Esperit Sant. Com sempre, la Bíblia és més sàvia. Doncs bé, enmig d'aquestes trilogies se n'ha publicat una altra que està cridada a tenir un gran ressò. N'hi podem dir la *trilogia joànica*.

Es tracta de tres volums magníficament editats pel Centre de Pastoral Litúrgica que són un homenatge de l'Associació Bíblica de Catalunya a Mossèn Joan Magí i Ferré amb motiu dels seus 80 anys (i un xic més). La seva incansable tasca de difusió de la Paraula de Déu i de servei a l'Església catalana, així com el seu paper de cap visible de l'ABCat —a més de fundador i president des dels inicis fins a l'any 2017— fan que sigui una baula imprescindible de l'Església catalana i un dels grans prohoms de la Paraula de Déu a les nostres contrades. És per això que podem parlar de trilogia joànica. Però, de què es tracta? Doncs són tres volums complementaris que ofereixen una ajuda inestimable a l'hora d'atansar-nos al Nou Testament en la seva llengua grega originària.

La joia de la corona és el *Nou Testament Grec. Edició d'estudi* (a càrrec de Joan FERRER, Joaquim MALÉ, Xavier MATOSES i Oriol PONSATÍ-MURLÀ), Barcelona/Girona: ABCat – A USP – UdG – CPL 2019, 1060 pàgs. Després de la dedicatòria a Mn. Joan Magí segueix un pròleg del rector magnífic de l'Ateneu Universitari Sant Pacià, Mn. Armand Puig i Tàrrach, i un prefaci dels autors que presenta les coordenades generals de l'obra. Tot seguit ve el gruix de l'obra: és una edició del Nou Testament que conté el text dels 27 llibres que formen la biblioteca dels primers escrits cristians en llengua grega —amb la incorporació dels títols de seccions per a facilitar la lectura pausada, l'estudi i la pregària—, amb notes a peu de pàgina que incorporen l'anàlisi morfològica de gairebé totes les formes verbals gregues i el significat contextual de tots els mots



Informacions

que apareixen menys de 30 vegades en el Nou Testament (que, atenció, són més del 80% de totes les paraules del grec del NT!). Tot plegat constitueix un conjunt de més de mil pàgines i unes 38.000 notes que ajuden el lector a endinsar-se en el cor mateix de la Paraula de Déu testimoniada en el Nou Testament. I aquest lector pot ser des de l'estudiant del grec bíblic fins a la persona culta interessada en els textos del món antic, passant pel fidel que vol fer l'esforç —com deia Santa Teresa de Lisieux— de comprendre el pensament de Déu tal com s'ha dignat a expressar-lo en el nostre llenguatge humà.

Paràbola del llevat (Lc 13,20-21)

33 Ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν⁶ αὐτοῖς· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη,⁷ ἣν λαβοῦσα⁸ γυνὴ ἐνέκρυψεν⁹ εἰς ἀλεύρου¹⁰ σάτα¹¹ τρία ἕως οὗ ἐξυμώθη¹² ὅλον.

⁶ λαλέω *ind aor act 3s*, dir. [296]

⁷ ζύμη, ης, ἡ, llevat. [13]

⁸ λαμβάνω *ptc aor act nom f s*, agafar. [258]

⁹ ἐγκρύπτω *ind aor act 3s*, posar dins. [2]

¹⁰ ἀλεύρον, ου, τό, farina de blat. [2]

¹¹ σάτον, ου, τό, seà (mesura de capacitat de 13,13 litres). [2]

¹² ζυμώω *ind aor pas 3s*, fermentar. [4]

Vegem-ne un exemple. Hem triat Mt 13,33, la paràbola del llevat.

Sabem perfectament on ens trobem perquè el títol de la perícope ens ho indica, i també ens diu quins són els paral·lels on podem trobar aquest fragment (en aquest cas en el Tercer Evangeli). El lector, en primer lloc, haurà d'aprendre els rudiments de la llengua grega: les lletres. És una feina que no va més enllà d'una tarda de dissabte, tot fent algun exercici de cal·ligrafia per acostumar-nos a la sinuositat de les lletres gregues (partint de la base que moltes s'assemblen molt a les que nosaltres fem servir avui dia). Després caldrà, de mica en mica, aprendre's el vocabulari essencial del Nou Testament: 454 paraules que apareixen més de 30 vegades en el text. No cal agafar cap altre llibre, perquè al final del *Nou Testament Grec* (pàgines 1020-1035) hi ha el *Vocabulari Fonamental*. Amb això al sarró, el lector es podrà enfrontar al text —amb l'ajuda de les notes— amb certa facilitat, fins al punt que, a còpia d'anar llegint, cada vegada consultarà menys l'aparat de notes i anirà assumint més i millor tant el significat dels mots com la sintaxi de la llengua. És un mètode molt pedagògic que, com veiem, pretén habitar el lector al text, fer-los connaturals.

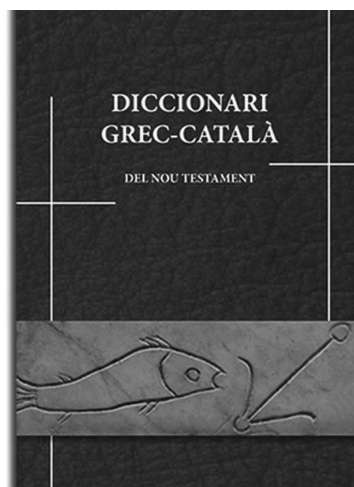
Feta aquesta feina, ve la part interessant de debò: accedir a llegir la Paraula de Déu en la seva llengua original. La primera paraula no apareix en nota perquè és habitual

(155x en el NT), de tal manera que cal aprendre-la d'entre els mots bàsics: vol dir 'una altra'. La segona paraula és força clara: 'paràbola'. El tercer mot ja és més complicat, perquè és un verb. Anem a la nota i veiem que és un aorist (seria com el nostre passat perifràstic català: 'va dir'). Fixem-nos que apareix gairebé 300x, però com que és un verb, és analitzat. Això és utilíssim, perquè un dels grans problemes de la llengua grega són els verbs, i aquí ens resolen gran part del problema. Només per això ja val la pena! La quarta paraula tampoc no és analitzada perquè és molt comuna (apareix més de 5500x!), atès que és un pronom (en aquest cas en datiu): 'a ells'. De tot això en resulta que ja podem llegir la primera frase: 'Una altra paràbola va dir a ells'; o, si ho endrecem una mica: 'Els va dir una altra paràbola'. Aquí cadascú es pot fer la pròpia traducció, és a dir, anar-se fent seu el text. Això és realment interessant i estimulant. Aquí és on el diàleg amb la Paraula pot produir-se més i millor.

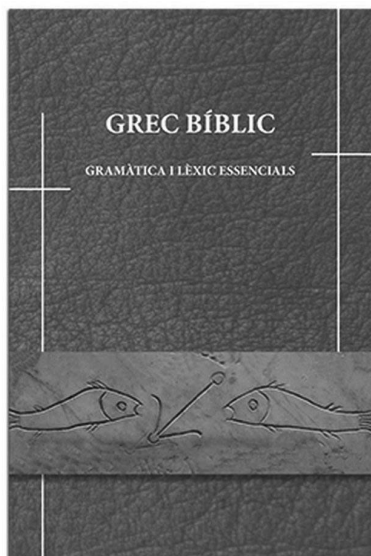
La resta de la paràbola la podeu continuar, amb tranquil·litat, a casa. Ara ja sabeu com continuar...

El següent volum de la trilogia és el *Diccionari Grec-Català del Nou Testament amb anàlisi morfològica de totes les formes verbals* (a càrrec de Joan FERRER, Joaquim MALÉ i Xavier MATOSES), Barcelona/Girona: ABCat – AUSP – UdG – CPL 2019, 252 pàgs. És un diccionari de grec del Nou Testament que està pensat per ser molt manejable i útil, ja que vol resoldre alguns dels problemes que es plantegen a l'hora d'enfrontar-nos amb textos tan antics i escrits en llengües tan distants a la nostra. Tal com ho fa el *Nou Testament Grec*, també incorpora una xifra entre claudàtors després de cada mot: és el número d'ocurrències d'aquell mot en el text. Això indica al lector si aquella paraula és més o menys freqüent i, per tant, si convé aprendre-la bé perquè se la trobarà constantment o si, pel contrari, és un mot rar. Vegem l'exemple d'un fragment d'una pàgina.

Fixem-nos com el verb *ergázomai* [40,41], que significa 'treballar, fer, realitzar...', incorpora un extens apèndix després del puntet negre: es tracta de l'anàlisi morfològica de totes les formes verbals amb què aquest verb es declina presents en el text del Nou Testament, així com el número de vegades que apareix cadascuna. Això és una veritable joia a l'hora d'estudiar, així com una eina que facilita molt la feina quan cal trobar algun verb que ha pres formes més o menys pintoresques que el fan impossible de reconèixer.



Informacions



El tercer i últim volum és la *Gramàtica i lèxic essencials de grec bíblic* (a càrrec de Marcos ACEITUNO, Joan FERRER i Joaquim MALÉ), Barcelona/Girona: ABCat – AUSP – UdG – CPL 2019, 107 pàgs. És una gramàtica bàsica que amb 10 capítols destil·la allò més elemental que cal conèixer per a poder adquirir una mínima competència —i potser una mica més— a l'hora de llegir grec bíblic. Incorpora tot un conjunt d'exemples sintàctics que ajuden a entendre millor l'habitual aridesa de les gramàtiques —i més les de llengües antigues! Al final de tot té un darrer capítol que és un vocabulari essencial (aquelles famoses 454 paraules!) exemplificat. És a dir, són els mots que apareixen més de 30 vegades en el Nou Testament amb exemples concrets trets

ἐπλάσθη

ἐπλάσθη *ind aor pas 3s* → πλάσσω.

ἐπλέομεν *ind impf act 1p* → πλέω.

ἐπλήγη *ind aor pas 3s* → πλήσσω.

ἔπλησαν *ind aor act 3p* → πίμπλημι.

ἐπλήσθη *ind aor pas 3s* → πίμπλημι.

ἔπνευσαν *ind aor act 3p* → πνέω.

ἐποικοδομέω [7] construir, edificar. ♦ **ἐποικοδομεῖ** *ind pres act 3s* [3] **ἐποικοδομήσεν** *ind aor act 3s* [1] **ἐποικοδομοῦντες** *ptc pres act nom m p* [1] **ἐποικοδομοῦμενοι** *ptc pres pas nom m p* [1] **ἐποικοδομηθέντες** *ptc aor pas nom m p* [1]

ἐπονομάζομαι [0, 1] anomenar-se, portar el nom de, fer-se anomenar. → **ἐπονομάζω**. ♦ **ἐπονομάζῃ** *ind pres mitj 2s* [0, 1]

ἐπονομάζω [1, 0] anomenar-se, portar el nom de, fer-se anomenar. → **ἐπονομάζομαι**. ♦ **ἐπονομάζῃ** *ind pres pas 2s* [1, 0]

ἐρημώω

act nom m s [2] **ἐραυνῶντες** *ptc pres act nom m p* [1]

ἐργάζομαι [40, 41] treballar, fer, realitzar, cometre, servir, produir, viure de, afanyar-se. ♦ **ἐργάζομαι** *ind pres mitj 1s* [2] **ἐργάζῃ** *ind pres mitj 2s* [1] **ἐργάζεται** *ind pres mitj 3s* [4, 5] **ἐργάσεσθε** *ind pres mitj 2p* [1] **ἐργάζονται** *ind pres mitj 3p* [1] **ἠργάετο** *ind impf mitj 3s* [1] **ἠργάσατο** *ind aor mitj 3s* [3] **εἰργασάμεθα** *ind aor mitj 1p* [1] **εἰργάσαντο** *ind aor mitj 3p* [1] **ἐργάζου** *imper pres mitj 2s* [1] **ἐργάεσθε** *imper pres mitj 2p* [2] **ἐργαζώμεθα** *sub pres mitj 1p* [2] **ἐργάσῃ** *sub aor mitj 2s* [1] **ἐργάεσθαι** *inf pres mitj* [6] **ἐργαζόμενος** *ptc pres mitj nom m s* [2] **ἐργαζομένῳ** *ptc pres mitj dat m s* [3] **ἐργαζόμενοι** *ptc pres mitj nom m p* [6] **ἐργαζομένους** *ptc pres mitj ac m p* [1] **εἰργασμένα** *ptc pf pas nom n p* [1]

ἐργασία, ας, ἡ [6] treball, pràctica, feina, guany, esforç.

del text original i amb una traducció literal —o molt propera a la literalitat del text— a fi que l'estudiant pugui adonar-se de com actuen aquests mots en una frase concreta. És especialment interessant pel que fa als verbs, com podem veure.

Fixem-nos com el verb *akouô* 'sentir, escoltar...' s'acompanya d'un exemple on, si no sabem grec, serem incapaços de trobar la forma en negreta dins la frase. Senzillament no hi apareix, perquè el verb és en aorist i s'ha transformat en *êkoúsamen* 'hem sentit', de tal manera que ha alterat totalment la forma de present d'indicatiu. També és interessant adonar-se que després del verb *escoltar* segueix la paraula *alêtheia* 'veritat'. I l'exemple no pot ser més esclaridor: "La gràcia i la veritat han vingut per Jesucrist."

ἀκούω (428, 427) sentir, escoltar, prestar atenció; entendre. ■ **καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ** "I nosaltres hem sentit aquesta veu del cel" 2Pe 1,18.

ἀλήθεια, ας, ἡ (109) veritat. ■ **ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο** "La gràcia i la veritat han vingut per Jesucrist" Jn 1,17.

Només puc manifestar la més sincera enhorabona als autors, a les entitats editores i a Mn. Joan Magí. A Mn. Joan Magí per haver fet possible tot allò de bo que s'ha fet des de l'ABCat. A les entitats editores per haver fet possible l'edició i publicació d'aquests llibres —cosa que no és gens senzilla— i per haver-hi contribuït fermament apostant perquè obres d'aquesta magnitud es puguin publicar i distribuir. I als autors, per haver treballat infatigablement en uns llibres que ajudaran a moltes persones a acostar-se més íntimament al Nou Testament. La més sincera felicitació per aquesta autèntica meravella, perquè és una ajuda pedagògica de primer ordre tant per a estudiants com per a persones interessades a poder llegir els textos originals que contenen la Paraula de Déu. És una contribució majúscula als estudis bíblics en llengua catalana, amb uns volums que si s'haguessin editat a un altre país haurien tingut un ressò mediàtic immens —ja se sap que els catalans som gent gasiva de mena pel que fa als elogis al proïsme. I, allò més important, és un corpus que vol donar Glòria a Déu. I no hi ha res de més important per a les persones que estima el Senyor.

M. de l'Esperança Amill

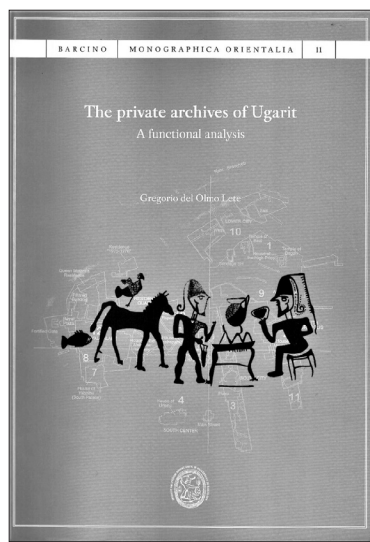
Un nou llibre del professor Gregorio del Olmo

El nostre mestre, el Dr. Gregorio del Olmo Lete (nascut l'any 1935), catedràtic emèrit de filologia hebrea de la Universitat de Barcelona, acaba de publicar un nou volum de gran interès, com tot el que escriu aquest gran semitista. Es tracta de *The private archives of Ugarit. A functional analysis* (Edicions de la Universitat de Barcelona 2018; 177 pàgs.)

Es tracta d'un llibre molt erudit, que combina sabers filològics i arqueològics a propòsit dels diversos arxius amb textos ugarítics que han aparegut des de l'any 1929, en què aquesta ciutat portuària de la costa de Síria va ser excavada per primera vegada.

Els textos d'Ugarit han estat estudiats des de múltiples perspectives. El mateix professor del Olmo és un dels més grans experts del món en l'estudi d'aquesta llengua i de la cultura que vehicula (sols cal esmentar *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* [1981]; *Interpretación de la mitología cananea* [1984]; *La religión cananea según la liturgia de Ugarit* [1992]; *Diccionario de la lengua ugarítica. I-II* [1996-1999]; *Estudios de lingüística ugarítica* [2016], entre d'altres). En aquest volum ens ofereix un vessant nou: la classificació dels textos dels arxius privats segons els gèneres literaris, aproximació que permet inferir múltiples detalls sobre el món i la cultura de la societat d'aquella ciutat estat que no havien estat mai descrits en la literatura especialitzada.

Volem felicitar el professor Gregorio del Olmo per aquest nou llibre que testimonia una saviesa colossal. Enhorabona, mestre admirat!



Joan Ferrer

El Nou Testament interlineal acadèmic

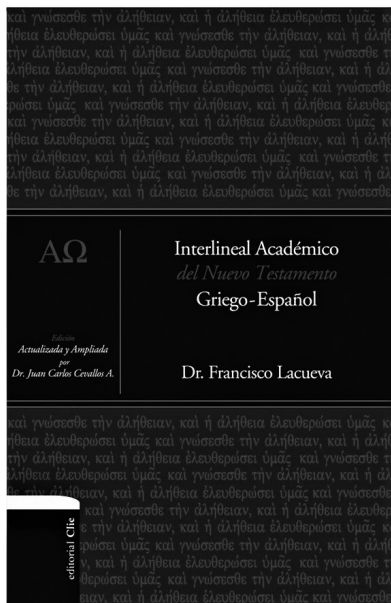
El Nou Testament grec havia estat traduït en forma interlineal (1984) pel Dr. Francisco Lacueva (1911-2005). Ara, l'Editorial CLIE acaba de publicar una versió revisada i actualitzada d'aquesta obra a càrrec del Dr. Juan Carlos Cevallos A.: *Interlineal Académico del Nuevo Testamento Griego-Español*.

L'obra parteix del text grec del Nou Testament de la Society of Biblical Literature i està organitzat de la manera que podem veure en aquesta pàgina:

RVR		Evangelio según		MATEO		KATA ΜΑΘΘΑΙΟΝ		NVI	
Genealogia de Jesucristo								Genealogia de Jesucristo	
1 Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham.		1 Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.						1 Tabla genealógica de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham:	
2 Abraham engendró a Isaac, Isaac a Jacob, y Jacob a Judá y a sus hermanos.		2 Ἀβραάμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαάκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,						2 Abraham fue el padre de Isaac;	
3 Judá engendró de Tamar a Fares y a Zera, Fares a Esrom, y Esrom a Aram.		3 Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, 3 Ἰούδας ἐγέννησεν τὸν Φαρέσ καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ, Φαρέσ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ, Ἑσρώμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ, 4 Ἀράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμινάδαβ, Ἀμινάδαβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασών,						3 Isaac, padre de Jacob; Jacob, padre de Judá y de sus hermanos; 3 Judá, padre de Fares y de Zera, cuya madre fue Tamar; Fares, padre de Jezrón; Jezrón, padre de Aram; 4 Aram, padre de Aminadab;	
5 Salmón engendró de Rahab a Booz, Booz en-									

A sota de cada paraula grega hi ha la traducció castellana corresponent. Les xifres que apareixen a sota de la traducció castellana són els «nombres Strong», un sistema de referència que remet a *The Exhaustive Concordance of the Bible*, coneguda com la *Strong's Concordance* (1890) en què cada paraula de les llengües originals de la Bíblia rep un número, de manera que és fàcil accedir a l'entrada de diccionari en llengua grega de la forma concreta de cada mot que apareix en el NT. A sota hi apareix l'aportació més significativa i útil d'aquesta obra que és l'anàlisi morfològica de cada mot grec en forma de «codis morfològics». Així la sigla *VPAP-PNM* vol dir: **V** Verb **P** Present **A** Actiu **P** Participi **P** Plural **N** Nominatiu **M** Masculí. Això és extraordinàriament impor-

Informacions



tant pel fet que la morfologia de la llengua grega és molt complexa i, en determinats casos, no resulta fàcil saber quina forma verbal és en concret la que apareix en un verset determinat. A través dels codis d'aquesta edició acadèmica amb absoluta facilitat es pot resoldre qualsevol problema de morfologia de la llengua grega del NT. A banda i banda de la pàgina hi apareixen dues traduccions importants: la RVR «Reina-Valera Revisada» i la NVI «Nueva Version Internacional», que serveixen per a facilitar la comprensió del text grec en passatges difícils.

Felicitem els autors i els editors d'aquest *Interlineal Académico del Nuevo Testamento Griego-Español* per aquesta magnífica iniciativa al servei de l'estudi de la Paraula de Déu en la seva llengua grega original.

Joan Ferrer

El cos de l'esperit

Fruit de la 27a edició de l'Aula Joan Maragall (feta sota l'empara de la Fundació Joan Maragall de Barcelona) tenim a les mans un assaig d'allò més necessari. Es tracta del llibre del filòsof Ferran Sáez (nascut el 1964 a terres de ponent) *El cos de l'esperit. Sobre la culturització de l'herència cristiana*, editat per Viena edicions i la mateixa FJM.

En les gairebé 200 pàgines de l'obra, el professor Sáez ens proposa nou capítols que corresponen a parts constitutives del cos humà: així les mans i els peus, els ulls i l'oïda, les dents i l'olfacte... Obre l'assaig, però, el capítol titulat *l'alè*; i el clou *el cor*. Llegint-ho bíblicament —parafrasejant el gran historiador Pierre Vilar—, hom s'adona ràpidament de la intel·ligència de la disposició: l'obertura correspon a l'alè, tal com trobem en Gènesi 1, perquè la Creació —com a obertura majúscula de tota vida— s'esdevé quan l'Esperit de Déu (literalment l'alè de Déu!) insufla aquest *esperit* o alè de vida. I el tancament es produeix amb el cor, el centre mateix d'aquesta vida que ens ha estat regalada. I és que qualsevol missatge seriós de debò, ple de sentit, s'adreça al cor de les persones. I Ferran Sáez ens en proposa un de molt seriós: la necessitat de culturitzar el missatge cristià en el nostre món.

[...] la culturització d'un llegat religiós és la condició de possibilitat per fer-lo, si més no, comunicable i transmissible d'una generació a una altra. (p. 30)

No es tracta d'una qüestió sobre evangelització, que és tot un altre tema, sinó precisament la necessitat de poder comunicar significativament allò que ens ha estat transmès, una part fonamental de la tradició d'occident. I de fer-ho seguint el llenguatge humà, que és l'únic que tenim. I això no és cap traïció a la tradició evangèlica, perquè justament Jesús transmeté de manera significativa tot allò que conforma l'Evangeli. S'expressà humanament; com és lògic. I és aquesta culturització del cristianisme, amb paraules de Sáez, que

[S]uporta el pes de la dogmàtica cristiana a còpia de fer-la narrativament bella i conceptualment assumible. (p. 53)

L'art, per a dir-ho així, és una de les vies privilegiades a l'hora de culturitzar aquest missatge evangèlic. El reguitzell d'exemples que apareixen al llibre són mostra fefaent de l'impacte que Jesús ha causat a través dels segles, de la força motriu per a somoure-ho tot que ha generat el cristianisme en les seves centúries de pas per la Història. I es tracta que la nostra contemporaneïtat, pretesament crítica amb tota forma de mite —Sáez ho desmenteix taxativament: «A internet [...] hi proliferen els mateixos mites [...] que abans s'explicaven a la vora del foc» (p. 83)—, que aquesta nostra època històrica, doncs, no engoleixi pantagruèlicament un llegat que sempre s'ha ocupat i preocupat per allò que hi ha de bo i ver en el món.

A les últimes pàgines del llibre, Sáez lliga magistralment l'oïda i el cor. Perquè la Paraula ens arriba quan algú ens la transmet, quan la sentim —en les accepcions d'escolta i d'experimentació—, i és responsabilitat nostra donar-li acollida o rebutjar-la. Citant Romans 10,17, només si som capaços d'escoltar podrem fruit de la Paraula. Però això només és una possibilitat; també podem decidir de no escoltar. Escoltar i acollir amb el cor i, per tant, actuar cordialment en conseqüència, són veritables virtuts de tot cristià autèntic. Autenticitat i compromís són, per a Sáez, elements clau a l'hora de viure l'Evangeli. La fe, en realitat, és un compromís decidit amb l'Evangeli. I la comunicació sincera i significativa d'aquesta Paraula al nostre món és tasca de tots plegats.

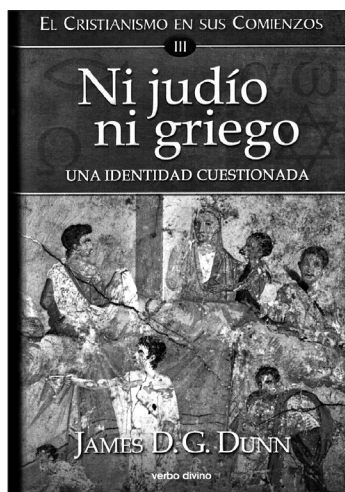
Hem de felicitar tant la FJM per la seva tasca infatigable d'estudi seriós del cristianisme com el professor Sáez, per aquesta obra que —de ben segur— el lector gaudirà amb tots els sentits.

Joaquim Malé i Ribera



Notícies bibliogràfiques

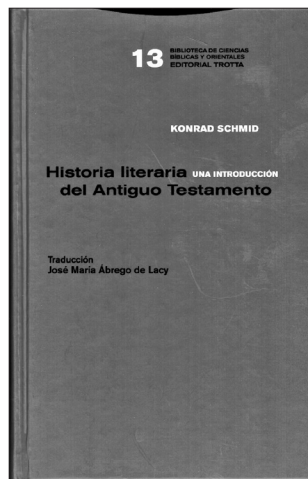
JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. Tomo III. Ni judío ni griego. Una identidad cuestionada*. Traducción: Serafín Fernández, Estella: Editorial Verbo Divino 2018. 981 pàgs.



Ens trobem davant d'una de les obres més importants de la investigació sobre el Nou Testament del nostre temps. En la traducció castellana ocupen quatre volums (atès que el volum segon de l'original ha estat publicat en dos toms). Aquesta darrera part d'aquesta magna investigació va des de la destrucció de Jerusalem (any 70 dC) fins al segle II. Tracta de la composició del NT i la separació de camins entre cristians i jueus. Dunn (nascut l'any 1939) ha estat professor de la Universitat de Durham i és un dels més grans investigadors del món cristià dels orígens. Aquest llibre és com una enciclopèdia del saber cristià en perspectiva històrica, que convida a una lectura reposada i llarga, que ens permet reflexionar sobre el misteri de la nostra fe i de la nostra esperança en

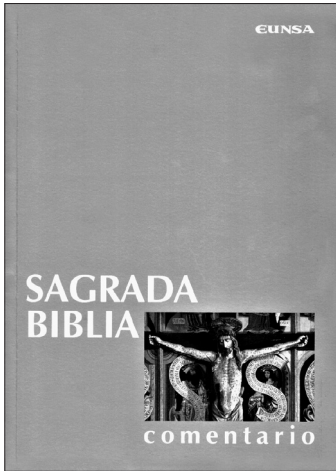
Jesús, Senyor i Salvador. És una obra que cal llegir.

KONRAD SCHMID, *Historia literaria del Antiguo Testamento. Una introducción*. Traducción de José María Ábrego, Madrid: Editorial Trotta 2019. 349 pàgs.



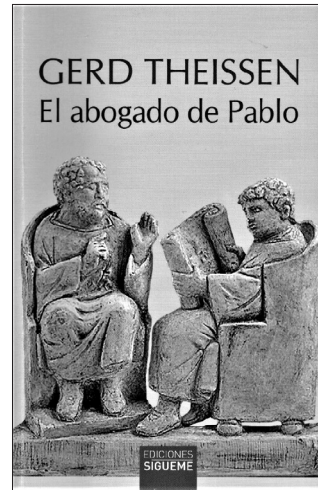
K. Schmid (nascut l'any 1965), professor a Zuric, ha fet l'esforç realment difícil de compondre una història literària de la biblioteca de l'Antic Testament, que comprèn obres escrites al llarg de molts de segles. En quins àmbits es van escriure aquests llibres? A qui anaven dirigits? A quins problemes, situacions i inquietuds donaven respostes? Com van ser rellegits? Totes aquestes preguntes essencials per a la comprensió d'aquests llibres reben una resposta en aquesta obra, de gran interès.

FACULTAD DE TEOLOGÍA – UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Sagrada Biblia. Comentario*, Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra 2018. 1404 pàgs.



Ens trobem davant d'una obra important: un comentari a tot el text de la Sagrada Escripura, llibre per llibre, secció per secció. L'obra no conté el text bíblic, sols els comentaris fets pels professors de la Facultat de Teologia de la Universitat de Navarra. L'objectiu és explicar el text, en si mateix i en la tradició de l'Església. Sovint l'explicació s'enriqueix amb referències que manifesten els efectes que ha tingut el text de la Bíblia en els escriptors cristians antics, en el magisteri de l'Església, en els clàssics de l'espiritualitat cristiana, etc. En la presentació els autors ens diuen: «A eso se dirige el comentario que ofrecemos: a un mejor conocimiento de los libros inspirados en la asertividad de la Iglesia. No puede nunca sustituirlos pero puede sin duda abrirlos a una lectura mejor.» En el seu gènere i objectius, el volum en conjunt, ens ofereix una síntesi esplèndida de cultura i espiritualitat bíbliques.

GERD THEISSEN, *El abogado de Pablo*, Salamanca: Ediciones Sígueme 2019. 285 pàgs.

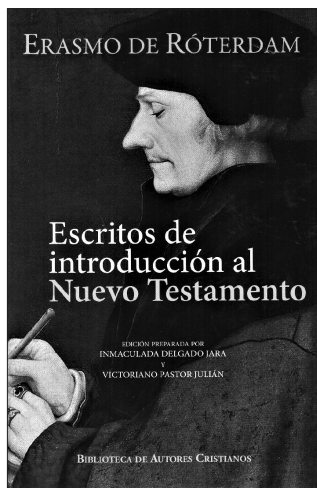


Theissen (nascut l'any 1943) és un dels exegetes més reconeguts d'Europa. La seva novel·la *L'ombra del Galileu* (1986), un relat novel·lat sobre la vida de Jesús, ha tingut un èxit extraordinari. En aquesta obra intenta fer, de manera similar a la seva obra anterior, una aproximació a la vida i missatge de l'apòstol Pau a partir de les recerques que fa Erasme, un advocat romà (fictici) que ha rebut l'encàrrec de defensar Pau, empresonat a Roma. Com a advocat competent, vol comprendre —abans de decidir si accepta l'encàrrec— quin és el missatge religiós d'aquest home tan controvertit. Theissen ens situa en el món de la Roma del segle I, i en les tensions que es viuen en els diversos ambients de la capital de l'Imperi. *El abogado de Pablo* és una obra entretinguda i suggeridora, que ens pot empènyer a endinsar-nos en l'obra del Pau autèntic, el de les cartes del Nou Testament.

ERASMO DE RÓTERDAM, *Escritos de introducción al Nuevo Testamento* (1516). Edición preparada por Inmaculada Delgado y Victoriano Pastor,

Notícies bibliogràfiques

Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2019. 406 pàgs.

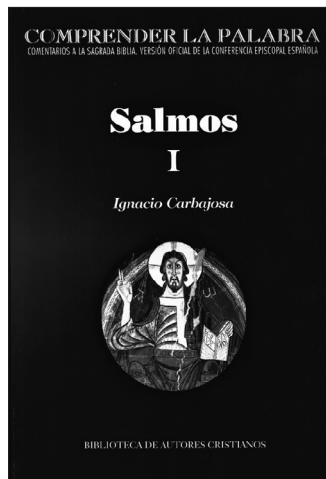


Erasme ha estat un dels més grans filòlegs i intel·lectuals cristians de tota la història. Els professors Inmaculada Jara i Victoriano Pastor, amb una competència sublim, han editat el text llatí de les introduccions d'Erasme de Rotterdam que es troben en la seva obra *Novum Instrumentum* (i d'altres materials complementaris), acompanyats d'una traducció castellana i d'importants estudis introductoris que fan veure el valor incalculable de la tasca filològica i teològica del savi de Rotterdam. És una obra molt recomanable.

IGNACIO CARBAJOSA, *Salmos I (Salmos 1-72)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2018. XC +527 pàgs.

Dins la sèrie «Comprender la Palabra. Comentarios a la Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española» s'acaba de publicar el comentari a la meitat del llibre dels Salmos a càrrec

del professor Ignacio Carbajosa. L'obra conté una extensa introducció general al Saltiri, que tracta de totes les qüestions generals i un comentari breu a cadascun dels 72 primers salms. El volum conté el text del salm segons la versió de la Conferència Episcopal Espanyola, una secció de notes textuais, un apartat que presenta el context del poema, un comentari al text i una darrera secció que presenta l'ús del salm en el Nou Testament i en la litúrgia. En conjunt és una obra molt ben informada i molt útil per a una lectura aprofundida del text d'aquest llibre fonamental de les Sagrades Escripures.

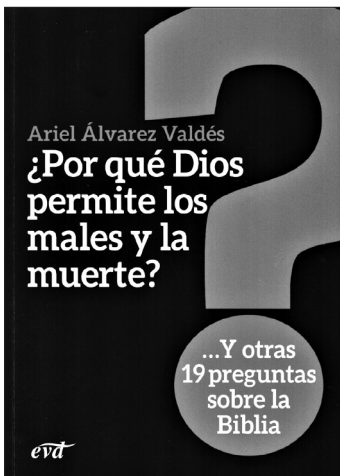


ARIEL ÁLVAREZ VALDÉS, *¿Por qué Dios permite los males y la muerte?... Y otras 19 preguntas sobre la Biblia*, Estella: Editorial Verbo Divino 2018. 168 pàgs.

Ariel Álvarez és un biblista argentí, que sap presentar de manera atractiva el món de les Sagrades Escripures. La Bíblia és un món ple de vida i de veritat,

Notícies bibliogràfiques

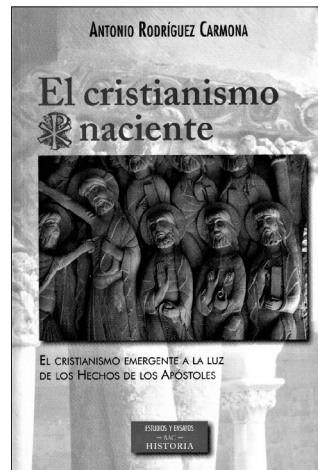
que ofereix sentit, esperança i salvació, però cal saber-lo llegir. En aquesta obra fresca i de lectura fàcil, l'autor interroga els textos bíblics per a oferir respostes per a les persones d'avui. El volum presenta vint temes que ens ofereixen un recorregut per diverses pàgines significatives de l'Antic i del Nou Testament: hi trobem el mal, Abraham, Moisès i l'Èxode, Josuè, David i Goliat, Josep i Maria, la infantesa de Jesús, Maria Magdalena, la mort i la resurrecció del Senyor, etc. Us recomano aquest llibre, que és molt amable.



ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, *El cristianismo naciente. El cristianismo emergente a la luz de los Hechos de los Apóstoles*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2018. 299 pàgs.

El professor Antonio Rodríguez Carmona presenta en aquest volum una investigació històrica sobre els orígens cristians a partir de l'anàlisi del segon volum de l'obra de Lluc: els Fets dels Apòstols. Ens

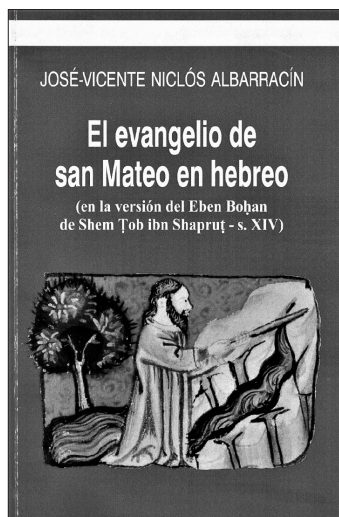
trobem davant d'un estudi molt interessant en què es fa una valoració del llibre dels Actes des de la perspectiva d'un historiador. Hi trobem una visió intel·ligent de la història de la primera comunitat a Jerusalem, seguida de l'estudi de la missió de Pau en l'expansió de la fe i de l'evangeli. La segona part de l'obra conté una perspectiva teològica del llibre dels Fets: el paper de l'Escriptura i les citacions bíbliques, la cristologia, la pneumatologia, la soteriologia i l'elesiologia. Tot plegat en un volum relativament breu, ben documentat i ben escrit, que fa de molt bon llegir.



JOSÉ-VICENTE NICLÓS ALBARRACÍN, *El evangelio de san Mateo en hebreo (en la versión del Eben Bohan de Shem Tob ibn Shaprut – s. XIV)*, Madrid: Aben Ezra Ediciones 2018. 289 pàgs.

L'amic José-Vicente Niclós acaba de publicar un llibre de gran interès històric i filològic: la versió hebrea medieval de l'evangeli segons Mateu feta per un mestre jueu de Tudela (Navarra) del segle

Notícies bibliogràfiques

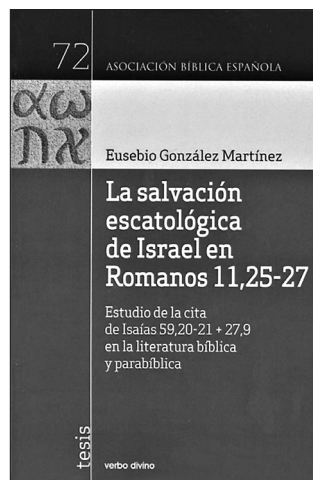


xiv. El llibre s'obre amb un important estudi introductori, de gran erudició històrica i filològica, sobre l'obra del rabí navarrès i la discussió de la seva enigmàtica versió de Mateu en llengua hebrea. La segona part del volum conté l'edició de la versió hebrea, en un text vocalitzat, de gran claredat, en les pàgines parells, acarat amb una precisa traducció castellana en les pàgines senars. Tot plegat fa que aquesta edició sigui una obra òptima per a l'estudi de la llengua hebrea. Hem de felicitar el professor Niclós per aquesta aportació tan significativa a la filologia hebrea.

EUSEBIO GONZÁLEZ MARTÍNEZ, *La salvación escatológica de Israel en Romanos 11,25-27. Estudio de la cita de Isaías 59,20-21 + 27,9 en la literatura bíblica y parabíblica* (ABE monografías y tesis 72), Estella: Verbo Divino 2019, 437 pàgs.

Eusebio González Martínez es professor del departament de Sagrada Escripura de la Universitat Pontifícia de la Santa

Creu (Roma), i ara ens presenta la seva tesi doctoral, defensada al *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalem l'any 2016. Es tracta d'un treball rigorós i exhaustiu que analitza per què Sant Pau va fer servir els dos textos d'Isaïes (59,20s; 27,9) per parlar de la salvació escatològica d'Israel. Per fer-ho, fa un estudi dels textos contemporanis a l'apòstol dels pagans: LXX, Qumran, literatura intertestamentària, targums... L'obra es val dels mètodes propis de la crítica textual i l'anàlisi literària, així que el lector hi trobarà una monografia molt especialitzada que, això sí, compta amb un resum parcial després de cada capítol que facilita molt la lectura d'una obra d'aquest gènere. Cal felicitar el prof. González Martínez per la ingent tasca que ha realitzat a l'hora de fer més comprensibles les arrels del pensament paulí.



Joan Ferrer i Joaquim Malé



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 132. Maig del 2019

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:* 3 x Tres (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978. ISSN: 2013-9373



PORTAL

Bíblia i vida

Pàg. 1

ARTICLES

*«Jo camino amb qui practica la justícia,
amb qui segueix camins dreturers» (Pr 8,20)*

Dama Saviesa i la justícia

Núria Calduch-Benages

Pàg. 5

Pau

Xavier Moll

Pàg. 17

Quoniam tres sunt, qui testimonium dant

Rodolf Puigdollers i Noblom

Pàg. 25

INFORMACIONS

Ja és aquí la trilogia joànica!

Un nou llibre del professor Gregorio

del Olmo

El Nou Testament interlineal acadèmic

El cos de l'esperit

El Daniel de Delcor

Pàg. 35

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Pàg. 44

