

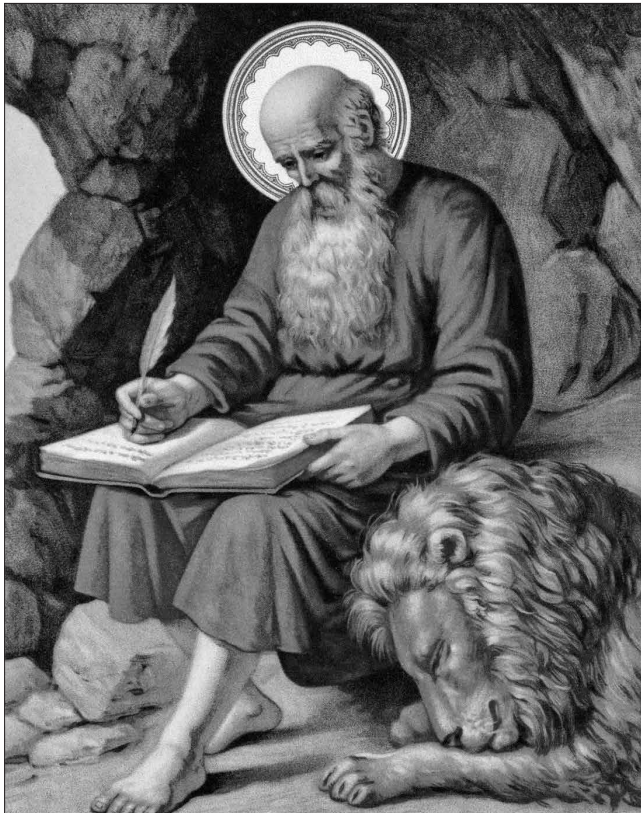
Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



133. setembre 2019

Hola amics, com cada any en el mes de setembre ens posem dins la tasca del curs que comença, sempre nou i ple de Paraula que es va actualitzant en la nostra vida de cada dia.

La Federació Bíblica Catòlica (FEBIC), que el passat 16-4-2019 feia 50 anys, té davant els ulls els 1600 anys de l'aniversari de la mort de sant Jeroni (30-9-2020) i ens anima a tenir-ho present amb la Bíblia a les mans des del Primer diumenge d'Advent, dia 1 de desembre d'aquest any 2019, per a seguir i augmentar en el que es pugui la nostra experiència joiosa en el creixement, vivència, comunicació i comunió feliç amb la paraula de Déu.



Nosaltres, l'ABCAT, aquest mes de setembre, fem 45 anys.

En el decret d'aprovació de l'ABCAT, el prelat Josep Pont i Gol, que el signà com a arquebisbe de Tarragona i president de la Conferència Episcopal Tarraconense, el 21 de setembre del 1974, ens deixà escrites aquestes paraules: «Aquest esforç nostre anirà des d'ara fraternalment sumat al de diferents confessions evangèliques de Catalunya, les quals, des de molts anys enrere, són presents en les versions de la Bíblia al català. Un dels fruits que s'espera d'aquest treball comú és la Bíblia Ecumènica Catalana, al projecte de la qual ja ha donat el seu vistiplau la conferència dels bisbes de la tarraconense.»

L'ABCAT som interconfessionals. En el nostre treball pels camins de la Paraula ens hem trobat i estem en contacte amb diferents societats bíbliques i formem part de la Federació Bíblica Catòlica, FEBIC, ens reunim amb els membres de l'anomenada sotsregió de l'Europa sud-oest (ESO).

Sobre la FEBIC, estesa per tot el món, el Papa Benet XVI, en la seva Exhortació apostòlica post sinodal *Verbum Domini*, ens diu: «voldria recomanar que es doni suport al compromís de la Federació Bíblica Catòlica, perquè s'incrementi encara més el nombre de traduccions de la Sagrada Escripura i la seva difusió capil·lar. Convé que, donada la naturalesa d'un treball com aquest, es dugui a terme sempre que sigui possible en col·laboració amb les diferents Societats Bíbliques» (VD 115).

Fidels, doncs, als camins de l'Església, no ens cansem d'escampar i fer servir els textos de la Bíblia amb el treball ben fet de la BCI, en diverses activitats formatives i de pregària com els Cursos Bíblics d'Estiu, les reunions de *lectio divina*, els grups dels cursos bíblics per correspondència i les trobades més àmplies de diàleg i reflexió amb el text bíblic a les mans.

La carta als cristians d'Efes ens empeny i ens hi ajuda:

Així ja no serem infants, moguts d'ací d'allà i portats a la deriva pel vent de qualsevol doctrina, a mercè dels enganys humans i víctimes de l'astúcia que encamina a l'error. Més aviat, mantenint-nos en la veritat i en l'amor, creixerem en tot vers el Crist, que és el cap. Per ell, tot el cos es manté unit harmoniosament gràcies a tota mena de junctures que el sostenen; així, d'acord amb l'energia distribuïda segons la mesura de cada membre, tot el cos va creixent i edificant-se en l'amor (Ef 4,14-16).

I la carta als cristians de Colosses ens mostra la saviesa en el tracte pel camí que mai no falla:

Aquí ja no hi ha grec ni jueu, circumcís ni incircumcís, bàrbar ni escita, esclau ni lliure; només hi ha el Crist, que ho és tot i és en tots.

Així, doncs, com a escollits de Déu, sants i estimats, revestiu-vos de sentiments de compassió entranyable, de bondat, d'humilitat, de dolcesa, de paciència; suporteu-vos els uns als altres, i si algú tingués res contra un altre, perdoneu-vos-ho. El Senyor us ha perdonat: perdoneu també vosaltres.

Però, per damunt de tot, revestiu-vos de l'amor, que tot ho lliga i perfecciona. Que la pau de Crist regni en els vostres cors, ja que per a obtenir aquesta pau heu estat cridats a formar un sol cos. I sigueu agraïts.

Que la paraula de Crist habiti en vosaltres amb tota la seva riquesa; instruiu-vos i encamineu-vos els uns als altres en tota mena de saviesa; moguts per la gràcia de Déu, canteu-li en els vostres cors amb salms, himnes i càntics de l'Esperit.

Tot allò que feu, sigui de paraula, sigui d'obra, feu-ho en nom de Jesús, el Senyor, donant gràcies per mitjà d'ell a Déu Pare (Col 3,11-17).

Us ofereixo tres citacions del Papa Francesc que a mi m'ajuden a viure millor les paraules de Filipencs i Colossencs que acabo de citar:

“En la narració sobre Caín i Abel, veiem una ruptura de la relació entre Caín i Déu i entre Caín i la terra. La descurança en el compromís de conrear i mantenir una relació adequada amb el veí, envers el qual tinc el deure de la cura i de la custòdia, destrueix la meua relació interior amb mi mateix, amb els altres, amb Déu i amb la terra. Quan totes aquestes relacions són descurades, quan la justícia ja no habita a la terra, la Bíblia ens diu que tota la vida està en perill” (*Laudato si'* 70).

“Cada un de nosaltres té en si una identitat personal, capaç d'entrar en diàleg amb els altres i amb el mateix Déu. La capacitat de reflexió, l'argumentació, la creativitat, la interpretació, l'elaboració artística i altres capacitats inèdites mostren una singularitat que transcendeix l'àmbit físic i biològic. La novetat qualitativa que implica l'aparició d'un ésser personal dins l'univers material, suposa una acció directa de Déu, una crida peculiar a la vida i a la relació d'un Tu a un altre tu” (*Laudato si'* 81).

“El fi últim de les altres criatures no som nosaltres. Però totes avancen, juntament amb nosaltres i a través de nosaltres, cap al terme comú, que és Déu, en una plenitud transcendent en què Crist ressuscitat ho abraça i il·lumina tot. Perquè l'ésser humà, dotat d'intel·ligència i d'amor, i atret per la plenitud de Crist, és cridat a reconduir totes les criatures al seu Creador” (*Laudato si'* 83).

Tot això motiva l'esforç i porta molta alegria, i a mi, quan estic content, m'agrada cantar:

1. Ha tornat Pasqua Florida, l'al·leluia ens ha portat
la lloança reeixida d'alegria i amistat.
2. L'U té brases a la platja, i ens ensenya a pescar,
el cinc estira la xarxa cap al Tres de l'esmorzar! (Jn 21,1-24).
3. Amb el foc de la Muralla sempre oberta als quatre vents
ens salva de la baralla: l'Esperit ens fa contents.
4. Al cor grava la Paraula sense engany ni armament:
som menú de bona taula i perfum que escampa el Vent (Rm 12,1; 15,15b-16; 2Co 2,15; 3,3).

5. Ho llegim en Zacaries, ho escriu l'Ezequiel,
“des del si” diu l'Isaïes, i “ben net” el Daniel (Za 2,9; Is 49,1-5; Ez 1,4.13.27; Dngr 16,44-64).
6. El Déu de la fe sincera ofereix menú immortal (Jn 6,35.51),
ens estima i allibera dels enganys del vell Fiscal (Za 3,1-5).
7. És florida i foc de platja, és Paraula amb llum al cor: (Jn 1,4-5.9)
Timoner del teu viatge amb casal tot ple d'Amor (Jn 14,6.23).

Joan Magí Ferré

L'Eucaristia i el lavatori dels peus

per Jaume Fontbona i Missé

1. Per què aquest títol?

El meu oncle Jordi sempre ha insistit en la importància del gest del lavatori dels peus a l'Últim Sopar i m'ha animat a relacionar aquest gest amb els altres que Jesús fa amb el pa i la copa en el seu Últim Sopar. El gest de rentar els peus convida a agenollar-se davant els preferits del Senyor, que són els pobres i els exclosos, amb qui Jesús s'asseu a taula al llarg del seu ministeri (Mt 9,10; 11,9; Lc 7,34; 15,2).

Jesús fa un Últim Sopar amb els deixebles que els marca, però que no acaben d'entendre fins al moment de la seva resurrecció (cf. Jn 13,7). Aleshores descobreixen que Jesús ha celebrat la seva Pasqua. I aquell moment esdevé fundacional, i per això cal fer-ne memòria.

En aquest Últim Sopar, Jesús fa un gest profètic acompanyat d'una acció de gràcies i de paraules interpretatives. Tots tres sinòptics i Pau ens diuen que el gest consisteix a partir pa i a compartir la pròpia copa. El quart evangeli ens diu que renta els peus als seus deixebles. En aquest sopar de comiat, també hi són presents el qui el trairà i el qui el negarà. Ambdós participen d'aquest moment únic de comunió.

D'aleshores ençà, fem memòria setmanal i anual, primer, i després diària, del fet de partir pa perquè tothom en mengi; i de compartir la copa perquè tothom en begui, tot donant-ne gràcies a Déu. Però del lavatori dels peus, només un cop l'any, el Dijous Sant, el dia en què recordem que Jesús va celebrar l'Últim Sopar.

L'Últim Sopar de Jesús és el model de l'Eucaristia i també el lloc del lavatori dels peus.



L'Últim Sopar, talla en alabastres procedent de la cartoixa d'Escaladei, segle XVII

2. L'Eucaristia de l'Església actualitza l'Últim Sopar de Jesús

L'Església, quan celebra l'Eucaristia, fa memòria de l'Últim Sopar de Jesús. Bíblicament parlant, *fer memòria* és reconèixer l'acció de Déu a favor dels humans, i quan aquests se'n recorden, manifesten la seva fidelitat a l'aliança que els uneix amb Déu. I això es fa d'una manera privilegiada en el culte. El culte té sentit perquè *fa memòria*. Les festes recorden les principals intervencions divines (Ex 12,14; 20,22.24; 24). La festa celebra la presència d'una important acció de Déu enmig de l'assemblea reunida. I s'actualitza per mitjà de la proclamació d'un *relat* que recorda l'acció divina que ressona encara avui. I es conclou amb un àpat que manifesta aquesta comunió amb Déu i entre els participants (cf. Ex 24,10-11).

El fet de *fer memòria* projecta cap al futur i lliga amb el passat. En definitiva, el relat de la Cena recapitula tota l'existència de Jesús. Pel *seu* cos i la *seva* sang, se significa el misteri de la seva mort; per l'anunci de la salvació de la multitud, se n'indica el fruit universal, és a dir, esdevenir un poble de pobles, una comunió (*Cos de Crist*). A més, expressa que Jesús acull la seva missió en la fidelitat a Déu i als humans fins al final. I la invitació a menjar el pa partit i a beure la copa compartida significa que Jesús vol implicar els deixebles en el seu propi destí, per una transformació en ell, per a ser un de sol, un sol cos, el *Cos de Crist* (cf. 1Co 10,16-17).

El quart evangeli relaciona *el rentament de peus i l'Eucaristia*. El gest profètic i únic d'anorreament del rentament de peus expressa l'entrega fins a l'extrem de Jesús, i també en fa participar el traïdor, aquell qui trenca la comunió amb Déu i amb els pobres i amb la comunitat dels deixebles. I ho fa donant-li *un tros de pa* (Jn 13,26). Aquest gest és eucarístic.

Jesús, totalment lliurat (*tradetur*, en llatí), és traït (*traditur*, en llatí). Precisament, Satanàs pren possessió del traïdor quan pren el tros de pa: *En aquell moment, darrere el tros de pa, Satanàs va entrar dintre d'ell* (Jn 13,27). I només en pren possessió després de prendre part de la comunió. L'evangelista Lluç també nota que Satanàs entra dins de Judes perquè entregui Jesús a les autoritats jueves (Lc 22,3-5) i que participa del banquet de comunió (Lc 22,21).

L'entrega de Jesús possibilita que un dels més íntims (un dels Dotze) el refusi. Així l'amor de Jesús fins a l'extrem abraça el misteri de la iniquitat. Precisament Jesús, amb la seva mort a la creu, expressa que Déu atorga a tota la humanitat el perdó dels pecats (Mt 26,28), l'anorreament de tota iniquitat.

Quan recordem l'Últim Sopar, fem present que Jesús és «entregat (*tradetur*) per nosaltres». L'entrega de Jesús (amb *tradetur*) posa de relleu tant la dimensió de donació com la de traïció. Aleshores queda clar que la presència de Déu també es dona al si del misteri de la iniquitat. L'amor de Déu, per mitjà de l'entrega fins a l'extrem de Jesús (Jn 13,1), s'endinsa en el cor del mal, s'enfonsa en el *cantó fosc*. I en surt vencedor sense deixar-se encisar ni atrapar pel mal.

Jesús ofereix la vida als humans, per això ha vingut, perquè tinguin vida (Jn 3,16), vida plena (*I jo els dono vida eterna: mai no es perdran, i ningú no me les arrencarà de les mans*: Jn 10,28). No *tenir part* amb Jesús (Jn 13,8) és refusar la vida eterna, el pecat impedeix ser fill/a de Déu. I creure en Jesucrist ens allibera de pecar (cf. 1Jn 3,8-9; Jn 8,34-36). La filiació ens atorga la llibertat de romandre en la casa del Pare, la vida en plenitud. I la filiació dels creients és el gran tema del pròleg joànic (Jn 1,12) i es troba en el rerefons de menjar la carn i beure la sang de Jesús (Jn 6,54-56). *Estar en Crist* perquè ell estigui en tu, és *tenir part* amb Jesús (Jn 13,8).

Notem aquí que sant Agustí, parlant de l'Eucaristia en el seu *Tractat* sobre el quart evangeli (*Tract. Ev. Jo.*, 26), també fa referència al fet d'«estar en Crist» (*manere in*) a partir de la citació de Jn 6,56: *Qui manducatur carnem meam, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo*. Avui, després de l'escolàstica, sembla evident que el *manere in* és el fruit de l'Eucaristia, però no és així com pensa Agustí. Heus ací que, per a Agustí, el *manere in* és la manera de menjar el cos de Crist, atès que el Crist no és un menjar material, sinó espiritual. Per això Agustí es planteja com es fa això de menjar *espiritualment* el cos de Crist. I la seva resposta és el *manere in* de Jn 6,56; en efecte, menja el cos de Crist el qui està en Crist i és la fe qui fa estar en Crist. En l'obra agustiniana el text de Jn 6,56 surt nou cops, i sempre té el mateix significat, el *manere in* no és el fruit de l'Eucaristia, sinó la manera com es menja el cos de Crist. Agustí se serveix de la visió paulina de 1Co 10,17 per a il·lustrar la visió joànica; això demostra com se sentia vinculat pel tema paulí: *unus panis, unum corpus multi sumus* (*El pa és un de sol, ni que siguem molts, formem un sol cos*). Aleshores, si el *manere in* és la manera de menjar el cos de Crist, se'n segueix que

el *manere in* (és a dir, menjar la carn de Crist i beure la seva sang) serveix per a construir la unitat del Cos de Crist que és l'Església.

En el relat que interpreta el gest profètic dels pans, Jesús suscita una dificultat als seus oients: *Com pot donar-nos aquest la seva carn per a menjar?* (Jn 6,52). Jesús hi respon afirmant el misteri de la unió entre ell mateix i el creient, *comunió* que ja és real després de la seva mort, significada amb el do del seu lliurament a la creu. L'aliment s'identifica amb el donant. Per la seva mort i resurrecció, Jesús s'ha convertit en *pa de vida* (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς) per al creient. I la relació *Pare i Fill* engendra la relació *Fill i creient*: el Pare fa viure el Fill que ha enviat i el Fill (que viu pel Pare i amb ell) fa viure el creient que el menja, que *assumeix* que el Fill (do del Pare) faci estada en ell. Així, doncs, *menjar la carn i beure la sang* significa unir-se no sols a Jesús de Natzaret, sinó també al *Fill únic de Déu* que ha travessat i vençut la mort perquè el món visqui. D'una banda, és una invitació a *creure* en la victòria del Fill de l'home sobre la mort; de l'altra, a *revifar la fe* dels qui l'han acollit i, per la manducació (la Paraula s'ha fet vida per sempre), a *expressar el misteri de la comunió* amb Déu i entre els creients.

3. La celebració eucarística, imitació de l'Últim Sopar de Jesús

L'Eucaristia és la imitació de l'Últim Sopar, que és figura i anunci de la passió i mort de Jesús. En l'Últim Sopar, Jesús ha transmès el *model* de la celebració eucarística de l'Església. En efecte, amb les paraules: «Feu això en memòria meva», ha deixat el model de l'Eucaristia de l'Església. Des d'aleshores, l'Eucaristia de l'Església s'ha de definir en relació amb el seu *model*.

Les accions de Jesús en l'Últim Sopar, és a dir, (1) *prendre el pa*, (2) *donar gràcies*, (3) *partir el pa*, i (4) *donar-lo tot dient* unes paraules explicatives sobre el gest, (5) *prendre la copa*, (6) *donar gràcies* i (7) *donar la copa tot dient* unes paraules explicatives sobre el gest, són les accions que l'Església fa seguint el manament: «Feu això en memòria meva.»

Ara bé, l'Eucaristia de l'Església no es realitza en el context d'un sopar jueu, ni es diuen dues pregàries d'acció de gràcies com va fer Jesús (una sobre el pa i una altra sobre la copa), perquè el ritu del pa i el de la copa s'han unit en una sola acció de gràcies, que en diem *pregària eucarística*. En concret, actualment, l'acció de Jesús de prendre el pa es fa en el moment de *la presentació dels dons*, l'acció de gràcies, que és única, es fa en l'anomenada *pregària eucarística*, l'acció de partir el pa es fa en el moment de *la fracció del pa*, i l'acció de donar-lo es fa en el moment de *la comunió*.

En les sis noves pregàries eucarístiques del *Missal Romà* de Pau VI hi podem distingir: 1) l'acció de gràcies (prefaci) que introdueix el *Sant* (el cant més important de la celebració); 2) la primera epiclesi (invocació perquè l'Esperit santifiqui les ofrenes del pa i del vi i es converteixin en el Cos i la Sang de Crist); 3) el relat fundacional (la

narració de les paraules i gestos de Jesús en l'Últim Sopar); 4) el memorial i la ofrena (on tota la comunitat sacerdotal s'ofereix en el memorial del Senyor); 5) la segona epiclesi (invocació perquè l'Esperit faci que siguem un de sol en Crist, tot i ser molts i diferents); 6) les intercessions (on s'expressa la comunió dels sants); 7) i la doxologia final amb l'*Amen* final de tota l'assemblea.

4. Els relats de l'Últim Sopar de Jesús

Tenim cinc relats de l'Últim Sopar de Jesús, el dels tres sinòptics (Mc 14,17-26; Mt 26,20-30; Lc 22,14-38), el de Pau (1Co 11, 23-25) i el de Joan (Jn 13-17).

Jesús comparteix un últim sopar amb els seus deixebles, on afirma que *no beurrà més del fruit de la vinya fins al dia que begui vi nou en el Regne de Déu* (Mc/Mt/Lc). Jesús celebra l'Últim Sopar amb els seus deixebles com un *memorial*, indicant, amb els gestos i les paraules sobre el pa i la copa amb vi, que la seva mort és un do de Déu per a ells, i que sols ho comprendran després del seu pas per la mort. És evident que aquest sopar va ser molt diferent dels anteriors amb els seus deixebles (*és tipus* de l'Eucaristia).

D'entrada, cal dir que els relats sinòptics de Mc 14,22-25; Mt 26,26-29 i Lc 22,15-20 reflecteixen les diverses comprensions eclesials del gest profètic de l'Últim Sopar de Jesús amb els seus, recordat per cadascú a la seva manera. En totes les recensions, el relat de la institució eucarística pren un caire biogràfic, ja que ens trobem davant el relat d'un dels darrers episodis de la vida de Jesús de Natzaret, situat al llindar de la seva fi. I el seu caràcter narratiu està amarat de la influència de la litúrgia practicada en les diverses comunitats. Aquest element litúrgic és clar en el relat de l'Últim Sopar de Pau en 1Co 11,2-3; on es destaca un ritu habitualment practicat i que fonamenta la identitat eclesial i, per tant, la *comunió*.



Feu això en memòria meua



El fruit de la vinya

Aquestes tradicions són finalment narrades de forma diferent, o bé en forma cultural, o bé en forma testamentària o existencial. La primera destaca l'acció fundadora, i la segona, la voluntat de deixar un llegat basat en una vida lliurada gratuïtament per amor. Aquesta segona tradició usa el tipus de gènere testamentari. En el Nou Testament en tenim dos, el de Lc 22,1-38 i el de Jn 13-17. En efecte, Lluç inicia amb el calze *després del sopar* el seu discurs de comiat (Lc 22,20-38).

En la tradició bíblica, el comiat se sol fer entorn d'un àpat, signe de comunió entre testador i hereus, es tracta d'un comiat en acte. Aleshores quan Lluç insereix les paraules de la institució en un discurs de comiat, mostra clarament que la funció de la celebració eucarística en la vida cristiana consisteix en l'assimilació progressiva del deixeble al Senyor vivent, fent-ne un servidor de la caritat, esdevenint un altre Crist.

Les paraules sobre el pa i la copa amb vi estan orientades a tota la humanitat: la salvació que en brolla no coneix fronteres.

4.1. Les paraules i els gestos sobre el pa¹

- Mc 14,22: ²²Mentre sopaven, Jesús prengué pa digué *la benedicció*, el partí i els el donà. I digué: *Preneu: això és el meu cos*.

¹ La cursiva és nostra, per destacar els mots i frases clau.

- Mt 26,26: ²⁶Mentre sopaven, Jesús prengué pa, *digué la benedicció*, el partí i, tot donant-lo als deixebles, digué: Preneu, *mengeu-ne*: això és el meu cos.
- 1Co 11,23b-24: Prengué pa, ²⁴*digué l'acció de gràcies*, el partí i digué: Això és el meu cos, ofert per vosaltres. *Feu això, que és el meu memorial*.
- Lc 22,14-19: ¹⁴Quan va arribar *l'hora*, Jesús *es posà a taula* amb els apòstols ¹⁵ i els digué: Com desitjava menjar amb vosaltres aquest sopar pasqual abans de la meva passió! ¹⁶Perquè us asseguro que ja no el menjaré més fins que la Pasqua trobi el seu compliment en el Regne de Déu. ¹⁷Llavors prengué una copa, digué *l'acció de gràcies* i afegí: Preneu això i repartiu-vos-ho, ¹⁸perquè us asseguro que des d'ara ja no beuré més del fruit de la vinya fins que haurà arribat el Regne de Déu. ¹⁹Després prengué pa, digué *l'acció de gràcies*, el partí i els el donà tot dient: Això és el meu cos, *entregat per vosaltres. Feu això, que és el meu memorial*.

El gest realitzat amb el pa per part de Jesús fa que tingui el sentit d'entrega gratuïta, quan afirma que *aquest pa partit és el meu cos*.

4.2. Les paraules i els gestos sobre la copa²

- Mc 14,23-25: ²³Després prengué una copa digué *l'acció de gràcies*, els la donà i en begueren tots. ²⁴Els digué: *Això és la meva sang, la sang de l'aliança, vessada per tothom*. ²⁵Us asseguro que ja no beuré més del fruit de la vinya fins al dia que begui *vi nou en el Regne de Déu*.
- Mt 26,27-29: ²⁷Després prengué una copa, digué *l'acció de gràcies* i els la donà tot dient: *Beveu-ne tots*, ²⁸que això és la meva sang, la sang de l'aliança, vessada per tothom *en remissió dels pecats*. ²⁹Us asseguro que des d'ara ja no beuré d'aquest fruit de la vinya fins al dia que begui vi nou amb vosaltres en el Regne *del meu Pare*.
- 1Co 11,25: ²⁵*I havent sopat* feu igualment amb la copa, tot dient: Aquesta copa és *la nova aliança* segellada amb la meva sang. Cada vegada que en beureu, *feu això, que és el meu memorial*.
- Lc 22,20-23: ²⁰*I, havent sopat*, feu igualment amb la copa, tot dient: Aquesta copa és *la nova aliança* segellada amb la meva sang, vessada per vosaltres. ²¹Però sapigueu que la mà del qui em traïx és a prop meu en aquesta taula. ²²El Fill de l'home fa el seu camí, com havia estat fixat per endavant, però ai de l'home que el traïx!
²³Llavors començaren a preguntar-se l'un a l'altre quin d'ells seria capaç de fer una cosa així.

El fet de compartir la mateixa copa implica que vol fer partícips de la seva mort per amor els qui en beuen, quan afirma que *aquesta copa amb vi begut és la meva sang*.

² La cursiva és nostra, per destacar els mots i frases clau.

Jesús reivindica acomplir en la seva persona l'aliança sinaítica (Mt i Mc) i la nova aliança anunciada pel profeta Jeremies (Lc i Pau). I si, per les paraules sobre el pa, Jesús convida els seus deixebles a formar una comunitat entorn seu, per les paraules sobre la copa els deixebles saben que, per Jesús present en ells, entren en l'aliança amb Déu, aliança assolida per la seva sang vessada per la comunitat humana. En concret, Mateu destaca que Jesús restaura l'aliança del Sinai (Ex 24,8) i, per tant, la comunió amb la sang de Crist té valor expiatori, de purificació (Mt 26,28). La consagració del poble de l'aliança en *reialme sacerdotal i nació santa* (Ex 19,6) es realitza no pas per aspersió de sang de la víctima sacrificada, sinó per comunió amb la sang de Crist. Aleshores, per la comunió amb la sang de Crist, els creients participen de l'aliança i queden consagrats a Déu

Cal notar també que, mentre en un àpat jueu cada comensal beu de la copa de vi que té davant seu, en l'Últim Sopar tots beuen de la mateixa copa. I, per als deixebles, beure de la copa oferta per Jesús significa prendre part de l'aliança. Aliança que recorda l'esdeveniment de Ex 24, un esdeveniment de comunió amb Déu que acaba amb un àpat amb els representants qualificats de tot el poble:³

⁸Llavors Moisès va aspergir el poble amb la sang i va dir: —Aquesta és la sang de l'aliança que el Senyor conclou amb vosaltres d'acord amb totes les paraules d'aquest document. ⁹Moisès va pujar amb Aaron, Nadab i Abihú, i setanta ancians d'Israel, ¹⁰i van veure el Déu d'Israel. Tenia sota els peus com un paviment de safir, d'una nitidesa com la del cel mateix. ¹¹Però Déu no va fer morir aquests privilegiats d'entre els israelites: *el van veure, i menjaren i begueren* (Ex 24,8-11).

Així, doncs, amb Jesús, el sacrifici jueu passa de la figura a la realitat, del sacrifici ritual al sacrifici personal. La mort de Jesús, com assenyala també l'escrit als Hebreus, posa fi als sacrificis de l'Antic Testament.

En resum, l'àpat, el pa partit i la copa amb vi compartida teixeixen, d'una banda, la unitat entre Crist i els creients, i, de l'altra, la unitat entre els creients (cf. 1Co 10,16-17).

4.3. Per què hi ha dues copes a la narració lucana?

Bàsicament per dues raons, perquè Lluç situa l'Últim Sopar de Jesús dins el doble marc d'un sopar jueu solemne i d'un simposi grecoromà. El fet que Jesús celebri un sopar jueu solemne destaca millor que Jesús celebra la seva Pasqua i així fa d'aquest sopar un sopar pasqual (Lc 22,13-14). Ara i aquí Jesús és *l'anyell pasqual* (Lc 22,7; Jn 1,29.36;19,31-37; 1Co 5,7).

³ La cursiva és nostra, per destacar els mots i frases clau.

En el sopar jueu solemne, hi ha dues copes amb vi:⁴ la primera sobre la qual es fa una benedicció que indica el motiu del sopar; i la segona, després de sopar, sobre la qual es fa una acció de gràcies i recorda l'aliança. En la primera, Lluç expressa el sentit que li dona Jesús: *us asseguro que des d'ara ja no beuré més del fruit de la vinya fins que haurà arribat el Regne de Déu* (Lc 22,18). I en la segona, Jesús segella la nova aliança en la seva sang (Lc 22,20). És nova perquè és fa en la seva sang, amb el sacrifici de la seva vida (és l'Anyell pasqual sacrificat).

El fet que Jesús, després de sopar i un cop ha dit les paraules sobre la segona copa amb vi, s'adreça als comensals (Lc 22,21-38) recorda el típic *symposium*, que amb l'última copa es fa un discurs, Sòcrates el fa de comiat i Jesús, també. Així recorda que, en aquesta nova aliança, tot i que hi càpiga la traïció de Judes (Lc 22,21-22) i el refús de Pere (Lc 22,31-32), hi ha la misericòrdia divina, que no exclou ningú d'aquesta aliança amb la humanitat. Jesús fa la voluntat del Pare (Lc 22,37b; Jn 19,30), que no vol que ningú es perdi (Jn 3,16).

Els *discursos després del Sopar*, en el tercer evangeli, es ressenten del model del savi davant la mort. Són discursos que ja interrelacionen una sèrie de temes (el més gran, estar-se a taula, el servei) sobre els quals es fa un judici; i que trobem més desenvolupats en el quart evangeli, que, en la línia del model socràtic, apuntaran vers l'amor fratern. Així, tot prenent part del pa partit i de la copa amb vi compartida, ens impliquem a estimar-nos els uns als altres tal com Jesús ens ha estimat (Jn 13,34), fins a l'extrem. I aquest amor s'ha d'arrelar en el servei d'hospitalitat i en la humilitat, evitant la traïció (Jn 13,10). Precisament la puresa rau en la humilitat i en el servei gratuït i per amor, però també en l'obediència a la Paraula (Jn 15,3). I la Paraula és *el pla de Déu* (Jn 1,1-18; Is 55,8-11), el disseny de Déu (Ef 3,3-6), que porta vers l'aliança de Déu amb tota la humanitat, sense excloure'n ningú, per això tots els àpats de Jesús apunten a l'Eucaristia, a ser un de sol, tot i ser molts i diferents, ser el seu Cos (1Co 10,16-17).

L'evangelista Lluç, fidel al seu principi apuntat en el pròleg (Lc 1,3) d'ordenar les dades rebudes de la tradició, les ordena influït pel medi cultural des d'on escriu. Així, doncs, rep la influència socràtica de la trobada amb la Veritat que suposa la mort del savi i el desig de proposar el *symposium* com a model per a les assemblees cristianes. La trobada amb la Veritat evoca ràpidament el diàleg de Jesús amb Pilat (Jn 18,28-19,16) i l'Últim Sopar, quan ha arribat l'*hora* d'afrontar la Veritat i morir (Jn 13,1;

⁴ Ordre del sopar jueu festiu: 1) Rentament de les mans. 2) *Quidduix* (santificació), que inclou la primera copa, que beuen tots els assistents i sobre la qual es pronuncia una benedicció; ve després la fracció del pa pel cap de família i distribució als presents, amb una altra benedicció breu. 3) L'àpat festiu pròpiament dit. 4) Després del sopar, nou rentament de mans. 5) *Birkat ha-mazon*, que és una pregària de benedicció / acció de gràcies sobre la segona copa.

Lc 22,14). Jesús s'acomiada com ho fa Sòcrates. Però Jesús, fidel a la tradició profètica jueva, s'acomiada amb un gest profètic, gest que es converteix en *tipus* (model fundador) que, quan és narrat pels evangelistes, té com a rerefons uns altres *tipus*, el del banquet pasqual i del banquet escatològic davant Déu (Is 25,6-9), que celebren l'alliberament de la mort i la vida plena amb Déu, però també el del *symposium*, on després de l'última copa el cap de casa i els hostes convidats feien discursos solemnes. Aquesta influència recollida per Lluç a partir del Pau autèntic arriba no sols fins a la tradició joànica, sinó més enllà, fins a l'Església posterior que celebra, en el *Sacrum Convivium*, el just que sofreix i la joia de compartir i d'esdevenir un de sol en Crist.

4.3. El lavatori dels peus en l'Últim Sopar de Jesús⁵

- Jn 13,1-20: ¹Era abans de la festa de Pasqua. Jesús sabia que havia arribat la seva hora, *l'hora de passar d'aquest món al Pare*. Ell, que havia estimat els seus que eren al món, els estimà fins a l'extrem. ²*Mentre sopaven*, quan el diable ja havia posat en el cor de Judes, fill de Simó Iscariot, la resolució de trair-lo, ³Jesús, sabent que el Pare li ho havia posat tot a les mans, i que havia vingut de Déu i a Déu tornava, ⁴s'aixecà de taula, es tragué el mantell i se cenyí una tovallola; ⁵després va tirar aigua en un gibrell i començà a rentar els peus dels deixebles i a eixugar-los amb la tovallola que duïa cenyida. ⁶Quan arriba a Simó Pere, aquest li diu: —Senyor, ¿tu em vols rentar els peus? ⁷Jesús li respon: —Ara no entens això que faig; *ho entendràs després*. ⁸Pere li diu: —No em rentaràs els peus mai de la vida! Jesús li contesta: —Si no et rento, *no tindràs part amb mi*. ⁹Li diu Simó Pere: —Si és així, Senyor, no em rentis tan sols els peus: rentam també les mans i el cap. ¹⁰Jesús li diu: —Qui s'ha banyat, només cal que es renti els peus: ja és net tot ell. I vosaltres ja sou nets, encara que no tots. ¹¹Jesús sabia qui el traïa, i per això va dir: «No tots sou nets.» ¹²Després de rentar-los els peus, es va posar el mantell i tornà a taula. Llavors els digué: —¿Enteneu això que us he fet? ¹³Vosaltres em dieu “Mestre” i “Senyor”, i feu bé de dir-ho, perquè ho soc. ¹⁴Si, doncs, jo, que soc el Mestre i el Senyor, *us he rentat els peus, també vosaltres us els heu de rentar els uns als altres*. ¹⁵Us he donat exemple perquè, tal com jo us ho he fet, *ho feu també vosaltres*. ¹⁶En veritat, en veritat us ho dic: el criat no és més important que el seu amo, ni l'enviat més important que el qui l'envia. ¹⁷Ara que heu entès tot això, feliços de vosaltres si ho poseu en pràctica! ¹⁸»No parlo per tots vosaltres. Sé qui vaig escollir, però s'havia de complir allò que diu l'Escriptura: *El qui compartia el meu pa, m'ha traït el primer*. ¹⁹Us ho dic ara, per endavant, perquè, quan passi, cregueu que jo soc. ²⁰En veritat, en veritat us ho

⁵ La cursiva és nostra, per destacar els mots i frases clau, llevat de la citació de l'Escriptura..

dic: qui acull els qui jo enviaré, a mi m'acull, i qui m'acull a mi, acull el qui m'ha enviat.

En el lloc de la institució de l'Eucaristia, el quart evangeli relata aquest gest d'entrega de Jesús. Un gest que implica els seus amics en la comunió amb el Pare. La *comunió* que crea l'Eucaristia s'arrela en el servei d'amor dels uns pels altres.

Jesús ha deixat un gest que refusa tota mena de poder en les relacions humanes. Un gest que implica estimar fins a l'extrem i estar al servei de la comunió fraterna. Un gest que implica asseure's a la taula de la comunió amb el Pare.

Amb el gest de rentar els peus (signe d'hospitalitat i de servei), Jesús expressa la seva entrega per amor fins a l'extrem (Jn 13,1); aleshores, per mitjà de la seva mort, obrirà la porta (Jn 10,7-10) de la casa del seu Pare (Jn 14,2-3) a tots els qui no el refusen i acullen la seva entrega per amor, perquè tinguem vida plena.

Jesús estima fins a l'extrem, perquè dona la vida lliurement i gratuïtament. És la seva Pasqua, *ha arribat la seva hora* (Jn 13,1). I ho fa amb el gest de *treure's i posar-se el mantell* (Jn 13,4.12), tot rentant els peus dels seus deixebles, estimant fins a l'extrem (Jn 13,1; cf. Jn 3,16).

Jesús fa un gest de servei i d'hospitalitat com a exemple i alhora com a do, el do de la comunió amb el Pare i entre els amics, on no domina el poder, sinó el servei. Un do per a *estimar fins a l'extrem*, per a viure relacionat amb el Senyor i amb els altres, i per a ser feliç (Jn 13,16-17).

Jesús es presenta com *el qui serveix* (Lc 22,27), i dona la vida voluntàriament i gratuïtament, per amor. Un servei basat en l'amor i que exclou tot tipus de poder (Mc 10,42-45 par. Mt 20,25-28).

Pere (i amb ell, la resta) no acaba d'entendre que el gest de Jesús implica estimar fins a deixar-hi la pell. I perquè és un gest no sols de servei, sinó també d'hospitalitat, Jesús indica que, amb la seva entrega fins a la mort, conduirà els qui són *dels seus* al lloc misteriós d'on ha vingut: *la comunió amb el Pare* (Jn 14,3).

5. Quin sentit dona Jesús al seu Últim Sopar?

Jesús vincula el seu Últim Sopar amb l'aliança de Déu amb el seu poble narrada en Ex 24 i amb el banquet messiànic apuntat en Is 25,6-9. Ara la consagració del poble de l'aliança en *reialme sacerdotal i nació santa* (Ex 19,6) es realitza no pas per aspersion de sang de la víctima sacrificada, sinó per comunió amb la sang de Crist.

En concret, per la comunió amb la sang de Crist, els creients participen de l'aliança i queden consagrats a Déu. Per això Jesús vol que participem d'aquesta aliança i d'aquest banquet, des de la senzillesa i la humilitat, des de l'actitud del servent, des de l'obediència, com ell s'hi situa (Fl 2,8; He 5,8). Precisament Pau destaca aquesta comunió amb la mateixa copa compartida i el mateix pa partit (1Co 10,16-17), aquest beure de

la mateixa copa i menjar del mateix pa partit implica vincular-se els uns amb els altres d'una manera única i singular: esdevenir *un sol cos* (1Co 10,17).

Jesús ofereix un pa que ha estat partit i una copa amb vi que ha de ser beguda; un cos que serà cadàver i una sang que abandonarà el cos de Jesús després de grans sofriments (He 2,10; 5,8). Jesús s'ofereix per a tots, per a tota la humanitat. Participar del pa partit i de la copa amb vi compartida, menjar el cos partit i beure la sang vessada de Jesús implica participar en la missió de Jesús i en el seu amor fins a l'extrem (1Co 10,16-17; Jn 13,1).

En l'Últim Sopar, Jesús actualitza l'aliança de Déu amb el seu poble al Sinai i el banquet de comunió amb Déu narrat en Ex 24. Aleshores podem afirmar que Jesús afronta la pròpia mort com un *sacrifici d'aliança*. Amb la seva mort per amor s'estableix una relació diferent entre Déu i els humans, una relació basada en l'amor, en l'obediència a estimar fins a l'extrem. Per això acompanya el gest de donar-se, oferir-se per amor amb el gest de rentar els peus. I si Jesús respon a Pere *no tindràs part amb mi* (Jn 13,8), significa que no podem participar de la comunió si no acollim i servim els altres des de l'amor gratuït.

L'evangelí segons Marc narra la passió i la mort de Jesús en el mateix dia de Pasqua, des de l'Últim Sopar fins a la sepultura (Mc 14,12-15,47); així mostra que Jesús celebra la pròpia Pasqua, el pas de la mort a la vida. Més en concret, el pa de Pasqua, el cos de Jesús entregat és la Paraula de Déu que es fa realitat (cf. Jn 1,14; 6,55). I l'acompliment de la Paraula de Déu significa l'arribada del Regne, atès que el Messies esperat per Pasqua duu a terme l'acompliment de la Paraula de Déu.

L'acció simbòlica de Jesús anunciant la seva mort s'il·lumina d'una immensa esperança en la novetat del Regne. Marc uneix el motiu de la sang de l'aliança (Mc 14,24) amb el motiu del vi del Regne (Mc 14,25). La unió d'aquests dos motius tradicionals aclareix el relat positivament, donant-li un sentit messiànic. Tots dos relats de la multiplicació dels pans anticipen el sentit messiànic de l'Últim Sopar (Mc 6,30-44; 8,1-10).

L'evangelista Marc situa el darrer sopar de Jesús dins el quadre de la passió i el presenta no com un àpat pasqual jueu, sinó com la veritable Pasqua, Jesús és l'alliberador de la humanitat, atès que l'allibera de la mort. Heus ací que l'àpat pasqual de Jesús duu a terme el gest del manà (donar vida; cf. Jn 6). En altres paraules, Jesús celebra la pròpia Pasqua, tot s'esdevé el mateix dia de Pasqua, des de l'Últim Sopar fins a la sepultura (Mc 14,12-47). Jesús és l'Anyell de la nova Pasqua (Jn 1,29.36; 1Co 5,7).

El marc de la Cena és la *nit* (Mc 14,17; Mt 26,20; 1Co 11,23), *l'hora* (Lc 22,14; Jn 13,1). La tradició bíblica coneix quatre nits: 1) la nit de la creació; 2) la nit del sacrifici d'Isaac; 3) la nit del pas (la Pasqua de l'Èxode); i 4) la nit de la vinguda del Messies. Durant la nit de Pasqua, les portes del temple s'obrien per a l'arribada del Messies. El relat de la Cena segons Marc està inscrit entre dos anuncis, el de la traïció de Judes (Mc 14,17-

21) i el de les negacions de Pere (Mc 14,27-31). Enmig hi ha el relat com a ideal, com a assemblea litúrgica davant la presència gloriosa del Senyor a la muntanya (Mc 14,26). Cal notar que, segons la tradició bíblica, la *muntanya de les Oliveres* té un significat escatològic (cf. Za 14,4). Un cop el Senyor haurà deixat el temple habitarà allà (cf. Ez 11,23). Després, a Getsemaní (Mc 14,32), es retorna a la realitat històrica.

Jesús dona un sentit a la pròpia mort: *ja no beuré més del fruit de la vinya* (Mc 14,25a; Mt 26,29; Lc 22,18), és obedient al Pare (l'amén era la resposta de tots els fidels a l'assemblea litúrgica, una resposta que implica, compromet i confirma). Getsemaní és el lloc on Jesús fa la voluntat del Pare (com en el *parenostre* i com va fer Abraham: Gn 22,4-5). El fet de complir la voluntat del Pare dona vida i implica la vinguda del Regne. Mentre Jesús se'n va, el Regne ve. Per això, mentre Jesús confirma la seva entrega fins a la mort (obedient al Pare fins al final per amor), anuncia la seva participació en el banquet del Regne (*en beuré de nou en el Regne de Déu*: Mc 14,25b). Si el fet de no beure al·ludeix a la propera mort, el fet de beure'n de nou apunta a la festa del Regne.

Jesús està convençut que s'asseurà al banquet del Regne de Déu (cf. Is 25,6-9). Jesús creu en la seva resurrecció (ho fonamenta en l'Escriptura: Mc 10,27; 12,18-27). Jesús creu que Déu, el seu Pare, intervindrà a favor seu.

Per la mort de Jesús, s'obre el Regne. Jesús és processat i condemnat el *sisè dia* (cf. Mc 15,1), el dia de la creació d'Adam, el dia de la seva transfiguració, anunci de la nova creació (Mc 9,2). Ara Jesús és el Nou Adam. Jesús ressuscita el primer dia, el vuitè, el dia de l'inici de la nova creació.

Marc, Mateu i Lluc conserven la tradició que apunta cap a l'esperança del Regne i la integren en el doble gest del Sopar, o bé a l'inici (Lc, dins l'àpat pasqual) o bé al final (Mc i Mt, dins l'àpat del Regne). Aquesta tradició que apunta cap al futur del Regne troba ressò en les paraules en arameu: *Marana ta* (*Nostre senyor, vine!*): Ap 22,20. Aquest sintagma el trobem en l'àpat messiànic de la *Didakhé* (que no conté el relat del Sopar): Did 10,6, i també en 1Co 16,22. El marc pasqual d'aquesta tradició vindria suggerit pel poema de les quatre nits del targum (traducció aramea interpretada) de Ex 12,42; quan la quarta nit apunta cap a la vinguda del Messies.

L'altra tradició, la que reflecteix el gest simbòlic de Jesús segons l'estil dels profetes d'Israel, on l'acció declara la realització de la paraula enunciada, no resta lligada al marc pasqual. Les paraules fan el que diuen. Jesús declara la seva mort i ja li dona un sentit salvífic en el marc d'una aliança totalment renovada.

El signe del pa partit declara ja realitzada l'hora escatològica, la de la seva pròpia mort. Per tant, la Creu és present en el Sopar i continuarà essent-hi cada vegada que se'n faci memòria (1Co 11,26).

6. Conclusions

Amb un gest profètic, Jesús reuneix els Dotze, signe de les tribus del poble sant reunit en l'Israel escatològic, i els ofereix un tast del banquet del Regne (Lc 22,14-18.29-30). El pa i la copa eucarístics de l'Església conserven aquest simbolisme. L'Esperit hi lliga la *comunió* dels deixebles de Crist amb el Pare i entre ells. També aquesta *comunió* uneix el dinamisme que va de l'àpat de comiat fins al gran banquet celestial amb Abraham, Isaac i Jacob (Mt 8,11; Lc 13,19; 14,15-25). El pa partit i la copa compartida són aliments de l'esperança que, en simbiosi amb la fe i l'amor, és l'element essencial de la vida *en Crist*, «fins que ell torni» (1Co 11,26).

És interessant notar que, tot i no narrar l'Últim Sopar de Jesús, l'autor de l'*escrit als Hebreus* barreja el ritual sinàctic de l'Aliança (Ex 24) amb el ritual del *Dia de l'Expiació* (Lv 16). Així, la nova aliança es relata en He 9,1-20, i la remissió dels pecats, amb el preu de la sang vessada a la creu, en He 9,24-28. La mort en creu de Jesús no és accidental, sinó l'acte suprem de la seva vida mortal, voluntàriament acceptada i oferta a Déu pels humans. Per tal de comprendre l'eficàcia d'aquest acte als ulls de Déu, no es pot separar de la resurrecció. En efecte, pel seu triomf sobre la mort i el seu accés al «santuari celestial», que hi ha entrat *una-vegada-per-sempre* (ἐφ'ἑαυτῆς), ha llevat el pecat de tots (He 9,24-28) i ha segellat la nova aliança. La mort de Jesús té un valor sacrificial: *Amb una sola oblació, ha portat per sempre a la plenitud els qui ara són santificats* (He 10,14). En definitiva, la mort de Jesús és presentada com a sacrifici d'aliança i sacrifici de remissió dels pecats, com a ofrena de si mateix per la salvació dels humans. La voluntat del Pare és *l'oblació del Cos de Crist, una-vegada-per-sempre* (He 10,10). És un gest d'amor, la revelació del mateix amor de Déu que no vol excloure ningú (Jn 3,16; Lc 15). I la resposta a l'amor de Déu és la fe.

El Cos i la Sang de Crist realment donats i *veritablement* rebuts en l'Eucaristia són, doncs, si hom els comprèn sacramentalment a la llum del simbolisme bíblic del pa partit i de la copa amb vi compartida, els del Senyor ressuscitat. Però ho són en la mesura que ofereixen a la humanitat la vida plena, per al seu aplec en una *comunió*, on ja s'anticipa l'eterna *comunió* de la Jerusalem celestial (Ap 21,9; 22,5), en la festa de l'Anyell.

El vincle entre la veritable presència de Crist i la *similitudo* (en el sentit d'Agustí que assumim) del pa partit i de la copa compartida en l'àpat de la fraternitat és encara més pregon. En efecte, els ambients jueus contemporanis de Jesús associaven a certs àpats el servei dels pobres, la solidaritat envers els desfavorits. Heus ací que la comensalitat esclata en solidaritat, sobretot envers els qui el Dt i el Lv prescriuen d'ajudar: l'estranger, la viuda, l'orfe, l'obrer (Dt 24,12-15.17-22; Lv 19,9-10.33; 23,22), als quals s'afegiran el presoner, el malalt, el transeünt. Aquí s'entén la reacció de Pau davant les celebracions de l'Eucaristia dels corintis (1Co 11,17-22.33-34). Alguns hi veuen també una al·lusió a aquesta pràctica de solidaritat eucarística en el quart evangeli quan, al si de l'àpat de

comiat, nota: *Com que Judes tenia la bossa dels diners, alguns pensaven que Jesús li deia [...] que donés alguna cosa als pobres* (Jn 13,29). Des dels orígens fins avui, l'Eucaristia dominical roman el moment en què la comunitat cristiana aplegada se sensibilitza sobre el sofriment de bona part de la humanitat i ofereix el propi òbol.

El simbolisme del *pa i de la copa eucarístics* és, doncs, molt ric. A través d'aquests, l'Esperit realitza el que signifiquen per la fe, és a dir, *comunió* dels batejats amb el Pare i entre ells, penyora (*arres*) de la *comunió* escatològica; i *ahora comunió* amb els pobres i els exclosos, en Jesucrist, avui present en la glòria del Pare, però mort en la mort dels menyspreats i dels refusats, *combregant* així amb el sofriment humà (Sl 22; Is 52,13-53,12; Dt 21,23).

El simbolisme del *lavatori dels peus*, signe d'hospitalitat i de servei, fonamenta la comunitat eclesial com a servidora i *hospital de campanya* (expressió del bisbe de Roma, Francesc). Es tracta, doncs, d'entrar en la comunió amb Déu i amb els pobres i entre nosaltres, i això suposa una existència per als altres. En paraules del fundador del Pradó, Antoine Chevrier: *esdevenir bon pa pel poble*, especialment per als pobres (*Mural de Saint-Fons*; cf. *Constitucions de l'Associació de Preveres del Pradó*, 11). L'amor fins a l'extrem dels deixebles s'ha de fer efectiu, i hi apunta l'exemple de rentar-se els peus els uns als altres. L'Església es construeix quan, els qui formem part de l'únic Cos de Crist, som bon pa per als altres, sobretot per als sobrants i exclosos pel poder del Diner. Ben cert: no podem *servir Déu i el Diner* (Mt 6,24 par. Lc 16,13).

En definitiva, si es vol copsar la *veritat* del do de Crist en l'Eucaristia i en el lavatori dels peus (mateix i únic do), és impossible ignorar qualsevol forma de *comunió*. Jesús ens atorga el do de la vida plena, que és participació de la vida divina (2Pe 1,4), que és ser fills i filles de Déu en el Fill Jesucrist. Precisament un dels elements clau de la vinguda de les *realitats últimes* és l'aplec del poble de Déu dispers i, per extensió, de tota la humanitat *ἐπι τὸ αὐτό* (*en bloc, en un mateix lloc*: Ac 1,15; 2,1.47; 1Co 11,20; 14,23) entorn del Messies, perquè es realitzi la salvació i s'estableixi el Regne de Déu. Jesús ha vingut per tal d'aplegar tots els pobles, per a reunir els fills de Déu dispersos (cf. Jn 11,52). Molt aviat l'Eucaristia apareix, doncs, com a icona del Regne de Déu, com a signe i instrument de la fraternitat i com a participació de la comunió divina (amb el Pare i el Fill i l'Esperit Sant).

7. Bibliografia emprada

BAUDOZ, Jean-François, «Le repas du Seigneur d'après la section des pains en Marc (Mc 6,6b-8,30)», en *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité. Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot* (Lectio Divina 178), Paris: Cerf 1999, 91-106.

- CAMACHO ACOSTA, Fernando, «El relato de la pasión en Marcos: claves de interpretación», *RCatT* 35/2 (2010) 451-469.
- FONTBONA I MISSÉ, Jaume, *Els sagraments de la iniciació cristiana* (CPL Libri 13), Barcelona: CPL 2014.
- . *Església i Regne en l'Eucaristia* (CPL Libri 32), Barcelona: CPL 2018.
- GARUTI, Paolo, «*Postquam caenatum est...* Due percorsi socratici nella cristologia paulino-lucana: la Cena del Signore (Lc 22,14-20; 1Co 11,23-26)», *Ang* 80 (2003) 663-687.
- LÉON DUFOUR, Xavier, *Lectura del evangelio de Juan, Jn 13-17*, vol. 3 (BEB 70), Salamanca: Sígueme 1995.
- . *Le pain de la vie* (Parole de Dieu), Paris: Seuil 2005 [*El pa de la vida* (Horitzons 32), Barcelona: Claret 2005].
- DI LUCCIO, Pino, «Tradizioni dell'Ultima Cena», *RdT* 54 (2013) 391-416.
- PUIG I TÀRRECH, Armand, *Jesús. Un perfil biogràfic*, Barcelona: Proa 2004.
- . «L'Últim Sopar i l'acte redemptor», en *Salvació i salvacions en els escrits bíblics i postbíblics* (ScrBib 17), Barcelona: PAM-ABCat 2018, 185-209.
- RENAUD, Bernard, «Jésus et la (Nouvelle) Alliance dans les récits de l'institution eucharistique», en Raymond KUNTZMANN (ed.), *Typologie biblique. De quelques figures vives* (Lectio Divina, Hors série), Paris: Cerf 2002, 136-137.
- SMITH, Dennis E., *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (Ágora 26), Estella: Verbo Divino 2009.
- TOURÓN DEL PIE, Eliseo, «La palabra escatológica de Jesús en la última cena (Mc 14,25 par). Aportación de la historia de la exégesis actual a la escatología», en Joan BUSQUETS i Maria MARTINELL (eds.), *Fe i Teologia. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanova* (Scripta et Documenta 26), Barcelona: FTC-ISR (Bolonya)-PAM 1997, 197-220.
- TUÑÍ I VANCELLS, Josep-Oriol, «La salvació ve dels jueus» (Jn 4,12). Un model soteriològic diferent», en *Salvació i salvacions en els escrits bíblics i postbíblics* (ScrBib 17), Barcelona: PAM-ABCat 2018, 211-234.

Maria i Dèbora, dones de Déu i dones del poble

per Francesc Ramis Darder

Oh Dèbora, mare d'Israel

Jt 5,7

L'Antic Testament atorga el títol de “profetessa” a cinc dones: Maria, germana de Moisès; Dèbora, en temps dels Jutges; Huldà, durant l'etapa de Josies; la Profetessa, esposa d'Isaïes; i Noadià, en l'època de Nehemies. Molt sovint, la veu de les profetesses romangué silenciada; tanmateix, la seva tasca fou encomiable en la història d'Israel. Amb la intenció de fer-ne conèixer la tasca profètica, comentarem el ministeri de dues d'elles: Maria i Dèbora; deixarem per una altra ocasió la referència a les altres tres.

1. Maria, la profetessa

Comencem l'estudi percebent la dificultat amb què l'Escriptura especifica la identitat de Maria, la profetessa, germana de Moisès. Hom pot entreveure la personalitat de Maria a través de les llistes genealògiques de l'AT. Com narra la història cronista, un fill de Leví, Quehat, engendrà Amram, de qui nasqueren: Aaron, Moisès i Maria (1Cr 5,29). Convé assenyalar que la llista genealògica de la tribu de Leví només refereix la identitat d'una dona: Maria (1Cr 5,27-6,38); el detall palesa la rellevància especial de Maria.

El llibre dels Nombres aprofundeix en l'ascendència de Maria. La dona d'Amram s'anomenava Joquèbed, filla de Leví, que li nasqué a Egipte; Amram tingué amb ella Aaron, Moisès i Maria, llur germana (Nm 26,59). El text recalca l'ascendència levítica de Maria, germana d'Aaron i de Moisès.

Les genealogies del llibre de l'Èxode acoten la descendència d'Amram i Joquèbed als fills mascles: Aaron i Moisès (Ex 6,20). Quan el llibre relata l'ocasió en què la mare de Moisès amagà el seu fill a la cistella que posà entre els joncs del riu, subratlla que la



Maria agafa un tambori i totes les dones la seguiren tocant instruments i dansant

germana de l'infant romangué mirant de lluny en què parava tot allò; ara bé, malgrat esmentar els germans, el text n'omet els noms: Moisès i Maria (Ex 2,1-4).

Segons 1Cr 5,29 i Nm 25,59 l'única germana de Moisès és Maria, i segons Ex 2,4 la germana de Moisès havia de ser més gran que ell, ja que, si no, no hagués pogut vigilar vora el riu. Així doncs, cal pensar que 1Cr 5,29 i Nm 25,59 no esmenten Maria en tercer lloc, després d'Aaron i de Moisès, per indicar que fos la germana petita, sinó que ho fan per raó del protocol que situava en primer lloc els homes; el text dissimula la rellevància de Maria respecte de Moisès i d'Aaron.

Com hem assenyalat, el relat de la cistella no menciona el nom de la germana de Moisès, Maria; i, per si fos poc, el llibre de l'Èxode es refereix a Maria tan sols com a germana d'Aaron: "Maria, la profetessa, germana d'Aaron" (Ex 15,20). La menció de la germana entre Maria i Moisès, establerta en Cròniques i Nombres, desapareix; car a excepció de 1Cr 5,29 i Nm 25,29 cap altre text no assenjala el parentesc entre Moisès i Maria.

Per quin motiu es relega el paper de Maria? A parer nostre, no és una desatenció casual, sinó quelcom deliberat. Amb la intenció de recalcar la grandesa de Moisès, els redactors del llibre de l'Èxode, segurament barons insignes, mitigaren la rellevància de Maria. Ara bé, quan aprofundim entre els línies del llibre, apreciam encara la importància de Maria, relegada per la magnificència de Moisès. Vegem-ho.

Com narra el llibre de l'Èxode, el faraó, recelós dels hebreus esclavitzats a Egipte, proclamà un edicte: "A tot infant (hebreu) acabar de néixer, tirau-lo al riu; però a les nines, deixau-les viure" (Ex 1,22). En aquesta conjuntura, un home de la casa de Leví (Amram) prengué per esposa una filla de Leví (Joquèbed). La dona concebé i donà a llum un fill (Moisès). L'ordre del faraó determinava la mort de la criatura; però la mare, ansiosa de salvar-lo, posà el nin en una cistella que deixà entre els joncs del riu. La germana del nin (Maria) romangué a lluny per veure què passava.

Quan la filla del faraó baixà a banyar-se al riu, veié la cistella. En obrir-la, exclamà: “És un nin hebreu” (Ex 2,6). La princesa sabia que la mort era el destí dels nins hebreus, però es compadí de la criatura. De sobte, la germana del nin (Maria) es presentà davant la princesa amb una proposta sorprenent: “Vols que vagi a cercar-te una dida hebrea perquè et criï aquest nin?” (Ex 2,7).

La filla del faraó acceptà l’oferta i la germana li presentà la mare del nin (Joguèbed). La mare crià el seu propi fill (Moisès) i, quan es feu més gran, el dugué a la filla del faraó, la qual l’adoptà; li havia posat el nom de Moisès. Cal notar que el relat omet el nom dels protagonistes de la història, amb l’excepció del nin, que la princesa anomenarà Moisès.

La ingenuïtat del relat transparenta la importància de Maria pel que fa a la missió de Moisès. La mare del nin (Joguèbed), en connivència amb la germana (Maria), bur-la l’orde del faraó per salvar la vida de la criatura que havia de morir negada. Encara que en desconeguem la legislació, cal pensar que la desobediència a l’orde faraònic posava en risc la vida del culpable; així doncs, la germana posà en risc la pròpia vida perquè Moisès conservàs la seva.

Quan Moisès va ser major, pogué constatar els durs treballs que suportaven els hebreus a Egipte. Com narra l’Escriptura, auxilià els de la seva raça: matà un egipci que maltractava un hebreu i intentà calmar les disputes entre els homes del seu poble. L’actitud de Moisès suscità el recel del faraó, que n’instà l’execució. Moisès fugí al país de Madian, on conegué Reuel i contragué matrimoni amb Sipurà, sa filla.

Ara bé, mentre Moisès rebia una educació principesca, Maria suportava, amb la resta d’hebreus, la tirania egípcia (Ex 2,23); Moisès pogué fugir de la persecució del faraó, però Maria hagué de romandre sota el despotisme egipci.

Maria, com la resta del poble, implorà l’auxili diví, fins que Déu n’escoltà el clam i hi intervingué (Ex 2,24-25). Com sabem, el Senyor es revelà a Moisès a la muntanya de l’Horeb per enviar-lo a Egipte, en companyia del seu germà Aaron, per alliberar els hebreus sotmesos a l’esclavitud. Moisès n’esdevindrà l’alliberador, però serà el clam dels oprimits, entre els quals es troba Maria, el que suscitarà la intervenció divina en bé dels esclaus a Egipte.

Moisès alliberà el poble esclavitzat i el conduí fins a la vorera de mar. Com assenyala l’Escriptura, les aigües s’obriren, l’exèrcit egipci sucumbí entre les ones, mentre que els hebreus travessaren l’aigua a peu eixut. Quan el poble alliberat arribà a l’altra vorera, Moisès i tots els israelites entonaren un càntic triomfal en honor del Senyor (Ex 15,1-18). Conclòs el càntic, el relat esmenta la identitat de Maria, germana de Moisès, per primera vegada en el llibre de l’Èxode. Com assenyala el text, Maria, la profetessa, germana d’Aaron, agafà un tamborí, i totes les dones la seguiren tocant instruments i dansant; i Maria els responia: “Cantau al Senyor, per la seva gran victòria; ha tirat al mar cavalls i cavallers!” (Ex 15,21).

El càntic triomfal entonat per Moisès i l'assemblea suggereix sobretot l'experiència dels alliberadors; recordem que Moisès, protagonista de l'alliberament i entonador del càntic, no havia tocat l'opressió de l'esclau. A manera de contrapunt, el testimoni de Maria, eco de la gatzara de les dones, traspua l'aire dels qui foren esclaus, ja que, mentre Moisès creixia com un príncep, Maria, veu del cantar femení, sofria l'opressió vora el Nil.

Maria coneix les penes de l'esclau, però també ha desenvolupat una tasca rellevant en l'alliberament del poble. La seva intervenció va ser decisiva per a la salvació de Moisès, l'alliberador escollit, mentre la seva pregària, unida a la comunitat captiva, suscità la decisió divina d'enviar Moisès per salvar el poble adolorit. La figura de Maria encarna el compromís dels oprimits que lluiten pel seu alliberament.

El llibre de l'Èxode és parc en l'ús del terme «profeta», només hi apareix dues vegades. La primera denota la relació entre Aaron i Moisès; digué Déu a Moisès: “Mira jo et faig un déu per al faraó i el teu germà Aaron serà el teu profeta; tu li diràs el que jo et mani; i Aaron, el teu germà, ho dirà al faraó” (Ex 7,1-2). En definitiva, Déu parla a Moisès, Moisès ho comunica a Aaron, el qual, al seu torn, ho fa saber al faraó; és a dir, Aaron és el profeta de Moisès perquè parla per boca de Moisès per anunciar al rei d'Egipte la voluntat divina.

La segona vegada que apareix el terme «profeta» ho fa en femení, «profetessa», per caracteritzar la funció de Maria en el si de l'assemblea alliberada. La profetessa refereix a les dones, d'una banda, el que Déu ha fet en bé del seu poble: “ha tirat al mar cavalls i cavallers”; i, de l'altra, convida les dones a la lloança divina: “Cantau al Senyor, per la seva gran victòria!”. Així com Aaron comunicava al faraó la paraula de Moisès, calc de la voluntat divina, Maria fa saber a les dones la forma en què el Senyor ha vençut els enemics. Aaron és el profeta de Moisès, però Maria és la profetessa de Déu que comunica el goig de la salvació al poble alliberat.

Maria representa la veu dels oprimits que lluiten per la llibertat. Sota la menció de la pregària dels esclaus, entre els quals es compta Maria, batega la solidaritat comunitària, i sota l'astúcia de la germana (Maria) davant la princesa glateix la lluita dels servents pel propi alliberament. Encara així, l'exemple de Maria, model de combat per la llibertat, queda ocultat per la prestància de Moisès; però, cal pensar: què hauria succeït amb l'alliberador si la germana no hagués vetllat la cistella?

Com hem exposat, el llibre de l'Èxode potser enfosqueix, sense aconseguir-ho del tot, la personalitat de Maria per ressaltar la grandesa de Moisès. Veurem ara com el llibre dels Nombres intenta exaltar la identitat d'Aaron a costa de la figura de Maria. El llibre relata la disputa de Maria i Aaron amb Moisès. Maria i Aaron murmuraren contra Moisès a causa de la dona cuixita que Moisès havia pres per esposa (Nm 12).

Segons l'Escriptura, Moisès contragué matrimoni amb Siporà, filla de Rael, sacerdot de Madian. Ara bé, Maria i Aaron li recriminen el matrimoni amb una cuixita. A quina dona es refereixen? Segons el sentit habitual, el país de Cuix correspon a

Etiòpia, però en la profecia d'Habacuc, la regió de Cuix s'identifica amb Madian (Ha 3,7); des d'aquesta perspectiva, Cuixan, o Cuix, podria ser la designació arcaica de Madian. Així doncs, Maria i Aaron podrien estar censurant el matrimoni de Moisès amb Sipurà, la madianita. Per què?

Encara que Moisès fos hebreu, descendent de Leví, havia rebut l'educació d'un príncep egipci, i el seu matrimoni amb Sipurà, filla d'un sacerdot de Madian, el devia haver imbuït en la cultura i la religiositat madianites. D'aqueixa manera, tot i ser hebreu, Moisès tenia una formació estrangera: egípcia i madianita. Així doncs, podríem pensar que desenvolupàs la missió de guiar el poble des de paràmetres un tant distants a la mentalitat hebrea, egipcis i madianites. Des d'aquest angle, la protesta d'Aaron i Maria no és ben bé una censura del matrimoni de Moisès com a tal, sinó de les maneres —diferents de la idiosincràsia hebrea— que caracteritzarien la conducta de l'alliberador.

Així ho certifica la crítica d'Aaron i Maria, quan censuren l'arrogància de Moisès: “És que ha parlat el Senyor només amb Moisès? No ha parlat també amb nosaltres?” (Nm 12,2). Tots dos reivindiquen el seu paper com a interlocutors de Déu i, per tant, la seva funció com a guies de la comunitat pelegrina. El mateix relat confirma la dignitat d'Aaron i Maria per a dur a terme un paper rellevant, ja que Déu també s'adreça a Maria i Aaron: “El Senyor digué a Moisès, a Aaron i a Maria [...]” (Nm 12,4).

Aaron i Maria desenvoluparen un paper determinant en l'alliberament del poble. El paper de Maria fou decisiu; la seva valentia possibilità que Moisès, ocult a la cistella, conservàs la vida. La tasca d'Aaron també fou essencial; el seu paper d'intermediari entre Moisès i el faraó determinà, en bona part, la sortida d'Egipte. Quan Aaron i Maria reivindiquen davant Moisès la pròpia rellevància com a dirigents, estan carregats de raó; sobretot, si Moisès, deutor de la seva educació, regeix la comunitat amb accent estranger, obviant, potser, els costums hebreus.

No obstant això, el fil del relat sembla que desoeix la queixa de Maria i Aaron mentre exalta la grandesa de Moisès. L'alliberador apareix com “el més humil dels homes”, aquell qui parla amb Déu cara a cara i contempla la imatge divina (Ex 12,3.6-7a). A manera de contrallum, la narració posa en boca de Déu la severa censura contra la conducta d'Aaron i Maria; però, sorprenentment, el furor diví es descarrega només sobre Maria per ferir-la amb el flagell de la lepra: “Maria advertí que tenia lepra” (Ex 12,10).

D'immediat, sorgeix la pregunta: per què el redactor del llibre subratlla que Déu descarrega la ira en Maria i deixa impune Aaron? Segons els comentaristes, l'ascendent sacerdotal d'Aaron determinà que l'autor de l'epopeia de l'Èxode veiés amb mals ulls que el sacerdot per excel·lència, Aaron, contragués la lepra com a càstig diví; per aqueixa raó, devia suprimir l'esment de la lepra que, en la tradició original, també devia haver recaigut sobre el germà de Moisès.

Sense descartar la posició dels erudits, hi ha una altra interpretació. El relat emfatitza que fou Maria qui començà la disputa, el text diu literalment: “Parlà Maria amb Aaron contra Moisès” (Ex 12,1); tal volta per aquesta raó, l’autor del relat descarrega el càstig diví sobre Maria i eximeix Aaron de qualsevol retret. Ara bé, la frase subratlla, i això és important, que fou Maria qui suscità la protesta contra Moisès. Aaron fa un paper subordinat, només en haver escoltat Maria pren part en la queixa contra Moisès. La posició de Maria determina, potser, la protesta contra les formes estrangeres amb què Moisès podria dirigir el destí de la comunitat alliberada; tal volta per això el redactor del llibre faci vessar el furor diví sobre Maria i deixi indemne la complicitat d’Aaron.

Atent al dolor de Maria, Aaron implora el perdó diví pel pecat que tots dos han comès, és a dir, la crítica contra Moisès, el servent de Déu. Llavors Moisès, el mediador diví, suplica la curació. A dir del relat, Déu hi accedeix, però assenjala un matís: “Que resti (Maria) set dies fora del campament, després hi serà admesa de bell nou” (Nm 12,14). Com assenjala la narració, Maria restà set dies fora del campament; però el poble no partí fins que ella pogué reintegrar-se en l’assemblea pelegrina.

El poble obeeix Moisès i respecta Aaron, però sols emprèn la ruta quan arriba Maria. Per què? Com exposarem, Maria compartí la vida dels esclaus a Egipte, mentre Moisès creixia a palau; i també ella, com acabam de veure, alçà la veu contra l’arbitrarietat de Moisès. Sens dubte, la dimensió profètica de Maria rau en la decisió de convertir-se en la veu dels qui més han patit a Egipte i en el clamor dels qui són deixats de banda per l’autoritat israelita; per aqueixa raó, el poble espera el retorn de la seva millor valedora: Maria, la profetessa.

Encara que els relats deixin Maria a l’ombra de Moisès i Aaron, l’Escriptura compensa l’afronta concedint-li un títol solemne: “la profetessa” (Ex 15,20). Si començam a llegir la Bíblia per la primera pàgina, constatarem que Maria és la tercera persona reconeguda com a profeta: el primer és Abraham (Gn 20,7) i el segon és Aaron (Ex 7,1); des d’aquesta òptica, l’Escriptura confereix rellevància a la missió profètica de Maria.

Afinant l’anàlisi, el profetisme de Maria també evoca el d’Abraham. El Gènesi adscriu el profetisme d’Abraham a la seva capacitat d’intercedir pel bé del rei de Guerar. Com subratlla el relat, Déu digué al monarca: “Aquest home (Abraham) és un profeta, ell pregarà per tu, perquè visquis” (Gn 20,7). El profetisme de Maria també inclou, en bona part, la funció intercessora; car, mitjançant la reivindicació i la crítica, intercedeix en favor del poble pelegrí, de vegades menyspreat pel tarannà de Moisès.

El llibre dels Nombres certifica que Maria morí a Cadeix i que hi fou sepultada (Nm 20,1). El Deuteronomi, recordant la lepra que contragué Maria, adverteix sobre la necessitat d’observar les normes levítiques que prevenen el contagi (Dt 24,9).

No obstant això, serà un altre profeta, Miquees, qui tornarà a Maria el paper que li correspon en l’alliberament del poble sotmès. Diu la profecia de Miquees: “Jo (Déu) et vaig treure del país d’Egipte, et vaig rescatar de l’esclavitud i vaig enviar davant tu

Moisès, Aaron i Maria” (Mi 6,4). La veu del profeta reconeix el paper de la profetessa. Com sabem, Maria, oculta sota el mantell dels seus germans, salvà la vida de Moisès, implorà la salvació del poble esclavitzat, reivindicà la dignitat de la comunitat pelegrina i, sobretot, va ser la veu dels qui patiren la humiliació a Egipte i dels qui sofriren menyspreu durant la ruta del desert.

Condicionats potser per l’atavisme cultural, els autors bíblics pogueren eclipsar la grandesa de Maria davall la magnificència d’Aaron i de Moisès; tanmateix, el xiuxiueig de l’Escriptura encara deixa entreveure la noblesa de Maria: profetessa de Déu i profetessa del poble. La sembla d’un profeta no mor mai en les ombres de l’oblit!

2. Dèbora, la jutgessa victoriosa

El llibre dels Jutges s’obre amb unes consideracions generals sobre l’establiment dels israelites en el país de Canaan (Jt 1,1-3,6), després s’endinsa en l’epopeia particular de cada jutge (Jt 3,7-16,31), i conclou delineant la confusió que l’absència d’un rei per regir el país provocava a Israel (Jt 17-21).

El llibre persegueix dos objectius complementaris. En primer lloc, subratlla que la fidelitat als preceptes de la Llei propicia el benestar del poble, mentre que la desobediència precipita la comunitat en la desgràcia; el benestar es nota sota el bon govern del jutge, i la desgràcia sota la tirania d’un dèspota estranger. En segon terme, l’obra descriu la turbulència política de l’època dels jutges per urgir, d’aquesta manera, la instauració de la monarquia, el sistema polític que, segons la sentència del redactor del llibre, conferirà solidesa a la comunitat israelita.

Atenent-nos a la segona secció del llibre dels Jutges (Jt 3,7-16,31), apreciam com el relat assenyalava el paper dels dotze jutges que alliberaren Israel del jou estranger. Segons l’extensió amb què que el llibre conta la història de cada personatge, la tradició els coneix com a majors o menors. Jutges majors: Otniel, Ehud, Dèbora-Barac, Gedeó, Jeftè i Samsó. Jutges menors: Xamgar, Tolà, Jaïr, Ibsan, Elon i Abdon. Així Dèbora pertany als jutges majors, l’única dona jutge, i desenvolupa la tasca en col·laboració amb un home, Barac. Endinsem-nos en el relat que descriu les gestes de Dèbora.

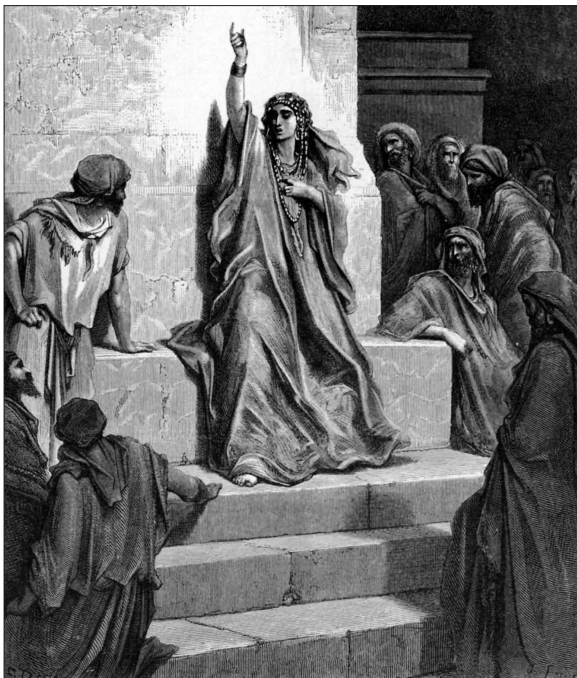
Com assenyalava la narració, després de la mort del jutge Ehud, els israelites ofengueren de bell nou el Senyor amb la seva conducta, i el Senyor els entregà en poder de Jabín, rei cananeu d’Hassor; el cap de l’exèrcit de Jabín era Sisserà, que residia a Haróixet-Agoïm. Els israelites clamaren al Senyor perquè Jabín, que tenia nou-cents carros de guerra, feia vint anys que els oprimia.

Dèbora, una profetessa, dona de Lapidot, era jutgessa d’Israel per aquell temps. La dona envià a cercar Barac, fill d’Abinóam, i li digué: “El Senyor, Déu d’Israel, ordena que reuneixis al Tabor deu mil guerrers de Neftalí i Zabuló. Jo faré que Sisserà, cap de l’exèrcit de Jabín, vingui cap a tu devers el torrent Quixon amb els seus carros i les seves tropes, i te’ls entregaré” (Jt 4,4-7).

Amb la intenció d'apreciar la grandesa de Dèbora, ens detindrem un instant en la història d'Ehud, el jutge que la precedí en la direcció de diverses tribus (Jt 7,12-30). Com assenyalava el relat, els israelites ofengueren el Senyor amb llur conducta; llavors, el Senyor precipità sobre ells la fúria d'Eglon, rei de Moab, que els oprimí devuit anys. Farts de l'oprobri, cridaren el Senyor. Déu, atent a les penes del seu poble, els suscità un alliberador: Ehud, fill de Guerà. Acabdillats per Ehud, els israelites crebantaren la tirania d'Eglon i visqueren en pau durant vuitanta anys.

Notem que el relat es desenvolupa en cinc etapes. En primer lloc, esmenta el pecat del poble; després insisteix en el càstig diví; a continuació, mostra la clemència de Déu que suscita un alliberador; seguidament, assenyalava l'ocasió en què el jutge elegit allibera el poble sotmès; finalment, subratlla el llarg període de pau de què gaudeix el poble alliberat. En línies generals, els relats referents als jutges majors recorren la cadència d'aquests cinc apartats. Ara bé, l'epopeia de Dèbora presenta peculiaritats rellevants. Vegem-les.

Els israelites ofenien al Senyor amb llur conducta. Déu, irat amb el seu poble, els sotmeté a la fúria de les tropes de Jabín, comandades per Sisserà. El poble, dolgut del fuet estranger, cridà el Senyor. Fins aquí la història de Dèbora és anàloga a la d'Ehud, però d'aquí endavant revesteix particularitats notables. Així com era Déu qui suscitava Ehud, és Dèbora qui fa venir Barac per anunciar-li l'encàrrec diví: "El Senyor, Déu



Dèbora, Gustave Doré

d'Israel, ordena que reuneixis gent” (Jt 6). Notem el detall, Dèbora assumeix el paper que ostentava Déu mateix en l'elecció de l'alliberador del seu poble.

Barac hi consent, però exigeix la presència de Dèbora en el combat. Dèbora s'hi avé, però sentència: “Aniré amb tu, però ja no serà teva la glòria, perquè el Senyor entregará Sisserà en mans d'una dona” (Jt 4,9). Per si fora poc, la narració emfatitza el lideratge de Dèbora en el combat, en detriment del suposat protagonisme de Barac. D'aqueixa manera, la veu de Dèbora no cessa d'animar l'exèrcit fins que es compleix el pronòstic: “El Senyor desbaratà Sisserà [...], tot l'exèrcit de Sisserà fou passat a espasa, no en quedà ni un” (Jt 4,15-15). Finalment, i com a ocasió única en el llibre dels Jutges, Dèbora i Barac entonen el càntic solemne per celebrar la victòria de llur poble (Jt 5).

Com acabam d'apreciar, els cinc apartats que entreteixien la història d'Ehud canvi-en i creixen de contingut en descriure la proesa de Dèbora. Des d'aquesta perspectiva, cal entendre que l'Esriptura vol exaltar la gesta de Dèbora, profetessa i jutgessa, mentora de la proesa de Barac, general de l'exèrcit. La rellevància de Dèbora en un estament polític i militar conformat per homes emfatitza l'empremta de la seva tasca en la història d'Israel. D'aquí que l'autor del llibre coroni la gesta de Dèbora amb títols rellevants: en la secció narrativa del llibre dels Jutges, l'anomena jutgessa i profetessa (Jt 4), mentre que els versos del càntic la reconeixen com a mare d'Israel (Jt 5). Detinguem-nos un instant en cadascun dels apartats.

2.1. Secció narrativa: Jt 4

Al llarg del llibre, el terme «jutge» qualifica l'ofici d'un home; només una vegada denota l'activitat d'una dona: Dèbora, “la que jutja Israel” (Jt 4,4). Entre les línies de l'AT, el significat bàsic del mot «jutge» assenyalava la identitat de qui dirimeix litigis. Això no obstant, en el llibre dels Jutges evoca, pròpiament, la situació de “qui condueix el poble en la batalla”; és a dir, l'arrel «jutjar» al·ludeix a la decisió d'alliberar o salvar Israel de l'opressió dels enemics.

Per tant, els jutges no sols jutjaren Israel dirimint plets, sinó, sobretot, sortint a combatre per alliberar el poble del jou estranger. Un exemple eloqüent l'ofereix la història d'Otniel: “L'esperit del Senyor s'apoderà d'ell (Otniel), fou jutge d'Israel per sortir a combatre contra Cuixan Rixataim, rei d'Edom” (Jt 3,10). Amb tota certesa, els jutges també dirimien litigis i aconsellaven la comunitat, però llur tasca essencial consistia a redimir Israel de l'opressió estrangera.

El relat emfatitza que Dèbora s'asseia davall una palmera, la palmera de Dèbora, entre Ramà i Betel, a la muntanya d'Efraïm; els israelites hi acudien cercant justícia. L'interès dels israelites per cercar justícia pot referir-se a la confiança del poble en la sagacitat de Dèbora per solucionar les disputes tribals o entre veïns.

No obstant això, a tenor del significat de la rel «jutjar» en el llibre dels Jutges, l'ànima de justícia denota el clamor dels israelites per trobar qualcú que els alliberi de la tirania de Jabín, el dèspota. La comunitat oprimida reconeix sota el mantell de Dèbora la identitat de la dona “que jutja”; és a dir, el rostre de la dona capaç de “fer-se càrrec de la batalla” per salvar Israel de la brutalitat de l'exèrcit de Sisserà, general de Jabín.

Dèbora no és una dona estranya per a la comunitat. El relat assenyala amb exactitud el lloc on el poble la troba: a la muntanya d'Efraïm, entre Ramà i Betel, davall la palmera de Dèbora. La precisió topogràfica emfatitza que Dèbora era molt coneguda i valorada entre la comunitat; era el referent moral del poble sotmès a la bota de Jabín, la dona a qui els oprimits imploraven la salvació. Quan el relat assenyala que era la dona de Lapidot, assimila l'existència de Dèbora a la forma de vida pròpia de la dona israelita antiga, el matrimoni i la família.

En definitiva, els israelites veien en Dèbora tant el referent ètic com la jutgessa que podia alliberar-los de les urpes de Jabín. Ara bé, el protagonisme de la dona era impossible en una societat regida per homes; així doncs, Dèbora, amb la intenció de “fer-se càrrec de la batalla”, representà l'esperit profètic a l'estil de Maria i Aaron, germans de Moisès.

Com diguérem en el seu moment, la veu de Maria recollia el plant de la comunitat hebrea que patí l'esclavitud i suportava la prepotència de Moisès durant la ruta del desert. Mentre Maria sofria a Egipte, Moisès creixia a palau, o contraïa matrimoni a Madian. Per això, conclòs el pas de la Mar, Maria entona el cant amb les dones, metàfora de la comunitat oprimida, i, durant la travessia del desert, encarna la queixa del poble contra la prepotència dels dirigents, amagats rere la figura de Moisès. Maria és qui coneix millor el patiment dels esclaus i del poble pelegrí, per això és capaç d'enfrontar-se a l'autoritat de Moisès i esdevenir la veu de les dones que, encara que silenciades pels homes, també han travessat la mar a peu eixut.

De manera anàloga, Dèbora coneix el patiment dels israelites oprimits per Jabín, car, com subratlla el relat, el poble acudia a la palmera de Dèbora per implorar justícia contra les malifetes de les tropes de Sisserà. Dèbora, com Maria, coneix de primera mà el sofriment del poble i, com feu la germana de Moisès, intenta posar-hi remei; per això reclama la intervenció de Barac, dient-li: “El Senyor, Déu d'Israel, ordena que vagis a reunir gent [...] jo (el Senyor) faré que Sisserà [...] vingui a tu [...] i te'l lliuraré” (Jt 4,6).

Com exposàrem, el llibre de l'Èxode estableix la relació entre Moisès i Aaron. Digué Déu a Moisès: “Mira, jo et faig un déu per al faraó i el teu germà Aaron serà el teu profeta; tu li diràs el que jo et mani; i Aaron, el teu germà, ho dirà al faraó, perquè deixi sortir els israelites del seu país” (Ex 7,1-2). Aaron és un profeta perquè escolta la veu de Moisès, eco de la voluntat de Déu, i la transmet al faraó perquè deixi sortir els israelites esclaus a Egipte.

De manera semblant, Dèbora escolta, vora la palmera, el patiment israelita i el comunica a Barac perquè prengui les armes contra els opressors. Dèbora és la profetessa del poble, ja que fa saber a Barac el dolor dels israelites que cerquen qui els “judiqui”; o sigui, qui “es faci càrrec de la batalla” que desembocarà en l’alliberament del jou estranger.

Afinant el sentit de la metàfora, encara podem apreciar una altra analogia entre la tasca d’Aaron i la missió de Dèbora. Com hem citat, el contingut d’Ex 7,1-2 estableix la relació entre Moisès i Aaron. Així i tot, un altre relat paral·lel afina encara més la qüestió; digué Déu a Moisès: “Tu (Moisès) li parlaràs (a Aaron) i posaràs les paraules (de Déu) en la seva boca (Aaron); jo (Déu) estaré a la teva boca (Aaron) i en la seva (Moisès)” (Ex 4,15-16). Aaron és la boca de Moisès, però en la boca d’Aaron també hi ressona la veu de Déu; Aaron no sols és profeta de Moisès, també és profeta de Déu.

Des d’aquesta perspectiva, el contingut d’Ex 7,1-2 assenyala que Aaron transmet al faraó les paraules que Déu posa en llavis de Moisès; però quan Ex 4,15-16 subratlla que el Senyor també posa la pròpia paraula en llavis d’Aaron, especifica amb claredat que Aaron no és un simple transmissor d’informació, sinó un profeta de Déu.

El motiu del redactor del llibre de l’Èxode per presentar dues vegades la relació entre Moisès i Aaron és difícil de saber. A criteri nostre, suggerim que l’escrivà desitjà subratllar que tota persona que clama per l’alliberament dels oprimits és un profeta de Déu. En aquest sentit, Aaron no seria només el profeta de Moisès, sinó també el profeta de Déu, ja que la seva funció mediadora apunta a l’horitzó de l’alliberament del poble esclavitzat. Com hem assenyalat, Dèbora és la profetessa del poble, la que transmet a Barac el patiment israelita; però la funció de la dona jutgessa no es constreny al paper de transmetre a Barac el dolor israelita, sinó que també compromet la seva vida en l’alliberament del poble. Des d’aquest prisma, l’opció de Dèbora per encoratjar l’alliberament de la comunitat la converteix en profetessa de Déu, com havia succeït amb Aaron.

Perfilem la qüestió des d’un horitzó complementari. Els jutges assumeixen la seva missió per designi diví; així consta en l’elecció d’Otniel: “El Senyor suscità un alliberador [...] Otniel [...] fou jutge d’Israel” (Jt 3,9-10). Emperò Dèbora, segons el relat, no assumeix la seva tasca per encàrrec diví, sinó per encàrrec del poble: “Els israelites acudien a ella [...]. Dèbora envià a cercar Barac [...] i li digué [...]” (Jt 4,5-6). Mentre Otniel rep l’encàrrec de Déu, Dèbora rep la comanda del poble; per què la diferència? Alguns comentaristes l’atribueixen al protagonisme que els autors bíblics adjudiquen a l’home enfront de la dona; sense negar-ho, creiem que hi pot haver una interpretació alternativa.

La tradició hebrea encunya una sentència cèlebre: “Déu compta les llàgrimes de les dones”; i l’explica, “perquè, immiscides en la realitat quotidiana, des de la situació més humil o des del bres més alt, sofreixen més en compartir i en comprendre les penes

de la vida.” Des d’aquesta perspectiva, el relat no necessita especificar que és Déu qui suscita Dèbora perquè es “faci càrrec de la batalla”, com havia succeït amb Otniel. La dona jutgessa, asseguda a l’ombra de la palmera, ha plorat el dolor dels seus veïns i l’ha transmès a Barac perquè prengui l’espasa contra les hosts de Sisserà.

Ara bé, l’Escriptura recalca constantment la solidaritat de Déu amb els qui sofreixen. Quan Josep, el fill de Jacob venut pels seus germans, sofria l’oprobri a Egipte, sentència l’Escriptura: “El Senyor estava amb Josep” (Gn 39,2); sens dubte, el cor de Déu glateix en el pit dels més afligits. Des d’aquesta perspectiva i encara que el text ho silenciï, Dèbora, jutgessa i profetessa, atenta com a dona al patiment del seu poble, percebé entre les llàgrimes d’Israel la veu de Déu que li exigia el compromís per l’alliberament del poble. El relat potser no necessita dir que Déu suscita Dèbora perquè el dolor del poble, eco de la veu de Déu, determina el compromís de la profetessa. Així doncs, Dèbora és la profetessa del poble, però, en recollir el clam dels pobres per encoratjar l’alliberament de l’oprimit esdevé també profetessa de Déu.

Barac assenteix a l’exigència de Dèbora, però hi posa una condició: “Si vens amb mi, hi aniré; però si no hi vens, no”; la resposta de la jutgessa és: “Hi vindré, però ja no serà teva la glòria, perquè el Senyor lliurarà Sisserà en mans d’una dona” (Jt 4,9). Convé notar que la narració no confereix el títol de jutge a Barac, sinó a Dèbora; en aquest sentit, adjudica a la dona la missió de “conduir la batalla”. Dèbora se n’anà amb Barac a Quèdeix i, com assenyala el relat, l’autoritat de la jutgessa determinà l’inici del combat. Llavors Barac, obedient a l’autoritat femenina, vencé l’exèrcit de Sisserà, i el país romangué tranquil durant quaranta anys (Jt 4,2-15; 5,31).

Dèbora no sols determina l’inici de la batalla, percep també entre el fragor de la lluita la intervenció de Déu en bé del seu poble. Com assenyala la jutgessa, el Senyor exigeix de Barac el compromís militar perquè dirigeixi l’exèrcit contra les tropes cananees. La menció de Déu entre el fragor de la batalla assenyala un altre aspecte de la dimensió profètica amb què Dèbora exerceix la judicatura, car el text encomia la dona que sap percebre entre els avatars de la lluita el compromís de Déu amb el poble sofrent.

Entre les pàgines del llibre dels Jutges, sorprèn la implicació de Déu en fets d’armes; la intervenció de Déu propicia sempre l’alliberament de l’oprimit. D’aqueixa manera, el redactor del llibre emfatitza que Déu està sempre de part dels pobres; Dèbora, profetessa i jutgessa, certifica amb la seva paraula i el seu compromís la solidaritat de Déu amb els qui sofreixen davall la bota dels prepotents.

El relat sentència la derrota de les tropes cananees, però adscriu la mort de Sisserà a l’astúcia d’una altra dona, Jael, l’esposa d’Hèber, el quenita (Jt 4,11.17-22). Qui és Hèber? Segons l’Escriptura, els fills d’Hobab, el quenita, sogre de Moisès, pujaren amb els de Judà, des de la ciutat de les Palmeres fins al desert de Judà (Jt 1,16). A tenor de la informació bíblica, les relacions entre l’estirp de Hobab i els israelites eren bones.

No obstant això, Hèber, el quenita, s'havia separat dels fills d'Hobab i havia plantat la tenda entorn de l'alzina de Saananim, prop de Quèdeix (Jt 4,11); a més, com precisa el relat, hi havia bones relacions entre Jabín, rei d'Hasor, i la família d'Hèber, el quenita (Jt 4,17). Cal suposar, per tant, que Hèber havia trencat les bones relacions que la resta dels fills d'Hobab mantenien amb els israelites (Judà) per establir llaços amb Jabín; d'aquesta manera, encara que fos indirectament, Hèber devia tolerar l'opressió de Jabín contra els israelites.

Atenent-nos als costums antics, Jael, esposa d'Hèber, no tenia alternativa a assumir la posició política del seu marit, favorable als cananeus i adversa als israelites. No obstant això, assumeix la determinació d'acabar amb la vida de Sisserà, presumpte aliat del seu espòs, per salvar els israelites. Com ho fa?

Mentre sucumbia l'exèrcit cananeu, Sisserà cercà refugi a la tenda de Jael. La dona, atenent-se a la bona entesa entre Jabín i Hèber, acollí Sisserà, però quan la son vencé el general, el matà clavant-li una estaca a la templa per coronar així la victòria israelita sobre els cananeus. Més tard, quan Barac arribà a la tenda, Jael li mostrà el cadàver de Sisserà. L'astúcia de Jael pogué suggerir-li que la victòria israelita comportaria dificultats al clan del seu marit, aliat de Jabín; per aquesta raó, devia haver mort Sisserà per aconseguir el favor israelita, el beneplàcit de l'exèrcit vencedor.

Amb tot, hi ha una explicació alternativa que rau en la idea de Jael d'instaurar la justícia. Els exèrcits de Jabín feia vint anys que oprimien Israel; com sabem, els israelites clamaren davant Dèbora, que encoratjà la decisió de Barac per fer acabar les tropes enemigues. Jael, esposa d'Hèber, aliat de Jabín, anteposà la lluita per la justícia a la inveterada submissió al seu espòs, partidari de Jabín, per això, contravingué els pactes d'Hèber amb els cananeus i va fer acabar amb la vida de Sisserà. Així, Jael sabé superar la submissió al marit per orientar la seva vida pel compromís personal que desfà la maldat per implantar la justícia. El lloer no cobreix el cap de Barac, sinó el de Dèbora i Jael. Com assenyala l'Escriptura, el Senyor ha escapçat els carros de Jabín gràcies a Dèbora i ha vençut Sisserà per la mà de Jael.

La magnificència de Dèbora pot comparar-se a la grandesa de Samuel. Tots dos foren profetes i jutges, aconsellaren el poble, i suscitaron líders que salvaren Israel: Dèbora suscità Barac i Samuel, Saül (Jt 4,6; 1Sm 7,8). En una societat regida per homes, la dona constitueix la metàfora dels qui compten poc, però, com emfatitza el relat, el paper de Dèbora i Jael resulta decisiu per a la instauració de la justícia.

2.2. Càntic de Dèbora i Barac: Jt 5

Segons els estudiosos, el poema és molt antic. Sens dubte, el redactor del llibre dels Jutges posà el càntic en llavis de Dèbora i Barac per recalcar que ambdós personatges encomien l'actuació del Senyor que salva el seu poble i posa fi a la vida els enemics.

Els versos destaquen la magnificència del Senyor, com a vertader protagonista de la victòria israelita; al costat de Déu, Dèbora i Barac esdevenen instruments de la voluntat divina.

Des d'aquest horitzó, el poema destaca la llibertat de Déu per elegir els redemptors del seu poble. En el si d'una societat regida per homes, semblaria lògic que Déu elegís un home per salvar Israel, però Déu, senyor de la història, es val de la grandesa de Dèbora i Jael. El poema reivindica solemnement el paper decisiu de la dona, amagat per la prepotència masculina, en la construcció política de la societat israelita.

La victòria israelita sobre les hosts cananees traspua la determinació de Déu per salvar el seu poble. La mentalitat antiga concebia els astres com a exèrcit diví. L'exemple més eloqüent figura al llibre de Josuè, on el cabdill crida: "Sol, atura't a Gabaon! I tu, lluna, a la vall d'Aialon! I el sol es deturà i la lluna es va parar, mentre el poble castigava els enemics" (Js 10,13). Atent a aquesta perspectiva, el càntic de Dèbora interpreta el triomf israelita des de la conjunció dels astres, metàfora del poder diví, per concedir a Israel la victòria: "Des del cel combaten els astres; fent els seus camins combaten Sisserà" (Jt 5,20).

En la mentalitat arcaica el sol i la terra son com una arma divina contra els adversaris de Déu. Un exemple significatiu figura en la història de Coré, Datan i Abiron. Quan aquests tres personatges es rebel·laren contra Moisès i Aaron, "la terra s'obrí i els engolí, a ells i a llurs famílies, amb tots els homes de Coré i tots els seus béns" (Nm 16,32). En aquest sentit, el càntic de Dèbora celebra la potència del torrent Quixon, símbol de l'investida contra les tropes de Sisserà: "El torrent Quixon se l'ha endut (l'exèrcit de Sisserà)" (Jt 5,21).

Exalçada la funció del cel i de la terra, i la potència del sol i la terra, el poema elogia la grandesa de quatre personatges que combateren per la llibertat d'Israel: Xamgar, Dèbora, Barac i Jael. El jutge Xamgar, fill d'Anat, derrotà els filisteus, a cops d'agullada de bous salvà Israel (Jt 3,31; 5,6). No obstant això, el país caigué en l'oprobri fins que sorgí la noblesa de Dèbora; el poema exalça el prestigi de la dona jutgessa mitjançant l'aura del vocatiu, "oh Dèbora", alhora que li confereix l'elogi millor: "mare d'Israel" (Jt 5,7).

El títol "mare d'Israel" subratlla el valor de la naturalesa femenina de Dèbora. Abans de la irrupció de la dona jutgessa, Israel es consumia sense sentit. La idolatria, disfressa de la injustícia, imperava en el país, mentre els enemics copejaven les portes de les ciutats, ja que Sisserà, al capdavant d'una coalició, empenyia el país a la fossa (Jt 5,19). Quan Israel caminava cap a la mort, aparegué Dèbora que simbòlicament l'engendrà de bell nou com un guerrer valent, car el compromís polític de la dona determinà l'alçament de Barac, que baté les tropes de Sisserà i instaurà durant quaranta anys la pau al territori.

Des del prisma de la metàfora, Dèbora, mare d'Israel, “tornà a engendrar la comunitat israelita”; l'assemblea, sumida en la idolatria i presa del terror cananeu, tornà a néixer, gràcies a la determinació de la dona forta. La decisió de la dona jutgessa “de fer-se càrrec de la batalla” cedí l'espasa a Barac per batre les files de Sisserà; d'aquesta manera, el poble condemnat a l'extinció pogué néixer de bell nou i gaudir de pau durant quaranta anys.

Al rerefons de la perspectiva poètica, el títol “mare d'Israel” duu a la memòria l'elogi d'Eliseu al seu mestre, Elies, quan li digué: “Pare meu, pare meu, carro i guia d'Israel” (2Re 3,4); alhora que recorda l'estima del rei Joàs per Eliseu, quan el saludà: “Pare meu, pare meu, carro i guia d'Israel!” (2Re 13,14). Mitjançant la locució “pare meu”, l'Escriptura destaca el paper decisiu d'ambdós profetes en l'alliberament d'Israel del jou estranger. Així com Elies i Eliseu recalquen el caire masculí de la política alliberadora, el testimoni de Dèbora, “mare d'Israel”, evoca el paper rellevant i silenciats de la dona en els avatars que teixeixen la salvació del poble oprimat.

La locució “carro i guia” evoca el carro lleuger, dissenyat a Mesopotàmia, que significà una revolució en l'art de la guerra. El carro lleuger portava tres guerrers: un guia, un arquer o llancer, i un defensor, que, portant un escut, protegia la vida dels altres dos. El carro lleuger arribà a ser tan decisiu que la capacitat d'un exèrcit s'amidava pel nombre de carros; d'aquí que la locució “carros i cavalls” o “carros i guies” esdevingués un denominatiu de l'exèrcit.

Quan el relat reconeix Elies i Eliseu com a “carro i guia d'Israel” destaca en ambdós profetes la personalitat dels qui guiaren la lluita, política i militar, que desembocà en la construcció de la societat solidària i independent del poder estranger. L'expressió “pare meu” indica, des del prisma de la metàfora, el compromís d'Elies per “engendrar”, des de la identitat anodina d'un camperol d'Abel Mehulà, un profeta decisiu en la història d'Israel, Eliseu.

La vivència de Dèbora evoca, en bona mesura, el compromís d'Elies i Eliseu. Com ells, fou profetessa. Dedicà la vida a la militància política que restaurà la dignitat israelita. Des del plant d'una comunitat sotmesa, “engendrà” el goig d'un poble alliberat; des de la debilitat d'un guerrer pusil·lànim, “engendrà” Barac per salvar Israel del flagell de Sisserà. En analogia amb Elies i Eliseu, “pares i guies d'Israel”, Dèbora, “mare d'Israel”, dedicà la vida a “engendrar” un poble nou, els herois que bateren Sisserà a la vora del Quixon.

El càntic estableix la grandesa o mesquinesa de les tribus en relació amb la confiança que dipositaren en Dèbora i en el seu fill espiritual, Barac. Els versos beneeixen l'esplendidesa d'Efraïm, Benjamí, Zabuló, Isacar i Neftalí, alhora que exalcen la valentia de Maquir. A manera de contrapunt, censuren la roïnesa de Dan, Rubèn i Aser, alhora que fustiguen l'estultícia de Galaad i Meroz (Jt 5,14-23a).

La magnificència de Dèbora deixà empremta en l'imaginari popular. Encara que el poema sigui antic, rebé retocs i addicions al llarg del temps. Com assenyalen els comentaristes, caldria destacar la més rellevant: “Desvetlla't, Dèbora, desvetlla't! Desvetlla't, desvetlla't i entona un cant!” (Jt 5,12). L'expressió recorda els versos d'Isaïes que imploren la intervenció divina per restaurar la justícia i l'equitat social: “Desvetlla't, braç del Senyor, desvetlla't i arma't de força! Desvetlla't com antany, com feres en el passat!” (Is 51,9); i també evoca les invectives profètiques perquè Jerusalem reprengui l'antiga prestància: “Desvetlla't, Jerusalem, desvetlla't i aixeca't!” (Is 51,17).

Atenent a la relació entre el cant de Dèbora i el clam d'Isaïes, podem aventurar que la comunitat hebrea, quan travessava èpoques fosques, rememorava el càntic de la dona jutgessa com agulló per sembrar entre el poble l'ansia d'honestedat i l'anhel de justícia. La memòria de la profetessa esdevingué model dels qui pugnaven per “engendrar” la comunitat israelita des dels paràmetres de la solidaritat i la justícia.

Al compàs de Dèbora, guaita la figura de Jael, la dona que coronà amb les pròpies mans la victòria israelita: “Beneïda entre les dones, Jael!” (Jt 5,24). L'encomi de Jael trasllueix la valentia de Judit; car, en haver tallat el cap d'Holofernes, Ozies, dirigent de la ciutat de Betúlia, digué a la dona: “Beneïda siguis, filla del Déu Altíssim més que totes les dones de la terra!” (Jdt 13,18). Sens dubte, la gesta de Jael es converteix en un dels models amb què l'Escriptura dibuixa la grandesa de Judit. L'advertència de Dèbora a Barac: “Déu entregarà Sisserà en mans d'una dona” (Jt 4,9), també troba paral·lel en la història de Judit, ja que Déu abaté la supèrbia d'Holofernes per mà de dona (Jd 9,10); de manera anàloga l'astúcia de Jael torna a trobar un correlat en la valentia de Judit, quan decapità Holofernes.

La relació estreta que destil·la l'actuació de Dèbora i Jael amb la valentia de Judit subratlla que les heroïnes del temps dels jutges esbossaren el model de la dona compromesa amb l'alliberament del seu poble. Alguns comentaristes suggereixen que la presència de Barac és del tot irrellevant, d'aquí intueixen que el relat recollia tan sols l'actuació de Dèbora i Jael; sols més endavant, qualche redactor, amb la intenció de minvar l'impacte femení, introduí en el relat la figura de Barac. Sigui com vulgui del procés de redacció, la narració, tal com ens ha arribat, assenjala que el paper d'ambdues dones no restà oblidat en el record nebulós del passat, sinó que esdevingué el patró de la valentia dels qui lluitaren per la llibertat de llur poble, Israel.

La Bíblia té química. En els 150 anys de la Taula Periòdica de Mendeléiev

per Joaquim Malé i Ribera – Pep Anton Vieta

Any Internacional de la Taula Periòdica

El 2019 ha estat proclamat per l'Organització de les Nacions Unides per a l'Educació, la Ciència i la Cultura (UNESCO) com l'Any Internacional de la Taula Periòdica dels Elements Químics (IYPT2019 – AITP2019).¹ Amb motiu del 150è aniversari del seu naixement, la classificació dels elements proposada el 1869 per Dmitri Mendeléiev esdevé, durant aquest any, el centre d'interès mundial oferint una oportunitat per acostar la ciència als ciutadans.²

Anualment es declaren anys internacionals per donar a conèixer, conscienciar o celebrar algun esdeveniment de rellevància global. En el mateix àmbit, el 2011 i coincidint amb el centenari de la concessió del Premi Nobel de Química a Marie Curie vàrem celebrar l'Any Internacional de la Química.³ Encara avui se'n recullen els fruits, en l'àmbit de l'educació i la divulgació científiques. Amb la celebració d'enguany, les Nacions Unides volen promoure i celebrar la rellevància de la Taula Periòdica dels Elements, les seves aplicacions i la seva contribució a la societat i, en general, reconèixer la

¹ 2019 International Year of the Periodic Table of Chemical Elements, en l'adreça electrònica: <http://www.unesco.org/new/en/unesco-liaison-office-in-new-york/about-this-office/single-view/news/2019_international_year_of_the_periodic_table_of_chemical_el/> [Consulta: 05/07/2019].

² 2019 is proclaimed the International Year of the Periodic Table of Chemical Elements, en l'adreça electrònica: <<https://en.unesco.org/news/2019-proclaimed-international-year-periodic-table-chemical-elements>> [Consulta: 28/06/2019].

³ Celebrating the International Year of Chemistry, en l'adreça electrònica següent: <<https://www.un.org/en/events/chemistry2011/>> [Consulta: 05/07/2019].

importància de les ciències fonamentals a l'hora d'aportar solucions als desafiaments que la humanitat afronta pel desenvolupament sostenible.⁴



Figura 1. Logotip de l'Any Internacional de la Taula Periòdica AITP2019. (Font de la imatge: iypt.org)

En l'àmbit català, ha estat la Societat Catalana de Química (SCQ), filial de l'Institut d'Estudis Catalans (IEC), qui ha pres la batuta de la celebració promovent i acollint activitats divulgatives de tota mena amb l'objectiu de donar a conèixer a la societat la importància de la química a la nostra vida. S'ha fet especial èmfasi en impulsar activitats dirigides als més joves amb el propòsit de fomentar vocacions i contribuir a la construcció d'un futur amb ciutadans més compromesos amb la ciència. Per comunicar i difondre els actes i activitats organitzats arreu del país amb motiu de l'AITP2019, la SCQ ha estat molt activa a la xarxa amb el web taulaperiodica.cat, que recull material educatiu, articles de divulgació i totes les activitats adreçades a tota mena de públic i amb l'usuari @LTPeriodica a les principals xarxes socials on destaca l'activitat a Twitter, allà on bull l'olla de la divulgació i la comunicació científica internacional.

El perquè d'aquest article

Afegint-nos a la celebració de l'Any Internacional de la Taula Periòdica, amb aquest treball presentem els fruits d'una col·laboració a quatre mans, feta per dos companys professors i investigadors en àmbits aparentment tan distants com la teologia i la química. Malgrat que pugui semblar estrany anar a buscar química en els textos bíblics, nosaltres ho hem fet. Valgui aquest exercici per fer palès que, encara que no ens n'adonem, la química ens envolta.

Encara que pugui semblar estrany, els llibres sagrats per a jueus i cristians poden tenir interès per a la ciència. Com a compendi d'obres escrites en uns contextos històrics, geogràfics i socials determinats, la Bíblia recull descripcions d'entorns naturals,

⁴ International Year of Periodic Table 2019, en l'adreça electrònica següent: <<https://www.iypt2019.org/>> [Consulta: 05/07/2019].

costums i pràctiques quotidianes de manera que se'n poden extreure dades rellevants per a la història i per a la ciència. De les pàgines bíbliques se'n pot destil·lar des d'extincions d'espècies o canvis climàtics a l'ús de materials fruit de l'explotació de recursos naturals. Cal anar en compte, però, a l'hora d'intentar extreure dades científiques d'un conjunt de textos escrits fa tants anys, que han passat per múltiples traduccions i que es troben carregats de simbolisme i sentits figurats. La Bíblia no és un diari de bord ni un llibre de registres.

Avui coneixem un total de 118 elements químics i la Bíblia conté un total de 72 llibres.⁵ De la mateixa manera que una divisió habitual de la Bíblia sol parlar de dues parts, diferenciant l'Antic Testament del Nou Testament, la Taula Periòdica també la podem dividir en dues parts: el conjunt dels elements metàl·lics i els no metàl·lics (amb permís del petit grup dels semimetalls que, trobant-se a la frontera entre els dos grans grups esmentats, presenten propietats químiques intermèdies). Prenent aquestes divisions hem centrat la recerca en els metalls que recull el Nou Testament, tot i que fem esment dels que es troben en la Bíblia Hebrea i els llibres grecs de l'Antic Testament.

La Taula Periòdica dels Elements, una icona cultural

La taula periòdica dels elements és un símbol mundialment conegut i representa el llenguatge universal de la ciència. És una icona de la nostra civilització, tan fàcil d'identificar com el logotip de Nike, el Taj Mahal o els cabells d'Einstein.⁶ Fins i tot hi ha qui s'ha aventurat a batejar-la com la Pedra de Rosetta de la natura.⁷

Els 118 elements químics avui coneguts es troben ordenats a la taula periòdica per ordre creixent del seu nombre atòmic, és a dir, el nombre de protons que té l'àtom al seu nucli (que en els àtoms neutres coincideix amb el nombre d'electrons que l'orbiten). Les caselles on es troba cadascun dels elements representat pel seu símbol estan disposades en grups (columnes verticals) i períodes (files horitzontals) de tal manera que els elements propers presenten semblances entre ells. La forma de la taula periòdica no és arbitrària sinó que aquesta disposició, amb uns buits i uns escalons, permet situar en una mateixa columna els elements que tenen el mateix nombre d'electrons en les capes més externes de l'àtom (és força encertat imaginar l'àtom com una ceba on el nucli amb els seus protons es troba al seu centre i a cada capa s'hi troben electrons orbitant). D'aquesta manera, els elements que ocupen una mateixa columna

⁵ 72 llibres són els que conté la Bíblia segons el cànon catòlic. Aquesta xifra s'altera molt en funció de quina sigui la confessió amb què ens hi aproximem (per exemple, cristians ortodoxos, luterans, anglicans...).

⁶ Cf. Th. GRAY, *Els elements: Una exploració visual de tots els àtoms coneguts de l'univers*, Barcelona/València/Bellaterra: IEC – PUV – UAB 2011.

⁷ Vegeu Rudy M. BAUM, «The Periodic Table of the Elements: Celebrating the Periodic Table», *Chemical & Engineering News Archive* 81:36 (2003) 27-29.

presenten propietats químiques semblants i, al llarg d'aquests grups i també al llarg dels períodes, s'observen tendències pel que fa a les propietats dels elements. És a dir, es tracta realment d'una ordenació *periòdica* dels elements, no només d'una mera col·lecció de les peces que conformen tot el que coneixem.

Mendelèiev no va ser el primer a intentar classificar els elements coneguts, sinó que, prèviament a la seva reeixida proposta, han estat molts els qui han contribuït a aquest procés de coneixement de la composició de la matèria. L'evolució de la taula periòdica va totalment lligada amb el descobriment, aïllament i síntesi dels elements químics.

Més enllà dels quatre elements clàssics (que no són elements) adoptats pels alquimistes (aigua, aire terra i foc) els quals afegiren la *cinquena essència*, podríem dir que la química neix com a ciència el 1661, amb la publicació de l'obra *The Sceptical Chymist* per part de Robert Boyle.⁸ Allí, Boyle volgué trencar amb un passat obscur, posant en dubte tant els elements aristotèlics com els principis alquímics.⁹ El 1789, Antoine Lavoisier, considerat el pare de la química moderna, publicà el *Traité élémentaire de chimie*, on tabulà les substàncies considerades elements en una llista i en sistematitzà els noms. El 1805, presentant la seva teoria atòmica, John Dalton representà els vint elements llavors coneguts amb rodones que contenien diferents motius i els ordenà segons els seus pesos atòmics. En publicà els resultats en la seva obra de 1808 *A New System of Chemical Philosophy*. El 1813, Jöns Jacob Berzelius fou el primer que començà a representar els elements amb lletres, prenent les inicials dels seus noms en llatí.¹⁰ El 1816, André-Marie Ampère classificà els 48 elements coneguts en 15 grups segons la seva reactivitat. El 1829, Johann Wolfgang Döbereiner publicà l'obra *Versuch zu einer Gruppierung der elementaren Stoffe nach ihrer Analogie*, on exposava la seva Llei de les Tríades, classificant els elements en grups de tres on la massa atòmica de l'element central és aproximadament la mitjana de les dels altres dues. Com a conseqüència del Primer Congrés Internacional de Química, celebrat a Karlsruhe el 1860, i el paper que hi prengué Stanislao Cannizzaro, la comunitat química de l'època acordà de prendre els pesos atòmics dels elements com a magnitud mesurable per ordenar-los.¹¹ Els joves químics Julius Lothar Meyer (30 anys) i Dmitri Ivànovitx Mendelèiev (26 anys) van assistir al congrés. Una dècada després, i gairebé de forma simultània, descobriren una tendència periòdica en els elements i publicaren la taula periòdica (el químic rus pu-

⁸ Vegeu Robert BOYLE, *The Sceptical Chymist, or Chymico-Physical Doubts & Paradoxes, Touching the Spagyrist's Principles Commonly Call'd Hypostatical, as They are Wont to be Propos'd and Defended by the Generality of Alchymists*, London: F. Crooke 1661.

⁹ Vegeu Santiago ÁLVAREZ – Joaquim SALES – Miquel SECO, «El bagul dels llibres: 6. Els elements i el sistema periòdic», *Revista de la Societat Catalana de Química* 9 (2010) 51-65.

¹⁰ Cf. ERIC R. SCERRI, *The Periodic Table: Its Story and its Significance*, Oxford: Oxford University Press 2007.

¹¹ Cf. PAUL KOLODKINE, *Dmitri Mendeleiev y la ley periódica de los elementos*, Madrid: Ediciones Cid 1963.

blicà la seva taula periòdica un any abans, el 1869, i amb uns punts forts que el distingeixen sobre l'altre), abans però encara hi va haver la contribució d'alguns científics en aquest llarg procés com Alexander-Émile Béguyer de Chancourtois amb el seu cargol tel·lúric (1862) o John A. Reina Newlands amb la seva Llei de les Octaves (1865).

Finalment, el 1869 Dmitri Mendeléeiev va fer una gran aportació a la química amb el Sistema Periòdic dels Elements, tal com ell el va anomenar, que destaca per diversos aspectes. Amb aquesta proposta de classificació dels elements, Mendeléeiev aportà una raó per a la seva ordenació coherent, va predir amb èxit l'existència i les propietats químiques d'elements encara no descoberts i va corregir les masses atòmiques d'elements coneguts i les posicions d'alguns d'aquests a la taula.¹²

Mendeléeiev publicà la primera taula periòdica dels elements el març del mateix 1869 a la revista de la Societat Química Russa (figura 2).¹³

Figura 2. Taula periòdica de Mendeléeiev, publicada en la revista de la Societat Química Russa el març de 1869¹⁴

но въ ней, мнѣ кажется, уже ясно выражается приближность вы-
ставляемаго мною начала ко всей совокупности элементовъ, най-
которыхъ извѣстны съ достоверностію. На этотъ разъ я и желаю
преимущественно найти общую систему элементовъ. Вотъ этотъ
опытъ:

			Тl=50	Zr=90	?=180.
			V=51	Nb=94	Ta=182.
			Cr=52	Mo=96	W=186.
			Mn=55	Rh=104,4	Pt=197,4
			Fe=56	Ru=104,4	Ir=198.
			Ni=Co=59	Pd=106,6	Os=199.
Н=1			Cu=63,4	Ag=108	Hg=200.
	Be=9,4	Mg=24	Zn=65,2	Cd=112	
	B=11	Al=27,4	?=68	Ur=116	Au=197?
	C=12	Si=28	?=70	Sn=118	
	N=14	P=31	As=75	Sb=122	Bi=210
	O=16	S=32	Se=79,4	Te=128?	
	F=19	Cl=35,5	Br=80	I=127	
Li=7	Na=23	K=39	Rb=85,4	Cs=133	Tl=204
		Ca=40	Sr=87,6	Ba=137	Pb=207.
		?=45	Co=92		
		?Er=56	La=94		
		?Yl=60	Di=96		
		?In=75,6	Th=118?		

а потому приходится въ разныхъ рядахъ имѣть различное численіе разностей,
чего вѣтъ въ главныхъ числахъ предлагаемой табллицы. Или же придется предпо-
лагать при составленіи системы очень много недостающихъ членовъ. То и
другое мало выгодно. Мнѣ кажется пріятно, наиболее естественнымъ составили
кубическую систему (предлагаемая есть шестоступная), но и попытка для ея образо-
ванія не во всемъ къ надлежащимъ результатамъ. Слѣдующія дѣя поддѣлки могутъ по-
казывать то разнообразіе составленій, какое возможно при допущеніи основнаго
начала, высказаннаго въ этой статьѣ.

Li	Na	K	Cu	Rb	Ag	Cs	Tl
7	23	39	63,4	85,4	108	133	204
Be	Mg	Ca	Zn	Sr	Cd	Ba	Pb
9,4	24	40	65,2	87,6	112	137	207
B	Al	—	—	—	—	—	—
11	27,4	—	—	—	—	—	—
C	Si	Ti	—	Zr	Sn	—	—
12	28	—	—	—	—	—	—
N	P	V	As	Nb	Sb	Ta	—
14	31	—	—	—	—	—	—
O	S	—	Se	—	Te	—	W
16	32	—	—	—	—	—	—
F	Cl	—	Br	—	I	—	—
19	35,5	—	—	—	—	—	—

¹² Dimitri I. MENDELÉEV, *La relació entre les propietats dels elements i llur pes atòmic* (Classics de la Química 2), Barcelona: SCQ 2005.

¹³ Dimitri I. MENDELEEV, *Sootnoshenie svoistv s atomnym vesom elementov, Zhurnal russkogo khimicheskogo Obshchestva*, vol. 1, parts II-III, Sant Petersburg 1869, p. 60-77.

¹⁴ First Mendeleev's Periodic Table. Sootnoshenie svoistv s atomnym vesom elementov [*i.e.* On the Relation of the Properties to the Atomic Weights of the Elements]. Bookvica: Russian Antiquarian Books: <<https://www.bookvica.com/pages/books/426/d-i-mendeleev/first-mendeleev-s-periodic-table-sootnoshenie-svoistv-s-atomnym-vesom-elementov-i-e-on-the/?soldItem=true>> [Consulta: 05/07/2019].

Des de llavors, amb aquells 63 elements coneguts, la taula periòdica dels elements ha continuat evolucionant. Nous elements s'han anat descobrint (o sintetitzant) i s'hi han anat incorporant fins arribar als 118 que avui recull (figura 3).

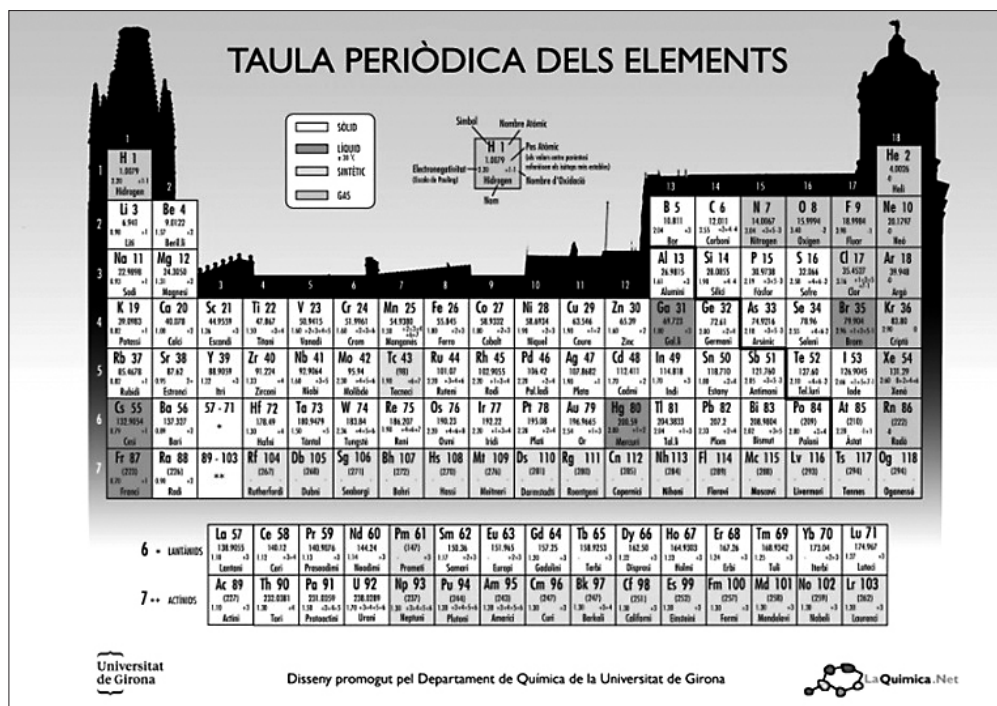


Figura 3. La Catedral de Girona i la Basílica de Sant Feliu s'erigeixen sobre els 118 elements a la Taula Periòdica de Girona. Disseny promogut pel Departament de Química de la Universitat de Girona mitjançant un concurs organitzat el 2011 amb motiu de l'Any Internacional de la Química

Més enllà del seu valor per a la química o d'ésser la imatge més representativa de la ciència, la taula periòdica dels elements s'ha convertit en una icona cultural. El seu perfil i estructura en files i columnes s'ha fet servir per classificar tot tipus de conceptes i la podem trobar impresa sobre múltiples suports. Samarretes, gorres o tasses llueixen la taula periòdica dels elements i a la xarxa podem trobar la taula periòdica del futbol, la del rock o la dels personatges de Harry Potter. Amb aquest treball, doncs, volem posar de manifest la presència d'elements de la taula periòdica a les pàgines de la Bíblia, tot i que són múltiples els exemples d'obres literàries on la mateixa taula o els elements que recull hi apareixen. Precisament l'obra *El sistema periòdic*, escrita el 1975

pel químic i escriptor italià Primo Levi,¹⁵ ha estat elegida per la *Royal Institution* del Regne Unit com a millor llibre de ciència de la història, passant per davant d'autors nominats tan reconeguts com Richard Dawkins, la llegenda de l'ADN James Watson, Richard Feynman, Oliver Sacks o el mateix Charles Darwin.¹⁶ Amb aquesta novel·la, el qui fou el presoner 174517 del camp d'extermini d'Auschwitz eleva la taula periòdica dels elements als altars de la cultura.¹⁷

Dmitri Ivànovitx Mendeléiev

Dmitri va néixer el 8 de febrer de 1834 a la població siberiana de Tobolsk, va ser el germà petit d'una família molt nombrosa. Es quedà sense pare als 13 anys i la seva mare morí al cap de tres anys. A l'escola, ja de petit destacà en matemàtiques, física, història i geografia, en canvi, va patir les llengües clàssiques i la teologia, tot i que el seu avi patern era pastor de l'Església Ortodoxa Russa. Als 16 anys fou admès a la facultat de física i matemàtiques de l'Institut Pedagògic Central de Sant Petersburg. Aquí començà la seva carrera acadèmica que es coronà amb la càtedra de química a la Universitat de Sant Petersburg.¹⁸

La vida personal de Mendeléiev va ser més turmentada, almenys durant uns anys, que la seva reeixida vida professional. El 1862 es va casar per conveniència. Sembla que el matrimoni mai no va ser feliç tot i els fills que van tenir. Dues dècades després, el catedràtic de la Universitat de Sant Petersburg s'enamorà follament d'una estudiant d'art molt més jove que ell. L'oposició contundent de la seva dona a accedir al divorci, així com la gran infelicitat que li provocà, el dugué a fer un intent de suïcidi. En aquella estranya situació sentimental en què es trobava, Mendeléiev va arribar a ser considerat bigam per l'Església Ortodoxa. Finalment, el 1882 la seva esposa Feozva acceptà el divorci i Dmitri Mendeléiev es casà amb la jove artista Ana Ivanova Popova, matrimoni que va tenir quatre fills i es va mantenir unit fins a la mort del científic. Va ser durant el cru hivern rus de 1906 a 1907 que Mendeléiev va empitjorar de salut a causa d'una grip. El 2 de febrer de 1907 morí a casa mentre escoltava un passatge de *Viatge al Pol Nord* de Juli Verne, el seu autor preferit. S'explica que quan el fèretre avançava cap al cementiri de Volkovo, al capdavant de la gernació que l'acompanyava,

¹⁵ Primo LEVI, *Il sistema periodico*, Torino: Einaudi 1975. Vegeu-ne la traducció catalana a P. LEVI, *El sistema periòdic*, Barcelona: Edicions 62 1998.

¹⁶ Vegeu James RANDERSON, «Levi's Memoir Beats Darwin to Win Science Book Title», *The Guardian* 21/X/2006, <<https://www.theguardian.com/science/2006/oct/21/uk.books>> [Consulta: 05/07/2019].

¹⁷ Cf. Xavier DURAN, *La ciència en la literatura*, Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona 2015.

¹⁸ Cf. Pascual ROMÁN POLO, *El profeta del orden químico: Mendeléiev*, Tres Cantos (Madrid): Nivola libros y Ediciones 2002.

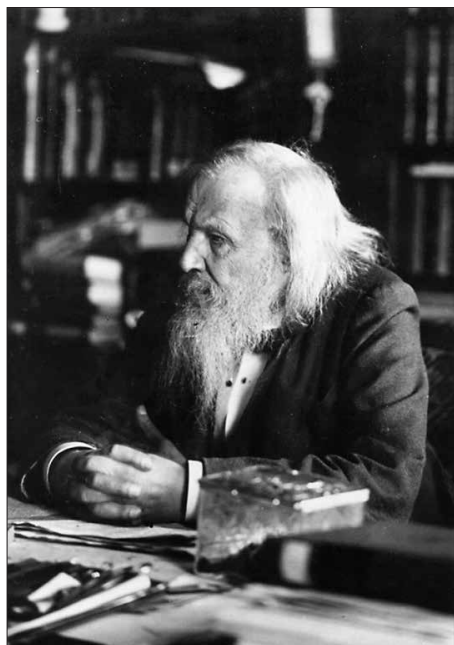


Figura 4. Dmitri Mendeléiev al seu despatx de la Universitat de Sant Petersburg, 1896 (Font: Wikipedia)

els estudiants de la Universitat de Sant Petersburg enarboraven una immensa taula periòdica dels elements com a símbol de la seva immortalitat.

Mendeléiev és acceptat i reconegut com a pare de la taula periòdica dels elements, el seu nom consta entre els químics més rellevants de la història i ha rebut molts reconeixements tant en vida com després de la seva mort. El 1882 va ser condecorat amb la medalla Davy de la Royal Society de Londres; el 1905 amb la medalla Copley, la distinció més alta de la Royal Society; va ser nomenat membre honorífic d'universitats d'arreu, de múltiples acadèmies de ciències europees i americanes, i va rebre doctorats *honoris causa* d'universitats tan prestigioses com Cambridge, Oxford o Göttingen. El 1955 un nou element químic va ser anomenat mendelevi (amb símbol Md) en el seu honor. Un mineral i, fins i tot, un cràter de la Lluna han estat batejats amb el seu nom i enguany, 150 anys després, la comunitat química internacional està revolucionada rememorant la seva proposta per classificar els maons de l'univers. El que mai no tindrà és el Premi Nobel, ja que no es dona a títol pòstum. I podem trobar estrany, si els Nobel s'atorguen anualment des de 1901 i Mendeléiev va morir el 1907, no llegir el seu nom entre els sis primers guardonats amb el Premi Nobel de Química.

En el web dels Nobel podem llegir les llistes dels qui han estat nominats fins a finals dels anys seixanta. Els més recents encara no són públics ja que aquests noms es mantenen en secret durant cinquanta anys. Entre els nominats de les sis primeres

edicions dels prestigiosos guardons trobem uns noms que es repeteixen: Van't Hoff, Fischer, Arrhenius, William Ramsay, Adolf von Baeyer, Moissan i Mendeléiev. Tots ells van ser guardonats amb el Nobel de Química entre 1901 i 1906, menys Dmitri Mendeléiev, que, malgrat haver quedat en la segona posició dels més votats tant a l'escrutini del 1905 com al del 1906 i havent tornat a rebre dos vots el 1907, no va ser mai premiat.¹⁹ Com si es tractés d'una novel·la de ciència-ficció, aquesta història compta amb un clar antagonista. Aquest contrincant és Svante August Arrhenius. El químic suec, Nobel de Química el 1903, es va convertir en el principal obstacle de la candidatura de Mendeléiev malgrat l'aposta ferma de l'Acadèmia Sueca de les Ciències per guardonar al pare del sistema periòdic. Si bé la justificació era que la taula periòdica de Mendeléiev no complia la condició, més o menys imprescindible per al guardó, de *nou descobriment*, la insistència que mostrà Arrhenius al llarg dels darrers anys de vida de Mendeléiev fa pensar que entre els químics hi havia alguna tórrida personal. I sembla que és ben bé així. A la seva Teoria de la Hidratació de Solucions, Mendeléiev hi va incloure una dura crítica a la Teoria de Dissociació Iònica d'Arrhenius. Sembla que Arrhenius mai no li ho perdonà.²⁰

Els elements en l'antiguitat

En l'antiguitat es coneixien deu substàncies avui identificades com a elements químics (recordem que a l'època clàssica, i fins a l'edat mitjana amb els alquimistes, es considerava que només hi havia 4 *elements*). Es tracta de l'or, la plata, el coure, el ferro, el plom, l'estany, el mercuri, el carboni, el sofre i l'antimoni. La majoria són metalls, menys el carboni i el sofre que són no metalls i l'antimoni que és un element semimetàl·lic.²¹

Els avenços de la humanitat van conduir a la utilització de nous elements químics i els seus aliatges sense saber de quin tipus de materials es tractava. Es coneixien les seves propietats i la importància dels metalls va ser de gran transcendència en el desenvolupament de la humanitat. Recordem, per exemple, el nom que hem donat al darrer període de la prehistòria: edat dels metalls, i en diferenciem tres etapes: edat del coure, edat del bronze (aliatge de coure i estany) i edat del ferro.²²

¹⁹ Nomination and Selection of Nobel Laureates, <<https://www.nobelprize.org/nomination/>>[Consulta: 05/07/2019].

²⁰ Vegeu Santiago ÁLVAREZ – Eduard CREMADES – Josep DURAN – Xavier DURAN – Claudi MANS – Pep Anton VIETA, *100 curiositats sobre la taula periòdica i els elements químics*, Valls: Cossetània Edicions 2019, p. 32-33.

²¹ Cf. S. ÁLVAREZ *et alii*, *op. cit.*, p. 21-22.

²² Cf. John EMSLEY, *Nature's Building Blocks: An A-Z Guide to the Elements*, Oxford: Oxford University Press 2003.

L'or, la plata i el coure són tres metalls nobles. Els podem trobar a la natura en forma de substància elemental, com a metalls nadius; no com altres metalls que sempre es troben combinats amb altres elements, formant compostos. Això és a causa de la seva alta resistència a l'oxidació i a la corrosió (costa que l'oxigen i l'aigua de l'atmosfera els degradin). Per aquest motiu, afegit a la seva ductilitat i mal·leabilitat, s'han utilitzat ja des de temps antics en joieria i numismàtica. És, per tant, evident pensar que els podem trobar en textos tan antics com els que recull la Bíblia. També hi trobarem la resta d'elements que s'han mencionat anteriorment. El carboni, que a la natura es presenta en diverses formes al·lotròpiques com el grafit o el diamant (o el carbó, que no només conté l'element carboni sinó que aquest s'hi troba combinat amb altres elements), també el trobarem representat com a sutge. El sofre el trobem a la natura provinent de les emanacions de gasos de l'activitat volcànica. L'extracció de metalls que no són nobles, com el ferro i l'estany, dels minerals que els contenen va permetre preparar aliatges com el bronze (coure i estany) o l'acer (ferro i carboni). La metal·lúrgia va proporcionar eines i armes més eficients, per tant tecnologia que revertia en una millor qualitat de vida. Gràcies als historiadors podem saber que a Grècia i a Roma la pintura negra per als ulls s'extreia de l'antimoni o de la galena (sulfur de plom). Avui, en canvi, en coneixem la seva elevada toxicitat i no se'ns acudiria utilitzar-los en cosmètica.²³

Els elements en la Bíblia: introducció

En el decurs de la moltes pàgines que conformen la Bíblia, tant en la part que hom ha anomenat la Biblioteca Nacional d'Israel²⁴ com en els escrits que trobem entre els 27 llibres del Nou Testament, podem adonar-nos que s'hi parla d'infinat de qüestions del dia a dia d'aquelles persones. Encara més, si parem certa atenció, el lector atent hi entreveurà assumptes que en una primera lectura —sempre massa superficial— solen passar desapercebuts. D'entre aquests, podem entrellucar-hi la presència de molts elements relacionats amb allò que se'n diuen *realia*,²⁵ i d'entre aquests podríem parlar d'elements químics.

Si bé ja sabem que el *gran codi* de la cultura occidental²⁶ dona raó d'infinat de temes —sobretot aquells més relacionats amb l'art, la literatura, el pensament filosòfic

²³ Cf. S. ÁLVAREZ *et alii*, *op. cit.*, p. 24-25.

²⁴ Vegeu Jean-Louis SKA, *L'Antico Testamento, spiegato a chi ne sa poco o niente*, p. 17.

²⁵ Podríem definir-ho, aproximadament, com els elements que conformen la cultura material d'un indret o, també, tots aquells objectes —generalment provinents del món de l'arqueologia— que permeten de conèixer més a fons com vivien els habitants d'una ciutat, poblat...

²⁶ Usem la felix expressió que encunyà Northrop FRYE, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York (NY): Houghton Mifflin Harcourt 1982.

i polític...—, pot semblar una mica estrany que ens hi atansem a la recerca d'elements químics. Però ben mirat no ho és tant, almenys si afinem la recerca. No es tracta de trobar-hi coses prou inversemblants, com ara nitrogen, fluor, potassi o einsteini;²⁷ d'això difícilment en localitzem en els textos bíblics. Ara bé, són igualment elements químics uns altres que sí que hi tenen una presència ben real: els metalls.

No errarem si afirmem que, de fet, els metalls obren i tanquen la Bíblia; com l'or. Ja el trobem en el relat dels orígens, quan l'ésser humà campa pel paradís: «De l'Edèn naixia un riu que regava el jardí, i des d'allà se separava en quatre braços: el primer es diu Fison, i recorre tot el país d'Havilà, on hi ha or, i l'or d'aquest país és molt fi» (Gn 2,10-12). I l'acomia dem al darrer dels escrits neotestamentaris, amb la descripció de la Jerusalem celestial: «Les dotze portes eren dotze perles; cada una era una sola perla. I la plaça de la ciutat era d'or brunyit com el cristall» (Ap 21,21). Això és només un exemple, però ja ens permet de veure que els metalls tenen una presència palpable en els escrits bíblics, fins i tot situats en punts molt importants dels diversos relats.

En les línies que segueixen, doncs, pretenem de mostrar succintament la importància que tenen els metalls en l'Escriptura, la presència d'aquests al llarg de les pàgines tant de la Bíblia Hebrea com del Nou Testament, tot i que centrarem el nostre estudi en el conjunt dels escrits dels primers cristians. Es tracta d'atansar-nos a aquests textos a fi d'adonar-nos de la presència preciosa d'aquests elements químics que, tal vegada, ens han passat més d'una volta desapercebuts.

El context del Pròxim Orient Antic

Tradicionalment s'ha dividit el període anomenat prehistòria en tres grans etapes,²⁸ això és, paleolític (o pedra antiga), neolític (o pedra nova/polida) i edat dels metalls (coure, bronze i ferro). Les coses, emperò, sempre són més complicades quan s'afronten amb la realitat.

L'etapa que correspon a l'edat dels metalls rep aquest nom perquè els jaciments arqueològics revelen una gran quantitat de metalls, una presència molt notòria de l'ús d'aquests elements que, mitjançant les tècniques de la forja i la fosa, permeteren als nostres avantpassats de millorar objectes ja existents o crear-ne de nous (així la falç, la destal, l'arada o les espases). Amb la millora de les tècniques i l'obtenció de nous materials, emperò, també aparegueren noves problemàtiques, com ara la desforestació

²⁷ Aquest darrer, l'einsteini, descobert de les runes de la primera explosió d'una bomba d'hidrogen, el 1952, duu el nom en honor al gran físic Albert Einstein. Val a dir que és un element radioactiu del qual se'n desconeixen les utilitats fora de l'ús de laboratori.

²⁸ En qualsevol dels casos això només serveix per a la zona anomenada eurasiàtica, ja que les cronologies històriques varien molt en funció de la porció del globus terraquí a què ens aproximem.

d'àrees importants per a obtenir carbó de fusta per als diversos processos de la indústria metal·lúrgica.²⁹ Els textos bíblics ens aporten il·luminadors testimonis al respecte:

Ha triat un roure o una alzina i el fa pujar ferm entre els arbres del bosc. Ha plantat un pi que la pluja farà créixer i, quan serà gran, servirà per a cremar: n'agafarà llenya per escalfar-se o l'encendrà per coure el pa; però també li servirà per a fer-ne un déu i adorar-lo, per a fabricar un ídol i prosternar-se als seus peus (Is 44,14-15).

Líban, obre les teves portes, que el foc devori els teus cedres. Crida de dolor, xiprer: el cedre ha caigut, han destruït l'arbre alterós. Crideu de dolor, roures de Basan: han arrasat el bosc impenetrable (Za 11,1-2).

En un cas i un altre s'empra la comparació amb els arbres i la seva destrucció per a fer veure la malvestat produïda pels més baixos desitjos humans: la idolatria i l'oposició al Senyor. Sigui com sigui, és allisonador que aquests textos ens mostrin, ja en una època reculada, com la descurança humana vers el *jardí* comú és una constant històrica més que no una anomalia contemporània.

Aquest període dels metalls, doncs, se sol dividir en edat del coure, edat del bronze i edat del ferro. Aquí ni tan sols gosarem d'oferir una proposta de cronologia pròpia, perquè la veritat és que el ball de números és molt embullat i ni tan sols els experts es posen d'acord. A tall d'exemple, i només referint-nos a la zona de Palestina, hi ha qui situa l'edat del coure entre el 4000-3300 aC, l'edat del bronze entre el 3300-1200 aC, i l'edat del ferro entre el 1200-330 aC.³⁰ Però només cal canviar d'estudis —o d'escola— per variar significativament les dates: edat del coure entre el 4500-3300 aC, edat del bronze entre el 3300-1200 aC, i edat del ferro entre el 1200-586 aC. Aquí, com veiem, l'arc cronològic s'eixampla al principi (fins a 500 anys!) i s'escurça al final (fins a 250 anys!).³¹ Com aquell qui no vol la cosa, la diferència és de 750 anys de desacord entre dos acadèmics; i, repetim, només entre dos. Aquí estem en un d'aquells quasi-atzucacs que fan bona l'expressió *tants caps...*

Pel que a nosaltres ens interessa, però, val la pena de dir que els treballs arqueològics més recents han demostrat de manera prou feaent que les antigues cronologies absolutes trontollen severament quan se les sotmet a anàlisi crítica; sobretot quan són passades pel garbell de l'arqueòleg. Així les coses, podem remuntar l'ús sovintejat de

²⁹ Vegeu Brett KAUFMAN, «Metallurgy and Ecological Change in the Ancient Near East», *Backdirt* (2011) 91.

³⁰ Amb les subdivisions corresponents (que ni enumerem perquè són moltes i realment complicades). Això significa que, per fer-nos una idea, tota l'època de l'anomenada monarquia unida se situaria en ple període del Ferro II, i l'època de la deportació a Babilònia caldria ubicar-la enmig del Ferro III. Vegeu, per exemple, Amihai MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible, 10.000-526 BCE*, New York (NY): Doubleday 1990.

³¹ Novament, amb les subdivisions corresponents. Ara bé, prenent com a punt de partida els dos esdeveniments anteriors, ara ens trobem amb la monarquia unida en el Ferro IIA i la deportació a Babilònia en època neobabilònica, ja fora del marc temporal dit *dels metalls*. Vegeu Michael D. COOGAN (ed.), *The Oxford History of the Biblical World*, New York (NY)/Oxford: Oxford UP 1998, p. 597-601.

metalls a la zona del Pròxim Orient vers el VII mil·lenni aC (és a dir, almenys uns 3.000 anys més enrere que les cronologies que acabem d'esmentar).³² La mineria com a tal, doncs, s'ha de remuntar a època neolítica.³³ Els casos de la península d'Anatòlia, l'illa de Xipre i l'altiplà iranià són exemples molt clars d'això; per exemple la zona de l'alta Mesopotàmia, on conflueixen la serralada del Taure i les parts altes tant del Tigris i l'Eufrates com dels seus cabalosos afluents, d'on se n'extreia des de l'antigor més reculada or, plata, coure, ferro, obsidiana, basalt i altres minerals.³⁴

Veiem clarament que el territori de què parlem és justament un territori habitual pel lector de la Bíblia. Si ens situem al final de l'anomenada Història dels Orígens (Gn 1–11), se'ns descriu molt bé aquestes terres:

Tèrah va prendre el seu fill Abram, el seu net Lot i la seva nora Sarai, muller d'Abram, i des d'Ur de Caldea s'encaminà amb ells cap al país de Canaan. Però, arribats a Haran, s'hi quedaren a viure (Gn 11,31).

I continua en Gènesi 12:

Abram es va endur la seva muller Sarai, el seu nebot Lot, tots els béns que posseïa i tots els servidors que havia adquirit a Haran. Van sortir d'allà per anar al país de Canaan. [...] Després, per etapes, Abram anà avançant cap al Nègueb. [...] Una gran fam es va abatre sobre el país. La fam era tan forta que Abram va baixar a Egipte per residir-hi un cert temps (Gn 12,5.9.10).

Ur és una de les ciutats més antigues del món, a la baixa Mesopotàmia; Haran és a l'alta Mesopotàmia (Assíria); Canaan és la terra promesa (Fenícia i el Llevant); el Nègueb és el gran desert que separa Israel d'Egipte i el Sinaí; i Egipte, la terra dels faraons, el país del Nil, que ja ens situa al continent africà. És el Creixent Fèrtil,³⁵ la franja de terra habitable —perquè hi és possible l'agricultura i per tant el sedentarisme— que s'estén des del Golf Pèrsic (desembocadura dels grans rius de Mesopotàmia) fins al curs baix del Nil (i potser un xic enllà de l'alt Egipte), tot passant pel Llevant mediterrani (Síria, Líban, Israel).

³² Cf. Brett KAUFMAN, *op. cit.*, p. 87-90.

³³ Cf. James D. MUHLY, «Mining and Metalwork in Ancient Western Asia», en Jack M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East, vol. III*, New York (NY): Charles Scribner's Sons 1995, p. 1501-1521. Però és d'especial interès tot el §7, «*Technology and Artistic Production*», d'aquest volum.

³⁴ Vegeu l'esplèndida síntesi que en fa Francesc RAMIS DARDER, *Mesopotamia y el Antiguo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2019, p. 16-19.

³⁵ Es tracta de la cèlebre denominació que en feu l'arqueòleg estatunidenc James Henry Breasted. La descripció que en fa és tan clara que val la pena de citar-la. Fa així: «This fertile crescent is approximately a semicircle, with the open side toward the south, having the west end at the southeast corner of Mediterranean, the center directly north of Arabia, and the east end at the north of the Persian Gulf». Vegeu James H. BREASTED – James H. ROBINSON, *Outlines of European History (Part I: Earliest Man. The Orient, Greece, and Rome)*, Boston (MA): Ginn and Company 1914, p. 56.

La Bíblia Hebrea

Els metalls que trobem en la Bíblia Hebrea són pocs. L'or (en hebreu *zahab*), la plata (en hebreu *kesef*), el coure (en hebreu *nehošet*), el bronze (en hebreu *nehošet*),³⁶ el ferro (en hebreu *barzel*), el plom (en hebreu *oferet*) i l'estany (en hebreu *bedil*).³⁷ D'aquests, la gran majoria s'aconseguien a territoris relativament propers a Israel (Síria, el sud de l'Arabà —entre el Mar Mort i el Golf d'Àqaba—, el Sinaí, Xipre, Anatòlia i el Líban), si bé l'or i la plata, més rars, solien importar-se d'indrets més llunyans.³⁸ És molt interessant observar com tots aquests metalls apareixen junts per primera i única vegada en Nm 31,22:

Els objectes d'or, de plata, de bronze, de ferro, d'estany i de plom, és a dir, tot allò que pot resistir el foc, passeu-ho pel foc i purifiqueu-ho; després passeu-ho per l'aigua de la purificació.

Queda clar que, en el context literari en què ens trobem —la guerra santa contra els madianites—, el redactor fa una neta separació entre objectes inflamables i objectes resistents a les flames (bàsicament metalls), a fi de purificar aquells que es puguin purificar i destruir aquells que no es puguin purificar. I aquí ens trobem amb un detall molt significatiu: la Bíblia, tot presentant-nos un ritual estricte de puresa, deixa entreveure quina era la consideració que tenien els seus redactors vers els metalls. Eren objectes ritualment purificables, atès que passaven la prova del foc!³⁹ Lògicament no parlem d'un procés de forja en una forn dedicada al treball del metall,⁴⁰ sinó al foc més o menys intens d'unes brases o d'una foguera, sense temps d'arribar a la fosa o mal-leabilitat del metall en qüestió. Però no només això, sinó que l'enumeració de

³⁶ La llengua hebrea no fa distinció entre el coure i el bronze, si bé la majoria de traduccions solen optar per traduir el mot hebreu *nehošet* per bronze, fonamentalment perquè el coure en la seva forma pura no és usat sinó en comptades vegades. Cal pensar que la majoria d'armes, eines agrícoles, estris de mineria, útils de la llar i fins i tot joiera estaven fets de bronze. Això s'explica perquè el bronze es fon a una temperatura relativament baixa (950°C; pensem que l'or es fon a uns 1000°C i el ferro cap a 1550°C), així que és normal que fos un dels metalls més usats. En qualsevol dels casos, estudis recents demostren que l'ús més habitual a l'hora de parlar de *nehošet* és bronze. Per a una exposició dels arguments al respecte, vegeu Susan V. MESCHEL, «*Nehoshet*: Copper, Bronze or Brass? Which are Plausible in the Tanakh?», *JBQ* 45:3 (2017) 161-168.

³⁷ De tots aquests, l'únic que es troba en realitat a la terra d'Israel és el coure. La resta —és a dir, gairebé tots— s'havien d'importar d'altres territoris, com ara Tarsis (indret que fa al·lusió a l'Occident llunyà, *i.e.*, la península Ibèrica, per exemple) per part dels fenicis (Ez 27,12) i Aràbia i Egipte per caravanes de mercaders itinerants (2Cr 9,14).

³⁸ Cf. Clarence H. WAGNER JR., «Metalworking in the Bible: Turning Spears into Pruning Hooks», *JBQ* 30:4 (2002) 263-264.

³⁹ El text masorètic fa servir el verb *bo* 'venir, anar', que aquí indica 'passar, anar pel foc', de tal manera que aquests objectes havien de ser desplaçats cap al foc, que n'era el destí purificador.

⁴⁰ Trobem traces literàries de tot això, per exemple, en Dt 4,20; Is 48,10; Dn 3,19-20 i 1Re 7,45-46.

Nombres 31 ens parla d'una escala de valor: 1) or; 2) plata; 3) bronze/coure; 4) ferro; 5) estany; i 6) plom.

Tornem a trobar-nos amb un bon nombre de metalls en el llibre de Job. En una de les intervencions de Job, aquest s'interroga sobre el lloc d'on sorgeix la saviesa:

N'hi ha que excaven mines de plata i troben llocs on rentar l'or. De la terra en treuen ferro; de les pedres foses, el coure. [...] Però l'home treballa el sílex, capgira de soca-rel les muntanyes, talla galeries a les roques i veu tot el que hi ha de preciós, asseca les deus d'aigua i treu a la llum els tresors amagats. Però, on es troba la saviesa? On resideix la intel·ligència? [...] No es pot comprar amb or massís ni es pot pagar a pes de plata. [...] No la iguala el topazi de Cuix ni es canvia per l'or més refinat (Jb 28,1-2.9-12.15.19).

Els elements de comparació que s'empren per intentar —sense aconseguir-ho— parlar de la saviesa són, en gran mesura, els metalls preciosos; sobretot or i plata. La valoració d'aquests metalls, doncs, devia de ser molt elevada, ja que en tot moment es consideren dignes de ser comparats a allò més preuat: la saviesa. Però no és només una comparació de valors, sinó de riscos. Arribar a la saviesa, al coneixement, comporta uns esforços molt elevats, una constància i uns viaranys que són comparats als d'aquells miners que s'endinsen al si de la terra per extreure'n allò més preuat.⁴¹

També ens parla del gran valor i consideració que tenien aquests metalls el llibre de les Cròniques. A l'hora de descriure l'opulència del rei Ezequies, ens diu que «atresorà molta plata, or, pedres precioses, perfums, escuts i tota mena d'objectes de valor» (2Cr 31,27). Són tresors i objectes de valor, allò que era considerat d'una importància més elevada en tant que objectivament valuós. De ben segur que l'escassetat d'aquests elements —així com la seva bellesa estètica una vegada manufacturats per orfèvres i artesans— n'era un element destacable.

Però, què construïen, a Israel, amb metalls? Doncs cal suposar que el mateix que arreu de l'entorn del Pròxim Orient Antic: puntes de llança, puntes de fletxa, espases, dagues, corones i altres objectes d'autoritat religiosa o militar... En tot cas, però, i com ja hem esmentat, es tracta d'objectes que per raó de la seva producció limitada i reservada a uns artesans especialitzats en unes instal·lacions costoses, devien de ser considerats de gran valor. Cal considerar que la indústria metal·lúrgica devia de ser florida a la terra d'Israel ja al voltant del segle XI aC,⁴² en plena etapa tecnològica del ferro. I també podem comprovar la dificultat que suposava el treball quotidià del ferret; ens en parla el profeta Isaïes:

⁴¹ Vegeu Michael C. LEGASPI, *Wisdom in Classical and Biblical Tradition*, New York (NY): Oxford UP 2018, §3 «Job the True Sage», esp. p. 83-84.

⁴² Vegeu Clarence H. WAGNER JR., *op. cit.*, p. 263.

Un ferrer prepara una eina, l'arroenta a la fornall, la treballa amb el mall, picant amb el seu braç vigorós; quan sent la gana, ja no té força, quan no ha begut, està esgotat (Is 44,12).

L'or, sense dubte, és la veritable joia de la corona. Tant és així, que la Bíblia el designa amb noms ben diversos. Alguns són el més comú *zahab*, que ja hem dit, però el llenguatge poètic en parla com a *haruts*:

Mentre jèieu entre les cledes, les ales del colom es cobrien de plata i l'or (*haruts*) refulgia a les seves plomes (Sl 68,14).

També, en un llenguatge poètic, llegim una versió d'or diversa, *ketem*, que designa l'or més fi i bell:

Al qui l'escolta, la correcció del savi li és com anell d'or (*zahab*), com collaret d'or (*ketem*) bell (Pr 25,12).

I fins i tot *paz*, això és, 'or pur' o 'or sòlid'. És a dir, or de la més alta qualitat:

Als fills més nobles de Sió, valuosos com l'or depurat (*paz*), els tenen per vasos d'argila modelats pel terrisser (Lm 4,2).

L'or s'importava de llocs com el país d'Havilà (Gn 2,11),⁴³ Saba (Is 60,6)⁴⁴ i Ramà (Ez 27,22),⁴⁵ i servia per a la fabricació de joies (cf. Gn 24,22), de vasos per a la litúrgia del Tabernacle (cf. Ex 25), però també del Temple (cf. 2Re 7,48-50), gots per als àpats al palau reial (cf. 1Re 10,21-25) i fins i tot per a fabricar ídols (Is 40,19).

La plata, per la seva banda, arribava d'Aràbia (2Cr 9,14), Egipte (Ex 3,22) o Tarsis (Ez 27,12), però tot i la procedència sovint remota, valia molt menys que l'or:

Totes les copes del rei Salomó eren d'or, i tota la vaixela de l'edifici del Bosc del Líban era d'or fi. No hi havia cap objecte de plata, ja que en temps de Salomó la plata no era gens apreciada (1Re 10,21).

La plata servia per a la fabricació de joies (cf. Gn 24,53), objectes domèstics com ara plats, gots, forquilles..., monedes —ja en època persa— i també ídols (cf. Is 2,20).

Els metalls més poc valorats eren el plom i l'estany. El plom no es troba a la terra de Canaan, i arriba en un moment relativament tardà (*ca.* II mil·lenni aC); tampoc

⁴³ Havilà cal situar-lo a la Núbia, això és, el sud de l'alt Egipte, la terra que s'estén entre el riu Nil i el mar Roig; el nord dels actuals Sudan i Etiòpia, terres proverbialment riques en or i coral·lines.

⁴⁴ El país de Saba és la terra més fèrtil i rica de la península sud-aràbiga, i que cal identificar amb l'actual Iemen.

⁴⁵ Ramà és un indret de difícil identificació, probablement, emperò, caldria situar-lo a la gran península d'Aràbia.

n'hi ha massa registre arqueològic. Sí que en sabem coses gràcies als textos, que ens demostren que tenia un ús gairebé idèntic al que nosaltres li solem donar avui dia:

Però bufa el teu alè, i el mar els cobreix [*scil.* els enemics]; s'enfonsen com plom dins les aigües poderoses (Ex 15,10).

És a dir, com la peça de plom que es posa al fil de cuca a l'hora d'anar a pescar amb una canya. La imatge no pot ser més gràfica ni més evocadora!

L'estany, per la seva banda, també provenia de lluny (novament Ez 27,12), i la Bíblia no en parla massa (cf. Nm 31,22; Ez 22,18-20), fins al punt que sovint es produeix una confusió entre plom i estany.⁴⁶

Metalls en els llibres grecs de l'Antic Testament

Els anomenats llibres deuterocanònics de l'Antic Testament —en realitat llibres escrits en grec en un marc temporal que arriba fins al canvi d'era, tot i que pertanyents al cànon catòlic de l'Esclusura d'Israel— també ens aporten informacions interessants sobre els metalls.

Un cas molt clar és el que trobem en els llibres dels Macabeus:

Li van explicar les campanyes que havien emprès [*scil.* els romans] i les seves proeses entre els gals: els havien sotmès i obligat a pagar tribut. També el que havien fet a Hispània per apoderar-se de les mines de plata i d'or que hi havia (1Ma 8,3).

La referència a les mines hispàniques no és casual. En el món antic era famosa la presència de mines molt importants a l'extrem occidental del *Mare Nostrum*.⁴⁷ En aquest cas devia de fer referència a les campanyes que els romans van dur a terme a la península Ibèrica vers el final del segle III aC, en el context del conflicte amb els cartaginesos. I és que malgrat la prometedora abundància de mines que trobem en Dt 8,9, la terra de Canaan n'estava desproveïda. Sentir a parlar d'aquesta plèthora mineral a terres quasi oníriques devia de ser un cant de sirena.

Una altra referència la trobem en el llibre de la Saviesa, ja del tombant d'era, on hi apareix una expressió que ha estat sovint interpretada de manera —potser— massa

⁴⁶ Fet que succeeix tant als redactors hebreus com grecs. Un cas paradigmàtic és Za 4,10, que gairebé tots els traductors interpreten per 'pedra de plom', si bé el text masorètic diu *ha-eben ha-bedil* 'la pedra d'estany'.

⁴⁷ Sobretot les mines d'or al nord i les de plata al sud-oest de la península Ibèrica. Tan exuberant devia de ser la presència de metalls preciosos que s'ha afirmat que només la Dàcia —conquerida per Trajà a principi del segle II— podia arribar a competir amb Hispània quant a mines d'or i plata. Cf. José María BLÁZQUEZ, «Explotaciones de las minas de Hispania por Roma durante el Imperio Romano», conferència al *Colegio Libre de Eméritos*, n. p.

optimista.⁴⁸ Es tracta d'un moment en què el redactor està immers en l'anàlisi del paper que ha tingut la saviesa al llarg de la història, i situant-se en el context de l'esclavatge del poble hebreu a Egipte, vol mostrar la potencialitat destructora del poder de Déu:

Al teu poder omnipotent, que havia creat el món a partir d'una matèria informe, li era ben fàcil d'enviar-los una munió d'òssos o de lleons furiosos, o de crear expressament unes bèsties ferotges i mai vistes: uns monstres que exhalessin un foc abrasador o llancessin infectes bafarades de fum, amb uns ulls espurnejant llampecs esfereïdors, animals mortífers capaços no tan sols d'esclafar-los, sinó fins i tot de fer-los morir d'esglai amb una sola llambregada (Sv 11,17-19).

I just després, com a contraposició a allò que hauria pogut passar, fa així:

Però ni aquestes bèsties no calien: els podies abatre d'un sol buf, perseguint-los amb el teu cop justicier o ventant-los amb el teu alè poderós. Tanmateix, tu has volgut disposar-ho tot amb mesura comptada i ponderada (Sv 11,20).

La frase que apareix a la Septuaginta és aquesta: ἀλλὰ πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας, que podem traduir així: 'Però vas ordenar-ho tot amb mesura, número i pes'.⁴⁹ El verset que llegim en Sv 11,20b és, en realitat, la contraposició de la primera part (Sv 11,17-20a). La sensació que dona és de balanç, d'equilibri: després d'unes paraules de desmesura que indiquen allò que el poder creador de Déu hauria pogut generar (bèsties ferotges mai vistes), s'imposa la sensatesa. Així, el verset confronta el pur ús de la força a l'aplicació regulada per la saviesa (amb mesura, número i pes). Es tracta d'una saviesa artesana, creativa i generadora, no pas animal, càdica i destructiva. Si hi parem atenció, la indicació que ens fa el llibre és una manifestació de l'observació pausada de la naturalesa: l'ordre i l'equilibri hi imperen. Déu, Senyor de la història, dirigeix els homes sense alterar l'ordre establert en la natura; de fet, es val de la mateixa natura pels seus plans salvífics.

Val a dir que la *mesura* i el *pes* en relació a les obres de la Creació són elements coneguts en la Bíblia (cf. Jb 28,25; Is 40,12), però també en autors clàssics. Valgui per exemple el cas de Plató, parlant aquí de la igualtat fruit de la justícia distributiva: «La igualtat determinada per la mesura (τὴν μέτρῳ), el pes (σταθμῷ) i el número

⁴⁸ Per exemple quan hom diu que hi ha una relació –per ínfima que sigui– entre aquest verset i el sistema periòdic dels elements. Girar la vista enrere a la recerca d'arguments que donin força a l'acció o situació present és una constant històrica; s'anomena teleologia. Ara bé, el llibre de la Saviesa no parla en cap moment, com podem comprovar, dels ingredients essencials dels elements químics, sinó de tota una altra cosa. Cf. Santiago ÁLVAREZ, *De dones, homes i molècules. Notes d'història, art i literatura de la química*, Barcelona: Publicacions de la UB 2017, p. 135-136.

⁴⁹ Jeroni dona força a la nostra proposta de traducció: «sed omnia mensura et numero et pondere disposuisti».

(ἀριθμῶ)».⁵⁰ Així doncs, sembla prou clar que no estem en un àmbit relacionat amb els elements químics, sinó més aviat amb qüestions un poc més etèries.

El Nou Testament i els metalls

Si en la Bíblia Hebrea hem trobat poca presència de metalls, en el Nou Testament la nòmina es redueix significativament. Només ens trobarem amb l'or, la plata, el coure/bronze i el ferro. Primerament mostrarem succintament les etimologies per adonar-nos de com hem passat d'un lloc a un altre, i tot seguit procedirem a presentar alguns dels textos del Nou Testament que hi fan referència a fi de fer-ne una lectura més assossegada.

1. Or: el nostre mot actual prové directament del llatí *aurum*. En grec és χρυσίον (*khryision*).⁵¹ El símbol químic de l'or, com sabem, és Au (d'*aurum*).
2. Plata: la plata prové del llatí *argentum* (també se n'hi pot dir argent en català), i del grec ἀργυρος(*argyros*).⁵² El símbol químic de la plata és Ag (d'*argentum*).
3. Coure: el coure prové del llatí *cuprum* (és a dir, de l'illa de Xipre, que és on hi havia el coure de més qualitat) i del grec χαλκός (*khalkos*). El símbol químic del coure és Cu (de *cuprum*).
4. Bronze: el bronze prové del llatí *brundusi* (és a dir, de la calabresa Brindisi, que és on s'hi feien peces de més qualitat) i del grec χαλκός (*khalkos*). El bronze no té símbol químic perquè és un aliatge.
5. Ferro: el ferro, finalment, prové del llatí *ferrum* i del grec σίδηρος(*sidêros*).⁵³ El símbol químic del ferro és Fe (de *ferrum*).

Com veiem, els símbols químics d'aquests metalls presents en el Nou Testament són, en realitat, fruit de la dependència que gairebé tota la ciència occidental té del món grecoromà; en aquest cas de la llengua llatina, veritable mare de gran part de les

⁵⁰ PLATÓ, *Lleis* VI,757b. És interessant veure com, des de cosmovisions distintes, tant la filosofia grega com la teologia hebrea arriben a conclusions similars: Plató contraposa dos tipus de justícia —en realitat d'igualtat—, l'una inferior i l'altra superior; mentre la primera depèn dels homes (πόλις 'ciutat', però referint-se a l'estat, i νομοθέτης 'legislador'), l'altra depèn dels déus (Διός 'Zeus'), de tal manera que només la igualtat celestial és veritablement dispensada. És, de fet, una mena de teologia de la retribució.

⁵¹ És molt instructiu recórrer el lèxic de Covarrubias, perquè ell fa remuntar el nostre mot a la llengua hebrea. Diu que or prové del mot hebreu *ʔor* 'llum', perquè de fet llueix, de tal manera que l'or s'anomena així perquè ve de la lluentor que produeix el metall i, en reflectir llum, se li acabà donant el mateix nom que a la llum, *ʔor*.

⁵² Novament, Covarrubias el fa derivar del grec πλάττω 'formar, figurar, forjar', perquè amb aquest metall se solen fer útils domèstics (gots, culleres, plats...).

⁵³ Aquesta vegada Covarrubias fa un acte de molta imaginació, tot interessant. Parla de posar algú entre reixes, de tenir-lo entre ferros literalment: *tenerle en el barcel*. I és que havíem dit que en hebreu ferro es diu *barzel*, així que fent un petit canvi de consonant (altera la zain per la caf) l'equació li surt perfecta.

llengües europees modernes i llengua de cultura durant centúries. No és d'estranyar, doncs, que els savis químics del segle XIX l'escollissin com a llengua de base per a crear la taula periòdica dels elements.

Passem ara a mirar-nos amb certa atenció alguns dels textos del Nou Testament que parlen dels metalls, per veure com els usen i quin possible significat poden tenir-hi.

A. Χρυσίον, χρυσός (or)

L'or apareix 22x en el Nou Testament. Són aquestes: Mt 2,11; 10,9; 23,16.17 (2x); Ac 3,6; 17,29; 20,33; 1Co 3,12; 1Tm 2,9; He 9,4; Jm 5,3; 1Pe 1,7.18; 3,3; Ap 3,18; 9,7; 17,4.16; 18,12; 21,18.21. Val a dir que també apareixen variants del mot que fan referència a les propietats de l'or o que són formes variants del mot. No ens hi entretindrem. Només atendrem l'entrada principal i la variant directa, que també designa el metall or. Lògicament, però, en farem una selecció.

Troblem per primera vegada l'or en el Nou Testament gairebé al principi, en l'episodi de la visita d'uns savis al recent nascut en el primer evangeli:⁵⁴

Van entrar a la casa, veieren el nen amb Maria, la seva mare, es prostraren a terra i el van adorar. Després van obrir les seves arquetes i li oferiren presents: or, encens i mirra (Mt 2,11).

El relat és molt conegut, així que és sobrer presentar el context. Ara bé, els presents que li ofereixen són peculiars: or (χρυσός), encens (λίβανος) i mirra (σμύρνα). Cal centrar-se, però, en l'actitud dels mags (μάγοι), que el primer que fan en veure l'infant és prosternar-se (προσεκύνησαν), actitud que en realitat només es reservava a grans personalitats com ara els reis, si no directament a divinitats. Mateu deixa clar que estem davant d'un eminent personatge, Jesús, que fins i tot la gent vinguda de terres llunyanes l'adora atès que coneix la seva naturalesa. Els presents, en aquest context, són ben naturals: són la conseqüència lògica de la correcta interpretació del personatge. I els béns presentats són veritables articles de luxe: l'encens és una resina d'arbres exòtics de l'Àrabia meridional, l'Índia i Somàlia, així com la mirra. Per tant, són articles d'importació caríssims. I l'or apareix encapçalant-los, és a dir, amb la més gran consideració quant al seu valor social, econòmic i àdhuc litúrgic.⁵⁵

També ens parla d'or un altre text, en aquest cas posat en boca de l'apòstol dels gentils en el seu cèlebre discurs a la ciutat d'Efes:

⁵⁴ Pot resultar curiós que l'or només aparegui a l'Evangeli de Mateu. Certament, fora de les poques citacions que trobem en Mt no tornem a trobar el metall preciós fins a la segona part de l'obra doble de Lluc, això és, els Fets dels apòstols. Com sigui, ni Mc ni Lc ni Jn conserven cap referència directa a l'or.

⁵⁵ Cf. Ulrich Luz, *El evangelio según san Mateo (vol. I)*, Salamanca: Sígueme³2010, p. 211-213.

De ningú no he desitjat plata ni or ni vestits; vosaltres mateixos sabeu que aquestes meves mans han guanyat allò que necessitàvem jo mateix i els qui anaven amb mi. Sempre us he mostrat que convé de treballar així per no escandalitzar els febles, recordant les paraules de Jesús, el Senyor, quan digué: “Fa més feliç donar que rebre” (Ac 20,33-35).

És clar que Pau de Tars comença rebutjant béns que es consideren socialment preuats, tal vegada alguns dels objectes que hom podria percebre com a molt valuosos a l’hora de ser regraciat per alguna tasca. Pau, doncs, els rebutja. Però, per què? Tal vegada la resposta es trobi en el fet que està demostrant la seva independència econòmica (ni plata ni or) i la negativa a dependre de ningú per a sustentar-se (vestits) que no sigui el Senyor Jesús. En aquest context, or i plata (ἀργυρίου ἢ χρυσίου) conjuntament indiquen una locució idiomàtica, és a dir, que no cal prendre’n el significat literal sinó que posades de costat tenen un valor tal com ‘diners, riquesa, béns, patrimoni...’. I Pau hi renuncia en pro de l’Evangeli de Jesús, que consisteix més a donar que a rebre. Fent-ho, envia un poderós missatge —un ver testimoni de vida— als membres de la comunitat d’Efes, i també es desmarca d’aquells que, semblant apòstols de la Paraula, no volen sinó fruir d’uns beneficis a costa dels altres.⁵⁶

També trobem l’or en algun dels textos més polèmics del Nou Testament. En el context de com s’ha de dur a terme la pregària comunitària per part dels membres d’una església particular, Timoteu (que devia ser el pastor d’aquella comunitat) rep diverses instruccions, com ara aquestes:

Igualment, desitjo que les dones es presentin amb decència, que s’arreglin amb dignitat i discreció, no amb pentinats complicats, ni amb joies d’or o perles o vestits luxosos, sinó amb bones obres, com escau a dones que s’han compromès a donar culte a Déu (1Tm 2,9-10).

El que sembla que l’autor pretén aquí no és reprendre la riquesa o les possessions, sinó justament l’ús social que se’n fa.⁵⁷ Tampoc sembla que vulgui desautoritzar les dones com a tals —en els versets anteriors ha fet gairebé el mateix amb els homes—, sinó més aviat que prenguin consciència de les especificitats del context litúrgic de la celebració, tot evitant d’ostentar objectes valuosos i mirant de fer per manera de realitzar bones obres (ἔργων ἀγαθῶν).

Un text realment interessant es troba en la Primera carta de Pere. Fa així:

⁵⁶ Cf., per exemple, Jürgen ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³2010, p. 307.

⁵⁷ Vegeu LORENZ OBERLINER, *Die Pastoralbriefe (erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief)*, Freiburg im Breisgau: Herder 1994, p. 87-90.

si l'or, que es fa malbé, és provat al foc, la vostra fe, més preciosa que l'or, també ha de ser provada, i així es farà mereixedora de lloança, glòria i honor el dia que Jesucrist es revelarà (1Pe 1,7).

La perícope ens parla del goig de viure les proves provocades pel patiment, ja que són l'avantsala del goig que es produirà amb la salvació definitiva. Així com l'or es posa a prova (δοκιμάζω) mitjançant el seu pas pel foc (πυρὸς), també la fortalesa de la fe ha de ser autenticada (δοκίμιον) a fi de merèixer la presència mateixa de Jesús revelat. A diferència d'altres perícopes, aquí l'or hi té un paper ambivalent: és quelcom de molt preciós, però caduc —com qualsevol assumpte material—, superat amb escreix per la confiança esperançada en la Paraula.⁵⁸

I una darrera citació, referent a la velada Roma:

La dona duia un vestit porpra i escarlata i s'adornava amb or, pedres precioses i perles. Tenia a la mà una copa d'or, plena d'abominacions: les impureses de la seva prostitució (Ap 17,4).

Amb l'excusa de parlar de Babilònia, el text és una ferotge crítica entre línies a *caput mundi*, la gran Roma imperial plena d'ídols i d'adoració d'estàtues i emperadors. Però la ficció és completa, ja que la dona (=Roma) s'orna (χρυσόω) amb or (χρυσίον) i amb tot tipus de vestimentes refinades per tal que, com tot bon actor, sembli allò que no és i dissimuli allò que és. Novament, doncs, l'or esdevé un element fonamental per parlar de riquesa i demesia, perfecte comparació dels excessos que caracteritzaven la vida a l'Imperi romà per part dels qui se n'aprofitaven.

B. Ἀργύριον, ἄργυρος (argent)

La plata apareix 25x en el Nou Testament. Aquests són els textos: Mt 10,9; 25,18.27; 26,15; 27,3.5.6.9; 28,12.15; Mc 14,11; Lc 9,3; 19,15.23; 22,5; Ac 3,6; 7,16; 8,20; 17,29; 19,19; 20,33; 1Co 3,12; Jm 5,3; 1Pe 1,18; Ap 18,12. Cal tenir en compte, però, que algunes vegades no s'ha de traduir per 'plata, argent', sinó directament per 'diners', produint-se una certa metonímia.

Un primer text que, de fet, dona raó de la figura retòrica que sovint afecta l'argent en els textos neotestamentaris, és ben conegut:

Judes Iscariot, un dels Dotze, se n'anà a trobar els grans sacerdots per entregar-los Jesús. Ells, en sentir-ho, se'n van alegrar i prometeren de donar-li diners. I Judes buscava la manera d'entregar-lo en el moment oportú (Mc 14,11).

Aquí no hi veiem la plata per enlloc, però si atenem al que s'acaba de dir, el text té ple sentit. Allò que els grans sacerdots (ἀρχιερεῖς) li prometeren a Judes foren diners

⁵⁸ Vegeu John H. ELLIOTT, *La primera carta de Pedro*, Salamanca: Sígueme 2013, p. 78-79.

(ἀργύριον), literalment ‘argent’.⁵⁹ Així les coses, la plata aquí fa la funció genèrica de diners, per tant podem concloure que aquest metall tenia un valor suficientment considerable per fer-se servir com a moneda de canvi socialment acceptada.

Un altre text que reforça la imatge del metall argent considerat genèricament com a sinònim de diners el trobem en el Tercer evangeli, en el context de la missió apostòlica:

Els digué: —No prengueu res per al camí: ni bastó, ni sarró, ni pa, ni diners, i no us endugueu dos vestits (Lc 9,3).

La recomanació que Jesús fa als Dotze és clara: que només es vesteixin de la Paraula de Déu. La resta és superficial, tal vegada obstrueix més que no ajuda a la capacitat humana d’accedir al Regne. Això és un meravellós reflex del radicalisme evangèlic de primera generació, que bé podríem remuntar fins als temps de Jesús mateix. Cal desentendre’s del bagatge habitual del pelegrí que puja a Jerusalem a fi d’abillar-se amb la nuesa radical de la Bona Nova. Aital radicalisme denota una inversió encara més radical: la presència de Déu passa del Temple al portador de la Paraula. Així les coses, Jesús envia els seus deixebles sense el paracaigudes dels recursos humans (sarró, bastó, vestits, diners...) i només amb la cuirassa que proporciona la presència de Déu.⁶⁰

Enmig de les aventures pintoresques de Pau, estant a Efes, es trobà amb uns exorcistes que pretenien invocar el nom del Senyor. La cosa no va anar massa bé i, davant de la lliçó pública que patiren, molts altres es convertiren a l’Evangeli, tot abjurant de les seves antigues pràctiques:

Un bon nombre dels qui s’havien dedicat a la màgia van amuntegar els seus llibres i els van cremar davant de tothom. Es va calcular el valor dels llibres i pujava a cinquanta mil monedes de plata (Ac 19,19).

El número absolutament desmesurat del valor dels llibres cremats (ἀργυρίου μυριάδας πέντε ‘50.000 monedes de plata’) és una exageració que vol mostrar la capacitat de conversió de la Paraula de Déu. Cal pensar que una moneda de plata, un denari, era la remuneració diària d’un treballador, és a dir, un jornal. La indicació tan gran de denaris denota que una multitud decidí d’escoltar les indicacions de Pau i oblidar-se de les promeses de la màgia antiga.⁶¹ Aquí, com veiem, la plata actua com a plata, tot i que la reminiscència dels diners/denaris hi és ben present.

⁵⁹ Marc no indica quina fou la quantitat. La tradició ha recordat que eren trenta monedes de plata, i és que Mt 26,14-16 recull aquest mateix episodi, però més desenvolupat. Allí indica que el pagament per la traïció de Jesús fou de τριάκοντα ἀργύρια, literalment ‘trenta monedes/trenta plates’, un pagament que és estereotipat a Israel (cf. Ex 21,32; Za 11,12).

⁶⁰ Cf. François BOVON, *El evangelio según san Lucas (vol. I)*, Salamanca: Sígueme³2015, p. 643-645.

⁶¹ Cf. Jürgen ROLOFF, *op. cit.*, p. 287.

També ens trobem amb aquella conjunció de plata i or en un text de les anomenades cartes pastorals:

Sabeu que heu estat alliberats de la manera absurda de viure que havíeu heretat dels vostres pares, no amb res de corruptible, com la plata o l'or, sinó amb la sang preciosa de Crist, anyell sense tara ni defecte (1Pe 1,18).

El tàndem plata i or (ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ), que ja havíem trobat anteriorment, indica la presència de riquesa, béns o propietats diverses. Aquí s'empra, també, per a referir-se a tot allò que és caduc i corruptible (φθαρτός), és a dir, per a mostrar d'una manera molt clara que tot allò que ens enlluerna i ens sembla més important en realitat és quelcom de passatger, que no té la més mínima importància quan es compara amb allò realment valuós: el Crist.

C. Χαλκός (coure, bronze)

El coure/bronze apareix 5x en el Nou Testament. Aquests són els textos: Mt 10,9; Mc 6,8; 12,41; 1Co 13,1; Ap 18,12. Veritablement es produeix la confusió entre un i altre metalls, fet que de ben segur prové del fet que el bronze —que en realitat és el més abundant— no és sinó un aliatge que resulta de la unió entre el coure i altres metalls (bàsicament estany o zinc).

Troblem el coure en la versió que Mateu fa de l'enviament dels Dotze a la missió:

No us emporteu cap moneda: ni d'or, ni de plata, ni de coure; no prengueu sarró per al camí, ni dos vestits, ni sandàlies, ni bastó. El qui treballa, bé es mereix que el mantinguin (Mt 10,9-10).

Tal com hem vist en Lc 9,3, Jesús adverteix d'allò que és sobrer quan hom posseeix l'Esperit. Ara bé, aquí se'ns explicita de què estan confegits aquests diners: d'or, de plata i de coure (χαλκόν). La presència d'aquests metalls en aquest ordre indica que el valor que tenien responia a la primacia de l'or, com ja hem vist, seguit de la plata i el coure.⁶²

És molt interessant veure l'efecte que es produeix en la Primera carta als Corintis:

Si jo parlés els llenguatges dels homes i dels àngels però no estimés, seria com una esquella sorollosa o un címbal estrident (1Co 13,1).

⁶² La traducció és imprecisa, atès que obvia la part final del verset original: «εἰς τὴν ζώναν ὑμῶν» 'en els vostres cenyidors'. Les monedes solien dur-se amagades a la faixa, així que la indicació és molt oportuna. Sembla ser que apunta al fet que evitessin de ser remunerats (o fins i tot de cobrar!) a canvi de la prèdica o els miracles que poguessin fer.

Pau, tot mostrant el camí incomparable de l'amor, es presenta davant dels corintis amb una imatge molt evocadora. Però, on és el coure/bronze aquí? Doncs la traducció no ens permet de veure-ho, però en realitat aquesta *esquella sorollosa* és χαλκὸς ἤχῳν, és a dir, un bronze que ressona. I així fa la comparació l'apòstol dels pagans: ser capaçs de parlar moltes llengües però no ser capaçs de mostrar amor és com sentir un metall que ressona, això és, quelcom intel·ligible.⁶³

D. Σίδηρος (ferro)

El ferro apareix 6x en el Nou Testament. Aquests són els textos: Ac 12,10; Ap 2,27; 9,9; 12,5; 18,12; 19,15.

Un bon exemple el trobem en els Fets dels Apòstols, quan Pere —detingut per ordre d'Herodes Agripa I, nebot del famós Herodes el Gran— és alliberat de la presó gràcies a la intervenció d'un àngel:

Van passar la primera guàrdia i la segona i arribaren a la porta de ferro que dona a la ciutat (Ac 12,10).

La porta de ferro (τὴν πύλην τὴν σιδηρᾶν) és una de les portes grans de la ciutat, que sempre solia ser custodiada per alguns guàrdies. Aquí, com sol passar en aquest tipus de relats, la gran porta teòricament més vigilada és la més fàcil de passar; tant és així que fins i tot s'obre tota sola (αὐτομάτη ἠνοίγη). L'ús que es fa del metall, com veiem, s'allunya diametralment del que havíem vist fins ara. Es tracta d'un metall que ja no es considera noble o valuós, sinó que s'usa per a fins purament instrumentals: fer les reixes d'una porta. Aquí, doncs, se'n destaca una característica intrínseca: la duresa del ferro un cop forjat.

Un altre exemple de la consideració que es tenia pel metall ferro el trobem en el darrer dels llibres del Nou Testament, l'Apocalipsi:

Portaven unes cuirasses d'acer, i el brogit de les seves ales era com el d'una munió de carros de guerra llançant-se a la batalla (Ap 9,9).

Amb el ressonar de la cinquena trompeta, apareix una de les plagues més temudes del món antic: les llagostes.⁶⁴ Ara bé, aquestes llagostes (ἀκρίδες) són realment molt pintoresques: van equipades com guerrers, amb cuirasses de ferro (θώρακας σιδηροῦς). Tot i que la traducció que usem opta per 'acer', si atenem el mot grec de l'original ens parla de ferro, com acabem de mostrar. Així doncs, aquest verset ens presenta una altra aplicació instrumental del ferro: forjar armadures i, per extensió, armes

⁶³ Vegeu Álvaro PEREIRA DELGADO, *Primera carta a los Corintios*, Madrid: BAC 2017, p. 362-363.

⁶⁴ Vegeu, per exemple, una de les plagues d'Egipte, la vuitena: les llagostes (Ex 10). També en parla el profeta Joel (Jl 1-2).

per a la batalla. És un metall que sí que s'aprecia quan es tracta de la seva resistència i la seva duresa.

Com a cloenda

En aquesta breu passejada pels textos de la Bíblia hem pogut descobrir algunes raconades on els metalls, sovint amagats, hi apareixen amb un cert protagonisme. La presència d'aquests en el món antic és ben notòria, ja des d'èpoques ben reculades —Mesopotàmia, Egipte i fins i tot d'època neolítica—, i hem mostrat com tenen un paper prou rellevant en els textos de l'Esriptura. Tant la Bíblia Hebrea com els textos grecs de l'Antic Testament en parlen amb certa assiduïtat, i així també els textos del Nou Testament.

Al llarg d'aquestes pàgines ens hem atansat a l'ús i la consideració que aquests metalls —or, argent, coure i bronze, ferro, estany i plom— tenien pels homes i les dones del món de la Bíblia. En realitat hem pogut constatar que, en la majoria dels casos, tot i que el seu món i el nostre món són cronològicament i espacialment molt allunyats, tant l'ús com la valoració que ells feien dels metalls és gairebé idèntica a la que nosaltres podem fer-ne.

45 anys dels cursos bíblics d'estiu de l'ABCat

Un estiu més —i després de la pausa de l'any passat—, l'Associació Bíblica de Catalunya ha organitzat els Cursos Bíblics d'estiu. Durant cinc intensos dies (del 8 al 12 de juliol), una trentena “d'oients de la Paraula” vam participar als cursos bíblics a la ciutat de Tarragona, impartits pels professors Joan Ferrer i Joaquim Malé.

Al matí, la programació del curs s'ha centrat en la lectura teològica del Nou Testament. El professor Joan Ferrer ens ha transmès que qui ens crida pel nostre nom no ens oblidarà mai. A partir del text de Jn 20,16 i les explicacions del professor, descobrim el poder de les paraules, especialment les paraules d'Aquell qui ens coneix profundament i pronuncia el nostre nom amorosament. Entre aquest que parla, Jesús, i la qui escolta, Maria, hi ha una relació on es fa present l'epifania en un tu que escolta i un Déu que convida al diàleg. El primer dia fou un preludi per desvetllar les consciències, a voltes adormides, a escoltar la Paraula del Mestre i acollir la veu del Pare. En les sessions dels dies següents vam enfilar molts versets on les paraules ens deien coses senzilles, parlaven de fets quotidians, narracions d'experiències de salvació de qui ha sabut escoltar. I Jesús, home del seu temps, feu ús d'aquestes paraules per a teixir una xarxa on els cordills es creuen i es nuen per explicar, també a través de coses i fets senzills, una història d'amor entre Déu i la humanitat.

*Tot a punt per al
treball d'estudi i
reflexió sobre la
Paraula de Déu*



Informacions

D'aquesta manera, el professor Ferrer va brodar amb els fils de la Paraula un tapís amb la figura de la fe, l'esperança i l'amor, per emmarcar-lo en el nucli del missatge de Jesús, que és el Regne, atacant els fils amb les paràboles, que conviden a la festa. A la resta de les sessions matinals, el professor Ferrer, com volent fer una orla a aquesta Paraula escoltada, va fer una lectura pausada de les Benaurances (Mt 5,1-11) i del Parenostre (Mt 6,9-13). Cada benaurança comença amb aquest terme que significa "feliços" o "sortosos". Contemplades globalment, ens fa adornar, talment com en les paràboles, que contenen diverses referències al Regne de Déu. Precisament la primera anuncia el Regne com do als pobres en esperit. Dins d'un context dialogal, entre un Jo que parla i un tu que escolta, en el Parenostre hi percebem la presència de Déu que parla i escolta. I si Crist ens ha fet possible que coneguéssim i entenguéssim la immensitat de Déu per la gràcia, bé ens val respondre amb amor, ja que l'amor amb amor es paga.

Durant les tardes, la lectura teològica era sobre l'Antic Testament, amb el mesuratge del professor Joaquim Malé. En plena sintonia amb la veu de fons del curs del matí, el professor Malé ens va fer obrir les oïdes del cor perquè també escoltéssim; aquest cop "una veu de silenci subtil". La lectura teològica de l'Antic Testament proposada partia d'una veu que ressona en el silenci, que va ser oïda i escoltada pel profeta Elies. Encetem el curs de la tarda reconeixent la dificultat que tenim per



En el moment de la visita del senyor arquebisbe, Dr. Joan Planellas

a poder escoltar amb plenitud, ja que sentim moltes veus però potser cap no ens interpel·la de debò. Elies arriba a la muntanya de l'Horeb fugint i cansat físicament i moral. A mesura que va caminant va fent també un camí en el seu interior. El relat és especialment suggeridor: “Surt i estigues dret davant el Senyor” (1Re 19,11). Per fi percep que Déu es manifesta en la nit fosca de la seva vida, però no és el Déu que esperava: el Déu de la victòria, del poder, del triomf sobre els adversaris. És un Déu de silenci i de pau.

Així doncs, Déu es revela d'una forma inesperada: en un “murmuri d'un ventijol suau” (1Re 19,12), en el silenci, en el misteri, en la transcendència. Li demana de veure'l amb més profunditat i exigència. Això és important: només des d'aquesta perspectiva podrem entendre també el silenci de Déu en la creu de Jesús, un silenci eloqüent que no és absència de comunicació sinó lliurament de la Paraula.

Amb el professor Malé, durant les tardes següents, ens entaularem amb la Paraula a l'escolta d'una veu subtil, a través del repàs dels pactes entre Déu i l'home, en el record de la seva Aliança que ens traslladarà al Paradís, on la veu s'escolta amorosa a cau d'orella perquè el “jardiner” s'hi passeja amicalment entre l'Adam i l'Eva, al bell mig de la humanitat completa. Les sessions de tarda s'emmirallaren sempre en Gn 1-3. La veu subtil ha estat dita i expressada en la Creació. “Déu digué”, i així es feu. La primera experiència de Déu és bella, és art, i així ho expressa el poble d'Israel en el relats de la Creació.

Aprofundint en el sentit d'aquestes textos ens vam adonar de com es comença a fer història mirant endavant, talment com ens mostra la segona lletra de l'alefat, la lletra hebrea bet. La primera, l'alef, és muda; tot un simbolisme ric amb matisos teològics. Seguim amb l'estudi d'elements constitutius de la teologia de l'Antic Testament (Aliança, Llei, Creació, Èxode...), considerant el context literari i les fonts que bastiren els textos. Se'ns guià fins a mostrar com gairebé tots els textos remetien a la Torà, per fer-nos adonar que Déu fa camí amb el seu poble. La Torà assenyala la relació de Déu amb la humanitat des de la Creació fins a la Terra Promesa, passant pel desert (l'Èxode). La Llei, més que un text jurídic, és un camí, una guia. Una Llei que parteix del primer i més important manament del qual en penjaran tots els altres manaments: el *šemà*. «ESCOLTA Israel» en majúscula (Dt 6,4). I de com Jesús ens recordarà que, certament, aquest és el manament més gran (Mt 22,36-38).

Finalment, en el repàs cal esmentar les transgressions a la Llei, recordant la paraula de vida que trobem en Gn 1-11. Transgressions com voler ser com Déu (Gn 3); el fratricidi (Gn 4); la violència compulsiva i el desordre (Gn 6); la desmesura, la supèrbia i l'opressió ferotge (Gn 11). Acabem el curs retornant als orígens, passant per l'Èxode, l'experiència de la llibertat, l'acte volgut per Déu. És tornar a l'obertura a què ens convida la lletra bet, la primera que trobem en el llibre del Gènesi. Cal fer memòria, cal actualitzar el projecte universal de redempció, fent-nos adonar que si

Informacions

el faraó no tenia nom és perquè el mal continua encarnant-se en tots el temps. Per tant, qualsevol forma d'opressió és conseqüència del fet de no escoltar.

Per concloure, dir que els inscrits en els dos cursos hem gaudit d'una veritable simfonia harmònica de textos, ja que els professors han volgut fer sonar melodiosament el manament més important: *šemà Israel*. Podem dir que ha estat una comunió de sentiments on la lectura del textos bíblics i l'experiència de vida que aquests textos transmeten han il·luminat el sentit de tot, ja que conèixer la paraula de Déu és reconèixer la seva presència. Quan més ens endinsem en la paraula de Déu més a prop estem d'Ell.

No podem posar punt i final sense agrair les atencions i amabilitats que els organitzadors del curs han tingut envers els alumnes, i en especial els qui durant uns dies hem "plantat tenda" en aquesta ciutat santa que és Tàrraco.

Núria Fernández i Pou

Una guia per a l'Evangelí de Joan

El monjo de Montserrat Pius-Ramon Tragan (Esparreguera, 1928) i la teòloga Marinella Perroni (Roma, 1947) han publicat un llibre magnífic. Es tracta d'una introducció al Quart Evangelí: «*A Déu, ningú no l'ha vist mai*» (Jn 1,18). *Una guia per a l'evangelí de Joan*. Dins la col·lecció *La Gran Biblioteca* —que compta amb títols d'autors tan rellevants com el teòleg nord-americà Walter Brueggemann—, que la mateixa editorial Claret edita, l'obra de Tragan i Perroni representa una aproximació molt interessant a la figura de l'últim dels evangelis canònics: el de Joan.

L'obra és una traducció catalana de l'original italià, que aparegué el 2017 sota el títol «*Dio nessuno lo ha mai visto*» (Gv 1,18). *Una guida al vangelo di Giovanni*. I la importància de l'estudi és tal que ja compta, també, amb una traducció castellana. Ara bé, l'edició catalana que n'ha fet l'editorial Claret de Barcelona és especialment oportuna: tant perquè és una obra molt important en català sobre l'Evangelí de Joan, com perquè l'edició és d'allò més útil per a ser llegida i estudiada eficaçment (compta amb espais en blanc per a poder fer anotacions, fet que és d'agrair quan cal subratllar i treballar de debò un text, i aquest n'és un que cal ser llegit i subratllat!).

El llibre consta d'una introducció (p. 5-10) i es divideix en tres parts i un apèndix final. La primera part (*Un escrit, una bona notícia*, p. 11-124) s'atansa a l'evangelí des d'una perspectiva descriptiva, tot mostrant-ne les particularitats literàries, l'estil del

vocabulari joànic, així com els grans eixos teològics que l'estructuren. La segona part (*Un evangeli, moltes preguntes*, p. 125-211) vol donar resposta als grans debats entorn de l'EvJn, tot parant atenció a les qüestions més polèmiques com ara l'autoria, el context en què fou escrit, la seva possible validesa com a font històrica... La tercera part (*Selecció de textos*, p. 213-285) és una mena de comentari de textos esparsos, una guia que permet de recórrer l'evangeli de Joan a partir d'un florilegi molt selecte de perícopes que els autors han escollit a fi de mostrar de primera mà totes aquelles singularitats que s'han anat desgranant al llarg de les pàgines precedents. Així per exemple, el lector podrà atansar-se amb detall a textos com les noces de Canà (Jn 2,1-11), la guarició del paralític de la piscina (Jn 5,1-18), la paràbola del bon pastor (Jn 10,1-18), la resurrecció de Llàtzer (Jn 11,1-54) o els esdeveniments de la Pasqua (Jn 20,1-29).

Les darreres pàgines consten d'un apèndix (p. 287-327) que s'endinsa en qüestions que tenen a veure amb la història de la interpretació del Quart Evangeli: la relació entre l'EvJn i el gnosticisme, els comentaristes de Joan en èpoques patristica i medieval, el gran comentari de Rudolf Bultmann, i fins i tot els grans comentaris dels darrers decennis (que inclouen els de Zumstein, Theobald i Beutler, per exemple). El llibre es clou amb les abreviatures i sigles, amb una bibliografia molt ben fornida i amb l'índex general.

Valent-se d'una citació del gran pròleg del Quart Evangeli, els autors posen de manifest la tradició anicònica d'Israel, que sempre valorà en gran mesura l'escolta per sobre de la visió (així el paper clau de Dt 6,4). És per això mateix que presten atenció a l'EvJn, gran esforç literari i teològic d'un geni literari que pretén explicar-se l'esdeveniment històric de Jesús de Natzaret, «moment qualificat de la intervenció de Déu». Amb paraules dels autors:

«L'himne joànic està marcat per la declaració de la condició divina del Verb i de l'esdeveniment extraordinari de la seva encarnació. El *Logos* fet carn és la gran revelació entorn de la qual l'evangelista construirà tot el seu evangeli: per a Joan, el destí històric de Jesús de Natzaret coincideix amb la manifestació de la revelació de Déu» (p. 280).

D'aquesta manera podem adonar-nos de la immensa importància de la lectura que proposa el Quart Evangeli: ens dona raó —sempre mitjançant la paraula narrada— dels fets que succeïren al voltant de Jesús de Natzaret, i ho fa tot interpre-



Pius-Ramon Tragan / Marinella Perroni

«A Déu,
ningú
no l'ha vist mai» (Jn 1,18)

Una guia per a l'evangeli de Joan

claret

Informacions

tant-ne la vida i el misteri de la mort i resurrecció a partir de la relació estreta que aquest guarda amb el Déu d'Israel. En realitat, la manifestació de Déu es produeix com a acte summe d'amor en la comunicació del Jesús pasqual: «Aquesta revelació del transcendent que s'amaga en l'immanent es verifica, no a través de la “visió”, sinó mitjançant la “paraula”» (p. 15). És, doncs, la Paraula (de Déu) que esdevé carn (humana).

Resta felicitar efusivament els autors, Tragan i Perroni, savis com pocs en el món de la literatura joànica, que ens ofereixen una obra de primer nivell per a fer-nos càrrec de la importància que té l'Evangelí de Joan i el missatge que aquest ens transmet en les pàgines que conformen els seus 21 capítols.

Joaquim Malé i Ribera

El *Daniel* de Delcor

Aquest mes de maig la Facultat de Teologia de Catalunya va organitzar un simposi internacional intítulat *Dreams, Visions, and Imaginations: Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, que podríem traduir com 'Somnis, visions i imaginacions: visions jueves, cristianes i gnòstiques del món venidor'. Un dels professors més esperats era el catedràtic de la Universitat de Yale (a New Haven, EUA), el prof. John J. Collins, expert mundial en apocalíptica bíblica. La veritat és que va pronunciar una conferència brillant que va fer les delícies dels assistents. Doncs bé, el llibre que ara mateix presentem és del qui abans que Collins era el més eximi estudiós de l'àmbit d'apocalíptica al món: Maties Delcor; un català.

En efecte, la selecta editorial John Benjamins d'Amsterdam —especialitzada en qüestions de lingüística— ha publicat una obra imprescindible tant des del punt de vista bíblic com de la llengua catalana. Es tracta de la versió catalana del llibre de Daniel traduïda l'any 1968 pel prof. Maties Delcor (1919-1992) per a la Fundació Bíblica Catalana: *The Biblical Book of Daniel. The Catalan Translation by the French Hebraist Maties Delcor* (edició, estudi filològic i comentaris de Joan FERRER COSTA, Francesc FELLIU i Olga FULLANA) (IVITRA Research in Linguistics and Literature 19), Amsterdam/Philadelphia (PA): John Benjamins Publishing Company 2018, 184 pàgs.

L'edició compta amb un estudi introductorí d'allò més interessant pel que fa al valor cultural i lingüístic de les traduccions bíbliques catalanes (que remunten al segle XIII, amb les Homilies d'Organyà), amb un especial èmfasi a la riquíssima història de versions bíbliques catalanes del segle XX: un veritable «monument a la llengua

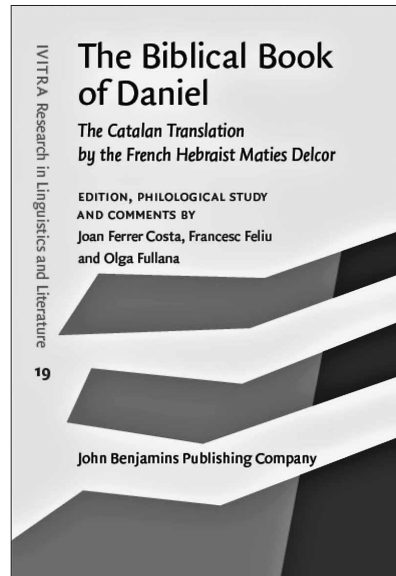
catalana a través de la Bíblia», amb paraules de Miquel d'Esplugues de l'any 1928 (frare caputxí que ideà la Fundació Bíblica Catalana). L'interès que suposà l'esforç de traduir la Bíblia des de les llengües originals al català va molt més enllà de la —importantíssima— tasca de fer accessible la Paraula de Déu als fidels de cada època, ja que també va contribuir decisivament a normalitzar un model de llengua catalana estàndard.

L'estudi introductorï segueix amb una semblança de Maties Delcor, l'home que de pasturar ovelles a la Cerdanya esdevingué professor a la Sorbona de París. És una història d'aquelles que de tan increïbles només poden ser certes: una ment privilegiada que tingué les oportunitats necessàries i les aprofità per avançar en enteniment i fe —cosa que sol anar més relacionada del que hom suposa—, i que deixà un llegat humà i intel·lectual de primera magnitud. La introducció clou amb una presentació de les característiques principals del llibre de Daniel (estructura literària, temes principals i exegesi succinta), així com de la traducció feta per Delcor. També palesa les particularitats de l'edició present —que en alguns punts corregeix petites errates de la primera edició de 1968, però que també incorpora una traducció anglesa atès el caràcter internacional de l'edició de 2018. Seguidament ve el text en qüestió, a dues columnes (la de l'esquerra en hebreu, arameu o grec, segons sigui el cas, i la de la dreta en el català de Delcor) i traducció anglesa a sota.

Si ens fixem en un fragment de l'obra en veurem l'interès. Es tracta de la història de Bel i el drac, en què Daniel malda per desemascarar la falsedat que hi ha rere els ídols babilonis i mostrar així la veritat de l'únic Senyor de la Història.

Com podem comprovar, el text original —grec en aquest cas— és acompanyat per la traducció de Delcor, i ambdós són complementats per una traducció anglesa que correspon a la de la *Revised Standard Version* de 1952. La seqüència sempre és la mateixa, i sovint és acompanyada, entre claudàtors, per petites explicacions que el prof. Delcor feu de cada perícop.

Des d'aquí volem agrair profundament als professors de la Universitat de Girona que signen l'edició —entre els quals s'hi compta el nostre president de l'ABCat— la feina feta, tant per la difusió seriosa de la Paraula com per la preservació de l'obra i memòria d'un il·lustre català. L'enhorabona!



Joaquim Malé i Ribera

Notícies bibliogràfiques

Núria CALDUCH-BENAGES (a cura di), *San Paolo e le donne*, Milano: Vita e Pensiere 2019. 111 pàg.

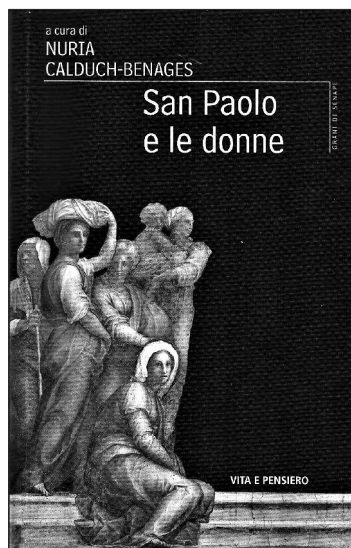
L'admirada Núria Calduch-Benages, catedràtica d'Antic Testament de la Facultat de Teologia de la Pontificia Universitat Gregoriana i professora invitada del Pontifici Institut Bíblic de Roma, acaba de coordinar i publicar un nou volum deliciós: *Sant Pau i les dones* (que és el tercer d'una trilogia amb *Dones de la Bíblia* [2017] i *Dones dels evangelis* [2018]).

Sant Pau i les dones conté un recull d'articles breus d'estudioses molt prestigioses: Carmen Bernabé, Núria Calduch-Benages, Marta García Fernández, Dominika Kurek-Chomycz, Rosalba Manes, Esther Miquel, Marida Nicolaci, Maria Pascuzzi, Chantal Reynier, Andrea Taschl-Erber i es clou amb unes pàgines del gran estudiós Romano Penna sobre "El feminisme de sant Pau".

El tema que es proposa el volum és realment molt interessant pel fet que Pau ha estat acusat de misogin per raó d'alguns passatges controvertits, com els que tracten de la submissió de la dona a l'home, de la qüestió del vel i del silenci de les dones en l'Església; però, de manera sorprenent, Pau esmenta en les seves cartes dones que tenen un relleu i una responsabilitat extraordinàries en les primeres comunitats cristianes: dones que són apòstols, diaconesses i missioneres, dones que ensenyen, prediquen i funden esglésies domèstiques que tenen com a objectiu —en les belles paraules

que usa la Núria— "escampar el perfum de l'Evangeli".

Sant Pau i les dones és un llibre deliciós. La coordinadora i editora, i el conjunt de col·laboradores i el col·laborador del volum mereixen la nostra felicitació. De ben segur que aviat també el podrem llegir en català!

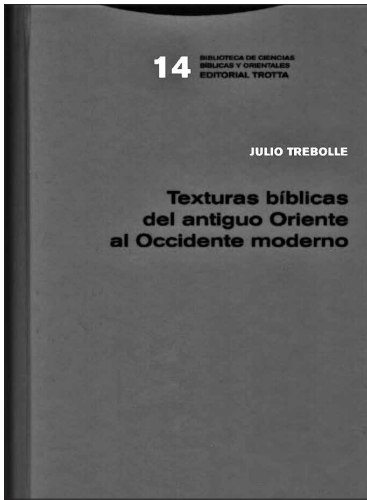


Julio TREBOLLE, *Texturas bíblicas del antiguo Oriente al Occidente moderno*, Madrid: Trotta 2019. 523 pàg.

El professor Julio Trebolle és un dels més grans especialistes contemporanis en l'estudi de la Bíblia i del seu món. Aquest nou llibre és realment formidable. L'autor ens el presenta amb aquestes belles paraules:

Els textos de la Bíblia formen un teixit inconsútil, tot i que fet d'infinites costu-

Notícies bibliogràfiques



res. És un ordit de fils i peces de procedències molt diverses, que deixà molts de caps per a lligar, que exegetes i escriptors no cessen d'estirar a fi de descobrir connexions noves i significats recòndits. La Bíblia elaborà arquetips de les literatures antigues de Mesopotàmia i Egipte, entrà en contacte amb les cultures persa i hel·lenística i, traduïda a llengües antigues i modernes, ha contribuït a crear una identitat cultural que és globalitzadora i particularista, i que és més diversificada que la grecollatina clàssica. La Bíblia és, alhora, un cànon clos i un llibre inconclús, obert a reescriptures i recreacions des de l'edat mitjana fins a l'actualitat. És una obra religiosa i profana: una indefugible “pedra d'ensopec” en què propis i estranys mai no deixem d'ensopegar.

És impossible d'explicar en una nota la riquesa dels continguts d'aquest llibre que parla de mites i epopeies, d'historiografia, de codis legals, d'himnes, lamentacions i pregàries, de literatura sapiencial, de la Bíblia, l'arqueologia i la història, el monoteisme i la identitat jueva; a banda dels

estudis dedicats a la literatura moderna en relació amb la Bíblia. El conjunt d'estudis aplegat constitueix un retaule d'història cultural de la Bíblia d'una profunditat i riquesa increïbles. Volem felicitar el professor Julio Trebolle per aquesta obra que manifesta una cultura i una sensibilitat històrica i literària increïbles.

Alberto DE MINGO KAMINOCHI, *La Biblia de principio a fin. Una guía de lectura para hoy*, Salamanca: Sígueme 2019. 444 pàg.

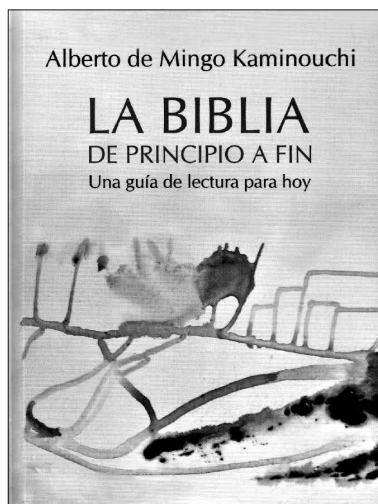
El professor Alberto de Mingo acaba de publicar una obra que ens ha meravellat: és aquell llibre que tots els professors pensem que un dia o altre hauríem d'escriure. Es tracta d'una presentació de la Bíblia —des del Gènesi fins a l'Apocalipsi— pensada per a un públic no especialitzat que té com a objectiu fer despertar l'interès —cultural i de fe— envers la Bíblia i el seu misteri.

Alberto de Mingo és un biblista expert i un escriptor destre que capta l'atenció del lector i el porta a fer una gran excursió guiada pel món fascinant de la Bíblia. És evident que sols vol que ens fixem en els punts essencials de la Gran Biblioteca, i ho fa de manera admirable.

Vegem la conclusió del volum:

Anomenem “fe” aquesta trobada, velada però real, amb el Déu que es revelà als autors del Gènesi com el Creador dels cels i la terra, el Déu el rostre del qual contemplem en les faccions humanes de Jesús i la presència real del qual podem experimentar en l'Esperit Sant. La fe cristiana no consisteix fonamentalment en l'acceptació

Notícies bibliogràfiques



d'una sèrie de veritats, ni es redueix als sentiments i a l'emotivitat de l'experiència religiosa. Inclou tot això, però és molt més, atès que es tracta d'acceptar una oferta concreta d'amistat per part d'un Déu triplement personal, que ens invita a participar en la seva aventura amb els homes i les dones d'aquest món. Ser cristià és trobar el nostre lloc en el relat de Déu.

Felicitem de cor el professor Alberto de Mingo per aquest llibre que ens ajuda a comprendre i a estimar el món fascinant de la Paraula de Déu.

Francesc RAMIS DARDER, *Mesopotàmia y el Antiguo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2019. 238 pàg.

Francesc Ramis és un treballador infatigable. En la seva faceta de professor d'història del Pròxim Orient Antic de la Facultat d'Història de la Universitat de les Illes Balears acaba de publicar un llibre de síntesi admirable sobre el món mesopotàmic i la Bíblia.



El desafiament és més que notable perquè es tracta de plantejar uns tres mil anys d'història, en un món cultural complexíssim, i de fer veure els lligams d'aquesta civilització que inventa l'escriptura amb les tradicions que ens transmet la Bíblia. Tot cal fer-ho en poc més de dues-centes pàgines. Cal ser un home savi com ho és en Francesc Ramis per a escriure un llibre com *Mesopotàmia i l'Antic Testament*, que té com a principal virtut la claredat expositiva i l'interès narratiu: l'ordit d'alguns dels grans textos de l'Antic Testament teixit amb la trama de les tradicions narratives, mítiques i legislatives de les antigues cultures del Pròxim Orient Antic.

Felicitem el professor Francesc Ramis per aquest nou llibre que posa de manifest —novament— el seu saber bíblic i cultural i les seves extraordinàries capacitats com a docent.

Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 133. Setembre del 2019

Direcció: JOAN FERRER, Gutenberg, 15 - 08397 Pineda de Mar. ESPERANÇA AM ILL, 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

Joan Magí Ferré

Pàg. 1

ARTICLES

L'Eucaristia i el lavatori dels peus

Jaume Fontbona i Missé

Pàg. 5

Maria i Dèbora, dones de Déu

i dones del poble

Francesc Ramis Darder

Pàg. 21

La Bíblia té química.

En els 150 anys de la Taula Periòdica de Mendelèiev

Joaquim Malé i Ribera – Pep Anton Vieta

Pàg. 37

INFORMACIONS

45 anys dels cursos bíblics d'estiu

de l'ABCat

Pàg. 63

Una guia per a l'Evangeli de Joan

Pàg. 66

El Daniel de Delcor

Pàg. 68

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Pàg. 70

