

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



110. gener 2012

EL PROFETA EZEQUIEL, GRAVAT.

Com cada any hem celebrat les Jornades de Biblistes de Catalunya entre Nadal i Cap d'Any. Des del dia 28 a les 10 del matí fins al dia 30 després de dinar ens hem reunit per cinquantes vegada per a trobar-nos, presentar els treballs anunciats, dialogar sobre el treball fet, i tractar de les tasques de la nostra Associació Bíblica de Catalunya. En podreu llegir una bona crònica en el nostre BUTLLETÍ. Tots sabeu que l'Associació Bíblica de Catalunya (ABCAT) és el fruit de les Jornades de Biblistes de Catalunya que van començar a Montserrat.

El pare Guiu Camps, en un article anomenat «Ara fa cinquanta anys» i publicat en el *Butlletí Oficial de l'Arquebisbat de Tarragona*, el 4 d'octubre del 1974 (número 10), ens ho explica d'aquesta manera: «Amb la finalitat d'atendre les necessitats del país en la mesura de les seves possibilitats, els professors d'Escriptura de Catalunya es van reunir per primera vegada el setembre del 1963, i van nomenar un secretariat d'enllaç. Des d'aleshores s'ha reunit cada any en algun punt dels Països Catalans. A aquestes jornades anuals s'hi han afegit professors de Balears i de València, i alguns pastors evangèlics. A més de la investigació o de la formació sobre temes actuals, han sortit també d'aquests contactes diverses iniciatives, com cursets per a sacerdots o seglars a diversos indrets del país.»

El pare Guiu, més endavant, continua dient: «En el curs d'aquests deu darrers anys, coincidint amb la renovació nascuda del Concili Vaticà II, dos fets han començat d'influir fonament en el professorat d'Escriptura del nostre país. El primer ha estat la transformació dels centres docents en totes les branques, que ha canviat força l'activitat professional dels nostres escripturistes. El segon ha estat la incorporació a l'ensenyament de molts professors nous, que porten una nova saba. Aquests dos fets han repercutit en les jornades de reunió anual, introduint-hi un increment de dinamisme i de desig d'eficàcia.

»D'aquest desig va néixer, durant la darrera reunió anual, la decisió de transformar els lligams d'un simple secretariat d'enllaç en una associació, oberta, per altra banda, en el seu nivell, als qui treballen per fer conèixer la Bíblia al poble. Per aquest motiu vam elegir un equip de cinc membres que promogués la formació d'una Associació Bíblica de Catalunya, aprovada pels bisbes de la Tarraconense.»

La darrera reunió anual de què parla el pare Guiu és la que férem el mes de desembre de l'any 1973 a Vinaròs. L'ABCAT fou aprovada per decret de l'arquebisbe de Tarragona Josep Pont i Gol amb el vistiplau de la Conferència Episcopal Tarraconense

el 21 de setembre de l'any 1974. Havien passat onze anys des de la primera reunió a Montserrat. Tres mesos després, a final de desembre del 1974, a la Selva del Camp, en la tretzena reunió de Jornades, tal com preveïen les disposicions transitòries dels estatuts aprovats, els presents constituïts en assemblea, unes quaranta persones, férem l'elecció de la primera Junta Directiva.

En aquest portal volem expressar el goig dels 37 anys d'existència i treball de la nostra ABCAT. Un treball fidel a l'expansió de la Paraula de Déu tal com queda expressat en el primer article dels nostres estatuts:

«L'Associació Bíblica de Catalunya és una societat aprovada a l'arxidiòcesi de Tarragona i reconeguda per la Conferència Episcopal Tarraconense per agrupar els biblistes i els altres "col·laboradors de la Paraula" a Catalunya que desitgen unir totes les forces per "investigar i exposar els llibres sants, de manera que el major nombre possible de servidors de la paraula divina pugui distribuir profitosament al poble de Déu l'aliment de les Escripures" (*Dei Verbum*, 23).»

Aquest treball fidel a l'expansió de la Paraula de Déu s'ha fet i es continua fent gràcies a la col·laboració de tots els socis, cadascú d'acord amb els seus dons i les seves possibilitats.

Avui m'he proposat compartir amb vosaltres un breu repàs de la nostra tasca, fixant-nos en les activitats proposades en els nostres estatuts:

a) Fomentar la investigació bíblica.

En tenim una bona mostra en les aportacions al tema anual de les Jornades.

b) Organitzar cada any les Jornades d'estudi, informació i intercanvi per a escripturistes dels Països Catalans.

Vam començar, com ja hem dit l'any 1963, vam seguir com a Associació l'any 1974 i acabem de fer la reunió número 50, perquè els dos primers anys en férem dues.

c) Impulsar i coordinar la col·laboració dels biblistes catalans en obres bíbliques col·lectives: traduccions, comentaris, etc.

El setembre del 1993 sortí la primera edició de la Bíblia Catalana traducció interconfessional (BCI), i el novembre del 2008 sortia la dotzena edició revisada. Se n'han fet edicions en format de butxaca i hem col·laborat, amb el text, en d'altres edicions. La BCI sempre ha anat acompanyada per les edicions del Nou Testament (NTI).

Totes aquestes edicions s'han fet conjuntament amb les Societats Bíbliques Unides i l'Editorial Claret.

El mes de març del 2011 sortia el text de la BCI editat conjuntament per l'ABCAT, el Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona, l'Editorial Claret, Happy Books / La formiga d'Or, Publicacions de l'Abadia de Montserrat i Societats Bíbliques Unides. Una edició pensada per a tots els públics, amb una presentació acurada i artística i a un preu a l'abast de tothom.

L'edició del BUTLLETÍ de l'ABCAT, que tots coneixeu, les edicions dels treballs de les Jornades, primer en el suplement del BUTLLETÍ i després en la col·lecció «Scripta Bíblica».

d) Editar i patrocinar tota mena de publicacions bíbliques.

Entre d'altres podem parlar de les «Carpetes per a llegir la Bíblia en Grup», i de la col·lecció dels quatre mapes grans.

e) Organitzar, per compte propi o en col·laboració amb altres entitats, cursos o sessions d'estudi a nivell d'investigació, d'actualització bíblica de sacerdots, religiosos i religioses, de formació de monitors bíblics i de divulgació bíblica popular.

Podem parlar dels Cursos Bíblics d'Estiu, dels diferents grups organitzats per a estudiar la Bíblia, dels Cursos Bíblics per Correspondència, de les xerrades a centres i a parròquies, de les diferents col·laboracions amb el Grup Avant de Terrassa en el Concurs Bíblic a les Escoles, amb el Museu Bíblic Tarraconense...

f) Col·laborar amb les associacions similars espanyoles, amb la Federació Catòlica Mundial per a l'Apostolat Bíblic i amb els altres moviments cristians, especialment les Societats Bíbliques, en la iniciació i la difusió bíbliques.

Estem en contacte amb l'Asociación Bíblica Española, la italiana i la francesa i som membres de la Federació Catòlica Mundial (FEBIC). Hem treballat i continuem treballant en les edicions de la BCI amb les societats Bíbliques Unides, amb l'Editorial Claret i últimament amb les entitats anomenades en l'apartat c.

g) Totes les altres activitats que escaiguin a l'objectiu específic de l'Associació.

Podem parlar dels viatges a Terra Santa, de col·laboracions en l'edició de tesis doctorals i en la presentació de llibres...

Entre totes les activitats, tenim el gran projecte del «Corpus Bíblicum Catalanicum», del qual ja han sortit tres volums, una obra de gran altura bíblica i cultural reconeguda i que dona prestigi a la nostra llengua i al nostre país.

L'Arquebisbat de Tarragona, des del començament de l'ABCAT, instituí i ens encomanà el Secretariat Diocesà d'Animació Bíblica.

El Concili Provincial Tarraconense diu en el número 54: «Amb l'objectiu de relançar la pastoral bíblica, els bisbats de Catalunya potenciaran l'Associació Bíblica de Catalunya com a instrument de difusió popular de la Paraula de Déu».

El Bisbat de Tortosa també ha instituït el Secretariat d'Animació Bíblica.

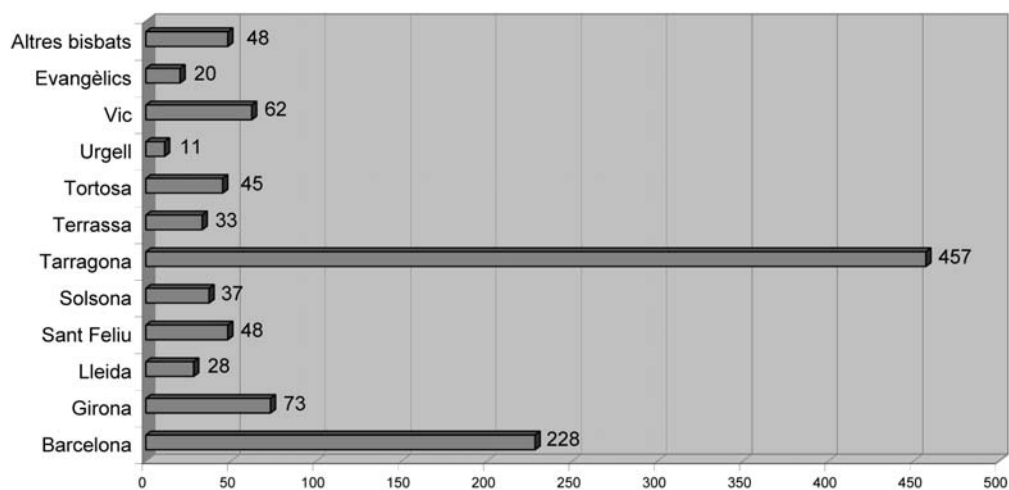
Tots sabem, doncs, que el soci de l'ABCAT, a més de rebre el BUTLLETÍ, està col·laborant de moltes maneres, fins i tot ni que només sigui amb l'aportació de la quota anual, a tota la tasca que està fent la nostra Associació. Reconeixem i agraïm la constància en la nostra comunió de tots aquells socis que per dificultats de salut, de vista o d'edat ja no poden llegir el BUTLLETÍ però continuen fidels al nostre costat fent pinya en el servei de la Paraula de Déu.

Hi ha un bon nombre de socis que han fet amb alegria aquest treball de servei corrent *cap a la meta per aconseguir el premi que Déu ha convocat allà dalt per mitjà de Jesucrist* (Fl 3,14), ho han aconseguit i ara ens segueixen ajudant al costat del Pare.

Acabo aquest portal posant-vos un gràfic de la distribució, dins i fora de Catalunya, dels 1.096 socis actuals, animant-vos a fer créixer aquest nombre perquè s'estengui la joia de treballar en l'anunci de la Paraula: *A vosaltres, doncs, us anunciem allò que hem vist i sentit, perquè també vosaltres estigueu en comunió amb nosaltres, que tenim comunió amb el Pare i amb el seu Fill Jesucrist. Us escrivim tot això perquè la nostra joia sigui completa* (1Jn 3-4).

Joan Magí Ferré

Socis per bisbats



La Paraula del Senyor arriba a Europa: Pau i els seus col·laboradors recorren Grècia¹

per Joaquim Malé Ribera

6. El segon viatge missioner

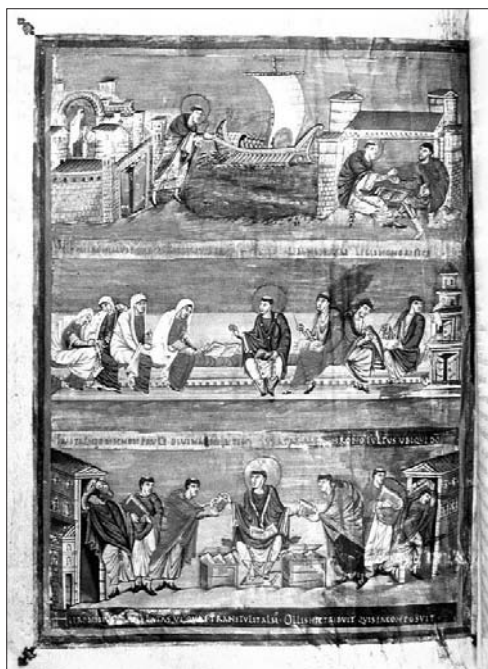
6.1. *Per l'Àsia Menor*

Gràcies als Fets dels Apòstols (Ac 15,36-18,22) podem saber que el segon viatge missioner de Pau s'inicià poc després de l'assemblea de Jerusalem. Ja hem dit, però, que no donem validesa històrica al relat lucà en aquest episodi, sinó que preferim situar, per raó de la cronologia, l'Assemblea just després del segon viatge. És per això que, si bé no podem seguir Lluç al peu de la lletra, sí que podem refiar-nos-en pel que fa a l'itinerari que dibuixa, puix que és altament lògic en el decurs del viatge que emprendre Pau. Tots dos apòstols decideixen visitar les comunitats que han fundat en el primer viatge, i això serà motiu de problemes que acabaran per trencar l'estreta relació entre ambdós. De resultes de l'incident produït entre Pau i Bernabé i Joan Marc a Perga de Pamfília, Pau decideix no acceptar en el viatge la presència d'aquest, fet que molesta Bernabé, que decideix emprendre ell, juntament amb Joan, un viatge cap a Xipre (Ac 15,39), mentre que Pau escull Siles per acompanyar-lo a les comunitats de l'Àsia Menor. D'aquest trencament, se'n poden fer moltes lectures, però cal tenir en compte que Pau mai no ho fa explícit, ja que a la pujada a Jerusalem amb motiu de

¹ El text que presentem a continuació és fruit de la refosa i adaptació de part d'una tesina presentada el mes de febrer de 2011 a la Universitat de Girona per a l'obtenció de la suficiència investigadora. Per raons editorials hem eliminat l'extens apartat de notes i hem usat les citacions bíbliques de la BCI (l'original presenta tots els textos en les llengües antigues).

l'Assemblea se l'enduu amb ell (Ga 2,1). Res no fa pensar, doncs, que el trencament fos ni definitiu ni rellevant en la missió, perquè la situació perd tensió quan Pau s'hi refereix més endavant, i si hagués succeït una picabaralla seriosa en aquest moment, difícilment s'haurien reconciliat amb tanta facilitat en el seu retorn del segon viatge. Cal, doncs, posar en cautela el relat lucà sobre les tensions i el trencament.

És ben assenyat suposar una meta provisional al viatge emprès per Pau i Siles. Es tractaria de visitar en la mesura del possible les comunitats fundades en la primera visita, i establir un final a Tròada, extrem occidental d'Anatòlia. Sortint d'Antioquia agafarien la ruta que flanqueja la serralada de l'Amanus per la zona costanera, tot vorejant el golf d'Issos (per la plana on Alexandre havia vençut Darius el 333 aC) i travessant la plana ciliciana per arribar a Tars (Lluc no ho diu, però la lògica s'imposa de nou atès que la ruta mediterrània de Cilícia passava per aquí). Remuntant la vall del Tars (antigament riu *Kydnos*) passen per les Portes de Cilícia (un estret pas muntanyenc que va del nord-est al sud-oest dels contraforts sud-orientals del Taure, a uns mil metres d'altitud) arribant així a Derbe, Listra, Iconi i Antioquia de Pisídia. Tot aquest recorregut no apareix enlloc, però respon perfectament a les intencions de l'apòstol de visitar les comunitats, essent el camí natural més ràpid. Precisament a Listra es troba amb Timoteu, que serà guanyat per la fe directament per Pau i esdevindrà un company de viatge i missió a partir d'ara mateix. El cas de Timoteu



Viatges de Pau

requereix parar-hi atenció. Ac 16,1-3 ens ho explica amb l'habitual intencionalitat lucana: Pau circumcisa Timoteu. Volem desmentir això, i és que aquest fet estaria posant en dubte tota la predicació paulina sobre la rellevància del baptisme amb aigua i la manca de valor de la circumcisió, així com altres normes jueves. Pau mateix anomena Timoteu fill estimat i estret col·laborador (cf. 1Co 4,17; Rm 16,21), que va ser delegat seu en missions difícils (és qui farà de mediador en part dels litigis de la crisi coríntia). Les consideracions a favor de la historicitat de Ac 16,3 són massa febles davant els arguments que s'hi oposen, i hem de concloure que per davant d'anàlisis exegètiques sovint rocambolesques s'imposa la lògica i la coherència del missatge paulí.

Un cop visitades les comunitats fundades anteriorment s'adrecen a una zona desconeguda de l'Anatòlia central, la Galàcia. Aquesta zona té dues connotacions diferenciades: en primer lloc es fa servir per designar la província romana fundada per August l'any 25 aC (que incloïa les comarques de Pisídia, Frígia i Licaònia); en segon lloc s'usa per referir-se als habitants de la regió de Galàcia situada al centre de l'Àsia Menor, limítrofa a l'oest amb el riu Sakarya (antic *Sangarios*) i a l'est amb el riu Kizilirmak o riu vermell (antic *Halys*). Aquesta segona accepció és la que ens interessa. Pau devia predicar la paraula de Déu entre els gals grecitzats (*gàlates* seria la forma grega per referir-se als celtes) que encara conservaven la llengua materna celta, fet que devia alentir el treball missioner. Anà a parar allí degut a una malaltia que li sobrevingué en el viatge, i aprofità l'avinentesa per predicar entre ells la bona nova de Jesús; se'n fa ressò en Ga 4,13-14: «Recordeu que la primera vegada us vaig anunciar la bona nova amb motiu d'una malaltia, i no em va menysprear ni va mostrar cap repugnància, tot i que el meu estat físic era una prova per a vosaltres. Ben al contrari, em va acollir com si fos un àngel de Déu o Jesucrist mateix).» Cal donar validesa a aquesta estada entre els gàlates, i hem de fer-ho sortint de la circumscripció excloent de la província romana, que ens portaria a entendre una zona molt propera a Antioquia de Pisídia, per veure Pau, Siles i Timoteu situats en la zona d'Ancira i Anatòlia central, potser fins i tot propers a la Paflagònia. Quan Lluc diu en Ac 16,5 que «les esglésies s'enfortien en la fe i creixien més i més cada dia», es pot estar referint implícitament a Ac 14,23a: «A cada església van designar-hi responsables que la presidissin», i així a la pràctica paulina de nomenar responsables que presidissin les comunitats. Això és molt problemàtic, ja que resseguint amb atenció l'epistolari paulí ens adonem ràpidament que no hi ha una jerarquització, sinó que és el grup mateix de fidels qui ha d'afrontar les decisions, àdhuc en darrer terme l'autoritat decisòria és Pau mateix. Els problemes de Corint en són un exemple paradigmàtic, i sorgeixen en gran part per aquesta manca d'organització comunitària.

Deixant de banda la zona de Galàcia, prossegueixen el seu viatge cap a l'occident per la part central d'Anatòlia, passant per les regions de Frígia i Mísia i acabant a la

part de ponent. No seria gens desassenyat plantejar la hipòtesi que Pau volia anar a Efes en realitat, gran centre cosmopolita de la costa oest d'Anatòlia, però per motius que desconeixem acabà fent via cap a Tròada.² Es tracta d'un ric emplaçament comercial que gestionava el pas de mercaderies de l'Àsia a Macedònia, on les persones i les idees fluïen constantment i, per tant, on l'evangeli podia difondre's amb facilitat. Allí, mentre pernoctava, tingué una visió d'un macedoni que li demanava ajuda (Ac 16,9), fet que cal atribuir al relat lucà, però que inaugura el trasllat de continent: es passarà per primer cop a Europa, a predicar als grans nuclis, ja fa molt esplendorosos, de la Grècia clàssica; tal i com opina Légasse: «La visión nocturna del macedonio referida por los Hechos de los Apóstoles [...] no hace más que añadir, con la mirada puesta en el lector, una garantía sobrenatural a un designio que, a no dudar, ya se había formado en la mente del apóstol».

6.2. Macedònia i Acaia

6.2.1. Filips

La ruta que ens explica Lluç (Ac 16,11-12) per fer el pas d'Anatòlia a Macedònia és ben natural: de Tròada vorejant la costa fins a trobar-se amb les illes de Samotràcia i Tassos, i d'allí a Neàpolis. Es tracta de l'emplaçament portuari de Filips, situat a uns 15 km al sud d'aquesta ciutat. Aquí agafaren la via *Egnatia* (important calçada romana que travessava Macedònia i conduïa de *Dyrrachium* (a l'oest) fins a l'estret del Bòsfor (a l'est), tot esdevenint una excel·lent prolongació de la via Àpia de Roma a Bríndisi per terres hel·lèniques), i seguint-la arribaren fins a Filips. Des que obté el *ius italicum* l'any 31 aC és coneguda dins l'Imperi com Colònia Augusta Júlia Victrix de Filips, formada per habitants de distintes procedències (grecs, macedonis, militars i legionaris imperials, veterans de guerra) i amb una minúscula comunitat jueva, que ni tan sols disposava de sinagoga. En aquest punt cal atendre diverses qüestions problemàtiques. En primer lloc volem relativitzar l'aurèola de transcendència que envolta aquest curt viatge de poc més de 200 km marítims, que separa dos continents i que sempre s'ha representat com el pas de la *Paraula* a Europa. Cal atendre a les condicions geogràfiques i socials que imperaven en aquell moment, i és que tal i com diu Baslez «la mer Égée, parsemée d'îles, unit autant qu'elle sépare. Les deux rives partagent la

² Lluç atribueix aquests motius a la voluntat de l'Esperit Sant (Ac 16,6-7), que els guia ja des d'Antioquia. El relat dels Fets comença a fer servir l'Esperit Sant de guia per a la missió als pagans a partir del nomenament de Bernabé i Pau com a missioners de Crist en Ac 13,2b, essent explícit el valor de guia en Ac 13,4: «Ells, doncs, enviats per l'Esperit Sant.» Tot plegat forma part d'una perícope més complexa que adquireix rellevància literària situant-la en correspondència amb el Tercer Evangeli. Així, Ac 13,1-2 és un paral·lelisme de Lc 3,1-6, on l'Esperit Sant/Déu esdevé l'impuls inicial de la missió, ja sigui als pagans, ja sigui als jueus.

même langue et le même mode de vie». Atorgar a aquest trajecte un valor de pas d'un món a un altre, d'una realitat a una altra, és molt arriscat. Lluc elabora el relat perquè la primera ciutat on es predica sigui una colònia romana, prenent les característiques d'una mena de Roma en petit. Llegim en Fl 4,15: «Vosaltres, filipencs, ja sabeu que, poc temps després d'anunciar-vos l'evangeli, d'ençà que vaig sortir de Macedònia»; d'això se n'ha volgut fer un al·legat de la consciència real de l'apòstol del pas d'un continent a un altre. Aquí prenem posició a favor de la hipòtesi de Baslez, tot considerant el *pas* més proper al món de la simbologia que a una veritable diferència palpable entre un continent i un altre. Tot plegat era territori altament hel·lenitzat i, des de feia un temps, també romanitzat.

«Tot seguit ens vam disposar a anar cap a Macedònia» (Ac 16,10a). Aquí comença un misteri: les «seccions nosaltres».³ Sense cap mena de transició el narrador passa a la primera persona del plural i el deixa de fer servir, i sempre en ocasió d'un viatge marítim. Tot i les hipòtesis que s'han proposat al respecte creiem que el més encertat és donar raó a la lògica i, seguint l'estela dels procediments lucans, admetre una voluntat historicista que doni validesa a un relat complicat de justificar. No podem concloure que es tracti ni d'un error lucà ni d'un relat literal d'un viatge conjunt de Pau i Lluc; tot això és força més complex d'argumentar. Lluc s'ha revelat com un gran narrador curós i allunyat de la negligència literària, per tant no ens és lícit reconèixer-li errors tan flagrants. Per altra banda, que ell i Pau haguessin viatjat junts, si bé no és cronològicament impossible, sí que es fa difícil d'admetre: per què no ho han deixat per escrit ni l'un ni l'altre? (no podem considerar que això sigui un testimoni lucà de la coneixença personal de Pau, sinó més aviat n'hauríem d'extrapol·lar una coincidència en unes rutes, que no en totes), com és que el Pau dels Fets dels Apòstols difereix tant del Pau paulí, valgui la redundància? Només ens queda la possibilitat, ben plausible per altra banda, d'admetre un procediment narratiu lucà que cerca un apropament personal al relat i, d'aquesta manera, validar unes rutes que procedeixen de la seva ploma i mostrar al lector una narració que esdevé real amb la seva participació directa.

Ac 16,11-15 relata la conversió de Lídia, una venedora de porpra natural de la ciutat de Tiatira, a l'Àsia Menor. Immediatament després de la seva conversió i bateig recull els missioners a casa seva, fet que pot estar relacionat amb l'afinitat que devia sentir per una persona del ram del tèxtil com Pau. La conversió es produeix en un

³ Es tracta de quatre ocasions en què Lluc introdueix la primera persona del plural tot incloent-se ell en el relat. Són els trajectes de Tròada a Filips (Ac 16,10-17), de Filips a Milet (Ac 20,1-15), de Milet a Jerusalem (Ac 21,1-18) i de Cesarea a Roma (Ac 27,1-28,16). Cal no confondre aquest ús pronominal amb el que es dona al pròleg de l'obra doble de Lluc (Lc 1,1-4; Ac 1,1), ja que la primera persona del singular d'aquest és literal, mentre que l'ús del plural en les seccions esmentades respon a altres intencions.

indret d'un riu proper a Filips, espai on hi havia un lloc de pregària (recordem que hem dit que no hi havia sinagoga, i en absència d'aquesta calia buscar un indret adequat); Lluc ho testimonia, esgrimint així una dada històrica, amb el concepte *proseukhên*, que remet a un lloc d'oració en absència de sinagoga. Només apareix en Ac 16, fet que remarca més aquesta historicitat. Les relacions que s'estableixen amb la comunitat de Filips són molt bones, i des del moment mateix que s'hi creen llaços evangèlics, esdevindrà una de les comunitats més estimades per l'apòstol.

L'episodi següent que Lluc ens presenta és l'empresonament de Pau i els seus col·laboradors (Ac 16,16-38). De nou hem de donar la raó a l'evangelista, almenys el favor del dubte, perquè el que diu Pau en 2Co 11 lliga molt bé amb això. Després de fer fora un esperit que habitava en una noia filipenca, els amos d'aquesta s'enutjaren, ja que se'n servien com a pitonissa, i denunciaren Pau i Siles a les autoritats locals. Se'ls acusa de dos delictes, l'un implícit i l'altre explícit: ser jueus i pertorbar la ciutat (Ac 16,20b-21: «Aquests homes són uns jueus que pertorben la nostra ciutat i prediquen unes normes que a nosaltres, els romans, no ens és lícit d'acceptar ni de seguir»). Són apallissats i empresonats. En aquest moment comença un procés literari excel·lent, que dividit en tres actes porta els missioners del més obscur forat d'una presó a l'alliberament i reconeixement. Són jutjats, apallissats i empresonats com a jueus que prediquen el messianisme de Jesús, fet que els porta a un carreró sense sortida (Ac 16,19-24); a mitjanit i després d'haver reflexionat i lloat a Déu, un terratrèmol ensorra la presó i els allibera, i acte seguit l'escarceller es converteix a Jesús (aquest Jesús ja no és el Messies jueu, sinó el *Kýrion Iêsoun*: Ac 16,25-34). Finalment, encara a la presó però ja de dia, es produeix la inversió de l'escena primera, quan Pau i Siles exigeixen que se'ls torni la seva dignitat a través d'una disculpa dels magistrats. Aquests no només hi accedeixen, sinó que agafen por, i prefereixen dir-los que surtin de la ciutat per evitar problemes (Ac 16,35-40). Passen de ser jueus a ser ciutadans romans en la seva estada a la presó; passen de la visió particularista jueva a la missió universal testimoniada per la seva ciutadania. La significació del relat, evidentment maquillat per Lluc, permet descobrir un domini aclaparador dels apòstols sobre la resta de persones fins al punt que els magistrats d'una ciutat com Filips acaben disculpant-se i agafant por davant del poder mostrat per aquests (noteu que la por ve generada pel fet d'haver assotat uns ciutadans, més que no pas pel que ha passat durant la nit a la presó). Aquest episodi demostra diverses coses: la posició central de la missió (sempre que es pot es converteix a tothom, des de la prosèlita jueva Lídia al pagà escarceller de la presó, àdhuc les seves famílies), i la consciència ferma que Pau té sobre la seva relació amb Déu, que és amb ell en tot moment si el necessita (després d'unes lloances a la presó s'esdevé prest el sisme). És interessant observar els indicadors de realitat històrica que conté el relat i que donen credibilitat a Lluc. Pau i Siles són presentats davant de les autoritats (els magistrats de primera instància de l'administració civil), però són els *lictors* romans

(aquells qui precedeixen els magistrats amb els feixos) que els assoten i els condueixen a la presó, encarregats com són d'exercir la justícia amb armes dins les muralles de la polis.

Sortint de Filips, després d'haver visitat els germans a casa de Lídia i exhortar-los, es dirigeixen cap a Tessalònica (sense detenir-se ni a Amfípols ni a Apolònia (Ac 17,1), ciutats que es troben a mig camí), a uns 150 km de distància i amb un trajecte que podria durar una setmana a peu, tal i com devien anar.

6.2.2. Tessalònica

L'any 315 aC el general macedoni Cassandre fundà una ciutat molt a prop de l'antiga Termes, i li donà el nom de la seva muller, germana d'Alexandre el Gran: Tessalònica. Quan hi arriben els nostres missioners es troben amb la capital de la província senatorial de Macedònia, seu del procònsol i el port més important de la regió. Lluç coneix bé l'administració local⁴ i és conscient del daltabaix que pot produir la prèdica paulina. Així ho posa de manifest en Ac 17,1-9. També és Lluç qui ens explica que hi havia una sinagoga i una comunitat jueves a la ciutat, fet que mereix crèdit, però no així la cronologia que ens apunta. Ac 17,2 parla d'una estada de tres dissabtes,⁵ però és merament impossible establir els llaços que van crear Pau i Siles amb la recent comunitat de Tessalònica en menys d'un mes. A partir d'una anàlisi acurada del que diu Pau en 1Te podem concloure una estada de mig any, com a mínim. Ell parla del treball que efectuà allí quan estigué entre ells (1Te 2,9: «per no ser una càrrega a ningú, vam treballar nit i dia»), i que sens dubte cal relacionar amb el seu ofici de treballador del cuir. Podem intuir una referència a una certa organització de la comunitat local que caldria atribuir a una acció magistral seva durant aquesta estada (1Te 5,12-13: «Us demanem, germans, que reconegueu l'esforç d'aquells qui treballen entre vosaltres per encaminar-vos en el Senyor i per instruir-vos; tracteu-los amb el més gran respecte i amor per consideració a la seva tasca. Viviu en pau entre vosaltres»), i que no podem inferir a partir d'una permanència total de tres o quatre setmanes. Té temps, fins i tot, de rebre certa ajuda (entenem econòmica) des de la comunitat veïna de Filips (recordem que hem dit que dista una setmana a peu de Tessalònica), i que això no seria

⁴ Lluç parla de *politárkhas* demostrant així el coneixement del funcionament de l'administració local, ja que aquest càrrec (i aquesta denominació) només s'usava a la zona de Macedònia, preferentment a Tessalònica. L'epigrafia trobada a la ciutat ha posat de manifest aquesta nomenclatura, i d'aquesta manera podem admetre certa fiabilitat en aquesta perícope.

⁵ Es pot dir que Lluç sent debilitat pel número 3, ja que el fa servir en múltiples versets de la seva obra; així per exemple Lc 1,56; 2,46; Ac 5,7; 7,20; 9,9; 10,19; 11,10.11; 17,2; 19,8; 20,3.31; 28,7.11.12.17. A la llum d'aquesta constant no podem donar-li un valor històric, sinó que respon, com tantes altres vegades, a interessos lucans.

possible amb una estada tan breu com la que exposa Lluc (Fl 4,16: «De fet, estant a Tessalònica, més d'una vegada ja m'havíeu enviat ajut per a les meves necessitats»). Així doncs, una estada de mig any seria força assenyada atenent al que acabem de mostrar. L'esquema lucà de predicació es torna a repetir indefectiblement, per tant, ni ens hi aturarem. Hem de creure a Pau quan diu que els qui es convertiren a Jesús eren pagans en la seva majoria (1Te 1,9: «Tots ells expliquen com va ser la nostra arribada entre vosaltres i com us apartàreu dels ídols i us convertíreu a Déu, per adorar només el Déu viu i veritable»), i que no només acceptaren l'evangeli, sinó que a més a més l'entengueren correctament, com a paraula de Déu que és (1Te 2,13: «Per part nostra, donem contínuament gràcies a Déu, perquè quan vau rebre la paraula de Déu que us anunciàvem, la vau acollir no com a paraula humana, sinó com allò que és en realitat: paraula de Déu, que actua eficaçment en vosaltres, els qui creieu»). Això mostra algunes de les limitacions que té la predicació, i és que no sempre és acceptada i poques vegades és assimilada tal i com caldria.

Podem aproximar-nos molt al pensament de Pau en relació amb aquesta comunitat. Si ens hi fixem bé, la correspondència amb Tessalònica està plena de detalls subtils que ens mostren a una persona molt propera als qui ha predicat. Només usa el mot *éísodon* (arribada, però per extensió vol dir rebuda, acolliment) en 1Te 1,9, tot mostrant una oportunitat, una porta que se li obrí de forma inesperada. Cal llegir això atenent als fets ocorreguts a Filips poc temps abans, on devia haver estat maltractat (1Te 2,2), i arribava a predicar molt feble i amb evidents lesions. L'alegria que devia haver sentit Pau en trobar-se acollit d'aquella manera i veient com comprenien correctament la *Paraula* es testimonia en la carta que els escrigué poc temps després des de Corint i amb la preocupació que pot mostrar un pare pels seus fills. Dins la comunitat hi destaca Jàson, que tot i que Pau només s'hi refereix un cop i de passada (en els exordis finals de Rm 16,21), és ben creïble el relat lucà en quant a l'acolliment dels apòstols per part d'aquest (Ac 17,5b.7a). L'estada acaba malament, enmig de moltes dificultats (1Te 2,2: «el nostre Déu ens va donar valentia per a anunciar-vos el seu evangeli enmig de grans dificultats»), fet que lliga amb el final que escriu Lluc. Aquest planteja, seguint el seu estereotip, una oposició dels jueus a Pau i Siles perquè havien convençut molta gent de l'evangeli (Ac 17,5a). Aquesta gelosia dels jueus està justificada ja que d'alguna manera es trobaven amb uns rivals a l'hora d'obtenir creients, i els prosèlits hi jugaven un paper important; 1Te 2,16a (volen impedir-nos que prediquem als pagans perquè se salvin) és una mostra d'aquestes confrontacions. Finalment han d'anar-se'n de Tessalònica de males maneres per culpa de l'oposició ferotge que els han mostrat els jueus i la determinació de l'administració romana, i és que estava en joc quelcom més important que una detenció puntual (com la de Filips), el que debatien els jueus i els seguidors del Crist ressuscitat era la pertinença al vertader poble de Déu i, d'aquesta

manera, la possibilitat de mostrar-se davant dels romans com una comunitat lícita.⁶ La propera parada serà la ciutat veïna de Berea, ja fora de la via *Egnatia*, però suposem que abans devien haver fet una parada a Pel·la, antiga capital del Regne de Macedònia, i que estava just al mig del trajecte que porta de Tessalònica fins a les rutes meridionals passant terra endins.

6.2.3. Berea

No es poden afirmar gaires coses sobre la ciutat de Berea. Ac 17,10-15 és tot el que ens en diu Lluc, i no és més que l'esquema de predicació que fa servir sempre per a Pau. A més reproduïx escenaris com una fugida de nit de Tessalònica (que és una pàl·lida còpia de la fugida de Damasc de Ac 9,25) i els jueus de Tessalònica que vénen a esvalotar els de Berea (compareu-ho amb els jueus que van d'Iconi a Listra en Ac 14,19). No obstant això hem de donar validesa al rerefons de tot plegat: la fundació d'una comunitat cristiana a la ciutat. Ho testimonia l'existència d'un tal Sòpatre, fill de Pirrus, natural de Berea, que apareix en la llista dels qui acompanyen Pau en la segona visita a Macedònia (Ac 20,4). El que no podem acceptar, però, és Ac 17,14, on s'afirma que Siles i Timoteu es queden a Berea mentre Pau, alertat pels germans de la comunitat del complot dels jueus vinguts de Tessalònica, fuig cap a la costa per tal d'embarcar-se i fer via cap al Pireu. Primerament hem d'aclarir el silenci de Lluc sobre Timoteu; aquest va ser guanyat per Pau a Listra, com hem vist, en Ac 16,3, i des de llavors acompanya els missioners, però resulta que no se'n parla més fins ara, a Berea. Això vol dir que no els acompanyava durant tot el trajecte i que es reuneix amb ells a Berea? No ho creiem pas; en 1Te 3,1-2.5-6 llegim que Timoteu és enviat per Pau des d'Atenes a Tessalònica, i en retorna amb noves. Res d'això seria possible si aquest no hagués conegut abans el lloc i la comunitat, ja que hi va amb tota la confiança de Pau a realitzar una delicada missió. Hem d'admetre que Siles i Timoteu van acompanyar Pau al llarg de tot el segon viatge missioner, excepció feta dels llocs on queda clar que se separen, com en el cas d'Atenes. Així, Pau i Timoteu van cap a Atenes per mar, a través de la ciutat portuària de Pidna, mentre que Siles, del qual no se'n parla, podria haver-se quedat a Berea un temps per tal de gestionar la comunitat en substitució de Pau (aquest devia tenir ànsies per guanyar comunitats en ciutats més grans, com les de l'Acaia).

⁶ Tot i la relativa tolerància en matèria de política religiosa, els romans observaven escrupolosament certes variables com l'antiguitat (*longa consuetudo*) i la tradició dels avantpassats (*auctoritas maiorum*). Això sí, la seva actitud era implacable davant els pertorbadors de la *pax*. August aprovà la *Lex Iulia Maiestatis*, a partir de la qual eren lícites i respectades totes les associacions (*collegia*) que observessin les disposicions que contenia la dita llei. Suetoni hi fa referència (*Jul.* 42: «dissolgué totes les associacions, excepte les que existien ja d'antic»).

6.2.4. Atenes

a) L'Areòpag: cristal·lització del problema de les interpretacions

El relat de l'estada a Atenes el trobem desenvolupat en Ac 17,16-34 i la seva historicitat ens ve donada per 1Te 3,1-2.6. Hi arriben Pau i Timoteu a través d'un viatge marítim, desembarcant al Pireu i remuntant a peu els 8 km que el separen de la capital de l'Àtica. La més important de les polis de la Grècia clàssica estava en franca decadència a l'arribada de Pau; havia perdut gran part de la seva influència política (conservava, això sí, importants escoles de retòrica i filosofia) ja des de la conquesta per part de Roma l'any 146 aC, i era una ciutat lliure administrada per l'Areòpag. Els atenencs vivien en un món pletòric de misteris, déus i raonaments, i tots aquests déus eren venerats a la ciutat (se'n calculen uns 3.000 repartits entre temples i imatges). L'esforç de Pau per guanyar una comunitat a Atenes devia haver estat notable, conscient com era de la importància cultural de la ciutat, no obstant això no aconseguí el seu propòsit (la comunitat cristiana d'Atenes està testimoniada molt més tard, l'any 170 dC en la carta de Dionís de Corint als atenencs). Més enllà de l'esquema lucà que es reproduïx en tots els llocs on predica Pau, podem veure com del relat d'Atenes en destaca l'episodi de l'Areòpag (Ac 17,22-34: «Pau, dret al mig de l'Areòpag, va parlar així: —Atenesos, veig que en tot sou molt religiosos, perquè, recorrent la ciutat i contemplant els vostres llocs sagrats, fins i tot he trobat un altar que porta aquesta inscripció: “Al déu desconegut.” Doncs bé, el que vosaltres adoreu sense conèixer és el que jo us anuncio. El Déu que ha fet el món i tot el que s'hi mou, Senyor com és de cel i terra, no habita en temples construïts per mans d'home ni té necessitat de cap servei dels homes, ell que a tots dona vida, alè i tota cosa. Ell va crear d'un sol home tota la raça humana perquè habités arreu de la terra. I ha fixat uns temps precisos i els límits dels llocs on els homes han de viure, perquè cerquin Déu. De fet, potser podrien acostar-s'hi a les palpentes i trobar-lo, perquè ell no és lluny de ningú de nosaltres, ja que “en ell vivim, ens movem i som”. Així ho han dit alguns dels vostres poetes: “Perquè nosaltres també som del seu llinatge.” Ara bé, si som del llinatge de Déu, no hem de pensar que la divinitat sigui semblant a imatges d'or, de plata o de pedra, treballades per l'art i el talent dels homes. Així, doncs, ara Déu passa per alt els temps viscuts en la ignorància i fa saber als homes que tots i a tot arreu s'han de convertir. Ell ja té assenyalat el dia que ha de jutjar el món amb justícia per mitjà d'un home que ell mateix ha designat, i n'ha donat a tothom una prova ressuscitant-lo d'entre els morts. Així que sentiren parlar de resurrecció dels morts, alguns es van posar a riure, i d'altres digueren: —Sobre aquest punt ja t'escoltarem un altre dia. Després d'això, Pau es va retirar d'enmig d'ells. Tanmateix, alguns se li van ajuntar i es convertiren a la fe. Entre ells hi havia Dionisi l'Areopagita, una dona que es deia Dàmari i uns quants més»). Provar això és summament difícil, però tenim algunes pistes que Pau

Pau a Atenes.
Carosfeld (1851-60).



ens deixa i que poden relacionar-se amb això. 1Co 2,1-5 és un al·legat paulí en contra de l'ostentació de l'intel·lecte humà i a favor de la *paraula de la creu* (1Co 1,18). Si bé no està escrit immediatament després de l'estada a Atenes, podem lligar-ho fàcilment amb un record que l'apòstol n'hauria guardat sempre més. A partir d'aquesta clau interpretativa podem formular la hipòtesi que Lluc hagués redactat Ac 17,16-34 a la llum de la lectura de 1Co, tenint ben present la *paraula de la creu* de què parla Pau. Així cobra sentit tot plegat: l'episodi no és inventat, sinó inspirat, i la seva plausibilitat resta subjugada a la significació que vulguem donar a la perícope de 1Co. Analitzarem l'episodi en qüestió.

El discurs de l'Areòpag representa el primer encontre entre la fe bíblica i la pietat còsmica dels grecs, esdevenint així paradigmàtic al llarg dels segles de cristianisme, i ha estat considerat com un dels més bells passatges del llibre dels Fets dels Apòstols. A partir d'un esquema podem arribar més fàcilment a l'estructura essencial del discurs:

- Ac 17,16-21: arribada de Pau a Atenes i contacte amb la ciutat
- Ac 17,18-21: introducció al discurs (contacte amb la gentilitat)
- Ac 17,22-23: exordi del discurs i adopció de l'actitud oratòria (típicament so-cràtica)
- Ac 17,24-29: explicació de la fe bíblica en el Déu creador
- Ac 17,30-31: explicació de la fe evangèlica en l'actuació de Déu en Crist
- Ac 17,32-33: primera conclusió narrativa dels efectes del discurs
- Ac 17,34: segona conclusió narrativa dels efectes del discurs

Dins d'aquest esquema encara hi podem distingir tres seqüències:

- Ac 17,16-21: aclariment extratextual de Lluc
- Ac 17,22-31: discurs (adopció del format típic lucà)
- Ac 17, 32-34: fracàs de la recepció

El primer que ens pot sorprendre és el fet de la recepció dels atenencs, ja que altres vegades s'havia predicat la resurrecció de Jesús als gentils (1Co 15,1ss; Ga 3,1), però hem de recordar 1Co 2,1-5 i el cert ressentiment que Pau guarda respecte aquest fet. Alguna cosa no hauria acabat d'anar del tot bé.

El fracàs és evident, i no podem pal·liar-lo amb Ac 17,34, menys encara si ho comparem amb les exitoses conversions de Tessalònica, Berea, Antioquia de Pisídia... Poden argüir-se diverses raons que condueixen Pau al fracàs, però a la llum de 1Co hem de pensar en un excés de confiança en la paraula humana davant l'escepticisme típic de la intel·lectualitat. Les ànsies de novetat dels atenencs fan que estiguin disposats a escoltar nous missatges, però cal atendre als problemes que sorgeixen amb les *novetats*. Pau parla des de l'apocalíptica jueva (zel monoteista) i els atenencs escolten des de l'hel·lenisme (recerca de saviesa), i Pau, que és qui tenia la tasca de descodificar el missatge, no ho fa. Així els destinataris es converteixen en coemissors, perquè els cal fer la descodificació del missatge a base de codis que no estan presents en l'acte emissor (o fins i tot el depassen! Com a màxim podríem esperar que els atenencs sospessin el discurs des de l'epicureisme, l'estoïcisme, l'escepticisme... però mai a partir d'un codi que desconexien per complet). Pau comença (Ac 17,21-31) entroncant amb el codi hel·lènic procedint d'allò explícit (al déu desconegut) a allò implícit («El Déu que ha fet el món i tot el que s'hi mou, Senyor com és de cel i terra»); passa del pluralisme atenenc de les 3.000 divinitats a la unitat del Déu creador i ordenador, singularitzant el que era òbviamment plural per l'auditori. Fins aquí els grecs podien seguir-lo. Però és a partir del verset 29 quan les coses es compliquen: cal que entenguin que el Déu creador és viu i no és imatge de l'home (la descodificació comença a ser necessària), allunyant-se dels ídols que fornien la ciutat. El verset 31 és absolutament incompreensible i aconsegueix dispersar l'auditori: jutge escatològic, nou eó i resurrecció dels morts no poden entendre's des d'una recepció codificada, dit d'altra manera, aquests mots no tenen cap possibilitat significativa. Topa frontalment amb la idea de la immortalitat de l'ànima, aixecant gran ironia i rebuig entre els assistents. L'afany de novetat ha conduit Pau a l'Areòpag però l'excés de novetat fa que Pau mateix se n'hagi d'anar. En resum: massa informació bloqueja. Ac 17,18 dóna una clau important: quan Pau parla de Jesús i la resurrecció els atenencs entenen que els està parlant de dues divinitats, i se'ls escapa per complet la idea querigmàtica subjacent. Tot i el que acabem de dir, no és metodològicament aconsellable concloure que 1Co 1,17; 2,1 són conseqüència directa del fracàs estrepitosos d'Atenes, si bé és possible que Lluc ho interpretés així. La fe es basa en el desconeixement d'evidències i en l'acceptació de

la condició sobrenatural d'allò desconegut, però l'absurd lògic a què condueix això es veu superat per l'aterradora idea de morts vivents, i així es devien quedar els atenencs quan se'ls plantejà la possibilitat d'una resurrecció; com afirma Díaz Rodelas: «Hch 17,16-34 expresaría [...] los límites de la inculturación [de la fe] y aparecería en el conjunto de Hechos como una advertencia para los misioneros de la fe».⁷

D'entre els qui es van convertir, destaquen dues persones: Dionís l'areopagita i Dàmaris. El primer devia ser un membre destacat de l'administració local, d'aquí el seu sobrenom, i la segona devia ser una dona de rang de la ciutat. Cal donar credibilitat històrica a la notícia: Lluc devia tenir alguna font fiable. Si hagués estat una llegenda, l'hauria afaïçonat per donar més rellevància al tal Dionís i que així resultés més creïble; el fet que no hagi estat així és una bona demostració de la seva historicitat. Tot l'episodi conclou així, i cal anar a Ac 18,1 per saber què passa: Pau surt d'Atenes i va a Corint. És el final d'una etapa, ja que mai més Pau no tornarà a Atenes i tindrà en ment el fracàs que hi ha tingut. Més enllà del rebuig violent de Listra i de l'empresonament interessat de Filips, aquí ha topat amb el paganisme culte, i no se n'ha sortit. Això el marcà, tal i com llegim en 1Co 2,3 («havia vingut a trobar-vos feble, temorós i tremolós»), però no impedí que continués amb la seva missió universalista.

6.2.5. Corint

a) El primer escrit cristià: la primera carta als Tessalonicencs

Ciutat cosmopolita com poques, ubicada al bell mig de l'istme banyat pel Jònic i l'Egeu, amb dos ports magnífics, el Lequeu i el Cèncrees. Comptava amb una activitat comercial esplendorosa i, en ser una cruïlla de camins, permetia que el seu dinamisme fos molt elevat: temples de tot tipus de religions hi florien, riquesa i immoralitat impregnaven la ciutat. L'antiga Corint fou destruïda pels romans l'any 146 aC, i Juli Cèsar hi construï, l'any 44 aC, la nova Corint romana, batejada com a Colònia Làurea Júlia de Corint i esdevingué capital de la província d'Acaia. La seva població, molt fluctuant, comptava amb gent de la regió, romans, lliberts i veterans de guerra, així com amb un gran nombre d'esclaus. Una important comunitat jueva ja feia molt s'hi havia establert i havia prosperat. Filòsofs itinerants, principalment estoics i cínics, rondaven les gents a l'àgora per tal de vendre la seva fórmula de vida millor, i en aquest

⁷ Podria tractar-se d'un procediment lucà que transportés problemes contemporanis de la seva comunitat a un discurs paradigmàtic de l'apòstol? Estem davant d'un possible relat que intencionadament adverteix els lectors dels perills missioners? Tindria alguna cosa a veure amb tot això el govern despòtic de Domicià sota el qual devia viure Lluc? Sabem que l'autor dels Fets fa servir aquesta estratègia en altres llocs, i no ens sembla forassenyat que això suposés el fonament del discurs de l'Areòpag.



*Temple
d'Apol·lo,
Corint*

context és normal que fos així com la gran majoria de la població es prengué a Pau i el seu missatge: un predicador itinerant com els altres.

L'estada de Pau a Corint està testimoniada per ell mateix en 1Co 2,1-4. També ho recull Lluç en Ac 18,1-18, i cap argument seriós en rebutja el contingut essencial; això sí, hem de procedir de forma habitual descartant l'estereotip de predicació (Ac 18,4-5). Nogensmenys ens proporciona un material força interessant: Ac 18,2 explica que les primeres persones amb qui es trobà Pau a Corint van ser uns jueus, el matrimoni d'Àquila i Priscil·la, que acabaven d'arribar procedents de Roma, d'on se'ls havia expulsat per ordre de Claudi. Aturem-nos-hi. Ac 18 proporciona l'únic fragment que aporta dades contemporànies de la història i que permeten fixar dates en la biografia de Pau. Es parla de l'expulsió dels jueus de Roma (Ac 18,2) i del procònsol Gal·lió (Ac 18,12). Són dades històricament verificables, però que amaguen un problema: són contradictòries. No és possible que l'episodi de Corint succeeixi al mateix temps que l'expulsió decretada per l'emperador Claudi i que el mandat de Gal·lió. Suetoni parla de l'expulsió dels jueus que causaven disturbis a Roma en nom de Crist (*Claud.* 25: «Expulsà de Roma els jueus, que es revoltaven sovint a causa d'un tal Crest (*sic!*)»), però no hi posa data. És Dió Cassi en la seva monumental obra sobre la història romana qui ha conservat la data dels fets (LX 6,6: «Quant als jueus, que havien augmentat en gran quantitat per causa de la seva multiplicat, hauria estat molt difícil foragitar-los de la ciutat sense la presència d'un tumult, i no els expulsà a fora, sinó que els ordenà que continuessin el seu mode tradicional de vida, però sense celebrar reunions»): era durant el primer any del mandat de Claudi, o sigui, entre el gener del 41 dC i el gener del 42 dC. Autors posteriors com Pau Orosi ho situen al novè any de mandat, això és, el 49 dC, però no és possible perquè Tàcit, en els *Annals* (al llarg del llibre XII) referits a l'any 49 dC, no menciona cap revolta ni expulsió de jueus. Així hem

de refiar-nos de Dió Cassi i assumir l'any 41 dC com l'any de l'expulsió dels jueus. Però tampoc es devia tractar d'una expulsió massiva, sinó més aviat d'algunes mesures expeditives contra els tumultuosos judeocristians. Ara bé, això no es pot sincronitzar amb el proconsolat de Gal·lió, perquè segons la inscripció trobada a Delfos aquest va ser procònsol durant el 12^e any de poder tribunici de Claudi i després de la seva 26^a aclamació. Aquesta inscripció és una carta remesa a Gal·lió per reunir-se amb Claudi a Delfos, i és escrita un any després del proconsolat d'aquest, per tant, cal situar-ne l'activitat administrativa entre l'estiu de l'any 50 dC i l'estiu del 51. Hem fixat l'estada de Pau a Corint entre l'hivern del 49 dC i l'estiu del 51 dC, i ara, amb dades més fermes, podem donar per vàlida aquesta hipòtesi. Com veiem, les dues dades que ens proporciona Lluc s'oposen. Això no ens ha d'estranyar gens, ja que la pretensió de l'evangelista no és el rigor. Cal concloure, doncs, que Ac 18,2 és fruit de l'estratègia lucana de conjuminar història sagrada i història profana, tot situant esdeveniments fora del seu moment històric real. Tampoc som partidaris d'acceptar la historicitat del procés de Gal·lió (Ac 18,12-17), ja que entenem que el procònsol hauria procedit, més que a favor de Pau, amb menyspreu pels jueus. La negativa a instruir el cas s'empara en el procediment de la *cognitio extra ordinem*, deixant al jutge la llibertat d'elecció davant l'assumpte que li plantegessin els demandants. És molt possible que aquest episodi derivi d'una tradició local que Lluc devia haver reescrit, però amb mancances de coherència interna, relació amb el context i contingut històric; res d'això no és evident en si mateix. El tall narratiu entre Ac 18,11 i Ac 18,12 és massa gran com per ser una composició lucana independent. El personatge de Sòstenes, nom ben corrent, no ens ha de fer pensar en el company de Pau en 1Co 1,1, perquè el que presenten els Fets no s'ha convertit (és el cap de la sinagoga!). Tornem amb Àquila i Priscil·la. No seria gens estrany que el matrimoni arribat de Roma fos ja judeocristià, fet que devia haver sorprès molt gratament Pau, en tant que això representava que l'evangeli s'havia estès per la conca mediterrània de forma autònoma. El fet és que durant la seva estada de divuit mesos (cf. Ac 18,11) a Corint va treballar amb el matrimoni, potser com a oficial, en el negoci de fabricar productes amb cuir. Ac 18,3 (i, com que tenia el mateix ofici de fabricar tendes, s'estava a casa d'ells i treballaven plegats) ens diu que tenien el mateix ofici. Es devia tractar d'un matrimoni d'una capa social lliure i relativament adinerada, amb coneixences aquí i allà, pels quals viatjar i establir-se amb facilitat no devia suposar cap problema. Pau s'aprofita en certa manera de la situació i pot posar-se a treballar per sostenir el seu manteniment i no haver de fer com la resta de filòsofs itinerants habituals. Quan Pau arribà a Corint, devia estar abatut (1Co 2,3), i tot i que la lectura d'això pot semblar lleugera, no deixa de guardar certes analogies amb la prèdica de Jesús. Els ànims decaiguts de l'apòstol es veieren reforçats amb la concordança de situacions amb el Crist crucificat; també Jesús hagué de patir molt en pro del seu evangeli. Per tant, ens és lícit considerar 1Co 2,2ss com una perícopa

reveladora: es tracta d'un punt crucial de la missió, on després de certs fracassos es pot arribar a posar en dubte tot. No és així, i la imatge del Crist en creu (1Co 2,2: «Mentre era enmig vostre, vaig decidir de no conèixer res més que Jesucrist, i encara crucificat») serveix per reafirmar la revelació de Damasc. Pau és un home tenaç i amb capacitat per enfrontar-se a múltiples problemes i atzucacs, tal i com ho ha vingut demostrant. Així, l'èxit a Corint fou certament aclaparador (més si tenim en compte els precedents immediats), especialment entre les capes baixes de la població (esclaus i jornalers), però també es convertiren altres persones de rang social més elevat. Exemples són Erast, edil i tresorer de la ciutat (Rm 16,23) i Crisp, cap de la sinagoga que es convertí amb tota la seva família (Ac 18,8; 1Co 1,14). Una de les causes dels problemes que succeiran amb el temps a la ciutat és aquesta desigualtat social dins la comunitat cristiana (és paradigmàtic l'escàndol que iniciarà Pau arran de la problemàtica entorn de la taula i els aliments en l'eucaristia de Corint: 1Co 11,22). Ho trobem reflectit en 1Co 1,26-29: «Germans, fixeu-vos qui sou els qui heu rebut la crida: no n'hi ha gaires de savis a la manera d'aquest món ni gaires d'influents o de bona família. Ben al contrari, Déu, per confondre els savis, ha escollit els qui el món té per ignorants; per confondre els forts, ha escollit els qui són febles als ulls del món. Déu ha escollit gent que no compta, els qui el món menysprea; ha escollit els qui no són res per anul·lar els qui són alguna cosa. Així ningú no es pot gloriar davant de Déu». Aquesta paradoxa és usada sovint en els escrits paulins, i és que posa de manifest constantment la bogeria de la creu, la follia que representa això per als homes és evidència que la saviesa de Déu els depassa i en desqualifica la seva intel·ligència (dels homes, s'entén).

A la ciutat de Corint, Pau hi devia haver arribat sol. S'hi devien reunir amb ell Siles i Timoteu (Ac 18,5a), l'un provinent de Berea i l'altre de Tessalònica. De Siles, no en sabem res, i dels silencis al respecte n'hem suposat una estada per raons de gestió a la recent comunitat de Berea. De Timoteu, en canvi, sí que en podem dir quelcom. Resulta que estant a Atenes, Pau l'havia enviat a Tessalònica per tal de saber com anaven les coses, i ell devia haver retornat amb noves favorables (1Te 3,1-2.5-7), així com amb algunes preguntes que devien haver anat sorgint en el lapse de temps en què Pau va haver d'anar-se'n. Tant la satisfacció de l'apòstol per saber del bon funcionament de la comunitat de Tessalònica, com les respostes a les qüestions plantejades pels tessalonicencs, es van materialitzar en el primer escrit cristià: la primera carta als Tessalonicencs. L'any de redacció és el més fiable d'entre tots els escrits neotestamentaris, ja que partint de la historicitat de Gal·lió, hem de situar-lo convenientment entre l'any 50 dC i l'estiu del 51 dC (acceptant la data de l'any 30 dC com la mort de Jesús, només vint anys separarien el primer testimoni literari del cristianisme d'aquell qui el feu néixer). Però hi havia més gent propera a Pau. No només Siles i Timoteu devien haver acompanyat a l'apòstol en la seva missió, sinó que alguns altres s'hi devien haver adherit gràcies, no només a la fe, sinó també a l'excel·lència personal. Es tracta de Titus.

Era grec (Ga 2,3) i sabem que acompanyava Pau en la seva segona estada a Jerusalem (Ga 2,1: «Passats catorze anys, vaig tornar a pujar a Jerusalem amb Bernabé; m'hi vaig emportar també Titus»), però d'abans no se'n sap res. Després de sospesar les possibilitats existents, el més sensat és situar-lo a Corint: Pau el devia haver guanyat per a l'evangeli en la seva prolongada estada a la ciutat (es pot adduir al respecte Tt 1,4), i aquest devia haver mostrat unes dots especials a l'hora de desenvolupar tasques administratives. El seu nom és ben llatí, per tant és versemblant que fos de Corint, i la continuada relació que tindrà amb la comunitat permet pensar el mateix. Serà ell l'encarregat de pacificar la situació de tensió entre els corintis quan Pau fa una estada a Efes, i serà la insígnia evangèlica de la col·lecta pels pobres de Jerusalem.

El retorn de Pau a Antioquia l'hem de suposar a partir de la notícia que ens n'ofereix Lluc (Ac 18,18-22). De la ciutat de Corint es devia haver dirigit cap al port de Cèncrees, des d'on devia haver agafat un vaixell juntament amb Siles, Timoteu i Titus. El verset Ac 18,18, que parla de com es rapa el cap per raó d'una prometença, fàcilment pot atribuir-se a Àquila més que no pas a Pau, atenent a un seguiment estricte del text grec; però això seria un error. El matrimoni no realitza aquest viatge, en contra de Ac 18,18, com tampoc fa via cap a Efes (Ac 18,19-21). Tot i referir-se a Pau es tracta d'una notícia inversemblant, perquè encara que respon al vot del nazireu, no coincideix amb la tradició tal i com s'explica en Nm 6,1-21. La parada a Efes, com diem, no és real: és una voluntat lucana d'atribuir a Pau la fundació de la comunitat d'aquell indret i, alhora, de situar-hi Priscil·la i Àquila, però això no és així. Les voltes que ens expliquen els Fets dels Apòstols (d'Efes a Cesarea, d'allí a Jerusalem i finalment cap a Antioquia) poden resumir-se breument: de Cèncrees van, tot vorejant la costa meridional d'Anatòlia, fins a Selèucia, des d'on desembarquen i es dirigeixen cap a la ciutat d'Antioquia. No només és el més lògic, sinó que els fets posteriors així ho manifesten.

7. L'Assemblea de Jerusalem

7.1. Qüestió de permisos?

Essent a Antioquia després d'un llarg període viatjant per l'Occident, Pau i els seus col·laboradors es devien adonar de com havien canviat les coses. L'originalitat evangèlica es devia haver diluït davant les pressions judeocristianes. La puresa que hauria adquirit el segon viatge paulí pel que fa a la prèdica evangèlica no es va mantenir intacta en la comunitat antioquena. L'únic text de Pau que tenim per atendre a les qüestions que segueixen és Ga 2,1-10: «Passats catorze anys, vaig tornar a pujar a Jerusalem amb Bernabé; m'hi vaig emportar també Titus. Vaig pujar-hi mogut per una revelació i, en una conversa privada amb els dirigents tinguts en més consideració, vaig exposar l'evangeli que anuncio als pagans; jo no volia córrer o haver corregut en va. Doncs bé,

ni tan sols van exigir que se circumcidés el meu company Titus, que era grec. Això és el que desitjaven alguns falsos germans intrusos que s'havien infiltrat per espiar la llibertat que tenim en Jesucrist i reduir-nos a l'esclavatge. Però ni per un instant no vam cedir ni ens hi vam subjectar: volíem que es mantingués entre vosaltres la veritat de l'evangeli. Pel que fa als qui eren considerats dirigents (poc m'importa el que eren, Déu no fa distinció de persones), no em van imposar res. Ben al contrari, van veure que Déu m'havia confiat l'evangelització dels incircumcisos, igual com havia confiat a Pere la dels circumcisos. Déu mateix, que amb el seu poder va fer de Pere l'apòstol dels circumcisos, va fer també de mi l'apòstol dels pagans. Per això, Jaume, Cefes i Joan, considerats com a columnes, van reconèixer la gràcia que Déu m'ha concedit i en senyal de comunió ens donaren la mà, a Bernabé i a mi, perquè nosaltres anéssim als pagans, i ells, als circumcisos. Només ens van demanar que ens recordéssim dels seus pobres, cosa que he procurat de fer amb tot l'interès». Lluc en fa una explicació en Ac 15,1-35, però gairebé tot el relat respon a interessos propis. Centrem-nos en el text de la carta als Gàlates. A final de l'any 51 dC, potser a la tardor, Pau, Bernabé i Titus devien haver pujat a Jerusalem. Les intencions eren ben clares: explicar als dirigents tinguts en major consideració l'evangeli que predicava, així com també aclarir el tema dels judeocristians que s'immiscien perniciosament entre els germans guanyats per la fe. Cal fer esment en alguns punts crucials:

- La reunió fou amb els dirigents de la comunitat judeocristiana de Jerusalem i en cap cas es tractà d'una assemblea multitudinària: *kat idian* indica «a part», «en petit comitè».

- No es troba enlloc cap rastre d'obligació judaïtzant, ben al contrari: «[els dirigents] no em van imposar res».

No es pot fer derivar de tot això que existís un jou jerosolimità. No podem inferir de Ga 2,2b que Pau anés a Jerusalem a demanar cap permís missioner; simplement és absurd. D'ençà de la seva vocació al camí de Damasc i l'experiència reveladora al desert, l'apòstol tingué molt clar el camí a realitzar. Acceptar la hipòtesi que Lluc fa explícita fuig de la lògica. Com hauria pogut predicar Pau durant catorze anys un missatge sense estar-ne convençut? Com s'explicaria que arriqués constantment la seva vida davant dels perills obvis que implicava una missió similar? Si acceptem una pujada a Jerusalem per exposar l'evangeli, i demanar permís per a continuar predicant (!), estem jugant amb quelcom molt perillós. Al nostre entendre s'estaria qüestionant la integritat de l'apòstol, és més, s'obriria el camí per a manifestar l'absurditat de la tasca a què es dedicà (ell i els seus col·laboradors) durant molts anys. Imaginem-nos per un moment que s'accepta aquesta hipòtesi: què caldria fer amb totes les comunitats que, seguint el missatge paulí, estarien en un clamorós error? Com s'hauria de plantejar l'exposició d'unes exigències clarament jueves a persones que en desconeixien el

Pau. El Greco (1606).



contingut, àdhuc l'existència? Amb quina cara es presentaria l'apòstol davant d'aquells a qui, amb la carta apostòlica de Ac 15,23-29, havia enganyat (potser sense malícia, però amb clara negligència)? La lògica s'imposa davant del pou sense fons que representa tot això. Davant del missatge que Pau explicà a les comunitats que havia fundat, amb la senzillesa eucarística i l'ideal d'amor gratuït, no era possible plantejar una segona trobada amb aquestes en clau judaïtzant: abstenció de carn sacrificada als ídols (tema polèmic com el que més en el si de la comunitat coríntia) i altres prohibicions alimentàries diverses, així com relacions sexuals il·legítimes d'acord amb Lv 18 (què els explica Pau, als gàlates, pagans per excel·lència, d'unes disposicions redactades feia centenars d'anys que responien a una realitat en part extingida i als quals, com a mínim Lv 18,19-20, els podia resultar absurd). Tot plegat suposaria un qüestionament seriós a l'apòstol així com una infravaloració molt perjudicial per al seu missatge. L'evangeli quedaria desvirtuat. I bé, sabem que això no és així. Només cal atendre als fets tal i com se'ns presenten. Pau visitarà de nou les comunitats que ha anat fundant, i els conflictes que hi proliferen seran d'índole organitzativa, potser fins i tot cultural, però no tenen res a veure amb un retorn (pels prosèlits o jueus convertits) al judaisme. La ferma demostrada per Pau a Jerusalem és decisiva per a l'evangeli (Ga 2,5), i el fet que portés amb ell a Titus és un bon exemple de la seva convicció (Ga 2,1b.3). Aquesta ferma no accepta dubtes en Ga 1,9: «si algú us anuncia un evangeli diferent

del que vau acollir, que sigui maleït». Pau explica amb absoluta claredat que aquells qui havien entès la situació (els dirigents, això és, Jaume, Cefes i Joan) van acceptar-la de bon grat, ja que la gràcia de Déu s'havia manifestat així.⁸ En aquest punt trobem una expressió que pot molt ben respondre a una tradició reculada: evangelització dels incircumcisos, evangelització dels circumcisos. Aquests conceptes, que no apareixen enlloc més dels escrits paulins, poden ser un detall original dels mots que s'utilitzaren en la reunió, ja que a partir d'aquell moment quedà molt clara la distribució a l'hora d'evangelitzar: mentre Pere s'ocuparia de Palestina i, per extensió, dels circumcisos, Pau es dedicaria tant als jueus de la Diàspora com als pagans, en aquest cas incircumcisos. El que sí queda molt clar després d'aquesta trobada és que la unitat inicial de l'església en resulta afectada. La situació de privilegi que vivien els Dotze, i per defecte els líders de la comunitat original jerosolimitana, es veu greument trastocada per l'essència mateixa del missatge evangèlic: l'universalisme. Aquest procés, en gran mesura dut a terme per Pau, no només fragmenta el poder exercit des de la Ciutat Santa, sinó que a més qüestiona la suposada autenticitat de l'evangeli dels Dotze. Pau només reconeix un evangeli, i aquest no entén ni de circumcisions ni de prohibicions, sinó que és precisament l'únic que és capaç de portar la llibertat entre els homes. I d'aquesta manera, això confecciona una tessitura que és tan interessant com igualment problemàtica.

– En quina mesura influeix la predicació de Jesús en l'elaboració teològica de Pau?

– Es corresponen els continguts de fe paulins amb l'anunci religiós de Jesús?

Podem constatar que Pau desconeix en gran mesura els episodis de la biografia de Jesús (no apareixen en els seus escrits ni referències a les paràboles, ni a l'activitat taumatúrgica, ni a les moltes i dures controvèrsies amb el món jueu). Per altra banda al·ludeix algunes vegades a tradicions molt antigues que es refereixen a Jesús:

1Te 5,13b → Mc 9,50

Rm 13,7 → Mc 12,17

1Te 5,15 → Mt 5,38-48

Rm 13,9 → Mc 12,28-31

Rm 12,14 → Lc 6,28

Rm 12,13 → Mc 9,42

Rm 12,17 → Lc 6,27

⁸ Cal puntualitzar qui formava part d'aquesta assemblea. Tindríem tres fronts molt clars: per un costat, Pau, Bernabé i Titus (representants de la predicació als pagans i, en general, de les comunitats paganocristianes); per un altre costat Jaume, Pere i Joan (representats del grup dirigent de Jerusalem); i finalment els protagonistes de Ga 2,4 (judeocristians que respectaven obstinadament la Llei mosaica, i que pretenien que els paganocristians també ho fessin). No es pot descartar que existissin dues trobades: l'una amb tota la comunitat dirigent, i l'altra amb les *columnes*.

De tot això, se'n pot inferir una evident discontinuïtat històrica entre ambdós, essent necessari cercar altres factors explicatius de l'anunci paulí. Si ens fixem en les essències de contingut podrem arribar-hi més ràpidament. Jesús predica el Regne de Déu (Mc 1,15: «Deia: —S'ha complert el temps i el Regne de Déu és a prop. Convertiu-vos i creieu en la bona nova») i Pau predica l'evangeli com a criteri de veritat, i aquest és l'anunci de la mort i resurrecció de Jesús (Fl 3,7-11: «Però aquestes coses que per a mi eren guanys, pel Crist les he considerades pèrdues. Més encara, tot ho considero una pèrdua, comparat amb el bé suprem que és conèixer Jesucrist, el meu Senyor. Per ell m'he avingut a perdre-ho tot i a considerar-ho escòria, a canvi de guanyar-lo a ell i de viure unit a ell; no tinc, doncs, una justícia pròpia, la que prové de la Llei, sinó que tinc la justícia que se'ns dona per la fe en Crist, la que prové de Déu i es fonamenta en aquesta fe. Així conec el Crist i la força de la seva resurrecció i puc entrar en comunió amb els seus sofriments, tot configurant-me a la seva mort, esperant d'arribar a la resurrecció d'entre els morts»). Existeix una síntesi conclusiva d'ambdues prèdiques: la intervenció escatològica i definitiva de Déu en la història per salvar la humanitat. Per tant, i responent a les dues preguntes anteriors, Pau no pot accedir al nucli del missatge de Jesús perquè, a part de no haver-hi parlat mai, demostra no haver tingut una aproximació comprensiva a les paraules del Messies (excepte en casos que, molt probablement, caldria parlar d'una font antiga i potser comuna a alguns evangelistes),⁹ i això provoca que la seva teologia s'allunyi substancialment de la de Jesús. Nogensmenys, els continguts bàsics de la fe paulina (i aquí en podríem citar molts, però els essencials ens semblen fe, amor i esperança) són perfectament

⁹ Potser Pau va tenir accés a la font Q? Si inferim l'existència d'un escrit que hauria contingut les informacions que s'han pogut rastrejar i reconstruir referents a les paraules originals de Jesús, llavors no és gens forassenyat plantejar la hipòtesi que aquest text hagués pogut ser consultat per Pau; potser en la primera estada de quinze dies a Jerusalem (Ga 1,18)?; potser durant el període a Antioquia abans de la primera missió per Anatòlia (Ga 1,21)? Aquesta font Q està avui dia editada gràcies a una obra ingent d'estudiosos que han rastrejat els elements textuais coincidents en els evangelis sinòptics, especialment de Mateu i Lluc, en els quals es pot copsar com l'ús de tres fonts és ben palpable: per una banda fan ús de la lectura de l'evangeli de Marc, el més antic dels quatre canònics; en segon lloc, obtenen informacions particulars que provenen de fonts específiques que només coneixen ells, molt probablement fruit de tradicions obtingudes de les seves comunitats originàries que recullen una saviesa relativament canviant depenent de les condicions concretes d'aquesta; en darrer lloc, i no per això menys important, tenim la font Q. Es tracta d'una font àmpliament difosa per les comunitats mediterrànies de la zona oriental (l'autor de l'evangeli de Mateu devia escriure a una comunitat com la d'Antioquia, o de tradició síria, mentre que per a l'autor de Lc-Ac ens hem de conformar en situar-lo en la conca mediterrània oriental, sense més precisió; Marc degué escriure des de Roma, i potser per la data o potser per la difusió de la font Q, no en tenia coneixença o, si més no, no se'n serví). L'origen d'aquesta denominació prové del mot alemany *Quelle*, que significa 'font', tot indicant la naturalesa més aviat confusa de la mateixa. No es pot pretendre cercar una teologia del Nou Testament sense atendre als problemes que planteja la font de les dites, ja que fer-ho i obviar-ne la vàlua és sinònim de perdre la perspectiva de la teologia (millor direm *teologies*) present al llarg d'aquests textos.

compatibles amb els de Jesús. Això, més enllà de ser una paradoxa, és el fonament del cristianisme. Només compta la voluntat de Déu en la història, i per la seva gràcia s'ha manifestat en Jesús en el moment escollit fent-lo exemple d'obediència, senyal inequívoca de la gratuïtat de l'amor de Déu (cf. Rm 5,5-6).

Això és l'únic contingut de l'evangeli, i és la comunió en aquest evangeli la que fa de la vida de la comunitat, i del propi apòstol, un evangeli viu, una participació terrenal en el misteri de Crist. És així com cal entendre la resolució final sorgida de l'Assemblea; la unitat evangèlica quedarà garantida per l'acord entre Jaume, Pere i Joan, per un costat, i Pau, per l'altre. D'aquí no en surt cap exigència, ja que tots reconeixen que el missatge que predica Pau és plenament vàlid i suficient per a la salvació, encara que no contingui la Llei com a base. Si bé la missió eminentment universal que porta a terme Pau podria danyar d'alguna manera la unitat evangèlica (que en les seves beceroles restà isolada a Palestina), hem d'admetre que l'entrevista de Jerusalem serveix per llimar friccions en el si de la comunitat, esdevenint-se una situació de «doble missió» regulada i acceptada. Però no tot fou tan simple. Hi hagué un gran perdedor després de la trobada: la facció judeocristiana radical. Aquests no s'accontentaren amb els acords presos i, a títol personal, sortiren de Palestina per imposar a les comunitats paulines l'exigència del judaisme. Això suposarà la divisió del judeocristianisme, a part d'un conflicte molt seriós dins les comunitats i entre aquestes i el seu fundador. El que es demanà a Pau i a Bernabé, que no pot entendre's de cap manera com una exigència, és que es recordin dels pobres de la comunitat mare (Ga 2,10), i així s'hi comprometen i així ho faran. Immediatament se'n tornen a Antioquia. L'estada a Jerusalem devia haver ocupat alguns mesos d'aquell hivern, i la baixada a Síria es devia produir cap a la fi d'aquesta estació.¹⁰

7.2. La imatge lucana de l'Assemblea: necessitats teològiques de Lluc

Com ja hem dit, Ac 15,1-35 és un relat lucà. Si bé és cert que en algunes parts coincideix amb el relat de Ga 2,1-10 (per exemple l'existència de judeocristians que exigien la circumcisió dels paganocristians), no podem dubtar que en la seva majoria es tracta d'una perícope intencionadament elaborada. Ens anirà molt bé per il·lustrar l'estratègia que Lluc ordí per narrar la vida de l'apòstol.

Cal remuntar-se a la mort de Jesús. El doctor de la Llei Gamaliel pronuncià un discurs davant del Sanedrí (Ac 5,34-39) que servia per amainar els ànims exaltats dels jueus que, en presència de seguidors del crucificat per Jerusalem, s'esquinçaven les

¹⁰ La distribució del calendari dista força de l'actual. Quan diem a final d'hivern ens referim al període que hi ha entre els mesos de desembre i febrer, que respondria als mesos desè i onzè del calendari jueu. Han de ser el *tevet* i el *xevat* hebreus.

vestidures només de sentir les blasfèmies que pronunciaven (recordem la maledicció que perseguia els penjats, segons Dt 21,23). Els mostrà que aquests seguidors de Crist eren inofensius, de manera que sorgí un pacte tàcit entre jueus i judeocristians en les immediateses de la mort de Jesús. Per Lluc les coses no havien canviat, i aquest pacte continuava vigent amb tot el que comportava, especialment l'observança de la Llei. Recordem ara les vegades que Pau puja a Jerusalem, segons Lluc: Ac 9,26 (immediatament després de l'experiència de Damasc); Ac 11,30 (un ajut econòmic d'Antioquia als germans necessitats de Judea arran d'una carestia); Ac 15,2 (amb ocasió de l'assemblea); Ac 18,22 (el retorn del segon viatge missioner, just abans d'anar a Antioquia); Ac 21,15 (el retorn del tercer viatge missioner). Un total de cinc vegades, per només tres que ens explica Pau (i cal donar-li credibilitat). Aquest detall és molt revelador, perquè és ben possible que Lluc usés el seu nombre preferit que, a part, s'ajustava a la realitat. No va ser així, i feu pujar a Pau dues vegades més. És una clara voluntat de lligar l'apòstol a la comunitat mare de Jerusalem. Quan està de camí cap a Judea, de pas per Galilea i Samaria, explica la conversió dels pagans (Ac 15,3b), però quan arriba a Jerusalem omet aquest detall (Ac 15,4). De nou, es mostra tan prudent com temorós. Allí no es reuneix amb els dirigents (els de Ga 2,9), sinó amb tota la comunitat amb un mínim de decisió, entre els quals cal incloure els apòstols i els responsables (Ac 15,4); la comunitat àmplia, sense intervenció directa durant la reunió, però que escull els enviats a Antioquia després (Ac 15,22); Jaume, entès com a element crucial del debat (Ac 15,13); Pere, com a personatge decisiu en la defensa de la causa pagana (Ac 15,7); i l'Esperit Sant (Ac 15,28). A la llum d'això, doncs, cal entendre Ac 15,12: *Esígēsen dé pán tó plēthos*, com un indicador de certa quantitat, i no només d'una totalitat dels assistents, que podrien ser ben pocs. Acabem de passar de l'entrevista privada que explica Pau a una autèntica assemblea. Fixem-nos que en l'enumeració dels assistents no hi apareixen ni Pau ni Bernabé, que ben cert que hi són. Això és així perquè el plantejament de Lluc per aquest debat adquireix el rang de judici. En un esquema obtindríem un resultat geomètric: al centre de l'escena caldria situar-hi els dos apòstols antioquens, circumdats pels quatre eixos (comunitat, apòstols i responsables, Pere i Jaume) i amb la presència omnipresent de l'Esperit Sant. Lluc té molt clar que aquesta reunió, i el que se'n deriva, és voluntat divina, i així ho presenta. El discurs de Pere (Ac 15,7b-11) al·ludeix directament a la conversió de Corneli, coneguda pels assistents i amb un reconeixement diví manifest (Ac 10,45); acte seguit Pau i Bernabé expliquen els prodigis que Déu havia fet per mitjà d'ells (ho expliquen però Lluc en diu el contingut, i així esdevé notòria la inactivitat absoluta d'ambdós en el decurs de l'assemblea); el discurs de Jaume (Ac 15,14-21), que parla amb qualitat de jutge imparcial, esdevé una conclusió de l'acte i és oït cerimoniosament per tothom, i cita immediatament l'Escriptura per fonamentar la seva decisió (el text citat és Am

9,11-12 segons la versió grega dels LXX).¹¹ Tot queda subjugat a una interpretació judeocristiana (en clau judaïtzant, diríem) dels fets que és acceptada per tothom sense discussió; és més, se'n fa difusió entre les comunitats i la lectura del contingut de la carta redactada per la comunitat (Ac 15,23b-29) provoca alegria i satisfacció entre els qui n'acaten les disposicions. Ens trobem davant una solució a mig camí entre els paganocristians i els radicals judeocristians, una mena de «café per a tothom»: es ratifica la sentència de Jaume; es redacta la carta oficial; i s'envia Judes i Siles, juntament amb Pau i Bernabé, de retorn a Antioquia, per així ajudar a explicar el que aquí s'havia acordat per escrit. De nou dependència absoluta, quasi sobreprotecció maternal, que subjugua la missió paulina a les decisions jerosolimitanes. Això no podia ser de cap altra manera si Lluç pretenia conduir a bon port el seu argument teològic principal: unir la revelació fundant amb la revelació dependent. Ell és el representant d'un cristianisme que ha perdut la preocupació pel retard de la *parusía*, que valora positivament el temps present que no és altre que el temps de l'església en la història. Té una ferma consciència de l'existència i actuació històriques de Déu, que després del seu pas físic entre els homes per mitjà de la figura de Jesús ha permès obrir el període del Regne anunciat (des de les Escripures) i manifestat (a través dels diversos signes que s'han succeït): el temps ja s'ha complert.

¹¹ L'estratègia jacobina és donar la volta a l'argument de Pere: si aquest afirma que els jueus han rebut la gràcia de Déu igual que els pagans (Ac 15,8), Jaume conclou que Déu només s'ha ocupat dels pagans en darrer terme, essent primordial el seu vot de preferència per Israel (Ac 15,14.19). La menció del nom de Pere com a Simeó, forma septuagintal més propera a l'aramèu, pretén referir-se al passat d'observança fèrria de la Llei de l'apòstol (Ac 10,14.27-28; 11,8), tot desacreditant-ne els arguments pretesament antics que presentava davant la comunitat.

Marta, una deixebila de Jesús

per Núria Calduch-Benages

La nostra protagonista és Marta de Betània. Per què? La resposta es troba en Jn 11,27, on Marta confessa la seva fe en Jesús. Una confessió de fe demana la primera persona del singular: «jo crec». Però aquest «jo crec» no és una resposta instantània o gratuïta, dita sense pensar. Al contrari: per poder dir «jo crec» cal un camí, un procés, un temps, una preparació i un context / ambient. «Jo crec» són paraules personals i comunitàries al mateix temps perquè la fe és un acte personal però també comunitari. La fe és un acte que creix i es desenvolupa en comunitat. I Marta de Betània és un veritable exemple de creient, de dona creient.

En l'Evangeli segons Joan, Marta apareix en dues ocasions i sempre amb la seva germana Maria: en Jn 11,1-44 (en connexió amb la malaltia, mort i resurrecció de Llätzer, el seu germà) i en Jn 12,1-8 (en l'episodi conegut com la unció de Betània).¹ Cada dia són més els estudiosos que gràcies a l'hermenèutica feminista identifiquen Marta i Maria com a veritables deixebles de Jesús. Entre molts altres podem citar R. E. Brown i E. Schüssler Fiorenza. Aquesta darrera ofereix les raons següents sobre el seguiment de les dues germanes de Betània:

1. Marta crida Maria perquè vagi a trobar Jesús (Jn 11,28), com Andreu i Felip criden Pere i Natanael.

2. Maria és cridada de manera específica per Jesús, tal com passa amb els deixebles en els evangelis sinòptics.

¹ Trobareu un estudi aprofundit d'aquesta perícopa en N. CALDUCH-BENAGES, *Il profumo del Vangelo. Gesù incontra le donne* (La Parola e la sua ricchezza 11), Milano: Paoline 2007, 81-105.

3. Hi ha algunes frases com ara «els jueus que eren amb ella» (Jn 11,31.33.45) que indiquen que Maria tenia molts de seguidors entre els jueus que van creure en Jesús.

4. La unció dels peus de Jesús feta per Maria recorda el rentament dels peus que Jesús féu als deixebles i el manament de seguir el seu exemple.

5. Maria, la deixeblla veritable, apareix en contrast amb Judes.²

Marta i Maria de Betània davant Jesús (Lc 10,38-42)

En l'Evangeli segons Lluc, hi trobem Marta i Maria en una perícope molt famosa i sovint mal interpretada. Em refereixo a Lc 10,38-42. Em vull aturar en aquest pasatge abans de reprendre l'Evangeli segons Joan perquè aquí és Maria, i no pas Marta, la qui manifesta l'actitud de la veritable deixeblla:

Mentre feien camí, Jesús va entrar en un poble, i l'acollí una dona que es deia Marta. Una germana d'ella, que es deia Maria, es va asseure als peus del Senyor i escoltava la seva paraula. Marta, que estava molt atrafegada per poder-lo obsequiar, s'hi va atansar i digué: «Senyor, ¿no et fa res que la meua germana m'hagi deixat tota sola a fer la feina? Digues-li que em vingui a ajudar.» El Senyor li va respondre: «Marta, Marta, estàs preocupada i neguitosa per moltes coses, quan només n'hi ha una de necessària. Maria ha escollit la millor part, i no li serà pas presa.»

Segons una tradició eclesial molt llarga, aquesta narració es dirigiria sols a les dones: Marta i Maria representen dues formes de vida femenina; mentre que els homes resten fora de l'escenari. Ells són representats per Jesús, el seu espòs (cf. Ef 5). Des d'aquesta perspectiva, apareixen dos tipus de dones: la dona activa al servei dels altres i les dones contemplatives al servei de Déu. Aquesta divisió pot ésser utilitzada en un determinat context, però resulta insuficient no tant per allò que diu com per allò que calla. Penso que en la narració de Lluc, ni Marta és una serventa, ni Maria una contemplativa. Elles representen tipològicament dues actituds característiques no sols de les dones, sinó de les dones en tant que són signe visible de la comunitat. Marta i Maria són el mirall de la comunitat composta per homes i per dones.

Marta és la qui acull Jesús a casa seva, en un llogaret. Això diu molt a favor d'aquesta dona. Gràcies a l'acolliment i a l'hospitalitat de Marta, el llogaret esdevé un lloc acollidor, que contrasta notablement amb el llogaret dels samaritans, que no van voler rebre Jesús (cf. Lc 9,51-56) i amb les cases o ciutats que van rebutjar els missioners de Jesús (Lc 10,10-12). Marta, com Zaqueu, acull Jesús (suposem que també ho fa plena de goig, perquè eren amics), però mentre Zaqueu parla directament amb Jesús sobre determinats problemes, Marta ho fa per mitjà de la seva germana. I aquí comencen

² Cf. N. CALDUCH-BENAGES, *Il profumo del Vangelo*, especialment p. 85-88.

els problemes. Ens trobem davant de dues germanes enfrontades per un home, fet que és freqüent en la Bíblia i també en la nostra història. Pensem en Sara i Agar, una dona lliure i una altra d'esclava, vinculades al mateix marit, Abraham, el favor del qual competeixen per obtenir. Recordem també Lia i Raquel, dues dones lliures, dues germanes que competeixen per l'amor del mateix home: Jacob. O també Peninnà i Anna, dues dones lliures, una fecunda i l'altra estèril, ambdues esposes d'Elcanà. A la llum d'aquestes històries podem entendre millor la tensió entre Marta i Maria, les dues germanes protagonistes de la nostra narració.

Maria apareix en situació de deixeblla, és a dir, asseguda als peus del Senyor (*Kyrios*) i escolta la seva paraula, tal com els jueus estudiaven la Torà, asseguts al voltant del seu rabí per escoltar i aprendre els seus ensenyaments. Maria escolta el Mestre, però no parla, no fa preguntes ni objeccions, no discuteix, sols escolta. Ella rep la paraula i la conserva en el cor, com feia Maria, la mare de Jesús en Lc 2,19.51. I és aquest silenci de Maria, com a deixeblla, que ha fet néixer una altra interpretació del nostre text, molt corrent, però parcial i tendenciosa. Marta i Maria representen dues activitats femenines contraposades i complementàries alhora, caracteritzades pel silenci: l'activitat feta sense paraules (Marta) i la paraula escoltada en silenci (Maria).

Marta ha acollit Jesús, però aquella qui en realitat li ha dedicat la seva atenció i el seu temps ha estat Maria. Marta estava ocupada en moltes coses; Maria, en canvi, s'havia concentrat en la paraula de Jesús. A la distracció de Marta, s'hi contraposa l'atenció de Maria, i al gran servei de Marta, s'hi contraposa la concentració de Maria. La informació del narrador presenta una connotació negativa: en determinades ocasions, l'excés de servei pot ser una dispersió. La reacció de Marta és immediata i



*Jesús amb Marta i Maria.
Carosfeld (1794-1872).*

es lamenta directament al Senyor, perquè es troba que ha de fer tota la feina ella sola. Ella es distreu no perquè en tingui ganes sinó perquè ha de carregar tota sola la feina. El problema de fons, doncs, és l'excés de servei (*diakonia*) no compartit. Davant Jesús, ambdues germanes entren en conflicte, perquè totes dues volen servir-lo, tot i que de maneres diverses. En certa mesura. Marta té raó: si el treball és compartit, esdevé més lleuger i s'acaba abans. Si Marta s'ha distret és per culpa de Maria que l'ha deixada sola: «Digues-li que em vingui a ajudar», diu Marta a Jesús, però aquest no acull la seva petició. En lloc de girar-se a Maria per renyar-la per la negligència, Jesús respon a Marta per ajudar-la a reflexionar, per donar-li un consell. L'actitud de Marta és arriscada (cf. 1Co 13,1-3), perquè es poden fer moltes coses per Jesús, oblidant el que és essencial, és a dir, l'escolta de la seva Paraula.

La resposta del Mestre («Marta, Marta, estàs preocupada i neguitosa per moltes coses, quan només n'hi ha una de necessària») ens recorda una altra de les seves respostes sorprenents; la que adreça a la dona que havia fet un elogi de la seva mare: «Més aviat sortosos els qui escolten la paraula de Déu i la guarden!» (Lc 11,28). Sols és necessària una cosa: cercar el Regne de Déu (Lc 12,31). I per trobar-lo cal deixar-ho tot, tal com ha fet Maria. Ella ho ha deixat tot i s'ha assegut als peus de Jesús per escoltar-lo. Maria ha estat una dona lliure, perquè ha volgut fer una elecció i ha triat la part millor. Ningú no ha escollit per ella. La iniciativa ha estat tota seva. Jesús no diu a Marta que continuï la feina, ni diu a Maria que continuï asseguda als seus peus, sinó que posa l'accent en el valor que té l'escolta personal de la paraula per a les dues germanes. Jesús no condemna Marta, simplement li recorda el risc de viure en una dispersió continuada. Un excés d'afany per al servei pot separar-nos de la Paraula de Jesús, que és la font i l'arrel de tot servei.

Jesús vol una resposta de Marta i una de Maria. Si, d'una banda, Marta és invitada a superar la seva angoixa per la feina i a seure's al costat de Jesús per escoltar-lo; Maria, després d'haver escoltat la seva paraula, s'haurà d'alçar per posar en pràctica la paraula al servei dels germans. Per què hem de separar sempre Marta de Maria, l'acció de la contemplació, el servei de la paraula? Tots nosaltres, homes i dones, som Marta i Maria, actius i contemplatius, servidors i escoltadors de la Paraula. Cadascun de nosaltres, com a persones individuals, som un mirall de la comunitat.³

³ Cf. N. CALDUCH-BENAGES, "Due volti dentro di noi (Lc 10,38-42)", *Messaggero Cappuccino* 43/3 maggio-giugno (1999) 73-74.

Maria i Marta de Betània de nou davant Jesús (Jn 11,1-44)

Tornem a Jn 11,1-44 i especialment a la confessió de fe de Marta. L'autor de quart evangeli col·loca aquesta confessió de fe en paral·lel amb la de Pere en Jn 6,68-69. Llegim-ne el context:

Llavors Jesús digué als Dotze: «¿També vosaltres em voleu deixar?» Simó Pere li respongué: «Senyor, a qui aniríem? Tu tens paraules de vida eterna, i nosaltres creiem i sabem que tu ets el Sant de Déu.» Jesús els digué: «¿No us vaig escollir tots dotze? I un de vosaltres és un diable!» Es referia a Judes, fill de Simó Iscariot. Era ell, un dels Dotze, qui l'havia de traïr (Jn 6,67-71).

Un altre paral·lel es troba en Mt 16,16. Llegim-ne també tot el passatge:

Després Jesús va arribar a la regió de Cesarea de Filip, i preguntava als seus deixebles: «Qui diu la gent que és el Fill de l'home?» Ells respongueren: «Uns diuen que és Joan Baptista; d'altres, Elies; d'altres, Jeremies o algun dels profetes.» Ell els pregunta: «I vosaltres, qui dieu que sóc?» Simó Pere li respongué: «Tu ets el Messies, el Fill del Déu viu.» Llavors Jesús li va dir: «Feliç de tu, Simó, fill de Jonàs: això no t'ho han revelat els homes, sinó el meu Pare del cel! I jo et dic que tu ets Pere, i sobre aquesta pedra edificaré la meua Església, i les forces del reialme de la mort no la podran dominar. Et donaré les claus del Regne del cel; tot allò que lliguis a la terra quedarà lligat al cel, i tot allò que deslliguis a la terra quedarà deslligat al cel.» Després va manar als seus deixebles que no diguessin a ningú que ell era el Messies (Mt 16,13-20).

En el nostre text, la confessió de Marta es troba en un capítol organitzar al voltant del tema de la vida i de la mort. El text es mou entre la mort i la vida de Llätzer, que prefigura el drama personal de Jesús. El qui és la vida trobarà ben aviat la mort: en Jn 11,45-54 (immediatament després del nostre text), els caps dels jueus condemnen Jesús a mort. D'altra banda, la resurrecció de Llätzer reflecteix anticipadament la resurrecció de Jesús. Ja des del principi sabem que la Vida vencerà.

Aquest drama es desenvolupa en un context familiar on els vincles d'amistat i germanor hi tenen un paper molt important. A la casa de Betània hi ha tres amics de Jesús: dues dones —Marta i Maria—, que són germanes i un home malalt, Llätzer, germà de les dues dones. Llätzer és explícitament esmentat com a «amic» de Jesús (per les germanes) en Jn 11,3: «Senyor, aquell qui estimes està malalt»; i per Jesús en Jn 11,11: «Llätzer, el nostre amic, s'ha adormit». El narrador s'hi refereix amb el terme de «germà» (Jn 11,2.19). Els tres germans amics de Jesús s'intercanvien els llocs en la narració. Primer és anomenat Llätzer i després les dues germanes (Jn 11,1); però més endavant, Maria és anomenada en primer lloc (Jn 11,2), i encara més endavant (Jn 11,5.19), Marta ocupa el primer lloc. Aquests canvis no són pas gratuïts. Ens revelen el propòsit del narrador que ofereix una perspectiva diversa d'acord amb el desenvolupament de la narració. Tots tres són protagonistes, però s'alternen el protagonisme.



Jesús complirà el miracle de ressuscitar Llätzer

El text ens parla de persones concretes, amb nom propi, però en un segon pla el text al·ludeix a la comunitat a la qual s'adreça l'evangeli. Vincles de relació, d'amistat, d'amor entre les persones. I en aquest context, Jesús complirà el miracle de ressuscitar Llätzer i Marta farà la seva professió de fe. Aleshores *fe-vida-amor* (punts fonamentals de la vida comunitària) expressats en la unitat, reciprocitat i igualtat. A partir de Jn 11,4 fins a 11,15, el narrador i les paraules de Jesús anticipen el que passarà després i això significa que l'accent no cau sobre el resultat sinó sobre el procés, sobre el camí que cal recórrer.

Ambdues germanes, Marta i Maria, o Maria i Marta, es mouen, actuen, parlen, demanen ajuda, corren, no es conformen a la mort del germà, sinó que interpreten els fets esdevinguts, la realitat, les paraules de Jesús. Aquesta interpretació de les germanes revela la seva capacitat de pensar i d'actuar. Fan el camí pas a pas, intentant de comprendre'n els detalls, fins i tot els més insignificants. Malgrat el caràcter definitiu de la mort (ja fa mala olor!), encara hi ha una porta oberta, encara hi ha esperança, encara hi ha una altra lectura possible: la de la recerca, la de la fe. Marta fa un camí en la seva experiència de fe. Aquesta experiència és interpretació del sentit de la vida i de la mort. Jesús pot transformar allò que en aparença ja és definitiu. Jesús pot transformar la mort en vida.

Marta és una dona realista. El seu germà es posa malalt i mor. Aquesta és la realitat i Marta no en fuig pas. Cerca Jesús i li demana ajuda. Jesús no s'apressa pas a intervenir, però quan ella ja no s'ho esperava, sap que Jesús ha arribat. L'arribada de Jesús ha

estat una veritable sorpresa per a ella. En aquest interval de temps, Marta no ha perdut pas la capacitat d'esperar, d'escoltar. Aquesta bona notícia li dóna coratge per posar-se en camí, perquè ella vol trobar Jesús.

En el text hi ha un clar contrast en l'actitud de les dues germanes. Marta l'anà a trobar (Jn 11,20), mentre que Maria s'estava asseguda a casa. Marta es posa en camí perquè ha escoltat; Maria no es mou perquè encara no ha escoltat (Jn 11,28). Escoltar i posar-se en camí són dues actituds pròpies dels deixebles. Marta certament es posa en l'actitud de deixebila. Marta va a trobar Jesús i la trobava es produeix en el camí, com tantes altres vegades en l'evangeli. Jesús, però, ha arribat abans, com en el cas de la samaritana.⁴ I allà, en el camí, es produeix el diàleg: un diàleg teològic entre tots dos interlocutors, Jesús i una dona.

La fe de Marta, com la de tot ésser humà, és dinàmica i evolutiva. I Jesús respecta aquest dinamisme amb els ritmes que li són propis. Al mateix temps, però, sap com encoratjar, com activar el dinamisme de la fe. I com ho fa? Per la paraula, el diàleg, la contraposició d'opinions. Amb Marta, Jesús al principi no és pas molt explícit. Mirem el diàleg de prop. La primera a parlar és Marta i en la seva primera intervenció, ella es lamenta perquè Llätzer ha mort. És una constatació de la realitat: «Senyor, si haguessis estat aquí, no s'hauria mort, el meu germà» (Jn 11,21). Hi afegeix, però, una segona part on emergeix la seva esperança. Ella confia plenament en Jesús: «Però, fins i tot ara, jo sé que Déu et concedirà tot el que li demanis» (Jn 11,22). Marta posa la seva fe en les mans de Jesús, en la seva intercessió. Jesús respon amb una frase ambigua: «El teu germà ressuscitarà» (Jn 11,23), que Marta, bona creient, rebut: «Ja sé que ressuscitarà en el moment de la resurrecció, el darrer dia» (Jn 11,24). Jesús no deixa passar l'ocasió i afegeix nous motius perquè la fe de Marta pugui continuar el seu procés de personalització. Jesús ha estat provocat i, com en el cas de la samaritana, s'autorevela: «Jo sóc la resurrecció i la vida. Qui creu en mi, encara que mori, viurà; i tot aquell qui viu i creu en mi, no morirà mai més. Ho creus, això?» (Jn 11,26). La pregunta final mostra el respecte de Jesús envers Marta, envers el seu procés de fe, envers la seva llibertat. I finalment, Marta fa la seva confessió de fe en primera persona: «Sí, Senyor: jo crec que tu ets el Messies, el Fill de Déu, el qui havia de venir al món» (Jn 11,27).

La fe, primer ha tingut lloc en la comunicació i després en el signe. Marta ha cregut abans del miracle. Jesús s'ha revelat a Marta, i Marta en la seva confessió de fe ha revelat qui és Jesús per a ella. I no sols això, Marta diu a Jesús allò que ell no ha dit de si mateix. La tradició joànica ha condensat en aquesta fórmula, en boca d'una dona,

⁴ Cf. N. CALDUCH-BENAGES, *Dammi, Signore, il tuo sguardo. Riflessioni bibliche sulla vita consacrata*, Roma: Editrice Rogate 2008, p. 105-116.

una sèrie de títols que expressen la interpretació de la comunitat sobre Jesús: el Senyor, el Crist, el Fill de Déu, El qui ha de venir.

Conclusió

Marta apareix com una deixebila de Jesús, com una teòloga, una dona que interpreta la Paraula. En l'Evangeli segons Joan les dones fan sovint aquesta funció: Maria la mare de Jesús (que s'interroga sobre la condemna i sobre la mort del fill), la samaritana (que vol comprendre's a si mateixa, comprendre l'adoració a Déu), Marta (que reflexiona sobre la mort d'una persona estimada) i Maria de Betània (que ofereix una interpretació reial de la sepultura de Jesús). Jesús parla amb elles de teologia, establint un diàleg teològic que ens estimula, ens encoratja també a nosaltres a seguir aquest camí cada vegada amb més passió i dedicació i amb la certesa que els Senyor ens guia.

La profecia de Zacaries

per Francesc Ramis Darder

El llibre del profeta Zacaries constitueix un entramat literari i teològic complex. El contingut dels vuit primers capítols fa referència al regnat de Darius (Za 1,1.7) i conte referències expresses a Zorobabel (Za 4,6; 6,11) i a Jeixua (Za 3,1). Aquests capítols comencen amb una invitació a la conversió (Za 1,1-6), tot seguit hi figuren vuit visions, entre les quals s'intercalen dos oracles majors (Za 1,7-6,15) i després apareix un col·lecció d'oracles diversos (Za 7,1-8,23). Quan el lector arriba al capítol novè, percep un canvi en l'estil literari i en el contingut teològic. El contingut de Za 9-14 no esmenta Zacaries, Darius, Zorobabel i Jeixua, ni tampoc relata cap visió; el missatge apareix amb la figura literària dels oracles, uns en poesia i uns altres en prosa.

Les diferències literàries i teològiques que acabem d'esmentar, han fet que la majoria de comentaristes divideixin la profecia de Zacaries en dues seccions majors: Primer Zacaries (Za 1-8) i Segon Zacaries (Za 9-14). Alguns biblistes, observant la complexitat de Za 9-14, subdivideixen aquesta secció en dos apartats més: Segon Zacaries (Za 9-11) i Tercer Zacaries (Za 12-14). Altres analistes aprecien que la frase «paraula del Senyor» consta en Za 9,1 i en Za 12,1, però noten que també figura en Ml 1,1; des d'aquesta perspectiva, entenen que la profecia de Malaquies seria una porció «esqueixada» del llibre de Zacaries per poder fixar en dotze el nombre de profetes menors.

En el decurs d'aquest estudi, començarem exposant el contingut de la profecia de Zacaries considerant-ne els dos grans blocs: Primer Zacaries (Za 1-8) i Segon Zacaries (Za 9-14), a continuació apreciarem la influència del llibre de Zacaries en el conjunt de la Sagrada Escripura i en la primera literatura patristica, i, finalment, oferirem una breu bibliografia sobre la profecia zacariana.

1. Primer Zacaries (Za 1-8)

El contingut de Za 1-8 comença amb una invitació a la conversió (Za 1,1-6), seguida per dues seccions: el Llibre de les Visions (Za 1,7-6,15) i el Llibre dels Oracles (Za 7,1-8,23).

1.1. Invitació a la conversió: Za 1,1-6

El primer verset assenyala el moment en què Zacaries va rebre la paraula del Senyor, el mes vuitè del segon any del regnat de Darius (518 aC). La invectiva profètica insta el poble a convertir-se (Za 1,3). La veu profètica, amb la intenció de suscitar la conversió de la nació, recorda el comportament dels avantpassats i aferma la tasca dels profetes que van exigir la conversió de la comunitat.

Els profetes van predicar la conversió, però la nació no escoltava el missatge salvador. Tot i el tancament del poble, el text constata que, finalment, els avantpassats van assumir el contingut de la paraula profètica i es van convertir (Za 1,6). D'aquesta manera, la veu de Zacaries dirigeix un missatge clar a la consciència dels oients: de la mateixa manera que abans la nació va ser capaç d'abandonar la idolatria per adherir-se al Senyor, també la comunitat actual pot abandonar la perversió per adherir-se als



El profeta Zacaries. Miquel Àngel (1509).

manaments. L'itinerari teològic delineat per Za 1,1-6, sintetitza el contingut de l'exigència de conversió proclamada pels profetes (Za 1,4; cf. Is 55,7), alhora que mostra com el poble reconeix la irrupció de la justícia divina quan el Senyor fustiga la nació pecadora (Za 1,6; cf. Is 40,2).

1.2. Llibre de les Visions (Za 1,7-6,25)

El contingut de Za 1,7-6,15 conté vuit visions i dos oracles majors. La primera visió comença situant cronològicament els esdeveniments que figuren en la secció (Za 1,7). D'aquesta manera, la profecia es desenvolupa en un itinerari temporal coherent, ja que la invitació a la conversió s'esdevenia el mes vuitè del segon any del regnat de Darius (Za 1,1), mentre la primera visió té lloc en l'onzè mes (Za 1,7).

Les tres primeres visions, juntament amb les quatre últimes, constitueixen un septenari dotat d'una estructura concèntrica. La primera visió, «els genets» (Za 1,7-17), i la segona, «les banyes i els ferrers» (Za 2,1-4), juntament amb la setena, «el cossi» (Za 5,5-11), i la vuitena, «els carros» (Za 6,1-8), declaren la destrucció de les nacions estrangeres que practiquen la idolatria. La tercera visió, «la corda d'amidar» (Za 2,5-9), i la sisena, «el rotlle» (Za 5,1-4), emfatitzen la reconstrucció i la purificació del poble. La cinquena visió, «el canelobre i les dues oliveres» (Za 4,1-14), situa Zorobabel i Jeixua artífexs de la reconstrucció del poble. La quarta visió, «investidura del gran sacerdot» (Za 3,1-10), presenta una estructura literària especial i presenta la figura del gran sacerdot Jeixua.

El conjunt de les visions apareix entreteixit amb dos oracles majors: «crida a la conversió» (Za 2,10-17) i «la coronació» (Za 6,9-15). Un altre oracle «tres paraules sobre Zorobabel» apareix inserit en la cinquena visió (Za 4,6 b-10a) i un altre més estableix la conclusió de la quarta visió: «el missatge sobre el Germen» (Za 3,8-10).

1.2.1. Primera visió: els genets (Za 1,7-17)

Zacaries veu un conjunt de genets muntats sobre cavalls rojos, grisos i blancs enviats pel Senyor a recórrer la terra. Els genets comuniquen a l'àngel del Senyor que acaben de recórrer la terra i l'han trobat en calma. L'àngel suplica al Senyor que s'apiadi de Jerusalem i de les ciutats de Judà amb les quals ha estat setanta anys enutjat. Tot i la calma que regna a la terra, els habitants de Jerusalem es troben en la misèria moral i religiosa. L'oprobri del poble apareix reflectit sota la metàfora dels «setanta anys» que ha durat la ira divina. La Bíblia fa una lectura teològica de la història: els «setanta anys» de la còlera divina es van iniciar quan Nabucodonosor II va conquerir Jerusalem (587 aC).

No obstant això, segons mostra la profecia, el període caracteritzat per l'enuig diví ha arribat al seu terme, ja que el Senyor manifesta la seva decisió de consolar Sió

(Za 1,17) i l'obstinació d'aniquilar l'opressor del seu poble (Za 1,15). La primera visió revela la intervenció divina que posarà fi a l'oprobri de Judà i de Jerusalem. La reconstrucció del poble rau en el seu renaixement religiós, per això el text apunta a la reedificació del temple i de la ciutat.

1.2.2. Segona visió: les banyes i els ferrers (Za 2,1-3)

Zacaries veu quatre banyes i després percep quatre ferrers. Les quatre banyes representen les nacions que van dispersar i oprimir el poble de Déu, mentre que els ferrers simbolitzen la irrupció de la ira divina que assolarà els qui van fustigar el poble hebreu. La imatge de la «banya» simbolitza el domini de les potències orientals que van assolar Palestina. Assíria va destruir Israel, en va deportar població (2Re 17,5-6) i va arrasar Judà en temps d'Ezequies (2Re 18,13-19,37). Babilònia va conquerir Judà i deportà la població més qualificada a la capital del seu imperi (2Re 23,31-25,26). El període persa propiciava la deportació d'algunes poblacions per evitar possibles revoltes (cf. Jl 4,2.6).

La menció de les banyes al·ludeix, obliquament, als quatre angles dels altars denominats «banyes» (cf. Ex 27,2). Sobre els altars sovint s'oferien els sacrificis als ídols. Des d'aquesta perspectiva, la referència a les banyes evoca també la falsedat del culte idolàtric que va contaminar la litúrgia del temple (cf. Jr 7,1-15) i pervertir la conducta dels israelites (cf. Is 1,10-20). No obstant això, la supèrbia de les grans potències i el fast de la idolatria ha arribat al final, ja que l'arribada dels ferrers simbolitza la contunència de la intervenció divina contra opressors i idòlatres.

1.2.3. Tercera visió: el cordill per mesurar (Za 2,5-9)

Zacaries veu un home amb un cordill a la mà disposat a mesurar l'amplada i la longitud de Jerusalem. Un àngel explica el sentit de la visió: Jerusalem serà una ciutat oberta per la quantitat d'homes i d'animals que hi viuran i el Senyor serà la muralla que la protegirà i la satisfarà amb la seva glòria. La visió dibuixa simbòlicament la identitat de Jerusalem reconstruïda. La profecia d'Isaïes, valent-se del llenguatge metafòric, descriu com la idolatria fa de Jerusalem una vinya abandonada (cf. Is 5,1-7) i com la injustícia va baratar la bellesa de la ciutat en l'aridesa d'un desert (cf. Is 44,3). La ciutat, cridada a ser metàfora de l'Edèn (cf. Is 51,3), es va abraçar a la injustícia i va esdevenir vila adúltera (cf. Is 1,21) i ciutat esvalotada (cf. Is 22,2), però l'oprobri de Sió ha arribat al seu terme.

La visió de Zacaries anuncia que el Senyor vindrà com a defensor de la ciutat i omplirà l'urbs amb la seva glòria. L'home equipat amb la cinta de mesurar simbolitza la voluntat divina de reconstruir-la (cf. Ez 40-42). El Senyor, amb la solidesa d'una muralla, protegirà Sió davant qualsevol adversitat (Za 2,9 cf. Is 54,16-17), mentre que

la glòria de Déu, metàfora del temple reconstruït, s'establirà de nou a la Ciutat Santa (Za 2,9 cf. Is 66,18-21).

1.2.4. Primer oracle: crida als exiliats (Za 2,10-17)

El missatge de les visions provoca en el lector el desig de tornar a Déu, per això després de les tres primeres visions figura una crida expressa a la conversió (Za 2,10-17). El poema convida Sió a fugir de Babilònia (Za 2,11). Babilònia evoca la regió a la qual van ser deportats els judaïtes després de la conquesta de Jerusalem per Nabucodonosor II; no obstant això, sovint és metàfora de la idolatria (cf. Is 47). Encara que el poema podria constituir una invitació adreçada als judaïtes que encara romanen a Babilònia perquè tornin a Sió, la intenció teològica del text és diferent. Quan es compon el llibre de Zacaries ja fa molt temps que els exiliats van abandonar Babilònia (538 aC). La crida als exiliats continguda en Za 2,10-17 s'adreça als habitants de Jerusalem que, sotmesos a la idolatria, s'assemblen als exiliats que vivien a Babilònia allunyats del Senyor i de la pietat del temple.

La conversió dels judaïtes infidels, simbolitzada per la metàfora del retorn de l'exili, apareix descrita amb les característiques que defineixen el triomf final del projecte de Déu a favor de la humanitat: el Senyor habitarà enmig del seu poble; moltes nacions, admirades per l'amor del Senyor a Sió, s'incorporaran al poble de Déu, els adversaris del Senyor, simbolitzats per les nacions impies, seran aniquilats i, finalment, la intervenció de Déu a favor del seu poble i contra els adversaris possibilitarà que la nació descobreixi la presència de Déu (Za 2,13-17; cf. Is 60,65-66).

1.2.5. Quarta visió: investidura del gran sacerdot (Za 3,1-7.8-10)

El profeta veu el sacerdot Jeixua posat dempeus i a Satan disposat a acusar-lo (cf. Jb 1,6). L'àngel, en nom del Senyor, redueix Satan al silenci. Jeixua va vestit amb robes brutes, metàfora del pecat, però l'àngel ordena que li treguin els parracs per vestir-lo amb el vestit de festa, símbol de la joia dels redimits. Els exiliats van tornar a Jerusalem amb entusiasme, però diverses contrarietats els van trencar l'ànim. Els habitants de Jerusalem no van acollir bé els qui tornaven i els qui tornaven s'adonaren que les seves antigues propietats havien estat depredades i que, a més, la reconstrucció del temple es posposava contínuament. La figura de Satanàs, present en la visió, constitueix la metàfora de les adversitats que oprimien l'esperit dels qui havien tornat de l'exili. La visió emfatitza que l'afany diví per recrear el poble va poder més que la còlera dels adversaris.

El temple, tot i les contrarietats, va ser consagrat de nou (515 aC) i, encara que fos petit (cf. Esd 3,12-13), representava el triomf del projecte diví a favor de la nació redimida. La veu divina estableix Jeixua com a summe sacerdot, li exigeix l'observança dels manaments i l'adverteix contra la malvestat dels sacerdots anteriors al període de

l'exili. Les robes brutes de Jeixua simbolitzen la idolatria que niava en el temple. El Senyor redimí el seu poble (cf. Is 52,1-6); la redempció del poble i la dignitat de gran sacerdot apareix sota del simbolisme del vestit de festa i de la corona.

Conclou la visió (Za 3,1-7), hi ha un oracle (Za 3,8-10). El Senyor anuncia a Jeixua i al seu consell que suscitarà un servent, que anomena Gemen (Za 3,8; 6,12). Segons sembla, els judaïtes que van tornar de l'exili es van congregar al voltant de Zorobabel, descendent de Josies, i, per tant, hereu legítim de la dinastia de David.

L'immediat postexili originà serioses divergències entre els qui van tornar a Sió i els qui havien restat a Judà després de la conquesta de Nabucodonosor. Aquests conflictes van donar lloc a la desaparició de Zorobabel. Avortada la possibilitat de restaurar la dinastia davídica, el gran sacerdot Jeixua va assumir la direcció del poble. Però en el si del corrent profètic va néixer la idea que un dia el Senyor proveiria el seu poble d'un rei, d'un plançó (cf. Is 4,2) o d'un descendent legítim (cf. Jr 23,5-6) que governaria Israel amb justícia. La menció de Gemen en Za 3,8 pertany al corrent profètic que, amb el pas del temps, donarà lloc a la imatge del messiàs esperat.

La cadència de l'oracle compara el temple reconstruït amb la pedra única que Déu posa davant Jeixua. La pedra, el temple, està dotada de set ulls que simbolitzen la justícia divina. La presència divina en el temple acabarà amb la iniquitat i regalarà la pau als qui confien en Déu (cf. Za 3,10 cf. Mi 4,4). El contingut de la visió i el missatge de l'oracle consoliden el domini sacerdotal en el temple i en la societat israelita, sense descuidar l'esperança profètica de la irrupció d'un futur Gemen que, en nom de Déu, regeixi els destins del poble.

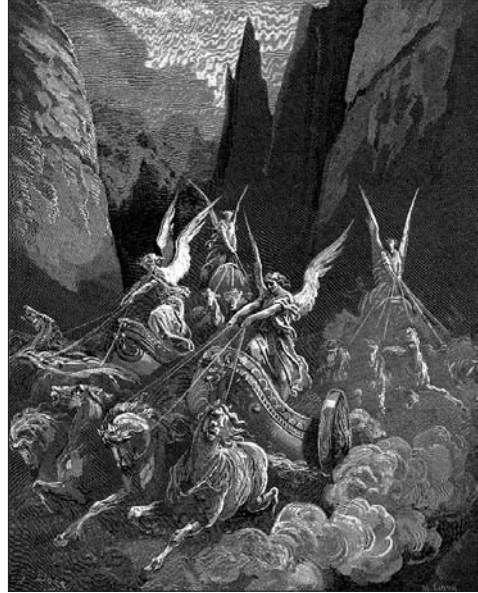
1.2.6. Cinquena visió: el canelobre i les dues oliveres (Za 4,1-14)

Zacaries entreveu un canelobre tot d'or que, a dalt, té un recipient per a l'oli. El canelobre té set gresols i set brocs que alimenten cadascun dels gresols. Als costats del canelobre hi ha dues oliveres, l'una a la dreta i l'altra a l'esquerra.

Les set llums dels gresols representen els ulls del Senyor, que recorren tota la terra. Les dues oliveres simbolitzen els dos ungits que estan davant el Senyor. Com indicàvem abans, l'immediat postexili contempla la presència de Zorobabel i el ministeri de Jeixua, gran sacerdot. Zorobabel representava l'esperança de la continuïtat de la dinastia davídica i Jeixua simbolitzava la restauració del temple. El senyoriu universal del Senyor, representat pels set llums que recorren la terra, confirma la potestat de Zorobabel i Jeixua sobre els destins de la nació reconstruïda.

La cinquena visió està entrellaçada amb tres al·lusions a Zorobabel (Za 4,6 b-10a). El text, al principi, mostra com el Senyor es dirigeix a Zorobabel sense la mediació de Zacaries. Fa referència a una muntanya de runa d'on Zorobabel extreu la pedra principal. La muntanya d'escòries simbolitza el temple tacat per la idolatria, al qual

Visió dels quatre genets.
Gustave Doré (1832-1883).



Zorobabel, encoratjat per l'esperit diví, posa nous fonaments. La veu profètica pren la paraula per assenyalar que l'anunci de la tasca de Zorobabel confirma que és el Senyor qui ha enviat Zacaries per a anunciar la paraula al seu poble.

1.2.7. Sisena visió: el rotlle que vola (Za 5,1-4)

El profeta veu un llibre volant que té cinc pams de llarg per cinc d'ample: és la maledicció que s'estén sobre tota la terra. En una de les cares porta escrit «tot lladre serà eliminat» i en l'altra hi consigna «tot perjur serà eliminat». La magnitud del llibre evoca l'extensió del vestíbul del temple (1Re 6,3). La visió simbolitza com la llei de Déu surt del temple per purificar el poble i la humanitat.

1.2.8. Setena visió: el cossi (Za 5,5-11)

La presència del Senyor atreu els qui volen convertir-se, però també provoca la destrucció dels malvats (Za 2,13-15). Zacaries veu un cossi que representa la maldat. La tapa del cossi s'aixeca i a l'interior hi apareix una dona asseguda: la maldat. L'àngel del Senyor entaforà la dona a l'interior del cossi i la tapà amb tapadora de plom. El profeta veu com dues dones amb ales de cigonya aixequen el cossi per portar-la al país de Xinar on li construïran un santuari i el col·locaran sobre un pedestal. En hebreu el terme «maldat» és el mateix que s'utilitza per definir la idolatria, el cor de la perversitat. Les ales que posseeixen les dones són un símbol de la santedat, d'aquesta manera

el text recalca que la tasca de les dones respon al disseny diví. El Senyor, mitjançant el seu àngel, tanca la maldat; després dues dones, símbol del disseny diví, la duen al país de Xinar, que representa Mesopotàmia, regió on naixeren les grans potències que simbolitzen la idolatria: Assíria (cf. Is 10,13-15) i Babilònia (cf. Is 47).

El Senyor desplaça la maldat al país de la idolatria on la maldat es pot trobar en el seu propi ambient. La construcció d'un temple no significa la consagració de la maldat, simbolitza la condemna que patirà la idolatria, ja que estant al país de la maldat, els seus adoradors no podran desfer-se mai de les urpes dels ídols i s'ofegaran en el sense sentit per sempre (cf. Is 42,25; 44,20).

1.2.9. Vuitena visió: els carros (Za 6,1-8)

El profeta veu quatre carros que surten entre dues muntanyes de bronze. La visió dels carros (Za 6,1-8) es troba en paral·lel amb la dels genets (Za 1,7-17). Des d'aquesta perspectiva, els carros surten per castigar les nacions idòlatres. L'única nació que s'esmenta és el país del nord, Babilònia (cf. Jr 3,18) que, al costat d'Assíria, constitueix l'ànima i veneració de la idolatria (cf. Is 47). La destrucció de Babilònia, simbolitzada pel carro i els cavalls que es dirigeixen al nord, constitueix la metàfora que delata l'ocàs del poder idolàtric.

1.2.10. Segon oracle: la coronació (Za 6,9-15)

El profeta rep l'encàrrec de realitzar una col·lecta entre els deportats i fer una corona per a Zorobabel, el Germen. Zorobabel reconstruirà el temple del Senyor. Al costat de Zorobabel s'hi assegurarà un sacerdot i tots dos governaran alhora. La corona és guardada en el temple. Gent de països llunyans vindrà a Jerusalem per reedificar el temple i el poble reconeixerà que el Senyor ha enviat el profeta per anunciar la voluntat divina.

L'oracle ha experimentat diverses relectures. L'oracle primigeni declarava, segurament, que Zorobabel cenyiria la corona de la casa de David. Ara bé, la conflictivitat que va esclatar en l'immediat postexili va provocar la desaparició de Zorobabel. Llavors, l'oracle experimentà una relectura. La corona que havia de cenyir Zorobabel queda dipositada en el temple i d'aquesta manera el text revela que la potestat que pertanyia als reis quedava transferida, en certa mesura, al gran sacerdot.

El sacerdot de Jerusalem va adquirir força després de l'immediat postexili i va anar adquirint rellevància al llarg del període persa. El gran sacerdot no va assumir les prerrogatives teològiques pròpies del rei, però va adquirir una autoritat religiosa, legal i administrativa davant el poble i davant dels governants perses, per això la profecia no diu que Jeixua cenyís la corona, afirma només que va quedar guardada en el temple.

1.3. Llibre dels oracles: Za 7,1-8,23

Els oracles fan referència al dejuni, esmenten els pecats del poble i manifesten la irrupció de l'actuació de Déu en favor del seu poble i en bé de les nacions.

1.3.1. Primer oracle: sobre el dejuni (Za 7,1-3)

L'oracle se situa dos anys després de les visions (520 aC). El Senyor conta a Zacaries que Betel-Sareser, oficial del rei, i la seva gent van preguntar als sacerdots del temple i als profetes si era necessari observar el dejuni i el dol prescrits per al mes cinquè. El dejuni recordava l'ocasió en què Nabucodonosor II va destruir el temple (cf. 2Re 25,8) però, pel que sembla, la imminent reconstrucció del temple, consagrat el 515 aC, feia innecessària la pràctica del dejuni. La resposta a la pregunta apareix en Za 8,18-19 on s'afirma que els dejunis del quart, cinquè, setè i desè mes es convertiran per a Judà en alegria desbordant.

1.3.2. Segon oracle: menció dels pecats passats (Za 7,4-14)

El profeta rep la paraula del Senyor que denuncia la conducta del poble i dels sacerdots, ja que dejunaven només per al seu propi interès. La menció del dejuni del setè mes recorda la mort de Guedalià, governador de Judà en la proximitat de l'exili (2Re 25,25). La referència als setanta anys al·ludeix al temps passat des de la destrucció del temple (587 aC). Zacaries, fent-se ressò de la veu divina, exigeix la pràctica de la rectitud i la justícia, l'amor i la misericòrdia. El Senyor clama contra l'explotació de les vídues, orfes, estrangers i pobres, i adverteix contra tot comportament pervers.

El profeta denuncia la revolta dels avantpassats. El Senyor es va enfurismar contra ells i els va dispersar entre les nacions, d'aquesta manera el bell país va quedar convertit en desert. L'expressió «bell país» al·ludeix a la magnificència de què gaudiria el poble si hagués guardat els manaments (cf. Is 48,18-19). El terme «desert» simbolitza la identitat de la nació sotmesa a la idolatria (cf. Is 44,3).

1.3.3. Tercer oracle: la irrupció de la salvació (Za 8,1-17)

El contingut de Za 8,1-17 anuncia la salvació de la comunitat ara corrupta. El Senyor tornarà a Jerusalem i l'urbs es convertirà en la ciutat fidel i el temple esdevindrà la muntanya santa (cf. Is 60,66,18-23). El poble renovat es caracteritzarà per la vivència de la justícia, manifestada en el respecte als ancians i per l'alegria, simbolitzada en el joc dels nens. El Senyor confirma que alliberarà i convocarà el poble a Jerusalem (cf. Is 43,5-6). El Senyor vessa la seva misericòrdia sobre la resta del poble; la resta connota els israelites fidels al Senyor enmig de les proves.

L'inici de la reconstrucció del temple certifica que la paraula de Déu es comença a complir: el Senyor sembra la pau i el poble, simbolitzat sota de la imatge de la vinya (cf. Is 5,1-7), comença a florir. El Senyor, en analogia amb Js 24, refà el pacte amb el seu poble: la nació pecadora es convertirà en el poble de Déu i el Senyor esdevindrà el salvador de la nació (cf. Jr 31,22-23).

1.3.4. Quart oracle: la qüestió del dejuni (Za 8,18-19)

El contingut de Za 7,3 suscitava una pregunta sobre el dejuni del cinquè mes. El missatge de Za 8,18-19 respon a la qüestió i amplia la resposta a les cinc ocasions en què el poble feia dejuni. El dejuni del quart mes rememorava l'ocasió en què els babilonis van obrir bretxa en els murs de Jerusalem (2Re 25,4). El del mes cinquè recordava la destrucció del temple (2Re 25,8). El del setè evocava la mort de Guedalià (2Re 25,25). El del desè feia referència al començament del setge de Jerusalem (2Re 25,1). Els dejunis tenien caràcter penitencial, però la irrupció de la salvació, simbolitzada en la reconstrucció del temple, muda el plor en goig, per això els dejunis d'abans es transformen en dies d'alegria.

1.3.5. Cinquè oracle: la salvació imminent (Za 8,20-23)

La profecia anuncia que molts pobles i nacions vindran a Jerusalem per invocar el Senyor i deu pagans s'abraçaran a un jueu, ja que apreciaran en el si del poble redimit la revelació de Déu. El Primer Zacaries conclou anunciant el pla de Déu a favor de la humanitat: Israel és el mediador de la intervenció de Déu en la història i les nacions, en percebre l'actuació divina en favor del seu poble, acudiran a Sió per adorar el Senyor (cf. Is 60; 66,18-23).

2. El Segon Zacaries

El Segon Zacaries comença amb una referència expressa a la «paraula del Senyor» (Za 9,1), al·lusió que es repeteix en Za 12,1. Presenta dues seccions: la relació entre Israel i les nacions (Za 9,1-11,17) i el relat de la salvació de Jerusalem (Za 12,1-14,21).

2.1. *Israel entre les nacions* (Za 9,1-11,17)

El text assenyala la irrupció de Déu contra les nacions i destaca la corrupció a la qual s'ha precipitat el poble idòlatra.

2.1.1. Judici i purificació de les nacions (Za 9,1-8)

La intervenció de Déu arriba a les nacions (Jadrac, Síria, Filistea) i a les ciutats (Damasc, Tír, Sidó, Ascaló, Gaza, Ecron, Asdod) que envolten Israel. El Senyor acaba amb la puixança de les ciutats i nacions que fustiguen Israel. La capacitat del Senyor per actuar contra aquests pobles rau en l'exclusiu senyoriu diví sobre la història (Za 9,1). La intervenció divina no pretén aniquilar per sempre aquests pobles, el poema destaca que quan la ira divina hagi abatut la supèrbia del filisteu, aquest, com la resta, pertanyerà al Senyor i tindrà un lloc al costat dels clans de Judà.

Des d'aquesta perspectiva el contingut de Za 9,1-8 constitueix un oracle contra les nacions (cf. Is 13-23), però assenyalat també com els estrangers, simbolitzats després de la menció dels filisteus, tindran la seva part amb el poble elegit (cf. Is 66,13-23). En el si de l'envit, el text destaca el compromís de Déu en bé del seu poble, manifestat en la decisió divina d'acampar al costat del temple perquè cap tirà —metàfora dels impius— el torni a envair.

2.1.2. El messies i la restauració d'Israel (Za 9,9-10)

El poema anuncia un temps de glòria per a Jerusalem. La glòria procedeix de la irrupció del messies que abatrà als malvats, simbolitzats pels carros de guerra d'Efraïm i els cavalls de Jerusalem. El messies destacarà per la seva humilitat i es caracteritzarà per la pau que s'establirà en la terra. Quan va aparèixer el llibre de Zacaries, la monarquia judaïta havia desaparegut i el comportament dels dirigents religiosos traspua impietat (cf. Ml 1,6-2,16), en aquest sentit l'anunci de l'arribada d'un messies-rei constitueix una denúncia contra el mal govern dels dirigents.

La humilitat i l'austeritat que caracteritzen el messies contrasta també amb les arbitrietats dels antics reis de Judà (1Re 10,14-29; Jr 17,25; 22,4). En contraposició a la supèrbia dels reis pretèrits, el messies-rei apareix muntat en un pollí, en al·lusió a l'antic costum per mitjà qual els reis expressaven la humilitat davant els súbdits (1Re 1,33.38; Dn 10,4). El messies-rei instaurarà el regne de pau significat per l'eradicació de les banyes d'Efraïm, metàfora del poder i de la idolatria, i pels cavalls de Jerusalem, metàfora de la força militar.

2.1.3. Crida als captius (Za 9,11-17)

En virtut de l'aliança establerta amb la comunitat, el Senyor es compromet a alliberar el seu poble. La menció de la captivitat evoca la situació dolorosa que va travessar la comunitat hebrea sota l'ègida dels Làgides, que van dominar Palestina després de la mort d'Alexandre el Gran (319-198 aC). En aquest sentit, el poema esmenta l'auxili dispensat per Déu al seu poble per derrotar els grecs. Les relacions amb els grecs,

dedicats entre d'altres afanys al tràfic d'esclaus (cf. Ez 27,13), van ser desfavorables per a Israel i suscitaren el desig de venjança en l'ànim del poble (cf. Jl 4,6).

Ara bé, des de la perspectiva metafòrica, el text relata l'alliberament del poble tenallat per les urpes de la idolatria. El Senyor redimirà el seu poble perquè torni a la fortalesa inexpugnable, metàfora del temple de Jerusalem; mentre el poble redimit, en contraposició al doble càstig que va rebre abans pels seus pecats (cf. Is 40,2), rebrà doble recompensa, ja que el Senyor tornarà a ser el pastor del seu poble, feliç i bell.

2.1.4. Vanitat dels ídols (Za 10,1-2)

Afirmada la decisió divina de salvar el poble (Za 9,11-17), el contingut de Za 10,1-2 confronta la bondat de Déu amb la perversitat dels ídols. El Senyor vessarà la pluja de primavera (Za 10,1) sobre el poble enfonsat en un pou sense aigua (Za 9,11). La menció de la fossa buida simbolitza el poble agostat per la idolatria, mentre l'aigua és la metàfora de l'esperit i la benedicció que el Senyor vessa sobre el seu poble per fer-lo florir (cf. Is 44,1-5). En contraposició amb la bondat de Déu (Za 10,11), el text destaca la falsedat dels ídols (Za 10,11). Les falses divinitats són buides mentre els seus portaveus, els endevins, menteixen, per això el poble abraçat als ídols passeja com un ramat sense pastor.

2.1.5. El nou èxode (Za 10,3-11,3)

Després de fustigar la perversitat dels ídols, Za 10,3-11,3 emfasitza el retorn del poble a l'empara divina. El poema afirma que el Senyor «visitarà» al seu poble (Za 10,3); la veu «visitar» assenyalava la decisió de Déu d'actuar en bé de la seva comunitat (cf. Rt 1,6).

El Senyor auxilia el seu poble posant fi a la insídia dels seus dirigents, representats pels mals pastors i els bocs (Za 10,3). Seguidament, el Senyor torna la dignitat a la nació i reuneix el seu poble; convoca el poble dispers entre les nacions i crida als qui viuen a Egipte i Assíria, símbol dels opressors d'Israel (Za 10,10-12). La convocatòria dels israelites dispersos al·ludeix a la reunió de tot el poble a Sió al final dels temps, esmentada tan sovint pels profetes (cf. Is 43,3).

La conversió del poble, representada sota la imatge del retorn a Jerusalem, apareix després de les imatges que rememoren l'èxode d'Egipte (Za 10,11 cf. Ex 14,15-31), l'evocació de l'exuberància de la terra promesa (Za 10,10 cf. Dt 8,5-10), i l'al·lusió al goig de Sió que no disposa d'espai suficient per acollir els qui tornen (Za 10,7-9 cf. Is 51,17-52,6). Les últimes estrofes recalquen, simbòlicament, l'ocàs dels malvats, representats sota de la imatge dels poderosos i dels pastors que van ferir la identitat religiosa i social de Jerusalem (Za 11,1-3).

2.1.6. Els dos pastors (Za 11,3-17)

L'oracle condemna la perversitat dels dirigents simbolitzats sota la imatge dels pastors. Encara que la simbologia del pastor afecta generalment els reis (cf. Jr 23,1-3; Ez 34), en la profecia de Zacaries al·ludeix, sobretot, als sacerdots que, després del retorn de l'Exili, governaran els destins de Yehud. Yehud era el nom amb què es coneixia el territori de Judà sotmès a l'imperi persa. L'oracle comença constatant la situació caòtica que travessa el poble, representat per les ovelles, i la vexació contínua a la qual el sotmeten venedors i compradors, metàfora dels dirigents. El text destaca el tedi de Déu cap al seu poble i emfasitza la decisió divina de desentendre's de la nació pecadora; evoca la situació de la vinya malmesa, metàfora del poble abandonat per Déu en les urpes idolàtriques (cf. Is 5,1-7).

No obstant això, la bondat divina desisteix d'abandonar el seu poble, per això apareix un pastor bo que intenta reconduir els destins de la nació. El pastor es val de dues vares, Acord i Unió, símbols del desig diví de reconstruir el poble marcit. L'esforç del pastor bo fracassa. El pastor pren tres resolucions dràstiques en contra del poble pervers. En primer lloc, trenca la vara anomenada Acord per escenificar la fallida de l'aliança entre Déu i tots els pobles. En segon lloc, exigeix la seva paga de trenta monedes, el valor d'un servent (cf. Ex 21,22), per expressar que la tasca de Déu i del seu pastor a favor del poble mentider ha conclòs. En darrer lloc, trenca la vara anomenada Unió per simbolitzar la fallida de la fraternitat entre Judà i Israel. El Senyor, en el seu enuig, anuncia l'adveniment d'un pastor malvat que maltractarà les ovelles. L'oracle finalitza amb una dura imprecació contra els mals pastors, al·lusió als governats perversos (Za 11,17).

2.2. *Salvació i glòria de Jerusalem (Za 12,1-14,21)*

L'oracle assenyala el triomf de Jerusalem al final dels temps, alhora que mostra com les nacions acudiran a Sió per adorar el Senyor i celebrar la festa dels tabernacles.

2.2.1. Jerusalem alliberada i renovada (Za 12,1-13,6)

La inclusió d'un nou títol «paraula del Senyor» (Za 12,1; cf. 9,1) comença en l'última secció del llibre. La constant repetició de l'expressió «aquell dia» situa els esdeveniments a la fi dels temps. En primer lloc, l'oracle assenyala la destrucció dels adversaris de Sió, alhora que mostra com el Senyor vessarà el seu esperit de benevolència i súplica sobre la dinastia de David i els habitants de Jerusalem (Za 12,1-8).

Establerta la rehabilitació de Sió i la destrucció dels seus adversaris, la segona secció de l'oracle descriu la compunció del poble davant d'un personatge anònim: el qui van traspasar (Za 12,9-14). L'opinió de nombrosos comentaristes s'adscriu la figura

del «traspasat» a Zorobabel. Quan els exiliats van tornar de Babilònia va renéixer l'esperança de la restauració monàrquica en la seva figura, però els atzars del postexili van desfer les expectatives de la restauració monàrquica. Zorobabel va desaparèixer i el lideratge del poble va passar a mans dels sacerdots. La tercera secció permet intuir que el sacrifici de Zorobabel no va ser estèril, ja que el text assenyala que rajarà una font on la dinastia de David i els habitants de Jerusalem podran purificar-se del seu pecat i, com a fruit de la conversió, desapareixerà la idolatria i s'extingiran els falsos profetes. (Za 13,1-6).

2.2.2. L'aliança renovada (Za 13,7-9)

L'ocàs de la idolatria i la rehabilitació de Sió impliquen una nova aliança entre el Senyor i el seu poble. El Senyor farà desaparèixer el pastor, metàfora dels dirigents perversos, i arrasa dos terços de la terra, símbol dels idòlatres; purifica el terç restant, i amb això restableix l'aliança, ressenyada amb la terminologia més tendra i clàssica: «Jo diré: És el meu poble. I ell dirà: El Senyor és el meu Déu» (Za 13,7 cf. Jr 30,22).

2.2.3. Instaauració definitiva del regne de Déu (Za 14,1-21)

La locució «aquell dia» situa el contingut de l'oracle al final dels temps (Za 14,21b). El Senyor reuneix totes les nacions per devastar Jerusalem: la meitat de la ciutat anirà a la captivitat, però la resta del poble no serà arrencat de la Vila. Llavors apareixerà el Senyor en combat contra les nacions que han agredit Sió. El dia de la irrupció divina serà un dia únic. El Senyor regnarà sobre tota la terra, assentarà Jerusalem i els seus habitants viuran segurs.

El Senyor castigarà els pobles que van lluitar contra Jerusalem, però els supervivents dels pobles que van envair Sió pujaran cada any a prostrar-se davant el Senyor i a celebrar la festa dels tabernacles. Aquesta festa era la més concorreguda, emfasitzava l'exclusivitat del santuari de Jerusalem i el senyoriu absolut del Senyor sobre la història. Jerusalem esdevindrà una ciutat consagrada fins en els cossos del temple i els salpassers de l'altar, i les nacions que no vagin a celebrar la festa dels tabernacles es faran mereixedores del càstig diví.

3. La presència de la profecia de Zacaries en l'AT, NT i la primera patristica

La profecia de Zacaries apareix acoblada amb la resta de la predicació profètica en nombrosos temes. Zacaries convida els seus oients a fugir de Babilònia, metàfora de la idolatria (Za 2,10 cf. Is 48,20; Jr 50,8; 51,6). Anuncia la reconstrucció de Jerusalem (Za 2,5-6 cf. Ez 40-42; Jr 31,38-39). Presagia l'arribada d'un servent anomenat Gemen (Za 3,8; 6,12 cf. Jr 23,5). Preludia la batalla escatològica del final dels temps, on totes

les nacions seran convocades i derrotades pel Senyor (Za 14,2a cf. Jl 3,2.12). Esmenta el naixement d'una font amb la qual el poble es podrà purificar (Za 13,1 cf. Ez 47).

Entre els oracles de Zacaries ressona també l'eco de la Llei (Za 3,7 cf. Dt 6) i la promesa de la pluja (Za 10,1 cf. Dt 11,14). Igualment la veu profètica evoca el salteri (Za 9,10 cf. Sl 72,8) i el llibre de Job (Za 3,1-2 cf. Jb 1,6a). La veu de Zacaries apel·la dins l'AT per consolidar el projecte de reconstrucció del poble: el profeta convida la nació a redescobrir les arrels de la seva fe.

La lectura cristiana de la Bíblia percep en el NT el compliment de les promeses contingudes en l'Antiga Aliança. L'Evangeli posa en boca de Jesús alguns discursos que recullen el contingut de la profecia de Zacaries (Mt 24,31 cf. Za 2,6; Mc 13,27 cf. Za 2,6.10). El contingut del text zacarià apareix recollit de manera abundosa en l'Apocalipsi on apreciem l'ús de la imatge dels cavalls (Za 1,8; 6,2-3 cf. Ap 6,2-4; 19,11), la decisió de mesurar la ciutat (Za 2,5 cf. Ap 11,1), la menció de l'adversari que posa a prova a Jeixua (Za 3,1 cf. Ap 12,10), la referència a les oliveres i canelobres (Za 4, 11 cf. Ap 11,4), la simbologia del foc i de l'aigua (Za 14,7-8 cf. Ap 21,25).

Els escrits paulins, en l'aspecte escatològic, recullen també la predicació de Zacaries (Ef 4,25 cf. Za 8,16; 1Co 14,25 cf. Za 8,23; 1Te 3,13 cf. Za 14,5).

Alguns episodis de la vida de Jesús trasllueixen la influència de Za 9-14. Mateu i Joan esmenten l'entrada de Jesús a Jerusalem fent-se ressò del messies humil, anunciat per Zacaries, que apareix muntat en un pollí (Mt 21,5; Jn 12,5 cf. Za 9,9). L'Evangeli de Mateu, quan relata la mort de Judes, explica que els sacerdots van utilitzar les trenta monedes de plata, que el traïdor havia rebut a canvi del lliurament de Jesús, per comprar el camp del terrisser; encara que el text de Mateu esmenta el profeta Jeremies, la citació pertany a la profecia de Zacaries (Mt 27,9-10 cf. Za 11,12).

La frase «miraran aquell que han traspassat» (Za 12,10), és utilitzada en el Quart Evangeli per contemplar el lliurament de Jesús traspassat a la creu per la llança del soldat romà (Jn 19,37). Cal observar que en aquesta ocasió, l'Evangeli de Joan no cita el text de la LXX, sinó una versió més semblant a la de Símmac i Teodoció. El discurs escatològic de Mateu, recorre a la profecia de Zacaries per destacar la sorpresa de les nacions quan percebin l'arribada del Fill de l'Home (Mt 24,30 cf. Za 12,10-12). L'Evangeli posa en llavis de Jesús, en sentit acomodaticí, la frase de Zacaries: «Mataré el pastor i es dispersaran les ovelles» (Mt 26,31; Mc 14,27 cf. Za 13,7).

El primer esment patrístic de la profecia de Zacaries apareix a la Didakhé, quan al·ludeix als salvats que acompanyaran el Senyor des del dia final (Didakhé XXVI, 7 cf. Za 14,5). La Carta de Bernabé utilitza la imatge de les ovelles que fereixen el pastor per aplicar-la al poble jueu que va rebutjar Crist (Carta de Bernabé V, 12 cf. Za 13,6-7). La mateixa carta cita, de forma lliure, el text zacarià per recalcar que els sacrificis de l'antiga aliança han quedat superats i exigir l'observança dels manaments (Carta

de Bernabé II, 8 cf. Zac 8,17). El Pastor d'Hermes refereix, de manera fragmentària, retalls de la profecia de Zacaries (I, 10 cf. Za 1,8; 6,2).

Bibliografia selecta

ÁBREGO, J. M., «El profeta Zacarías y su libro profético», en *Los Libros Proféticos*, Estella: Verbo Divino 1993, p. 241-245.

ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DÍAZ, J. L., «Zacarías», en *Profetas*, vol. II, Madrid: Cristiandad 1980, p. 1141-1204.

JARAMILLO, P., «Zacarías», en *Comentario al Antiguo Testamento*, Madrid: Verbo Divino 1997, p. 375-386.

RAMIS, F., *Ha hablado el Dios de la Vida. Itinerario de Vida cristiana a la luz de los Profetas*, Estella: Verbo Divino 2004.

RAMIS, F., *Que se sabe de los Profetas*, Estella: Verbo Divino 2010, p. 146-160.

SICRE, J. L., *Profetismo en Israel*, Estella: Verbo Divino 1992.

Un parlar desconegut

per Xavier Moll

Aquest títol s'inspira en una expressió del salm 81: *parlar desconegut* [v. 6] no vol dir aquí que qui el sent no entén què li diuen, perquè es troba a l'estranger i no coneix la llengua del país, sinó que sent una veu que no li és familiar: és un parlar sorprenent per a ell, perquè, en no conèixer qui li parla, tampoc no podia esperar que li parlés.

En el context del salm és la veu del Déu de l'Èxode i això ja carrega la notícia d'un pes molt específic: és un parlar que arriba en un moment, quan semblava que ja no hi havia res a fer, que ja tot estava perdut. Aquest parlar desconegut és la salvació que arriba quan i d'allà on un no l'espera: «Has cridat, quan et veies oprimint: t'he salvat, t'he respost en el tro misteriós» [v. 8]. L'oprimint cridava; molts el devien sentir i passaren de llis, com el sacerdot i el levita de la paràbola del bon samarità [Lc 10,25-37], com ho fem tot sovint pels carrers de la ciutat, arran dels molts pobres que demanen caritat, i seguim com si no haguéssim vist res. El parlar desconegut és un *tro misteriós* més fort encara que els mateixos crits d'auxili.

En el capítol 16 del llibre del profeta Ezequiel —un dels textos més provocadors de la Bíblia— Déu recorda a la Jerusalem infidel que tot va començar també en un moment desesperat. La ciutat és comparada a un expòsit: era com un nen acabat de néixer, encara brut de sang, llançat a la vora del camí de fàstic que feia, quan Déu va passar al seu costat i en tingué llàstima. El *parlar desconegut* es posa aquí com a símbol del primer acte de tot un drama que comença amb l'audició d'una veu desconeguda que vol salvar, de llàstima que té, i esdevenir una veu amiga. Nosaltres som els oïdors d'aquest parlar.

Cal retenir en la memòria la sorpresa d'aquest primer moment que, a més d'assenyalar l'inici de tota una història que semblava inversemblant, roman, per això mateix,

com la clau de la interpretació del fet: aquest primer acte és fundacional. No sols en depèn tota la resta, sinó que és el que dóna sentit a tota la resta i, per tant, desautoritza per endavant la lleugeresa d'oblidar-lo i viure satisfets de nosaltres mateixos, inconscients d'haver d'agrair res a ningú —tot i que aquesta manera de viure sigui ben bé la normal!—, perquè, si el fet d'existir per a molts no es té més que per resultat d'una decisió casual dels propis pares i la idea d'un Déu que en un principi llunyà hagués posat en marxa tota la sèrie de les generacions dels homes no pesa gaire —si és que pesa gens!— en la consciència, encara més estrany és que en el nostre món, satisfet i sadoll, la gent pugui tenir consciència d'haver estat salvada de res. Per això mateix cal insistir en el sentit soteriològic o terapèutic de la nostra fe, perquè, justament, pel fet de tenir aquí el seu fonament, d'aquí depèn humanament també que tota la casa —vull dir, l'Església— s'aguantí o s'esfondri. Ella també en el seu començament va ser estimada i rentada, perquè volia que fos davant d'Ell «una Església gloriosa, sense taques ni arrugues ni res de semblant: una Església que fos santa i immaculada» [Ef 5,26s].

La salvació s'ha d'entendre com a intervenció de Déu en un cas de vida o mort, i és per això que el misteri de la salvació, en ser un pas més enllà de la creació mateixa de Déu,¹ és allò que ens defineix de nou. Després aquest parlar desconegut esdevindrà una veu *familiar* que haurem d'escoltar —*obeir*— i la salvació de la mort no podrà mai convertir-se en un record que amb el temps s'esblaima, perquè és allò que identifica la nostra vida mateixa en un sentit molt precís: quant a salvats depenem del tot del Salvador de manera que desobeir afecta i fins i tot destrueix la identitat del qui així intenta independitzar-se: això voldria dir que un nega que és el que és. «Els diran “Poble sant”, “Redimits del Senyor”» [Is 62,12; cf. Sl 107,2]. Aquest és ara el nostre nom! I ara llibertat obté també un sentit molt més profund que de cap manera no es pot confondre amb independència.²

Aquesta salvació de la mort és, a més, cosa massa gran per creure que es pugui saldar i relegar d'alguna manera *ad acta* i és per això que aleshores l'acció de gràcies ja no pot tenir el sentit de compensació. Alguna cosa lliga Salvador i salvat per sempre. L'acció de gràcies no és pagament, sinó corona de la salvació mateixa: la lloança de Déu per la salvació només té sentit com a part de la salvació mateixa. El salvat llavors es troba davant l'alternativa de guardar fidelitat a aquest Déu salvador i presentar-se

¹ La col·lecta del dia de Nadal diu que Déu va crear l'home *mirabiliter*, «d'una manera admirable», però que després el va salvar *mirabilius*, «d'una manera encara més admirable»; i la col·lecta del diumenge 26 de durant l'any diu que Déu manifesta la seva més gran omnipotència: *parcendo maxime et miserando*, «quan perdona i té misericòrdia de nosaltres».

² Sobre això cf. la meua ponència al II Congrés de Música de Barcelona: «La música religiosa dins un món secular», *Phase* 285 (2008) 216.

davant ell com a fill seu o rompre aquesta condició seva de salvat, prostituir-se com a esposa infidel —ara dins l'al·legoria del capítol 16 del llibre d'Ezequiel!— i anar a cercar la identitat en altres déus.³

Pot ser interessant que ara posi un paral·lel d'aquesta situació, per afinar més les diferències. Quan Píndar, per exemple, escriu els seus epinics que canten la victòria dels atletes en els jocs competitius, entén els seus cants com allò que dona perpetuïtat a un fet efímer: la victòria de l'atleta té una esplendor momentània que demà no serà més que un record i demà passat s'oblidarà: el cant del poeta és el *monumentum aere perennius*⁴ que salva de l'oblit la glòria d'un dia. Jo no sé si Píndar amb aquesta figura literària entén que els seus poemes emulen la victòria mateixa dels atletes, però tanmateix la victòria de l'atleta és inseparablement la raó de ser del seu cant: que el poeta es pugui sentir una mica vanitós de la seva contribució, no fa que una cosa i altra deixin d'anar juntes.

La diferència que hi ha entre el binomi victòria de l'atleta/epinici de Píndar i el binomi salvació de Déu/cant litúrgic dels redimits és que en el primer va ser convencional que els dos extrems es trobessin: l'atleta hauria pogut encarregar l'epinici a un altre poeta concurrent; del segon binomi, cal dir que no hi hauria redimits, si no hi hagués hagut abans salvació: és la salvació de Déu que dona primer existència a un dels extrems d'aquest binomi, i demostra alhora que si en l'altre binomi es deixa un petit espai a la vanaglòria del poeta, en el segon es confirma que el cant de lloança del redimit s'hagi d'entendre com a participació en la mateixa glòria del Déu redemptor: el fet mateix que el salvat canti ja vol dir que primer algú l'ha salvat de la mort, perquè *els morts no canten*.

El que sí pot passar és que el salvat un dia arribi a oblidar que la salvació de Déu tingui un caràcter fundacional, i aleshores el cant de lloança, destinat a perpetuar la seva memòria, forçosament canvia de sentit i de funció, i tot just el salvat barata la seva nova llibertat de redimit per una suposada independència, que permet i obliga a anar pel propi compte, els «redimits dels Senyor» esdevenen una facció entre d'altres que, per salvar la pròpia pervivència, lluita contra els competidors o pacta amb ells, segons convingui: és justament el que Ezequiel 16 anomena prostitució.

La nova situació que en surt, de tot això, es basa en un ideal d'igualtat: l'anhel de ser com els altres, de tenir també el que els altres tenen. Quan Samuel es va fer vell i els israelites es van ajuntar per dir-li: «Dóna'ns un rei que ens governi, tal com tenen totes les altres nacions» [cf. 1Sa 8,5], la cosa equivalia a rebutjar el domini de Déu:

³ Gerhard von RAD diu que Ezequiel en el cap. 16 empra l'expressió «prostituir» en un doble sentit: en sentit cultural d'apostasia rere els ídols, i en sentit polític de recerca de protecció en les grans potències veïnes. Cf. *Theologie des Alten Testaments*, Munic 1961, vol. 2, p. 242.

⁴ «He aixecat un monument de més durada que el bronze», diu Horaci, c. 3, 30,1.

«No et rebutgen pas a tu, sinó que no em volen tenir per rei a mi» [v. 8]. Ser com els altres, vol dir suprimir diferències: homes i dones, blancs i negres, moros i cristians, tots són iguals! I aleshores Déu ja no cal, o no cal tant.

El mal és que amb aquest ideal —així entenen avui molts la democràcia— no és possible encara suprimir totes les diferències que es poden donar entre els homes: rics i pobres, bons i malalts, savis i ignorants, infants i adults. Sempre hi haurà qui depèn de l'ajut d'altri. L'ideal d'igualtat fàcilment degenera en un ideal d'independència, entès com a situació de no necessitar res de ningú. Però això suposa dues coses: aquesta independència està contínuament exposada a la competència de la independència dels altres, és a dir, s'ha de defensar; i aquesta independència no compta pròpiament amb la presència de tots els altres d'aquesta democràcia que no són iguals: pobres, malalts, ignorants, infants. Aquests són la resta que aquesta *democràcia* ha deixat al marge, que no poden ni lluitar ni pactar, només poden cridar, fins que un dia senten un *parlar desconegut*.

És per a ells l'única cosa que els resta en moments de crisi: davant el perill d'extermini del poble jueu, Ester, fidel a la seva condició de salvada, es treu els vestits esplèndids, es vesteix de dol i prega al Senyor tot confessant que, si bé és veritat que la desgràcia és deguda als propis pecats del poble, també ho és que en l'extermini del poble és la glòria mateixa de Déu que hi ha en joc [cf. Est Vg. 14].

I també pot passar que en moments de crisi el poble de Déu cerqui la solució, no en la seva misericòrdia, sinó en uns pactes diplomàtics d'adaptació a les circumstàncies. D'això se'n diu encara practicar política real, que s'adorna amb els qualificatius de prudent i civilitzada. Així ho veuen els qui ho miren des de fora. Des de dins, és el



*Ester. Església de la Dormició,
Jerusalem.*

cant de lloança a Déu que es bescanvia per unes manifestacions de força forçosament fràgil, d'incerta bellesa. I la glòria del Senyor abandona la ciutat.⁵ I la ciutat deixa de ser el que era, perquè se n'ha retirat el que la definia.

Ho he llegit en el diari: un nombre notable de professors universitaris de teologia criden l'alarma, perquè veuen que l'Església es panseix i creuen que, si no es posa al dia, es juga la seva mateixa pervivència. I dies més tard, dins una llibreria, vaig veure entre les novetats editorials el darrer títol d'un altre teòleg prolífic: «Encara és possible salvar l'Església?» I tot d'una em demano: què volen dir pròpiament aquest dos textos? Aquí, com ja deia al començament a propòsit del *parlar desconegut*, no es tracta d'entendre el sentit de les paraules. Cal situar els textos dins llur context i fer moltes preguntes: a qui es diu això? per què es diu? i encara un pot demanar: quines coses no es diuen i s'amaguen? Si més no, la diferència amb la pregària d'Ester, també en moments de crisi, és notable.

Per començar, no sembla gens que en cap de les respotes imaginables a aquestes sigui necessari esmentar Déu per res. I en els textos mateixos no veig que Déu hi faci un paper decisiu. I tot i que, si es tracta de posar remei a un perill urgent, i encara, d'un cas de vida o mort (!), hom podria descobrir una certa retirada amb el parlar del Déu de l'Èxode, la diferència decisiva és que aquí no és una veu salvadora que parli, no és la veu del missatger que s'ha avançat del camp de batalla per anunciar a les dones i nens que han restat en la ciutat l'*evangeli* de la victòria, no és la bona nova que diu: «s'ha acabat la servitud, ha estat perdonada la culpa» [cf. Is 40,2]; ni tampoc no és la invitació de veure en la desgràcia mateixa un besllum de salvació: «quan la gent defalleixi de por..., quan tot això succeeixi..., alceu el cap, que el vostre alliberament s'acosta» [Lc 21,26-28].

I no és que ara pretengui capgirar el sentit de les paraules d'aquests teòlegs i insinuar que siguin uns derrotistes. Ni tampoc no vull dir que no cregui que fóra necessari que l'Església emprengués una reforma radical, ni que la seva presència, si més no en les nostres latituds, no sembli més que un apèndix del tot innecessari.⁶ I l'explicació més plausible del cas és que també en el nostre món pròsper i sadoll és també difícil d'imaginar el *parlar desconegut* que deia abans i els crits de socors que el provocaren. I això no vol dir que en el nostre món no hi hagi oprimits que criden, sinó que hem muntat una administració de la justícia que —sense necessitat de *similitudo Dei*— no deixa lloc a la misericòrdia.

El que deu ser legítim demanar dins aquest context és si en aquest cas es pot dir que això sigui teologia. Naturalment no tot el que diu i escriu un teòleg ja és per això

⁵ Cf. Ez 10,18-22; 11,22-24.

⁶ Em permeto en aquest context aconsellar la lectura —o relectura!— d'un article que vaig publicar, ja fa anys: «La teologia en crisi», QVC 217-218 (2005) 236-242.

mateix teologia. Ell té tot el dret de fer també política com qualsevol altre ciutadà. I ben lloable deu ser que ho faci. Però si ara un vulgués reflexionar sobre aquesta crisi de la nostra Església occidental a partir d'una teologia amarada en la paraula de Déu, aquest primer acte fundacional que institueix el *parlar desconegut* podrà ser —segurament, ha de ser!— un bon punt de partida.

La primera diferència que es descobreix entre un tractament de crisi des de la política i des de la teologia deu ser que el primer depèn de trobar una tàctica eficaç per a sortir-ne per la via del pacte i el segon és gratuït i inesperat, és un *parlar desconegut* que per això mateix capgira el món: de sobte un troba salvació on pensava que hi havia perdició, un descobreix que és motiu de joia el que semblava motiu de por.

L'acte fundacional de la salvació de Déu comença sempre amb un *ne timeas*, amb un *nolite timere*. I això no vol dir que aleshores el món canviï d'aspecte, sinó que el creient iniciat el veu d'una altra manera de com el veuen els altres: no s'estranya de la persecució, com si passés res d'extraordinari, ben al contrari és capaç d'alegrar-se d'així «poder compatir els sofriments del Crist» [cf. 1Pe 4,12-19]. Deu ser en aquest punt que política i teologia se separen.

Quan David dona per feta la seva feina de guerrer i s'ha establert en el seu palau de Jerusalem, té la pensada de construir ara un gran temple al Senyor Déu, que ell considera el seu aliat. I ho diu al profeta Natan, el seu intermediari davant el Senyor. El profeta tot d'una creu que és una idea digna de l'aprovació més devota, aquesta. Però després, en somni, Déu li revela uns altres plans: no ha de ser David qui construeixi una casa a Déu, sinó Déu una a David. Fins ara, des de la sortida d'Egipte, Déu ha anat d'una banda a l'altra *in tabernaculo et in tentorio* [2Sa 7,6]. I el lector modern s'imagina un Déu, que, com un de tants, acompanya el poble en totes les seves vicissituds, i un poble que ho sap i hi compta, amb aquesta presència. I precisament la casa de David, que anuncia Natan, apunta a un Fill seu que portarà el nom d'Emmanuel, que vol dir «Déu amb nosaltres» [Mt 1,23].

I el lector modern no surt de la seva sorpresa, quan compara aquell temps amb una gent que compta amb una presència de Déu entre ells, com la cosa més natural del món, amb el nostre temps pràctic i astut, on fins i tot costa imaginar-se una gent que tingui tractes amb un món invisible i que també quan un surt d'aquest món que ja fa temps s'ha habituat a viure sense Déu i entra dins l'Església, l'*hortus conclusus* [Ct 4,12] reservat a l'Espòs diví, tot sembla que sigui un jardí buit. Les fórmules del culte encara l'esmenten, però, en la lluita diària per la pervivència, no sembla gens que d'Ell s'esperï cap funció decisiva. I aleshores, en la crisi, no hi ha més remei que pactar, posar-se al dia, trobar noves tàctiques.

En el relat de la creació es diu que Déu, en decidir crear l'home, va dir: «Fem l'home a imatge nostra, i que sotmeti els peixos del mar, els ocells del cel, el bestiar

i tota la terra amb les bestioles que s'hi arrosseguen» [Gn 1,26].⁷ I un pot demanar: on es troba aquesta semblança de Déu en l'home? I la resposta sembla que la digui el text mateix: en el domini sobre totes les creatures de la terra manifesta i experimenta l'home la seva semblança de Déu.

Però després ve el pecat i la salvació que és creació més admirable que la primera, i fa que un torni a demanar: i ara, quina serà la semblança de Déu en l'home salvat? I la resposta deu ser que ara cal que l'home s'assembli a aquest Déu salvador tot salvant ara, també ell, els més petits. Abans hem vist que l'ideal modern de democràcia no és capaç d'aconseguir que tots els ciutadans siguin iguals. Sempre hi ha una resta que es deixa al marge: la *imitatio Dei* en la caritat és allò que l'identifica com a salvat: l'església dels redimits només quan socorre els necessitats conserva la seva identitat, no quan en el perill —com Pere [cf. Mt 14, 30s]— perd la fe, i en comptes de pregar —com Pere!— es concentra en les seva pròpies forces —i possiblement en l'angúnia deixa Déu... i els pobres de banda.

Serà que la *imitatio Dei* en la salvació dels petits ha passat a un segon terme, perquè l'instint d'autoconservació és massa fort? El canvi d'identitat es concentra en el fet que el salvat, en comptes de conservar la seva condició tot salvant, creu que el més urgent és conservar, sigui com sigui, no pròpiament el que té, sinó la pura existència. És el deliri de la independència per la via de la permutació d'una relació d'amor per una altra de negoci, el somni d'esdevenir *sicut dii* 'com Déu' [Gn 3,5] fa empal·lidir i menystenir la *similitudo Dei* 'imatge de Déu' [Gn 1,26].

I és en aquest punt que es posa en evidència la ironia tràgica d'una forma molt difosa de progressisme dins l'Església actual disposada a perdre la pròpia identitat per conservar l'existència, cosa que certament modifica l'alternativa de progressistes i conservadors que públicament es predica i creu com si fos un dogma de fe: els progressistes, en darrer terme, també s'aferriren a *conservar* la vida —la vida d'una Església amenaçada dins el nostre món agnòstic per al qual pecat i redempció són coses del tot fantàstiques— sense parar esment, si això costa haver de renunciar al sentit mateix de la vida: l'altra ironia de *propter vitam, vivendi perdere causas*.⁸ La condició, en canvi, del redimit, la *imitatio Dei* que el posa en una complicitat amb Déu, és aquella que fa dir: «L'amor que em teniu és millor que la vida; per això els meus llavis us lloaran» [Sl 63,4].

Aquesta *imitatio Dei* lliga més estretament l'home amb Déu que una simple *similitudo*. Potser hauríem de dir que la semblança estàtica de Déu cal que esdevingui la dinàmica de fer com Ell: «Sigueu perfectes com ho és el vostre Pare celestial... Ell fa

⁷ Cf. Gn 5,1; 9,6; Sv 2,23; Sir 17,1; 1Co 11,7; 2Co 3,18; Ef 4,24; Col 3,10; Jm 3,9.

⁸ «Per conservar la vida, perdre la raó de viure», Juvenal, *sat.* 8,84.

sortir el sol sobre bons i dolents i fa ploure sobre justos i injustos» [Mt 5,48.45]. Per això, ara, el parlar, inicialment desconegut, caldrà que esdevingui una veu familiar, per fer possible la comunicació i que cal tenir sempre davant. I si Déu mateix es queixa: «El meu poble no escolta la meua veu» [12], deixa també oberta la possibilitat d'una conversió: «Tant de bo que el meu poble m'escoltés» [14; cf. Sl 95,7; He 3,7-4,12]. I és que el fet de ser una veu fundacional encara suposa que és una veu que cal escoltar una i altra vegada, una veu que sempre ve de nou, que d'alguna manera sempre sona a parlar desconegut. És la veu que fa exclamar el *nos autem sperabamus* 'nosaltres esperàvem' [Lc 24,21] de la sorpresa, que capgira angoixes i desenganys, ires i pactes precipitats.

Daniel i els seus companys

per Joan Febrer

El de Daniel és un llibre que ha anat creixent, escrit en successives redaccions i en tres llengües (hebreu, arameu i grec): testifica la desfilada dels poderosos que es van passant la torxa de l'imperi des de Babilònia, passant per Mèdia i Pèrsia, fins a Grècia. La seva redacció final la podem situar molt tardanament, a l'època hel·lenista, tal vegada en el segle II aC en temps del rei Antíoc IV, que provocà la revolta macabea. El llibre de Daniel obre el camí d'una literatura —l'apocalíptica— que tindrà èxit.

En obrir aquest llibre, a dia d'avui, ens podem plantejar diferents preguntes: hi ha un futur diferent més enllà del sistema capitalista global que ens beneficia mentre ens domina? Els perjudicats per aquest sistema, tenen dret a esperar que se'ls faci justícia? Hi ha una alternativa de supervivència a la submissió fatalista? És possible mantenir-nos incontaminats en un món de corrupció?

La figura llegendària de Daniel ("Déu jutja") serveix a uns piadosos jueus de la diàspora postexílica per manifestar la ferma convicció que els poderosos regnes del Pròxim Orient tenen data de caducitat. Combatre'ls amb les armes, com han fet els macabeus, duu a un carreró sense sortida; l'estratègia vàlida passa per mantenir-se fidels a Déu i esperar el seu just judici que vindrà sense tardança. Daniel és el portaveu qualificat d'aquest judici de Déu sobre els poders que oprimeixen el poble d'Israel. Les seves interpretacions i visions retornen l'esperança als fidels abatuts que veuen triomfar la blasfèmia provocadora.

Immersos en l'ambient pagà de la cort reial, Daniel i els seus companys, Ananies, Misael i Azaries, han fet el ferm propòsit de mantenir-se incontaminats: «Daniel es proposà de no quedar ritualment impur amb el menjar i la beguda del rei» (1,8).

Déu els recompensa amb el do de la saviesa que els capacita per a interpretar visions i somnis i els farà guanyar la confiança del mateix monarca. Una gernació d'endevins, mags, experts en encanteris, són consultats pel rei intrigat pels seus estranys somnis. Cap d'aquests consellers no és capaç de conèixer el somni del rei ni el seu sentit premonitori; només Daniel. El llibre recalca que aquesta saviesa interpretadora no és mèrit del propi Daniel, sinó un do de Déu, l'únic que «revela allò que és profund i amagat, que coneix allò que hi ha en la tenebra, ja que la llum conviu amb ell» (2,22.28). Per açò Daniel no deixa mai de pregar i de beneir el Senyor.

El rei Nabucodonosor ha somiat una enigmàtica estàtua que té el cap d'or, el pit i els braços de plata, el ventre i les cuixes de bronze, les cames de ferro, i els peus d'una mescla de ferro i argila. Segons la interpretació de Daniel, cal mirar el peus del poder reial de Babilònia: és tan vulnerable com l'argila. S'anirà debilitant de mica en mica fins que «un Regne que mai no serà destruït ni passarà a cap altre poble» el farà miques (2,44). Successivament Daniel anirà desxifrant els enigmes d'altres somnis reials: el gran arbre arrabassat i trossejat, les misterioses paraules escrites a la paret durant un convit. Tots són premonitoris de la caiguda sense remei de l'aparentment imbatible poder reial. Finalment serà el mateix Daniel qui veurà, en les seves visions, la confirmació d'aquesta esperança.

El poder imperial s'imposa amb caràcter absolut, com una darrera, inapel·lable instància. No hi ha ciutadans lliures enfront d'ell, sinó súbdits servidors, prohibits de qüestionar-lo per cap concepte. Per sobreviure només cal adorar-lo. Tothom s'hi sotmet tret de Daniel i els seus companys que són delatats amb aquestes paraules: «aquests homes, oh rei, no donen culte als teus déus ni adoren l'estàtua d'or que has erigit» (3,12). Davant la fermesa insubornable dels joves, el rei els fa tirar al forn encès, però Déu els en salva: «El foc no els havia tocat el cos ni els havia rostit els



*Daniel a la fossa
dels lleons. Rembrandt
(1652).*

cabells, tenien intactes les túniques i ni tan sols feien pudor de socarrim» (3,27). Més endavant Daniel, tot i que no pot ser acusat de corrupció ni de negligència en la seva responsabilitat a la cort, serà després tirat a la fossa dels lleons com una provocació al Déu que adora cada dia a veure si és capaç de salvar-lo. Efectivament, Déu també el salvarà d'aquesta prova.

En aquests fets meravellosos hi ha un missatge clar: val la pena de mantenir-se ferm en Déu —que açò vol dir creure— sense cedir ni un pam. La fe té futur; els poders, ni que s'allarguin en el temps, tenen els dies comptats. El futur és del poble sant que s'imposarà finalment com la victòria de la humanitat sobre el caràcter bestial dels opressors. El futur serà com la trobada final de la humanitat amb Déu. És qüestió de no desesperar.

Esperances i Esperança

«Nosaltres esperàvem...», comenten decebuts els dos deixebles que se'n tornen de Jerusalem a ca seva vist el fracàs de Jesús de Natzaret (Lc 24,21). Les decepcions maten les il·lusions, però fan morir també l'Esperança? Si les nostres esperances no es compleixen, podem encara somiar un altre futur? (Lm 3,18). Record una matisació aclaridora sentida al professor Joan Estruch: «ser optimista és una cosa, tenir esperança una altra». L'optimista es creu que la realitat esperada coincidirà amb els seus desitjos; l'home esperançat continua fent allò que per a ell té sentit, encara que fracassi. I concloïa: «veient com va el món i l'Església, jo no som optimista; però tenc esperança».

La Bíblia de l'AT ens mostra el fracàs de moltes esperances d'Israel: s'alliberen del faraó, i sorgeixen nous faraons entre els reis del seu mateix poble; esperen que un rei fill de David governi amb justícia de generació en generació, i han d'assistir a la corrupció primer i a la decapitació, després, del darrer rei davídic; han localitzat en el temple de Salomó la glòria de Déu, i aquest és profanat i destruït; han posat tota la il·lusió en la terra promesa, i en són expulsats. La invasió dels caldeus, la destrucció de Jerusalem i el seu santuari, la deportació Babilònia, han somogut les esperances d'Israel:

- «esperàvem la llum i pertot hi ha tenebres; esperàvem la claror i caminam a les fosques» (Is 59,9)
- «esperàvem la pau, però res no va bé; esperàvem el remei, i tots són alarmes» (Jr 8, 15)
- «M'he dit: no tenc futur ni esperança en el Senyor» (Lm 3,18)

I tanmateix aquestes decepcions no ha pogut ofegar l'esperança: el poble d'Israel, a punt d'extinció, ha renaixut una i altra vegada de les seves cendres. En cada fracàs hi ha hagut persones capaces de mirar de cara la realitat, fer una autocrítica, i cercar nous camins. És que a l'arrel de les seves esperances hi batega l'esperança inextingible que

Déu té paraula: si s'ha compromès amb el poble, el fracàs de l'aliança no es perdrà per ell; és el poble qui falla. Si no hem encertat el camí, cerquem-ne de nous. El present no està tancat, més enllà dels projectes humans, resta obert un horitzó de salvació.

El jueus del postexili (des del segle v cap a l'era cristiana) esperen que el *regne de Déu*, contraposat als regnes d'aquest món, acabarà realitzant-se. L'antic crit d'aclamació «el Senyor és rei!» (Sl 93;96-99), a la sinagoga pren formes noves: «el regne de Déu es revelarà; Déu establirà de veres la seva sobirania.» Ara bé, perquè triomfi a la terra, el Regne de Déu demana la contrapart humana: l'home s'ha de sotmetre al seu *jou*, el de la Llei, i expulsar els ídols del seu domini.

De l'esperança que Déu no abandonarà el seu poble en poden néixer molts, de camins i projectes, que han de passar per la conversió personal i col·lectiva. Però com serà aquest Regne de Déu? Com s'implantarà? Comportarà l'aniquilació dels enemics o la reconciliació amb ells? Enviàrà Déu un Messies que l'implanti? I aquest Messies serà rei, sacerdot o profeta? Només hi ha esperança per a la darrera generació, o també per als qui han mort?

Enfront dels desesperançats que s'han acomodat a la situació imposada pels poders de torn, hi ha l'esperança dels esperançats expressada en formes diferents: mentre uns creuen, en la línia dels macabeus, que només la força armada podrà expulsar d'Israel el jou del domini estranger i obrir un espai per al Regne de Déu, d'altres (com testimonia Flavi Josep) només volen la pau; uns consideren que només l'observança estricta de la Llei prepararà el terreny per al compliment de les promeses. Mentre que uns altres s'aparten de la societat i de les seves institucions i al desert viuen en un estat de puresa radical, esperant només de Déu el seu Regne. Molts, desenganats de projectes polítics i religiosos abocats al fracàs, posen la seva esperança en el món nou que vindrà, mentre mantenen una prudent distància de qualsevol realització humana i ho encomanen tot al darrer judici de Déu. En qualsevol dels casos, batega l'esperança d'un canvi radical, d'un altre món possible sense injustícia ni violència.

Moltes preguntes en cerca d'una resposta. La samaritana, en diàleg amb Jesús, remet la resposta al futur Messies: «quan ell vengui ens ho explicarà tot» (Jn 4, 25).

Una conclusió final en podem treure: no confonguem les esperances amb l'Esperança; aquelles no sempre es compleixen com volem, però ens queda la possibilitat, com Abraham, d'esperar contra tota esperança (Rm 4, 18). O en paraules de Blai Bonet: «per a l'home que lluita, el fracàs no és més que el fracàs de l'èxit, no el de l'home».

Som a les portes del Nou Testament.

Les cinquantes Jornades de Biblistes de Catalunya

«L'Esperit en el NT i en la tradició jueva»

Un bon nombre de biblistes ens vam trobar a la Casa d'Espiritualitat Claret, a Vic, del 28 al 30 de desembre de 2011 per celebrar les cinquantes Jornades de Biblistes de Catalunya. Sense gaires preàmbuls i amb moltes ganes de fer feina, a les deu del matí els ponents van començar a presentar els seus estudis exegètics recents sobre el tema d'enguany: *L'Esperit en el NT i en la tradició jueva*, com a continuació de l'any passat que ens vam centrar en l'AT.

En primer lloc, l'Enric Cortès va fer una introducció breu al tema de les jornades, fent un resum de la tasca d'investigació sobre l'Esperit en la Sagrada Escripura que s'ha fet durant tot el curs en el departament de Bíblia de la Facultat de Teologia de Catalunya.

Les exposicions, molt profundes, intenses i ben fonamentades, deixaven entreveure les hores d'estudi dedicades a cada paraula, article o verb del text bíblic. Les facetes de l'Esperit són múltiples i diverses: té autoritat, és força, és alè, ens omple, ens acompanya i guia, és profètic, és sant, és Esperit de gràcia, en resum, que sense l'Esperit no som res. Tanmateix, tant la Bíblia com la literatura intertestamentària també esmenten els esperits dolents, impurs o de mentida. Estem avesats a sentir parlar de l'Esperit en el Nou Testament, però és que també en els targums (traduccions parafràstiques en arameu de la Bíblia hebrea) i en la literatura de Qumran trobem l'Esperit. Això últim no ho podem oblidar, car són obres literàries molt properes en el temps al Nou Testament i, per tant, ens ajuden a copsar el sentit de les escriptures neotestamentàries.

Al final de cadascuna de les presentacions tenia lloc un interessant i profitós diàleg entre els assistents i el conferenciant, amb aportacions acurades i rumiades que el ponent recollia amb atenció per valorar i afegir, probablement, a la seva investigació.

Aquest any les ponències i els seus autors van ser els següents:

- Pere Casanellas, *L'Esperit en el Targum dels Profetes*.

- Armand Puig, *L'Esperit i els esperits en la tradició sinòptica*.
- Josep Rius-Camps, *Hi ha graus de participació en l'Esperit Sant en l'obra de Lluc?*
- Jenni Read-Heimerdinger, *Les diverses fórmules que utilitza Lluc per parlar de l'Esperit Sant*.
- Oriol Tuñí, *L'Esperit de la veritat com a principi hermenèutic en l'Evangelí segons Joan*.
- Agustí Borrell, «*L'Esperit de Déu habita en vosaltres*» (1Co 6,19).
- John Francis Elwolde, *The human spirit and the holy spirit in the Hodayot (Thanksgiving Hymns) of Qumran*.
- Jordi Cervera, *Insultar l'Esperit de la gràcia (He 10,29)*.
- Begonya Palau, *L'Esperit i l'Esposa diuen: «Vine!» (Ap 22,17)*.

D'altra banda, també van tenir lloc les assemblees per informar sobre la marxa de l'ABCAT: economia, projectes i publicacions. Quant a l'economia només cal recordar que no som una entitat amb ànim de lucre, sinó una entitat que fonamentalment té la tasca d'escampar la Paraula i fer-la propera a totes les persones; amb tot, cal reconèixer que els diners són de gran ajuda i que per això *una de les necessitats més importants que tenim és difondre la nostra associació i fer que creixi el nombre de socis*.

Pel que fa a les últimes publicacions que s'han dut a terme, o que seran publicades en el futur per l'ABCAT o per membres de l'associació, cal destacar: l'*Scripta Biblica* sobre *Jesús i Pau*; els diversos volums del «Corpus Biblicum Catalanicum» que estan en marxa; les obres *Demostració a Teòfil. Evangeli i Fets dels Apòstols segons el Còdex Beza* i *Diari de Teòfil. La Demostració de Lluc (Evangeli i Fets dels Apòstols) narrada per Teòfil a la seva mare*, de Josep Rius-Camps; el llibre *Casa de Déu i casa de tots. Les cartes paulines a Titus i Timoteu*, de Rodolf Puigdollers; i les obres d'Oriol Tuñí, *El Evangelio*



*Una imatge
de les
Jornades.*

*Agustí Borrell
i Oriol Tuñí*



es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del Evangelio de Juan i L'hora de la veritat. L'Evangelí de Joan com a revelació de Jesús.

En les assemblees també es va fer esment de la necessitat de donar notícia de les jornades de biblistes en els diferents canals de comunicació —Catalunya Cristiana, Signes dels Temps, webs...— i de la conveniència de fer articles sobre temes bíblics per a la *Wikipedia* en català. Finalment, es va acordar que les properes jornades les faríem al mateix lloc, a Vic, els dies 27, 28 i 29 de desembre de 2012.

Aquest any, com a cosa extraordinària per haver arribat a les jornades número cinquanta, vam fer una visita al Museu Episcopal de Vic. Com que era impossible veure totes les sales d'exposició del Museu, ens vam centrar de manera especial en les obres mestres de pintura i escultura del romànic, conduïts en tot moment per la guia del museu que va fer les explicacions corresponents sobre les característiques i els detalls de cada obra que teníem al davant.

Jaume Balateu

Només pot treballar amb la Paraula, qui es deixa treballar per ella

Dedicat a Carlos Mesters, en els seus 80 anys

Catequistes, agents de les més variades pastorals, religioses, religiosos, sacerdots, bisbes de totes les regions del Brasil van participar entre el 8 i l'11 d'octubre, a Goià-

nia, en el Primer Congrés Bràsil·ler d'Animació Bíblica de la Pastoral, organitzat per la Conferència Nacional dels Bisbes del Brasil (CNBB), a través de la Comissió Episcopal Pastoral per a l'Animació Bíblico-pastoral, i per la Societat de Catequistes Llatinoamericans (SCALA), el congrés va reunir 500 persones i va tenir el suport de la Pontifícia Universitat Catòlica de Goiás (PUC-GO) i de les Germanes Agustines Missioneres d'Assistència i Educació.

El president de la Comissió Bíblico-catequètica de la CNBB, Mons. Jacinto Bergmann, va inaugurar el congrés i va destacar la importància de la Paraula de Déu en la vida de l'Església. Segons l'arquebisbe, la Bíblia ha de nodrir la vocació i la missió de tot deixeble missioner: «Es tracta de comprendre que la Paraula de Déu és l'ànima, el cor de tota la pastoral, de tota l'acció evangelitzadora de l'Església.»

Mons. Jacinto va recordar els objectius del congrés: «Necessitem amb audàcia entendre, construir i assumir una viva i eficaç animació bíblica de la pastoral. És a dir, fer que la paraula de Déu sigui l'ànima de l'Església.»

La primera conferència del congrés amb el tema «L'Església en un món en canvi» fou a càrrec del teòleg Joel Portella. A la tarda, els biblistes fra Carlos Mesters i Francisco Orofino desenvolupà el tema «La Paraula encarnada - Paraula anunciada».

Carlos Mesters i Francisco Orofino animaren els 500 participants. Mesters, reconegut pel llenguatge senzill i per les històries que fa servir per explicar la Bíblia, va destacar la relació de Jesús amb la Paraula de Déu i va recordar que fou escrita per ajudar a entendre la vida. «El llibre més important no és la Bíblia, sinó la vida, segons recorda sant Agustí», va dir. «Cada persona és una paraula ambulant de Déu per als altres. La Bíblia no va ser feta per substituir la vida, sinó per ajudar a entendre la vida», va afegir. Segons Carlos Mesters, «nosaltres podem ajudar a revelar el Regne de Déu que es troba en les persones».

Orofino, que signa el text de la conferència juntament amb Mesters, subratllà que «només pot treballar amb la Paraula, qui es deixa treballar per ella». Ell va assenyalar la llar, la sinagoga i el temple com a espais sagrats on Jesús aprengué la Paraula de Déu.

La primera jornada va concloure amb la missa presidida per l'arquebisbe de Goiânia, Mons. Washington Cruz. En la seva homilia va comentar l'evangelí proclamat en la celebració, que presentava Jesús afirmant que «més feliços són aquells qui escolten la Paraula de Déu i la posen en pràctica».

«La Paraula preparada en l'Antic Testament» va ser pronunciada pel professor Valmor da Silva. La Paraula de Déu anima tota la vida, va subratllar el biblista: «La intenció és destacar com la paraula de Déu il·lumina la vida del poble de Déu, en la perspectiva de l'animació bíblica de tota la pastoral.» Valmor desenvolupà el seu tema recordant les comparacions que la Bíblia fa de la Paraula de Déu. En aquest sentit, recordà que la Paraula és com «pluja que fecunda la terra, foc que crema per dins, llum que il·lumina el caminar, espasa afilada que talla, atleta que corre veloç, aliment

que sacia i remei que guareix.» Segons expressà, «el Primer Testament és un graner ple de material sobre l'animació bíblica de la pastoral i de la vida com un tot. La paraula anima no només la formació religiosa, litúrgica, o la catequesi específica, sinó que conforma tota la vida ciutadana, en la família, en l'escola i en la societat, en tots els sectors. És allí on la paraula i la pròpia vida es fonen com una realitat única.»

La germana Lucía Weiler presentà «Paraula viscuda i celebrada». Assenyalà la creació i l'alliberament com a dos marcs celebratius i enumerà deu «estaques» o indicadors de moments celebratius de la trajectòria del poble de Déu. La inspiració de les deu «estaques» procedeix del profeta Jeremies que «convida el poble a celebrar a la tornada de l'Exili i avui ens convida a entrar en el mateix camí.» Les estaques són: el credo del poble de Déu, els salms, la lectura profètica de la història, la lectura sapiencial de la història, el càntic de Maria en l'encontre amb Elisabet, de la temptació a l'oració i missió, la reconciliació; la celebració del comiat de Jesús, la matinada del nou dia, el primer de la setmana i la Paraula viscuda i celebrada en les comunitats cristianes naixents, generades en l'Esperit.

Dues conferències marcaren el tercer dia del congrés. Els temes «La pastoral en la vida de l'Església» i «La Paraula de Déu és viva i eficaç» foren presentats, respectivament, pel teòleg, sacerdot Agenor Brighenti, i pel bisbe de Rondonópolis, Mons. Juventino Kesting.

Agenor va assenyalar el moment de crisi pel qual passa el món occidental que, segons va afirmar, «es deu a la crisi de la modernitat, del projecte de civilització modern, responsable per les majors conquestes de la humanitat, però, alhora, per les grans frustracions de la història.»

Segons Mons. Juventino, el primer pas de la pastoral que es fonamenta en la Paraula de Déu i és il·luminada per ella, «serà conèixer la Paraula i acollir». Va defensar la necessitat d'una renovació pastoral per a una animació bíblica de la pastoral: «Parlar de renovació pastoral necessàriament exigeix endinsar-nos en l'eclesiologia de participació, en tots els àmbits; pensar en parròquies descentralitzades i missioneres, on els laics i les laiques, juntament amb els seus pastors, realitzen la seva vocació.»

Animació bíblica de la pastoral és temps nou i providencial

«Estem davant un nou i desafiador, però providencial, moment en la nostra acció evangelitzadora en l'Església: l'Animació Bíblica de la Pastoral». L'afirmació és del president de la Comissió Episcopal Pastoral per Animació Bíblic-catequètica, l'arquebisbe de Pelotas, Mons. Jacinto Bergmann. Segons ell, l'Església necessita superar els límits d'una «pastoral de cristiandat» i implantar «audaçment» una pastoral de comunió i orgànica que respongui a les necessitats dels fidels d'acord amb les exigències del món d'avui. Per això, va assenyalar tres funcions de l'animació bíblica de la pastoral:



*Carlos Mesters
i Justino Martínez*

ser camí de coneixement i interpretació de la paraula de Déu, ser camí de comunió i pregària de la paraula i ser camí d'evangelització i proclamació de la paraula.

«L'animació bíblica de la pastoral, amb aquestes tres funcions, satisfà la permanent necessitat dels deixebles missioners de Jesucrist de nodrir-se amb el pa de la Paraula de Déu mitjançant el coneixement i la interpretació adequada dels textos bíblics, del seu ús com a mediació de diàleg amb Jesucrist i com a ànima de la pròpia evangelització i de l'anunci de Jesucrist a tots», va aclarir, citant el document d'Aparecida.

La formadora del Centre Bíblic per a Amèrica Llatina (Cebipal), Katiuska Càceres, va indicar camins d'organització i implementació de l'animació bíblica de la pastoral: «L'animació bíblica vol que la Paraula de Déu que la Sagrada Escripura transmet, sigui —en la pastoral orgànica de l'Església— la saba i el cor que fa realitat la trobada amb Jesucrist en totes les instàncies pastorals», va dir Katiuska.

La biblista Mercedes de Budallés Deu, que és assessora del Centre d'Estudis Bíblics (CEBI), mostrà el pas d'una pastoral bíblica a l'animació bíblica partint del Concili Vaticà II fins als dies actuals.

La doctoranda en teologia bíblica, germana Maria Aparecida Barboza, va mostrar l'evolució de la pastoral bíblica a l'animació bíblica al Brasil: «El redescobriment de la Bíblia i el seu ús constant per totes les esglésies cristianes al Brasil ha estat un marc significatiu en el creixement de l'experiència de la fe de les comunitats escampades pel nostre país», va concloure la germana Cida, nom amb el qual és més coneguda.

Mons. Jacinto, en la missa de clausura del congrés, va comentar la carta de sant Pau als Romans, referint-se a l'apòstol com a «gran animador bíblic de la pastoral del temps i de la terra dels gentils». Parafrasejant l'apòstol, l'arquebisbe va exhortar tots els congressistes a no tenir vergonya de l'evangeli de Crist: «Nosaltres, els animadors bíblics de la pastoral del nostre temps, en un canvi d'època, a partir d'aquest congrés, no ens avergonyim de la paraula de Déu, perquè ella és força salvadora de Déu per a tot aquell qui creu».

L'arquebisbe va dir que estava animat amb el resultat del congrés, l'objectiu principal del qual resumeix amb els verbs «entendre, construir junts i assumir» l'animació

bíblica de la pastoral: «Aconseguiu endinsar-nos bé en la comprensió del que sigui l'animació bíblica de la pastoral.»

Els 500 congressistes aprovàrem un missatge final de l'encontre, reafirmant la necessitat de passar d'una pastoral bíblica a l'animació bíblica de tota la pastoral i formulàrem compromisos concrets per a ser desenvolupats en cada regió en els propers anys. Un temps nou, ple d'esperança, s'obre per a l'Església alimentada per la Paraula de Déu que és *viva i eficaç* (He 4,12) i roman per sempre.

Justino Martínez, des de Fortaleza (Brasil)

Qumran a Internet

Fa escassament un any comentàvem el projecte de digitalització dels rotllos de Qumran en un pla conjunt de la «Autoritat d'Antiguitats d'Israel», a través del Museu d'Israel, i Google.

Avui podem donar la benvinguda als primers fruits d'aquest projecte, amb la publicació dels cinc primers documents. Tres són de la comunitat que va viure a les muntanyes de *Khirbet Qumran*, segurament des de finals del segle III aC fins a la seva desaparició en la Primera Guerra Jueva (al voltant de l'any 70 dC): la Regla de la Comunitat (1QS); fragments del Rotllo del Temple de la Cova 11 (11Q19 o 11QTemple) i el Rotllo de la Guerra (1QM); un és un text bíblic, el Gran Rotlle d'Isaïes (1QIs^a), i un altre parabíblic, un comentari (*péixer*) al profeta bíblic Habacuc (1QpHab).

Es pot accedir als textos en alta resolució i les fotografies van acompanyades d'informació diversa sobre els rotllos. És una excel·lent notícia tant per als experts i estudiosos, com per al públic en general, que permet accedir de forma fàcil al que segurament va ser el descobriment arqueològic més important del segle XX.

La Regla de la Comunitat, de la qual s'han localitzat sis textos: un en la cova 1 (el digitalitzat), quatre de fragmentaris en la cova 4 i un en la cova 5, ens proporciona informació d'una comunitat jueva apartada de la resta de la societat (monjos?), de la manera com s'entrava a formar-ne part, de la naturalesa d'aquesta comunitat, de diverses regulacions i fins i tot de certs aspectes teològics comunitaris (encara que essencialment és un text legislatiu).

El Rotllo del Temple, trobat a la cova 11, és el més ben conservat dels cinc que es van trobar en diverses coves. És una interpretació legislativa de la Torà o Pentateuc i sembla tenir la pretensió de ser l'autèntica interpretació de la col·lecció bíblica més important per al judaisme.

El Rotllo o Regla de la Guerra, del qual també s'han trobat fragments en la cova 4, presenta la batalla final o escatològica entre els Fills de la Llum i els Fills de la Foscor, i diu com ha de preparar-se la comunitat per a aquest esdeveniment.

El rotlle d'Isaïes és el text bíblic més important trobat en les coves de Qumran. Es pot datar al voltant de l'any 125 aC, conté, en 54 columnes, tots els seixanta-sis capítols del text profètic, amb l'excepció de petites llacunes causades pel deteriorament del cuir del pergamí, sobretot en les columnes 1-9. És un dels rotlles millor conservats, tenint en compte que és tan antic. No és l'únic rotlle trobat en aquesta vasta biblioteca: en la mateixa cova 1 se'n va trobar una altra còpia (1QIs^b) i diverses més en la cova 4. El que s'ha publicat a Internet és el que es troba en millor estat de conservació.

Finalment (almenys en aquest moment) el comentari o *péixer* d'Habacuc, que explica i desenvolupa els dos primers capítols del llibre profètic. L'autor del comentari considera que les profecies anunciades en el text bíblic es corresponen als esdeveniments que està vivint la comunitat a la qual pertany.

Hem de congratular-nos d'aquesta iniciativa, gaudir-la i esperar que properament puguem disposar de més textos a Internet. Trobareu més informació en <http://dss.collections.imj.org.ill/>.

Javier Velasco

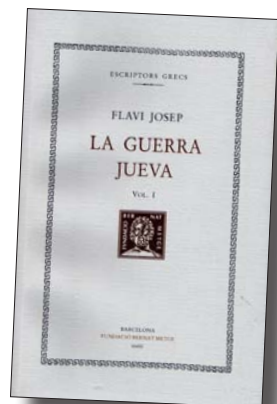
Flavi Josep en català

Flavi Josep (37 dC – ca. 100 dC) era un membre de l'aristocràcia jueva que participà en la revolta dels jueus contra l'Imperi romà del 66-70 dC, primer com a general dels revoltats jueus a Galilea i després com a protegit dels generals Vespasià i Titus, que després van esdevenir emperadors. Aquest home va viure de primera fila un dels fets més dramàtics de la història del poble jueu: la destrucció del temple de Déu a Jerusalem, símbol de la presència del Senyor enmig del seu poble.

Flavi Josep després d'haver acabat la guerra dels jueus contra Roma va traslladar-se a la capital de l'Imperi on va escriure el conjunt de les seves obres —*Antiguitats jueves* [*Antiquitates Iudaicae*], *Contra Apió* [*Contra Apionem*], *Guerra jueva* [*De Bello Iudaico*] i *Vida de Josep* [*Vita Iosephi*]— com a protegit de la família dels emperadors Flavis. L'obra de Flavi Josep és enormement important perquè és estrictament contemporània dels llibres que componen el Nou Testament, de manera que bona part de la informació que ell ofereix té una importància cabdal per a la comprensió del món de Jesús. El mateix Josep en les *Antiguitats jueves* XVIII,63-64 —un text famosíssim conegut com el *Testimonium flavianum*— parla de Jesús, que «Pilat va castigar a la creu». El text tal

com el presenten els manuscrits actuals de l'obra de Flavi Josep ha estat retocat per escribes cristians, però en la seva versió original sens cap mena de dubte ja parlava de Jesús com una persona històrica. Flavi Josep és el primer no cristià que parla de Jesús.

Un autor tan important no ha estat traduït en català a partir del text grec original de la seva obra fins a l'any 2011 en què la prestigiosa Fundació Bernat Metge ha publicat en la seva sèrie d'«Escriptors Grecs» el volum primer de *La guerra jueva* obra de l'hebraïsta Joan Ferrer, autor de la introducció i de les notes del volum, i de l'hel·lenista Joan-Andreu Martí Gebellí, que n'ha realitzat la traducció i ha revisat l'edició del text grec.



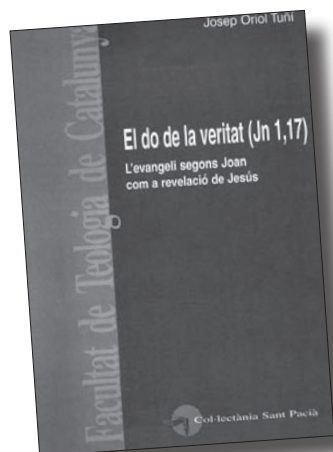
El treball és magnífic en conjunt. L'extensa introducció és un assaig brillant, d'enorme interès, que ofereix l'estat de la qüestió sobre la vida i l'obra de l'escriptor jueu. Joan Ferrer —codirector d'aquest BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA i professor i degà de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona— remarca el caràcter innovador de la visió de la història que presenta Flavi Josep. Aquest autor és possiblement el primer escriptor que té consciència que escriure història és un acte profundament ideològic. Flavi Josep vol passar comptes amb els qui considera responsables de la catàstrofe que ha sofert el seu poble —els violents sicaris— i per això escriu la història del seu final com un vergonyós suïcidi.

La traducció catalana és una veritable invitació a llegir aquesta obra, que comença així: «La guerra dels jueus contra els romans és la més gran no sols de les que s'han entaulat a la nostra època, ans gairebé de totes les que tenim notícia que s'hagin declarat mai entre ciutats o nacions».

M. de l'Esperança Amill

Oriol Tuñí i *El do de la veritat* (Jn 1,17)

L'Oriol Tuñí és un home savi de veritat. Tota la seva vida de professor l'ha dedicada fonamentalment a l'estudi de l'Evangeli segons Joan. En un BUTLLETÍ anterior vaig presentar el seu darrer llibre: *El evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan* (Estella: Verbo Divino 2010). Ara acaba de publicar *El do de la veritat* (Jn 1,17). *L'Evangeli segons Joan com a revelació de Jesús*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2011, 220 pàgines, que constitueix el volum 98 de la «Col·lecció Sant Pacià».



El volum és apassionant. Ens situa per damunt dels comentaris a l'Evangeli —que de manera minuciosa i molt meritòria— van resseguint el fil del text, per oferir-nos una visió global del quart evangeli. Així el primer capítol és dedicat a l'anàlisi del pròleg joànic (Jn 1,1-18) i ens en fa una lectura a partir del marc jueu en què es va gestar. Aquest poema és un himne o càntic d'acció de gràcies per l'atansament de Jesús al món com a paraula de Déu anunciada. Tot seguit estudia el conjunt narratiu central de l'Evangeli segons Joan (Jn 1,19-12,50): hi estudia el gènere literari de les narracions i diàlegs des de la perspectiva de la revelació de Jesús que ens ofereixen.

La tercera part del llibre és dedicada a la comprensió del medi cultural en què va néixer Jn: el judaisme. Aquest món vital és la trama que afaïçona el missatge central de l'evangeli. La quarta part de l'obra valora la funció i el missatge dels extensos capítols de comiat de Jesús en Jn 13,1-17,33, que són discursos adreçats als lectors de l'evangeli. La cinquena i darrera part de l'obra ens ofereix una lectura del relat de l'exaltació de Jesús que, de manera paradoxal, remarca el sentit de la vida del Crucificat per als creients en l'Exaltat, més que no pas presenta el sentit de la mort de Jesús.

El do de la veritat és un llibre profundament il·luminador que ens mostra l'Evangeli segons Joan com a revelació de Jesús, en què Jesús és subjecte i objecte: Jesús és qui revela i la revelació és Jesús. Cal llegir aquest llibre per aprendre a llegir l'Evangeli segons Joan. Moltes gràcies, Oriol, per aquest llibre!

Joan Ferrer

Casa de Déu i casa de tots **Rodolf Puigdollers ens presenta les cartes a Titus i a Timoteu**

El Dr. Rodolf Puigdollers i Noblom, membre ben conegut de l'Associació Bíblica de Catalunya, acaba de publicar un bell llibre en què presenta un comentari —seguit de la traducció— de les «cartes pastorals»: les dues cartes a Timoteu i la carta a Titus:

Casa de Déu i casa de tots. Les cartes paulines a Titus i Timoteu, Barcelona 2011, 96 pàgs.

El llibre és excel·lent: consta de 26 capítols breus i de la traducció —nova, ben estructurada i feta per l'autor a partir del text grec original— de les tres cartes que la tradició va atribuir a Pau de Tars, però que en realitat són obres posteriors, de la fi del segle primer, quan Pau ja feia uns quants anys que era mort. Algun autor, seguint la tradició de la pseudo-epigrafia, va escriure en nom de Pau a uns personatges que havien estat companys autèntics de l'Apòstol, però que en aquell moment ja devien ser també morts. L'objectiu era oferir orientacions per al govern de les comunitats cristianes, que es trobaven amb dificultats per poder continuar fent camí essent fidels a Jesucrist i a l'Evangeli que Pau els havia anunciat.



Haig de reconèixer que aquest llibre de l'amic Rodolf m'ha interessat moltíssim. Les «cartes pastorals», al final de la col·lecció paulina, sempre les hem llegides com una mena d'apèndix, sense parar-hi mai massa atenció. En Rodolf ha aconseguit fer-m'hi agafar interès i amb el seu comentari tan atractiu ha sabut mostrar el valor que tenen en la història del cristianisme dels orígens —ja al final de l'època en què es van escriure els escrits que componen el Nou Testament (a principi del segle II)— i per al nostre avui, per a les nostres comunitats cristianes, que també maldem per viure l'Evangeli de Jesucrist i ser-li fidels, parant atenció al missatge que l'Esperit de Déu ens vol comunicar a través de les Sagrades Escripures en el nostre avui. Us el recomano vivament.

Joan Ferrer

El *Diari de Teòfil* de Josep Rius-Camps

Josep Rius-Camps (JRC) és un savi que ens sorprèn sempre. Ara acaba de publicar el *Diari de Teòfil. La demostració de Lluc (Evangeli i Fets dels Apòstols) narrada per Teòfil a la seva mare* (Barcelona: Fragmenta Editorial 2011; 317 pàgs.). JRC fa poc va publicar en col·laboració amb Jenny Read-Heimerdinger la *Demostració a Teòfil. Evangeli i Fets dels Apòstols segons el Còdex Beza* (Barcelona: Fragmenta 2009). Allí formulava que el gènere que Lluc havia assignat a la seva obra —al conjunt dels dos volums, normalment separats en les edicions ordinàries del NT— era el d'una *demostració*, és a dir,



una informació fiable de resultes d'una investigació exhaustiva en resposta a les qüestions plantejades pel seu destinatari, l'«excel·lentíssim Teòfil».

Aquest Teòfil podria ser un personatge històric: un fill d'Annàs i cunyat de Caifàs, que va ser gran sacerdot a Jerusalem entre els anys 37 i 41 dC. A partir d'aquí, JRC ha escrit un relat de ficció deliciós: el diari de Teòfil a la seva mare.

Després de la destrucció de Jerusalem de l'any 70 dC, Teòfil —segons la ficció— es va refugiar prop d'Antioquia de Síria, acollit per la seva néta Joana i per Susanna, seguidores de Jesús, des la primera hora. La mare, receptora del diari de ficció, viu refugiada probablement a Alexandria.

El text que Lluc redactà és el conegut pel *Còdex Beza*, un manuscrit grec uncial el segle IV, que conté el text que uns missioners d'Àsia i Frígia havien portat a Lió a principi del segle II i que després passà a mans de l'erudit Todor de Bèze, un calvinista francès, que l'any 1581 el lliurà a l'Acadèmia de Cambridge.

Lluc era un rabí jueu, antic deixeble de Gamaliel, com Pau, que es féu seguidor de Jesús de Natzaret, el Messies crucificat i ressuscitat per Déu. Lluc redactà per a Teòfil un primer volum en què li descriu la persona de Jesús. En el segon volum de l'obra, li explica el procés de clarificació que es produí després de la mort i resurrecció de Jesús entre els deixebles més qualificats. En seleccionà tres: Felip —pertanyent a l'Església hel·lenista—, Saule —del grup fariseu— i Pere —representant de l'Església hebrea. A mesura que els personatges comprenen la seva missió, que s'ha de dur a terme a la llum de l'Esperit, Lluc deixa de seguir-los en la seva obra.

A fi de fer planer el camí als lectors contemporanis, JRC s'ha inventat el *Diari de Teòfil*, en què va fent un comentari a la *Demostració*, és a dir, a l'Evangeli segons Lluc i als Fets dels Apòstols. En conjunt, trobo que la idea d'en Pep Rius és una petita meravella: el llibre, que està molt ben escrit, es llegeix com una novel·la que ens apropa al misteri pregon que l'obra de Lluc vol explicar: la revelació de Déu en Jesús, Senyor i Messies, que, sota el guiatge de l'Esperit ha d'arribar fins als confins de la terra.

Creieu-me: agafeu aquest llibre i llegiu-lo. S'ho val i molt.

Joan Ferrer

A la vora del foc de Mn. Climent Forner

L'estimat Mn. Climent Forner, l'home de *Preneu-m'ho tot, deixeu-me la Paraula*, el poeta vivent més gran de Catalunya, és una home de la Paraula de Déu i també un enamorat de les paraules catalanes. En aquest nou volum —*A la vora del foc. Contes i molt més que contes*, Berga: Edicions de l'Albí 2011, 187 pàgines— ens obsequia amb disset narracions que contenen la màgia de la paraula catalana. Són una evocació dels contes que de menut sentia contar a la mare i a l'àvia, quan encara no existien la calefacció ni la televisió, després d'haver resat el rosari, arraulit a la seva falda, mentre es coïa el sopar durant les llargues vesprades d'hivern de fa molts anys. Són els contes que ell —cadell de capellà que va ser— explicava als escolans i escoltes d'altre temps. Ara ens els ha aplegat perquè tots els qui no hi érem quan ell els sentia explicar o bé els explicava, els puguem llegir.

Els contes de Mn. Climent són una meravella perquè la prosa dels poetes sol ser sublim: tot regalima màgia i paraula. Hi trobarem des de la senyora Dominga al Fill del fuster, fins a arribar a Dante, en una versió per a infants de la *Divina comèdia*. Tot plegat ens evoca amb belles paraules aquell «amor que mou el sol i les estrelles» amb què es clou la immortal obra del florentí. Us convido a llegir aquests contes i a llegir-los als qui encara no en saben, de llegir, perquè la prosa, la saviesa i la humanitat de Mn. Climent Forner són un bé de Déu.

Joan Ferrer



Notícies bibliogràfiques

BREVARD S. CHILDS, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*, Salamanca: Sígueme 2011. 766 pàgs.

Brevard S. Childs (1923-2007) va ser catedràtic de Bíblia de la Universitat de Yale, als Estats Units. L'obra que avui presentem en traducció castellana va ser publicada originalment l'any 1992 i és una obra fonamental del segle xx, atès que propicià un canvi de paradigma en l'estudi de la teologia bíblica: el principi hermenèutic que proposà Childs consisteix a llegir els diversos llibres que componen les Sagrades Escriptures cristianes no com a elements solts sinó com a part d'un conjunt fonamental —el cànon—, de manera que el principi de «lectura canònica» de Childs ha esdevingut un model de referència clau per a la interpretació bíblica contemporània. La *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento* és un clàssic —obra d'un mestre d'una cultura i uns coneixements bíblics aclaparadors— que ofereix múltiples suggeriments per a comprendre millor el fascinant món de la Bíblia i la visió que aquesta biblioteca ens ofereix del misteri de Déu en relació amb les persones.

AMADOR ÁNGEL GARCÍA SANTOS, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2011. 936 pàgs.

El professor Amador A. García Santos ha compilat un diccionari imprescindible per als estudiosos de la Bíblia: conté tot el vocabulari de la traducció grega alexandrina —la Septuaginta o versió dels

LXX— i del Nou Testament. Per a cada entrada indica la categoria gramatical, el nombre d'ocurrències del mot en la LXX i en el NT, una breu indicació de l'etimologia d'aquest, les variants morfològiques importants que presenta i els sentits que té en la versió grega de l'AT i en el NT. Penso que és una obra molt important que oferirà un gran ajut als estudiants i als estudiosos de les Sagrades Escriptures. L'estudi de les llengües bíbliques originals és una tasca àrdua, però que ofereix recompenses inaudites. Poder presentar instruments de treball tan útils com el *Diccionario del griego bíblico* és sempre un gran goig.

GÜNTER STEMBERGER, *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, Madrid: Trotta 2011. 278 pàgs.

El professor Stemberger ha estat un dels coneixedors més prestigiosos del judaisme rabínic d'Europa durant la segona meitat del segle xx. El llibre que presentem, traduït al castellà per la seva deixeble professora de la Universitat de Granada, Lorena Miralles, és una obra imprescindible per a conèixer el judaisme clàssic, el que va des de la destrucció del temple de Jerusalem de l'any 70 dC fins al final de les acadèmies rabíniques cap al 1040, ja en plena edat mitjana. El llibre ens ofereix una síntesi històrica del període (primera part); una panoràmica de l'organització del judaisme rabínic —govern de les comunitats, rabins, sinagogues i educació— (segona part); una

descripció del món religiós —hermenèutica, agadà: material no jurídic (narracions, llegendes, màximes) i halacà (lleis i tradicions legals) i de la mística— (tercera part); i es clou amb una valoració de les influències culturals de les grans tradicions (hel·lenisme, cristianisme, gnosi, islam) sobre el judaisme. Crec que és una síntesi imprescindible per a comprendre el món jueu antic.

JUAN JOSÉ TAMAYO, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Barcelona: Herder 2011. 406 pàgs.

Tamayo, figura pública ben coneguda, director de la càtedra de teologia i ciències de les religions I. Ellacuría de la Universitat Carlos III de Madrid, escriu en aquest llibre un assaig brillant a mig camí entre la reflexió teològica de to secular i el periodisme. És un llibre intel·ligent, amb voluntat de cridar l'atenció i que convida a pensar. Jo hauria preferit un llibre que tingués en el cor de tota la reflexió —i de manera inequívoca— la persona de Jesús de Natzalet, únic mestre i Senyor possible; l'autor prefereix vies més implícites que no pas explícites en aquest sentit. En qualsevol cas, és un llibre que convida a ser llegit i que ofereix opinions en alguns casos ben interessants sobre el possible paper de l'experiència de fe en aspectes conflictius del nostre món.

SANTIAGO SEGURA MUNGUÍA – JAVIER TORRES RIPA, *Las plantas en la Biblia*, Bilbao-Madrid: Universidad de Deusto

– Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2011. 383 pàgs.

«La saviesa de Salomó superava la de tots els habitants de les terres d'orient i d'Egipte. [...] Va tractar de les plantes, des del cedre del Líban fins a l'hisop que creix a les parets» (1Reis 5,10.13). El llibre que els presento és una obra d'una gran bellesa i interès. Conté una descripció de totes les plantes que han pogut ser identificades pels botànics contemporanis que han estudiat la botànica bíblica, acompanyada de dibuixos i fotografies antics i moderns que fan que el llibre no sols pugui ser llegit amb gran interès sinó gaudir per la bellesa de les il·lustracions. El llibre conté informació sobre els indrets de la Bíblia on apareixen els noms de les plantes, les característiques botàniques i els detalls d'història cultural i lingüística que s'hi relacionen.

DIMAS FERNÁNDEZ-GALIANO, *Los monasterios paganos. La huida de la ciudad en el Mundo Antiguo*, Córdoba: El Al-mendro 2011. 344 pàgs.

Ens trobem davant d'una investigació molt original. L'autor, arqueòleg de professió, estudia en aquesta monografia les formes de vida col·lectiva apartades de las ciutats en el món antic. Els monestirs com a centres d'apartament del món, de vida religiosa i de cultura, van tenir formes diverses al llarg de la història antiga i no són pas una exclusiva de la fe cristiana. L'objecte d'estudi del llibre abasta uns deu segles —del VI aC al v dC—, tot i que la part més extensa es dedica a la

història de l'Imperi romà. *Los monasterios paganos* és una investigació d'història de la cultura i de la religió de notable interès.

LEONARDO CASTELLANI, *El Evangelio de Jesucristo*. Prólogo de Juan Manuel de Prada, Madrid: Cristiandad 2011. 425 pàgs.

Leonardo Castellani (Reconquista-Santa Fé, 1899 - Buenos Aires, 1981) és un personatge completament desconegut en el nostre món. Va ser un escriptor jesuïta argentí —expulsat durant uns anys de la Companyia i després readmès— d'un immens talent i testimoni d'una fe pregonada enmig de la tribulació. Aquest llibre, publicat originàriament l'any 1956, es compon de dues parts que cal diferenciar bé. En la primera, l'autor fa un intent de descriure la gènesi dels evangelis en uns termes que avui podem considerar ja superats per la ciència bíblica; però en la segona, composta per comentaris a passatges diversos dels evangelis, hi trobem un pensador cristià, escriptor brillant i profundament original, que es llegeix amb gran interès, perquè és capaç de fixar-se en detalls molt fins de la nar-

ració evangèlica i il·luminar-la de manera notable. Trobo que és un llibre molt recomanable com a lectura espiritual de gran vigor.

JAMES D. G. DUNN, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2011. 230 pàgs.

Aquest bell llibre del professor James D. G. Dunn ens apropa al misteri de Jesús. Els seguidors i les seguidores de Jesús van experimentar que la resurrecció esperada per a la fi dels temps havia esdevingut ja una realitat en Jesús i que Déu l'havia exaltat a la seva dreta. El van considerar el seu Senyor i no van dubtar a atribuir-li el que les Sagrades Escripures d'Israel havien atribuït sols a Déu; però també recordaven que l'Exaltat era Jesús de Natzaret, que havia prohibit que es donés culte a ningú que no fos Déu. Els primers cristians reconeixien que Déu continuava essent el Déu de Jesús, fins i tot el Déu de Jesús en tant que Senyor. Jesús era en un sentit real Déu mateix que s'acostava a la humanitat i, en tant que Senyor, Jesús participava plenament de l'únic senyoriu de Déu.

Joan Ferrer

BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 110. Gener del 2012

Direcció: JOAN FERRER, Gutenberg, 15 - 08397 Pineda de Mar. ESPERANÇA AMILL, Sant Antoni, 89 – 43800 Valls. *Adreça electrònica:* butlleti@abcat.cat. *Secretaria:* secretari@abcat.cat. *Administració:* Pla de Palau, 2 – 43003 Tarragona. *Disseny de la coberta:* Narcís Comadira. *Composició:* Imatge-9, SL (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978. ISSN: 21728984



PORTAL

Joan Magí

Pàg. 1

ARTICLES

*La Paraula del Senyor arriba a Europa: Pau i els seus col·laboradors
recorren Grècia*

Joaquim Malé

Pàg. 5

Marta, una deixeble de Jesús

Núria Calduch-Benages

Pàg. 29

La profecia de Zacaries

Francesc Ramis Darder

Pàg. 37

Un parlar desconegut

Xavier Moll

Pàg. 53

SA BÍBLIA, ES LLIBRE MÉS BO

Daniel i els seus companys

Joan Febrer

Pàg. 61

INFORMACIONS

Les cinquantes Jornades de Biblistes de Catalunya

Només pot treballar amb la Paraula, qui es deixa treballar per ella

Qumran a Internet

Flavi Josep en català

Oriol Tuñí i El do fe la veritat (Jn1,17)

*Casa de Déu i casa de tots. Rodolf Puigdollers ens presenta les cartes a Titus
i Timoteu*

El Diari de Teòfil de Josep Rius-Camps

A la vora del foc de Mn. Climent Forner

Pàg. 65

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Joan Ferrer

Pàg. 78

