

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



125. gener 2017

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

La darrera Assemblea de la nostra Associació Bíblica de Catalunya —feta a Vic el dia 28 de desembre de 2016— havia d'escollir un nou president. De fet, el «president» de l'ABCAT sempre ha estat i serà el fundador, mossèn Joan Magí, que ha estat una persona providencial al servei de la Paraula de Déu, de l'Església i de la llengua i la cultura catalanes. Ara mossèn Joan considera que ja té massa anys per anar al davant, de manera que va proposar a l'Assemblea que el tàndem que dirigim aquest BUTLLETÍ fóssim també els nous president i vicepresidenta: Joan Ferrer i M. de l'Esperança Amill. L'Assemblea ho va veure amb bons ulls i ens va escollir per unanimitat.

Des d'aquest «Portal» volem expressar el nostre agraïment a mossèn Joan per tot el que ens ha donat: la fundació de l'ABCAT va ser un gest profètic per a l'experiència cristiana a Catalunya. La nostra és una associació interconfessional formada per dones i homes cristians, catòlics i protestants, al servei de la difusió i l'estudi de la Paraula de Déu a Catalunya, que al llarg de mig segle ha produït fruits que perduraran en la història del nostre país i de la nostra llengua; per damunt de tots hi ha la traducció de la Bíblia —la BCI: *Bíblia catalana: traducció interconfessional*.

Tot plegat ens porta a expressar el nostre agraïment i la nostra lloança: *Donem gràcies a Déu, Pare de nostre Senyor Jesucrist* (Colossencs 1,3).

A partir d'ara, mossèn Joan Magí continuarà essent membre de la Junta Directiva de l'ABCAT, però ja no tindrà sobre seu la responsabilitat d'haver d'anar al davant de l'Associació. El seu tarannà generós, sempre imaginatiu i afable, li ha permès de capejar totes les maltempsades que hi ha hagut. En agraïment, l'Associació li ha dedicat dos llibres —que estan a punt de sortir— i que estem convençuts que ompliran de goig el cor de mossèn Joan, que és un home de la Paraula del nostre Déu. En un altre BUTLLETÍ us en donarem els detalls.

L'etapa que iniciem serà una continuació de la tasca que al llarg de tota la seva història ha anat fet la nostra ABCAT: servir la Paraula de Déu, que, tal com deia el vell profeta Isaïes, amb la força incomparable de la seva veu:

Tal com la pluja i la neu cauen del cel i no hi tornen, sinó que amaren la terra i la fecunden, i la fan germinar fins que dona llavor als sembradors i pa per a aliment, així serà la paraula que surt dels meus llavis: no tornarà a mi infecunda. Realitzarà el que jo volia, complirà la missió que jo li havia confiat (Isaïes 55,10-11).

Joan Ferrer i M. de l'Esperança Amill



Més de 40 anys al servei de la Paraula

“L’anunci de la Paraula crea comunió i és font d’alegria”

(VD 123)



Col·labora amb nosaltres!

www.abccat.cat



L'espiritualitat que brolla de la missió

Jaume Fontbona

1. Introducció

El fonament de la missió és la mateixa missió de Jesús, que continua en els Dotze amb la força de l'Esperit. Tots els fidels cristians participem d'aquesta única missió pel do de l'Esperit rebut en el baptisme i la confirmació, i els fidels ordenats hem rebut el do de l'Esperit per al servei de la missió adreçada a tothom. I la missió comuna és fer present el Regne de Déu i alhora apuntar-hi,¹ com Jesús, que, amb la seva vida i acció, fa present el Regne, sense deixar d'apuntar-hi (en són un exemple claríssim els miracles i les paràboles).

La missió és essencial per a l'Església, i *té l'origen en la missió del Fill i de l'Esperit segons el disseny de Déu Pare* (AG 2). Un disseny que s'arrela en l'amor de Déu Pare per a tota la humanitat, preferentment pels més pobres (cf. Lc 4,18). I com diu el Concili Vaticà II, en el Decret sobre l'acció missionera de l'Església *Ad gentes*:

I ja que aquesta missió continua i desenrotlla en el curs de la història la missió de Crist mateix, que fou enviat per anunciar els pobres la bona nova, l'Església, sota l'impuls de l'Esperit de Crist, ha d'avançar pel mateix camí seguit per Crist, és a dir, pel camí de la pobresa, de l'obediència, del servei i de la immolació de si mateix fins a la mort, de la qual va sortir victoriós per la resurrecció (AG 5).

Que l'espiritualitat brolli de la missió significa que ha de partir de l'Escriptura i de l'Eucaristia. En l'Escriptura, hi descobrim que Jesús és l'enviat del Pare i els apòstols són els enviats de Jesús (Jn 20,21). Si el Pare és el fonament de la missió de Jesús, ara Jesús és el fonament i el model de la missió per als seus deixebles. I l'Eucaristia ens

¹ Joan Baptista apunta cap al Regne (Mt 3,2); Jesús també (Mt 4,17) i els Dotze també (Mt 10,7).

envia al final de cada celebració a ser en el món sense identificar-nos-hi (cf. PO 3), a donar-nos per amor fins a l'extrem com Jesús (cf. *Pregària eucarística romana IV*). I tot per aplegar-nos entorn de la mateixa taula de la Paraula i de l'Eucaristia i gaudir de la felicitat del Regne.

Els preveres no podrien ser ministres de Crist si no fossin testimonis i dispensadors d'una vida diversa de la terrenal; però tampoc no podrien servir els homes si fossin estranys a la vida i l'ambient d'aquests.² Pel ministeri mateix tenen a títol especial el deure de conformar-se als criteris del món (cf. Rm 12,2); però al mateix temps tenen el deure de viure en aquest món entre els homes, a conèixer bé, com a bons pastors, les pròpies ovelles, i a cercar de *reconduir també les que no són d'aquest ramat*, a fi que també aquestes escoltin la veu de Crist, i hi hagi un sol ramat i un sol pastor (cf. Jn 10,14-16). A obtenir aquest objectiu, hi ajuden molt aquelles virtuts que amb raó són molt apreciades en la societat humana, com ara la bonesa, la sinceritat, la fermesa d'esperit i la constància, l'assídua sol·licitud per la justícia, la cordialitat i les altres qualitats que l'apòstol Pau recomana quan diu: *interesseu-vos per tot allò que és autèntic, respectable, just, pur, amable, lloable, tot allò que sigui virtuós i digne d'elogi* (Fl 4,8).³

2. El testimoniatge de Pau

Pau és conscient d'haver estat *cradat a ser apòstol de Jesucrist*.⁴

Pau, cradat per voler de Déu a ser apòstol de Jesucrist (1Co 1,1; 2Co 1,1; Ga 1,1; Ef 1,1; Col 1,1; 1Tm 1,1; 2Tm 1,1).

I és apòstol de Jesucrist, perquè ha vist el Senyor ressuscitat, n'ha rebut la missió d'anunciar l'Evangeli, i l'ha vist confirmada pels seus fruits i pel propi sofriment a causa de l'Evangeli.

Aquesta consciència de ser cradat des de l'experiència del trobament amb el Ressuscitat, així com d'haver rebut *l'Evangeli* (1Co 15,1-3) i *l'Eucaristia* (1Co 11,23), és a dir, la Paraula i els Sagraments, de l'Església configura el seu estil ministerial; certament amb un estil propi, atès que també és conscient que l'Evangeli l'ha rebut d'una revelació de Jesucrist (Ga 1,12), però que ha de ser contrastat amb el que l'Església (que perseguia: Ga 1,13) anuncia i fa present, és a dir, Pau l'anuncia i el fa present en *comunió* amb els qui representen l'Església de Jesucrist (Ga 2,9).

La missió de Pau s'arrela, doncs, en la seva experiència originària, de *crisotocat*:

² Cf. PAU VI, *Carta Encíclica Ecclesiam suam* (1964).

³ CONCILI VATICÀ II, *Decret sobre la vida i el ministeri dels preveres* Presbyterorum ordinis, núm. 3.

⁴ Ens basem en el nostre estudi: Jaume FONTBONA I MISSÉ, *El ministeri de comunió en l'Església* (CPL Libri 21), Barcelona: CPL 2015, 66-73.

Ja no sóc jo qui visc; és Crist qui viu en mi (Ga 2,20). La meua vida terrenal, la visc gràcies a la fe en el Fill de Déu, que em va estimar i es va entregar ell mateix per mi (Ga 2,21; també Fl 3,12; 2Co 5,14).

Aquesta experiència originària el fa fort davant els dirigents considerats com a *columnes*, i en concret, davant Pere, i amb coratge defensa les pròpies conviccions (Ga 2,14). En aquest afer, Pau interacciona dos pols: la *llibertat* (que prové de l'Esperit i que sosté l'Evangeli) i la *comunió* (que prové de l'Esperit i garanteix l'Evangeli).

La seva unió amb Crist capacita Pau per a la missió rebuda. La seva unió amb Crist l'ha transformat, l'ha fet nou (2Co 5) i fa que el seu ministeri de servei assumeixi l'estil del ministeri de servei de Jesús, que passa per la creu. Serveix com Jesús. La força del seu servei la rep de l'amor de Crist, que brolla de la Creu, on ha manifestat el seu amor fins a l'extrem. El coneixement de Jesucrist que té Pau no es fonamenta en criteris humans, sinó en l'amor que brolla de la creu de Jesús.⁵

Per això nosaltres, des d'ara, ja no coneixem ningú de manera purament humana, i si en altre temps havíem conegut així el Crist, ara ja no ho fem. És a dir, els qui viuen en Crist són una creació nova. El que era antic ha passat; ha començat un món nou. I tot això és obra de Déu, que ens ha reconciliat amb ell mateix per Crist i ens ha confiat a nosaltres aquest servei de la reconciliació. Efectivament, Déu, en Crist, reconciliava el món amb ell mateix, no tenint-li més en compte els seus pecats, i a nosaltres ens ha encomanat l'anunci de la reconciliació (2Co 5,16-17).

Pau valora la gratuïtat en la seva missió, perquè reflecteixi millor el seu coneixement de Jesús:

Sempre us he mostrat que convé de treballar així per no escandalitzar els febles, recordant les paraules de Jesús, el Senyor, quan digué: *Fa més feliç donar que rebre* (Ac 20,34). Ja recordeu, germans, les nostres penes i fatigues: per no ser una càrrega a ningú, vam treballar nit i dia, mentre us anunciàvem l'evangeli de Déu (1Te 2,9). ¿O és que Bernabé i jo som els únics que estem obligats a mantenir-nos amb el nostre propi treball? (1Co 9,6). Ens fatiguem treballant amb les pròpies mans (1Co 4,12).

Pau, doncs, *treballa manualment* a fi de testimoniar la gratuïtat de l'Evangeli (1Co 9,18), perquè sigui rebut com a do de Déu. Així com Déu es fa present i es dona gratuïtament en Jesucrist, Pau també fa present la gratuïtat de Déu en la seva donació gratuïta:

Ja sabeu que us vaig anunciar gratuïtament l'evangeli de Déu. ¿Creieu que feia mal fet d'abaixar-me jo per enaltir-vos a vosaltres? He pres els béns d'altres comunitats,

⁵ Cf. Santiago GUIJARRO, *Servidores de Dios y esclavos vuestros. La primera reflexión cristiana sobre el ministerio* (BEBM 17), Salamanca: Sígueme 2011, 69-77.

més ben dit, he acceptat que em mantinguin per poder-me dedicar al vostre servei; trobant-me a Corint entre vosaltres, vaig passar necessitat, però no vaig molestar ningú; allò que em faltava ho van proveir els germans vinguts de Macedònia. En tot m'he guardat i em guardaré de ser-vos una càrrega. Per la veritat de Crist que hi ha en mi, us asseguro que no em deixaré prendre aquest motiu de glòria en les regions d'Acaia. Per què ho dic? És que no us estimo? Déu sap prou com us estimo (2Co 11,7-11).

Pau fa el seu *servei per amor*, com Jesús, i arrelat en Ell, i en la missió manifesta com estima els qui anuncia i fa present l'Evangeli rebut:

Trobo ben just de tenir aquests sentiments per tots vosaltres, ja que us porto dins el cor. I vosaltres compartiu amb mi aquesta gràcia de Déu, ara que estic pres i haig de defensar i confirmar l'evangeli davant el tribunal. Déu és testimoni de com us enyoro a tots, per l'amor entranyable que us té Jesucrist (Fl 1,7-8).

I per això el seu amor manifesta el mateix amor de Jesucrist. En efecte, Pau manifesta l'amor de Jesucrist per la seva unió amb Ell, pel seu *estar amb Crist* (Mc 3,14). Amor que situa Pau davant d'un dilema:

Perquè per a mi, viure és Crist, i morir m'és un guany; però si continuo vivint, podré fer un treball profitós. No sé, doncs, què escollir. Estic agafat per dos costats: d'una banda, tinc el desig d'anar-me'n i d'estar amb Crist, cosa incomparablement millor; però, d'altra banda, pensant en vosaltres, veig més necessari que continuï la meua vida corporal (Fl 1,22-24).

L'espiritualitat de Pau brolla de la missió que realitza en comunió amb Crist.

L'apòstol viu *agafat per l'amor del Crist* (2Co 5,14), viu per a ell, és una *creació nova* (2Co 5,17), i això fruit de la creu que anuncia, del capgirament del món, del món nou que s'ha inaugurat.

A causa de la seva missió, Pau es troba davant de conflictes. I en els conflictes, recorda l'origen apostòlic de la seva missió. Una missió que implica una *autoritat* (ἐξουσία) rebuda per a dur-la a terme. Heus ací que l'autoritat és *un do de Déu*. I com a do que és, s'ha d'exercir al servei de la comunió. I aquest servei fonamenta una *espiritualitat de comunió*.⁶

1) Una ἐξουσία arrelada en el misteri pasqual de Crist (cf. 2Co 13,3-4) i en la possessió de l'Esperit (cf. 1Co 7,40).

2) Una ἐξουσία que «serveix per a recordar a l'Església el Sí que Déu ha donat a la humanitat en Jesucrist i permet als seus membres respondre amb un *Amén* fidel» (2Co 1,18-20).

⁶ Cf. JOAN PAU II, *Carta apostòlica* Novo millennio ineunte, 43-45.

3) Una ἐξουσία *per a edificar i no per a destruir*: «[...] Jo no m'haig d'avergonyar de l'ἐξουσία que hem rebut del Senyor per a edificar-vos, i no pas per a destruir-vos» (2Co 10,8). «[...] No hagi de tractar-vos amb rigor, valent-me de l'ἐξουσία que he rebut del Senyor per a edificar, i no pas per a destruir» (2Co 13,10).

4) I finalment una ἐξουσία que reforça la pluralitat de serveis en l'Església: Rm 12,6-8; 1Co 12,1-11.28. I per tant, que està al servei del discerniment dels carismes.

El *testimoniatge de Pau* fonamenta la seva espiritualitat, que brolla de la missió apostòlica rebuda del Crist ressuscitat i confirmada per l'Església (comunió amb Crist, el Cap, i amb l'Església, el seu Cos). I el testimoniatge paulí compta amb la força rebuda de l'Esperit (el do de l'autoritat per a edificar i discernir) i amb els propis i limitats recursos, amb el mateix treball manual, amb els propis dons i la pròpia capacitat de sacrifici.

Pau és capaç de tot a causa de l'Evangelí, la seva adaptació al medi configura el seu testimoniatge (aquest fer-se *tot amb tots*, ho plasma Lluç en el seu segon llibre quan Pau arriba a Jerusalem: Ac 21,17-23,11).



*Sant Pau,
Bartolomeo Montagna (1482)*

M'he fet feble amb els febles per guanyar els febles; m'he fet tot amb tots per salvar-ne alguns, costés el que costés. Tot ho faig a causa de l'evangeli, per poder-hi tenir part (1Co 9,20).

Pau, des de l'experiència personal de sofriment i de feblesa, manifesta el poder de Crist:

He demanat tres vegades al Senyor que me n'alliberi, però ell m'ha donat aquesta resposta: *En tens prou amb la meua gràcia. En la teua feblesa actua el meu poder*. Per això em gloriaré sobretot de les meves febleses, perquè reposi sobre meu el poder del Crist. Per tant, accepto de bon grat les febleses, les injúries, les adversitats, les persecucions i les angoixes per causa de Crist. Perquè quan sóc feble és quan sóc realment fort (2Co 12,8-10; vegeu també Fl 4,13).

I alhora escampa l'Evangeli (esdevé *icona* del Servent del Senyor):

Heu de saber, germans, que tot el que passo ha contribuït, més aviat, a difondre l'evangeli: en tot el pretori i pertot arreu és sabut que estic empresonat per causa de Crist, i la majoria dels germans, esperonats en el Senyor per les meves cadenes, s'atreveixen cada vegada més a proclamar el missatge sense por (Fl 1,12-14).

I precisament perquè és conscient de la manifestació de l'amor de Déu en la seva *feblesa*: *Allò que sembla feble en l'obra de Déu és més fort que no pas els homes* (1Co 1,25), Pau pot formular teològicament que: *Per tant, tot depèn no del voler o dels esforços humans, sinó de la compassió de Déu* (Rm 9,16).

Pau s'ofereix en l'anunci de l'Evangeli de Déu: Rm 15,16 (cf. DV 25). L'espiritualitat paulina és, doncs, *eucarística*: oferir a Déu els homes santificats per l'Evangeli i l'Esperit. En altres paraules, aquest estil pastoral de servei a l'Evangeli actualitza, en l'Església i en el món, el mateix sacrifici de Crist.

Pau valora la fidelitat a l'Evangeli en les possibles adaptacions:

Jo, quan vaig veure que no actuaven correctament segons la veritat de l'evangeli, vaig dir a Cefes davant de tots: *Si tu, que ets jueu, no vius com els jueus, sinó com els pagans, com és que obligues els pagans a viure com els jueus?* (Ga 2,14).

I finalment, Pau no exclou ningú de la seva missió:

Em dec a grecs i a bàrbars, a savis i a ignorants; per això, per part meua, estic decidit a anunciar-vos l'evangeli també a vosaltres, els qui sou a Roma (Rm 1,14-15).

En resum, en el ministeri de Pau actua el *ministeri de l'Esperit* (διακονία τοῦ πνεύματος; 2Co 3,8), que reflecteix la presència de Déu enmig del seu poble. El fet de reflectir la presència (glòria) de Déu transforma la pròpia experiència. Per això podem dir que l'exercici de la missió rebuda, esdevé ministeri i forja l'espiritualitat de l'enviat.

I tots nosaltres, sense cap vel a la cara, reflectint com un mirall la glòria del Senyor, som transformats a la seva mateixa imatge, amb una glòria cada vegada més gran, per obra del Senyor, és a dir, de l'Esperit (2Co 3,18).

2.1. *El testimoniatge de Lluc sobre la missió de Pau*

L'evangelista Lluc, en el seu segon llibre, fa notar que Pau ha rebut el ministeri de Jesucrist per a testimoniar l'Evangeli i anunciar el Regne i tot el disseny de Déu:

Però no dono cap valor a la meua vida, mentre dugui a terme el camí i el ministeri que vaig rebre de Jesús, el Senyor (τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ): donar testimoni de l'evangeli de la gràcia de Déu (διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ). I ara, jo sé que cap de vosaltres no em tornarà a veure. Jo he passat enmig vostre i us he anunciat el Regne (κηρύσσω τὴν βασιλείαν). Per això us asseguro avui solemnement que no tinc cap culpa si algú de vosaltres es perd, ja que no he deixat d'anunciar-vos tot el disseny de Déu (πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ ὑμῖν).⁷

El discurs davant els ancians o responsables pastorals de l'Església d'Efes (Ac 20,21-35) és l'únic de Pau adreçat a cristians, i té forma de discurs de comiat i de testament. Pau reflexiona sobre la seva obra, el seu ministeri i el seu testimoniatge i exhorta els responsables pastorals d'imitar-lo en el seu servei a la Paraula.⁸

En aquest discurs de comiat, Pau destaca que la seva autoritat s'arrela en el servei als altres (Ac 20,19); que actua lliurement (Ac 20,20); que dona testimoni de l'Evangeli de la gràcia de Déu a tothom sense cap mena de distinció (Ac 20,21), fins a donar la vida per la Paraula de Déu (Ac 20,24; 21,13; 1Te 2,8; Fl 1,20-23; 2Co 4,7-12; 6,4-10). Pau no cerca cap mena de benefici:

De ningú no he desitjat plata ni or ni vestits; vosaltres mateixos sabeu que aquestes meves mans han guanyat allò que necessitàvem jo mateix i els qui anaven amb mi (Ac 20,33-34).

Pau es deixa guiar per l'Esperit Sant en la seva missió (Ac 20,22), perquè la Paraula de Déu ha d'arribar *fins a l'extrem de terra* (Ac 1,8). Pau es fa *tot amb tots* (1Co 9,22) quan arriba a Jerusalem (Ac 21,17-25). Davant del Sanedrí (Ac 22,30-23,11), el testimoni de Pau rep l'aprovació del mateix Crist (Ac 23,11). Aquí queda clar que el testimoniatge fonamenta la trobada amb el Senyor, que ens acompanya en la missió, tot i els possibles entrebancs.

⁷ Ac 20,24-27.

⁸ Cf. Joseph A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles, vol. II. Comentario Hch 9,1-28,31* (BEB 113), Salamanca: Sígueme 2003, 368.

Durant la missió de dur la Paraula *fn*s a l'extrem de la terra, Pau no para de defensar-se de qualsevol acusació, dient que no va contra la llei jueva, ni contra el Temple, ni contra el Cèsar (Ac 25,8). El missatge cristià, segons el narrador Lluç, no va contra el judaisme ni contra el poder imperial.

Pau experimenta en la pròpia pell el que diu Jesús als cristians:

Quan us condueixin a les sinagogues, als magistrats o a les autoritats, no us preocupeu de com us defensareu ni de què direu: l'Esperit Sant us ensenyarà en aquell moment el que haureu de dir (Lc 12,11-12).

I el millor discurs de Pau en el llibre dels Fets és davant d'un rei del poble d'Israel,⁹ un discurs que esdevé missioner (Ac 26,23.28), quan mostra Jesús com el qui Moisès i els antics profetes havien anunciat.

Pau, com a instrument escollit per Crist, porta el seu Evangeli als pagans, als fills d'Israel i, finalment, als reis. Si abans, en el primer relat de la conversió, Pau és presentat com a *instrument escollit* (Ac 9), i en el segon relat, com a *testimoni* (Ac 22), ara, en el tercer i últim, com a *profeta* (Ac 26). I com a profeta testimonia la fe en el Messies sofrent:

Però, amb l'ajut que he rebut de Déu, em mantinc ferm fins al dia d'avui i dono testimoni davant de tothom, petits i grans. Mai no he dit res fora d'allò que els profetes i Moisès van anunciar que passaria: que el Messies havia de sofrir i que seria el primer de ressuscitar d'entre els morts i portaria així la llum tant al poble jueu com a les nacions paganes (Ac 26,22-23).

La finalitat de la missió de Pau és triple: 1) perquè s'obrin els ulls dels jueus i dels pagans a la llum de Déu (funció del Servent del Senyor d'Is 42,7); 2) perquè creguin en Jesucrist; 3) i perquè rebin el perdó dels pecats i l'heretat reservada als qui ell ha santificat (Ac 26,18).¹⁰ La salvació de Déu és *llum per a les nacions i glòria per a Israel* (Lc 2,32; les paraules de l'ancià Simeó són un ressò del cant del Servent d'Is 49,6).

Tanmateix, la missió de Pau és *llum* també per a ell mateix, atès que l'omple del coneixement de Crist. Pau experimenta en la seva missió l'acompliment d'Is 9,3.

El mateix Déu que digué: *Que la llum resplendeixi enmig de les tenebres*, és el qui ara ha resplendit en els nostres cors; així som il·luminats amb el coneixement de la glòria de Déu, que brilla en el rostre de Jesucrist (2Co 4,6).

Pau és declarat innocent pel governador romà Festus i pel rei jueu Agripa (Ac 26,30-32). I aquesta declaració d'innocència obre el camí de Pau cap a Roma. Durant el viatge, els companys de viatge de Pau experimenten l'efecte salvífic de l'amor de

⁹ Ibíd., 483.

¹⁰ El mateix Pau dona molta importància al ministeri de reconciliació rebut de Déu (2Co 5,18-20).



Pau davant de Festus i Agripa

Jesucrist per mitjà d'un autèntic deixeble cristià (Ac 27,1-28,10). Durant el viatge, que forma part de la missió, Pau mostra una confiança absoluta en Déu, fins i tot en els moments més durs:

Aquesta nit se m'ha aparegut un àngel del Déu a qui pertanyo i adoro, i m'ha dit: *Pau, no tinguis por: cal que compareguis davant el Cèsar. Déu et concedeix la vida de tots els qui van amb tu en aquest vaixell.* Per tant, estigueu animats, companys! Confio en Déu i sé que es complirà això que m'ha estat dit. Segur que anirem a parar en una illa! (Ac 27,23-26).

Pau és el profeta que fonamenta la seva fe en Déu al qual pertany i serveix (Ac 27,23). I la fonamenta des de la missió rebuda.

El testimoniatge de Lluc sobre la missió de Pau acaba bé. No ens diu que Pau morí, ens diu el que importa, que la paraula de Déu ha arribat *fins a l'extrem de la terra* pel testimoniatge de Pau. El seu testimoniatge és resumit amb tres accions: anunciar el Regne, parlar de Jesucrist mort i ressuscitat, i fer-ho amb valentia i amb llibertat.

Els anunciava el Regne de Déu i els instruïa sobre el Senyor Jesucrist, amb tota valentia (πάσης παρρησίας)¹¹ i sense cap impediment (Ac 28,31).

¹¹ Altres llocs del llibre dels Fets on surt παρρησία: Ac 2,29; 4,13.29.31. Es tracta d'anunciar la Paraula de Déu sense vergonya i obertament. També Pau actua amb παρρησία, per exemple: «Tenint, doncs, una esperança com aquesta, podem parlar *obertament*» (2Co 3,12).

3. El testimoniatge de Jn 13-17. La relació de la missió amb l'Esperit rebut

El relat del *rentament dels peus* consta de la descripció del gest (Jn 13,4-5.12); del diàleg de Jesús amb Pere, a partir del malentès que ha suscitat el gest (Jn 13,6-11); i de l'explicació del seu significat, que esdevé una crida a actualitzar-lo (Jn 13,12-17). El relat destaca la llibertat de Jesús *d'estimar fins a l'extrem*, tot donant la vida lliurement (Jn 10,18), quan indica que *es treu i es posa el mantell* (Jn 13,4.12).¹²

Una solemne *obertura* marca tot el relat (Jn 13,1): Jesús decideix implicar els deixebles en la seva comunió amb el Pare, comunió arrelada en *el servei de l'amor*. Després l'evangelista presenta el marc de l'Últim Sopar, i també els seus protagonistes en relació amb la *comunió*: Jesús i el diable (Jn 13,2-3). El diable posa la sospita en Judes, la sospita apunta a trencar la comunió que Jesús ofereix com a do del Pare. Judes no pot participar de la comunió, perquè deixa entrar la divisió. Entrar en la comunió fa *nets* els deixebles (Jn 13,10), i sols si s'hi mantenen, continuen *nets* (Jn 15,3). És fonamental, doncs, *tenir part amb* Jesús (Jn 13,8), viure en la comunió des del servei de l'amor.

Per tant, l'actitud de participar en la comunió és fonamental i la comunió s'estableix des del servei i no des del poder.

El gest del servei s'entén millor en el context del banquet de comunió (l'Eucaristia). Jesús no fa el gest de l'esclau abans del banquet, com era costum, sinó mentre mengen. El *Senyor glorificat*, és a dir, entregat per amor (per això ja ha arribat *l'hora*), serveix els seus (Lc 12,37), fent-se realment amic seu, eliminant tota voluntat de poder al si de la *comunió*. Pere (i amb ell, tots) no acaba d'entendre que el gest de Jesús implica estimar fins a deixar-hi la pell. I perquè és un gest no sols de servei, sinó també d'hospitalitat, Jesús indica que, amb la seva entrega fins a la mort, conduirà els qui són *dels seus* al lloc misteriós d'on ha vingut: la comunió amb el Pare (Jn 14,3).

Jesús presenta aquest gest de servei i d'hospitalitat com a exemple i alhora com a do, el do de la comunió amb el Pare i entre els amics (on no domina el poder, però sí el servei). Un do per a estimar fins a l'extrem, per a viure en relació amb el Senyor, i per a ser feliç (Jn 13,16-17).

Un gest que refusa tota mena de poder en les relacions entre els qui Jesús ha fet amics; un gest que implica estimar fins a l'extrem i servir la comunió establerta; un gest que implica acollir l'hospitalitat de Jesús, que ens asseu a la taula de la comunió amb el Pare; un gest que suposa acollir tots els amics de Jesús com a propis amics.

¹² Seguim Xavier LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan III*, Jn 13-17 (BEB 70), Salamanca: Sígueme 1995.

3.1. La partença de Jesús ens obre a rebre la missió del Pare per l'Esperit

La partença de Jesús inaugura la comunió amb el Pare i el Fill i entre els creients en l'Esperit Sant. En efecte, abans de tornar al Pare, Jesús s'acomiada dels seus, però se n'acomiada a fi de restar-hi sempre present. L'Esperit, *l'altre Jesús*, ho farà possible (Jn 14,16-17.26; 15,26; 16,5-15) en l'*avui* de la comunió i missió eclesials.

Jesús s'acomiada dels seus amics i els parla del futur sense Ell, però amb Ell. I per això els promet l'Esperit Sant (Jn 14,15-17). Així, Jesús assegura que mai no deixarà sols els seus amics. Jesús garanteix que, des del Pare i a través de l'amor, estarà sempre en els seus amics i que els seus amics estaran sempre en Ell i en el seu Pare (Jn 14,18-21). Quan sembla que tot s'acaba, comença una nova relació en l'Esperit, una nova vida basada en el *servei* (Jn 13,13-17) i en l'*amor* (15,12-15).

Per la intervenció del Fill Jesús, el Pare enviarà als deixebles l'Esperit Sant. El fet que el Pare doni l'Esperit Sant als deixebles del seu Fill Jesús, implica que vol estar en ells, com ells estan en el Fill i el Fill està en Ell. L'Esperit Sant uneix la Trinitat i els deixebles de Jesús, i fa de l'existència dels deixebles una existència de *comunió amb Déu i entre germans*. Ara bé, els deixebles només rebran el do permanent de l'Esperit si es mantenen units a Jesús, si guarden la seva paraula, paraula que s'ha fet relació (Jn 1,14), *menjar i beguda veritables* (Jn 6,55), paraula que s'ha fet entrega gratuïta, donació lliure per amor (Jn 10,17-18). L'espiritualitat de la missió brolla de la Paraula i de l'Eucaristia.

I si Jesús ens garanteix la seva presència en l'Esperit, és perquè vol que visquem la vida que viu des de sempre al costat del Pare (*el seu i el nostre*: Jn 20,17), una vida de comunió, una vida d'amor en plenitud, una vida lliure i feliç per sempre. Per això, el do de l'Esperit fa brollar dels nostres cors *rius d'aigua viva* (Jn 7,38-39) i, a més, els transforma perquè *servim i estimem com Jesús*, i ens infon l'esperança certa que no farem sols el camí cap a la *comunió amb Déu i entre germans*.

La resposta a la pregunta de Judes (Jn 14,22) conclou el primer discurs de comiat de Jesús. Darrere la pregunta de Judes i la resposta de Jesús (Jn 14,22-24), hi ha la visió judeocreient sobre la manifestació universal i gloriosa de Déu o del Messies, i alhora la resposta de la tradició cristiana al fet que Jesús només es manifestés a uns *testimonis escollits* (Ac 10,40-41), especialment als Dotze. Ara i ací, la manifestació de Déu s'acull en la fe i l'amor, i consisteix a viure en comunió amb el Fill i amb el Pare i entre els deixebles (1Jn 1,3). Així, els deixebles no hem d'esperar a la fi, ja ara i ací podem tastar, en la fe i l'amor, aquesta existència de comunió.

A la fi del *primer discurs* de comiat, Jesús recorda que retorna al Pare i que la seva anada i nova tornada (Jn 14,28) són dos aspectes del mateix esdeveniment pasqual. Ara i ací, resta l'*alegria* per l'esdeveniment. L'accés al Pare resta definitivament obert a través del Fill Jesús i amb la *llum de l'Esperit*. El do de la pau ho garanteix.



*Jo sóc el cep
i vosaltres
les sarments*

3.2. L'Esperit continua l'obra de Crist en l'acció evangelitzadora dels cristians

L'obra de l'Esperit Sant, com a *vicari de Crist* encarnat i glorificat, consisteix a revelar plenament tot el que el Pare ha manifestat als humans en el seu Fill Jesús; atès que l'Esperit és *enviat pel Pare en nom de Jesús*. I ho fa ensenyant i recordant la mateixa Paraula de Déu feta home, és a dir, fa reviure les paraules de Jesús en el si de la fe eclesial i de l'amor entre els deixebles, i les ajuda a interpretar i a actualitzar a la llum de la Pasqua.

El *segon discurs* de comiat (Jn 15,1-16,4a), on hi ha descrita simbòlicament (amb la *imatge del cep*) la comunió dels deixebles amb Crist Jesús (Jn 15,1-17), acaba amb la promesa de l'Esperit com a *força* que ajudarà els deixebles del Crist a *donar testimoni* d'aquesta comunió en el món. Encara que el món aparegui hostil als ulls de la comunitat, la força de l'Esperit els defensarà dels seus embats. En pocs mots l'Esperit dona testimoni de Jesucrist i fa que la comunitat (unida a Jesucrist) també en doni testimoni. El *do de l'Esperit* és un crit a l'esperança. La comunitat no resta sola, l'Esperit la defensarà.

El *tercer discurs* de comiat (Jn 16,4b-33) reflecteix la decepció de les comunitats joàniques, un cop han trencat les relacions amb la Sinagoga. En efecte, l'Evangeli de Jesús no ha produït cap reacció allà on viuen i actuen, i apareixen com a marginals. Aleshores, el discurs torna a ser un crit a l'esperança i a confiar en l'obra del Pare, que

continua en *l'obra de l'Esperit*. I l'Esperit rebut garanteix i envigoreix l'existència escatològica dels deixebles, és a dir, l'existència en comunió amb Déu i entre els cristians.

Un cop l'Esperit haurà ajudat a superar la crisi (Jn 16,8-11), guiarà cap a la *veritat sencera*, expressarà el que ha sentit del Fill i comunicarà als cristians el que és propi del Fill Jesús, és a dir, l'amor del Pare i la vida i la felicitat eternes (Jn 16,12-15). Totes les funcions de l'Esperit tenen relació amb el Fill Jesús.

L'Esperit de veritat ajuda els cristians a unir-se més i més a Jesús, a fi de testimoniar-lo en el món; en aquest sentit l'Esperit *glorifica* Jesús (Jn 16,14). El Fill Jesús i l'Esperit són *dos*, però són *u* en la seva acció, és a dir, a dur a terme l'obra del Pare. El fet que sigui anomenat *Esperit de veritat* n'indica la funció actual al costat dels deixebles: testimoniar el misteri del Fill, Déu fet home (*Pasqua i Nadal*).

En definitiva, el *quart evangeli* nota que l'Esperit rep una missió del Pare i del Fill, que consisteix, bàsicament, a acompanyar les comunitats dels deixebles i a guiar-les en l'aprofundiment del misteri del Fill, a fi de testimoniar-lo present i actiu en el món. I a més, presenta l'Esperit fent fonamentalment el mateix que el Fill, és a dir, ve del Pare, és enviat i donat pel Pare, no és acollit pel món, però sí que ho és pels creients; només descobreixen qui és els creients, està en els deixebles i amb ells, *no parla per ell mateix, ensenya la veritat, hi guia* (Salm 25,5) i l'actualitza.

3.3. L'origen i el terme de la missió és el Pare

Acabats els discursos de comiat (Jn 17,1: *Després d'haver dit tot això*), Jesús mira l'obra feta i l'obra que queda per fer, i la posa a les mans del seu Pare i nostre Pare. Jesús reconeix l'obra que el Pare ha fet en la seva missió, una obra que ha de continuar en la missió dels seus deixebles. Jesús se situa davant la presència del Pare (Jn 17,1-11a), el mateix que fem en l'Eucaristia (cf. anamnesi de la Pregària eucarística romana II). Nosaltres ens hem de situar davant el Pare com a fills que duem a terme l'obra que ens ha confiat, l'evangelització dels pobres.

Després Jesús intervé davant del Pare pels seus deixebles (Jn 17,11b-23). L'apòstol intervé davant del Pare de Jesús i Pare nostre, en el si de l'Eucaristia (moment d'oferir i d'oferir-se), perquè els evangelitzats siguin una comunió entre ells i amb Déu.

Pare sant, guarda'ls en el teu nom, el nom que m'has donat, perquè siguin u com ho som nosaltres (Jn 17,11b).

El Pare i el Fill són la font de la unitat que es demana per als deixebles. I la unitat dels deixebles és el mateix que la seva santificació. La missió del Fill ha consistit a manifestar l'amor de Déu per a la humanitat (Jn 3,16). Per tant, la missió del cristià consisteix a testimoniar aquest amor de Déu, una amor que es comunica. La unitat és la llum per a vèncer tota mena de foscor. El món reconeix la credibilitat de la nostra missió per l'amor que hi ha entre els cristians, perquè comuniquem l'amor de Déu.

I finalment, Jesús expressa la seva voluntat (Jn 17,24-26), la de donar a conèixer l'amor de Déu perquè aquest amor impregni, amari tota la seva existència. I per això Jesús ens acompanya en l'amor. Com l'apòstol acompanya en l'amor. I la força de l'amor prové de la Paraula rebuda i de la Paraula menjada, compartida, donada, testimoniada, viscuda, celebrada en l'Eucaristia. I aquest amor des del qual acompanyem és l'Esperit Sant rebut, la força que ens mou a la missió i ens hi sosté.

Precisament la pregària eucarística romana és una pregària adreçada al Pare. La gran tradició roman fidel a la norma establerta pel concili d'Hipona en el seu *Breviarium* del 13 d'agost de 393, reprès en les Actes del III Concili de Cartago l'agost de 397 (cànon 21), després inserit en la col·lecció dels canons africans: «A l'altar, la pregària sempre s'ha d'adreçar al Pare» (CCSL 149,39,333.). L'anàfora eucarística, doncs, s'adreça tota ella al Pare. Així l'Eucaristia, en la línia dels discursos de comiat joànics, s'insereix en el mateix dinamisme de la *salvació*: tot ve del Pare, pel Fill en l'Esperit, i tot retorna al Pare.

4. Conclusió

L'espiritualitat brolla de l'exercici del *ministeri de l'Esperit*, un servei arrelat en el coneixement de Jesucrist, amarat del perfum de Crist. Un coneixement que brolla de la llum rebuda del misteri nadalenc i del misteri pasqual i en l'*Eucaristia*. Una llum que també ens transforma i ens capacita per a ser també llum per als altres, sobretot per als pobres i *sobrants* del nostre món neoliberal.

El llibre de Baruc

Francesc Ramis Darder

*Molt aviat l'Etern, salvador vostre,
s'haurà compatit de vosaltres*

Ba 4,22

1. Cànon

El llibre de Baruc, mot que significa “el beneït”, fa part dels llibres deuterocanònics (Ba, EpJr Jdt, Sir, 1Ma, 2Ma, Sv, Tb, fragments de Dn i Est). Com sabem, la presència d'un llibre en el cànon de l'Escriptura n'acredita la naturalesa inspirada. El llibre no fou considerat inspirat sempre i per totes les tradicions: entorn del segle iv algunes esglésies en discutien la canonicitat i la naturalesa inspirada, però cap al segle vi, l'admissió en el cànon era gairebé unànime. El Concili de Trento tancà la qüestió situant-lo en el si del cànon bíblic.

El llibre fou escrit originalment en hebreu o arameu, però només ha arribat en la traducció grega coneguda amb el nom de Septuaginta. La comunitat jueva palestina tingué per canònics els texts escrits en hebreu o arameu, per això excloué del cànon el llibre de Baruc, mentre que els jueus hel·lenistes, residents a la diàspora, el tingueren per canònic i l'inclogueren dins la Septuaginta. Recollint la tradició judeohel·lenística, l'Església catòlica, les esglésies ortodoxes i les antigues esglésies orientals l'inclouen en el cànon i el consideren una obra inspirada, mentre que les comunitats protestants i anglicanes, l'exclouen de la llista canònica. Els nostres germans jueus en l'actualitat no inclouen aquest llibre en el cànon de l'Escriptura.

Els manuscrits de la Septuaginta estableixen, generalment, el següent ordre literari: llibre de Jeremies, Baruc, Lamentacions i Carta de Jeremies. Les actes del Concili de Laodicea (any 360 o 363) observen el mateix ordre (PG 25, 436); ordre que reiteren les llistes dels llibres declarats canònics pels Pares de tradició grega (Atanasi, Ciril de Jerusalem). Tant el Concili de Laodicea com els Pares grecs entenen que la profecia

de Baruc constituïa un complement del llibre de Jeremies, per això les citacions més antigues de Baruc (Atenàgores, Ireneu de Lió) el citen com a part de la profecia de Jeremies. La primera traducció del llibre de Baruc al llatí apareix dins la *Vetus Latina* (Itàlia), i la segona, a la Vulgata.

2. Procés de composició del llibre

Quan fullejam el llibre per primera vegada, sembla un florilegi textual que refereix, d'una o altra manera, esdeveniments vinculats amb l'exili babilònic i l'anunci del retorn dels jueus a Jerusalem. Des d'aquesta perspectiva, la majoria de comentaristes entenen que un autor/editor jueu, versat en l'Escriptura, membre de la diàspora, o membre de la comunitat de Jerusalem acorralada pels idòlatres, a finals del segle III aC o inicis del segle II aC, recollí diversos texts i, retocant-los i conferint-los una perspectiva teològica, compongué el llibre de Baruc. L'autor/editor no es limità a superposar texts, sinó que, com veurem a la secció corresponent, compongué una obra literària amb un objectiu teològic. Animà les comunitats de la diàspora o els jueus de Jerusalem acorralats pels idòlatres, simbolitzats per l'assemblea exiliada a Babilònia, a demanar perdó del seu pecat perquè, fidels a la llei del Senyor, poguessin gaudir de la salvació divina, representada pel retorn a Sió, metàfora d'una vida conforme amb les clàusules de la Llei i la Paraula de Déu.

Valent-se del procediment literari de la pseudoepigrafia, l'autor/editor adjudicà el llibre a un personatge jueu, exiliat a Babilònia i anomenat Baruc. La pseudoepigrafia és un artífici literari molt emprat pels autors antics, que adjudicaven l'obra a la ploma d'un autor famós a fi de fomentar la lectura i l'adquisició del llibre. L'apel·latiu "Baruc", el suposat autor del llibre, evoca la identitat de Baruc, el secretari de Jeremies (Ba 1,1; Jr 36,4-32), que emigrà amb el profeta i un contingent judaïta a Egipte (Jr 43,6). Amb la intenció de poder conciliar la residència de Baruc a Egipte, testimoniada per la profecia de Jeremies, amb la presència de Baruc a Babilònia, afirmada pel llibre de Baruc (1,1), la tradició compongué llegendes per certificar que Baruc havia viatjat d'Egipte a Babilònia per conhortar els deportats. Cal remarcar que alguns comentaristes rebutgen el recurs a la pseudonímia i sostenen que la identitat de Baruc correspon a la personalitat d'un jueu piadós del segle III aC o principis del II aC.¹ Ara bé, l'opinió generalitzada percep rere l'apel·latiu "Baruc" una al·lusió al secretari de Jeremies i conclou que l'autor/editor de la pseudonímia no pretengué enganyar els lectors, sinó

¹ Atenent-nos a criteris literaris, la pseudonímia hauria de dir: "Jo, Baruc, fill de Neries, he escrit [...]"; no obstant això, el llibre diu: "Aquest és el text del document que escrigué a Babilònia Baruc, fill de Neries [...]" (Ba 1,1).

que, atent a l'estil literari de l'època, revestí el llibre amb la ploma d'un jueu rellevant per conferir a l'obra la prestància teològica que n'encoratjàs la lectura.

3. Els esdeveniments històrics que contemplaren el naixement del llibre de Baruc (III-II aC)

Les conquestes d'Alexandre el Gran difongueren el pensament grec a Orient. Aquesta manera de concebre el món entreteixida amb la mentalitat oriental engendrà l'hel·lenisme, que fou la forma en què el pensament oriental expressà el seu tarannà cultural i religiós apel·lant, en bona mesura, als paràmetres culturals grecs. Encara que Alexandre volia unificar el seu imperi, morí a Babilònia (323 aC). Els seus successors, els *diàdocs*, es repartiren l'imperi entre batalles (Gaza: 312 aC; Issos: 301 aC) i pactes estèrils (Triparadís: 321 aC). Amb el temps, Ptolemeu assumí el control d'Egipte i Palestina, establí la capital a Alexandria, i inicià la dinastia ptolemaea, que dominà Palestina entre els anys 301-198 aC. Els dominis de Seleuc arribaren a l'oest de Síria i l'altiplà irànic: la doble capitalitat, Antioquia de Síria i Selèucia, certifica la magnitud de l'imperi.

La regió palestina, sotmesa al ceptre ptolemaic, restà integrada en la província de Síria-Fenícia (Celesíria). La divisió administrativa contemplava les ciutats hel·lenístiques, les colònies militars i la zona rural, subdividida en municipis. Jerusalem gaudia d'un estatut propi, la Ciutat del Temple, governada pel consell d'ancians presidit pel summe sacerdot, representant davant l'autoritat i responsable del cobrament d'imposts. L'ambició de Ptolemeu I propicià que una facció ptolemaea, encapçalada per Ezequies, summe sacerdot, emigràs a Egipte. La fúria ptolemaea també reprimí els partidaris de Seleuc: aquest deportà al país del Nil un contingent hebreu de Jerusalem, Judea i Samaria.²

Tant Ptolemeu i Seleuc com els seus successors pugnaren per la possessió de Palestina. El fragor de la guerra endolà l'ànima jueva i encoratjà el desenvolupament de l'apocalíptica. La darrera guerra de Síria inclinà la balança cap als selèucides; després de la batalla de Pànies (198 aC), Antíoc III agregà Palestina a l'imperi selèucida.³ Encara que la comunitat jueva, temerosa del domini selèucida, mostràs lleialtat a Antígon III, estava trencada per les disputes que, durant les guerres, havien enfrontat les faccions ptolemaea i selèucida de Jerusalem. A més, les desavinences entre les grans

² Flavi Josep, *Ant.* XII, 4-6; *Contra Apió* I 208-211. *Carta d'Arístees* 12-13.

³ Guerres de Síria: Ptolemeu II (283-246 aC) contra Antíoc I (280-261 aC). Ptolemeu II contra Antíoc II (261-246 aC). Ptolemeu III Evergetes (245-221 aC) contra Seleuc Cal·línic (246-226 aC). Ptolemeu IV Filopàtor (221-204 aC) contra Antíoc III (223-187 aC).

famílies, oníades i tobiádes, pel que feia a la recaptació d'impostos, acabaven d'esfondrar l'enteresa dels veïns de Jerusalem.

Quan la puixança romana acabà amb la pretensió selèucida a l'Occident (Apamea 188 aC), Seleuc IV (187-175 aC) intentà depredar, sense aconseguir-ho, el temple de Jerusalem. Quan morí, assumí el tron Antíoc IV (175-163 aC). A canvi de diners, Antíoc atorgà el summe sacerdoci a Jàson per vendre'l després a Menelau, assassí d'Onies III, sacerdot legítim (1Ma 1,13-15); a més, saquejà, amb l'ajuda de Menelau, el tresor del temple de Sió. Quan arribà a Palestina el rumor infundat de la mort d'Antíoc IV (2Ma 5,5-10), Jàson aprofità l'ocasió per recuperar el summe sacerdoci i fer-se amo de Jerusalem. Dolgut de l'afronta, Antíoc envià el general Apol·loni contra Sió; la ciutat fou sotmesa, Menelau recuperà el summe sacerdoci i Jàson fugí a Egipte (1Ma 1,38). Antíoc establí un comissari que procuràs l'hel·lenització del territori (2Ma 5,22). Apol·loni, assentat a Jerusalem, aixecà la fortalesa de l'Acra: quarter selèucida, colònia pagana i referència del judaisme hel·lenitzat (1Ma 3,45). Menelau volgué convertir el judaisme en una religió hel·lenística: el Déu d'Israel fou identificat amb Zeus i començà el culte al sobirà selèucida.

Antíoc IV prohibí la pràctica del Judaisme, destruï les còpies de la Llei, vetà la circumcisió, erigí altars pagans, feu menjar carn de porc als jueus, suprimí el sacrifici, erigí en el temple un altar pagà: l'Abominació de la Desolació (Dn 11,31); dedicà el santuari al "Senyor del cel", equivalent a Zeus Olímpic, instaurà la festa de Dionís i el sacrifici pel rei (1Ma 1,41-64). La política d'Antíoc convertí Jerusalem en una ciutat pagana, on els fidels del Senyor podien relacionar la seva situació amb l'època de l'exili babilònic, car, encara que habitaven a Jerusalem, sofrien l'assetjament del paganisme; una situació anàloga vivien els jueus de la diàspora, els qui vivien entre pagans fora de la terra d'Israel.

L'angoixa de la comunitat hebrea, acorralada pels pagans, i les penes de les comunitats de la diàspora, propicià un nou aspecte de la profecia. Interessada en la transmissió de la fe i centrada en la pràctica de la Llei, la nova perspectiva profètica enfortia les comunitats jueves que vivien en els imperis pagans (selèucides, ptolemeus), caracteritzats per la idolatria. Des de l'òptica metafòrica, les comunitats hebrees que vivien entre pagans evocaven l'oprobri de l'assemblea que havia patit l'exili a Babilònia. Sens dubte, aquest fou l'ambient que propicià el naixement del llibre de Baruc (III-II aC). Més endavant i com acredita la història, l'opressió selèucida desencadenà la revolució macabea, que retornà al país la independència anhelada.

4. Aspecte literari i teològic del llibre de Baruc

Atents a l'opinió dels comentaristes i adoptant un criteri pedagògic, proposam una estructura que reculli l'aspecte literari i la fondària teològica del llibre. A parer nostre,

el llibre pot subdividir-se en dues seccions imbricades entre si. La primera, de caire litúrgic (1,1-3,8), constitueix la confessió dels pecats que determinaren l'exili hebreu a Babilònia. La segona, d'aspecte profètic (3,9-5,9), tot i que reconeix la gravetat del pecat, fixa la mirada en la promesa del retorn a Jerusalem, al·legoria de la salvació que Déu ofereix al seu poble. Perfilant ambdues seccions, delineam l'estructura següent:

PRIMERA SECCIÓ. ASPECTE LITÚRGIC (1,1-3,8)

- Introducció: marc històric (1,1-9)
- Carta als habitants de Jerusalem (1,10-14)
- Pregària: confessió dels pecats (1,15-2,10)
- Súplica per a impetrar el perdó (2,11-3,8)

SEGONA SECCIÓ. ASPECTE PROFÈTIC (3,9-5,9)

- La Saviesa, metàfora de la Llei (3,9-4,4)
- Oracle de restauració (4,5-5,9)
- El profeta consola l'assemblea (4,5-8)
- Lament per Jerusalem (4,9-16)
- Consol de Jerusalem (4,17-29)
- Veü del profeta (4,30-37)
- La glòria de Jerusalem (5,1-9)

4.1. PRIMERA SECCIÓ. ASPECTE LITÚRGIC (1,1-3,8)

La secció conté una introducció general (1,1-14) que consta de dos apartats, el primer refereix el marc històric i literari que dona origen al llibre de Baruc (1,1-9), i la carta que els deportats remetien als habitants de Jerusalem (1,10-14). A continuació, exposa la confessió dels pecats que precipitaren el poble a l'exili (1,15-2,20), seguida de la súplica que impetra el perdó per encoratjar l'esperança del retorn a Jerusalem (2,11-3,8).

4.1.1. Introducció (1,1-14)

En el primer apartat de la introducció, el "marc històric" (1,1-9), el narrador certifica l'existència de dues comunitats emparentades: els exiliats a Babilònia i els qui romanen a Jerusalem. Entre els deportats i quan es compleixen cinc anys de la conquesta de Jerusalem, Baruc, assenyalat pel narrador, redactà un document; després el llegí en presència de Jeconies, el monarca deportat, acompanyat de les autoritats i els exiliats que vivien a Babilònia, a la prop del canal de Migjorn. Sentit el missatge, tots esclataren en plors, dejunaren i pregaren el Senyor; després feren una col·lecta que remeteren al sacerdot Joaquim i als qui vivien amb ell a Jerusalem. Seguidament, el

narrador conta com Baruc havia recuperat l'aixovar del temple, que antany les hosts de Nabucodonosor havien rapinyat, amb intenció de tornar-lo a Judà; es tractava dels objectes que havia fet fabricar el rei Sedecies, quan Nabucodonosor hagué deportat Jeconies i un contingent hebreu (2Re 23,31-25,21).

El “marc històric” presenta diverses imprecisions. L'any cinquè de la conquesta de Jerusalem (587 aC) pot referir-se al 582 aC, però si la reunió té lloc davant Jeconies, el monarca ha d'estar fora de presidi, esdeveniment que no succeí abans del 561 aC, car Jeconies estigué trenta-set anys empresonat (2Re 25,27-30). El text esmenta el canal de Migjorn, desconegut. La història desconeix la identitat del sacerdot Joaquim, i no adscriu a Sedecies la confecció de l'aixovar sagrat. En un altre lloc (Esd 1,1-4), l'Escriptura diu que Esdres, atent al manament de Cir, s'ocupà del retorn dels objectes sagrats. Les imprecisions constitueixen, sobretot, un artífici literari per acolorir l'assemblea deportada amb les aspiracions de les comunitats de la diàspora. D'aqueixa manera, la pregària i la col·lecta de la comunitat de Babilònia reflecteixen la comunió dels jueus de la diàspora amb l'assemblea de Jerusalem, alhora que subratlla la preeminència de Jerusalem sobre els grups de la diàspora.

En el segon apartat de la introducció, “carta als habitants de Jerusalem” (1,10-14), el narrador exposa el contingut de la missiva que els deportats enviaren a Jerusalem amb la col·lecta, l'aixovar recuperat i el document per ser llegit en el temple. Els deportats envien diners perquè s'ofereixin sacrificis i encens en el temple pel bé de Nabucodonosor i el seu fill Baltasar, també imploren la força divina per a servir el rei de Babilònia (1,10-12). Sentint-se pecadors supliquen als de Jerusalem que preguin per ells per impetrar de Déu el perdó dels seus pecats (1,13). Finalment, sol·liciten que es llegeixi en el temple el document que remeten (1,14), el dia de la festa del Senyor (potser la festa de les Tendes), o quan ho creguin oportú. Així, la comunitat babilònica remet a la de Jerusalem una petició per a la celebració de sacrificis penitencials alhora que demana la pregària en favor de les autoritats i dels qui pateixen l'exili; d'aqueixa manera, la carta torna a ressaltar la referència de les assemblees de la diàspora vers la comunitat de Jerusalem, alhora que emfasitza l'autoritat de Jerusalem, lloc on se celebra la pregària, respecte de la diàspora.

4.1.2. Pregària

Després de la introducció (1,1-14), la primera secció, caracteritzada per l'aspecte litúrgic, aprofundeix en el contingut de la carta (1,10-14). No obstant això, prescindeix de la pregària a favor de les autoritats per centrar-se en l'oració penitencial. Comença mostrant com la comunitat deportada confessa el pecat que la precipità a l'exili (1,15-2,10) per mostrar després com implora el perdó diví (2,11-3,8).

Jueus de dol a Babilònia, Eduard Bendemann (s. XIX)



4.1.2.1. Confessió dels pecats (1,15-2,10)

Confessant la justícia de Déu, la comunitat de Babilònia reconeix la vergonya de la seva culpa. Han pecat contra el Senyor desoïnt-ne la paraula i conculcant-ne els manaments, d'ençà que els tragué d'Egipte fins al present; per això els han succeït les desgràcies, metàfora de l'exili, anunciades per Moisès en les malediccions (Lv 26,14-39); tampoc no han escoltat els profetes, sinó que han servit els ídols. Dolgut per l'afronta, el Senyor, prossegueix la confessió, atent a la llei de Moisès (Dt 28,15-68), ha complert l'amenaça contra els dirigents i el poble fins al punt de veure's obligats a devorar els propis fills (Dt 28,53). L'esment de l'antropofàgia suggereix el dolor de Jerusalem sota l'espasa babilònica (Lm 2,20); assot que procedeix del càstig diví contra el mal capteniment de l'assemblea (2Re 21,10-15). Valent-se del càstig, el Senyor sotmeté el seu poble, elegit perquè estava cansat de la humanitat (Is 2,2-5), al vassallatge de les nacions veïnes, al·legoria de l'exili i de les penes dels hebreus que habiten entre pagans. Malgrat el càstig, reconeix la confessió, els hebreus han estat incapaços de tornar al Senyor i de complir-ne els preceptes.

La confessió confronta la identitat de Déu, el Just, amb la idolatria del poble, simbolitzada per la vergonya. La fondària del pecat rau en la negativa a "escoltar", mot que apareix catorze vegades; el valor teològic de l'arrel "escoltar" és sinònim del mot "obeir" i subratlla la necessària observança dels manaments per a gaudir de la benedicció divina (Dt 28). Al llarg de la confessió, aflora de manera rellevant la veu del Deuteronomi, Jeremies i Daniel: universalitat de la culpa (1,15b-16; Jr 32,32; Dn 9,7), constant rebel·lia (1,19; Jr 7,25-26; Dt 9,7), càstig de la idolatria (Dt 28,47-

48), entrega del poble malvat a l'espasa estrangera (Dt 29,24-27; Dn 9,11). Així, la confessió apareix com la recapitulació del càstig que, segons els profetes, esperava als idòlatres, car el Senyor no fa sinó complir la seva paraula.

4.1.2.2. Súplica per a impetrar el perdó (2,11-3,8)

Després de confessar el pecat, l'assemblea de l'exili, eco de les comunitats que viuen entre pagans, suplica el perdó diví. Com hem exposat, el pecat naixia de la contumàcia del poble per no "escoltar" el Senyor, al·legoria de la desobediència envers els preceptes divins (1,17.19). A manera de contrapunt, la petició de perdó reposa sobre el mot "recordar" (2,11); l'arrel no evoca la simple memòria, certifica l'autoritat de Déu per a actuar dins la història: així com Déu intervingué en la història per a alliberar el poble esclavitzat a Egipte (Ex 14) pot tornar a actuar per retornar el goig, al·legoria del perdó (3,5), a l'assemblea deportada, rostre de les comunitats que sofreixen el domini estranger (2,4).

La súplica invoca el Senyor com a "Déu d'Israel", títol que evoca l'aliança de Déu amb el seu poble i rememora el prodigi de l'Èxode (Dt 6,20-23). El poble cridat a ser nombrós (Gn 12,1-3), fustigat ara per la colera divina, conseqüència del pecat, ha quedat reduït a "molt pocs" (2,13), dispersos entre les nacions. Punxada pel dolor, l'assemblea impetra el perdó diví: "Senyor [...] salvau-nos pel vostre honor" (2,14). El to de la locució recorda la decisió divina de salvar Jerusalem quan patia el setge de Sennaquerib, quan el Senyor feu saber a Ezequies per boca d'Isaïes: "Jo faré d'escut a aquesta ciutat per salvar-la, pel meu honor" (Is 37,35). D'aqueixa manera, la súplica adscriu la salvació a la iniciativa de Déu, puix com ressenya l'Escriptura: "Si el Senyor [...] us elegí [...] no fou per ser vosaltres més nombrosos que els altres pobles, sinó [...] per pur amor [...] us tragué d'Egipte" (Dt 7,7-8). La salvació, subratlla la súplica, adquireix una conseqüència decisiva: "el món coneixerà que vós sou el Senyor [...] i que Israel i la seva descendència porten el vostre nom" (2,15). Així, la història assolirà el zenit que preconitza l'Escriptura, quan el poble i les nacions, admirades pel testimoni d'Israel, es reuneixen a Sió per lloar el Senyor, l'únic Déu (Is 66,18-22); convé notar que, com diu l'Escriptura, el poble no impetra la salvació en benefici propi (2,14b), sinó perquè la humanitat pugui conèixer el Senyor: aquesta és la missió d'Israel en la història humana (Is 2,2-5).

La comunitat pecadora, desanimada i capcota (2,18), proclama la glòria i la justícia de Déu (2,18); és a dir, reconeix la manifestació de la justícia divina en el càstig que la precipità a l'exili, però també confia que la glòria divina, al·legoria de la intervenció de Déu en la història, li eixugarà les llàgrimes amb el llenç de la salvació. Aprofundint en la qüestió, la comunitat no suplica la salvació apel·lant als seus mèrits; puix, recollint la veu de Jeremies (Jr 7,34), acredita que l'origen de l'exili neix del menyspreu a la voluntat divina proclamada pels profetes (2,24; Jr 34).

La desobediència ha engendrat la caiguda de Jerusalem, la ruïna del temple i la creu de l'exili. Tanmateix, l'assemblea pecadora percep en el forn de l'exili la fondària de la seva esperança. L'oprobri de l'exili confirma l'acompliment del càstig diví anunciat per Moisès (2,28; Dt 4,27); però l'afflicció no persegueix l'extermini, sinó que, com confessen els deportats, és l'ocasió que el Senyor els ofereix perquè es converteixin i el reconguin com al seu Déu (2,31a; Dt 30,2-3). Llavors, prossegueix la pregària, el Senyor els donarà un cor ben disposat i unes orelles atentes perquè l'invoquin i abandonin el pecat (2,31b-33; Dt 29,3); els farà retornar a la terra, al·legoria d'Israel, els multiplicarà (Jr 30,19), i establirà amb ells una aliança eterna (Jr 31,31-34). El xiuxiueig de la súplica posa en llavis de Déu el pes de l'aliança eterna; diu el Senyor: “Jo seré el seu Déu i ells seran el meu poble” (2,35a), alhora que certifica la victòria definitiva de la comunió de Déu i el seu poble: “Ja no tornaré a expulsar el meu poble de la terra que els vaig donar” (2,35b); així, la història haurà assolit el zenit de la realitat “molt bona” plantada per Déu en el cor humà a l'inici dels temps (Gn 1,31).

Els desterrats conclouen la pregària (3,1-8) invocant el Senyor com a “totpoderós”, eco del senyoriu diví sobre el Cosmos i la Història (Is 3,1), i com a “Déu d'Israel”, al·lusió a l'autoritat divina sobre l'aliança (Jr 31,23). Invocant el compromís amb l'aliança i el senyoriu diví sobre els esdeveniments humans, els orants impetren el perdó i la fi de l'exili, alhora que en reconeixen el sentit teològic: l'ocasió que Déu concedeix al seu poble perquè es converteixi i el lloï (Jr 32,40).

4.2. SEGONA SECCIÓ. ASPECTE PROFÈTIC (3,9-5,9)

Quan els desterrats han confessat el pecat i impetrat el perdó diví (1,1-3,8), un profeta, membre rellevant de l'assemblea, pren la paraula per infondre ànim a la comunitat desencisada (3,9-5,9). Comença encomiant la Saviesa, metàfora de la Llei, com a canal de felicitat (3,9-4,4), per a entonar després l'oracle de restauració que certifica el triomf de la comunitat, manifestat en el retorn a Jerusalem (4,9-5,9).

4.2.1. *La Saviesa, metàfora de la Llei (3,9-4,4)*

Al llarg de la súplica, els orants apareixien com “morts” (2,17; 3,4), al·legoria de l'exili que els marceix la vida. No obstant això, conclosa la súplica, un profeta de l'assemblea, identifica la Saviesa amb la Llei per mostrar als desterrats la senda de la vida. L'elogi evoca principalment el llibre de Job (Jb 28) i es divideix en quatre apartats (3,9-14; 3,15-23; 3,24-38; 4,1-4).

Primer: sentència que la prostració del poble procedeix de la indiferència envers la Saviesa (3,9-14). El profeta comença l'exhortació amb l'exclamació: “Escolta Israel”; exclamació que també encapçala el *xemà*, la confessió més preuada de la fe israelita:

“Escolta Israel: el Senyor és el nostre Déu [...] estimaràs [...] el Senyor [...] amb tot el teu cor” (Dt 6,4-5); d’aqueixa manera, el profeta convida la comunitat morta (2,17; 3,4) i incapaç d’escoltar (1,17), a tornar a escoltar el Senyor per recuperar la vida. Mitjançant preguntes retòriques, anuncia a l’assemblea que la causa de la seva mort i prostració a l’exili neix de l’abandonament de Déu, la font de la Saviesa, car només la fidelitat al Senyor engendra la llum, la pau i la vida (Pr 4,20-22).

Segon: constata la dificultat del ésser humà per a trobar la Saviesa (3,15-23). El profeta descriu la insistència estèril de la humanitat per trobar la Saviesa pel seu propi esforç (Jb 28,12.20). Els poderosos de la terra, tan admirats dels homes, fracassaren (Jr 27,6); els orfegres, fabricants d’ídols (Sv 11-19), no ho aconseguiren; in comptables generacions erraren (3,18-20). La Saviesa no fou vista a Canaan, terra d’idòlatres (Esd 9,1-3); ni a Teman, país de retòrics (Jb 4,1-21); ni entre els fills d’Agar, regió d’erudits (Gn 21,9-21); ni entre els mercaders de Merran; ni entre els qui contenen històries o estimen el saber. El profeta ha subratllat el fracàs humà en el descobriment de la Saviesa per insinuar entre els oients que la vertadera Saviesa procedeix de Déu, font de la Saviesa.

Tercer: la Saviesa és un do de Déu (3,24-38). El profeta contempla la creació, gran i il·limitada. Entre les criatures, destacaren els gegants (Gn 6,1-6), tot i això, Déu no els elegí ni els mostrà el camí de la Saviesa; tampoc l’home no fou capaç de pujar al cel o travessar la mar per adquirir-la, puix ningú no en coneix el camí. Sols el Senyor coneix la Saviesa, el que creà la terra, feu la llum i domina els astres (Jb 28,13). Ara bé, com precisa el profeta, Déu no és una deïtat incògnita, sinó el Déu d’Israel: “Aquest és el nostre Déu [...] i no hi ha qui se li pugui comparar” (3,36; Is 40,18); però Déu, prossegueix el profeta, no es guardà la Saviesa per a si, sinó que “l’ensenyà al seu fill, Jacob, la mostrà al seu estimat, Israel” (3,37). Una vegada ensenyada a Israel, conclou el profeta, la Saviesa apareix en el món i habita entre els homes (3,38; Sir 24,8-12). Sota l’esment de la Saviesa batega la naturalesa de la Llei, el do de Déu al seu poble perquè pugui vèncer la mort i gaudir de la vida (Dt 4); només observant la Llei, do diví (Ex 19-20), podrà el poble, consumit en l’exili (2,1-10), tornar a la vida, eco del retorn a Jerusalem (5,1-9).

Quart: la Saviesa, eco de la Llei, és a l’abast dels israelites (4,1-4). El profeta certifica que la Saviesa és el “llibre dels manaments de Déu, la llei de validesa eterna” (4,1). Per això el profeta insta l’assemblea deportada a “girar-se” cap a la Llei, al·legoria de la Saviesa, per caminar a la resplendor de la seva llum, eco dels manaments, sense entregar la dignitat a un poble estranger, al·legoria de l’afecció als ídols, germen del pecat que l’ha llançada a l’exili. Convé precisar que el terme “girar-se” assenyala, des de la perspectiva teològica, la insistència per la “conversió”; d’aquí que l’objectiu del poema, entonat pel profeta, ragui a propiciar la conversió dels desterrats, l’única senda, guiada per la Llei, que els conduirà al goig definitiu, desvelat rere la metàfora del

retorn a Jerusalem. Finalment, el profeta proclama amb orgull el privilegi que Déu ha concedit al seu poble: “Feliços nosaltres, Israel, que coneixem el que agrada al Senyor!” (4,4).

4.2.2. Oracle de restauració (4,5-5,9)

Des de la perspectiva pedagògica, podem apreciar en l’oracle un procés teològic que recorre cinc apartats.

Primer. El profeta pren la paraula per consolar l’assemblea desterrada (4,4-8). L’expressió “Ànim!” constitueix el mot grec que tradueix la locució hebrea “No temis!” (Jl 2,21-22); significa la protecció que Déu dispensa al seu poble (Is 7,4). Mitjançant l’expressió “poble meu”, el poema posa en llatís del profeta l’amor incondicional del Senyor pel seu poble, elegit per Déu entre les nacions (Is 43,1). Assentats l’amor, l’elecció i la protecció divina, el profeta denuncia la causa de l’oprobri del seu poble: “Us oblidàreu del Senyor etern” (4,8); oblit que suposa la pràctica de la idolatria, representada pel culte als dimonis (Dt 32,5.17) i el desdeny per Jerusalem, lloc de la Llei i la Paraula de Déu (Is 2,3).

Segon. Lament per Jerusalem (4,9-16). De cop i volta, el profeta deixa la seva veu a Jerusalem per condondre’s del dolor de l’assemblea desterrada. Jerusalem, font de la Llei i la Paraula (Is 2,3), havia surtat el poble; és a dir, l’havia conduït per la calçada dels manaments. Tanmateix, ara va de dol perquè Déu ha llançat els seus fills, aliens a l’observança de la Llei, al forn de l’exili. La ciutat, viuda i sense fills (Is 54,11), metàfora del desdeny del poble envers la Llei i la Paraula, convida les veïnes, al·legoria dels pagans, a contemplar l’exili dels seus fills; car, un poble llunyà, al·legoria de Babilònia, els ha engabiats per orde de l’Etern a la presó de l’exili (4,14-15).

Tercer. Consol de Jerusalem (4,17-29). El profeta torna a prestar la veu a Jerusalem per oferir als deportats el consol (Is 40,1). Com sentència la ciutat, Déu, que sumí el poble en l’oprobri, l’alliberarà dels enemics (Is 60). La ciutat infon ànim als deportats per recordar-los que Déu els protegeix amb la seva misericòrdia, per això els convida a portar amb paciència el dolor de l’exili (3,7; Is 40,2). El sentit de la “paciència” no s’exhaureix en la calma psicològica. Té “paciència” qui percep sota el caliu de l’exili la insistència divina per purificar el poble pecador fins a convertir-lo en testimoni de la presència divina en la història; per això la ciutat convida les veïnes, al·legoria dels pagans, que veren el poble anar-se’n a l’exili, a contemplar els qui retornaran revestits amb l’esplendor de l’Etern, rostres de l’assemblea que testimonia l’actuació salvadora de Déu (Is 40,5). Finalment, la ciutat tornarà a infondre ànim als exiliats, ja que el Senyor, que els enfonsà en l’exili, “se’n recordarà”; l’arrel “recordar-se” constitueix la metàfora de l’actuació salvadora de Déu (Ne 13,31). Si els qui s’allunyaren de Déu, atrets per la idolatria (4,7), “tornen” a cercar el Senyor, al·legoria de qui emprèn la

senda de la conversió, mitjançant l'observança de la Llei (4,12), gaudiran de la salvació i constataran la derrota dels enemics, metàfora de l'ocàs de la idolatria (Is 51,11).

Quart. Veu del profeta (4,30-37). El profeta pren la paraula per consolar Jerusalem; car el profeta entén l'exili des d'una doble perspectiva. D'una banda, constitueix el càstig dels fills, metàfora dels israelites pecadors, i, de l'altra, la prova per a la mare, Jerusalem, que ha experimentat l'abandó pel desdeny dels seus fills cap a la Llei i la Paraula. Valent-se de l'exclamació "Ànim!", eco de la locució hebrea "No temis!" (Ag 2,5), el profeta anuncia a Jerusalem el consol diví (Is 40,1). El consol implica dues situacions contraposades. D'una part, certifica el fracàs dels imperis orientals, replens d'idolatria (Is 47), que oprimiren Jerusalem al llarg de la història (Is 13,21). De l'altra, subratlla el retorn a Jerusalem dels fills dispersos pel món, metàfora dels israelites sotmesos a l'exili o dispersos entre les nacions (Is 62,2-4.12b), que, convocats per la "paraula del Sant" (Is 40,8), al·legoria de la "Llei" (Is 2,2-5), han emprès la senda de la conversió que desemboca en el goig de la salvació (Is 66,18-23).

Cinquè. La glòria de Jerusalem (5,1-9). El profeta commina Jerusalem a despullar-se del dol, símbol del dolor pels qui se n'anaren a l'exili, per vestir-se de gala, al·legoria del goig pels fills que retornen, metàfora de la comunitat que, fidel a la "paraula del Sant", símbol de la "Llei", recorre la senda de la conversió (Is 4,20). Els fills que retornen conformen el mantell de justícia i la diadema de glòria amb què Déu mostra l'esplendor de Jerusalem a la humanitat sencera. Així, la ciutat, habitada pels qui practiquen la Llei, es converteix en signe visible de l'actuació salvadora de Déu en la història humana, per això Déu li concedeix un nom per sempre: "Pau en la justícia" i "Glòria en la pietat" (Is 1,26); parafrasejant la profecia isaïana, la ciutat redimida es desperta com a "monument perpetu" (Is 55,13), testimoni verídic de la misericòrdia de Déu en la història.

Des de l'altura, Jerusalem contempla els fills que retornen. Antany se n'anaren a l'exili a cops de l'enemic, al·lusió a Babilònia, metàfora de la idolatria, però ara tornen en carrossa reial, al·legoria dels pagans que, admirats de la grandesa del Senyor, esdevenen servents del poble que Déu ha elegit, Israel, per manifestar la seva glòria en la història humana. Amb la intenció de facilitar el camí, Déu abaixa muntanyes i turons (Is 40,4), al·legoria de la desaparició de la idolatria, i ordena a boscs i arbres (Is 41,19), metàfora dels pagans, que facin ombra, símbol de submissió, al poble que retorna guiat per la glòria de Déu (Is 49,10).

Atent al dolor de l'exili, al·legoria de les comunitats oprimides en la diàspora, la veu del profeta entona la conclusió del llibre obrint la porta de l'esperança, així sentència que "Déu guiarà Israel [...] amb la seva justícia i misericòrdia" (5,9); és a dir, per dur que sigui l'exili o l'oprobri en la diàspora, la misericòrdia del Senyor retornarà el poble marcit als atris de Sió, al·legoria de la salvació amb què Déu conhorta per sempre els seus elegits.

5. Teologia del llibre de Baruc

El llibre de Baruc, com hem exposat, ofereix un plantejament teològic precís: impel·leix les comunitats de la diàspora, representades per l'assemblea desterrada, a impetrar perdó pel pecat perquè, atentes a la Llei, puguin assolir la salvació, simbolitzada pel retorn a Jerusalem. Així doncs, l'arc teològic del llibre recorre tres fases successives: l'oprobri del pecat, representat per la metàfora de l'exili (1,1-14); la insistència per abraçar la conversió, al·ludida rere la súplica del perdó (2,15-4,8); i l'esperança de la salvació, simbolitzada per l'al·legoria del retorn dels desterrats a Jerusalem (4,9-5,9).

El llibre de Baruc confereix al Senyor títols rellevants, propis de l'Escriptura: “Senyor totpoderós” (3,1; Is 3,1), “Déu d’Israel” (2,11; Is 48,1), o “Creador” (3,35; Is 40,26). Tanmateix, li atorga un títol peculiar: “l’Etern” (4,10.14.15.22.24.35; 5,2); en altres llibres, l’adjectiu hebreu traduït com “etern (*olam*)” qualifica la identitat del Senyor: “El Senyor és un Déu etern” (Is 40,28), però només Baruc identifica el Senyor com l’Etern.

El títol conté tres qüestions teològiques essencials. En primer lloc, emfatitza la distància insalvable entre les criatures, caduques i mortals (2,17), i Déu, autor de la creació (3,35). Encara que la distància amb les criatures sigui incommensurable, l’Etern es mostra al món mitjançant la Saviesa, metàfora de la Llei: “Després s’aparegué (Sa-



El profeta Baruc

viesa/Llei) en el món i visqué enmig dels homes” (3,38); afinant la qüestió, l'Etern es revela al món rere el rostre dels qui observen la Llei: la comunitat fidel al Senyor.

El segon terme, el títol emfatitza el senyoriu exclusiu de Déu per intervenir en la història. Déu, l'Etern, no sols està part damunt de les criatures, sinó que intervé en l'esdevenir humà, conformat per criatures, per conduir la història cap a la salvació. D'aquella manera, quan l'Etern palpà el pecat d'Israel, actuà en la història per enviar el poble a l'exili, on el purificà del pecat (3,7); després, quan l'assemblea suplicà el perdó, tornà a intervenir, obrint-li la porta de l'exili perquè pogués tornar a Jerusalem (4,37). Des d'aquesta perspectiva, l'aliança de Déu amb el seu poble apareix com a “aliança eterna” (2,35a); és a dir, l'aliança no és una quimera, sinó una experiència de fe per la qual Déu es revelà en la història d'Israel dient: “Jo seré el seu Déu i ells seran el meu poble (2,35b). També la Llei presenta una “validesa eterna”, perquè és la mediació amb què Déu modela el seu poble per conduir-lo fins a “la pau per sempre (eterna)” (3,13), metàfora de la salvació definitiva que neix del disseny del “Senyor etern” (4,8; Gn 1,31).

Les dues qüestions teològiques anteriors desemboquen en una de tercera, especialment rellevant. La comunitat que observa la Llei es constitueix en manifestació de l'Etern en la història humana. Llavors, davant la comunitat guiada “per la glòria de Déu” (4,7), els boscs i els arbres, metàfora de les nacions, es prostren per fer-li ombra (4,8), al·legoria del servei que els pagans reten a Israel, agraïts perquè la fidelitat del poble a la Llei els desvela l'autèntic rostre de Déu (Is 66,18-23).

El llibre al·ludeix el triomf final del projecte diví en bé del seu poble i de la humanitat. El missatge de 2,34-35 sentència la insistència del Senyor per retornar el poble a la terra que prometé als seus ancestres (Abraham, Isaac, Jacob); certifica que Déu els multiplicarà, establirà amb ells una “aliança eterna”, serà el seu Déu, i no tornarà a expulsar Israel de la terra que li ha concedit (Gn 12,1-3). De manera anàloga, el poema sobre “la glòria de Jerusalem” (5,1-9) també esbossa, com hem assenyalat a la secció anterior, el triomf del projecte diví: l'assemblea, antany adolorida en l'exili, ha rebut el perdó i torna a Jerusalem vestida de festa, metàfora de la comunitat que proclama, mitjançant l'observança de la Llei, la glòria de Déu en la història humana.

Segons la tradició, un text apareix embolcallat en l'aura messiànica: “Aquest és el nostre Déu [...] rastrejà el camí de la intel·ligència [...] el mostrà al seu estimat, Israel. Després aparegué en el món i visqué enmig dels homes” (3,36-38). Qui “aparegué en el món” és la Saviesa. El poema sobre la “Saviesa, metàfora de la Llei” (3,9-4,4) certifica que la Saviesa no s'adquireix amb diners, ni amb poder, ni és fruit del comerç; només la posseeix Déu, que ha volgut donar-la a Israel en les taules de la Llei lliurada al Sinaí, celebrada en el temple i predicada pels profetes. Ara bé, els texts posteriors al retorn de l'exili babilònic tendeixen a presentar la Saviesa amb trets personals (Pr 1,20-23; 3,16-19; 8,1-9,18; Sv 9; Sir 24,1-23); d'aquí que la tradició percebés rere

l'aparició personal de la Saviesa en el món la manifestació salvadora del Messies, el mediador diví que sembra la salvació dins la història humana. Així doncs, el llibre de Baruc no sols preludia el triomf del projecte salvador de Déu en la història, sinó que també suggereix, a tenor de la tradició cristiana, la irrupció del Messies definitiu, Jesucrist, la presència encarnada de Déu entre nosaltres (Mt 1,18; Jn 1,1.14).

6. El llibre de Baruc en el conjunt de l'Escriptura, els Pares i la litúrgia

Com hem observat en comentar-ne l'estructura, la primera part del llibre de Baruc presenta notables referències respecte al Deuteronomi i al llibre de Jeremies (1,1-3,8), mentre que en la segona traspuen al·lusions al Segon Isaïes (3,9-5,9). La constatació certifica, d'una banda, que l'autor coneixia els llibres esmentats, i, de l'altra, suggereix que el lector que desitgi entendre l'obra de Baruc hauria d'estar familiaritzat amb els texts de l'Escriptura que manejava l'autor; per això cal sentenciar que el llibre fou editat en una etapa molt avançada de la confecció de l'Antic Testament (segles III-II aC). La relació literària i teològica entre Baruc i d'altres texts bíblics acredita que els llibres de l'Escriptura no nasqueren de manera independent, sinó en relació de mútua intertextualitat; d'aquí procedeixen les múltiples al·lusions que apareixen entre els llibres de l'Escriptura.

Quan els autors del NT contemplaren el llibre de Baruc, apreciaren el caire messiànic de 3,36-38, on la Saviesa apareix en el món i conviu entre els homes. Recollint el missatge i atent a la personificació de la Saviesa que havia adoptat l'Antiga Aliança (Sv 9; Sir 24,1-23), els autors del NT utilitzaren el concepte de Saviesa (3,38) per explicar la fondària de la preexistència de Crist, la Saviesa de Déu (1Co 1,18-25). Perceberen que la Saviesa, identificada amb la Paraula, era vora Déu des del principi, i assistí Déu en la tasca de la creació (3,36-38; Pr 8,22-30; Sv 9,9-14; 1Jn 1,1-4). A més, la Saviesa es revelà de diverses maneres a Israel fins que definitivament es va fer home en Jesucrist (He 1,1-2), puix, com sentència el Pròleg de Joan: "Al principi existia el qui és la Paraula. La Paraula estava amb Déu i la Paraula era Déu [...] El qui és la Paraula s'ha fet home i ha habitat entre nosaltres" (Jn 1,1.14). Rere la imatge del qui és la Paraula s'amaga la Saviesa, al·legoria del Fill de Déu que és amb Déu i és igualment Déu; el qui és la Paraula es va fer carn en Jesucrist i habità entre nosaltres. D'aqueixa manera, la Saviesa que aparegué en el món i convisqué amb els homes (Ba 3,36-38) apunta, des de la perspectiva del NT, a la identitat del Fill de Déu que es va fer home en Jesucrist i habità entre nosaltres (Jn 1,1.14). A més, el motius teològics de la llum i la vida, presents al llibre de Baruc (3,9; 5,9), assoleixen la plenitud, des de l'horitzó cristià, a l'evangeli de Joan, que percep en la identitat de Jesús la plenitud de la llum i la vida (Jn 1,4).

Atents a l'horitzó teològic del NT, els Pares de l'Església entengueren Ba 3,36-38 des de la perspectiva del pròleg de Joan; per això intuïren rere “(la Saviesa) que aparegué en el món i visqué enmig dels homes” (3,38) l'anunci de la revelació del Fill de Déu (Teodoret de Cir, *In Baruc* 3,38; PG LXXXI, 773-774b). A manera d'exemple; sant Agustí afirma: “Jesucrist, nostre Senyor, pot ser vist, pel que fa a la seva divinitat, amb els ulls del cor [...] però també fou vist en la seva corporalitat, com està escrit: Després d'això fou vist en el món i convisqué amb els homes” (Agustí: *Sermo* 277,16; PL XXXVIII, 1266). A manera de complement, el missatge de Ba 5,1-9 encomia la grandesa dels israelites que, fidels a la llei divina, peregrinen a Jerusalem, aclamats per les nacions; però també constitueix, des de l'horitzó cristià, l'anunci del triomf de l'Església, la Nova Jerusalem, que, fidel a l'Evangelí, s'aixeca com a testimoni predilecte de l'actuació salvadora de Déu en la història humana (Ap 21,9-22,5).

Com hem insinuat, la contradicció entre l'emigració de Baruc a Egipte (Jr 43,6-7) i la seva presència a Babilònia (1,1) féu sorgir diverses llegendes. Segons algunes llegendes jueves, Baruc abandonà Egipte i viatjà a Babilònia per confortar els deportats; segons unes altres, mentre Jeremies i Baruc vivien a Egipte, Nabucodonosor els convocà a Babilònia (*ca.* 578), on visqueren fins a la mort; un altre grup de relats sosté que Baruc fou el mestre d'Esdres, a Babilònia, i, quan morí Baruc, Esdres emigrà a Jerusalem per predicar-hi la Llei divina. Segons algunes tradicions cristianes, Jeremies i Baruc moriren a Egipte, apedregats pels qui rebutjaven l'anunci de la Llei del Senyor; d'aquí intuïen, com fa la tradició amb Isaïes, el martiri de Jeremies i Baruc.

La celebració de l'eucaristia proposa la lectura del llibre de Baruc en quatre ocasions. El segon diumenge d'Advent, cicle A, llegim Ba 5,1-9; com sabem, l'alegria i l'esperança constitueixen dues les notes de l'espiritualitat de l'Advent, d'aquí que la lectura de Baruc infongui en el cor dels fidels alegria i esperança pel triomf del projecte de Déu, a la fi dels temps. Durant la Vetlla Pasqual proclamam Ba 3,9-15.32-4,4; en l'Eucaristia més rellevant de l'any litúrgic, celebrem amb especial intensitat la resurrecció del Senyor, per això la profecia de Baruc ens convida a obrir l'ànima a la irrupció de la llum, metàfora de la presència del Ressuscitat que il·lumina la història amb l'aura de la salvació. El divendres de la setmana XXVI durant l'any, any I o senar, proclamam Ba 1,15-22 per reconèixer el nostre pecat i sol·licitar el perdó diví. El dissabte de la mateixa setmana i del mateix any, llegim Ba 4,5-12.27-29 per confessar el nostre pecat i suplicar la gràcia divina per continuar l'itinerari de la vida cristiana.

Cridat pel nom

T'he cridat pel teu nom: ets meu [Is 43,1]

Xavier Moll

Tot sovint m'agrada de mirar les coses que em mostren per davant i per darrere. Això, no per força ja s'ha de qualificar d'esperit hipercrític, també pot ser senyal d'estimació davant el qui m'ha mostrat alguna cosa. I he provat de fer-ho just ara amb el títol del llibre *Ich und Du* de Martin Buber, llibre que estimo molt, tot canviant l'ordre de les paraules: en comptes de «jo i tu», hi he llegit «tu i jo». I ara, aquesta inversió en l'ordre de les paraules del títol, de cap manera no vol dir cortesia davant l'altre, no és aquella elegància que evita això de posar el jo davant, sinó que, en aquest cas, i com jo mateix ara descobreixo, les paraules mateixes ja no volen dir igual. Si d'entrada ja dic «tu i jo» en comptes de «jo i tu», molt bé puc entendre que aquest «tu», que ara va davant, no vulgui dir «un altre», no és el meu tu, sinó que justament soc jo mateix en boca d'un altre que em crida i em diu «tu»: aquest tu soc jo mateix, soc el tu d'un altre i és justament aquesta *crida* que pròpiament desperta en mi la consciència de ser.

De cap manera amb aquest experiment, no és la meua intenció minvar per res la importància d'aquesta obra de Buber. Sobre ella escriu Bernhard Casper: «En un final de segle ja es veu clar quins llibres l'han caracteritzat més i el sobreviuran. Sens cap mena de dubte pel que fa al segle xx, *Ich und Du* de Buber n'és un. Ho demostra, no només el fet de les moltes edicions que ha tingut des que es va publicar per primera vegada l'any 1923, sinó que de llavors ençà el pensament del *diàleg* s'hagi convertit en tema central en la recerca d'una humanitat reeixida.»¹ I ben cert que, dins el meu

¹ Bernhard CASPER, en l'epíleg que escriu a l'edició *Ich und du* de Martin BUBER, Stuttgart, Reclam: 2013, p. 131.

petit món, el principi dialògic que s'hi proclama, és i ha estat un pensament rector. I aquesta inversió de pronoms personals en realitat és un intent d'aprofundir en la comprensió del món a partir d'una situació de diàleg.

Això de descobrir-me en el tu que em diu un altre, és una experiència que faig cada dia: a la matinada, encara estic dormint pacíficament, la dona se m'acosta al llit i em crida, i en respondre, sense dir-ho, ja vull significar que en el tu d'ella m'hi sento identificat, i en certa manera, no només *torno* a la vida, sinó que m'hi sento portat. En un pla més solemne, encara hi deu haver qui recordi aquell temps, que per arribar al presbiterat s'havien de passar tota una sèrie d'ordes menors i majors, i que abans de començar la cerimònia, els candidats es posaven en fila i esperaven que els crides-sin pel nom, i quan els cridaven responien: *Adsum*, i volien dir: jo soc efectivament aquest *tu* que dius. Un altre diu qui soc jo, jo confirmo el que un altre ha dit de mi. En comptes de posar-me davant, veure que primerament soc el tu d'un altre podria esdevenir la descoberta de la veritat de mi mateix.

Cal romandre una estona en aquesta situació literalment sorprenent: si és en el tu que em diu un altre que jo prenc consciència de mi mateix, el perill serà —i és!— que, sense pensar-hi massa, d'improvís la certesa de la pròpia importància aviat posi en un racó aquest tu impertinent que em diu tu. I ara em ve una altra sorpresa: no serà que aquest tu diari que em diu tu i en certa manera em desperta, més aviat em demana que hi vegi la *similitudo* d'aquell Altre, el Déu creador, que em crida i em diu qui soc? I alhora, davant aquest Altre i davant la temptació de decantar-lo per posar-me en primer terme bé hi puc veure un exemplar de l'alternativa primordial de ser i voler ser imatge de Déu o imatge de mi mateix.

I ara em passa pel cap que, si Descartes deia *cogito, ergo sum*,² molt més impressionant i pregon fora dir i voler dir: *Vocatus, ergo sum*, un altre m'ha cridat i això, no només vol dir que soc, sinó que em diu qui soc. La serietat de l'alternativa és que tan bon punt arraconi aquest Tu que em diu tu, per donar la primacia al jo, aleshores aquest jo, no només ja no té cap tu més, cap tu que li faci nosa, sinó que ell ja no és el mateix que era. Ell és ara —ho diré en llenguatge infantil per més facècia— «el rei del femer».

Els altres es prenen o deixen segons les conveniències d'aquest jo que va pel món segons aquell eslògan publicitari que diu: «Jo no soc pas cap babau», prenc o deixo segons em convingui. Qui està habituat a propagandes televisives ja ho sap, que la promesa d'un benestar individual és el que decideix quines pastilles cal comprar de la farmàcia, begudes de la taverna, sabates i vestimentes i estris esportius. I en un estil no tan insolent, fins i tot elegant, però igualment ridícul, és principi de conducta que

² Cosa molt semblant ja ho havia dit Parmènides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι [DK 28 B 3].

es practica en tots els àmbits de la vida social, també possible, és clar, en els de la vida eclesiàstica.

I elegant o inelegant, amb aquesta substitució de centre en la vida és la meua pròpia identitat que es canvia i tot el món que m'envolta ja no vol dir el mateix. Les paraules ja no volen dir el mateix. El diàleg s'interromp, tot es resol en un intercanvi elegant de reverències [cf. Jn 5,44] es diuen unes mateixes paraules, però cadascú les entén a la seva manera.

En canvi aquell altre acceptar que un altre em cridi pel nom es pot entendre com a segon acte d'una seqüència. I vol dir que davant tot esdeveniment ens trobem confrontats amb un abans i un després, amb un després que només es pot entendre degudament a la llum d'un abans. Només després, en un segon pas, el jo que s'ha sentit identificat en el tu que li deia un altre, prova també de dir tu a un altre.

I ara em ve a la memòria un text impressionant també de Martin Buber, que després de citar aquelles paraules del *memorial* de Pascal, on estableix l'alternativa entre el Déu d'Abraham, Déu d'Isaac, el Déu de Jacob amb el Déu dels filòsofs i erudits, diu que ell no vol parlar d'altre Déu que d'aquell amb qui es pugui comunicar com a tu. I és després que escriu amb paraules enceses que aquesta manera de parlar de Déu en tercera persona és abús de Déu i acaba amb la visió de l'esvaïment del desvari i de l'engany, del moment de cridar Déu per tu.³

D'aquí bé es pot deduir que, si el concepte de la pròpia identitat comença pròpiament en aquest descobrir-me dins el tu que em diu un altre, dins el tu d'una crida de Déu, aleshores això vol dir que entendre aquesta identitat d'una altra manera, diguem, suposar un concepte un xic envanit de la pròpia identitat, per força altera també el concepte de Déu. Els filòsofs i erudits, els biblistes i teòlegs, també parlen de Déu, però sempre és possible que no sigui el Déu veritable, el tu de la pregària, el Déu que *invoco* que abans he sentit que *vocabat me*, i em despertava a la vida.

I ara, com que aquesta manera d'entendre la pròpia identitat a partir d'una crida de Déu en el nostre món és inhabitual, amb altres paraules, com que la majoria dels qui en el nostre món parlen de Déu es troben més aviat dins aquell cercle reduït de filòsofs i erudits, tinguts i reverenciats com a especialistes en la matèria, es demana donar un cop d'ull en aquesta direcció, la de l'estil del *charme discret* dels nostres prohoms, que es posen preferentment o són posats en primer terme.

Darrerament vaig rebre la revista que publica una societat bíblica alemanya de la qual sóc membre.⁴ Oportunament era un número dedicat al cinquantè aniversari de

³ Martin BUBER, *Begegnungen*, Stuttgart 1960, p. 43. Aquest mateix text ja havia sortit abans dins l'altra obra seva *Gottesfinsternis*, Zuric, 1953, p. 7ss. Tot el text ja el vaig citar dins *Els cants del propi de la missa*, «Dues maneres de dir Déu», Montserrat 2006, p. 160-166.

⁴ *Bibel und Kirche*, 70. Jahrgang, 2. Quartal 2015: «Kirche ohne Bibel?»

la Constitució *Dei Verbum* del darrer Concili. En general les col·laboracions intentaven, és clar, donar compte críticament dels resultats positius i negatius d'aquella voluntat conciliar de donar més presència a la paraula de Déu dins l'Església; els autors —tots ells professors de distintes universitats i institucions— centrats en llur treball científic de desllorigar el sentit històric d'aquells textos d'altres temps i altres cultures —evidentment un treball necessari— més aviat hi donen la impressió d'entendre aquesta voluntat del Concili en el sentit d'aconseguir que el simple fidel tingui més erudició bíblica. Com a aperitiu de lectura, ja a la portada es pot llegir: «D'una Bíblia prohibida a un llibre trobat.»

Aquesta expressió evidentment vol honorar una voluntat de progrés en el Concili consistent en l'eliminació d'un estat de coses que d'entrada i sense discussió de cap mena es dona com a un mal d'abans. Els motius que volien justificar les precaucions legals —i prohibicions també— en les edicions de les Sagrades Escripures⁵ no mereixen cap mena d'atenció tot al llarg de la lectura d'aquest nombre de la revista.

En aquest punt apareix un tic habitual, ben mirat pueril i per això mateix digne d'una atenció més assenyada. La discussió entre progressistes i conservadors, en radicalitzar les posicions, arriba a casos d'ofuscament digne de baralles de nens. La frontera és ara abans del Concili i després del Concili. Per a molts avui basta que alguna cosa es qualifiqui amb un «d'abans del Concili» per merèixer un *nec nominetur* d'excomunió: llatí, sotana, índex de llibres prohibits, i ara aquestes reserves del dret canònic d'abans en la lectura i edició de la Bíblia mateixa. Que això darrer tingués justament un sentit de protecció, no només es desestima, sinó que, sense cap mena de justificació, d'allò que volia ser un bé, es dictamina com a mal. Evidentment pueril és aquesta incapacitat de veure i acceptar les raons que volien donar una certa racionalitat a aquelles normes de fer, però per mi és greu que en el fons la senyera d'aquest progressisme de fet proclama que la reforma del Concili, no només va ser posar ordre dins un racó de malendreques, sinó començar una Església nova.

Ara, evidentment el desig d'una major presència de la paraula de Déu dins l'Església va per un altre camí. Vull dir, de cap manera no para amb el treball exegetíc —valuós i necessari—, perquè aquest treball no vol ni pot ser més que una ajuda en la comprensió del text sagrat. Escoltar la paraula de Déu és troba en un altre àmbit. Més aviat, després de totes aquestes observacions sobre un tu i un jo en diàleg, és necessari comprovar si en tot el que aquests savis i erudits diuen de Déu és realment del Déu vivent de qui parlen, del Déu que em diu tu i deixa que l'invoqui com a tu, i si el qui ho escolta, davant aquelles fineses arqueològiques dels erudits resti més o menys embadocat en les maneres de viure i sentir d'altres temps, és a dir, si de fet tot resti

⁵ Cf. *Codex iuris canonici*, 1917, can.1385 § 1, 1391; 1399; 2318 § 2.

una informació interessant, però exòtica. Sobre la paraula de Déu en la litúrgia com a moment de comunicació amb Ell, d'això en tot aquell número de revista, ningú no devia creure que fos tema interessant pastoralment. Llàstima!

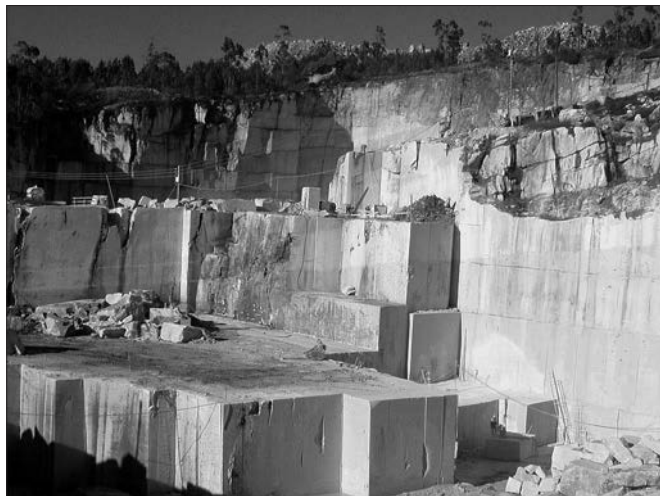
En aquest punt del treball historicocrític de l'exegesi bíblica encara caldria afegir la distinció que feia Erik Peterson quan escrivia que la nostra esperança en la parusia és cosa distinta de l'esperança de l'Antic Testament en la vinguda del Messies.⁶ L'esperança en el retorn del Crist ja es fa present en el sagrament: en l'eucaristia ja tenim el *memoriale mortis Domini* i alhora un *pignus futurae gloriae*; segons això, posar la paraula de Déu escoltada en la litúrgia dins un procés d'història definitivament passada modifica d'arrel el sentit mateix d'allò que escoltem. Per molt sàvies observacions que ens facin els biblistes sobre el sentit històric d'aquelles paraules, la *veritat* és que en aquell moment es fa present allò que es va escriure dins un altre món i cultura, i ja és un tast de la glòria de contemplar un dia Déu *facie ad faciem* que ha de ser el trànsit de l'escoltar al veure.

I és dins aquesta distinció entre progrés històric i representació sacramental que també cal posar l'alternativa entre descobrir la pròpia identitat en una crida inicial de Déu o preferir anar fent. Ben mirat, tant en un cas com en l'altre es pot parlar de progrés: el progrés històric és un camí sense fi vers un suposat millorament que només té sentit quan es pot dir que el nou és un cert descàndid del vell; només així té una certa lògica la bestiesa de convertir progressisme i conservadorisme en una estricta alternativa.

La veritat és que aquesta bestiesa té també la seva lògica: tota reposa, no sobre el progrés o avenç mateix, sinó sobre el prestigi que l'adorna. Sempre he cregut que les llengües occitanes del sud de França es van malmetre i perdre perquè una propaganda justament progressista va fer creure a la gent que parlar en francès era cosa més exquisida: «La gent elegant d'avui parla així! Només el poble ignorant encara usa aquell *patois* dels avis.» Ho diu Mistral al començament mateix de *Mireia* que el provençal en el seu temps era —i és?— un «*nostro lengo mespresado*». Del català —i dels catalans!— es pogué dir cosa semblant. L'alternativa del prestigi és el menyspreu. També argumentaven així les autoritats de Jerusalem que dels seguidors de Jesús en deien «gentussa ignorant» [Jn 7,49].

En la representació sacramental el progrés vol dir conèixer millor de mica en mica la glòria de Déu amagada i que un dia s'ha de revelar. D'aquesta reflexió resulta que si tota personalitat és deutora d'algun altre de qui ha rebut un «nom», aleshores caldrà sospitar que aquest posar davant la persona individual, que proclamen a tota hora els mitjans de comunicació, no és més que una reducció de la veritat fins al seu falseja-

⁶ Erik PETERSON, *Brief an die Römer*, Würzburg 2012, p. 156.



Mireu de quina roca us han tallat, de quina pedrera heu estat trets

ment. «Tot allò que existeix ha rebut un nom», diu el Cohèlet [6,10]. «Mireu de quina roca us han tallat, de quina pedrera heu estat trets. Mireu Abraham, el vostre pare, i Sara, la qui us posà al món» [Is 51,1s]. Bé es pot afirmar que aquest progrés a partir d'una estima d'allò que hem rebut es troba exemplarment dins l'ordre de la creació de Déu. I és Déu qui ens dóna el nom: «No et diran més “Abandonada”, ni anomenaran el teu país “Desolació”. A tu et diran “Me l'estimo”, i a la teva terra, “Té marit”, perquè el Senyor t'estimarà, i tindrà marit la teva terra» [Is 62,4].

En aquest text d'Isaïes s'expressa encara un element: el nom donat i descobert és un nom nou que substitueix i compensa un nom antic de desgràcia. En aquest punt hi ha dos detalls essencials a observar: és un nom donat, no és res que un hagi aconseguit per propi esforç i glòria; i el seu motiu de joia és justament el venciment d'una desgràcia passada. El meu nom no me l'he posat jo mateix. I per mi té un sentit teològic profund que el nom es posi justament en el bateig que es dona *in remissionem peccatorum*. I ara, només com a observació dita al marge: em sembla que també és detall típic del nostre tarannà que això del perdó dels pecats en el baptisme més aviat es prefereixi deixar de banda i entendre el sagrament com a ritu d'iniciació. Ben mirat, també una forma discreta de deixar Déu de banda i posar-se davant.

Tanmateix la perversitat amagada darrere d'aquest acceptar honors els uns del altres, cosa que s'oposa a la recerca de la glòria que ve del Déu únic, i que fa d'obstacle a la fe [Jn 5,44], és que amaga astutament la ridícula, tot fent d'aquest prestigi marca de la pròpia personalitat. Per això ja he dit que, ben mirat, tota la glòria del progressisme no és que sigui progressista, sinó que del progressisme n'hagi fet el signe veritable d'un prestigi entès exclusivament com a esplendor d'una pròpia proesa... i destructora de tot veritable diàleg.

Ho he llegit avui mateix en el diari.⁷ Era la notícia dels preparatius que fa l'església protestant del país d'una assemblea que s'ha de celebrar l'any que ve, el tema de la qual ha de ser investigar els motius que mouen tanta gent a donar-se de baixa de la parròquia. Tota una sèrie de membres actius hi donen comptes de tota una sèrie de causes d'aquest desastre: el diumenge molts no volen aixecar-se tan d'hora, el sermó el troben massa llarg i avorrit, els companys de feina i altres amistats ja no ho fan això d'anar el diumenge a l'església, etc., etc.

El relat ocupava tota una pàgina sencera. En tota la pàgina, ni un sol cop no es parla per res de Déu. No sembla que hi hagi cap Déu que cridi pel nom a ningú. Ni sembla que es trobi a faltar... i bé es pot pensar que, davant aquests motius de deserció, la solució serà proposar que l'ofici dominical se celebri una mica més tard, a fi que els més dormilecs puguin gaudir més estona de l'escalfor del llit; procurar que els sermons siguin més divertits, més d'acord amb les expectatives de l'auditori; crear colles d'animació parroquial, si és possible, fins i tot amb la creació de bandes musicals i cants nous; i altres esquers per l'estil.

Tot sovint em sobresalta el pensament de si no haurem també capgirat aquell desig intens del Concili, aquell famós esquema XIII, que al final va resultar la Constitució Pastoral *Gaudium et spes* i que, en darrer terme, el que havia de ser diàleg amb el món, no hagi resultat més que un monòleg amb nosaltres mateixos. En el tema —i desig del Concili— de diàleg de l'Església amb el món tot sovint, no només es resol en una bona voluntat de no mirar massa prim, sinó que gairebé sempre manca una diferenciació més realista del concepte món —i també del concepte Església!

Esponàniament un europeu en sentit parlar de diàleg amb el món pensarà que les *nostres* institucions eclesiàstiques —bisbes, cúries episcopals, consells parroquials— desitgen tenir bones relacions amb les *nostres* autoritats civils i que dins el *nostre* món amb lleis i tribunals, el diàleg ha de ser cosa bufar i fer ampolles ja que arribar a una entesa no cal que vagi gaire més enllà que comprometre's a un respecte mutu, cosa que sense tants enraonaments ja es troba fixat en el codi legal. Potser ara, per donar a la cosa un caire més religiós s'afegeix que Església i món volen un respecte mutu d'acord amb el principi de «cada u a casa seva i Déu pertot». El mal és que difícilment es pot dir amb sinceritat que això ja sigui un diàleg, i encara, demanar quina mena de paper hi fa Déu dins aquesta mena de diàleg.

I no és difícil d'imaginar que un diàleg de l'Església de països africans o de l'Orient Mitjà amb un món més aviat contrari ja no semblarà igual. La imatge d'aquest diàleg també és molt distinta vista des de la càtedra del professor de teologia que des de l'escriptori d'algun oficial de la Congregació de la Fe. Un altre concepte que també

⁷ 16 de maig, 2015, «Reutlinger General-Anzeiger», p. 4.

necessita que es precisi és quan es demana una major obertura de l'Església a les altres cultures. És interessant observar que el tema «persecució», sobre el qual Erik Peterson afirma que: «una Església que no sofreix persecució no és l'Església apostòlica»,⁸ ja que bé es pot dir que Jesús mateix ho dona com a situació *normal* de l'Església dins el món⁹, no figuri per res dins l'*index terminologicus* d'una edició alemanya molt preuada dels documents del Concili¹⁰ i que tampoc no meresqués tractament dins els 30 volums de *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft*,¹¹ que, com el títol ja ho suggereix, sembla que vulgui donar compte d'aquest diàleg. Tanmateix el testimoni que es demana que l'Església doni davant el món en aquest diàleg desitjat es diu *martyria*.

És una altra manera d'entendre el diàleg? Una mena de diàleg on no s'admet per res que hi hagi algú altre que faci *nosa*, un Déu que cridi i digui qui és un, perquè tot reposa sobre el resultat d'una acció feta per pròpia iniciativa, i en aquest cas, iniciativa vol dir simplement llibertat d'acció. Així s'entén i es defensa la llibertat de fer i desfer, sense altra responsabilitat que la de respectar la llibertat dels altres, mentre els altres entenguin la llibertat de la mateixa manera. La Sagrada Escripura entén la llibertat —dit amb més exactitud, l'alliberament— d'una manera molt distinta, la llibertat bíblica vol dir reunió dels dispersos. El món entén el mateix mot més aviat en un sentit de dispersió: que pugui fer el que vulgui i que els altres no em facin *nosa*.

⁸ Erik PETERSON, *Zeuge der Wahrheit*, dins «Theologische Traktate», Munic 1951, p.173

⁹ Per més comoditat del lector m'ha semblat útil posar aquests textos a peu de pàgina i estalviar-li així haver de cercar-los un per un: «Feliços els perseguits pel fet de ser justos, perquè d'ells és el Regne del cel. Feliços vosaltres quan, per causa meua, us insultaran, us perseguiran i escamparan contra vosaltres tota mena de calúmnies. Alegreu-vos-en i celebren-ho, perquè la vostra recompensa és gran en el cel. També així van perseguir els profetes que us han precedit» [Mt 5,10-12]. «Doncs jo us dic: Estimeu els vostres enemics, pregueu pels qui us persegueixen» [Mt 5,44]. «Aneu alerta amb la gent: per causa meua us portaran als tribunals i us assotaran a les sinagogues, i us conduiran davant els governadors i els reis perquè doneu testimoni davant d'ells i davant els pagans. Quan us posin a les seves mans no us preocupeu del que hauréu de dir ni de com parlaréu: en aquell moment direu allò que us serà inspirat, perquè no sereu vosaltres qui parlaréu, sinó que l'Esperit del vostre Pare parlarà per mitjà vostre. Un germà portarà a la mort el seu germà, i un pare, el seu fill; els fills es rebel·laran contra els pares i els mataran. Tothom us odiarà per causa del meu nom. Però el qui es mantindrà ferm fins a la fi se salvarà. Quan us persegueixin en una població, fugiu cap a una altra. En veritat us dic que no acabareu de recórrer totes les poblacions d'Israel abans que vingui el Fill de l'home» [Mt 10,17-23 par.]. «Però no té arrels dintre d'ell, és inconstant: tan bon punt la paraula li porta tribulacions o persecucions, sucumbeix tot seguit» [Mt 13,21 par.]. «Si algú vol venir amb mi, que es negui a ell mateix, que prengui la seva creu i que em segueixi» [Mt 16,24-27 par.]. Mc 13 par. [discurs escatològic]. «Recordeu allò que us he dit: "El criat no és més important que el seu amo." Si m'han perseguit a mi, també us perseguiran a vosaltres. Si haguessin guardat la meua paraula, també guardarien la vostra» [Jn 15,20]. «Jo els he confiat la teua paraula, però ara el món els odia, perquè no són del món, com jo tampoc no en soc. No et demano que els treguis del món, sinó que els preservis del Maligne. Ells no són del món, com jo tampoc no en soc» [Jn 17,14-16]. A més bona part del llibre de l'Apocalipsi, i passim dins el llibre dels Fets dels Apòstols.

¹⁰ *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 14, Friburg: Herder 1968, p.735-746.

¹¹ Friburg: Herder 1980-1982.

Només amb això ja es veu ben clar que dins aquest món és impensable que s'accepti que algú es pugui imposar sobre un altre, que tot comenci per una crida pel nom. Però també cal dir que sense ningú que em cridi, tota la moral canvia de sentit, la moral del matrimoni i la del negoci: ningú no m'ha dit qui soc, ara això és cosa exclusivament meva. I així, evidentment, es fa caure aquella fórmula meva genial que proclamava abans tan a la valenta: *Vocatus, ergo sum*; posar-se davant una crida identificadora de Déu ara s'ha convertit a somiar truites, si no és que justament en aquesta i només en aquesta crida hi ha la *conditio sine qua non* d'un possible diàleg amb el món.

Naturalment, segons què s'entengui per diàleg! I ara, el cas és que no només s'ha de qualificar d'abusiu reduir el sentit del diàleg amb el món a una relació pacífica d'evitar noses mútues, sinó que cal veure que ja ho és, d'abusiu, que d'això ja se'n pugui dir «relació pacífica». I aquí reapareix el que ja he observat que s'ha fet amb altres conceptes, l'ús habitual dels quals, en els diaris i en el marcat, no vol dir el mateix que en les Sagrades Escripures. Ja ho he dit tot sovint que per mi una de les feines més urgents del teòleg d'avui, més que voler dir coses noves que ningú abans mai no havia dit, és la de restaurar les paraules de sempre. Ja ho he insinuat abans que conceptes com són ara «llibertat», «pau», «alegria», però també «persecució», «enemic», «pecat» i el mateix concepte de «temps» no volen dir el mateix dins els diaris que dins la Bíblia. I és evident, en aquestes condicions no es pot arribar més enllà que a un diàleg de sords.

Al començament d'aquest paper deia que el meu tic de mirar per davant i per darrere tot allò que em mostren i veig podia voler dir dues coses: esperit crític o simple enamorament. Amb això ja ho he dit gairebé tot: davant la veu que em crida, em puc posar en primer terme i considerar si m'interessa o no m'interessa allò que em diu. També és possible que en descobrir-me en aquell tu que em diu un altre, això m'inviti a sortir de mi mateix i a fer igual: si jo soc el seu tu, ell deu ser el meu, i gosar a invocar-lo i dir-li també: «Tu, tu», i encara afegir: «Déu meu.» I de moment diria, que si tot comença amb aquesta crida pel nom, d'aquí puc deduir que: no soc un sinó que som dos en pla de diàleg; que un dona i un rep; un parla i l'altre escolta; que hi ha un abans i un després. I ara penso, si aquest diàleg no prou satisfactori amb el món no hauria de prendre per model aquest altre diàleg amb Déu.

I potser aquest intent de posar a un mateix nivell el diàleg de l'Església amb el món amb el diàleg de l'home amb Déu ara ens faci caure en un detall que abans no sols no havíem vist, sinó que, per descomptat, havíem deixat de banda: el diàleg amb Déu és essencialment un donar i rebre i, per tant, d'entrada ja suposa desigualtat. Aquí ja apareix un greu escull d'entesa: justament un dels principis que en el nostre món més aferissadament es defensen és el de la igualtat: homes i dones, moros i cristians, blancs i negres, tots som iguals, tots tenim els mateixos drets i obligacions. I per això mateix, no hi ha res de franc: tot és degut i pagat, tot regal és compensa.

L'encàrrec de predicar l'evangeli a tot el món suposa una altra filosofia. Potser ara davant aquesta contradicció d'haver estat enviats «a portar la bona nova als pobres, a proclamar als captius la llibertat i als cecs el retorn de la llum, a posar en llibertat els oprimits, a proclamar l'any de gràcia del Senyor» [Lc 4,18s], descobrim que més que fer l'aleta i substituir el diàleg per un conveni, més aviat hauríem de començar per donar dins el nostre món un lloc privilegiat a la misericòrdia i a la gràcia.

I ara, en dir això, no només m'adono que allò que deia al començament de mirar per davant i per darrere allò que un altre ens mostra, si no és astúcia de comerciant, només pot ser que sigui mal d'enamorament, és una llum enmig de la fosca; i dic expressament «mal d'enamorament» per deixar ben clar que l'amor és una *passio*, forta com la mort [cf. Ct 8,7], és deixar-se seduir per un que és més potent [cf. Jr 20,7]. I dins aquesta situació d'autèntic diàleg entre desiguals, entre un que és fort i un altre que és feble, bé podem donar entrada al misteri del pecat original.

Aquest Tu que em crida i em dona un nom nou, en voler així encetar un diàleg amb mi, és el mateix que abans m'ha dit: «Passant de nou vora teu et vaig mirar: tenies l'edat de l'amor. Aleshores vaig estendre el meu mantell damunt teu i vaig cobrir la teva nuesa. Et vaig jurar fidelitat, vaig fer una aliança amb tu, i vas ser meu. Ho dic jo, el Senyor Déu» [Ez 16,8:]; és el mateix que en un principi del temps «es passejava pel jardí a l'aire fresc de la tarda» i cridava Adam que volia amagar la nuesa [Gn 3,8-10]. I ara, ben cert que el pecat al costat d'aquesta misericòrdia de Déu té tot un altre aire. I encara més, que sense el pecat tampoc no hauria calgut cap misericòrdia. Només hauria restat espai per al negoci.

És un altre cas de tema del qual no es parla gaire dins l'Església i més tost s'evita; només surt dins les fórmules litúrgiques que es diuen de rutina i ningú no escolta: el pecat. Pecat per a molts és cosa de criminals i fanàtics. Cosa que els burgesos honrats no només no fan, sinó que faria malbé llur elegància. I si ara només dic que pecat pròpiament és *aversio a Deo*, què en direm aleshores d'aquest nostre món elegant que evidentment viu d'esquena a Déu?

I si ara posem davant els ulls un altre cop l'escena de la misericòrdia de Déu que vol tapar la nostra nuesa, no és això un espectacle més amable i impressionant que aquella altra elegància? O és que ja hem oblidat que la creu de Jesús no la van fer bandolers criminals, sinó prínceps de sacerdots i jutges oficials elegants? L'evangeli només té un sentit soteriològic i terapèutic, deixar de dir res sobre pecats i enemics i persecucions, perquè són coses que el nostre món ja no entén o entén d'una altra manera, vol dir estotjar l'evangeli dins un calaix, vol dir anul·lar el diàleg i l'amor també, i només deixar un espai lliure per al negoci.

El sentit dels relats de la infància

Rodolf Puigdollers i Noblom

El nom

S'anomena habitualment “relat de la infància” (*Kindheitsgeschichte*) l'inici de l'Evangeli segons Mateu i segons Lluc: els dos primers capítols. Aquesta denominació correspon a la d'un gènere literari, caracteritzat per la presentació de les característiques d'un personatge a partir de la narració de fets o senyals al voltant del seu naixement.

Es tracta d'una forma literària habitual en la literatura jueva, grecojueva, grega i llatina, com es pot comprovar en algunes narracions del naixement de Moisès (Targum d'Ex 1-2; FILÓ, *Vida de Moisès*; FLAVI JOSEP, *Antiguitats jueves*), Plató (PLUTARC, *Quaestiones convivales* 8,12; DIÒGENES LAERCI, *Vides* III,2; ORÍGENES, *Contra Celsum* I,37), Alexandre el Gran (PLUTARC, *Vides paral·leles, Alexandre* 2,6), August (SUETONI, *Vides dels dotze cèsars, August* 94; DIÓ CASSI, *Història romana* XIV,1,2; SIDONI APOL·LINAR, *Carmina* II,121), Escipió Africà (TITUS LIVI, *Ab Urbe Condita* XXVI,19) i Apol·loni de Tíana (FILOSTRAT, *Vida* I,4).

Alguns critiquen el nom “relat de la infància” i diuen que no és apropiat, perquè en el cas de l'Evangeli segons Lluc s'hi parla també de Jesús adolescent. Però, amb això, s'està oblidant que no es tracta de la narració de la història de la infància de Jesús, sinó de la utilització d'un gènere literari determinat, amb la finalitat de presentar la figura de Jesús a la llum de la fe en tota la seva profunditat. Al contrari, hi hauria el risc d'interrogar els textos a partir tan sols de la seva historicitat, deixant de banda el missatge que els evangelistes hi han volgut transmetre.

En quin moment utilitzen Mateu i Lluc aquest gènere literari?

No es pot oblidar que aquests relats es troben en Mateu i Lluc com una forma d'iniciar el seu relat evangèlic. L'Evangeli segons Marc, que és l'evangeli més antic i

el que “inventa” la confecció d’una narració evangèlica sobre Jesús, no conté un relat de la infància. Allò que Mateu fa és substituir la forma d’iniciar Marc el seu evangeli, per a fer-lo començar per un relat de la infància. Per què? Per a contestar a aquesta pregunta cal recordar com comença l’Evangeli segons Marc.

L’inici de l’Evangeli segons Marc

Marc inicia el seu evangeli amb tres relats que són anomenats “relats introductoris”: predicació de Joan Baptista (Mc 1,1-8), baptisme de Jesús en el Jordà (Mc 1,9-11) i temptacions de Jesús en el desert (Mc 1,12-13). Es tracta d’un tríptic, en el qual el relat central és el més important: el relat del baptisme.

Així, doncs, Marc inicia el seu evangeli fent una solemne presentació de Jesús (“Inici de l’evangeli de Jesús, el Messies, Fill de Déu” Mc 1,1) mitjançant una narració en la qual Jesús és contemplat com a Messies, “ungit per l’Esperit”, i Fill de Déu (Mc 1,9-11). Ho fa amb l’ajuda d’un doble signe: un signe visual (“Veié que el cel s’esquinçava i que l’Esperit, com un colom, baixava cap a ell” Mc 1,10) i un signe auditiu (“Una veu digué des del cel: ‘Tu ets el meu Fill, l’estimat, en qui m’he complagut” Mc 1,11). El primer signe –el colom– presenta Jesús com l’ungit de l’Esperit, és a dir, com el Messies, el Crist; el segon –la veu–, com el Fill de Déu. Es tracta de la confessió de la comunitat creient, és a dir, la presentació de Jesús a la llum de la fe, com a manifestació de Déu. És la confessió que iniciarà Pere a Cesarea de Filip (“Tu ets el Messies”, Mc 8,29) i que conclourà el centurió vora la creu (“Veritablement aquest home era



L’evangelista Marc

Fill de Déu”, Mc 15,39). Així, en Marc, el relat del baptisme de Jesús estableix l’inici d’un relat evangèlic que conclourà amb el relat de la passió, amb la mort i resurrecció de Jesús. El mort i ressuscitat és el Messies, el Fill de Déu.

Els antics anomenaven Marc “el dels dits curts”, *kolobodàktylos* (així Hipòlit de Roma, en el segle III). Amb això estaven expressant l’estil condensat de la seva escriptura, un estil que requereix una profunda meditació sobre cadascun dels textos. Així, p. ex., Jesús és presentat com el Fill de Déu, però tot seguit és qualificat amb dues altres expressions: “l’estimat” i “en qui m’he complagut” (Mc 1,11). La primera procedeix del relat del sacrifici d’Isaac, en el qual aquest que és anomenat per tres vegades “l’estimat” (*ho agapêtós*, Gn 22,2,12,16); mentre la segona procedeix del primer càntic del Servent del Senyor (“Aquí teniu el meu servent, que jo sostinc, el meu elegit, en qui s’ha complagut la meva ànima. He posat damunt d’ell el meu Esperit”, Is 42,1). D’aquesta manera Marc presenta Jesús com el Fill de Déu, no pas com el *Superman*, sinó com el veritable Isaac, el veritable Servent del Senyor (“Jacob”, “Israel”, Is LXX 42,1), que dona la seva vida.

Aquest relat tan simple, però tan profund, va ser mal entès per certs cercles cristians que es movien dins d’un altre llenguatge cultural. Això ocorregué amb els creients de sensibilitat doceta, que tendien a considerar Jesús com un simple missatge de salvació, separant el Messies, Fill de Déu, de la realitat històrica de Jesús de Natzaret. D’aquesta manera, en el relat de Marc del baptisme de Jesús, hi veien la indicació que l’Esperit, havia baixat sobre l’home Jesús en el Jordà i per tant Jesús era un profeta inspirat, en el qual el que era important era el seu missatge. El missatge de Jesús era la manifestació de Déu, no pas la seva persona. El relat del baptisme era, aleshores, el relat de la constitució de Jesús com a Fill de Déu per la unció de l’Esperit, o millor dit, el relat de la unió temporal del Revelador amb l’home Jesús. Escriu Epifani (segle IV) sobre l’Evangeli dels ebionites: “Afirma que Jesús fou engendrat de semen humà i escollit després per Déu; per aquesta elecció divina és com fou anomenat Fill de Déu, pel Crist que entrà en ell des de dalt en forma de colom. Neguen que hagi estat engendrat per Déu Pare, però afirmen que fou creat com un dels àngels” (*Panàrion* 5).

Després, quan parlaven de la mort de Jesús, consideraven que el Fill de Déu s’havia retirat d’ell en el camí del Calvari, de manera que finalment qui havia mort havia estat tan sols l’home Jesús: el Fill de Déu s’havia manifestat als homes en les paraules i obres de Jesús, no pas en la realitat personal de Jesús. La manifestació de Déu en Jesús quedava reduïda al seu missatge i a la seva manera d’actuar, és a dir, als seus valors.

Aquesta interpretació dels docetes trobaria la seva culminació en els gnòstics de la segona meitat del segle I i primera meitat del segle II: era la interpretació culta i elitista del missatge evangèlic. Interpretació que trobava una de les seves icones més representatives en aquest relat inicial de l’Evangeli segons Marc, mal entès.

El “relat de la infància” a l’Evangeli segons Mateu

Davant d’aquestes interpretacions incorrectes de l’Evangeli segons Marc, es comprèn que Mateu, que es movia dins d’un altre ambient cultural, decidís iniciar el seu relat d’una altra manera (cf. P. BONNARD, *Evangeli según san Mateo*, Madrid: Cristiandad 1976; U. LUZ, *El evangelio según san Mateo*, Salamanca: Sígueme 1993, vol. I). Calia deixar ben clar que la salvació de Jesús, Messies, Fill de Déu, i la seva Bona Notícia es trobaven en la seva pròpia persona. L’evangeli de Jesús no era el missatge que Jesús havia anunciat, sinó que s’identificava amb ell mateix: l’evangeli i Jesús eren una mateixa realitat. Marc ja ho havia indicat en el primer verset del seu escrit quan indicava: “Principi de l’evangeli (Bona Notícia) de Jesús, Messies, Fill de Déu” (Mc 1,1), on el genitiu *Iêsou* “de Jesús”, té un valor objectiu: “No l’evangeli predicat per Jesús, sinó el proclamat sobre ell” (M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *Análisis gramatical del griego del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2008, p. 119) o, millor, un valor explicatiu, és a dir, epexegetic: “l’evangeli que és Jesús”.

Per això Mateu optà per realitzar la presentació de Jesús no pas en el Jordà, amb un Jesús adult, sinó partint de la realitat mateixa de la seva persona. Va optar per la forma literària anomenada “relat de la infància”, forma en la qual, simbòlicament es presenta el sentit d’una persona en la realitat mateixa de les seves arrels, el seu naixement i la seva infantesa, com a interpretació de la seva vida.

La finalitat narrativa no és transmetre les anècdotes o detalls del seu naixement – allò que jo anomenaria les fotografies de l’*Hola*–, que per una altra banda no es coneixien en gran part, sinó presentar d’una manera palpable la realitat de la identificació entre Jesús i el Messies, Fill de Déu.

Per això Mateu confecciona dos grans díptics (cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Madrid: Cristiandad 1982; CH. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús. Mt 1-2 y Lc 1-2*, Estella: Verbo Divino 1987). En el primer –capítol 1– mostra la realitat humana de Jesús, a través d’una llarga genealogia de la història del poble d’Israel, des de la vocació d’Abraham, passant pel rei David i per l’exili a Babilònia, fins a arribar a Jesús (Mt 1,1-17).

D’aquesta manera, Jesús és presentat com el veritable fill de David, aquell qui realitza amb escreix la promesa: per això les generacions es presenten dividides en tres grups de 14 generacions. Segons la guematria jueva, el nom de David (*dàlet* – *vau* – *dàlet*: DVD!) té el valor numèric de 14 (4+6+4): Jesús és el “triple” David, el ple compliment de la promesa de Déu. Promesa que no té el seu punt d’inici en les paraules del profeta Natan a David (“El teu casal i la teva reialesa es perpetuaran per sempre davant teu, el teu tron es mantindrà per sempre” 2Sa 7,16), sinó ja amb anterioritat en la promesa de Déu a Abraham, promesa que va dirigida a totes les nacions (“Faré que la teva descendència sigui tan nombrosa com les estrelles del cel [...] Totes

L'evangelista Mateu

les nacions del país es valdran del nom de la teva descendència per a beneir-se” Gn 26,4). Per això l’arbre genealògic de Jesús apareix empeltat de tres dones estrangeres: la cananea Tamar (Gn 38), la cananea Rahab (Jos 2,1), la moabita Rut (Rt 1,4) i la dona de l’hitita Uries (2Sa 11,3).

La segona taula del primer díptic mostra Jesús com a engendrat de l’Esperit Sant (Mt 1,18-25). El relat repeteix tres vegades aquesta presentació: *a)* En boca del narrador (“Havia concebut de l’Esperit Sant” Mt 1,18); *b)* En boca de l’àngel que s’apareix en somnis a Josep (“El fruit que ella ha engendrat ve de l’Esperit Sant” Mt 1,20); i *3)* En boca del profeta Isaïes (“*La verge concebrà i tindrà un fill, i li posaran el nom d’Emmanuel*, que vol dir Déu amb nosaltres” Mt 1,23). L’evangelista segueix el text grec de la LXX, que utilitza aquí el terme *parthenos*, que significa “verge”, encara que pot tenir en alguns casos el valor de “noia” com es pot veure en Gn 34,3, on es parla de Dina i on tradueix l’hebreu *na’arâ*. El text hebreu, en canvi, utilitza en Is 7,14 el terme *almâ*, “noia”, que habitualment és traduït al grec per *neanis*.

D’aquesta manera el primer díptic presenta Jesús com el Messies, Fill de Déu (tal com el presentava Mc 1,1), entès com a fruit de la història del poble d’Israel i com a fruit de l’Esperit Sant. És el que posteriorment el Concili de Calcedònia (any 451) expressarà d’aquesta manera: “Tots a una mateixa veu ensenyen que cal confessar un sol i mateix Fill, nostre Senyor, perfecte en la divinitat i perfecte en la humanitat, veritable Déu i veritable home.”

Indicant que Jesús ha estat engendrat per obra de l’Esperit Sant, Mateu interpreta d’una forma nova la descendència davídica de Jesús. Jesús és Messies davídic, però

amb una filiació diferent de la natural: ell és pròpiament Senyor de David, i tan sols en un nou sentit “fill de David”. Això quedarà explicat en les paraules de Jesús: “Si David l’anomena Senyor, com (*pô*s) és fill seu?” (Mt 22,45), frase que difereix de la seva font marcana: “Si David mateix li diu Senyor, d’on (*pó*then) és fill seu?” (Mc 12,37). La presentació de Jesús com a Fill de Déu interpreta de nou la concepció jueva del Messies. L’Evangeli segons Marc rebutja la dimensió davídica de Jesús Messies; l’Evangeli segons Mateu, en canvi, opta per admetre-la, però interpretada de forma nova. La descendència davídica de Jesús se li transmet per mitjà de Josep, per una paternitat no natural, sinó legal, mentre la concepció per obra de l’Esperit és allò que el fa Fill de Déu (cf. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, 137-142).

Relat de la infància (Mt 1-2)
Primer díptic: Jesús, Messies, Fill de Déu 1. Genealogia de Jesús, el Messies (Mt 1,1-17) 2. Engendrat per obra de l’Esperit Sant (Mt 1,18-25)
Segon díptic: Vingut per a Israel i per a les nacions 1. Arribada dels mags d’Orient (Mt 2,1-12) 2. El veritable Israel: • Fugida a Egipte (Mt 2,13-15) • Matança dels innocents (Mt 2,16-18) • Anada a Natzaret (Mt 2,19-23)

Jesús com a engendrat de l’Esperit Sant (Mt 1,18-25).

El segon gran díptic presenta Jesús en la seva missió. El relat dels mags que venen d’Orient (Mt 2,1-12) serveix per mostrar com Jesús és rebutjat per Israel (representant per Jerusalem, el rei Herodes, els grans sacerdots i els mestres de la Llei), mentre és buscat pels pagans, tal com havia anunciat el profeta no jueu Balaam (“Surt de Jacob una estrella” Nm 24,17). Quan l’han trobat, adoren Jesús i li porten, segons havien anunciat les Escriptures d’Israel, les ofrenes dels reis de la terra (Is 60,6; Sl 72,10-11.15). El profeta Isaïes indicava que les ofrenes de les nacions serien *or i encens*; Mateu, en canvi, parla d’*or, encens i mirra*. És correcta la interpretació simbòlica que veu en la mirra la referència a l’entrega de la seva vida. Diu un text atribuït a Beda el

Venerable: “Or com a un rei [...], encens com a Déu [...], mirra com a testimoni que el Fill de l’home havia de morir (*Excerpta et Collectanea*, PL 94,541).

La segona part del segon díptic presenta Jesús com la veritable realització del poble d’Israel (Mt 2,13-23). Això ho fa amb tres petites escenes, que seran interpretades per la referència a un text de l’Escriptura. En primer lloc la fugida a Egipte (Mt 2,13-15); en segon lloc la matança dels innocents (Mt 2,16-18); i, finalment, l’anada a Natzaret (Mt 2,19-23). El text que serveix per a il·luminar el petit relat de la fugida a Egipte és del profeta Osees: *D’Egipte he cridat el meu fill* (Os 11,1); el que il·lumina la matança dels innocents, del profeta Jeremies: *A Ramà se sent un crit, plors i grans planys: és Raquel que plora els seus fills, i no vol que la consolín, perquè ja no hi són* (Jr 31,15); el que il·lumina l’anada a Natzaret és un text “dels profetes”: *Li diran natzoreu*. El primer text fa referència a l’èxode d’Israel d’Egipte, encara que ara el “fill” és Jesús; el segon fa referència a l’exili; mentre el tercer no se sap a quin text es refereix. La mateixa indicació genèrica de Mateu —“allò que havien anunciat *els profetes*” (Mt 2,23)— ja insinua que és un text molt elaborat. El text grec utilitza el terme *natzôraios* (“natzoreu”), expressió que recorda al mateix temps tres coses: 1) El poble de Natzaret (*nzr*); 2) El terme *netser*, “rebrot”, d’Is 11,1; i 3) El terme *nazir*, “consagrat”, de Jt 13,5.7 (frase propera a Is 4,3: “serà anomenat sant”). L’Evangeli segons Mateu utilitza aquest terme Natzoreu per indicar totes aquestes referències al mateix temps: el rebrot de Jesús, el consagrat del Senyor, el procedent de Natzaret (Cf. el meu article “El significat dels termes *Natzarè*, *Natzoreu* i *Natzorè* en el Nou Testament segons el còdex Beza”, *ButABCat* 108, maig 2011, 23-32). Aquesta riquesa de significat es perd si es tradueix simplement per “Natzarè” (*Leccionari litúrgic*; BCI); la Vulgata utilitza aquí el terme *Nazareus*, no pas *Nazarenus*. Jesús apareix com la realització d’allò que estava promès al poble d’Israel.

D’aquesta manera, la presentació de Jesús, que l’Evangeli segons Marc havia expressat al seu inici, mitjançant una afirmació de fe (“l’evangeli de Jesús, el Messies, Fill de Déu”) i a través d’uns relats introductoris centrats en un signe visual i un signe auditiu (“l’Esperit Sant que baixava sobre ell” i “Tu ets el meu Fill”), l’Evangeli segons Mateu ho expressa igualment, però mitjançant un relat amb elements *deràixics* (millor que no pas *midràixics*), és a dir, de recerca del sentit d’acompliment de certes figures o passatges de l’Escriptura, de manera que constitueix un relat de la infància (cf. A. Díez-MACHO, *La historicidad de los evangelios de la infancia*, Madrid: Fe Católica 1977). Mateu presenta Jesús com el Messies Fill de Déu, nascut de les arrels del poble d’Israel i engendrat per obra de l’Esperit Sant, dirigit a totes les nacions i realització plena de la promesa de Déu al poble d’Israel.

Origen de la tradició mateana sobre el Fill de Déu

Molt sovint s'assenyala que el relat de la infància a l'Evangeli segons Mateu és un escrit dels anys 75-80 i, per tant, el seu contingut no pertany a les tradicions més antigues de les comunitats cristianes. Això és cert pel que fa a l'estructura literària, però la consideració de Jesús com a Fill de Déu, en ell mateix, no pas per la seva crida messiànica en el baptisme en el Jordà, pertany a les consideracions més antigues de la fe. De vegades es contraposa l'afirmació de la concepció virginal en el relat mateu a l'inici de la Carta de Pau als Romans, que fa referència a Jesús el Messies "entronitzat com a Fill de Déu en poder, per obra de l'Esperit de santedat, en virtut de la seva resurrecció dels morts" (Rm 1,4).

Alguns entenen la frase de Pau com si estigués indicant que Jesús esdevé Fill de Déu, per obra de l'Esperit Sant, en la seva resurrecció. Però en aquests versets Pau sembla que utilitza una afirmació de fe prepaulina, que pel seu vocabulari devia tenir els orígens en les comunitats judeocreients palestinenques i que era molt apropiada per a la seva presentació davant de la comunitat de Roma, especialment davant dels judeocreients d'aquella comunitat. Pau no parla tan sols de Jesucrist "entronitzat com a Fill de Déu en poder" en la seva resurrecció, com podria entendre el text prepaulí, sinó que comença amb una referència al seu naixement, quan parla de l'evangeli: "referit al seu Fill, esdevingut del llinatge de David segons la carn" (Rm 1,3).

Com comenta U. Wilckens: "Pau percep que en el primer membre de la fórmula s'expressa l'encarnació *de Crist* en la seva significació històrico-salvífica. Indubtablement, Pau entén l'afirmació del *segon membre de la fórmula* no en el sentit que Crist es va convertir en Fill de Déu en el moment de la seva resurrecció, sinó que Déu li confià com a Fill seu, des de la seva resurrecció, la *posició de poder* del Sobirà celestial" (*Carta a los Romanos*, Salamanca: Sígueme 1997, vol. II, p. 87). Sigui aquest el sentit primitiu de la fórmula prepaulina o no, el cas és que Pau li dona aquest sentit en anteponar-li l'expressió "referent al seu Fill" (*peri tou hyiou autou*): "En dir que Jesús neix del llinatge de David es pressuposa que és ja 'fill de Déu'. Es produeix així un desplaçament de l'atenció, del moment de la resurrecció, al de l'encarnació (en analogia amb Ga 4,4 i Fl 2,7), o millor, del fill de Déu glorificat al preexistent: la filiació divina de Jesús no comença en el temps, sinó que existeix des de sempre" (R. PENNA, *Carta a los Romanos*, Estella: Verbo Divino 2013, p. 104). Som a finals de l'any 54 o a principis del 55, que és quan es va escriure la Carta als Romans; si aquest sentit era ja present en el text prepaulí ens hauríem de remuntar a la mateixa comunitat primitiva de Jerusalem, cap a l'any 40 (cf. R. E. BROWN, *Jesús en el Nou Testament*, Barcelona: Claret 1997, p. 130). Sigui com sigui, la presentació que Mateu fa en el relat de la infància de Jesús nascut com a Fill de Déu, per obra de l'Esperit Sant, no és una tradició tardana

posterior a l'any 70, sinó que recull tradició palestinenca anterior al mateix Evangeli segons Marc o, com a mínim, és dels anys 50.

El pròleg de l'Evangeli segons Joan

Abans de passar a veure el relat de la infància de l'Evangeli segons Lluc, val la pena d'aturar-se un breu instant en la forma com l'Evangeli segons Joan inicia la seva narració. Habitualment es considera que, també cronològicament, aquest evangeli és el quart i darrer. Tanmateix, la seva història redaccional és molt complexa i, si és cert que certes parts pertanyen a finals del I, és molt probable que gran part del seu nucli narratiu –i el mateix pròleg, que aquí és el que ens interessa– sigui anterior a la confecció de l'obra lucana (cf. la meua *Introducció al Nou Testament*, Barcelona: Claret 2013, pp. 133-135).

L'Evangeli segons Joan no s'inicia aollint la forma literària adoptada per Mateu d'un relat de la infància. Joan prefereix iniciar l'evangeli per mitjà d'un solemne pròleg, que ha estat designat encertadament com un himne a Jesucrist. En ell es mostren les arrels més profundes de la persona de Jesús, que és presentat com la Paraula, “la Paraula que estava amb Déu i la Paraula [que] era Déu” (Jn 1,1). La seva afirmació central és el verset 14: “La Paraula s’ha fet carn i ha habitat entre nosaltres, i hem contemplat la seva glòria, glòria que té com a Fill únic del Pare, ple de gràcia i de veritat”, afirmació que trobarà el seu complement en els versets 17-18: “Perquè la Llei fou donada per Moisès, però la gràcia i la veritat han vingut per Jesús el Messies. A Déu,



L'evangelista Joan

ningú no l'ha vist mai: el Fill únic, que és Déu i està en el si del Pare, és qui l'ha revelat". D'aquesta manera, abans que comenci pròpiament la narració evangèlica amb el testimoni del Baptista, Jesús ha estat ja presentat com a "Messies", "Fill únic del Pare", expressió que és entesa com "la Paraula feta carn" i com "el Fill únic, que és Déu."

Així doncs, Joan presenta també, encara que d'una manera literàriament diferent a Marc i Mateu, el sentit de la persona de Jesús a l'inici del seu evangeli. Les expressions joàniques són profundes i mostren com la revelació de Déu en Jesús ("ell ens ho ha revelat") és plenament la presència mateixa de Déu ("Fill únic del Pare", "el Fill únic que és Déu", "ple de gràcia i de veritat"): "la Paraula feta carn", "Jesús, el Messies".

El "Relat de la infància" a l'Evangeli segons Lluc

Cal passar ja al relat de la infància a l'Evangeli segons Lluc (cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, Madrid: Cristiandad 1987, vol. I; F. BOVON, *El evangelio según san Lucas*, Salamanca: Sígueme 1995, vol. I). L'íntima relació d'aquests dos capítols inicials de Lluc respecte al relat de Mateu és evident. És difícil entendre com habitualment es considera que es tracta de dos relats independents. És cert que presenten episodis diferents, però el fet que Lluc opti per començar el seu relat evangèlic per un relat de la infància, que fins aleshores tan sols Mateu havia utilitzat, és senyal inequívoc que en depèn (cf. la meua *Introducció al Nou Testament*, 207-209).

Explicar les diferències considerant que el text de Mateu recull tradicions de la família de Josep, mentre el text de Lluc ho fa amb tradicions de la família de Maria, és eludir el punt crucial, que és el fet que tots dos evangelis tinguin un relat de la infància. Lluc escriu, com indica explícitament en el seu pròleg, en diàleg amb les narracions anteriors: "Atès que són molts els qui han emprès la tasca d'escriure un relat dels fets que s'han acomplert entre nosaltres, tal com ens ho han transmès els qui des del principi en foren testimonis oculars i després esdevingueren servidors de la Paraula, he decidit també jo, havent-me informat minuciosament de tot des dels orígens, d'escriure-t'ho, il·lustre Teòfil, en una narració ordenada, perquè constatis la solidesa dels informes que has rebut d'oïdes" (Lc 1,1-4).

Lluc depèn de Mateu en el fet d'optar per un relat de la infància, però s'inspira en l'esquema dels relats introductoris de Marc en establir un paral·lelisme entre la figura de Joan Baptista i la figura de Jesús.

És il·luminadora la hipòtesi que considera que Lluc escriu la seva obra dirigida a aquell qui havia estat el gran sacerdot Teòfil, fill d'Anàs (cf. R. H. ANDERSON, "Theophilus: A Proposal", *EvQ* 69 [1997] 195-215; J. RIUS-CAMPS, "El messianismo de Jesús investigado por el rabino Lucas [...] dirigido al sumo sacerdote Teófilo", *EstBib* LXIII [2005] 527-557). Això ajuda a comprendre que Lluc escriu a un jueu, que domina totes les formes tradicionals de l'escriptura bíblica i de la literatura jueva. El

fet de partir del paral·lelisme amb la figura de Joan Baptista, mort cap a l'any 29 i considerat per tots com un gran profeta, era sens dubte un bon punt de partença de cara al diàleg amb Teòfil.

El relat de la infància de Lluc presenta, com el de Mateu, dos grans blocs, formats en aquest cas per l'esquema següent: un díptic + un relat conclusiu. En els díptics hi ha el paral·lelisme entre Joan Baptista i Jesús. Així el primer bloc està format per: *a)* Díptic: Anunciació de Joan Baptista – Anunciació de Jesús; *b)* Cloenda: La visitació. El segon bloc segueix el mateix esquema: *a)* Díptic: Naixement de Joan Baptista – Naixement de Jesús; *b)* Cloenda: El Nen Jesús perdut i trobat.

En l'Anunciació de Joan Baptista (Lc 1,5-25), Lluc mostra com en la figura del Baptista es passa d'una visió cultural, centrada en el ministeri dels sacerdots en el temple, a una visió profètica. Amb l'anunci de l'àngel a Zacaries, que es troba en el santuari per oferir l'encens, la pregària ha estat escoltada. No es tracta tan sols de la pregària de Zacaries i Elisabet de tenir un fill, sinó la pregària que el poble d'Israel realitzava amb el culte: s'anuncia l'arribada d'aquell qui "anirà al davant del Senyor amb l'esperit i el poder d'Elies" (Lc 1,17), aquell qui ha de preparar els camins del Senyor.

L'Anunciació de Jesús la realitza l'àngel Gabriel no pas a Jerusalem, en el temple, sinó en un poble de la Galilea, Natzaret, a una noia verge, que es deia Maria (Lc 1,26-38). El fill anunciat és presentat com a Messies davídic ("Serà gran i l'anomenaran Fill de l'Altíssim. El Senyor Déu li donarà el tron de David, el seu pare. Regnarà per sempre sobre el poble de Jacob, i el seu regnat no tindrà fi" Lc 1,32-33) i com a Fill de Déu, engendrat per obra de l'Esperit Sant ("L'Esperit Sant vindrà sobre teu i el poder de l'Altíssim et cobrirà amb la seva ombra; per això el fruit que naixerà serà sant i l'anomenaran Fill de Déu" Lc 1,35). Les dues afirmacions es troben acompanyades per una pregunta feta per Maria: "¿I com es farà això, si jo no conec home?" (Lc 1,34, trad. BM). De la mateixa manera que Mateu ("abans de viure junts, ella es trobà que havia concebut un fill per obra de l'Esperit Sant" Mt 1,18), Lluc subratlla l'íntima relació entre la realitat de la persona de Jesús ("sant", "Fill de Déu") i l'acció de l'Esperit Sant en Maria. Així, en la primera escena, Lluc presenta l'anunci del profeta que anirà al davant del Senyor; mentre, en la segona, presenta l'anunci d'aquell qui és el Messies i el Fill de Déu, per l'acció de l'Esperit Sant.

L'episodi que tanca aquest díptic d'anunciacions ha fet merèixer a Lluc, amb tota justícia, el nom tradicional de pintor. Certament, l'episodi de la Visitació (Lc 1,39-56) és d'una plasticitat impressionant: Maria, amb Jesús en el seu si, va a casa d'Elisabet, també embarassada, de forma que els salts d'exultació de Joan Baptista en el si de la seva mare expressen el reconeixement per part del Baptista de la preeminència de la figura de Jesús, el fill de Maria ("la mare del meu Senyor" Lc 1,43). Així, plàsticament i en forma d'anunci, es realitza la frase joànica: "L'amic de l'espòs (...) té una gran joia

quan sent la veu de l'espòs. També jo tinc aquesta joia, i la meua joia és completa" (Jn 3,29).

Relat de la infància (Lc 1-2)
Primer díptic: 1. Anunciació de Joan Baptista (Lc 1,5-25) 2. Anunciació de Jesús (Lc 1,26-38) 3. La visitació de Maria a Elisabet (Lc 1,39-56)
Segon díptic: 1. Naixement de Joan Baptista: • Naixement (Lc 1,57-58) • Circumcisió (Lc 1,59-79) • Creixement (Lc 1,80) 2. Naixement de Jesús: • Naixement (Lc 1,1-7) – Anunci als pastors (Lc 2,8-20) • Circumcisió (Lc 2,21) – Presentació de l'infant al Senyor (Lc 2,22-38) • Creixement (Lc 2,39-40) 3. Jesús perdut i trobat (Lc 2,41-52)

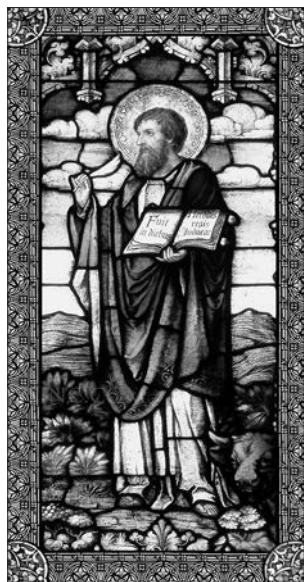
El segon bloc estableix un paral·lelisme a partir d'un triple esquema: Naixement – Circumcisió – Creixement. Primer, com en el primer bloc, presenta la figura de Joan Baptista (Lc 1,57-80). D'una manera molt senzilla parla del seu naixement i del seu creixement, però l'episodi central que és el de la seva circumcisió i imposició de nom el desenvolupa extensament, subratllant que es tracta d'un nom que “no hi ha cap membre de la família que el porti” (Lc 1,61). El seu pare Zacaries –“un sacerdot del torn d'Abià” – ho corrobora: “El seu nom és Joan” (Lc 1,63). Ell beneeix Déu des de la

seva mentalitat d'espera messiànica: "Beneït sigui el Senyor, Déu d'Israel: ha visitat el seu poble i l'ha redimit; fa que s'aixequi un salvador poderós a la casa de David, el seu servent, com havia anunciat de temps antic per boca dels seus sants profetes; ell ens salva de tots els enemics, de les mans dels qui ens volen mal" (Lc 1,68-71).

Zacaries es troba encara amb una mentalitat sacerdotal, per a ell l'obra del Messies farà possible que "sense por, lliures dels enemics, li donem culte (*latreuein*), amb santedat i justícia, tota la vida" (Lc 1,74-75). Però obert a la novetat que s'inicia: "I a tu, infant, et diran profeta de l'Altíssim, perquè aniràs al davant del Senyor a preparar els seus camins; faràs saber al poble que li ve la salvació, el perdó dels seus pecats" (Lc 1,74-75). Entre parèntesi: aquesta obertura és la que Lluc desitja que es produeixi en la mentalitat sacerdotal de Teòfil, per a comprendre el que Déu ha anunciat en Joan Baptista i ha realitzat en Jesús.

La segona part d'aquest segon bloc és el paral·lelisme amb Jesús (Lc 2,1-40). Aquí Lluc desenvolupa l'esquema d'una altra manera: els episodis primer (naixement) i darrer (creixement) són desenvolupats extensament, mentre l'episodi central (la circumcisió) és molt breu. Al mateix temps, a banda i banda d'aquest episodi central, introdueix dos episodis nous dins de l'esquema: l'episodi dels pastors (Lc 2,8-20) i el de la presentació de Jesús davant del Senyor, l'anomenada presentació al temple (Lc 2,22-38). Amb això Lluc fa una reinterpretació de la presentació mateana de Jesús acollit pels mags i rebutjat per Herodes, pels grans sacerdots i pels escribes. Aquell era un episodi en clau teològica: Israel i les nacions, els jueus i els no jueus. Lluc opta per una clau més social: Jesús acollit pels pastors, "que vivien al ras i de nit es rellevaven per guardar el seu ramat" (Lc 2,8); i acollit pel vell Simeó i la profetessa Anna, de vuitanta-quatre anys: són els marginats i el petits els qui acullen Jesús, que és presentat com el Senyor (cf. el meu article "Presentació de Jesús, el Senyor, al Senyor (Lc 2,22-24)", *RCatT* 40 [2015] 33-49). En aquests dos episodis Jesús és presentat com "el salvador, que és el Messies, el Senyor" (Lc 2,11), "el Messies del Senyor" (Lc 2,26), "el Salvador, que preparaves per presentar-lo a tots els pobles: llum per a revelació [a les nacions] i glòria del teu poble, Israel" (Lc 2,30-32).

Lluc d'una manera solemne, amb la seva evocació del cens de l'emperador August (Lc 2,1), contraposa la figura de Jesús amb la figura d'aquell emperador que, segons la doctrina oficial romana, havia iniciat la nova era de pau: la *pax romana*. Lluc tornarà a situar Joan Baptista i Jesús dins de la història de la humanitat en el solemne inici del capítol tercer: "L'any quinze del regnat de Tiberi Cèsar, mentre Ponç Pilat era governador de Judea, Herodes, tetrarca de Galilea, Filip, el seu germà, tetrarca d'Iturea i de la regió de Traconítida, i Lisànies, tetrarca d'Abilene, durant el pontificat d'Annàs i de Caifàs, Déu va comunicar la seva paraula a Joan, el fill de Zacaries, en el desert" (Lc 3,1-2). Lluc té molta cura que el gènere literari del *midraix* no suposi situar Jesús fora de la història, per això ho recalca diverses vegades.



L'evangelista Lluc

Lluc conclou el segon bloc i, amb aquest, el relat de la infància amb l'episodi de Jesús perdut i trobat en el temple (Lc 2,41-52). Es tracta d'un text ple de simbolismes: és Pasqua (v. 41), Jesús és perdut i trobat al tercer dia (vv. 43.46), Jesús és trobat en el temple, "assegut enmig dels mestres de la Llei" (Lc 2,46). La frase que Jesús diu als seus pares és de difícil traducció: "No sabíeu que jo havia d'estar a casa del meu Pare?" o millor: "en les coses del meu Pare" (Lc 2,49). Sigui com sigui, en aquest episodi Lluc posa en boca de Jesús la seva consideració de Déu com el seu Pare, en una escena en la qual es troba davant de Maria i de Josep: "El teu pare i jo, desconsolats, et buscàvem" (Lc 2,48).

Lluc presenta així, en el relat de la infància, la figura de Jesús com el Messies, el Fill de Déu, el Salvador, el Senyor, el Fill del Pare, nascut per obra de l'Esperit Sant.

No llegir el principi sense llegir la fi

El gènere literari característic del relat de la infància pot produir la sensació que es tracta d'un text independent, que pot ser llegit i interpretat de forma autònoma respecte a la resta de l'evangeli. Podríem dir, però, que es tracta del preludi d'una gran peça musical: s'hi presenten els temes i les melodies que constituïran el gruix de l'obra; és un avanç i una clau d'interpretació, que tan sols resplendiran plenament amb tota la resta de l'obra. El relat de la infància es compon de textos inicials que presenten Jesús com el Messies, el Fill de Déu, que s'ha manifestat plenament amb la seva mort i la seva resurrecció.

Els evangelis no s'obliden fer l'ullet, literàriament, al lector, perquè aquest no es despisti en la seva lectura. Mateu parla de l'"alegria gran" (*khara megalê*) que envaeix els mags quan contemplen l'estrella (Mt 2,10). Aquesta expressió no la tornarà a utilitzar en tot l'evangeli fins que, en els relats finals, no parli de les dones que, "amb por, però amb *una alegria gran*" (Mt 28,8), corren a comunicar als deixebles l'anunci de la resurrecció de Jesús que han rebut vora el sepulcre. No és que les dones tinguin l'alegria dels mags, sinó que el relat dels mags anticipa l'alegria de les dones, creients en el ressuscitat, i invita el lector a participar-hi.

Lluc mantindrà aquests dos punts d'enllaç de l'Evangelí segons Mateu, és a dir, utilitzarà la mateixa expressió en boca de l'àngel, quan aquest diu als pastors: "Us anuncio una bona nova que portarà a tot el poble *una alegria gran*" (Lc 2,10); i la repeteix –de nou, per segona i darrera vegada– quan parla dels deixebles després de la darrera aparició del Ressuscitat: "Se'n tornaren a Jerusalem plens d'*una alegria gran*" (Lc 24,52). Al mateix temps –almenys segons el Còdex de Beza–, Lluc introdueix un enllaç semblant entre els relats dels inicis i la fi de l'evangeli. A l'episodi del retrobament en el temple, Maria diu al seu fill, segons aquest còdex: "El teu pare i jo, desconsolats i *entristits*, et buscàvem" (Lc 2,48). Aquest mateix sentiment de tristor és el que l'evangelista posa, segons aquest mateix còdex, en els deixebles d'Emmaús (o Ulammaús) quan tornen a Jerusalem: "Llavors mateix es van aixecar de taula *entristits* i se'n tornaren a Jerusalem" (Lc 24,33). Tan sols en l'encontre amb el Ressuscitat es dona l'alegria gran, la veritable alegria; de la mateixa manera com, sense la presència de Jesús, els seus queden *entristits*.

El relat de la infància, doncs, ha de ser llegit, tal com indiquen els evangelistes, dins del seu paral·lelisme amb el relat de la passió, on es troben les narracions de la mort i de la resurrecció de Jesús, el Fill de Déu (Mt 26,63; 27,40.43.54; Lc 22,70; 23,35).

La clau hermenèutica: la resurrecció de Jesús

Convé recordar l'estructura de l'Evangelí segons Marc. Aquest s'inicia amb un tríptic de relats introductoris, el centre dels quals és el baptisme de Jesús, que és presentat com a Messies i com a Fill de Déu. Aquesta presentació és l'anticipació d'allò que el relat de la passió mostrarà sobre Jesús, mort i ressuscitat. El relat del baptisme estableix així un paral·lelisme amb el relat de la passió i, sense aquest, no pot ser interpretat.

Aquesta narració del baptisme, posteriorment, va ser mal entesa per alguns deixebles, de tendència doceta. Aquesta va ser la causa que Mateu optés per iniciar el seu escrit amb un relat de la infància, que presenta Jesús, des de la seva concepció i naixement, com el Messies, fruit de la història del poble d'Israel, i com a Fill de Déu, engendrat per obra de l'Esperit Sant en el si de Maria verge.

D'aquesta manera resulta que tant el relat de la infància com el relat del baptisme o el relat de la passió no es poden interpretar sense mantenir-los en la profunda relació que els uneix. La clau d'interpretació es troba en la resurrecció de Jesús, mostra primera per al creient, de la seva condició de Fill de Déu: "esdevingut del llinatge de David segons la carn (*kata sarka*), entronitzat com a Fill de Déu en poder, per obra de l'Esperit (*kata pneuma*) de santedat, en virtut de la seva resurrecció dels morts, Jesús, el Messies, Senyor nostre" (Rm 1,3-4). Sense aquesta afirmació, la fe es dilueix, tal com diu sant Pau: "Si el Messies no ha ressuscitat, la nostra predicació és buida, i buida és també la vostra fe" (1Co 15,14).

Ignasi d'Antioquia, a finals del segle I o a principis del segle II, expressa amb molta profunditat aquesta íntima relació. Ell diu en la seva Carta als Efesis:

Perquè el nostre Déu, Jesús, el Messies, fou portat per Maria en el seu si segons el pla salvífic de Déu –descendent, sí, de la nissaga de David, tanmateix de l'Esperit Sant–; *el qual fou infantat i fou batejat, a fi que amb la seva passió purifiqués l'aigua*. Però s'ocultà al cap de l'ordre present la virginitat de Maria i el seu part; de manera semblant també la mort del Senyor. Tres misteris clamorosos, que foren duts a terme per Déu calladament (*Ad Eph.* 18,2-19,1, trad. Rius-Camps, IGNASI D'ANTIOQUIA, *Cartes*, Barcelona: Fund. Bernat Metge 1998, vol. II, 184-185).

Per a Ignasi, Jesús va néixer de Maria verge, fou batejat en el Jordà i va morir i ressuscitar. Aquests tres grans misteris, per a ell, es troben profundament units. El baptisme en el Jordà es realitza com una manifestació que és vista tan sols per Jesús mateix ("veié que el cel s'esquinçava" Mc 1,10); els altres dos misteris, Déu els realitza també "calladament": la virginitat de Maria i la resurrecció de Jesús. Manifestats després a la comunitat creient, han restat ocults, tanmateix, "al cap de l'ordre present (*ton arkhonta tou aiônos totou*)". Es realitza així el misteri de la creu de Jesús, que és un escàndol per als qui no creuen, però per als creients salvació i vida eterna. Els docetes contemplaven la realitat de Déu i la realitat de la humanitat, com dues coses separades. Ignasi, en canvi, contempla en Jesús, nascut de Maria, la manifestació de Déu d'una manera humana "per a una novetat de vida sense terme" (*Ad Eph.* 19,3).

El llenguatge del relat del Baptisme en el Jordà és clar i senzill: "Jesús vingué des de Natzaret de Galilea i fou batejat per Joan en el Jordà" (Mc 1,9). Aquest fet, però, no pot quedar reduït a la vocació profètica de Jesús, a l'inici de la seva activitat admirable com a anunciador de la Bona Notícia de Déu. Jesús no és tan sols el seu missatge o el seu exemple. Com tampoc la seva mort no es limita a ser un model meravellós d'un home que va morir pels seus ideals. La resurrecció de Jesús no és l'expressió mítica de la victòria del bé sobre el mal; ni pot restar reduïda a la permanència del seu record entre els deixebles.

Els evangelistes s'hauran d'esforçar, una i altra vegada, per expressar aquell: "Ha ressuscitat. No hi és aquí. Mireu el lloc on l'havien posat" (Mc 16,6). Alguns diran

que “al tercer dia des que van passar aquestes coses” (Lc 24,21) no en queda res més que el record. D’altres diran que és viu en el cor dels seus seguidors. El creient, però, el confessa realment ressuscitat. I per expressar la realitat de la seva resurrecció, el llenguatge del sepulcre buit, malgrat les seves ambigüitats, continua essent el punt bàsic d’aclariment entre el sí i el no. ¿Conté aquest relat una afirmació històrica? La fe afirma, sens dubte, la realitat històrica (o si preferim, “metahistòrica”) de la resurrecció de Jesús. I el llenguatge del sepulcre buit ho expressa de forma radical. No pas com a prova, sinó com a senyal.

El llenguatge de la concepció virginal

També alguns es fan la pregunta sobre la realitat històrica de la concepció virginal (cf. J. McHUGH, *La madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Bilbao: Desclée de Brouwer 1978, pp. 352-407). Si restem únicament en el camp de la investigació sobre el Jesús històric, aquesta pregunta no tindrà gaire recorregut. Quin sentit té preguntar-se sobre la concepció virginal de Jesús, si no és en l’afirmació de la seva filiació divina i de la seva resurrecció? Quin tipus de prova es podria esperar amb mètodes històrico-científics? Una prova material com la de la llevadora del *Protoevangeli de Jaume*? Com no podia ser d’una altra manera, la concepció virginal es troba afirmada sempre en textos en els quals s’està expressant la realitat de Jesús com a Messies i com a Fill de Déu, com són els relats de la infància.

El creient, però, no es mou, sense més, en el camp de la investigació històrica. Viu la seva fe des de la lectura i meditació de les Escripures, dins de la comunió eclesial. És en aquest context que el creient es fa aquesta pregunta, com a persona amb esperit crític. Així es pregunta si l’afirmació de fe sobre la concepció virginal (“Per obra de l’Esperit Sant, s’encarnà de la Verge Maria”, “fou concebut per obra de l’Esperit Sant, nasqué de Maria Verge”, diu el Credo) comporta una realitat històrica.

En aquest punt cal recordar el paral·lelisme entre la reflexió sobre la resurrecció i la reflexió sobre la concepció virginal. Ignasi d’Antioquia, com hem vist, tenia molt clara aquesta relació. L’estudi del sentit dels relats de la infància i el recorregut per la seva redacció ens ha mostrat que aquest paral·lelisme es troba ja en les característiques mateixes d’aquests relats i és, per tant, un paral·lelisme necessari per a la seva recta interpretació. K. Barth dirà que el naixement virginal i el sepulcre buit “constitueixen, per així dir-ho, un únic signe” (*Dogmatique*, Ginebra: Labor et Fides 1959, vol. I, p. 169). L’afirmació de la concepció virginal de Jesús, present en els relats de la infància, es converteix de nou en pedra de toc per a l’afirmació de Jesús com a Messies i com a Fill de Déu. No utilitzo aquí el terme *teologumen*, perquè malgrat que pot tenir el sentit d’una veritat de fe que es dedueix implícitament d’una altra, molts l’utilitzen

en el sentit d'una afirmació teològica que no té al darrere un fet històric, és a dir, un "mite cristià".

Serà tan sols amb posterioritat, que el creient es podrà preguntar si la concepció virginal de Jesús va deixar alguns petits indicis. Alguns parlen de tradicions d'origen familiar (Lc 12,19.51). J. McHugh considera legítima "la conclusió que Lluç va sentir la narració del naixement del Salvador, d'una font joànica, i que Joan, per la seva banda, la va sentir de llavis de Maria", és a dir, "Maria com a testimoni primer, i Joan com intermediari del seu testimoni" (*La madre de Jesús*, 210 i 407). Les notícies marianes són pràcticament necessàries, si es volen suposar tradicions familiars; el testimoni joànic és fruit d'una manera concreta d'interpretar la personalitat del deixeble estimat i les relacions d'aquest amb Maria i amb Lluç. Fora de suposicions, no hi ha cap indicatiu que permeti parlar de testimonis demostrables de tradicions familiars.

D'altres parlen de testimonis d'un coneixement públic d'una concepció o naixement anterior al matrimoni (cf. *El discurs veritable*, de Cels [ORÍGENES, *Contra Celsum*]; i els *Toledot Yeixú*). Hi van haver acusacions d'un naixement il·legítim de Jesús, però totes semblen producte, més aviat, de les controvèrsies contra la predicació evangèlica. Veure restes d'aquestes controvèrsies en els textos neotestamentaris (Mc 6,3; Jn 8,41) suposa realitzar una "retroprojecció de debats teològics posteriors a un text anterior que no mostra indicis d'aquestes disputes" (J. P. MEIER, *Un judío marginal*, Estella: Verbo Divino 1998, vol. I, 242). Els relats de la infància no són la justificació davant les acusacions d'un naixement il·legítim, sinó precisament el contrari: aquests acusacions se situen com a respostes polèmiques contra l'afirmació evangèlica de la concepció virginal.

L'afirmació de fe de la resurrecció de Jesús, com a Messies i com a Fill de Déu, és la llum que invita el creient a mantenir la concepció virginal i el sepulcre buit, com a llenguatge de la fe, que permet afirmar amb tota rotunditat el sentit de la persona de Jesús, Messies, Fill de Déu, i de la seva resurrecció. Aquesta afirmació, encara que no pugui ser demostrada amb argumentacions històrico-científiques, per al creient té les seves conseqüències dins de l'àmbit històric, en tant que expressió de la realitat de la fe.

Algú dirà: "Una concepció virginal és impossible". Però, l'evangelista Lluç no posa precisament en boca de l'àngel, a la fi del relat de l'anunciació, aquestes paraules: "Per a Déu no hi ha res impossible" (Lc 1,37)? La comunitat cristiana és conscient, des del principi, que afirma quelcom que per a l'home és impossible, però no per a Déu. Aquesta característica de fet únic es dona en la concepció virginal, és cert, però es dona també en el sepulcre buit, ja que no és sinó la característica mateixa de la fe en el Fill de Déu, en la encarnació i en la seva resurrecció.

Considerar el llenguatge de la concepció virginal com un llenguatge mític és una crítica molt antiga. La realitzava ja, a mitjan segle II, el jueu Trifó en el seu diàleg amb

Justí: “En els mites dels grecs, s’explica que Perseu va néixer de Dànae, que era verge, després que el qui ells anomenen Zeus s’hagués vessat en ella en forma de pluja d’or. Us hauríeu d’averonyir de dir vosaltres les mateixes coses que ells i més valdria que diguéssiu que Jesús va néixer home com els altres, i que si es demostrés per les Escriptures que és el Messies, hauríeu de creure que va merèixer ser escollit com a Messies perquè va viure segons la Llei de manera perfecta. Però no parreu de prodigis, si no voleu semblar tan insensats com els grecs!” (Justí, *Diàleg amb Trifó*, 67; d’aquest mite, en parla Ovidi a les *Metamorfosis* i va ser representat pel pintor Ticià en el quadre *Dànae rebent la pluja d’or*). Els relats de la infància de Mateu i Lluc tenen el seu rerefons en la literatura jueva, no pas en el llenguatge mític del paganisme. L’afirmació sobre la concepció virginal procedeix de la singularitat cristiana de la fe en Jesús el Messies com a Fill de Déu, que ha ressuscitat d’entre els morts.

Cloenda

El relat de la infància és l’obra dels evangelistes Mateu i Lluc, que ajuden el creient, a aprofundir cada vegada més en la figura de Jesús, el Salvador, el qui va morir i viu ressuscitat: el Messies, el Fill de Déu. El seu llenguatge narratiu és al servei d’aquesta presentació de Jesús com a Messies i com a Fill de Déu.

La pregunta sobre la historicitat d’aquests relats ha de tenir en compte el gènere literari del relat de la infància i la utilització d’imatges de l’Antic Testament presentades narrativament en forma d’acompliment en Jesús. Per tant, les aportacions històriques d’aquest relat són molt reduïdes.

L’afirmació de la concepció virginal de Jesús, tanmateix, és en primer lloc una afirmació dins de la presentació de Jesús com a Fill de Déu. L’afirmació teològica de Jesús com a Fill de Déu –Paraula feta carn– i la seva resurrecció –“Ha ressuscitat. No és aquí”– és una afirmació única, que té també les seves conseqüències històriques. De tal manera que aquells qui han establert una separació entre les afirmacions de fe i la història, han corregut el risc de buidar de contingut la mateixa fe. La força del llenguatge de la concepció virginal continua, a la meua manera de veure, com el millor mitjà per a expressar la realitat de Jesús com a Messies, Fill de Déu, vencedor de la mort per la seva resurrecció i font de salvació: “manifesta la iniciativa absoluta de Déu en l’Encarnació” (CEC 503). D’aquesta manera, la preparació del Nadal –novetat del fill nascut de Maria verge– ens porta a la preparació de la Pasqua –novetat del Ressuscitat, primogènit de la nova creació.

Informacions



Taula de frontera «Per què cal llegir la Bíblia, avui?», celebrada a Lleida en el marc de la Setmana de la Bíblia el dijous 24 de novembre. Participants: el filòsof Salvador Escudé, la metgessa Montserrat Esquerda i l'escriptor Ramon Camats. Moderadora: Mar Pérez.



Xerrada bíblica «La importància de la Paraula de Déu en la vida cristiana», a càrrec de Mn. Jean Hakolimana. A Berga, el dimarts 22 de novembre, en el marc de la Setmana de la Bíblia.

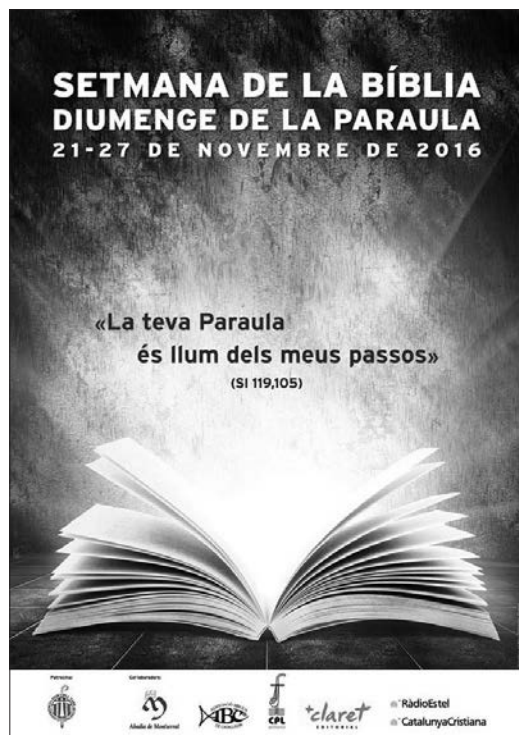
La primera “Setmana de la Bíblia” i el primer “Diumenge de la Paraula”

Amb el lema *La teva paraula és llum dels meus passos*, la setmana del 21 al 27 de novembre passat se celebrà a totes les diòcesis de Catalunya la “Setmana de la Bíblia” que precedí el “Diumenge de la Paraula”, el primer diumenge d’Advent, el dia 27 de novembre.

El bisbes de la Tarraconense en la seva reunió tinguda els dies 11-13 de juliol van aprovar que “el primer Diumenge d’Advent d’aquest any [...] es promogui la intensificació del valor de la Paraula de Déu en tota la vida de l’Església.” I afegien: “Els bisbes acullen així la petició de l’Associació Bíblica de Catalunya per tal que entorn d’aquella data se celebri una setmana d’Animació Bíblica.”

L’objectiu de la proposta episcopal l’explicava Mons. Jaume Pujol, Arquebisbe de Tarragona i primat, en l’*Especial Bíblia* del setmanari Catalunya Cristiana (CC) del diumenge 20 de novembre: “Dedicar un diumenge a l’any a prendre consciència de la importància de la Paraula de Déu en la vida de l’Església, i que hi hagi una setmana en la qual es facin activitats entorn a la Paraula de Déu a les catedrals, a les parròquies, als santuaris, a les comunitats religioses, a les escoles cristianes, etc., pot ser un bon estímul perquè no ens cansem d’anar a aquella font que mai no s’esgota i que fa brollar en els nostres cors una vida renovada. Uns actes serviran per afavorir vida comunitària entorn del foc de la Paraula, altres per intensificar el diàleg amb els germans d’altres confessions cristianes, uns altres intentaran recordar el valor de la Paraula de Déu per a tota la societat, mostrant-la com el gran còdex literari de la nostra cultura occidental.”

A partir d’aquell moment cinc entitats d’Església s’agruparen al servei de posar en acte la proposta episcopal: Abadia de Montserrat, Centre de Pastoral litúrgica, Editorial Claret, Catalunya Cristiana-Ràdio Estel i l’Associació Bíblica de Catalunya. El contacte amb persones i/o grups de cada diòcesi fomentà iniciatives per a l’organització d’activitats relacionades amb el text bíblic durant la darrera setmana de l’any litúrgic.



Cartell de la “Primera Setmana de la Bíblia”

En el web www.setmanadelabiblia.cat s'indicaven les activitats previstes en cada diòcesi.

La solemnitat amb què el text sagrat va ser entronitzat en l'Eucaristia del primer diumenge d'Advent per la majoria de comunitats de l'Església a Catalunya, i la qualitat i quantitat d'actes organitzats per les diòcesis durant la setmana anterior, palesà que el nostre poble batega amb el text bíblic, un dels pilars de la seva fe i de la seva història. Tal com augurava el Dr. Armand Puig en el seu escrit “La Bíblia, al bell mig de la actualitat”, publicat a CC el diumenge 31 de juliol, es posà en evidència “que el nostre poble estima la Bíblia, la llegeix i se la fa seva”. I afegia: “la Bíblia és patrimoni comú, de tots els qui es fan la pregunta pel sentit en un món on s'experimenta una buidor de sentit i dels qui saben que sense la Bíblia aquesta pregunta no es pot respondre plenament.”

Dilluns 21 de novembre, tot just quan iniciàvem la Setmana de la Bíblia, el Papa Francesc feia pública la Carta apostòlica *Misericordia et misera* amb ocasió de la clausura de l'Any Jubilar de la Misericòrdia. En el punt 7 de la Carta, Francesc assenyala que «Seria oportú que cada comunitat, un diumenge de l'Any Litúrgic, renovés el seu compromís a favor de la difusió, coneixement i aprofundiment de la Sagrada Escrip-tura: *un diumenge dedicat enterament a la Paraula de Déu* per a comprendre la inesgo-

table riquesa que prové d'aquest diàleg constant de Déu amb el seu poble». El Papa afegeix que «caldria enriquir aquest moment amb iniciatives creatives, que animin els creients a ser instruments vius de la transmissió de la Paraula.»

Amb quin goig vam rebre les paraules del Papa! Elles ens exhortaven a fer allò que, animats pels nostres bisbes, ja havíem previst de fer. Elles ens encoratgen a reiterar-ho cada any.

Concepció Huerta

LV Jornades de Biblistes de Catalunya. Vic 27-29 desembre 2016.

Salvació i Salvacions en la Revelació (any 1)

Els dies 27-29 de desembre, van tenir lloc les LV Jornades de Biblistes que es van celebrar novament a la Casa d'Espiritualitat Claret de Vic. Aquest any s'inaugurava el nou cicle temàtic bianual que s'ha proposat aprofundir en la *Salvació i Salvacions en la Revelació*. La inauguració i presentació de les Jornades van anar a càrrec de Joan Magí i Enric Cortès, respectivament.

La primera de les conferències ens va traslladar a l'àmbit profètic de l'Antic Testament. Sota el títol «El Càntic d'Ezequies després de la seva malaltia, Is 38,9-20», el professor Joan Ramon Marín aportava llum al sentit de salvació vinculat a la malaltia i a l'alliberament dels enemics, en un text francament complicat, i alhora apassionant, per raó de la gran quantitat de variants textuais i a la lectura particular de paraules hebrees que habitualment es llegeixen de manera diferent. A continuació, amb un salt cap al Nou Testament, el professor Marcos Aceituno va fer una aproximació a «Jesucrist, el Salvador (Fl 3,20)» verset que es refereix a Jesús com a Salvador, títol que precedeix l'ús més extens que se'n fa posteriorment en les cartes pastorals, i que combina la presentació de Jesús com a participant de l'àmbit diví i com a referent últim de la comunitat que té com a nucli i centre la seva persona.

La tarda va continuar amb una immersió en el mètode historicocrític, «El mètode historicocrític a Catalunya després de Vaticà II», a càrrec del professor Jordi Cervera, que va fer un recorregut per la història del mètode i la seva importància com a mètode exegetíc. Tot i reflectir les nombroses crítiques que ha patit, aquest continua essent vi-



*Una de les sessions de les
LV Jornades de Biblistes
de Catalunya*

gent i imprescindible; l'autocrítica és un dels elements clau de la seva continuïtat. Les noves metodologies per a l'estudi i aprofundiment del text bíblic, lluny de fer-lo innecessari, el complementen i contribueixen a il·luminar el text des de noves perspectives. La sessió va continuar amb la presentació per part d'en Joaquim Malé de la seva tesi «El Nou Testament i la història. Estudis sobre la interpretació contemporània de la Sagrada Escripura», de la qual va destacar les dues parts que la componen: la primera dedicada a la relectura de la història de la recerca del Jesús històric tenint en compte les aportacions a partir de Reimarus, sense oblidar les contribucions d'autors previs com Flavi Josep o Martí Luter; la segona part tracta d'algunes de les grans aportacions dels darrers decennis: Anthony Le Donne i Dale C. Allison Jr., entre d'altres.

L'endemà al matí va continuar tenint com a protagonista el marc neotestamentari. La sessió la va iniciar el professor Oriol Tuñí que va centrar la seva exposició en la interpretació de l'afirmació «La salvació ve dels jueus, Jn 4,22», que expressa, per una banda, la tradició jueva en què Jesús neix i creix; i, alhora, que aquesta es conjuga amb la manera especial en què Jesús dona a conèixer al Pare. La relació filial amb Ell n'és l'element nuclear, una experiència amorosa a la qual tot creient està cridat. El professor Josep Rius-Camps va continuar amb «“La teva fe t'ha salvat”. Cinc relats de deixebles “convertos” en els sinòptics», que analitzà els diversos textos sense perdre de vista el còdex Beza; Rius va plantejar una relectura dels passatges en què els “convertos” serien antics deixebles que havent quedat “cecs” van ser recuperats i es van adherir plenament a la persona de Jesús.

La tarda va continuar amb la presentació, de mà del professor Enric Cortès, del programa de recerca europeu «The Latin Talmud and its Influence on Christian-

Jewish Polemic» que coordina el professor Alexandre Fidora (UAB), i que té com a objectiu l'edició crítica de la traducció llatina del text talmúdic, tenint com a referent les *Extractiones del Talmud* del segle XIII. Després d'aquesta presentació, el professor Samuel Sais va posar sobre la taula els «Elements literaris que descriuen la comunitat d'Èfes, en Ef 5,15-20», en què va plantejar una suggeridora possible connexió literària amb una cita d'Horaci provinent de l'oda número 11, del *Primer llibre de les odes*. Hi ha un vocabulari coincident, que obre la possibilitat que Pau l'hagués reinterpretat i que els destinataris de la carta fossin no tant els efesis com els laodicencs.

Després d'un dia de presentacions tan intens, aquest encara va continuar amb la primera part de l'Assemblea que tenia com a objectiu l'elecció o reelecció de la meitat dels membres de la junta de l'ABCAT que finalitzaven el període de quatre anys de mandat. Fruit de les votacions van sorgir el nou president de l'Associació —Joan Ferrer— i la nova vicepresidenta Maria de l'Esperança Amill. Es van escollir els vocals: Agustí Borrell, Joan Magí, Armand Puig, Daniel Rodríguez, Damià Roure i Javier Velasco. Els millors desitjos per a tots ells amb la tasca que tenen per davant. Els agraïm les seves ganes de treballar en aquesta nova etapa.

Tot seguit el professor Armand Puig va parlar sobre les diverses publicacions:

La *Bíblia* en format familiar, edició *princeps* sortirà ben aviat.

El *Corpus Biblicum Catalanicum* no ha publicat cap més volum.

Scripta Biblica arribarà al seu número 16 aquest febrer, amb la publicació dels articles de les dues jornades passades dedicades a «Església i comunitats». A més, els números anteriors ja es poden consultar en la pàgina web.

Com llegir la Bíblia: els infants ja és una realitat; estant pendants per a aquest nou curs les parts dedicades als joves i als adults, amb la finalitat d'apropar el text bíblic a totes les edats.

Agustí Borrell,
Joan Magí
i Concepció
Huerta en un
moment de les
Jornades



En Joan Ferrer intervingué per parlar del *Butlletí* de l'Associació i d'una nova publicació que veurà la llum enguany: el *Nou Testament grec. Edició d'estudi*. Serà una obra fonamental per a l'accés al text grec de manera directa; la lectura del text original serà molt fàcil amb l'ajuda de les 38.000 notes del volum.

Després es va fer un repàs de les diverses activitats que es van englobar en la iniciativa de la Setmana de la Bíblia celebrada aquest any passat per primer cop, del 21 al 27 de novembre, coincidint amb el primer diumenge d'Advent. Va incloure xerrades, lectures de textos bíblics, taules rodones ecumèniques, la presència de la *Bíblia* en els mitjans de comunicació i extres en els fulls dominicals; i va acabar amb l'entronització de la Paraula en les celebracions dominicals de diverses parròquies de diferents bisbats de Catalunya, fet que posa de relleu el paper central de la Paraula en la vida cristiana. Les activitats es poden consultar en la pàgina web <http://www.setmanadelabiblia.cat/> on apareixen també altres materials. Aquesta primera experiència tan enriquidora ha fet que, de cara al 2017, es torni a planificar una nova Setmana de la Bíblia (del 27 de novembre al 3 de desembre).

El darrer dia de les Jornades es va dedicar plenament a l'Associació. En aquest moment som 996, que fem possible els diferents projectes i publicacions i la participació en la Federació Bíblica Catòlica. Aquesta, en la Subregió de l'Europa oest Mediterrània, es va reunir el passat mes de setembre a Tarragona. Vam compartir experiències i plantejar un camí futur de connexions i trobades. Cal remarcar la intenció d'inaugurar el 2019 un any dedicat a la Bíblia. Finalment, es van acordar els dies per a les properes Jornades del 2017, que se celebraran, si Déu vol, també a Vic, els dies 27 al 29 de desembre d'aquest nou any que encetem ple d'il·lusions.

Pilar Casals Miret

Un gran semitista: el professor Gregorio del Olmo Lete

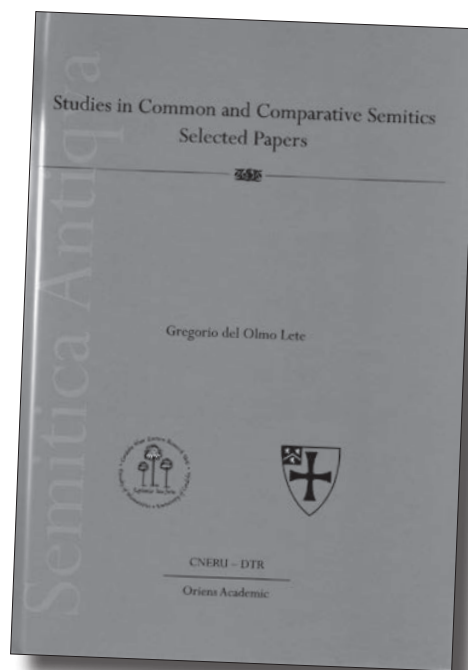
El Dr. Gregorio del Olmo Lete, catedràtic emèrit de Filologia Hebrea de la Universitat de Barcelona, acaba de publicar dos volums impressionants: *Estudios de lingüística ugarítica. Una selección* (Aula Orientalis-Supplementa) Sabadell: AUSA 2016, 384 pàgines; i: *Studies in Common and Comparative Semitics. Selected Papers* (*Semitica Antiqua* 2) Oriens Academic – CNERU – DTR (Durham University) Cordoba Near Eastern Research Unit 2015, 432 pàgines.

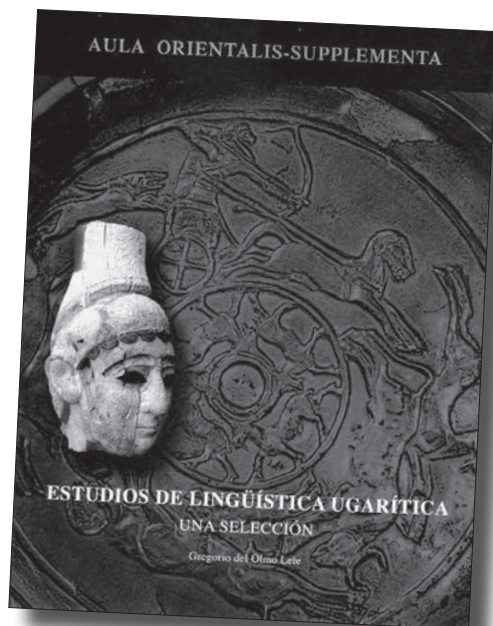
Aquests dos densos volums recullen alguns dels principals estudis publicats pel professor Del Olmo en els darrers anys en diverses publicacions d'àmbit internacional. En veure-les totes juntes tenim una sensació de veritable perplexitat acadèmica: com és possible escriure tantes pàgines i tan interessants sobre temes realment tan complexos? La resposta és que Gregorio del Olmo és un savi de treball metòdic i infatigable.

El volum d'estudis de semitística comparada recull treballs sobre la classificació de les llengües semítiques, amb un èmfasi especial sobre la situació lingüística a Síria en el segon mil·lenni abans de Crist, en què es produí la divisió entre les branques occidental i sud-oriental de la família semítica; estudis sobre l'origen i funció de les preposicions primàries (*b*, *k*, *k*) i les partícules posposades (*-m*, *-y*); estudis sobre l'estructura bàsica del lèxic semític i sobre les partícules d'una sola síl·laba, els pronoms personals i els numerals; y recerques sobre semàntica etimològica. El volum d'estudis sobre lingüística ugarítica és presentat així pel seu autor:

Mi estudio de la literatura ugarítica ha procedido orientado, en primer lugar hacia el análisis y elucidación semántica del *material léxico* que presentaba especial dificultad por falta de contexto suficientemente esclarecedor o de correlación adecuada con el uso comparado en otros contextos lingüísticos. A partir de ahí he acometido, en segundo término, el *análisis literario de los textos* en su integridad. Finalmente, *obras de conjunto* posteriores, que representaban el objetivo perseguido desde el principio, incorporaban sintéticamente o en todo su desarrollo algunos de estos estudios previos. [...] En consecuencia los trabajos recogidos esta miscelánea se agrupan bajo tres epígrafes: LENGUA (estudios lexicográficos), TEXTOS (análisis de forma y composición), MITO (análisis de estructura y sentido de textos y ciclos). En APÉNDICE y en un horizonte lingüístico diferente se recoge el estudio original sobre la obra del lingüista hispano-gallego Ángel Amor Ruibal.

Ens trobem, doncs, dins de l'obrador del filòleg: una persona que estudia textos antics —i difícils— i s'esforça per treure'n el sentit. Els problemes són realment arduos. Dit en paraules del professor Del Olmo:





Después de haber leído con suma atención esta obra [A. Caquot – J.-M. de Tarragon – J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques. Tome II. Textes religieux, Rituels, Correspondence* (París 1989)] se saca la impresión de que los textos han sido tratados de manera competente y completa desde el punto de vista lexicográfico, sin que, por otro lado, todas las opciones interpretativas adoptadas resulten convincentes. Lo que es inevitable, sobre todo en un tipo de textos como los aquí analizados, fragmentarios unos y elípticos o crípticos otros. Entrar aquí a discutir versiones alternativas no llevaría a mejores resultados. Las diferencias son generalmente de tipo ‘hermenéutico’, basadas en la coherencia del ‘sentido’ del texto, coherencia tanto ‘interpretativa’, análisis del texto en su conjunto, como ‘semántica’, análisis lexicográfico. Si prescindimos de la primera, el resultado pue-

de ser completamente ininteligible, y por tanto erróneo; si descuidamos la segunda, corremos el peligro de caer en puras fantasías, resultado igualmente erróneo [pàgina 146].

Aquest és el treball —hermenèutic i semàntic— que el nostre mestre admirat, el professor Gregorio del Olmo Lete realitza des de fa gairebé quaranta anys en textos i paraules del món cultural i religiós d’Ugarit i de les altres llengües del món semític antic. Una persona com el professor Del Olmo és un veritable luxe cultural: moltes gràcies per tanta feina —i tan bona— feta!

Joan Ferrer

La Bíblia Poliglota Complutense

La Universitat d’Alcalá acaba de publicar un volum de gran interès a cura d’Antonio Alvar Ezquerro (coord.), *La Biblia Poliglota Complutense en su contexto* (Universidad de Alcalá 2016, 379 pàgines). Es tracta d’un compendi d’estudis que analitzen el context històric, l’ambient cultural, l’edició del text i la difusió i influència de la Bíblia poliglota.



Una pàgina
d'aquesta
obra
prodigiosa:
la Bíblia
Poliglota
Complutense

Recordem que aquesta Bíblia, impulsada pel cardenal Cisneros, va ser publicada en sis volums entre 1514 i 1517: és una obra mestra de l'art de la impremta i una fita extraordinària en la història de l'edició del text de la Bíblia. Els quatre primers volums contenen l'Antic Testament. Cada pàgina es troba dividida en tres columnes paral·leles de text (hebreu, Vulgata llatina al centre i grec de la Septuaginta, publicat amb una traducció interlineal llatina; el Pentateuc, a més, conté la versió aramea —Targum Onquelós— i la traducció d'aquest en llatí, a la part inferior de la pàgina). El volum cinquè conté el Nou Testament (el text grec original i la traducció llatina de la Vulgata) i el volum sisè aplega un compendi d'elements —gramàtiques i diccionaris— que havien de facilitar l'estudi del text original hebreu i arameu de la Sagrada Escripura.

El volum *La Biblia Poliglota Complutense en su contexto* conté moltes il·lustracions que permeten fer-se càrrec de gran bellesa d'aquesta edició històrica de la Bíblia. Felicitem el conjunt d'especialistes que han col·laborat en aquesta edició i els editors del volum per aquesta iniciativa de gran valor històric i cultural.

Maria de l'Esperança Amill



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 125. Gener del 2017

Direcció: JOAN FERRER, Gutenberg, 15 - 08397 Pineda de Mar. ESPERANÇA AMILL, Sant Antoni, 89 – 43800 Valls. *Adreça electrònica:* butlleti@abcat.cat. *Secretaria:* secretari@abcat.cat. *Administració:* Pla de Palau, 2 – 43003 Tarragona. *Disseny de la coberta:* Narcís Comadira. *Composició:* Imatge-9, SL (Valls). *Impressió:* Gràfiques Moncunill, SL (Valls). DL: B-23633-1978. ISSN: 2013-9381



PORTAL

Joan Ferrer i M. Esperança Amill

Pàg. 1

ARTICLES

L'espiritualitat que brolla de la missió

Jaume Fontbona

Pàg. 3

El llibre de Baruc

Francesc Ramis

Pàg. 17

Cridat pel nom

Xavier Moll

Pàg. 33

El sentit dels relats de la infància

Rodolf Puigdollers

Pàg. 43

INFORMACIONS

La primera "Setmana de la Bíblia" i el primer "Diumenge de la Paraula"

LV Jornades de Biblistes de Catalunya

Un gran semitista: el professor Gregorio del Olmo Lete

La Bíblia Poliglota Complutense

Pàg. 62