

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



114. maig 2013

Quarantè aniversari dels cursos bíblics d'estiu

Quaranta és una xifra plenament bíblica. Quan s'escrigui la història recent de l'Església de Crist que peregrina a Catalunya, s'haurà de recordar que els darrers *quaranta anys* realment *Moisès Magí* i els seus col·laboradors *han pasturat les ovelles* del Poble de Déu perquè sàpiguen *reconèixer la veu de l'únic Bon Pastor* que ha vingut *perquè tinguin vida i en tinguin a desdir* (Jn 10,10).

A l'Associació Bíblica de Catalunya, promotora dels cursos bíblics d'estiu, se li pot dir amb raó que *durant quaranta anys el Senyor ha estat sempre amb tu i no t'ha mancat res* (Dt 2,7).

Sense arribar als *quaranta mil homes que van desfilar a la presència del Senyor cap a les planes de Jericó a punt de combatre* a les ordres de Josuè (Js 4,13), sí que són molts els participants als cursos bíblics d'estiu que *han menjat manà durant quaranta anys* (Ex 16,35): vull dir el *manà amagat* promès *al qui surti vencedor* en la lluita *contra els nicolaïtes* (Ap 2,15) d'ahir i d'avui que es pensen poder agradar Déu amb espiritualitats buides, enmig de llibertinatge i amb injustícies.

A la *mntanya* dels cursos bíblics d'estiu efectivament el Senyor de l'univers ens ha vingut oferint *un banquet de plats gustosos i succulents, vins selectes i clarificats* (Is 25,6). Aquest menjar exquisit ha estat servit per "cambrers" de categoria extraordinària, experts en el sublim art "ezequielià" d'*empassar-se el rotlle de la Paraula que Déu et dóna fins que t'ompli les entranyes* (Ez 3,3) perquè després, amb l'experiència personal, convidin els seus alumnes a fer-ne la mateixa experiència gratificant. Alguns d'aquests savis servidors de la Paraula han passat ja a la taula definitiva amb els seus noms dauradament inscrits al Llibre de la Vida: Guiu, Romuald, Gabriel... També alguns alumnes, venerables preveres i admirables laics, gaudeixen ja del ple coneixement d'aquella Veritat que als cursos havien començant a entreveure.

L'alt nivell acadèmic dels companys-professors —el Joan prevere i el Joan pare de família, els montserratins Guiu i Hilari, vicaris generals més o menys dignes i tants

d'altres...) s'ha vist acompanyat per la convivència plena de germanor autèntica. Una convivència amarada d'espiritualitat i d'humanitat, perquè tots entenem que l'Esperit és motor d'Encarnació. Fins i tot la quasipreceptiva merengada feia bon costat a la Trinitat!

La transhumància inicial portà els cursos a diversos indrets, tots de felicitat memòria, fins que fa ja molts anys el curs bíblic d'estiu trobà la seva casa estable al Seminari de Tarragona on, aixoplugats a la capella de sant Pau i cada cop més ben instal·lats a les seves dependències, l'Arquebisbat de Tarragona ens obsequia cada any millor perquè el nostre cos vagi constantment refent les forces que el nostre cor esmerça en l'estudi de la Paraula.

El curs d'estiu no és un castell de focs artificials (tot i que el concurs de focs artificials a la platja ens sol acompanyar) sinó veritable *bardissa que crema sense consumir-se* (Ex 3,7). Preveres, religiosos/es i laics, estudiants de magisteri, joves i grans, van omplint cada any les aules del Seminari de Tarragona al reclam dels cants actualitzats pel mestre Joan, i la presència cent per cent esperançadora de l'Esperança amb els seus col·laboradors i col·laboradores.

La celebració eucarística i la pregària de laudes dels interns, amb la pregària feta cant a l'inici de cada sessió, marquen el to de la Paraula assaborida.

Els primers *quaranta anys* no han estat malament! Els propers encara han de ser millors.

Josep Lluís Arín

La profecia de Daniel

per Francesc Ramis Darder

*Els qui n'hauran portat molts per camins
de justícia brillaran com les estrelles per sempre.*

Dn 2,3

El llibre de Daniel, tal com figura en el cànon de l'Església catòlica, mostra dues peculiaritats principals. En primer lloc, està escrit en tres llengües: hebreu (Dn 1,1-2,4a; 8,1-12,13), arameu (Dn 2,4b-7,28) i grec (Dn 13,1-14,42). En segon terme mostra tres blocs literaris que reflecteixen sengles matisos teològics: narracions (Dn 1,1-6,29), visions (Dn 7,1-12,13) i relats piadosos i sarcàstics contra la falsedat dels ídols (Dn 13,1-14,42).

Al llarg d'aquest estudi introduïrem el lector en el llibre de Daniel des de la perspectiva teològica. Començarem descrivint els avatars històrics que propiciaren i condicionaren la redacció del llibre. Després exposarem el contingut de la profecia i indicarem les pistes necessàries per a la comprensió del text. Seguidament, assenyalarem la importància de la profecia de Daniel en el Nou Testament. Finalment, oferirem una breu bibliografia perquè el lector pugui aprofundir en el coneixement de la profecia.

1. El marc històric de la profecia de Daniel

Nabucodonodor II conquistà el regne de Judà i la seva capital, Jerusalem (597.587.582 aC), i en deportà la població més qualificada a Babilònia, la capital del seu imperi. Més tard, Cir II el Gran, rei de medes i perses (549-529 aC), conquerí Babilònia (539 aC) i instaurà l'Imperi persa. Segons conta l'Escltura, el rei publicà un edicte en el qual autoritzava el retorn a Jerusalem dels jueus deportats (cf. Esd 1,2-

4). Al llarg de diverses onades, un contingent d'exiliats tornà a Jerusalem, on, després de moltes dificultats, aconseguiren consagrar de bell nou el temple (515 aC). L'Imperi persa inclogué l'extint regne de Judà en la satrapia de *Transeufratina*, i la regió que antany constituïa, en línies generals, el territori judaïta, passà a constituir la província de *Yehud*.

Les successives missions d'Esdres i Nehemies (450-398 aC), propiciaren que la regió fos administrada pels sacerdots sota la supervisió dels governants perses. Conclou la tasca de Nehemies i Esdres, la regió entrà en un període lànguid. Segons el testimoni de l'arqueologia, la zona estava poc poblada i empobrida.

Alexandre el Gran emprengué la conquesta del Pròxim Orient (336-323 aC). La victòria va ser fulgurant, però el rei morí jove (323 aC). A la mort del monarca, l'Imperi quedà dividit entre els seus generals, els *diàdocs*: Ptolemeu (Egipte), Felip (Macedònia), Seleuc (Síria), Antígon (Àsia Menor). La regió de *Yehud* romangué en poder de Ptolemeu. Tanmateix, aviat esclatà la guerra entre els descendents de Ptolemeu i de Seleuc; i el territori de *Yehud*, regió intermèdia entre Egipte i Síria, sofrí de forma sagnant la crueltat del conflicte. Amb el pas del temps, els Ptolemeus perderen la zona de Palestina en favor dels Selèucides (198 aC), però no per això arribà la pau a la regió.

L'Imperi selèucida patí l'assetjament de les noves potències emergents. Els romans, sota el comandament de Luci Escipió, els derrotaren a *Magnèsia* (190 aC). Antíoc III (223-187 aC), rei dels Selèucides, morí a mans dels elamites. El seu successor, Seleuc IV (187-175 aC), amb la intenció de sanejar l'economia de l'Imperi decidí saquejar el temple de Jerusalem, però fracassà en l'empresa (cf. 2Ma 3).

Antíoc IV Epífanes (175-164 aC) usurpà el tron selèucida, desallotjant-ne el seu nebot Demetri, l'hereu legítim. Antíoc IV combaté contra Egipte, i a Jerusalem es difongué, falsament, la notícia de la seva mort. Aleshores Jàson, el summe sacerdot, s'erigí en autoritat suprema de Jerusalem. Antíoc tornà d'Egipte per castigar els dirigents de la Ciutat Santa. El summe sacerdot Jàson, tement la repressió, fugí abans de l'arribada de l'exèrcit selèucida i es refugià a Egipte. Quan Antíoc volgué arremetre de bell nou contra Egipte, els romans, comandats per Popili Laenes, en forçaren la retirada. El rei, enfurit, arremeté contra Jerusalem. Matà quaranta mil persones i en vengué com a esclaus altres tants. Seguidament començà una persecució religiosa: prohibí la pràctica de la circumcisió i la dieta jueva, suprimí l'observança del dissabte i la lectura dels textos sagrats. A Jerusalem arrelaren costums grecs oposats a la moral jueva: els gimnasos, la nuesa en la pràctica esportiva, els noms grecs, etc.

Entre els jueus es produïren algunes dissensions, car alguns de tendència hel·lenista col·laboraren amb la política d'Antíoc; però l'oposició jueva fou notable i donà lloc al naixement dels *hassidim* (els futurs fariseus), que combateren el poder despòtic d'Antíoc. Probablement, qui redactà i recopilà el contingut del llibre de Daniel pertanyia al cercle dels *hassidim*, o almenys devia formar part de qualche grup piadós dels

esmentats en l'epopeia dels Macabeus. Antíoc no cessà d'oprimir el poble: el temple de Jerusalem canvià de nom pel de Zeus Olímpic, i l'altar fou anivellat per poder-hi oferir sacrificis d'animals impurs, àdhuc porcs, a divinitats estrangeres; en l'obra de Daniel aquest fet constitueix la instauració de l'«abominació devastadora» (Da 9,27; 12,11; cf. 1Ma 1,54.59).

L'oposició del poble jueu contra l'opressió d'Antíoc culminà en la revolta macabea. Antíoc IV morí a Pèrsia (164 aC). La revolució macabea assolí, amb el temps, la independència del país (1-2 Ma), independència que perdurà fins a l'adveniment del domini romà a Palestina (63 aC). El nucli de la profecia de Daniel neix durant la persecució que els selèucides, i especialment Antíoc IV, exerciren contra els jueus. El llibre infon esperança en l'ànima dels jueus perseguits per Antíoc i en els que viuen a la diàspora: anuncia als oprimits la derrota del mal i el triomf del projecte salvador de Déu a favor del seu poble.

2. Primera secció: les narracions (Dn 1-6)

Les narracions, plenes de simbologia, traspuen un doble missatge. D'una banda infonen esperança en el cor dels jueus perseguits per Antíoc: anuncien que la persecució, encara que sigui dura, fracassarà, i a la fi triomfarà el projecte alliberador de Déu a favor del seu poble. De l'altra, les narracions recorden als jueus de la diàspora la necessitat de mantenir-se fidels a la fe jueva, com a manera de prosperar i d'aconseguir que els pagans reconeixin l'exclusiva divinitat del Déu d'Israel.

2.1. Daniel i els seus companys a la cort de Babilònia (Dn 1,1-21)

El rei Nabucodonosor ordena a l'intendent Aixpenaz que trïi entre els deportats nobles alguns israelites com a servents del palau. Entre els elegits hi ha Daniel i els seus companys, Ananies, Misael i Azaries, als quals Aixpenaz canvia el nom. Els anomena Belteixassar, Xadrac, Meixac i Abed-Negó. Els quatre joves, desitjosos de mantenir la integritat de la fe, convencen l'intendent perquè els permeti seguir una dieta d'acord amb els seus costums religiosos. L'inspector els proporciona només llegums; l'aspecte dels joves i la solidesa de la seva preparació destaca part damunt la resta dels elegits. El Senyor premià la conducta dels joves: els concedí un coneixement profund i els capacitat per interpretar visions. La narració situa els esdeveniments a Babilònia amb la intenció d'infondre ànim entre els israelites que viuen a la diàspora, simbolitzada rere la metàfora de l'exili, perquè sàpiguen viure segons els preceptes de la fe jueva. El relat també infon coratge en el cor dels jueus que habiten a Jerusalem al principi del període hel·lenístic, perquè puguin subsistir enfront de les investides de la cultura pagana que mina l'ànim dels jueus.

2.2. Primer somni de Nabucodonosor: l'estàtua (Dn 2,1-49)

El text manifesta un canvi brusc, ja que a partir de Dn 2,4a deixa d'estar escrit en hebreu i comença la redacció en arameu. Nabucodonosor té un somni i recorre als mags perquè n'endevinin el contingut i n'interpretin el significat. Els endevins se'n mostren incapaços, però Daniel acudeix davant Nabucodonosor per relatar i interpretar el somni.

El rei veié una estàtua enorme amb el cap d'or; el pit i els braços d'argent; el ventre i els llocs de bronze; les cames de ferro; i els peus, part de ferro i part d'argila. Una pedra xocà contra els peus, i l'estàtua s'esbucà; però la pedra de xoc esdevingué una muntanya que omplia tota la terra. Una volta relatat el somni, Daniel procedeix a interpretar-lo. El cap d'or representa Nabucodonosor. Després de Nabucodonosor apareixerà un regne inferior simbolitzat pel pit i els braços d'argent; seguidament naixerà un tercer regne —el ventre i els llocs de bronze—; finalment irromprà en la història un quart regne, al·ludit amb la metàfora de les cames de ferro, que esmicolarà tots els altres; tanmateix, aquest darrer regne estarà dividit, com assenyala la composició dels peus, part de ferro i part d'argila. L'impacte demolidor de la pedra simbolitza la decisió divina d'acabar amb l'imperi del mal, i la muntanya que neix de la pedra constitueix la metàfora del Regne que Déu instaura en tota la terra.

El relat vol infondre confiança en el triomf del pla de Déu dins el cor dels jueus que sofreixen la persecució d'Antíoc IV. Les cinc parts de l'estàtua simbolitzen la seqüència històrica de les potències que han oprimint Judà. Darrere l'esment del cap d'or s'amaga l'esplendor de Babilònia; el pit i els braços de plata al·ludeixen a la puixança de Mèdia; el ventre i els llocs amaguen la feredat de Pèrsia; les cames de ferro simbolitzen la grandesa de l'Imperi d'Alexandre. Mort Alexandre (323 aC), l'Imperi es dividí entre els seus generals, els *diàdocs*, d'aquí la menció dels peus de l'estàtua, part de ferro i part d'argila. Els descendents de Ptolemeu reberen Palestina, que, més tard (198 aC), passà als Selèucides, descendents del general Seleuc. Un Selèucida, Antíoc IV Epífanes (175-164 aC), oprimí cruelment el poble jueu (cf. 1Ma 1,10-15).

La descripció de la successió de les grans potències evoca les imatges pròpies de la literatura antiga quan assenyalen, poèticament, la successió de les edats de la humanitat (cf. Hesíode, *Els treballs i els dies*). No obstant això, la presentació de l'Esriptura no s'esgota en l'anàlisi històrica, sinó que, des de la perspectiva teològica, emfatitza el triomf del pla de Déu en favor de la humanitat. La iniciativa divina per fer acabar el mal apareix rere la metàfora de la pedra que esbucava l'estàtua, i la decisió divina d'instaurar un nou orde social apareix rere l'esment de la magnífica muntanya en què esdevé la pedra.

Nabucodonosor, admirat davant la saviesa de Daniel, es prostra davant el profeta i reconeix que el Déu dels jueus és el Déu dels déus. Des d'aquesta perspectiva, el relat

constitueix també una catequesi dirigida als jueus de la diàspora. Els qui habiten a la diàspora han de mantenir la fermesa de la fe, però també han de manifestar un estil de vida semblant al de Daniel, que provoqui en els pagans el reconeixement de l'exclusiva divinitat del Déu d'Israel.

2.3. L'estàtua d'or (Dn 3)

Nabucodonosor construí una estàtua d'or i manà que tots l'adorassin; però Xadrac, Meixac i Abed-Negó es negaren a postrar-se davant la imatge. La confessió dels joves constitueix un testimoni preclar de la fe jueva en temps adversos: *El nostre Déu, a qui servim, pot alliberar-nos [...], però encara que no ho fes, has de saber, oh rei, que no servirem el teu déu* (Dn 3,17-18). El rei, encolerit, ordenà als criats que llançassin els joves al forn; les flames devoraren els servents, però no feren mal als joves. Quan la narració ha exposat la caiguda dels joves entre les flames, s'interromp el relat arameu (Dn 3,1-23) i comença l'exposició en grec (Dn 3,24-90). El text grec relata com els joves caminen entre les flames beneint el Senyor (Dn 3,24). Seguidament llegim una pregària entonada per Azaries (3,25-90), nom hebreu d'Abed-Negó. Azaries, en la seva pregària, reconeix la justícia de Déu quan ha castigat el poble pecador al llarg de la història, però, sobretot, implora del Senyor que no abandoni la seva comunitat ni crebanti l'aliança. El jove suplica la intervenció de Déu a favor del seu poble perquè totes les nacions reconeixin l'exclusiva divinitat del Déu d'Israel.

Conclou l'oració d'Azaries, el text assenyala la presència d'un àngel que camina en el forn amb els joves. El missatger diví desfà el poder de les flames i provoca que un vent refrescant recorri el forn, d'aqueixa manera, els joves resten indemnes davant l'assetjament del foc (Dn 3,46-50). Els tres joves entonen una pregària que emfatitza l'actuació divina en el cosmos; amb la pregària agraeixen al Senyor que els hagi alliberats del poder de la mort (Dn 3,51-90).

De cop i volta s'interromp el text grec i la narració prossegueix en arameu (Dn 3,91-100). Nabucodonosor, estupefacte, contempla com els joves caminen enmig del foc, i percep com camina entre ells un quart personatge, la imatge del qual reflecteix l'aspecte d'un déu. El rei reconeix la lleialtat dels joves, que preferiren arriscar la vida abans que adorar l'estàtua. El rei beneeix el Déu dels joves i els omple de béns.

La narració pretén inserir en el cor dels israelites oprimits per Antíoc IV el coratge perquè es mantinguin lleials durant l'assetjament de la persecució, alhora que infon ànim en l'esperit dels jueus que habiten en la diàspora perquè donin testimoni del Déu viu davant la temptació idolàtrica.

La magnificència de l'estàtua simbolitza l'aspecte monolític del poder d'Antíoc. La crueltat d'Antíoc contra els jueus apareix darrere la decisió de Nabucodonosor de llançar els joves al forn (cf. 1Ma 1,10-15). La pietat dels jueus aflora en la pregària



Els tres hebreus a la fornal de Babilònia.

Catacumba de Priscil·la, cubiculum de la Velatio. Segle III.

d'Azaries i en el càntic dels joves en el forn. La intervenció divina en favor del seu poble i contra els adversaris apareix en l'esment de l'ocàs dels malvats, simbolitzats darrere la situació dels criats consumits per les flames (Dn 3,22.48), i en l'alliberament dels joves llançats al forn (Dn 3,50), metàfora del poble fidel. La salvació dels tres joves figura darrere la menció de la presència del quart personatge, amb rostre diví (Dn 3,92), que propicia la irrupció d'un vent refrescant que recorre el forn (Dn 3,50). El quart personatge constitueix el símbol de la resurrecció que arriba als israelites fidels; mentre l'aire fresc que recorre el forn, al·lusió a la brisa suau del paradís (cf. Gn 3,8), metàfora de la humanitat redimida, és la metàfora de la vida nova de què frueixen els màrtirs: la participació en el Regne de Déu.

El relat també infon ànim en el cor dels jueus de la diàspora perquè sàpiguen donar testimoni de la fe davant els pagans. En aqueix sentit, la fidelitat dels joves provoca que Nabucodonosor, símbol de les autoritats paganes, beneeixi el Déu d'Israel i ompli de béns els tres companys, metàfora dels jueus lleials que viuen en la diàspora.

2.4. Segon somni de Nabucodonosor: l'arbre (Dn 4,1-34)

Nabucodonosor somnià que enmig de la terra hi havia un arbre, la capçada del qual tocava al cel. Un vigilant, un sant, baixà del cel i ordenà que l'arbre fos abatut; però manà que en deixassin la soca amb les arrels subjecta amb cadenes. De cop i volta, el somni, en lloc de referir-se directament a l'arbre, al·ludeix obliquament a Nabucodonosor: *En lloc d'un enteniment humà tindrà els instints de les bèsties, fins que hauran passat set anys* (Dn 4,13). Daniel interpreta el somni. L'arbre simbolitza el rei. El vigilant que ordena abatre l'arbre al·ludeix a la decisió de l'Altíssim contra el rei. El monarca castigat per Déu apareix rere la metàfora del dement que viu amb les bèsties.

La referència als set anys assenyala que l'oprobri del monarca no és etern, sinó limitat en el temps. La soca amb les arrels subjecta amb cadenes significa que el rei recuperarà el tron, quan reconegui que el poder sols és en Déu. Daniel indica al rei que el remei dels seus mals es troba en el fet de fer almoïna i de socórrer els necessitats, a canvi d'això, tal volta el Senyor el perdonarà (Dn 4,24; cf. Jo 3,9).

La narració no s'atura a relatar el somni i mostrar-ne el significat, també en revela l'acompliment. Al cap de dotze mesos, quan Nabucodonosor es passejava pel terrat del palau, una veu del cel li anuncià que havia perdut el regne. Sols l'Altíssim té el poder i el dóna a qui vol. Nabucodonosor fou expulsat d'entre els homes. Però al cap del temps fixat, el rei beneí l'Altíssim, amb la qual cosa recobrà la raó i acresqué el poder sobre el regne antany perdut. Finalment, el text assenyala com Nabucodonosor es converteix i exalta i glorifica el Rei del cel, al·lusió al Déu d'Israel.

L'arbre que contempla Nabucodonosor al·ludeix a l'arbre còsmic que assenyala en el llenguatge religiós el pont entre Déu i l'home (cf. Ez 3); però, sobretot, rememora el contingut de la narració de l'estàtua d'or (Dn 3,1). La grandesa de l'arbre amaga la magnificència de Nabucodonosor (cf. Gn 11,1-9); però darrere la puixança de l'emperador batega la duresa exercida per Antíoc contra els jueus. La intenció del text remarca dos aspectes: per una part, assenyala l'exclusiu senyoriu de Déu sobre la història. El poder dels sobirans està subjecte a la decisió de Déu, que atorga el poder a qui desitja; en aqueix sentit, la narració acota la tirania d'Antíoc; per l'altra, el relat mostra com Daniel suggereix a Nabucodonosor la pràctica de la penitència pels seus pecats perquè pugui perllongar-se la prosperitat del rei; des d'aqueixa òptica el text manifesta la necessària conversió dels reis pagans perquè puguin mantenir-se en el poder, que només Déu concedeix.

La narració de l'arbre sintetitza, segurament, diversos relats. El text enforteix la fe dels jueus de la diàspora, car insinua que els pagans, representats pel rei, acabaran convertint-se al Senyor; però també assenyala la fi de la persecució d'Antíoc, en mostrar la naturalesa efímera del poder dels qui viuen allunyats del Senyor.

2.5. *El sopar de Baltasar (Dn 5,1-6,1)*

El rei Baltasar celebrà un banquet. Manà treure les copes que son pare, Nabucodonosor, s'havia endut del temple de Jerusalem. El rei profanà les copes bevent-hi en honor dels déus pagans. Llavors aparegueren uns dits que escrivien damunt l'emblanquinat. Els mags foren incapaços de llegir i interpretar les paraules. Daniel, per suggeriment de la reina, fou portat al palau. El profeta, després de denunciar la supèrbia del monarca, llegí i desxifrà el missatge. L'escrit deia: *Mené, mené, tequel, u-farsín*. (Alguns intèrprets consideren que la duplicat del terme *mené* és una repetició, i suprimeixen la segona recurrència del mot). La paraula *mené* 'comptat' simbolitza que el Senyor

ha posat límit al regnat de Baltasar. El mot *tequel* 'pesat', indica que Déu ha pesat la dignitat del rei, i l'ha trobat mancat de pes. El vocable *farsín* 'dividit', manifesta que el regne ha estat dividit i lliurat a medes i perses. Baltasar, impressionat, ordenà que vestissin de porpra Daniel; però el somni s'acomplí: Baltasar fou assassinat aquella mateixa nit, i Darius el mede s'apoderà del regne.

El relat presenta imprecisions històriques; assenyala que fou Darius qui s'apoderà del regne de Baltasar, quan l'Imperi babilònic fou conquerit per Cir. Els anacronismes certifiquen que l'objectiu de la narració no rau en la crònica, sinó en el plantejament teològic de la història. Els quatre mots incògnits simbolitzen la successió dels quatre imperis que oprimiren Israel. *Mené* simbolitza Babilònia; la segona recurrència de la paraula *mené* al·ludeix a Mèdia; el terme *tequel* constitueix la metàfora de Pèrsia; i el vocable *farsín* es refereix a l'Imperi d'Alexandre, dividit després entre els seus generals. Els quatre mots evoquen també el valor decreixent de certes mesures de pes, amb la qual cosa subratllen la tirania de les diverses potències. El terme *mené* evoca el valor de la *mina*, equivalent a 571 grams; *tequel* al·ludeix el *sicle*, que pesava 11,4 grams; i el mot *farsín* suggereix el valor de mitja mina.

El missatge teològic és obvi. La història ha vist la successió de grans imperis que han oprimit Israel, però totes les potències s'han precipitat en la ruïna; per això, també a Antíoc IV, l'opressor dels jueus que batega ocult en el llibre de Daniel, li arribarà una fi tràgica.

El relat infon esperança en els jueus que suporten la persecució d'Antíoc, però els darrers versos contenen també un missatge d'alè per als jueus de la diàspora. Daniel, símbol dels jueus fidels que viuen lluny de la Terra d'Israel, es fa mereixedor del respecte de la reina, metàfora dels dirigents pagans, fins al punt de ser honorat pel mateix rei. Així com Daniel en terra d'exili fou portador de la inspiració divina (Dn 5,11), també els jueus de la diàspora han de cercar l'ocasió de ser testimonis de l'Altíssim entre el pagans amb qui habiten.

2.6. Daniel a la fossa dels lleons (Dn 6,2-29)

Daniel sobresortia en tots els aspectes i el rei Darius pensà de posar-lo al capdavant de tot el país. Els sàtrapes, corcats d'enveja, propiciaren que el rei publicàs un decret en què condemnava a mort qui adreçàs la seva pregària a qualsevol déu o home que no fos el mateix rei. Els sàtrapes descobriren Daniel pregant i el denunciaren. El rei, a contracor, ordenà que Daniel fos llançat a la fossa dels lleons; però el monarca digué al rei: *El Déu que tu adores cada dia, et salvarà* (Dn 6,17). L'endemà, el rei anà a la fossa i trobà viu Daniel. El profeta contà al monarca que el Senyor, coneixent la seva innocència, l'havia salvat. El rei se n'alegrà i ordenà que el nom de Daniel fos honorat en tot

Daniel a la fossa dels lleons.
 Capitell de l'Abadia de
 La Sauve-Majeure, França.
 Segle XII.



l'Imperi; i, com a contrapartida, ordenà que els sàtrapes perversos fossin llançats a la fossa. Daniel prosperà durant els regnats de Darius i Cir.

L'ordre en què apareix la menció de Darius i Cir constitueix un anacronisme històric que fa traspuar la intenció teològica del relat. La narració és una catequesi dirigida a enfortir la fe dels jueus que habiten en la diàspora. Daniel hi apareix com un funcionari prou competent, d'aqueixa manera el text convida els jueus de la diàspora a servir amb eficàcia el govern del país on viuen. Tanmateix, la servicialitat no ha de fer menystenir mai la identitat creient; per això Daniel, encara que el rei hagi publicat un decret advers, continua pregant al Senyor sense desviar-se seguint els ídols. En la diàspora, l'enteresa dels jueus suscitarà l'enveja dels perversos, representats pels sàtrapes, i l'admiració dels justos, simbolitzats pel rei, que en valoraran l'entrega. Els jueus de la diàspora sofriran la persecució dels malvats, com la sofrí Daniel quan fou llançat a la fossa, però més fort que la persecució serà el favor diví que els alliberarà del mal, com salvà Daniel de les urpes dels lleons.

La narració constitueix també una exhortació dirigida als jueus que pateixen la persecució d'Antíoc, repressió al·ludida en la denúncia dels sàtrapes i la decisió del rei de tirar Daniel a la fossa. Encara que resulti dura, la persecució no exterminarà els jueus, car el Senyor salvarà el seu poble. Finalment, la narració al·ludeix simbòlicament a la resurrecció. La fossa dels lleons representa la mort; en aqueix sentit el mot «lleó»

és una metàfora del «caos» (cf. Sl 91,13). Daniel anuncia al rei que Déu *ha enviat el seu àngel* (Dn 6,23); i la presència de l'àngel, com succeïa amb el quart personatge de l'episodi del forn (cf. Dn 4,92), constitueix una metàfora de la resurrecció.

3. Segona secció: les visions (Dn 7-12)

L'apocalíptica emergeix sota el contingut teològic de les visions. L'apocalíptica és el corrent espiritual, hereu de la profecia, que anuncia la intervenció de Déu en la història a la fi dels temps. L'actuació divina propiciarà l'ocàs dels malvats i el triomf del projecte de Déu en favor dels seus fidels. L'objectiu de les visions rau a inserir en el cor dels jueus perseguits per Antíoc la certesa de la intervenció salvadora de Déu, alhora que certifica la destrucció que espera als impius. D'aqueixa manera el text enforteix la resistència dels jueus perseguits, però també reforça la fidelitat al Senyor de tot creient que pateix qualsevol casta d'opressió.

3.1. Les quatre feres (Dn 7,1-28)

Daniel posà per escrit el somni que havia tingut l'any primer de Baltasar. Tots els vents removien la mar, de la qual sortien quatre bèsties. La primera era com un lleó amb ales d'àguila; li arrabassaren les ales i s'aixecà com un home, ja que el dotaren de ment humana. La segona era semblant a un ós al qual una veu li deia que devorà tota la carn que pogués. La tercera semblava un lleopard amb quatre ales i quatre caps dotat de poder. La quarta bèstia era espantosa i forta; tenia deu banyes, però n'hi foren arrabassades tres perquè en pogués brotar entre les altres una de petita. En aquest moment algú col·loca un tron i un ancià s'hi asseu, mils de milers el servien i estaven drets davant ell. La banya que havia sortit de la bèstia proferia insolències, però mataren la bèstia i la tiraren a les flames. De sobte, Daniel veié qualcú semblant a un fill d'home que fou conduït vers l'ancià; rebé el poder, i tots els regnes el servien.

Un dels presents ofereix a Daniel la interpretació de la visió: les quatre bèsties representen els reis que dominaran el món, però, a la fi dels temps, seran els fidels de l'Altíssim els qui posseiran el món eternament. L'interpret recalca la identitat de la quarta bèstia: és el quart regne que assolirà la terra. Les deu banyes són deu reis que sorgiran d'aquest regne, la banya que despunta és la metàfora d'un monarca que desbancarà els altres tres reis per asseure's en el tron. Oprimirà els fidels de l'Altíssim, però serà destituït i la reialesa serà entregada als fidels del Senyor.

La mar encrespada constitueix el símbol de la idolatria, de la qual brosten les quatre potències que fustigaren Israel. La primera bèstia simbolitza Babilònia. La segona és Mèdia, l'ós, conegut per la seva crueltat (cf. Is 13,17-18). La tercera és Pèrsia; les quatre ales i els quatre caps poden al·ludir els quatre reis perses citats per l'Esriptura (Cir, Artaxerxes, Xerxes i Darius III). La quarta bèstia evoca l'Imperi d'Alexandre. A

partir del 198 aC, Palestina fou dominada pels Selèucides; les deu banyes al·ludeixen, segurament, a la successió de reis que desembocà en el domini d'Antíoc IV. Aquest rei figura sota l'esment de la banya petita, puix el monarca despòtic hagué d'eliminar tres pretendents per poder regnar. L'opressió exercida per Antíoc no serà eterna, ja que l'ancià, metàfora del Senyor, entregarà el poder, a la fi dels temps, a la comunitat fidel, simbolitzada rere la metàfora del fill de l'home.

El missatge de la visió constitueix una exhortació dirigida als jueus oprimits per Antíoc perquè puguin resistir la persecució. El text emfatitza dos aspectes. Per una part, assenjala la derrota del rei pervers, ja que la bèstia i la banya —metàfora de l'Imperi i del monarca— seran destruïdes. Per altra banda, preludeja el triomf de la comunitat fidel simbolitzada pel fill de l'home a la qual l'ancià, símbol del Senyor, fa justícia perquè prengui possessió del Regne.

3.2. *El moltó i el boc (Dn 8,1-27)*

La narració en arameu s'interromp i recomença el relat en hebreu. Daniel veu un moltó vora el riu; l'animal tenia dues banyes, una més alta que l'altra, la més alta havia sortit de la més curta. El moltó envesteix pertot arreu sense que cap bèstia no pugui fer-li front. De cop i volta, Daniel veié un boc que venia de ponent, entre els ulls tenia una gran banya. Envestí contra el moltó i li rompé les dues banyes. El boc cresqué i, quan pareixia més fort, la banya se li trencà i en sortiren altres quatre, d'una d'aquestes en sortí una altra de petita que cresqué i arribà a la Terra Santa, suprimí el sacrifici perpetu per instaurar la iniquitat i també profanà el santuari.

Entren en escena dos personatges, el diàleg dels quals assenjala la fi de la persecució d'Antígon, simbolitzada sota la referència a la supressió del sacrifici perpetu: *Durarà dos mil tres-cents capvespres i matins; després el santuari serà purificat* (Dn 8,14). Gabriel explica a Daniel el significat de la visió, concernent a la fi dels temps. El moltó amb dues banyes representa els reis de Mèdia i Pèrsia. El boc representa el rei de Grècia, i la banya és la metàfora del primer rei. D'aqueixa nació sortiran quatre regnes, simbolitzats per les quatre banyes que brosten de la banya trencada. A la fi sorgirà un rei insolent, amagat rere la banya petita, que oprimirà el poble de Déu. No obstant això, el rei pervers serà aniquilat sense intervenció humana.

La visió constitueix una lectura simbòlica de la història universal per a destacar el triomf del projecte de Déu sobre les insídies del maligne. D'aquesta manera l'autor infon ànim en el cor dels jueus perseguits per Antíoc, anunciant-los la fi de l'opressió i la destrucció del rei pervers.

El moltó amb dues banyes representa Mèdia i Pèrsia; una banya és més gran que l'altra perquè la milícia persa prevalgué sobre la força dels medes. El boc que l'envesteix simbolitza l'Imperi grec, i la força de la banya denota la puixança d'Alexandre.

El boc venç el moltó, perquè Alexandre aniquilà l'Imperi persa. La ufana de la banya del boc simbolitza la puixança d'Alexandre; però el rei morí jove (323 aC) i la seva mort apareix rere la imatge de la banya trencada. Quan morí Alexandre, l'Imperi fou dividit entre els seus generals: Ptolemeu (Egipte), Felip (Macedònia), Seleuc (Síria), Antígon (Àsia Menor).

Els quatre regnes que sorgeixen de l'Imperi d'Alexandre apareixen davall la menció de les quatre banyes que brosten de la banya trencada. D'una d'aqueixes, el regne de Seleuc, n'ix una de petita —metàfora d'Antíoc IV—, que profana el santuari, en referència als ultratges d'Antíoc contra la religió jueva i contra el temple de Jerusalem. Tanmateix, el text emfatitza que la repressió contra el poble de Déu té un límit: *dos mil tres-cents capvespres i matins* (Dn 8,14). El contingut de la visió infon ànim als jueus perseguits per Antíoc; al final fracassarà el monarca pervers i triomfaran els fidels del Senyor.

3.3. *Les setanta setmanes (Dn 9,1-27)*

Daniel reflexionava sobre els setanta anys que, segons la profecia de Jeremies (cf. Jr 25,11-14), havia de durar la ruïna de Jerusalem. El profeta denuncia el pecat del poble i reconeix que, davall les calamitats del país, hi glateix el càstig diví contra la perversitat de la nació. Però Daniel, coneixedor de la misericòrdia divina, implora el favor de Déu en benefici del poble pervers. El Senyor, per mitjà de Gabriel, explica a Daniel el sentit dels esdeveniments entre els quals discorre la vida del profeta. Setanta setmanes han estat fixades perquè a la Ciutat Santa cessi el delictes i sigui consagrat el lloc santíssim. Des que es donà l'orde de reconstruir Jerusalem fins a l'arribada d'un príncep ungit passaran set setmanes; després, durant setanta-dues setmanes, seran reconstruïts valls i carrers. Concloses les setanta-dues setmanes serà eliminat el príncep ungit, innocent. Vindrà un rei que arrasarà la ciutat i el santuari. Durant una setmana establirà un pacte amb molts, i a mitja setmana posarà fi al sacrifici i l'ofrena, i alçarà sobre l'altar l'ídol abominable; tot romandrà així fins que la ruïna decretada abati el devastador.

La visió és plena del contingut simbòlic marcat per la successió de tres períodes de temps. La profecia de Jeremies anunciava que el Senyor sotmetria Judà durant setanta anys a la tirania del rei de Babilònia; però, complits els anys, acabaria el suplici del poble i Déu abatria el monarca pervers. De manera anàloga, la profecia de Daniel estableix l'espai de setanta setmanes perquè acabi l'oprobri del poble i sigui consagrat el lloc santíssim. El primer període figura sota la menció de les primeres set setmanes: simbolitza el termini transcorregut des del començament de la reconstrucció de Jerusalem (cf. Esd 1,2-4) fins a l'arribada del primer ungit, el summe sacerdot Josuè (Za 3,1-10) (ca. 515 aC). El segon període, les seixanta-dues setmanes següents, abracen

el temps transcorregut fins a l'assassinat del segon ungit, el summe sacerdot Onies III (171 aC), fins a l'esclat de la persecució d'Antíoc. El tercer període constitueix la darrera setmana, que es caracteritza per l'opressió d'Antíoc contra el poble, però durant aquesta setmana s'anuncia ja la ruïna imminent del devastador.

La visió constitueix, de bell nou, una exhortació a enfortir l'esperança dels jueus que sofreixen la persecució d'Antíoc; el text recalca dos aspectes. En primer lloc assenyalava que el dolor de la nació és la conseqüència del seu pecat (cf. Dt 27-28); però emfatitza, en segon terme, que l'oprobri no és el destí final del poble, car el Senyor ha posat límit al sofriment i ha decretat la ruïna del devastador.

3.4. La visió final (Dn 10,1-12,13)

La visió final constitueix un entramat en què es distingeixen tres seccions. La primera, a manera d'introducció, prepara l'ànim del lector per a la comprensió teològica de la visió (Dn 10,1-11,1). La segona descriu la desgràcia que suportà Israel i assenyalava, a la fi, la destrucció dels malvats (Dn 11,2-45). La tercera recalca el triomf dels justos als quals augura la resurrecció (Dn 12,1-13).

Daniel, en el si d'una revelació, veié un home vestit amb túnica de lli i cenyit amb un cinturó d'or. L'home revelà a Daniel el que succeiria en els darrers dies, i que està consignat en el llibre de la veritat (Dn 10,1-21). El contingut de la revelació refereix, mitjançant un vocabulari metafòric, la desgràcia que assolà Israel entre els segles IV-II (Dn 11,1-20), i que culminà amb la repressió portada a terme per Antíoc IV contra el poble jueu (Dn 11,21-45). A pesar de la crueltat d'Antíoc, el text recalca com el poble dels qui coneixen el seu Déu es mantindrà ferm. Els savis continuaran instruint la comunitat, encara que la dedicació els costi la vida. El monarca pervers exercirà l'opressió fins que la ira de Déu vessi; quan arribi el moment final, aixecarà el seu campament entre la mar i la santa i gloriosa muntanya; llavors li arribarà el final i no vindrà ningú a socórrer-lo.

Fixat l'ocàs dels malvats, el text refereix la victòria dels justos (Dn 12,1-13). En el temps d'angúnia, sorgirà Miquel. Quan arribi aquell moment, tots els fills del poble que estiguin inscrits al llibre se salvaran; molts dels qui dormen a la pols de la terra es despertaran, uns per a la vida eterna, els altres per a la vergonya, per al càstig etern. Daniel escolta dos homes que refereixen el moment en què esdevindrà el contingut de la promesa: *Un temps, dos temps i la meitat d'un temps. Quan s'haurà acabat completament la força del poble sant, tot això es complirà* (Dn 12,7). Finalment, el Senyor conhorta Daniel perquè es mantingui fidel en el temps de persecució, alhora que li augura la resurrecció el dia final.

El missatge de la visió desitja, una vegada més, omplir d'esperança el cor del poble sotmès a la crueltat d'Antíoc; no obstant això, l'esperança supera l'horitzó humà per

anunciar la resurrecció. Les imatges referents a la resurrecció havien format part de la mitologia de Baal, per això els israelites es resistiren durant molt de temps a adoptar la doctrina de la vida després de la mort. La duresa de la persecució d'Antíoc propicià l'exposició teològica de la certesa de la vida eterna, per als qui havien viscut segons la justícia de Déu (cf. 2Ma 7,9); en aquest sentit Dn 12 (cf. Is 26-27) anuncia la certesa de la resurrecció per als qui hagin viscut segons els preceptes divins.

4. Tercera secció: els relats grecs (Dn 13,1-14,42)

La profecia de Daniel conclou oferint tres relats escrits en llengua grega. El primer narra la *història de Susanna* (Dn 13,1-64). Dos ancians perversos amenacen Susanna d'acusar-la d'un fals delictes sexual si no accepta mantenir relacions amb ells. La dona s'estima més suportar l'oprobri d'una acusació falsa abans que desobeir els preceptes del Senyor. Els ancians la denuncien amb mentides; però, en això apareix Daniel, que, amb gran habilitat, desemmascara la malignitat dels vells, i torna a Susanna l'honra que la perfídia dels vells havia volgut llevar-li. El segon relat, *Daniel i els sacerdots de Bel* (Dn 14,1-22), ridiculitza la naturalesa del culte idolàtric practicat pels pagans entre els quals viuen els jueus de la diàspora. La tercera narració, *Daniel i el drac* (Dn 14,23-42), ironitza fins a l'extrem sobre la mentida dels ídols; i destaca, rere la menció del profeta Habacuc (Dn 14,33.39), la intervenció eficaç de Déu en favor del seu poble.

Les tres narracions estan dirigides als jueus que habiten entre pagans. El relat de Susanna infon coratge als qui viuen en la diàspora perquè dipositin la confiança en Déu i es mantinguin fidels a les normes del judaisme. Les altres dues narracions fustiguen amb sarcasme l'estupidesa del culte idolàtric (cf. Is 44,9-20), amb la intenció que els jueus fugin dels ídols i visquin amb intensitat la pròpia fe.

5. La presència del llibre de Daniel en el Nou Testament

El Nou Testament traspua la presència de la profecia de Daniel en quatre temes teològics: l'angelologia, la resurrecció, la vinguda del Fill de l'home, i la referència a la fi dels temps.

Les al·lusions als àngels s'arrelen en tradicions teològiques diverses, però la menció de Miquel (Dn 10,13.21; 12,1) i Gabriel (Dn 8,16; 9,21) apareix també en el NT. La carta de Judes recull una tradició segons la qual Miquel disputà al dimoni el cos de Moisès (Jud 9), i l'Apocalipsi exposa com Miquel i els seus àngels establiren combat contra el drac (Ap 12,7). Gabriel anuncia a Maria que concebrà un fill per obra de l'Esperit Sant (Lc 1,19.26).

El pensament hebreu fou resistent a acceptar les idees referents a la resurrecció, perquè estaven contaminades per la mitologia cananea, sobretot, la del cicle de Baal;

tanmateix el motiu de la resurrecció, lentament, prengué en l'AT (cf. Is 26-27), fins que arribà a formular-se amb claredat (2Ma 7,14; Sv 3,1). La profecia de Daniel expressa el missatge de la resurrecció i la retribució (Dn 12,2) amb les categories que reproduirà més tard el NT (Mt 25,46; Jn 5,29; Ac 24,15).

La menció del «Fill de l'home» (Dn 7,13) constitueix la metàfora de la comunitat dels fidels de l'Altíssim que serveix lleialtat al Senyor durant la persecució d'Antíoc IV; la dita comunitat rebrà el Regne i el posseirà eternament. La concepció teològica del «Fill de l'home» canvià amb el temps. Segons que testimonia l'*Apocalipsi d'Henoc*, en l'època de Crist, la figura del Fill de l'home es concebia sota la imatge d'un individu misteriós que apareixeria a la fi dels temps, sobre un tron de glòria, com a jutge universal, salvador i venjador dels justs. Els autors del NT perceberen rere la menció del «Fill de l'home» de la profecia de Daniel (Dn 7,13) la vinguda gloriosa de Jesús damunt els núvols del cel (Mt 24,30; Mc 13,16; Lc 21,27). Els texts de Mateu (Mt 26,64) i Marc (Mc 14,62) fusionen el contingut de Dn 7,13 i Sl 110,1 per encunyar la declaració solemne de Jesús davant el Sanedrí, amb la qual es confessa a si mateix com el Fill de l'home, assegut a la dreta del Totpoderós i que ve sobre els núvols del cel.

El discurs del NT recull dues referències del llibre de Daniel en relació amb els esdeveniments dels temps darrers. En primer lloc, la menció de l'*abominació devastadora* (Mt 24,15; Mc 13,14), metàfora de l'oprobri que sofriran els creients al final de la història, recull l'al·lusió de Daniel (Dn 9,27; 11,31; 12,11) referent a la persecució d'Antíoc contra els jueus. L'expressió continguda en l'evangeli: *hi haurà una gran tribulació, com no n'hi ha haguda cap des de la creació del món fins ara ni tornarà a haver-n'hi cap més* (Mt 24,21; Mc 13,19), recull el contingut de Dn 12,1. El missatge de Mt 13,43: *els justos resplendiran com el sol*; evoca la metàfora de Dn 12,3: *Els assenyats resplendiran com la llum del firmament*; i la idea expressada en 1Co 6,2 (*el poble sant judicarà el món*) al·ludeix segurament la tasca de l'ancià que fa justícia als fidels exposada en Dn 7,22.

Bibliografia

- ÁBREGO, J. M., *Los libros proféticos*, Estella: Verbo Divino 1997.
- ALONSO, L. – SICRE, J. L., «Daniel», en *Profetas*, vol. II, Madrid: Cristiandad 1980, p. 1221-1308.
- ASURMENDI, J., «El Libro de Daniel», en J. M. SÁNCHEZ CARO (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica*, Estella: Verbo Divino 2000, p. 481-519.
- LACOQUE, A., «Daniel», en W. R. FARMER (dir.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella: Verbo Divino 1999, p. 990-1010.

LÜDY, J. H., «Daniel», en LA CASA DE LA BIBLIA, *Comentario al Antiguo Testamento*, vol. II, Madrid: Verbo Divino 1997, p. 239-318.

RAMIS, F., *La comunidad del amén. Identidad y misión del Resto de Israel*, Salamanca: Sígueme 2012, p. 303-332.

RAMIS, F., *Qué se sabe de los Profetas*, Estella: Verbo Divino 2010, p. 147-158.

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

La Primera Carta als Tessalonicencs: anàlisi exegetica i literària¹ (II)

per Joaquim Malé

1. La primera carta als Tessalonicencs

1.1. Estructura formal de la carta

Abans d'endinsar-nos en 1Te i estudiar-la en profunditat, és convenient identificar-hi un marc general, una estructura formal. Aquesta és fàcilment distingible gràcies a diversos elements que ens ajuden a copsar les parts de l'escrit, que a grans trets són dues:

- Relacions dels apòstols amb els tessalonicencs
- Instruccions i exhortacions per als tessalonicencs

Es tracta d'una carta d'una extensió relativament reduïda si la comparem amb els altres escrits paulins, de fet és el segon escrit més breu dels que podem considerar indubtables de l'apòstol; només Flm és més curta. Això podria fer-nos plantejar seriosos dubtes sobre la pertinença a l'hora d'estudiar-la, més si atenem a l'atractiu exegetíc que poden mostrar altres textos inicialment més temptadors com ara Rm, Ga o 1Co. Tot i que això és ben cert, no ho és menys que la importància de 1Te no rau en la seva extensió, sinó en la posició que ocupa dins l'epistolari paulí i el que permet mostrar a

¹ El text que presentem a continuació és fruit de la refosa i adaptació de part d'una tesina presentada el mes de febrer de 2011 a la Universitat de Girona per a l'obtenció de la suficiència investigadora. Per raons editorials hem eliminat l'extens aparat de notes i hem usat les citacions bíbliques de la BCI (l'original presenta tots els textos en les llengües antigues). Quan s'han fet citacions directes del grec s'ha usat el sistema de transliteració estàndard per tal de facilitar-ne la lectura.

la llum d'aquesta. L'estructura aparentment simple de la carta comença a mostrar-nos les seves complexitats, i alhora bel·leses estilístiques, a mesura que ens hi endinsem. Les filigranes que apareixen aquí i allà fan que la simplicitat aparent esdevingui una tortuosa prova per als estudiosos. A l'interior de les dues grans parts n'apareixen d'altres que, si les anem desglossant, ens permeten filar molt prim i obtenir tota una sèrie de seccions que són de gran ajuda per a la comprensió del missatge, però hem d'anar amb compte de no voler veure coses que no hi són. Des d'un punt de vista formal també cal destacar la gran importància d'una sèrie de pràctiques que ens apareixen per primera vegada amb Pau, i més concretament en aquesta carta. Un bon exemple és la substitució de la típica salutació hel·lenística *khairin* per *kháris*, que no només introdueix un concepte nou en els encapçalaments de cartes, sinó que també conté una important càrrega teològica.

Un possible esbós d'estructura és el següent:

- 1) Encapçalament, salutacions (1Te 1,1) i proemi o acció de gràcies (1Te 1,2-10)
- 2) Experiències entorn de la missió fundacional (1Te 2,1-3,10)
 - En el moment de la fundació (1Te 2,1-16)
 - Després de la fundació (1Te 2,17-3,10)
- 3) Primer final epistolar (1Te 3,11-13)
- 4) Exhortacions i instruccions per a la vida cristiana (1Te 4,1-5,24)
- 5) Segon final epistolar: comiat (1Te 5,25-28)

És impossible saber si quan Pau escrigué aquesta carta tenia en ment estructurar-la d'aquesta manera o, simplement, sorgí per atzar. Sabem que a vegades s'escriuen textos sense una estructura inicial, sense un ordre aparent, no obstant això, passa que quan un s'hi fixa un temps després resulta que aquell desordre aparent ocultava un ordre implícit. Sigui com sigui, això és una qüestió totalment accessòria, àdhuc ociosa. La pregunta pertinent no és si Pau tenia o no en ment aquesta estructura, sinó *què aporta l'estructura a la carta*. I això ja no és tan accessori. Ja hem exposat les relacions de l'epistolari paulí amb altres testimonis escrits contemporanis, i hem pogut observar com les similituds són manifestes. L'estructura, doncs, serveix per a dotar l'escrit d'un to que determinarà el seu context de recepció; no és el mateix rebre una carta d'un amic llunyà que fa temps que no veiem escrita en forma de recomanació que fer-ho en forma de carta privada. No fa falta tenir gaire talent per saber que en el primer cas ràpidament es pensarà que el suposat amic té més cara que esquena, mentre que en el segon cas fàcilment serem presos per la joia del retrobament, encara que sigui en forma d'una petita lletra. En el cas que ens ocupa, podem afirmar sense massa vacil·lacions que l'estructura, fos o no volguda, diu molt de les intencions de qui l'escrigué. La primera part és un recordatori, una recapitulació de les relacions que s'han establert

de bon principi entre els tessalonicencs i l'apòstol. Aquí hom pot copsar amb certa facilitat un to molt gratificant, amable, en tot moment proper i dòcil, que d'alguna manera crea un context favorable al redactor envers als lectors. 1Te 1,7-8 és un bon exemple d'això que diem. La segona part, per altra banda, canvia el registre. Si bé el to de cordialitat es manté, s'enceten unes seccions que, tot i restar subjectes les unes amb les altres, pretenen oferir respostes relativament independents. Molt possiblement es tracta de qüestions que els tessalonicencs han fet arribar a l'apòstol per mitjà de Timoteu, i que Pau, ple d'il·l·lusió per les bones noves que el seu estret col·laborador li ha fet arribar dels macedonis, aclareix amb molt de gust. Aquí ens trobem al bell mig d'un dels greus perills de la difusió evangèlica, i és que no sempre és fàcil *escoltar* la paraula de Déu.² És especialment interessant aquest punt quart de la divisió que hem fet de la carta, que correspon als capítols 4 i 5. Es tracta d'una mena de resum molt sintètic però summament ric i rellevant pel que fa a la vida dels qui viuen en Crist. Orientacions que ajuden a reeixir en la vida mentre s'espera la imminent arribada del Crist ressuscitat per a judicar els vius i els morts; indicacions perquè no s'oblidin que la vida continua i cal treballar, cal continuar amb la rutina, això sí, a la llum de l'Evangelí, que tot ho canvia (1Te 5,18b).

1.2. Anàlisi literària

Ara volem presentar, molt breument, alguns dels procediments literaris que apareixen en 1Te, per tal que ajudin a comprendre millor alguns dels lligams que s'estableixen entre les parts de l'escrit i que, sense l'ajuda d'aquestes formes literàries, resultarien més dificultosos de veure i, per tant, fàcilment es perdrien els punts de contacte amb el seu probable sentit original.

– *Frases llargues i recarregades*: 1Te 1,2-10 és l'acció de gràcies que l'apòstol dedica molt efusivament als tessalonicencs, i cal entendre aquesta perícope com a unitària, no solament perquè forma part de l'acció de gràcies, sinó també, i potser més especialment, perquè és testimoni de l'afecte desmesurat que té Pau per als seus estimats, acabats d'evangelitzar. El to del fragment és clarament hiperbòlic; ho podem comprovar per l'ús dels adverbis *pántote* 'sempre' i *adiáleíptôs* 'contínuament' que trobem en 1Te 1,2, i que ens indiquen una voluntat de demostrar als lectors que se'ls

² En aquest sentit és simptomàtica la frase final de moltes de les paràboles de Jesús: «Qui tingui orelles, que escolti». Ho trobem en els sinòptics (Mt 11,15; 13,9.43; Mc 4,9; Lc 8,8; 14,35) i en l'Apocalipsi (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 13,9). Trobaríem testimonis de la centralitat teològica del verb «escoltar» al llarg de la Sagrada Escripura. Només direm que l'acte de fe va precedit per una interpel·lació divina que cal ser atesa, cal ser escoltada. Només aquell qui escolta la *Paraula* és capaç de tenir fe, i el missatge evangèlic de Pau, com a acte d'interpel·lació, ha de ser escoltat amb la mateixa cura i atenció que la subtil veu de Déu.

té molt presents. 1Te 1,8 pot ser la continuació hiperbòlica de 1Te 1,2, presentant la seva fe com quelcom tan excels que no cal dir-ne res més. Sigui com sigui, aquest procediment serveix per a crear el context adequat de comunicació i alhora introdueix la temàtica fonamental de la carta, expressada en forma de tríada en 1Te 1,3: «recordem davant de Déu, el nostre Pare, la vostra fe activa, el vostre amor incansable i la vostra esperança constant en nostre Senyor Jesucrist».

– *Frases incompletes i el·lipsis*: especialment en 1Te 4,14. Es tracta d'un anacolut molt clar que pot respondre a la complexitat mateixa de la qüestió a què Pau està intentant respondre. La resposta està molt poc elaborada, fet que ens porta a pensar en una etapa realment molt inicial d'aquesta reflexió (i encara comptant que hi hagués hagut una reflexió similar seriosament plantejada).

– Interrogació retòrica: 1Te 3,9 entronca amb el fragment hiperbòlic que acabem de presentar. Es pregunta el redactor com podria agrair tota l'alegria que ha rebut dels tessalonicencs. No es pretén respondre la pregunta en 1Te 3,10, però podem veure com continua el to de màxima cordialitat que s'ha iniciat en el primer capítol; l'ús de *nit i dia* al principi de 1Te 3,10 n'és un bon exemple.

– *Formes cícliques retòriques*: la repetició de l'estructura, gairebé en qualitat de plagió, que es produeix en 1Te 2,13-16 respecte de 1Te 1,3-10. Es repeteixen temes ja tractats amb suficient solvència poques línies abans. Hem de suposar, tal i com anem esbossant, que respon a una intencionalitat molt clara: mostrar-se el màxim de proper possible. També succeeix en 1Te 1,1-5 enfront de 1Te 3,6-13, més específicament en 1Te 1,2-3 respecte de 1Te 3,9-13.

– *Estil apocalíptic*: la perícopa 1Te 4,13-18 forma part del típic estil apocalíptic jueu, més especialment 1Te 4,16s, on apareixen elements constitutius de l'apocalíptica presentats per a justificar el destí dels morts.

– *Metàfora del somni*: s'usa indistintament per a referir-se a la mort (1Te 4,12; 5,10) i a la manca de fe (1Te 5,6s).

– *Ús de la primera persona del plural*: en aquest sentit es fa molt difícil determinar l'autoria de la carta. S'usen un plural literari (1Te 2,18; 3,1-6) i un referit als remitents (1Te 1,1); trobem la primera persona del singular, reservada per a l'apòstol, únicament en 1Te 2,18; 3,5; 5,27.³

³ Trobem una interessant reflexió al respecte en D. MARGUERAT, *L'apòstre, mère et père de la communauté (1Th 2,1-12)* [en línia], Lausana, març de 2000 <<http://www.people.unil.ch/daniel.marguerat/pdf/apotre.pdf>>. Segons Marguerat no es perd en cap moment la concepció col·lectiva de la missió cristiana, així com l'essència, també col·lectiva —tant d'organització com de la pròpia creació—, de les comunitats concretes, en aquest cas la de Tessalònica, i el fet que aparegui el pronom personal *egò* (1Te 2,18) és indicatiu de major vehemència

– *Estructures quiàsmiques*: el concepte de quiasme necessita un matís. Sovint s’usa de forma força imprecisa per a referir-se a tot tipus d’estructures invertides, però essent curosos només podem anomenar amb propietat quiasme una estructura del tipus A-B-B-A, i només si en unir les parts A i les parts B obtenim una forma de creu; d’aquí prové el nom de quiasme, ja que la creu és la lletra grega khi, i així es forma *chiasmus*. Un bon exemple de quiasme és Mc 2,27:

| | |
|---|---|
| A | B |
| «El dissabte ha estat fet per a l’home, | |
| B | A |
| i no l’home per al dissabte» | |

Així, partint de 1Te 3,10.12-13 es forma una resposta elaborada seguint un ordre invers a les qüestions. 1Te 3,10 es refereix al que falta a la fe dels tessalonicencs, i que troba resposta en 1Te 4,13-5,11; 1Te 3,12 es refereix a l’amor fratern, i es veu desenvolupat en 1Te 4,9-12; finalment, 1Te 3,13 parla de la santedat, i aquesta es veu explicitada en 1Te 4,2-8. L’estructura respon a un esquema A-B-C-C’-B’-A’, un paral·lelisme invertit que, tot i que no és evident a simple vista, surt fàcilment a la llum si l’anàlitzem amb certa atenció. És molt important tenir en compte que l’existència d’aquest tipus de recurs literari és indicatiu d’una voluntat concreta de l’autor; ara bé, la pregunta a fer-nos no és menys important que el recurs: existeix una jerarquia entre els conceptes continguts en les preguntes, això és, fe i amor?

1.3. Anàlisi exegètica

Tot sovint la pretensió humana d’accedir a formes de coneixement més i més elevades queda truncada per la inevitable limitació de la seva condició. En aquest sentit, realitzar un exercici com el que segueix és una (humil) manifestació d’aquesta pretensió. La ciència exegètica és quelcom molt complex; no només requereix grans coneixements de llengües antigues, sinó d’història, de literatura, de teologia..., fins al punt que només pot tractar-se d’un ofici vocacional, i encara en el sentit més fort de la paraula. Direm més (citant H. Gunkel): transcendeix la ciència per a esdevenir un art. Només amb aquell geni típic de l’artista es pot forjar un bon exegeta i, en aquest sentit, la llista de professionals dotats d’aquest do queda vedada a simples iniciats.⁴

en els tres casos en què s’usa la primera persona del singular; s’emfasitza en allò que es vol deixar molt clar, i, personant-se l’apòstol entre els fidels, el sentit d’autoritat esdevé, encara, més manifest.

⁴ En dona testimoni Larry W. Hurtado, tot apuntant l’empobriment en la crítica textual neotestamentària i la relativa deixadesa d’aquesta per part dels exegetes. Cf. L. W. HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, 11-22.

És aquesta genialitat, imaginació, intuïció... que fa possible aconseguir l'objecte de l'exegesi: accedir al significat original d'un escrit. És quelcom que difereix de l'hermenèutica però que hi té una estreta relació de parentiu, ja que en ambdues es produeix un exercici interpretatiu, i precisament aquest exercici és allò més polèmic d'aquesta ciència. Tota interpretació és una apropiació del text que en demana un desxiframent, i el perill més gran és llegir-lo a partir de les categories presents del qui realitza l'exercici. Aquí, de nou, cal posseir la genialitat necessària per a ser capaços de discernir allò nostre d'allò inherent en el text (i no només ens referim al que diu, sinó també a tot allò que l'envolta i que li dóna forma, el *Sitz im leben*), per a poder transcendir la rasa infranquejable de la història i apropar-nos a unes realitats que solen perdre's en un passat obnubilat per un dúctil imaginari col·lectiu que durant segles ha anat determinant una cultura específica. La nostra tasca ara és, doncs, filar tan prim com ens sigui possible ateses les limitacions que acabem de descriure i, amb tota l'esma, intentar aproximar-nos el màxim al significat de 1Te.

1.3.1. *Fides ex auditu*: l'Església de Tessalònica i la fundació d'aquesta

a) *Encapçalament, salutacions (1Te 1,1) i proemi o acció de gràcies (1Te 1,2-10)*

1 ¹ Pau, Siles i Timoteu, a l'església dels tessalonicencs, que viu en Déu Pare i en Jesucrist, el Senyor. Us desitgem la gràcia i la pau. ² Sempre donem gràcies a Déu per tots vosaltres i us tenim presents en les nostres pregàries. Contínuament ³ recordem davant de Déu, el nostre Pare, la vostra fe activa, el vostre amor incansable i la vostra esperança constant en nostre Senyor Jesucrist. ⁴ Sabem, germans estimats de Déu, que ell us ha escollit, ⁵ perquè us vam anunciar l'evangeli no tan sols amb paraules, sinó també amb obres poderoses i tota la plenitud de l'Esperit Sant. Ja sabeu el que vam fer per vosaltres quan érem a Tessalònica. ⁶ Però també vosaltres us heu fet imitadors meus i del Senyor, acollint la paraula enmig de moltes tribulacions, plens del goig de l'Esperit Sant. ⁷ Així heu estat un model per a tots els creients de Macedònia i d'Acaia, ⁸ ja que gràcies a vosaltres ha ressonat la paraula del Senyor. I no solament a Macedònia i Acaia, sinó que la fama de la vostra fe en Déu ha arribat a tot arreu, de manera que no cal que en diguem res més. ⁹ Tots ells expliquen com va ser la nostra arribada entre vosaltres i com us apartàreu dels ídols i us convertíreu a Déu, per adorar només el Déu viu i veritable ¹⁰ i esperar del cel Jesús, el seu Fill, que ell ressuscità d'entre els morts i que ens alliberarà del càstig en el judici que ha de venir.

La ciutat de Tessalònica forma part de l'Imperi romà d'ençà de la conquesta del 168 aC, tot i que és l'any 146 aC quan passa a ser la capital de la província de Macedònia. Gràcies a l'opció presa per la ciutat d'afavorir Octavi en la batalla de Filipis (42 aC) i al posterior principat d'aquest, és declarada ciutat lliure, per tant en possessió de les institucions que se'n deriven (en aquest cas: *dêmos* [districte territorial], *boulê* [as-



Àgora. Tessalònica.

semblea deliberativa] i *politárkhas* [literalment, cap civil de la ciutat]. Coneixem l'existència d'una comunitat jueva gràcies a l'aportació lucana (Ac 17,1), i també gràcies a Lluç podem saber com hagueren de fugir de la ciutat Pau i els seus col·laboradors. I és precisament per això que no és res lleuger plantejar-se la possibilitat que els creients que Pau conegué en la seva estada de mig any a la ciutat ja no existissin, i no perquè haguessin estat víctimes de la violència, sinó perquè fàcilment podien haver prescindit del missatge evangèlic, que com hem vist no havien acabat d'entendre del tot bé. Així les coses, podem entendre que l'alegria desbordant manifestada en tot l'escrit sigui plena i vertadera, que no busqui cap objectiu estratègic, sinó que simplement sigui mostra de la joia d'un pare en saber que el seu fill està bé. La nova comunicada a Pau per Timoteu fou una notícia esplèndida que reclamava una resposta afectuosa que acabés d'aferrar els fidels en la fe de Crist, i per fer-ho calia, a més, aclarir uns temes crucials a l'hora de comprendre i viure conseqüentment la fe. És el que procedeix a fer Pau en els capítols 4-5, però centrem-nos ara en els tres primers capítols.

1Te 1,1, tot i la seva brevetat, ens diu moltes coses dels destinataris de la carta. La referència a l'església dels tessalonicencs és suficientment explícita: aquesta comunitat existia. Com hem dit, les notícies de Timoteu foren bones, d'altra manera no s'hauria

escrit aquesta carta. El fet que se l'anomeni com a església ja no és tan clar. L'origen del mot és clarament veterotestamentari i es refereix al conjunt de tot el poble en reunió solemne (així cal llegir Dt 31,30; 2Cr 6,3; Ne 8,1-12, per citar només uns quants testimonis de la Septuaginta). La diferència entre sinagoga i església rau en una distinció funcional: la sinagoga (*edà*, la comunitat) és una reunió en un lloc determinat, mentre que l'església (*qahal*, reunió de tota la comunitat) implica la convocatòria solemne de la comunitat. L'adopció del concepte d'església per part dels traductors de la Septuaginta prové d'una qüestió tècnica d'assonància, ja que l'arrel de *ekklèsia* prové del verb *kaléô*, que vol dir 'cridar', 'convocar', i manté l'estructura fonètica *k – l* del mot hebreu. És en aquest sentit que devia entendre Pau el concepte d'església, i així es refereix als tessalonicencs, com aquells qui formen part de la comunitat cristiana, aquells qui han estat cridats, convocats per Déu. Tot seguit s'atribueix un complement fonamental a l'església: viu en Déu Pare i en Jesucrist. Això cal interpretar-ho a partir de la preposició *en*, que aquí té un sentit causal: és Déu qui interpel·la els homes a escoltar la seva paraula i a reunir-se en comunitat; és Déu, per tant, la causa de l'existència d'aquesta església. L'afegití descriptiu «Pare» té molt possiblement un origen siri; ens expliquem. És ben coneguda l'estreta relació de Pau amb la comunitat síria d'Antioquia, així com amb l'entorn d'aquesta (podríem fins i tot conjeturar relacions amb Damasc i altres poblacions síries en el lapse de temps que hi ha entre la primera pujada a Jerusalem després de l'experiència de Damasc i la crida per part de Bernabé a Tars). No seria gens desassenyat atribuir un coneixement profund de l'oració cristiana per part de Pau obtingut a Síria, i aquesta inclouria la formulació del *parenostre*; per altra banda és interessant veure com trobem testimoniats el nom amb què Jesús es refereix a Déu (*Abba*) pocs anys després, i com aquest passarà a designar la forma habitual per a referir-se al Senyor. És molt simptomàtic del pensament monoteïsta anomenar Déu singularitzant-lo, més en un moment en què coexistien múltiples divinitats de tot tipus (més encara en el si de l'Imperi). Finalment, la gràcia i la pau de la salutació inicial responen a dos conceptes bàsics de la prèdica cristiana.

1Te 1,2-10 conté l'acció de gràcies característica dels escrits paulins, però en aquest cas la seva extensió és molt indicativa. Hem d'entendre que li serveix per a crear un context adequat que d'alguna manera servia al lector com una síntesi del que s'exposava en la carta. L'explicitació en 1Te 1,3 de la tríada fonamental és una anticipació brillant que adoba el terreny per a una culminació argumentativa en la qüestió de la vinguda del Crist. En 1Te 1,4 apareix en escena un concepte especialment significatiu: *elecció*. És Déu qui ha escollit els seus fidels, i aquests, dotats de la llibertat inherent en l'ésser humà, han emès una resposta positiva a la crida divina. El caràcter d'escollits per Déu és un privilegi evangèlic i l'element central de la relació amb Déu. És privilegi perquè implica que s'és predilecció divina, objecte de l'amor més gran possible, i

és element central perquè és el punt determinant en la vida d'hom: es decideix com es respon a la interpel·lació divina; aquesta resposta es produeix a partir d'un ús de la llibertat humana, però només a partir d'un ús responsable d'aquesta s'estarà en situació d'evitar el pecat que hi ha en el món, d'allunyar-se del caos primigeni per tal d'apropar-se a la crida salvífica i fer-la pròpia. És per raó d'aquest caràcter privilegiat que s'enalteix Déu en 1Te 1,2-4, i no com a lloança gratuïta, sinó precisament com a testimoni d'acció de gràcies per l'elecció evangèlica. Aquest punt és molt important, i cal que ens hi deturem i l'analitzem amb més precisió. 1Te 1,4-5a és un exercici teològic de correcta comprensió de les Escriptures jueves. Déu és qui escull, qui surt a l'encontre i qui s'ofereix de forma gratuïta, sense res més a canvi que l'amor contingut en la vida de la fe. Abraham n'és el paradigma, i la lectura de Gn 15,1-21, amb Gn 15,6 com a clímax, n'és el testimoni més feient. En tot moment la paraula de Déu té un valor actiu, i no només implica audició, sinó que es fa sentir, es fa viure. Rm 10,17 és una elaboració erudita i ben argumentada d'això. La resposta positiva d'aquesta audició és la fe, i es dona a Déu i no pas al *missatger de bones noves*. Aquí podem comprendre perfectament la força de l'expressió «fides ex auditu» amb què Jeroni traduí la forma grega «*ê pístis ex akoês*», tot dotant-la d'una capacitat autònoma que fa que Rm 10,17 sigui una síntesi i alhora una unitat dins d'una perícope més gran. Però cometriem un error si desvinculéssim l'activitat auditiva (en sentit positiu, com acabem de veure) de la força de l'Esperit Sant de 1Te 1,5a (l'associació de força i Esperit apareix nombroses vegades en Pau: Rm 15,13.19; 1Co 2,4; 15,43; implícit, creiem, en Fl 3,10). Aquesta força és la manifestació de l'acció de Déu en l'acte de l'elecció, i actua per mitjà de l'Esperit amb especial incidència després de la resurrecció de Jesús. És força des del moment que permet que es produeixi quelcom extraordinari: suscitar la fe. Cap força humana pot arribar a fer sorgir des de l'interior més profund d'algú la fe, però no qualsevol tipus de fe, sinó aquella que exigeix, gairebé com a imperatiu categòric vital, una vida nova a la llum de Crist. És important que anem fixant-nos en les pistes que Pau ens dóna, ja que si les podem atresorar n'obtidrem, finalment, una important lliçó. En el present verset (5a) es crea un lligam entre paraula i acció, entre la prèdica evangèlica i les obres que aquesta genera. L'activitat apostòlica entre els tessalonicencs va estar marcada, doncs, per una adequada combinació entre paraula i acció, entre teoria i pràctica. Així podem concloure que tot i les mancances evidents que devia tenir la fe dels tessalonicencs (especialment pel que fa a la *teoria*), no devien pas estar mancats de familiaritat amb la pràctica cristiana, si més no en els seus aspectes morals concernents a la quotidianitat més rutinària, ja que la convivència de Pau i els seus col·laboradors durant un breu però intens període de temps hauria estat il·lustració exemplar suficient. Òbviament no podem pecar d'ingenus: devien existir persones en la comunitat que no havien entès res, ni en la teoria ni en la pràctica; 1Te 5,12-22 n'és l'exemple més clar. No obstant això, pensem que la majoria devia haver

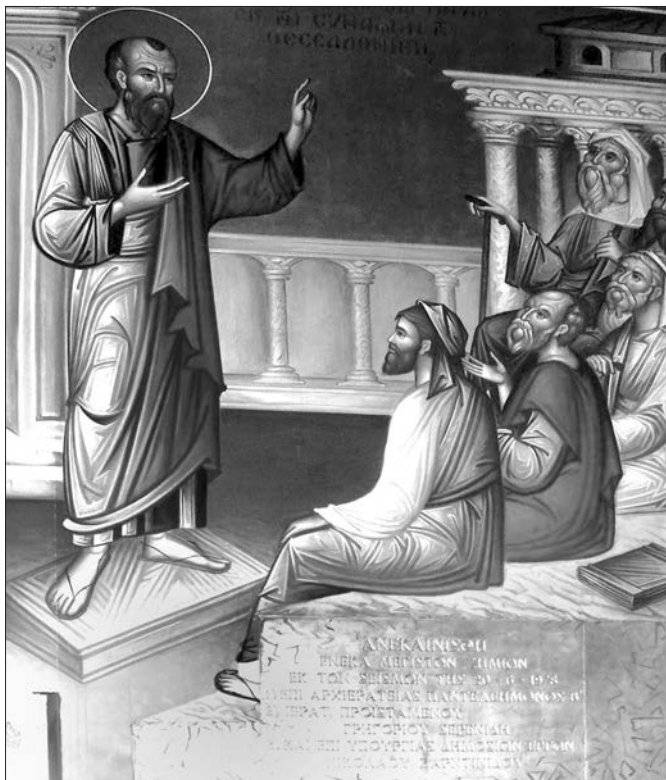
entès prou bé què calia fer i com calia viure la fe, ja que si no fos així no tindria cap sentit (o almenys seria molt rebuscat) l'alegria de Pau en relació amb la situació (precisament per això aquesta *situació* devia ser prou positiva) dels fidels. No hem d'oblidar que uns anys més tard escriurà als gàlates enfurismat i amb un to clarament polèmic.

1Te 1,5b, tot i ser aparentment indesxifrable en els seus detalls, requereix d'una lectura assenyada. Seria absurd que els remitents es dirigissin als tessalonicencs recordant-los algun fet prodigiós, perquè ja sabem que el propi Pau no s'enorgulleix d'aquestes coses (només cal recordar 2Co 12,1-10 i l'elogi de la feblesa). Tenint en compte què s'acaba de dir en 1Te 1,5a, el més lògic és pensar en un recordatori de la prèdica i el que implica per a la vida dels fidels, sense més precisió. Immediatament es diu que els tessalonicencs s'han fet imitadors seus enmig de molts tribulacions; aquesta imitació ens remet al que acabem de dir sobre el que havien entès els de Tessalònica en l'estada apostòlica, això és, com viure la fe (més enllà dels detalls). La imitació, així entesa, té un component moral fonamental: s'imita el Messies mort i ressuscitat a partir de l'acollida evangèlica i, un cop après el missatge i desvetllada la fe, se'n participa en la pròpia vida tot actualitzant la història. Les tribulacions viscudes ho han estat per part de tothom (recordem la fugida de Pau de Tessalònica), però per als tessalonicencs ha estat més difícil ja que havien de fer front als perseguidors interns de la comunitat i a l'acolliment i assimilació del missatge recent, fet que complicava les coses. De nou tenim una conjunció paraula – acció: han acollit la paraula enmig de molts problemes (gran mèrit) plens del goig de l'Esperit (aquest goig és el que actua en ells, que fa que l'escolta esdevingui productiva). És per això que els tessalonicencs són un model a seguir (1Te 1,7), per l'efecte positiu que ha tingut l'evangeli entre ells. Han passat dels múltiples ídols pagans al Déu vertader tot acceptant la fe en Crist ressuscitat.⁵ Ells no són un model de virtuosisme, és cert, i Pau no desistirà de recordar-ho, però no obstant això han esdevingut un model a imitar per la resta de comunitats. En llegir els versets 7 i 8 un s'adona de la transcendència missionera de l'exemple de Tessalònica. L'exemple que han significat és més útil que qualsevol prèdica, ja que suposa la materialització de la prèdica, l'efecte pràctic i visible més gratificant que pot observar un apòstol com Pau. S'han mantingut fermes en la fe malgrat les moltes penúries que han sofert a causa d'aquesta adhesió. Però això no ho és tot. En aquests versets també hi ha contingut implícitament un element de la major rellevància en la vida de Pau: la seva condició cosmopolita. Aquí trobem testimoniat els èxits de l'estratègia missionera paulina. El fet que els tessalonicencs siguin un exemple vol dir que serviran de model

⁵ La polèmica contra els falsos ídols o déus és molt possible heretada de les Escripures. Al respecte, vegeu Ex 34,14; 2Re 19,4.16; Sl 42,3. Fins i tot s'al·ludeix, en diverses ocasions, a un explícit monoteisme; p. ex., Ex 23,33.

perquè altres persones de la regió de Macedònia i Acaia puguin observar la seva vida i adoptar-la, tot entrant així en la fe. Com podem comprovar, la teoria funcionava. Pel que fa a 1Te 1,8b, però, no podem sinó reconèixer-hi una continuació del context hiperbòlic iniciat en 1Te 1,2.

Tot seguit comença un verset tan inesperat com sorprenent. 1Te 1,9 pot al·ludir als creients de Macedònia i Acaia, dels quals alguns dels primers devien haver viatjat fins a la zona del Peloponès i devien haver parlat a la gent de la regió de la increïble fe dels tessalonicencs. D'aquesta manera s'aconsegueix fins i tot tancar el cercle que s'enceta en 1Te 1,7: tots els qui han estat participants d'allò produït a Tessalònica (per tant, funció difusora de les grans ciutats en l'expansió de l'Evangelí) se n'han fet ressò en els seus viatges i estades (possiblement per raó de comerç) arreu (i així devia haver arribat a Corint aquesta notícia, fent encara més feliç Pau, ja que l'èxit és doble: confirmació de la comunitat de Tessalònica i èxit aclaparador del sistema missioner). Finalment, i com a colofó de la perícope d'acció de gràcies iniciada en 1Te 1,2, trobem la fórmula prepaulina de 1Te 1,9b-10. Es tracta d'una formulació tradicional que recull



Pau predicant a Tessalònica.
Catedral de sant Gregori
Palamàs, Tessalònica.

sumàriament l'evangeli: Déu com el Pare—Jesús com el Fill—resurrecció—vinguda judicial. Aquest anunci és una manera explícita de mostrar la gratuïtat de l'amor i de la salvació de Déu, perquè el mitjà que tenim per a creure i tenir fe és el mateix acte salvífic de Déu en Jesús, que remet la nostra existència a la voluntat salvífica i no pas a la ira, al Déu de l'amor i no pas al Déu venjatiu. Com molt bé ho expressa Cassalini: «Dio ha fatto annunciare il vangelo per l'acquisizione della salvezza dall'ira del giudizio». Dues consideracions finals de caire terminològic. La referència al cel, que només trobem en plural aquí i en 2Co 5,1; Fl 3,20, ens pot ajudar a confirmar una qüestió que incideix en la vida de l'apòstol. Ens referim a la seva formació en la cultura jueva. L'ús de la forma *tôn ouranôn* es refereix probablement a la representació de la cosmovisió jueva sobre els diversos cels sobreposats (només cal recordar la referència al tercer cel en 2Co 11,2). En segon lloc també volem matissar la referència al càstig en el judici que ha de venir, ja que aquest càstig no és quelcom extensiu a la majoria, ni tan sols de fet un avís per a comportar-se, sinó que és una indicació de l'esperança que cal tenir en la vinguda de Crist, que alliberarà tothom de la ira de Déu desfermada per la maldat dels homes. En primer lloc cal llegir correctament *tês orgês* com a 'ira', 'còlera', i no com a 'càstig'. A partir d'aquí podem adonar-nos de la diferència en el sentit de la frase: no serà el càstig, quelcom susceptible de ser materialitzat i en essència infligit, allò que caracteritzarà el judici final, sinó la còlera de Déu, que no ha de tenir necessàriament cap acte entre els homes, ja que amb la crucifixió de Jesús els homes ja han pagat pels seus pecats; però és que a més això ja ha estat compensat, els pecats ja han estat llevats, ja s'està en l'eó del final dels temps que està caracteritzat per l'Esperit, per la fraternitat. Ara només cal que la crida sigui correctament resposta, però tot i així, la salvació és (no serà o podria ser, sinó que és un fet) universal.

b) Experiències entorn de la missió fundacional (1Te 2,1-3,10): la fundació (1Te 2,1-16)

2¹ Tots recordeu, germans, que la nostra estada entre vosaltres no va ser infructuosa. ² Com ja sabeu, acabàvem de sofrir maltractaments i injúries a Filips, però el nostre Déu ens va donar valentia per a anunciar-vos el seu evangeli enmig de grans dificultats. ³ I és que la nostra predicació no s'inspira en l'error, ni en intencions poc netes, ni busca l'engany. ⁴ Déu ens ha considerat aptes per a anunciar l'evangeli que ens ha confiat; per això prediquem no pas mirant de complaure els homes, sinó mirant de complaure Déu, que examina els nostres cors. ⁵ Com ja sabeu, mai no vam adular ningú, ni ens inventàvem pretextos per a guanyar diners: Déu n'és testimoni. ⁶ Tampoc no buscàvem honors humans, ni de part vostra ni de part d'altres, ⁷ si bé, com a apòstols de Crist, us hauríem pogut fer sentir el pes de la nostra autoritat. Ben al contrari, ens vam comportar enmig vostre amb tota dolcesa, com una mare que cria i dona escalf als seus fills. ⁸ El nostre afecte per vosaltres era tan gran, que estàvem decidits a donar-vos, no tan sols l'evangeli de Déu, sinó fins i tot les nostres pròpies vides. Tant us havíeu fet estimar! ⁹ 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. ¹⁰ Vosaltres sou testimonis, i Déu també ho és, que ens vam comportar amb vosaltres, els creients, de manera santa, justa i irrepreensible. ¹¹ Ja sabeu que, igual com un pare tracta els seus fills, a cada un de vosaltres ¹² us exhortàvem, us encoratjàvem i us urgíem a viure d'una manera digna de Déu, que us crida al seu Regne i a la seva glòria. ¹³ Per part nostra, donem contínuament gràcies a Déu, perquè quan vau rebre la paraula de Déu que us anunciàvem, la vau acollir no com a paraula humana, sinó com allò que és en realitat: paraula de Déu, que actua eficaçment en vosaltres, els qui creieu. ¹⁴ Fins i tot, germans, heu imitat les esglésies de Déu que són a Judea i viuen en Jesucrist, ja que també vosaltres heu sofert, de part dels vostres compatriotes, allò que elles van sofrir de part dels jueus, ¹⁵ aquells mateixos que van matar Jesús, el Senyor, i els profetes, i ens han perseguit a nosaltres. Desagraden a Déu i es posen en contra de tota la humanitat ¹⁶ quan volen impedir-nos que prediquem als pagans perquè se salvin. Així han omplert la mesura dels seus pecats; però ara, al final, els caurà al damunt el càstig de Déu.

Seguint la classificació que hem presentat més amunt, iniciem ara l'anàlisi de la segona part, que es correspon fonamentalment amb el capítol 2 de la carta. Dins d'aquesta part l'apòstol ens permet accedir a certs detalls de la fundació de la comunitat de Tessalònica i als vaivens esdevinguts fins al moment de redactar la carta. La divisió en dues parts, la fundació i després de la fundació, ens serveix per a estructurar la perícope i treure a la llum el seu sentit diacrònic.

L'inici en 1Te 2,1 és molt suggestiu, ja que com si d'un film es tractés es comença la pel·lícula pel final. Els tessalonicencs ja saben què va passar, i com a coneixedors dels fets seria sobrer tornar-los a narrar, no obstant això, i com a exemplar comparació cinematogràfica, aquests són descrits a continuació. L'efecte que amb això volia provocar Pau devia anar molt lligat amb la intencionalitat final de l'escrit, que tot i que no és gens explícita, es pot resumir com la consolidació de la comunitat cristiana de Tessalònica. Podem començar fixant-nos en un procediment que usa per a obtenir un resultat positiu en els destinataris. L'ús de les formes *tots recordeu* i *com ja sabeu* ens permet veure com es busca la familiaritat, l'empatia amb l'auditori. El fet de recordar que la seva entrada no fou infructuosa té molt a veure amb el que tant els apòstols com els tessalonicencs saben i que es troba implícit en la comunicació; fins ara, a nosaltres això se'ns escapa per complet. A partir de 1Te 2,2 es comença a narrar la seqüència dels fets de tal manera que els tessalonicencs passen a fer memòria i nosaltres podem accedir a la preuada informació. En primer lloc es parla dels maltractaments soferts a Filips i de les grans dificultats enmig de les quals s'hagué de difondre l'evangeli; això només va ser possible gràcies a la intervenció de Déu, que atorgà valentia als seus apòstols. És curiós veure com se suposa que els tessalonicencs ja sabien que Pau i els seus col·laboradors havien patit a la veïna Filips: havien rebut notícies primerenques de la

persecució?, potser estaven a la ciutat de Filips per raó de negocis?, o es tracta, més aviat, d'un recurs que Pau fa servir per a fer recular en el temps uns fets (primer arriben a Tessalònica i expliquen el que els ha passat, i ara Pau fa com si aquesta notícia, que en el moment d'escriure la carta ja forma part d'un passat més llunyà, es pogués situar abans del moment mateix en què ell els explicà els fets)? Sigui com sigui, entenem que la idea subjacent en els dos primers versets és la de mostrar l'omnisciència dels destinataris, de situar-los en el mateix lloc (pel que fa a possessió de coneixements del passat comú) que els apòstols, prosseguint així amb la sèrie de lloances i agraïments que hem iniciat en 1Te 1. Ells, els tessalonicencs, que provenen del món del paganisme i, per tant, no coneixen res de l'evangeli, han escoltat la paraula de Déu i l'han acollida en els seus cors i l'han aplicat en les seves vides. Això és suficient per a col·locar-se en la mateixa situació, davant Déu, que els mateixos apòstols. No són ni més ni menys, sinó que són iguals, són germans en un sentit literal (als ulls de Déu) i en un sentit metafòric (la seva filiació divina els iguala en vida, ara i aquí). Però 1Te 2,2 té encara una finalitat més gran: justificar la validesa de l'evangeli. Si els apòstols no fossin portadors de la veritat i no tinguessin el Déu vertader del seu costat, seria completament il·lògic continuar predicant quelcom enmig de grans dificultats, àdhuc persecucions, injúries i amenaces de mort. La valentia mostrada és una manifestació ben notòria de la validesa evangèlica. Déu omnipotent està al darrera d'aquesta missió, és ell qui dóna les aptituds als seus apòstols i, aquests, no fan sinó la seva voluntat.

Acte seguit s'inicia una perícope molt interessant que convé resseguir amb atenció. 1Te 2,3-7a conté una sèrie de referències implícites als filòsofs itinerants, preferentment cíncics. En comparació, el comportament dels apòstols equival a una epifania de la veritat evangèlica, a una puresa que va més enllà dels interessos sofistes. Anem-ho a veure. Tot s'inicia amb la primera de dues tríades negatives, 1Te 2,3; la predicació evangèlica no s'inspira en: 1) l'error; 2) la impuresa; i 3) l'astúcia. L'error (*plánès*) té un sentit que va més enllà de la simple equivocació, ja que la rica polisèmia grega ens permet accedir a un significat molt més il·luminador: es tracta d'una il·lusió dels sentits. Això té a veure amb la capacitat de seducció dels sofistes per mitjà de les paraules il·lusionants a l'hora de mostrar una doctrina nova, de fascinar un públic que, embadalit, no atén a la falsedat de les paraules. La impuresa (*akatharsías*) també és un concepte que cal matisar. En el context que ens ocupa no es tractaria de l'antònim de *puresa*, concepte tremendament complex en la cosmovisió jueva, sinó més aviat de *falsedat*, d'ocultar motius que són rellevants i que no es transmeten precisament per evitar una major comprensió del missatge, fet que produeix un desnivellament entre emissor i receptor (recordem el que hem dit sobre la intenció d'igualar posicions que trobem en 1Te 2,2). Finalment l'astúcia (*dólói*), que és una interpretació diferent del significat literal 'engany', permet aproximar-nos molt més al que suposem que devia ser el sentit original d'aquesta primera tríada: mostrar què no s'és, i fer-ho a través de

l'antonímia exemplificada implícitament amb els filòsofs itinerants cíncics. Tot seguit desenvoluparem això. Continuem ara amb la segona tríada negativa. Podem fer un buidatge de 1Te 2,5s, i ens queda: 1) adulació; 2) cobdícia; i 3) glòria personal. Traient a escena l'adulació (*kolakeias*) es vol mostrar el component de vicis i deficiències que estan presents en la vida de tot ésser humà, i que l'evangeli no conté i que, per tant, els qui viuen l'evangeli han d'evitar. La cobdícia (*pleonexias*) fou evitada en tot moment pels apòstols i Pau hagué de fer front de manera incisiva als seus enemics de Corint que l'acusaven de la falsedat del seu apostolat, entre d'altres coses per la renúncia al que podríem anomenar *drets apostòlics*. La gravetat de l'assumpte la podem intuir quan posa Déu mateix per testimoni, fet que indica que no es tracta de res lleuger, ans al contrari era una acusació que per a Pau era gravíssima. Ell predicava la gratuïtat evangèlica i això no es podia conjuminar amb cap tipus d'avidesa. En darrer terme hi trobem la glòria personal (*dóxan*), que en aquest cas ens és presentada a partir del recurs a cercar honors humans. Es treuen a la llum així les renúncies personals que fan en tot moment els apòstols, tot deixant de banda la seva persona per dedicar-se íntegrament a l'evangeli. Tant la primera com la segona de les dues tríades negatives que acabem de presentar serveixen per a mostrar el compromís dels missioners, per demostrar que no resten subjugats a cap patrocini extern, que són fidels a l'evangeli i que, per tant, són representants de Déu, de la veritat. Trobem un verset conclusiu d'això en 1Te 2,4, justament entremig de les dues tríades negatives; allí s'hi diu que Déu els ha considerat aptes per a anunciar l'evangeli (això no vol dir que hagin estat escollits per mèrits propis, sinó que és Déu qui els hi ha conferit les capacitats i la valentia necessàries per a poder portar el seu missatge per totes les nacions del món). Del que acabem de dir en podem fer una síntesi que ens mostrarà les característiques d'un apostolat autèntic, d'una vertadera espiritualitat missionera. És com segueix:

- Valor davant de les dificultats, basat en la presència de Déu per mitjà de l'Esperit Sant
- Motivació sana de proclamar la veritat evangèlica
- Afecte humà
- Disponibilitat i gratuïtat absolutes
- Autenticitat de vida, coherència vida – prèdica
- Interpel·lació adaptada a cada context, a cada oient, per tant, adaptació del missatge

En aquesta enumeració, ordenada sense cap prioritat, hi trobem una forta crítica als filòsofs itinerants. Davant de les dificultats, aquells abandonarien tot projecte; les motivacions disten de ser sanes; el seu afecte no és humà sinó més aviat econòmic, interessat; res a dir de la gratuïtat...; la seva coherència brilla per l'absència; i si bé sí que

farien l'esforç d'adaptar el missatge, hem de tenir en compte que aquesta característica quedaria descartada davant el reguitzell de crítiques que hem apuntat.

Però no seríem seriosos si no continuéssim la perícopie iniciada en 1Te 2,3 amb el seu final lògic, 1Te 2,7a. És cert que aquesta divisió pot resultar polèmica, ja que 1Te 2,7b-8 pot ser llegit dins el mateix context argumental, però no ho veiem així. Després de donar-hi moltes voltes creiem que l'estructura que usa el redactor genera un marc a partir del qual s'inicia una primera part (coherent i unitària) en 1Te 2,3-7a, caracteritzada per un sentit apofàtic, i que continua en una segona part (també coherent i unitària) en 1Te 2,7b-8.10-12, caracteritzada per un sentit positiu. Doncs bé, en 1Te 2,7a hi trobem una segona conclusió (la primera l'hem situat en 1Te 2,4) que és una mostra ben explícita d'allò que fins al moment només s'havia apuntat de manera suposadament casual: l'autoritat apostòlica. En erigir-se apòstols de Crist fan notar la seva potestat evangèlica, la seva capacitat de gestió, administració i, per què no dir-ho, lideratge de les comunitats que, a fi de comptes, ells han creat. Diem que és una conclusió d'aquesta primera part perquè després de dir què no són ells (per tant, i en aquest cas i com ja hem vist, en oposició als filòsofs itinerants), s'afirmen com el que són de la manera més explícita i fulgurant possible, de tal manera que ningú més no ho farà amb aquesta solemnitat. Fent això estan mostrant, com ja hem vist pel tema de la cobdícia i de la glòria personals, que renuncien a exercir el seu poder, i així eviten que el pes de la seva autoritat recaigui damunt dels tessalonicencs (trobarem una acarnissada represa d'aquesta qüestió en 1Co 9, amb un augment notable de les tensions per raó dels conflictes sorgits en el si de la comunitat coríntia arran dels qui qüestionen l'apostolat paulí).

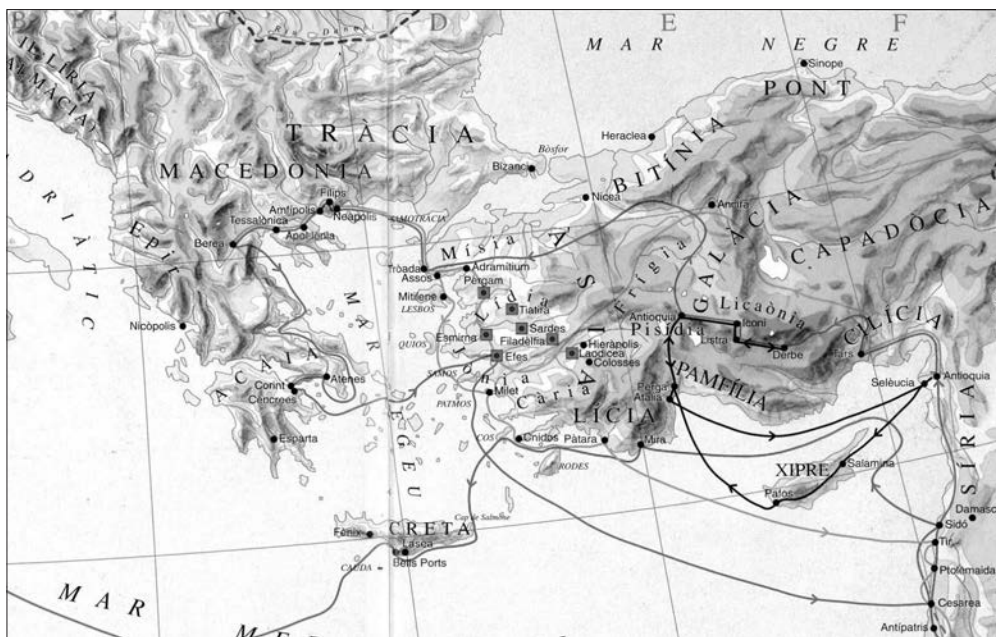
Tal i com acabem de mostrar, en 1Te 2,7b s'inicia una part distinta, i ho remarca amb la conjunció adversativa *allà* ('però, no obstant'), que ja de per si denota un tall en el discurs. Tot seguit exposa la diferència respecte allò que s'hauria pogut fer i no es va fer: es van comportar amb la dolcesa d'una mare que dona escalf als seus fills. La comparació amb la funció maternal pot estar inspirada en les Escriptures (ho trobaríem testimoniada, per exemple, en els bells passatges de Nm 11,12; Is 49,15; 66,10-13), però més enllà d'aquesta possibilitat el que ens importa ara és la nova secció, diguem-ne *positiva*, que s'acaba d'encetar. El concepte *nêpioi* ('fills') té una variant en alguns dels testimonis documentals que presenta el mot *êpioi* ('amable, bondados'); usar un o altre mot canvia molt la frase. És molt possible que alguns dels primers copistes preferissin adoptar el substantiu en lloc de l'adjectiu, ja que «amable» és una paraula infreqüent en les Escriptures. No obstant això no podem acceptar de cap manera aquesta traducció, en primer lloc perquè no imaginem un Pau i uns apòstols identificant-se amb nens petits pel que fa a l'actitud enmig dels tessalonicencs, menys encara quan en 1Co 3,1 usa la infantesa com a quelcom perjudicial per a la comprensió del missatge evangèlic. Així doncs, hem d'escollir la traducció d'amabili-

tat', 'dolcesa'. En el context que presentem, ser amable és exercir l'autoritat tenint en compte als qui hi estan sotmesos, de tal manera que ens retrobem amb el que acabem de dir en 1Te 2,7a. Com podem comprovar l'enllaç entre una i altra parts del verset és ben lògic: l'autoritat que s'havia pogut exercir no es va manifestar en la seva forma opressiva, sinó ben al contrari, amb una consciència ferma dels deures apostòlics més que no dels drets. En 1Te 2,8 hi trobem una comparació amb 1Te 1,4, ja que allí es presenta els tessalonicencs com a estimats de Déu, i ara com a estimats dels apòstols. En el fons es tracta del mateix, perquè de fet és Déu qui actua per mitjà dels apòstols, a través de l'afecte humà. Fixem-nos en el sentit actiu de l'amor, que fa que no només se'ls doni l'evangeli, sinó que fins i tot els haurien donat les seves pròpies vides. Tot i que podria tractar-se d'un sentit hiperbòlic que entroncaria amb el que ja havíem descrit per l'acció de gràcies, no és gens desassenyat interpretar-ho com una manifestació cristiana de l'amor, aquella qualitat que explicita la fe i que actua entre els homes, que fa que l'evangeli passi de les paraules als fets. Òbviament l'actuació apostòlica hauria pogut acabar amb un linxament públic i esdevenir un tràgic final per a Pau i els seus col·laboradors, però de resultes de la resposta positiva dels tessalonicencs això no fou així.

En el següent verset, 1Te 2,9, trobem una represa gairebé exacta del contingut de 1Te 2,1-2 (fins i tot de 1Te 1,5b): un recordatori explícit d'allò que ja saben els tessalonicencs, les dificultats, penes i fatigues que hagueren de patir els apòstols mentre anunciaven l'evangeli. Però això no fou cap impediment, sinó que fou una oportunitat, un bon moment per a mostrar-se afables i representar un exemple per a la comunitat. Treballaren dia i nit per tal de no ser una càrrega per a ningú, així renunciaven a viure amb la gratuïtat apostòlica característica i decideixen *fer gratuït l'evangeli*. Per si no havia quedat clar, es remarca amb fermesa la posició de gratuïtat absoluta que va lligada a la paraula de Déu; ni es cobra per l'ensenyament ni es cobra per la mantenició dels qui ensenyen. De nou, la radicalitat amb què s'oposen als filòsofs itinerants és notòria. En 1Te 2,10 hi tenim la continuació de 1Te 2,8, i d'alguna manera el clímax de la part que hem anomenat *positiva*. Aquí se'ns presenta la tríada positiva que complementa a mode d'antònim 1Te 2,3.5s: 1) respecte; 2) justícia; i 3) innocència. El primer terme és *osiôs* (forma adverbial de l'adjectiu 'pietós', 'sant'), que traduïm per 'respecte', ja que el concepte implica una observació d'allò que ha estat fixat com a norma de conducta pels homes, que exigeix per tant ser observat, ser respectat. Així es tractaria de traduir per 'respectuosament', però en un sentit absolut del terme, seguint la idea que acabem d'expressar. El segon concepte és *dikaiôs* ('justament'), i com veurem tot seguit esdevé una síntesi de la tríada positiva. En tercer lloc hi trobem *amémpôtôs* ('irrepremsiblement'), que nosaltres hem substantivat com a 'innocència', precisament perquè implica que no es pot recriminar res a aquella persona i, en aquest cas, a l'actuació dels apòstols mentre van conviure amb els tessalonicencs. Fixem-nos

com la noció de justícia emmarca sintèticament els altres dos conceptes: el respecte és l'observança d'allò just, d'allò que serveix per a la bona convivència; mentre que l'actuació irrepreensible, innocent de qualsevol càrrec, té relació directa amb el respecte als altres i a la pròpia justícia universal (podria servir-nos com a exemple paradigmàtic l'anomenada *regla* d'or, que podem trobar en múltiples testimonis tant de l'Esclatuturacom del Nou Testament, i resumida seria la formulació «estima els altres com a tu mateix»; així per exemple ho trobem en Lv 19,18b; Mt 5,43; 19,19; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27). A continuació tenim el complement a 1Te 2,7b pel que fa al tema paternal; si allí se'n parlava de la mare que dona escalf als fills (funció protectora) ara es presenta la figura paterna. En aquest cas, però, la funció no és protectora sinó que esdevé un complement ideal en tant que es tracta d'una funció eminentment pedagògica: 1) exhortar; 2) consolar; i 3) reprendre. En el primer cas s'usa la forma verbal *parakalountes* (participi de *kaléō*, 'cridar' en un sentit exhortatiu); en el segon cas *paramythoúmenoi* (participi de *mythéomai*, 'parlar', però especialment 'aconsellar'); i finalment *martyrómenoi* (participi de *martyromai*, 'afirmar', 'asseverar', però també 'implorar'). Tots tres conceptes li serveixen a Pau per fer incidència en l'edificació de la comunitat formada de poc. 1Te 2,11-12, doncs, mostra la plenitud de les funcions paternals dels apòstols, ja que no només donen escalf a les seves comunitats, sinó que actuen amb fermesa per tal de guiar-les pel bon camí que condueix a la salvació. Aquest camí només és pels qui viuen d'una manera digna, pels qui es comporten amb santedat. Aquí sorgeix amb tota la seva força la condició de participació en el Regne de Déu, això és, la santedat; una vida i un comportament dignes de Déu. Òbviament la impuresa, la falsedat i la vida en pecat impossibiliten l'entrada al Regne, és més, propicien la participació en el judici final de Déu que, per mitjà de Jesús, es farà en la fi dels temps. El Regne i la glòria de Déu només s'obtenen a través de la fe que condueix, indefectiblement (si és vertadera, i si no ho és, ja no és fe), a una vida santa. Però és que a part de la condició de llibertat que tenen els homes, que els pot dur a l'error i a l'allunyament de la fe, Déu ha volgut manifestar la seva glòria a través de l'acció de l'Esperit Sant, que, a mode de guia, permet accedir amb més facilitat a la salvació. Tal i com afirma Casalini, «Dio santifica completamente l'uomo che tende alla santità, lasciandosi guidare dallo Spirito Santo, che Dio stesso dà per questo»; aquí també hi intervé un element típicament jueu, com és l'elecció; aquest concepte israelita (p. ex: Rm 9,11; 11,5.7.28) aquí és presentat com una crida (*kalountos*, participi, present atemporal en tant que és una crida de Déu, eterna i invariable; cf. Is 45,3) basada en la fidelitat de Déu als seus fills, que trobem en múltiples llocs de l'Esclatuturacom (Dt 32,4; Is 49,7; 1Te 5,24). D'aquesta primera part del capítol 2 en podem extreure algunes conclusions rellevants:

– Pau és conscient que la seva tasca és la difusió del missatge evangèlic en la missió, i no pas el procés baptismal (cf. 1Co 1,17); d'això se'n deriva una qüestió fonamental,



i és que la unió definitiva amb Crist està prefigurada en l'elecció mateixa de la fe, i no amb el procés posterior de caire més cultural.

– La fe ha de ser viscuda. L'existència en la fe ha de veure's reflectida en qüestions pràctiques, sempre guiades per l'amor al proïsme: cal viure santament.

– El caràcter sencer de 1Te, i això és especialment visible en 1Te 2,1-12, és soteriològic, tot anunciant la vinguda escatològica del Senyor.

– L'element referencial de l'evangeli és la vinguda del Senyor i no pas el Regne de Déu;⁶ això suposa un canvi de missatge respecte d'allò predicat per Jesús en vida, però ho trobem testimoniats en Pau de forma ben clara. El fet que usi la paraula «regne» en 1Te 2,12 no és un element contradictori, ja que en l'expressió grega de «al seu regne i a la seva glòria» es fa servir un sol article per ambdós mots, i això suggereix una interpretació escatològica del Regne, estretament vinculat a la *parusia*.

Després d'haver analitzat l'actuació de Pau entre els tessalonicencs, la missió fundacional, ara ens trobem amb una perícopa polèmica: 1Te 2,13-16. Com sempre amb

⁶ En tota la literatura paulina indiscutible només hi trobem 8 vegades aquesta fórmula (Rm 14,17; 1Co 4,20; 6,9s; 15,24.50; Ga 5,21; 1Te 2,12). No és significatiu si tenim en compte que per als Evangelis (comtem Ac en aquesta literatura en tant que obra doble de Lluc, Lc-Ac) és un tema fonamental i hi apareix prop de 60 vegades.

casos d'aquests, ens trobarem amb autors que afirmen vehementment que es tracta d'una glossa i d'altres que ho rebutgen amb el mateix èmfasi. Prendre posició no és gens senzill, puix no hi ha arguments concloents a favor de cap d'ambdues hipòtesis; no obstant això acceptem que es tracta d'un escrit original paulí. Primerament cal atendre al fet que, a diferència dels nostres dies, la redacció d'un escrit podia suposar una tasca que s'estenia en un temps que va més enllà d'unes hores; podia tractar-se d'alguns dies fins i tot. Pretendre que es recordés fil per randa tot allò que ja s'havia fixat per escrit és més propi d'una màquina que d'una persona, i les condicions no devien ser les més adients per a delectar-se amb rellegir allò escrit dies enrere. En segon lloc hem de recordar que molt probablement existia un amanuense que era l'autor final de la redacció i, per tant, el qui definia la forma final de l'escrit. Però els arguments no s'acaben aquí; endinsem-nos en la perícopa i ho anirem observant amb més atenció.

En 1Te 2,13 es comença amb el to hiperbòlic que ja hem vist, ara donant contínuament gràcies a Déu per fer que els tessalonicencs acollissin l'evangeli com a paraula de Déu. Això conté certes complicacions, ja que no és del tot cert que això fos així. De fet, tot i que sí que és cert que van acollir l'evangeli de bon grat (ho testimonia el fet que la comunitat encara persisteix), no ho és menys que no van entendre molts dels punts que, o es van explicar de passada o no es van explicar. Sigui com sigui, demanen explicacions a l'apòstol per tal de comprendre millor, i no només a mitges, la profunditat real de la paraula de Déu. Per altra banda hem d'entendre que, ultra la consideració real que Pau tingués dels tessalonicencs, s'hi mostrà afable i decididament entregat perquè havien aollit positivament l'evangeli, més enllà de les minúcies que els poguessin mancar per tal d'accedir a un ple coneixement de Crist (aspectes culturals, ètics...). Òbviament l'acció eficaç de la *Paraula* entre els homes només es produeix un cop aquests l'han escoltat, fet que no pot succeir sense la missió (d'aquí l'enorme alegria dels apòstols, conscients dels èxits que té l'evangeli), però això no impedeix que l'element de llibertat que hi ha en el cor dels homes pugui conduir-los a l'error, a l'allunyament de la fe. A la fe s'hi arriba per la *Paraula*, que prové de la prèdica (Rm 10,17), i que a través de la reflexió personal, de la llibertat d'elecció, l'home decideix si aollir-la i viure-la (2Co 2,16) o rebutjar-la (Rm 10,16). A tot això cal sumar-hi l'enorme dificultat que passen els qui creuen, exposats al patiment (relacionat amb la passió de Crist) i a les persecucions; aquí Pau els compara amb els creients de Judea que viuen en Jesucrist. Aquesta comparació és molt indicativa, ja que gràcies a això podem saber que ell tenia notícies, coneixia, la realitat de les comunitats palestines. És més, això indica que existien tals comunitats. Això és summament interessant, ja que significa que en un moment tan reulat com l'any 50 dC hi havia comunitats creients en Crist escampades per Judea. No estaria tan clar que això fos així, ja que les persecucions que devien haver sofert fàcilment els haurien pogut fer repensar el seu model de vida (en aquest cas parlem dels pagans que abraçaren la paraula de Déu

difosa pels qui hagueren de fugir de Jerusalem en les primeres persecucions); que Pau n'esmenti l'existència i ho faci amb tal claredat significa que n'estava al corrent, potser fins i tot que en coneixia persones. Tant els tessalonicencs com els creients de Judea, doncs, havien patit per raó de l'evangeli, per part dels macedonis i per part dels jueus, respectivament. En 1Te 2,15a hi trobem l'inici d'un atac contra els jueus per part de Pau: van matar Jesús i els profetes, i ara persegueixen els qui professen la paraula de Déu. Ells mateixos són fills de Déu, són el poble d'Israel, però no respecten la voluntat de Déu. Així contravenen els seus dissenys, i això fa que, de retruc, estiguin en contra de tota la humanitat. Això denota una interpretació dels jueus per part de Pau que els atribueix un caràcter xenòfob i exclouent (cf. Fl 3,2-3), violent amb tots aquells qui no respecten llurs tradicions, per més superades que aquestes estiguin.⁷ En 1Te 2,15b-16 hi trobem el clímax d'atac als jueus: desagradant Déu i posant-se en contra de tota la humanitat només aconseguiran el càstig diví. L'expressió «han omplert la mesura dels seus pecats», si bé és de tradició jueva (cf. Gn 15,16; 2Ma 6,14a; Dn 8,23), conté certs interrogants. Fa gala d'una teologia de la història que ens fa pensar en Mt 23,31-36 i en una sèrie d'esdeveniments contemporanis (l'expulsió decretada per Claudi, que trobem en Ac 18,2; les fams que Lluc narra en Ac 11,28) i fins i tot posteriors (la destrucció del Temple de l'any 70 dC) a Pau. Només si es tractés d'una interpolació tindria sentit pensar en la guerra jueva narrada per Flavi Josep, com passa amb el cas de Mateu (en aquest cas no és una interpolació, sinó que era coneixedor dels fets esdevinguts entre els anys 66-70dC). En aquest cas hem de pensar en un altre ordre de coses. Al nostre entendre seria més assenyat pensar en la lògica paulina, i és que conscient com era de la imminència de la vinguda de Crist, les possibilitats dels pecadors (i, per tant, dels jueus) per a redimir-se es veuen minvades, i així hauran de fer front al càstig que els espera.⁸

El que ha començat com un elogi de la fe dels tessalonicencs ha acabat en una crítica duríssima a l'actitud xenòfoba i exclouent dels jueus. Del to alegre de 1Te 2,13 hem passat al to gairebé profètic (fatalment profètic!) de 1Te 2,16. Les posicions han quedat molt marcades i tothom sap on està i què li pertoca. Amb la fe es guanya la vida, i amb la negació de l'evangeli només resta la mort. Els autors que hem llegit per a fer aquest comentari tenen molt clar que aquesta perícopie obté un sentit positiu per al poble jueu si es llegeix a la llum de Rm 9-11; és més, afirmen que es produeix

⁷ Així és com entenia Pau la tradició jueva: un element propedèutic que havia arribat a la culminació amb Crist.

⁸ És important fer una precisió. Lluny de moltes lectures anacròniques que ha generat aquest verset, hem de situar les coses en el seu correcte emplaçament. Pau no es presenta aquí com un antisemita, no ataca els jueus pel fet de ser jueus, sinó que la qüestió s'ha d'entendre en el context de fe que es debat. Com afirma Fee, «Paul is here passionately pro-God and pro-God's people, not anti-people as such».

una evolució en el pensament paulí que, tot i tenir certes continuïtats (la incredulitat jueva propicia la missió als gentils; l'absurditat de la creu mostra la lògica de Déu, que no està a la nostra altura...), adquireix un significat diferent en aspectes com la imminència del judici final. Si bé sí que acceptem que es produeix una evolució en el pensament de Pau al llarg dels anys que li resten (és obvi, per altra banda, que les persones canvien; més encara Pau, ja que ell mateix anà comprenent amb el pas dels anys la veritable naturalesa de l'evangeli, anà madurant les reflexions entorn de molts temes relacionats amb les polèmiques judeocristianes / paganocristianes, per finalment reflectir-ho en el tractat de teologia de Rm), entenem que és absolutament il·lògic pretendre extreure quelcom de 1Te a partir de Rm. Dit amb altres paraules: la teleologia defuig el sentit històric dels fets. No podem llegir 1Te amb els ulls ubicats en Rm, perquè, si bé això és eficaç a l'hora d'extreure una teologia general del pensament paulí, és invàlid a l'hora de fer un comentari de 1Te.

La sal es troba en l'acollida i el servei

Lectura de Mc 9,30-50

per Rodolf Puigdollers i Noblom

Dos diumenges de lectura continuada

Els diumenges 25 i 26 del cicle B es llegeixen en la celebració de l'eucaristia dos textos de l'Evangelí segons Marc que tenen la característica de ser la continuació l'un de l'altre. El diumenge 25 es llegeix Mc 9,30-37 i el diumenge 26, Mc 9,38-48. Aquesta forma de dividir els textos té la virtut de relacionar íntimament els episodis de l'anunci (segon) de l'entrega del Fill de l'home i de la pregunta de Jesús sobre el que discutien els deixebles pel camí, però presenta l'inconvenient de separar el gest de Jesús amb un noi i les paraules de Joan sobre la prohibició a aquell qui treia dimonis pel nom de Jesús sense anar amb ells. Per una altra banda, els v. 49-50 queden sense ser llegits, segurament per la gran dificultat de comprensió que presenten (sobre la divisió de perícopes cf. J. Rius-Camps, *El Evangelio de Marcos*, Ed. Verbo Divino, Estella, 2008).

Evidentment aquestes dues lectures evangèliques no poden ser enteses —i per tant, comentades homilèticament— sense escoltar-les en la seva relació i unitat. Aquestes notes volen ajudar a veure'n el seu sentit.

«No volia que ho sabés ningú» (Mc 9,30b)

L'episodi de l'anunci de l'entrega del Fill de l'home comença —en el text de Mc— amb la indicació: «I, sortint d'allà, es posaren a travessar Galilea» (v. 30a). El punt de partença de la sortida podria referir-se al lloc de l'explicació prèvia («a casa», v. 28a) o bé al peu de la muntanya (v. 9). Si es considera que la casa es refereix a Cafarnaüm,

l'arribada posterior a aquesta ciutat i a «la casa» (v. 33) s'haurà de considerar com un retorn. Jesús i els deixebles es posen a travessar Galilea. Sobre el sentit d'aquest recorregut hi ha la indicació de l'evangelista que Jesús «no volia que ho sabés ningú», amb l'afegit «perquè (*gar*) anava ensenyant als seus deixebles». El *gar* d'aquesta darrera frase està expressant la causa per la qual Jesús no vol que ningú s'assabenti de la seva presència en companyia dels deixebles: Jesús no vol veure's interromput en aquesta instrucció i, per tant, no vol que els seus deixebles es trobin privats d'aquest ensenyament. Això assenyala, per una banda, la situació de manca per part dels seus deixebles en aquest punt i la importància de l'ensenyament que els vol donar. La relació entre aquestes dues frases queda esvaïda si la segona frase queda separada per un punt: «Instruïa els seus deixebles».

L'anunci sobre l'entrega del Fill de l'home

La instrucció de Jesús va referida a la seva pròpia persona: «El Fill de l'home serà entregat en mans dels homes (còdex D: «d'home»), i el mataran; i al cap de tres dies ressuscitarà». El text del Còdex Vaticà —que és el que segueix el text litúrgic i la BCI— fa precedir la referència a la resurrecció amb la indicació: «un cop mort», el que pot significar la necessitat de subratllar la realitat de la seva mort i, per tant, la victòria sobre aquesta en la resurrecció.

L'expressió «el Fill de l'home» —característica dels evangelis i tan sols en boca del mateix Jesús— es refereix a la persona de Jesús, el mateix que està parlant (com a «fill d'home»), però amb la particularitat de presentar-se com a model de l'ésser humà. La seva «entrega» no és tan sols fruit de l'obra del traïdor («el qui el va entregar», 3,19) o del disseny diví («cal que el Fill de l'home pateixi molt», 8,31), sinó donació d'ell mateix («el Fill de l'home no ha vingut a ser servit, sinó a servir i a entregar la seva vida», 10,45; «els el donà i digué: “Preneu: això és el meu cos”», 14,22). La resurrecció —la vida definitiva— està en profunda relació amb aquesta entrega i amb la realitat mateixa del Fill de l'home —i, per tant, també dels seus deixebles. Aquest és l'ensenyament que Jesús ofereix als seus deixebles i en el qual no poden ser destorbats.

L'evangelista subratlla la importància d'aquest ensenyament, en indicar la dificultat que presenta per als seus deixebles: «Els no comprenien això que havia dit («la dita» o «la paraula») i tenien por de preguntar-li-ho» (v. 32). No entenien i no volien entendre. Els deixebles no acollien Jesús en el sentit de la seva persona i de la seva missió: «El Fill de l'home no ha vingut a ser servit, sinó a servir i a entregar la seva vida» (10,45). No entendre significa aquí no acollir dins d'un mateix aquest comportament de servei i d'entrega de la vida.

Aquest final d'incomprensió i de tancament en un mateix demana un aclariment i un canvi. És la funció que realitzarà l'episodi següent en tota la seva totalitat. Fa bé,

doncs, el leccionari d'iniciar l'episodi següent a continuació, en la mateixa lectura, encara que després aquest segon episodi es trobi tallat pel temps d'una setmana — temps, sens dubte, que el creient necessita per assimilar el missatge de salvació.

Les preocupacions de fons dels deixebles pel camí

Si l'episodi anterior acaba per part dels deixebles amb una incomprensió i una manca de preguntes, l'episodi següent comença precisament amb una pregunta de Jesús, per intentar fer aflorar el que hi ha a l'interior dels deixebles. Si el primer episodi estava situat travessant Galilea, és a dir, de camí, el segon es presenta després de l'arribada a Cafarnaüm, «un cop a la casa». La casa (*oikia*) no és aquí el lloc dels aclariments o de les ampliacions en privat —com en 9,28; 10,10—, sinó la localització del problema a l'interior mateix de cada cor i, al mateix temps, a l'interior de la comunitat en si mateixa.

La pregunta de Jesús és molt clara: «Què discutíeu pel camí?» (v. 33b). El camí —«el camí cap a la passió» (J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1986, vol. II, p. 64)— s'ha convertit en una contínua discussió. El deixebles discuteixen, perquè encara no han comprès ni entès: el seu cor està endurit (8,17). Però ells es mantenen en silenci respecte a Jesús, de la mateixa manera com en l'episodi anterior havien tingut por de fer-li preguntes: ara no contesten, «ells callaven» (v. 34a). L'evangelista explica el motiu: «perquè havien discutit quin d'ells seria el més important» (v. 34b). El text del Còdex Vaticà no explicita el segon verb, el que es podria entendre en el sentit de «quin d'ells era el més important»: es devia tractar d'una discussió sobre la importància relativa entre els deixebles de Jesús. El Còdex de Beza, en canvi, explicita el verb *genêtai*, de tal manera que s'introdueix la dimensió d'esdevenir en un subjuntiu deliberatiu, amb valor d'interrogació futura: quan un d'ells esdevindrà més gran? Jesús havia indicat a l'inici de la perícope anterior que el Fill de l'home el matarien; pel camí els deixebles havien discutit quin d'ells esdevindria el més gran... Quan? Després de la mort del Mestre. Els deixebles no tan sols no acullen el seguiment de Jesús, sinó que ja estan fent plans sense comptar amb ell, per quan ell no hi sigui. La situació és molt greu, com es veurà més endavant amb la petició dels dos fills de Zebedeu (cf. Mc 10,37).

El gest de Jesús de posar al mig i acollir un *paidion*

Aleshores Jesús dona un nou ensenyament mitjançant un gest molt gràfic. «Aleshores, havent-se assegut, cridà els Dotze». La indicació que Jesús s'assegué és una indicació simbòlica de la seva acció com a mestre, ensenyant. Aquest gest de Jesús és una reacció a l'actitud que suposa la discussió dels deixebles pel camí: mentre el Còdex Vaticà inicia la frase amb una simple conjunció copulativa («i [*kai*], havent-se

assegut»), el Còdex de Beza ressalta la reacció («aleshores [tote], havent-se assegut»). El fet de cridar els Dotze dóna una gran solemnitat a l'escena, no es tracta simplement d'un ensenyament als deixebles, en general, sinó un ensenyament dirigit als Dotze, en tant que representants de la comunitat instituïda per Jesús (cf. 3,14; 6,7; 10,32).

L'ensenyament de Jesús s'expressa amb tota la seva força en el gest que fa a continuació. El Còdex Vaticà, tanmateix, explicita amb antelació el significat del gest —explicació que no és al Còdex de Beza—: «I els digué: “Si algú vol ser el primer, que es faci el darrer de tots i el servidor de tots”» (v. 35b). El text està inspirat en Mc 10,43-44, quan Jesús instrueix els deixebles, indignats per les pretensions de Jaume i Joan: «Qui de vosaltres vulgui ser gran, que sigui servidor vostre, i qui de vosaltres vulgui ser el primer, que sigui esclau de tots». La preferència mostrada pel terme «servidor» (*diakonos*), per damunt d'«esclau» (*doulos*), és una mostra del pas del temps i de l'acomodació del llenguatge a la vida cristiana de la comunitat, en el segle II. La frase és molt expressiva i explicita molt bé el significat del gest de Jesús, però, en el fons, la força del seu missatge es desplaça a les paraules per damunt del gest simbòlic.

El gest de Jesús consisteix a agafar el *paidion* (amb article en el Còdex de Beza) i posar-lo enmig d'ells. El terme *paidion* es pot traduir per «noi» (leccionari), «infant» (BCI), «criadet» (Rius-Camps). Els matisos són diferents: hi ha la indicació de joventut, en oposició a maduresa; la debilitat, en oposició a la fortalesa (febles/forts, 1Co 1,27; 4,10; 2Co 13,9); la insignificança o menyspreu, en oposició a l'honorança (1Co 4,10); el servei, en oposició al fet de ser servit i manar. L'article del Còdex de Beza sembla entendre el terme com un ofici: aquell qui serveix a tots (el *garçon*, en un restaurant; la *noia*, la *chica*, en el servei domèstic). El terme *paidion* designa en grec pròpiament una criatura menor de set anys, un infant. Però la dimensió que té aquí de «criadet», nen que està al servei, segons les circumstàncies socials i la mentalitat cultural de l'època, resulta impossible traduir-la, en els esquemes socials i culturals de casa nostra, amb el terme «infant». Per això considero que és millor —si no s'opta pel sorprenent «criadet»— la traducció «noi», que aquesta sí que permet, amb una explicació, obrir-se al sentit conjunt de petitesa i de servei.

El primer gest de Jesús és posar el noi «enmig d'ells», enmig dels Dotze, enmig de la comunitat de deixebles de Jesús. Però, quina és la segona part del gest? El Còdex Vaticà utilitza el participi *enagkalisamenos*, que es pot traduir per «prendre en braços» o bé «estrènyer entre els braços», «fer una abraçada». Evidentment si és té en la ment un nen petit i se'n vol subratllar la feblesa, la traducció serà «el prengué en braços» (BCI), però si es pensa en un noiet servent i es vol subratllar el sentit d'acollida i reconeixement s'escollirà la segona traducció («abrazándolo», S. Ausejo, *La Biblia*, Ed. Herder, Barcelona, 2003). Escriu Gnllka: «L'abraçada és expressió de la donació d'amor» (II, 65).

El Còdex de Beza s'inclina per aquest sentit d'acollida quan en comptes d'aquest participi té la lliçó *anaklisamenos*, que significa «reclinant-lo a taula», «havent-lo posat a taula». Reclinar algú a taula és acollir-lo en la pròpia intimitat familiar, com en la dita mateana de Jesús que vindrà gent d'orient i d'occident i es reclinarà a taula amb Abraham, Isaac i Jacob en el Regne dels cels (Mt 8,11); imatge que queda intensificada en el sentit del servei, en la dita lucana de Jesús que, als servents que l'amo trobi vetllant, els reclinarà a taula i es posarà a servir-los (Lc 12,37).

Significat de l'expressió «in nomine meo»

L'expressivitat del doble gest queda explicitada per les paraules de Jesús: «Qui aculli un d'aquests nois pel meu nom, m'acull a mi, i qui m'acull a mi, no m'acull a mi, sinó el qui m'ha enviat» (9,37). Quin és aquí el sentit de l'expressió *epi (en) tô onomati mou*, que es troba repetida en els v. 38 i 39? En el Còdex Vaticà aquesta locució porta, la primera i tercera vegada, la preposició *epi*, mentre que la segona utilitza la preposició *en*; en el Còdex de Beza, en canvi, la primera vegada porta la preposició *en* (v. 37), igual que en el v. 38.

Les dues locucions tenen matisos diferents. La preposició *en* presenta el sentit tradicional d'associació, que en el v. 38, indica la invocació del nom (persona) de Jesús per expulsar dimonis; mentre que la preposició *epi* presenta la referència o punt de recolzament («descansant sobre»), que en el v. 39 indica la realització d'una *dynamis* recolzant-se en el nom (persona) de Jesús. Si això és així, el v. 37 és entès en el Còdex Vaticà (*epi*) com una acollida recolzada o fonamentada en Jesús, actuant en el seu nom; mentre que, en el Còdex de Beza (*en*), és entès com una simple referència a Jesús: «per causa meva», «pel meu nom».

Tant el v. 38 com el v. 39 fan referència a expulsar dimonis; en el primer cas amb la preposició *en* i en el segon, amb *epi*. El sentit indica que hi ha un progrés en intensitat en la referència a Jesús. En el v. 38 Joan parla d'un que «treia dimonis valent-se del teu nom (de Jesús)», és a dir, «invocant el teu nom», «pel teu nom». En el v. 39 la reflexió progressa: Jesús indica que no es tracta d'una mera invocació exterior, sinó que hi ha un recolzament en la seva persona, una unió amb ell, un «actuar en nom seu». D'acord amb això, en el v. 37, segons el Còdex de Beza, l'acollida del petit «pel meu nom (Jesús)» (amb la preposició *en*) suposa una acollida a causa d'una referència a Jesús; mentre el Còdex Vaticà realitza una lectura més intensa: l'acollida del petit es realitza «actuant en nom de Jesús» (amb la preposició *epi*), acollida que suposarà l'acollida de Jesús mateix, «en nom meu».

Aquesta associació a Jesús indicada per la preposició *epi*, sembla que ve indicada en aquell qui realitza l'acollida, no pas directament en el petit acollit. L'expressió «en nom meu» no indica acollir el petit «como a figura d'allò que jo mateix (Jesús) repre-

sento» (J.A. Fitzmeier, *Evangelio de Lucas*, Ed. Cristiandad, Madrid, vol. III, p.165), sinó que la representativitat de Jesús es troba en aquell deixeble que està realitzant l'acollida. Seran les paraules posteriors de Jesús les que afegiran una nova il·luminació, l'acollir en nom de Jesús suposa acollir Jesús mateix: «Qui aculli un d'aquests nois en nom meu, m'acull a mi», mostrant així, com a novetat, l'associació o identificació de l'acollit amb la persona mateixa de Jesús.

Necessitat de distingir situacions, segons Joan (v. 38)

El v. 38 comença d'una manera brusca, sense cap partícula que el relacioni amb l'anterior, en un clar asíndeton. No es tracta, però, de l'inici d'un nou episodi, sinó d'un cop baix en la línia de flotació del que Jesús acaba d'afirmar. La utilització del verb *apocrinô*, «respondre», «replicar», com fa el Còdex de Beza, ho subratlla encara més: «Li replicà Joan i digué». La intervenció singular de Joan, un dels Dotze, és l'única que es troba a l'evangeli sense referència directa al seu germà Jaume. Per 3,17 sabem que Jesús donà a aquests dos germans el nom de Boanerges, «que vol dir “fill del tro”». El fill del tro és el llamp —malgrat que el tro, pròpiament, és posterior al llamp—, que simbolitza aquí la tendència a la reacció ràpida, radical, autoritària i violenta, que en aquest episodi sembla trobar confirmació. A 10,35ss els dos germans demanaran a Jesús —també amb l'apel·latiu «mestre»— que els concedeixi seure amb ell a la seva glòria l'un a la seva dreta i l'altre a la seva esquerra: volien ser els primers.

Les paraules de Joan són: «Mestre, n'hem vist un que pel teu nom treia dimonis, un que no (et) segueix juntament amb nosaltres i li ho hem estat impedit» (text del Còdex de Beza). El text del Còdex Vaticà subratlla que la insistència en impedir-li-ho era precisament «perquè no (et) segueix amb nosaltres». Es tracta d'un intent de precisió de les paraules que Jesús havia dit. No es pot acollir tothom de forma indiscriminada: aquells qui segueixen Jesús, però no ho fan «juntament amb nosaltres», segons Joan no han de ser acollits. I no tan sols no han de ser acollits, sinó que fins i tot cal impedir-los la seva actuació. L'expulsió dels dimonis la realitzava aquest deixeble sense nom *en to onomati sou*, és a dir, «pel teu nom», «invocant el teu nom (el nom de Jesús)». Però això, per a Joan, no era suficient, calia seguir Jesús «juntament amb nosaltres», és a dir, juntament amb la comunitat dels Dotze.

Contrarèplica de Jesús: comprendre l'altre amb profunditat (v. 39-41)

La rèplica de Joan a les paraules de Jesús ve seguida d'una contrarèplica de Jesús, que subratlla el sentit de les seves primeres paraules. El Còdex de Beza insisteix en aquest caràcter de contrarèplica amb el participi «replicant»: «Però ell, replicant, digué».

Còdex Beza, Mc 9,29-37



Jesús es fixa en allò que és important, la seva unió amb ell. La negació en present (*mê kôleute*) subratlla la necessitat d'interrompre la prohibició realitzada reiteradament per Joan: «Deixeu d'impedir-ho». La raó primera és molt clara, aquell qui actua pel nom de Jesús és un que no el rebutja i, per tant, ha de ser acollit: «Perquè no hi ha ningú que faci un acte de poder alliberador en nom meu i, a continuació, pugui maleir-me». Hi ha un paral·lelisme entre «pel meu nom» (en el sentit d'«invocant el meu nom») i «maleir-me» (millor que «malparlar»). Per una altra banda, hi ha també un paral·lelisme entre «fer un acte de poder alliberador (*dynamis*)» i «poder maleir», el *poder* en relació positiva amb Jesús no es pot convertir de seguida en *poder* en contra d'ell.

El segon *gar* no fa sinó explicitar la raó de fons, que es trobava ja en la primera explicació: «Perquè qui no està contra vosaltres (*kath'hymôn*), hi està a favor (*hyper hymôn*)». El Còdex Vaticà inclou Jesús dins del grup: «qui no està contra nosaltres (*kath'hêmôn*), hi està a favor (*hyper hêmôn*)». El Còdex de Beza, en referir-se tan sols als deixebles («vostre»), subratlla que la lliçó va dirigida a ells, que han d'entendre que tots els qui actuen «pel nom de Jesús» estan amb ell, és més, actuen «en nom d'ell» i, per tant, estan a favor dels altres deixebles i aquí, concretament, dels Dotze i de les comunitats per ells representades. El text reflecteix, sens dubte, les tensions entre les diverses comunitats cristianes en el temps de la redacció de l'evangeli. La figura de Joan i la utilització jueva del terme «mestre» fa pensar en la tensió entre comunitats judeocreients i comunitats alliberadores d'un altre tipus, com podrien ser en l'època de la redacció les comunitats hel·lenístiques obertes als pagans. El text, rebutjant la prohibició de cara a aquestes comunitats, les estaria reconeixent per part de Jesús.

El v. 41 afegeix a la prohibició d'actuar, dirigida a aquestes comunitats, una valoració del fet més mínim realitzat en favor dels deixebles (dels Dotze?): «Perquè qui us

doni beure un got d'aigua pel meu nom, pel fet de ser del Messies, us asseguro que no perdrà la seva recompensa». Sembla que la dita va dirigida a saber apreciar fins i tot el més simple got d'aigua donat en favor dels deixebles, pel fet de la seva unió amb el Messies. Si saben apreciar un got d'aigua donat com a reconeixement de Jesús, sabran reconèixer que aquestes persones no hi estan en contra, sinó a favor.

Fer caure és el contrari d'acollir (v. 42)

Una vegada explicada la manca de sentit d'una prohibició d'actuar de forma alliberadora pel nom de Jesús, pel simple fet de no seguir-lo juntament amb el grup dels Dotze, Jesús torna al tema de l'acolliment. El v. 42 diu: «I el qui faci caure un d'aquests petits que tenen fe, més li valdria que li lliguessin al voltant del coll una mola de molí d'ase i el tiressin a mar». El terme «petits» posa el text en paral·lelisme amb el *paidion* i els *paidia* dels vv. 36 i 37. Per una altra banda, el verb *skandalizô*, «fer caure», estableix un paral·lelisme antagònic amb l'«acollir» del v. 37. *Skandalizô* és exactament el contrari d'«acollir». Si els *paidia* o els «petits» han de ser acollits —en nom de Jesús—, no poden ser «escandalitzats», «fets caure».

Aquesta manca d'acolliment o, millor dit, aquest fer caure és el comportament més detestable que hi pot haver. El text evangèlic ho explica gràficament mitjançant una imatge que, en l'època en què es va escriure, era més possible que la mera hipèrbole literària que presenta per als oients actuals: «lligar al coll una mola de molí d'ase i tirar-lo a mar.» (De forma sorprenent, el que es va explicar oficialment que es va fer recentment amb el cos de l'«enemic públic número u» sembla recuperar la materialitat d'aquest càstig màxim).

Radicalitat en l'acollida (vv. 43-48)

Les paraules sobre «fer caure» vénen desenvolupades en els vv. 43-48 mitjançant una triple imatge simbòlica: la mà (v. 43-44), el peu (v. 45-46) i l'ull (v. 47-48).

Segons la simbologia oriental, la mà expressa l'actuar de la persona. Un bon exemple és Ex 15,6: «La teva dreta, Senyor, és forta i gloriosa; la teva mà dreta, Senyor, ha desfet l'enemic». Quin significat té l'expressió: «et fa caure»? Es refereix exclusivament a la caiguda de la persona que actua? Caure, on? En la mateixa línia de l'acollida dels petits, el fer caure s'ha de referir també a ells. El pronom de segona persona «et» (*se*) no és l'únic complement d'objecte del «fer caure». Alguns tradueixen l'inici del verset per «si la mà et fa caure en pecat» (v. 43). Però, de quin pecat es tracta? No és precisament el fet de no acollir els petits, és a dir, fer-los caure? D'aquesta manera el text podria ser explicat mitjançant aquesta paràfrasi: si el teu actuar fa caure un d'aquests petits (et fa caure en fer-lo caure), deixa aquesta forma d'actuar; val més que entris a la vida actuant d'una altra manera, que no pas que vagis tot sencer a la *gehenna*.

La riquesa d'imatges gràfiques és molt gran. De nou ens trobem amb una frase per a nosaltres merament figurada: «talla-te-la», encara que en aquella època en alguns països era sens dubte una possibilitat i una experiència tràgica, especialment en el cas dels lladres. La *gehenna* era el cremador d'escombraries (*tófet*) que hi havia a la vall d'Hinnom, al sud de Jerusalem, on es deia que els cananeus havien realitzat sacrificis humans; la seva imatge abominable pels antics cultes idolàtrics, per l'abundància d'escombraries i pel foc continu, es va convertir en una imatge ben adequada per expressar el càstig més horripilant («el foc que no s'apaga»). La traducció «infern» que fan algunes traduccions introdueix un terme ple de connotacions diferents, que ens allunya del sentit de cremador d'escombraries i d'animals morts. El Còdex de Beza té aquí, com en el v. 46, la mateixa frase del v. 48, agafada d'Is 66,24 («on el cuc d'ells no mor i el foc no s'apaga»), verset final del llibre del profeta que mostra l'espectacle, a la sortida del temple, dels cadàvers dels qui s'han rebel·lat contra el Senyor.

La segona imatge és del peu, que segons la simbologia oriental, fa referència a les relacions de l'individu, els llocs per on camina, les companyies. Així el Salm 72(73),2: «Jo he estat a punt de desviar-me, i ja quasi relliscaven els meus peus». D'aquesta manera, si la teva forma de relacionar-te fa caure un d'aquests petits (els menysprea, els deixa de banda), deixa-la; val més que entris a la vida, sense aquestes relacions, que no pas que siguis llançat allunyat de tothom a la *gehenna*.

La tercera imatge, que completa la descripció de la persona, va dirigida a l'ull que, segons la simbologia oriental, representa la forma de veure de cada persona, la seva ambició positiva o negativa. Així en el llibre de Tobit es llegeix aquesta exhortació: «Que el teu ull no sigui envejós quan facis almoïna» (Tb 4,7). Si la teva forma de veure les coses fa caure un d'aquests petits (els mira amb altivesa o amb enveja o amb indiferència), deixa-la; val més que entris a la vida, sense aquesta manera de veure, que no pas que siguis llançat allunyat de tothom a la *gehenna*.

On es troba la sal necessària? (v. 49-50).

Aquest episodi de Marc acaba amb uns versets difícils, no tan sols en la seva comprensió, sinó també en la mateixa determinació del seu text original, especialment en el v. 49. El Còdex Vaticà, juntament amb el Còdex Sinaític, té la següent lliçó, que és la que recull l'edició crítica de Nestle-Aland: «Perquè tothom serà salat amb foc». El Còdex de Beza té la lliçó: «Perquè tot sacrifici serà salat amb sal», en clara dependència de la prescripció levítica: «I tota ofrena d'un sacrifici vostre serà salada amb sal, que no manqui mai la sal de l'aliança del Senyor en els vostres sacrificis» (Lv 2,13). Molts altres còdex, com el Còdex Alexandrí, tenen una lliçó doble que uneix les dues frases: «Perquè tothom serà salat amb foc i tot sacrifici serà salat amb sal». Això és un indicatiu de les dificultats ben antigues de comprendre el significat aquí de la sal, del foc i del

sacrifici. Malgrat els intents de H. Zimmermann de defensar com a original la lliçó doble (cf. R. Pesch, *Il vangelo di Marco*, Paideia Ed., Brescia, 1982, vol. II, p. 184), el sentit del text s'ha de centrar en el foc, seguint el Còdex Vaticà, o en la sal, seguint el Còdex de Beza. L'estructura de la frase i la utilització del verb «ser salat» obliguen a veure com a referència de fons la frase del Levític: «tothom» està en paral·lel amb «tot sacrifici» i «foc», amb «sal». La frase veterotestamentària no ofereix una comprensió més fàcil en aquest context de Marc i, per tant, sembla que és més aviat la referència al foc la que intenta una interpretació simbòlica més comprensible.

En aquesta interpretació simbòlica, com escriuen J. Mateos i F. Camacho: «El foc que sala o conserva és una metàfora que resumeix les proves doloroses a què un mateix haurà de sotmetre's ("tallar-se la mà o el peu, treure's l'ull") per mantenir-se fidel a Jesús i al seu missatge. És a dir, el seguidor de Jesús necessita autodisciplina» (*El Evangelio de Marcos*, Ed. El Almendro, Córdoba, 1993, vol. II, p. 402).

Però, si ens inclinem per la lliçó breu sobre la sal, cal fixar-se en l'expressió «tot sacrifici» que, com ho ha entès ja l'altra lliçó, interpreta la vida del creient com una sacrifici ofert a Déu. Aquest sacrifici o ofrena, que implica la vida de cada un dels creients, ha de ser «salat amb sal». No sembla que la sal es pugui interpretar amb la imatge del foc, com fa l'altra lliçó. La vida es pot «salar amb foc», en el sentit que suposa l'esforç negatiu de les proves, però «salar amb sal» indica un esforç positiu. El mateix text del Levític diu que es tracta de «la sal de l'aliança del Senyor», és a dir, la sal com a «símbol de la fidelitat a Jesús, que manté els individus i la seva comunitat en el seu veritable ésser de seguidors» (Mateos–Camacho, II, 404). Si es té en compte que «en el món grec, la sal és símbol d'hospitalitat» (Gnilka, II, 66), podem comprendre el sentit de la norma levítica aquí com a final d'aquest relat de Marc: la fidelitat al missatge de Jesús, la fidelitat al seu seguiment es realitza en l'*acollida* dels petits, en ser «el darrer de tots i el servidor de tots».

El text continua amb una segona referència a la sal: «La sal és bona», és a dir, bona és la fidelitat a Jesús, com Joan volia mostrar en el seu zel que l'impulsava a prohibir l'exorcista anònim a continuar la seva tasca alliberadora. Però aquesta fidelitat ha de ser veritable: «si la sal esdevé insípida», no serveix de res, «amb què l'assaonarem?». Si el servidor es posa el primer, què en queda, de la Bona Nova de Jesús? Els intents de fidelitat a Jesús per part del deixeble no queden en res si el seu anunci de la Bona Nova no és acollida i servei, sinó que es converteix en prohibició, coacció i fins i tot violència.

Però ens podem preguntar quin és el valor del *gar* del v. 49. És simplement una conjunció causal («perquè»)? No es deu ser una forma equivalent al clàssic *men gar*, que suposa un *de posterior* (cf. M. Zerwick, *El griego del Nuevo Testamento*, Ed. Verbo Divino, Estella, 1997, pp. 191-192)? Tenint en compte que hi ha una citació del llibre del Levític, s'esperaria una interpretació. La frase «bona és la sal», en asíndeton, no

inicia unes noves afirmacions, sinó que es converteix en una espècie de comentari en parèntesi, que porta cap al *de* del v. 50b: «En efecte, “tot sacrifici se salarà amb sal”, la sal és bona, però si la sal esdevé insípida amb què l’assaonareu?»

El text acaba amb una doble frase: «Tingueu sal en vosaltres mateixos i viviu en pau uns amb els altres» (v. 50b). La primera part presenta un cert paral·lelisme amb Col 4,6: «Sigui la vostra paraula amb gràcia, assaonada amb sal», mentre que la segona té un paral·lelisme amb 1Te 5,13, quan Pau, després d’indicar com han de tractar amb amor els qui treballen per la comunitat, indica: «Viviu en pau entre vosaltres». Aquests paral·lelismes paulins han fet pensar en un afegit redaccional de tercera redacció.

Les dues parts de la frase semblen en profunda relació: si els deixebles tenen sal en ells mateixos, viuran en pau els uns amb els altres (Cf. V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1980, p. 494). Si es mantenen en el servei, en el fet de posar-se cadascú l’últim, si es realitza una veritable acollida dels petits, la comunitat viurà en la pau de l’amor.

Traducció del text

Per poder llegir el text en la seva globalitat, val la pena recollir una traducció del conjunt seguint el text del Còdex de Beza (D):

– *Ensenyament sobre l’entrega del Fill de l’home (9,30-32)*

³⁰ I, sortint d’allà, es posaren a travessar Galilea, i no volia que ho sabés ningú, ³¹ perquè anava ensenyant als seus deixebles.

I els deia: «El Fill de l’home serà entregat en mans d’home i el mataran; i al cap de tres dies ressuscitarà.»

³² Ells no comprenien això que havia dit i tenien por de preguntar-li-ho.»

– *Acollida dels més petits (9,33-50)*

³³ I arribaren a Cafarnaüm i, fent-se present a la casa, els preguntà: «Què discutíeu pel camí?»

³⁴ Però ells callaven, perquè havien discutit entre ells quin d’ells seria el més important.

³⁵ Aleshores, havent-se assegut, cridà els Dotze.¹ ³⁶ I, agafant el noi, el posà enmig d’ells i, havent-lo posat a taula, els digué: ³⁷ «Qui aculli un d’aquests nois pel meu nom, m’acull a mi, i qui m’acull a mi, no m’acull a mi, sinó el qui m’ha enviat.»

¹ L’explicació del Còdex Vaticà és molt encertada i adient: «i els va dir: “Si algú vol ser el primer, que es faci el darrer de tots i el servidor de tots”».

³⁸ Li replicà Joan i digué: «Mestre, n'hem vist un que pel teu nom treia dimonis, un que no (et) segueix juntament amb nosaltres i li ho hem estat impedit.»

³⁹ Però ell, replicant-li, digué: «Deixeu d'impedir-ho, perquè no hi ha ningú que faci un acte de poder alliberador en nom meu i, a continuació, pugui maleir-me, ⁴⁰ perquè qui no està contra vosaltres, hi està a favor.

» ⁴¹ Perquè qui us doni beure un got d'aigua pel meu nom, per ser del Messies, us asseguro que no perdreu la seva recompensa.

» ⁴² I el qui faci caure un d'aquests petits que tenen fe, més li valdria que li lliguessin al voltant del coll una mola de molí d'ase i el tiressin a mar.

» ⁴³ I si la teva mà et fa caure, talla-te-la, més et val entrar a la vida sense mà, que no pas que, tenint les dues mans, siguis llançat a la *gehenna*, on es troba el foc inextingible, ⁴⁴ *on el cuc d'ells no mor i el foc no s'apaga* (Is 66,24). ⁴⁵ I si el teu peu et fa caure, talla-te'l ; més et val entrar a la vida eterna sense peu, que no pas que, tenint tots dos peus, sigui llançat a la *gehenna*, ⁴⁶ *on el cuc d'ells no mor i el foc no s'apaga*. ⁴⁷ I el teu ull, si et fa caure, arrenca-te'l; més et val entrar amb un sol ull al Regne de Déu, que no pas, tenint tots dos ulls, te'n vagis a la *gehenna*, ⁴⁸ *on el cuc no mor i el foc no s'apaga*.

» ⁴⁹ En efecte, *tot sacrifici serà salat amb sal* (Lv 2,13), ⁵⁰ la sal és bona, però, si la sal perd la salabor, amb què l'assaonareu? Tingueu sal en vosaltres mateixos i viviu en pau els uns amb els altres.»

Cinc trobades significatives amb Jesús en el quart evangeli

per Jaume Fontbona

Aquesta aportació parteix de l'interès a acompanyar el jovent de la JOC (Joventut Obrera Cristiana) a trobar-se amb Jesús i a descobrir-ne la importància. La trobada amb Jesús sempre impacta, i aquest impacte pot transformar la pròpia existència, fer créixer la fe o adonar-se de la importància de la fe per a deixar que Jesús ompli la pròpia existència de vida i de llum: que la divinitzi.

Aquestes cinc trobades són significatives perquè canvien l'existència dels primers deixebles de Jesús i continuen canviant l'existència de moltes altres persones. Precisament la pedagogia de l'Església, en el procés d'iniciació a la fe cristiana, ha triat tres trobades amb Jesús: la samaritana, el cec de naixement i els tres germans (Marta, Maria i Llàtzer). Aquí s'hi ha afegit la trobada amb Jesús dels primers dels deixebles i la trobada amb el Crucificat ressuscitat dels deixebles d'ahir (Maria Magdalena, els deixebles i Tomàs) i d'avui (la trobada en un mateix lloc amb el Senyor en l'eucaristia dominical).

1. La trobada amb Jesús dels primers deixebles (Jn 1,35-36)

D'entrada, hi ha algú que fa de Joan Baptista i t'indica per on passa Jesús, tot *fixant-hi la mirada*. El que importa durant tot el quart evangeli és *veure* (= *creure* i *confiar*). També Jesús veu, per a valorar la persona, manifestar la seva proximitat. És la mirada de Déu (Nm 6,25).

Jesús passa, camina sense que sapiguem cap a on va. Tampoc no se'ns indica d'on ve; però Joan Baptista sembla saber-ho, quan diu: «Mireu l'anyell de Déu», el geni-tiu indica que ve *de Déu*. La mirada de Joan Baptista (traduïda per *fixant la mirada*)

intenta penetrar en l'ésser de Jesús. El que intenta fer tot creient. També és el que fa Jesús, *fixa la mirada* en cadascun de nosaltres (com en Simó Pere: Jn 1,42) i ens regala una missió.

Els primers deixebles de Jesús no se'ns presenten com a pescadors de Galilea que abandonen el que fan per a seguir Jesús, sinó en recerca.

Jesús pren la iniciativa d'anar cap als qui el cerquen: *Què busqueu?* (Jn 1,38); o pregunta als qui el van a prendre: *Qui busqueu?* (Jn 18,4.7); o bé, a Maria Magdalena: *Qui busques?* (Jn 20,15). La primera cosa que diu Jesús en el quart evangeli és una pregunta. Jesús s'adreça al creient al començament del procés, tot preguntant sobre cap a on orientar la recerca, i al final pregunta sobre si l'has trobat viu i present en la pròpia vida i en la vida de la comunitat: *Qui busques?* (Jn 20,15). Jesús és Déu fet Home (Jn 1,14). Alhora es manifesta Déu: *Jo sóc* (Jn 18,5.8), i és reconegut com *l'Home* (Jn 19,5).

Els deixebles, com Maria Magdalena, responen amb una altra pregunta: *Rabbi, on t'estàs?* En ambdós casos la pregunta plantejada es refereix a una possible localització de Jesús, on resideix físicament o on és el seu cos. Jesús respon, en el darrer cas, que se'n va cap al Pare, que s'està amb el Pare (Jn 14,2-3.23; 15,4-5).

Se'ns indica una hora, l'*hora desena* (les quatre de la tarda, hora romana), l'hora de l'acompliment. En comptes de somniar en un més enllà d'aquest món, es convida els deixebles a fixar-se en Jesús, que uneix el cel amb la terra, que viu i camina amb nosaltres, que vol acompanyar-nos vers allà d'on ve (Jn 14,6). Jesús és el camí cap al Pare. El salm 43,3 diu que només *la llum* i *la veritat* porten al lloc on Déu resideix. Jesús és *la llum* (Jn 6,12; 9,5) i *la veritat* (Jn 8,32; 18,37-38) que ens hi porta. Per això, Jesús recorda a Tomàs (Jn 14,4-6), i a tots nosaltres que fem nostra la seva pregunta, que si creiem que Ell és la Veritat i la Vida, certament que trobarem en Ell el camí que porta cap al Pare, on Ell torna i on ja és.

Una trobada inoblidable, per això es recorden de l'hora. Com els enamorats que es recorden de la primera trobada. Es queden amb Jesús: els ha encisat. La recerca acaba de començar.

2. La trobada amb Jesús d'una dona samaritana (Jn 4,5-42)

El relat de la trobada d'una dona samaritana amb Jesús consta de dos quadres (Jn 4,4-26 i 4,27-38) amb un final (Jn 4,39-42). Cada quadre és un diàleg de Jesús entorn d'un malentès: el diàleg amb la samaritana entorn de l'*aigua* del pou i el *culte veritable*, i el diàleg amb els deixebles entorn de l'*aliment* de Jesús.

El marc del primer quadre és suggerent. Hi apareixen el *pou de Jacob* i una *dona samaritana*. En un país on hi ha poca aigua, els pous són llocs de trobada, conflicte i reconciliació (cf. Gn 21,25; 26,15-22); són espais de relació entre home i dona: Isaac i

Jesús i la samaritana.
Guercino (1640-41).



Rebeca (Gn 24), Jacob i Raquel (Gn 29,1-14), Moisès i Siporà (Ex 2,15b-21). La trobada parteix del fet que la dona va a poar aigua i l'home es troba al pou per ajudar-la a poar o per demanar-li aigua. Jesús li'n demana i, per mitjà del diàleg, l'ajuda a trobar l'*aigua viva* i el *culte veritable*.

El quadre de la trobada d'una dona samaritana amb Jesús consta de dues escenes: la primera entorn de l'*aigua viva* (4,6-15) i la segona entorn del *culte veritable* (4,16-26). En la primera escena, Jesús confia que la dona pot donar-li aigua i la interpel·la sobre el do de Déu, i la samaritana expressa sorpresa perquè un jueu hi confi i li pugui oferir *més que Jacob*; després, Jesús revela el sentit de fons de la recerca: l'*aigua viva*, i la samaritana reacciona demanant-la. La segona escena s'inicia quan Jesús interpel·la la samaritana a partir de la seva situació personal i de la seva opció de vida; després d'escapolir-se d'anar a l'essencial, la samaritana reacciona reconeixent Jesús com a *profeta* (Jn 4,19) i li planteja el sentit de la pròpia fe; aleshores, Jesús li revela que el qui cal adorar és el *Pare*, i arran d'una afirmació de la samaritana, li revela la seva identitat messiànica: *el Messies sóc jo*. (Jn 4,26). El diàleg acaba amb la reacció missionera de la dona, *la gerra abandonada* (Jn 4,28) indica la fe de la samaritana en Jesús: no ha de poar més, ha trobat l'*aigua viva*. La trobada amb Jesús l'ha omplerta de sentit, ha descobert una nova manera de viure la vida.

El quadre del diàleg amb els deixebles manifesta que l'*aliment* de Jesús és la seva *missió* (Jn 4,34). Els dos *proverbis* amb els seus respectius comentaris (Jn 4,35-36 i 4,37-39) indiquen dos moments de la *missió* (sembrar i sega) i la diferència entre *sebradors* i *segadors*. La mateixa evangelització de Samaria (Ac 8,4-25) n'és un exemple: els *segadors* Pere i Joan recullen el que ha sembrat Felip.

Ara i aquí, Jesús és *l'espai de relació* feliç entre home i dona i *l'espai de relació* entre els humans i Déu. La conclusió final mostra el fruit de la missió: *la fe dels samaritans*. Una fe més pregona que la dels jueus, perquè s'arrela en la paraula de Jesús, i no pas en una superficial admiració dels signes de Jesús (Jn 2,23-25). Així doncs, la fe consisteix a creure que *l'home* Jesús és el *Salvador del món* (4,42).

3. La trobada amb Jesús d'un cec de naixement (Jn 9,1-41)

La trobada de Jesús amb el cec de naixement és la catequesi mistagògica del fet de *néixer de dalt* o *de nou* (Jn 3,3). L'explicació del misteri de la *il·luminació* d'un home assegut en *la tenebra*, i també de l'enfonsament en la tenebra dels qui es creuen asseguts en la llum (*els fariseus*), perquè refusen la *llum* dels homes i del món: *l'home anomenat Jesús* (Jn 1,4.5.9; 8,12; 11,9; 12,46). Una catequesi ben estructurada; en concret:

1) Jesús s'atura davant un cec de naixement; la seva iniciativa suscita una pregunta dels seus deixebles (Jn 9,1-5).

2) Jesús allibera el cec de la seva situació marginal (no pot meditar la Llei, que dona vida i ensenya el camí que hi porta) i *desapareix* (Jn 9,6-7); el gest de Jesús, que barreja *terra* (carn) amb *saliva* (esperit) per a fer-ne *fang* (carn+esperit= home complet), recorda el gest del Creador (Gn 2,7).

3) El *signe* suscita reaccions: *a*) la perplexitat dels veïns i coneguts (Jn 9,8-12): descobreixen un canvi (és o no el mateix?), i ell es presenta com Jesús: *sóc jo* (Jn 9,9; 18,5.6.8); *l'il·luminat* es refereix a Jesús com *aquell home que es diu Jesús* (Jn 9,11), no en coneix l'origen diví (Jn 9,12); *b*) els fariseus mostren dificultat: el profeta que fa prodigis i vol ser seguit viola la Llei (cf. Dt 13,1-6), i alhora divisió (Jn 9,13-17); *l'il·luminat* reconeix Jesús com *un profeta* (Jn 9,17); *c*) els pares de *l'il·luminat* se'n desentenenc per *por dels jueus* (Jn 9,18-23); *d*) els fariseus mostren el seu refús a Jesús i excomuniqueu *l'il·luminat* (Jn 9,24-34), perquè confessa la fe en l'origen diví de Jesús (sols es pot adorar el Senyor: Dt 13,5): dona raó del seu *renaixement*. La trobada amb Jesús l'ha transformat radicalment, és un home nou (la novetat del *néixer de nou*).

4) Jesús *reapareix*, pregunta sobre la fe (Jn 9,35) i estableix un diàleg amb l'*antic cec* (Jn 9,36-38); Jesús revela la seva identitat i *l'il·luminat* confessa la seva fe en Jesús: *l'adora* com a Déu que és (Jn 9,38). La fe és la clau de la nova existència.

5) Els fariseus, que s'han erigit en intèrprets i jutges del *signe*, són declarats *cecs* per Jesús (Jn 9,39-41), perquè refusen *néixer de nou*.

Una catequesi sobre el baptisme, la *il·luminació* (do de Déu i resposta humana). En aquest procés *l'home anomenat Jesús* té la iniciativa de la trobada, la provoca (Jn

9,1: *veu*), suscita la pregunta sobre d'on ve i qui és (Jn 9,12.16.24.29), i es manifesta com a Senyor i Jutge, davant el qual cal optar: restar *cec* (refusar-lo) o *veure-hi* (creure-hi). L'*il·luminat* (el cristià) ha d'adonar-se del do i veure-hi: seguir, obeir, adorar *Déu fet home, la llum del món* (la que resplendeix en la foscor i ve a il·luminar-salvar els homes i les dones).

L'evangelista ha teixit una catequesi amb un clar *anacronisme*: els cristians (els *il·luminats*, pel baptisme) són expulsats de la sinagoga (Jn 9,22) després de la destrucció del Temple de Jerusalem (70 dC), quan els fariseus marquen la nova orientació del judaisme; per això, *jueus i fariseus* es confonen (Jn 9,22) i l'*il·luminat* és exclòs de la sinagoga pel judaisme oficial (Jn 9,34). A més, cal tenir present que, en la redacció final del quart evangeli, són indestriables l'*esdeveniment Jesús* i la interpretació que en fa la tradició del deixeble estimat.

En resum, l'*il·luminat* viu en *la llum de Déu* i la confessa present en *l'home anomenat Jesús* i en l'Església: la comunitat dels *il·luminats*, des d'on *la llum dels homes* continua fent-se present en el món.

4. La trobada amb Jesús dels tres germans i amics seus (Jn 11,1-45)

Aquesta trobada se situa entre dues festes dels jueus: la festa hivernal de la Dedicació (Jn 10,22) i la primaveral de Pasqua (Jn 11,55). En aquesta trobada, Llätzer retorna a la vida i aquest fet és presentat com la causa directa de la mort de Jesús (Jn 11,53). Això converteix el *retorn a la vida* de Llätzer en paradigma dels *set signes*, les *obres* que testimonien la identitat i missió de Jesús (Jn 5,36; 10,25). És l'últim *signe* el que millor expressa que Jesús és la *vida de Déu* que ve a trobar-se amb els humans per a estar-s'hi (Jn 1,4.14) i que els porta al lloc de la vida amb el Pare (Jn 14,2-3), perquè tothom tingui vida en ell (Jn 20,31). El setè signe clou l'anomenat *Llibre dels signes* (Jn 1,19-12,50) i obre l'anomenat *Llibre de la glòria* (Jn 13,1-20,31). El sentit últim del setè signe és *donar glòria a Déu* i la glorificació de Jesús (Jn 11,4), que es realitza per la unió amb Ell de tots els qui creuen que és *Déu fet home* (Jn 11,42).

La narració d'aquesta trobada amb Jesús inicia amb una introducció (Jn 11,1-6), que relaciona Jesús amb un home que està malalt i que té dues germanes, i que tots tres són amics de Jesús. El malalt que semblaria el personatge central, no ho és pas, ja que durant tot el relat resta mut. En canvi, destaca el paper de les dues germanes (cf. Lc 10,38-42), que representen dues actituds davant la mort: Marta corre cap a Jesús, expressa l'esperança; Maria es queda a casa, asseguda, expressa el dol; Marta confessa la fe; Maria, *als peus de Jesús*, s'enfonsa davant el dolor; Marta afirma l'esperança en la vida que no mor; Maria pateix la pèrdua d'un ésser estimat. Però tot el relat gira entorn de Jesús, que és el protagonista de les quatre escenes del relat: 1) Jesús i els deixebles (Jn 11,7-16); 2) Jesús i Marta (Jn 11,17-27); 3) Jesús, Maria i els jueus (Jn

11,28-37); 4) Jesús i Llätzer (Jn 11,38-44). Tothom *surt*: Jesús i els deixebles, de l'altra banda del Jordà (Jn 10,40); els jueus, de Jerusalem (Jn 11,19); Marta, de casa (Jn 11,20); Maria amb els jueus, de casa i de Betània (Jn 11,29.31); Llätzer, de la tomba (Jn 11,43). Tothom *es mou*, també Jesús, que es mou cap a fer front a la mort que domina els humans i s'oposa al Creador; els altres, en canvi, es mouen cap a Jesús. Jesús va a trobar-se amb els humans perquè tinguin vida i els humans volen trobar-se amb Jesús perquè els dona la vida que no caduca, els ofereix participar de la glòria de Déu.

D'aquesta magnífica narració, caldria destacar dos diàlegs i els tres moments de trobada amb Jesús. Els diàlegs de Jesús amb els deixebles, primer, i amb Marta, després, i la trobada amb Jesús de Marta, de Maria, i finalment, de Llätzer.

El *diàleg de Jesús amb els deixebles*, parteix de la decisió de Jesús d'anar a Judea i gira entorn d'un malentès,¹ que revela el sentit del setè signe: perquè cregueu (Jn 11,14), i, creient, tingueu vida (Jn 20,31); i anticipa la mort de Jesús (Jn 11,16).

Jesús es troba amb Marta i hi estableix un diàleg. El *diàleg de Jesús amb Marta* parteix del convenciment que té Marta del lligam únic de Jesús amb Déu (Jn 11,22), es fixa en un malentès de Marta (Jn 11,24) perquè Jesús reveli que *és la resurrecció i la vida* (Jn 11,25: *jo sóc*), i mena a la confessió de fe (Jn 20,27). La fe de Marta representa la fe de la comunitat joànica (cf. Jn 20,31). La trobada de Marta amb Jesús suscita la fe en ell, fe que dona vida.

En la trobada de Maria amb Jesús, hi ressona l'escena lucana de Maria asseguda als peus de Jesús (Lc 10,39). Ara Jesús *es commou profundament* davant la realitat de la mort, no només de la de Llätzer, sinó també de la seva, imminent segons l'orientació del relat (Jn 11,7-16). Jesús reacciona amb el salm 42-43: *Per què aquesta tristor, ànima meva? Per què aquest torbament?* Aleshores Jesús no s'indignaria per l'actitud de dol i desesperança de Maria (Jn 11,33) i dels jueus (Jn 11,38), sinó que expressaria la seva confiança en Déu: *Espera en Déu!* (Sl 42,6; 43,5). Jesús acaba expressant la confiança en la victòria sobre la mort en la seva pregària davant el sepulcre (Jn 11,41-42).

I la breu trobada de Llätzer amb Jesús *el retorna a la vida*. Es tracta d'un retorn a la vida, a la vida que Déu ens ofereix de viure ja aquí optant per Jesús, prenent Jesús com a llum i vida. Per això Llätzer ha de ser *deslligat*. Jesús, en canvi, es deslligarà tot sol, quan venci la mort d'una vegada per sempre. Llätzer es troba amb el do de la vida eterna, que Jesús porta de Déu. Una altra trobada que porta a la fe (Jn 11,45).

¹ Recordem que, en el quart evangeli, els diàlegs amb Jesús parteixen sempre d'un malentès.

5. La trobada amb Jesús ressuscitat de Maria Magdalena i dels altres deixebles (Jn 20,11-29)

Al final del relat sobre el sepulcre buit (Jn 20,9), l'evangelista ofereix la interpretació del sepulcre buit: *s'ha complert l'Escriptura* i, per tant, *s'ha de veure* des de la fe en la Paraula de Déu. Jesús és el vivent, que esvaeix la fosca amb la llum de la fe. L'evangelista dóna pistes interessants: la pedra treta *de l'entrada del sepulcre* remet a la resurrecció de Llätzer (Jn 11,41), i alhora, la pedra treta indica que la mort ha estat vençuda per sempre; la col·locació dels àngels (Jn 20,12) recorda l'arca de l'aliança (Ex 25,22), des d'on Déu parlava al seu poble i aquest es trobava amb Ell (Ex 30,6), ara la Paraula de Déu i el lloc de trobada amb Déu és Jesús (Jn 1,1.14; 14,9); el vel o mocador (*sudari*) tapava la divinitat de Jesús, ara queda totalment retirat (cf. 2Co 3,7-8), a part (Jn 20,7).

Ara cal *veure* la presència de Jesús no pas com Maria Magdalena, sinó com el Deixeble estimat; és a dir, no pas des de la fosca de la sospita: *el trobaré?*; sinó des de la llum de la fe: *l'he trobat viu!*

Més tard, però, Maria Magdalena es troba amb Jesús en *un hort* (Jn 19,41), també la narració de *l'hort* de Jesús ha començat en un hort (Jn 18,1), on Jesús s'ha manifestat com a diví: *jo sóc* (Jn 18,6.8); i, prenent la iniciativa, pregunta: *qui busqueu?* Davant la resposta de Jesús, *cauen per terra* (Jn 18,6), escena que recorda la conversió de Pau narrada en els Fets (Ac 9,4), però aquí els qui detenen Jesús no es converteixen. I en aquest hort on s'ha dipositat el cos de Jesús, Maria s'adona que es troba amb Jesús quan aquest la crida pel seu nom (Jn 20,16), després d'haver pres la iniciativa d'acostar-s'hi amb la coneguda pregunta provocadora: *qui busques?* (Jn 20,15), que omple de sentit la primera pregunta que havia fet als deixebles: *què busqueu?* (Jn 1,38).

La trobada amb Maria Magdalena provoca, un cop més, la fe (Jn 20,18). I s'estableix una nova relació amb Déu Pare en Jesús, per Ell i amb Ell en la comunió de l'Esperit, com la relació de Rut amb el Déu d'Israel: *el teu Déu serà el meu Déu* (Rt 1,16). Ara Jesús ens diu: *pujo al meu Pare, que és el vostre Pare, al meu Déu, que és el vostre Déu* (Jn 20,17).

Després del relat de la trobada de Jesús amb Maria Magdalena (Jn 20,11-18), hi ha dues escenes que narren la trobada de Jesús ressuscitat amb els seus deixebles. En la primera escena, els deixebles (*sense Tomàs*) es troben amb Jesús i reaccionen amb alegria davant la irrupció de Jesús en el lloc on estaven units: Jn 20,19-23. En la segona, els deixebles i, especialment, Tomàs es troben amb Jesús: Jn 20,24-29. Ambdues escenes transcorren el *diumenge*, el primer dia de la setmana, amb una diferència d'una setmana. Això indica que els deixebles, aleshores com avui, es trobaven cada diumenge amb Jesús.

El diumenge esdevé el marc de la trobada amb el Senyor ressuscitat, que irromp allà on els creients es reuneixen tots junts. Per això no se'ns indica el lloc, encara que hom s'imagini una casa. En el primer diumenge encara hi ha *por*, la fe s'ha d'anar obrint pas

enmig dels dubtes. El diumenge següent la fe amara la trobada amb Jesús. D'aleshores ençà els cristians ens reunim els diumenges en la fe i experimentem alegria.

L'evangelista només indica el nom del deixeble que no hi és quan apareix el Crucificat ressuscitat. Els deixebles, reunits el diumenge en un mateix lloc, testimonien davant el qui no hi era, Tomàs, que han *vist el Senyor*. En el segon diumenge, Jesús estableix un diàleg amb Tomàs, l'absent del primer diumenge, un diàleg que mena a una confessió de fe decisiva i única en tot el NT:² *Senyor meu i Déu meu!* (Jn 20,28). La trobada de Tomàs amb Jesús provoca, de nou, la fe. I dóna peu perquè Jesús apunti que la trobada amb ell és realment possible per a tots els qui en un futur el cercaran, tant si comencen a les palpentes com si es deixen guiar per la llum de la fe. L'impacte de la trobada fa brollar la fe o l'assenta en el si d'una comunitat.

La primera trobada amb Jesús ressuscitat s'esdevé un altre cop *enmig de la por*, ja havia succeït quan es va apropar a la barca (l'Església en majúscula, o també l'església en minúscula, la reunió dels cristians en un mateix lloc) mentre era fosc i el llac s'anava encrespant. Aleshores Jesús els havia dit: *jo sóc, no tingueu por* (Jn 6,20). Ara Jesús els diu: *pau a vosaltres*. En altres paraules, la salvació, la felicitat ha arribat a vosaltres, us heu trobat amb l'amor que ve de Déu Pare. Si en el primer diumenge se subratlla la pau donada, en el segon, la fe rebuda.

Ara Jesús és present en l'Església i l'alegria n'és la reacció. S'ha complert la promesa de Jesús, quan deia als deixebles: *d'aquí a poc temps ja no em veureu, però poc després em tornareu a veure* (Jn 16,16-23). I també: *el vostre cor s'alegrarà quan us tornaré a veure. I la vostra alegria, ningú no us la prendrà* (Jn 16,22-23). Ara i ací, l'experiència pasqual originària (visió i alegria) perdura en la fe.

El Ressuscitat és el Crucificat, el mateix que va compartir amb els deixebles tot el que havia rebut del Pare (Jn 16,12-15); els senyals de les mans i del costat mostren que és certament Jesús de Natzaret. El Ressuscitat sempre es posa al mig. La reunió dels cristians és sempre entorn del Ressuscitat, que omple de l'amor de Déu el lloc de la trobada. D'ací sorgirà el terme tècnic *epi to auto* (ἐπὶ τὸ αὐτὸ) per tal d'expressar l'Israel restaurat aplegat entorn del Senyor que ha vençut el mal i la mort per sempre.³ En altres paraules, aquest terme tècnic expressarà la consciència cristiana de la trobada amb Jesús *en bloc*, o com un sol cos, *l'única Església de Déu en l'eucaristia*.

La primera conclusió del quart evangeli (Jn 20,30-31) mostra la finalitat de l'evangelista i il·lumina tot l'evangeli: *perquè cregueu que Jesús és el Messies, el Fill de Déu, i, creient, tingueu vida en el seu nom*.

² Vegeu-ne la nota a la BCL.

³ Vegeu-ho més ampliat en Jaume FONTBONA, «L'Església de Déu en l'Eucaristia. El significat de l'expressió tècnica ἐπὶ τὸ αὐτὸ», *RCatTXXXV/2* (2010) 737-753.

Paràboles per a impacients, o per quan no obtenim tan prest com voldríem els resultats esperats

per Joan Febrer

Un conferenciant a l'escola d'estiu per a mestres de fa un parell d'anys ens va fer una crítica de **la lògica de la tecnologia**; aquesta es basa en la rapidesa i l'eficàcia. Un aparell tecnològic de la darrera generació (ordinador, cotxe, mòbil o microones, tant se val) s'ha de demostrar tan eficaç i ràpid com per deixar obsolets els models anteriors. Així la tecnologia moderna ens fa ser més i més impacients. Per açò ens posam nerviosos quan un aparell no ens funciona tot d'una i ens fa esperar uns segons més. El mal és que apliquem aquesta lògica a l'educació, la maduració personal, l'aprenentatge escolar, les relacions... Volem resultats ràpids amb el mínim d'esforç, i quedam decebuts quan aquests resultats no arriben amb la rapidesa i l'eficàcia desitjades.

Ara bé, **la impacència** és més antiga que la tecnologia moderna. Si ens n'anam al temps de Jesús reflectit en els evangelis, veurem que Joan Baptista havia urgít la gent a la conversió quan anunciava *el judici imminent* de Déu. En paraules seves, havia arribat l'hora de la destrala a punt de tallar l'arbre que no fa fruit, el moment d'encendre el foc que crema i purifica, l'instant decisiu de la pala que separa el gra de la palla (Mt 3,7-12). I Jesús mateix, prenent el relleu del Baptista, anunciava que s'havia acabat el temps de l'espera perquè el Regne del cel havia arribat.

No és estrany idò que tant Joan com Jesús haguessin atiat la impacència dels deixebles més entregats. Aquests es devien fer un munt de **preguntes** més o manco d'aquest caire: com és que, tot i l'acció miraculosa de Jesús i la seva autoritat, les coses no canvien? Com és que els romans continuen comandant i la camarilla d'Anàs i Cai-fas continua presidint la vida religiosa del poble? On és el judici decisiu que ha d'obrir pas al regnat de Déu? Aquesta devia ser la impacència de Jaume i Joan demanant foc del cel contra els qui rebutjaven Jesús (Lc 9,54), o dels mateixos parents que donen

pressa a Jesús perquè aprofiti la concentració de la festa per donar-se a conèixer al món d'una vegada per sempre (Jn 7,1-4).

Jesús va contant una sèrie de **paràboles** per ensenyar que la paciència de Déu no s'amida amb la nostra impaciència. Amb la paràbola del **sembrador**, dóna entenent que el Regne de Déu no suprimeix la llibertat humana, ni elimina d'un ventall els seus condicionaments; el sembrador és bo, la llavor és bona, però els oients no tenen sempre a punt la terra del seu cor: superficialitat, males influències exteriors, ambicions de posseir, por de la persecució, tribulacions de la vida, són elements que poden ofegar o impedir la Paraula. Fa falta una llarga feina de neteja i alliberament, de desposseïment i coratge, perquè la llavor de la Paraula arrel i doni fruit (Mt 13,1-23). En aquesta feina de neteja però no es tracta d'eliminar els dolents per deixar la terra lliure de males influències. Deixau que bons i dolents *cresquin junts fins al temps de la sega* sentència en la paràbola del **blat i el jull** (Mt 13,24-30). I als qui somien en resultats espectaculars i ràpids, Jesús els proposa la imatge del **gra de mostassa**, *la més petita de totes les llavors*, i del **lleuat** *que una dona posa dins tres mesures de farina*; amb aquestes comparacions anima a confiar en el dinamisme amagat dins la petitesa del grup que creu fermament en la força de la Paraula (Mt 13,31-33). En definitiva, no tot depèn del propi esforç. Hi ha un creixement misteriós animat per l'acció oculta de Déu i de la bona disposició del creient. Per açò qui ha fet ben feta la seva feina, ha de saber que **la llavor germina i creix sense que ell sàpiga** com tant si està despert com si dorm, de nit i de dia (Mc 4,26-29).

Així idò, quan vas a cercar fruit i no en trobes, la temptació de tallar l'arbre és forta, com aquell **jornaler** que diu a l'amo de la vinya: *fa tres anys que vénc a cercar fruit en aquesta figuera i no n'hi trob. Talla-la. Per què ha d'ocupar la terra inútilment?* Però l'amo, més pacient i confiat, no comparteix la seva impaciència quan fa una nova proposta: *deixa-la encara aquest any. La cavaré tot al voltant, i hi tiraré fems, a veure si dóna fruit d'ara endavant. Si no, fes-la tallar* (Lc 13,6-9).

A Dios rogando y con el mazo dando diu un refrany castellà. Amb altres paraules: quan s'hi juga el Regne de Déu, i aquest entra en joc en la tasca de l'educació, l'aprenentatge i maduració en l'amor, la construcció d'una comunitat fraterna, hem d'ajustar el nostre temps al de Déu i respectar el ritme dels processos humans; hem d'actuar com si tot depengués de nosaltres sabent, emperò, que entre la llavor i el fruit hi ha un llarg procés de creixement que no controlam mai del tot. La lògica del que és ràpid i eficaç prement un botó no ens servirà.

Un home tenia dos fills...

En la Bíblia hebrea (AT) sovint es parla de parelles de germans: Caïn i Abel, Ismael i Isaac, Esaú i Jacob... I tractant-se de més de dos germans, la dualitat es mostra destacant el petit per damunt de tots els altres, com és el cas de David, el menor dels fills de

Jessè. Aquest recurs literari serveix per explicar tant les preferències dels pares respecte dels fills com la conflictiva relació d'aquests entre ells, i alhora serveix per mostrar el punt de vista de Déu sobre primers i darrers.

La coneguda paràbola del **fill pròdig** (Lc 15,11-32) comença així: *un home tenia dos fills*. Qui són els destinataris d'aquest conte? Els fariseus i mestres de la Llei, gent devota i complidora, que critiquen Jesús perquè *acull els pecadors i menja amb ells* (Lc 15,1-2). Aquests dos fills ens fan pensar quan dividim la gent en bons i dolents d'acord amb l'observança religiosa o les normes morals vigents. Jesús vol explicar als *bons* el perquè de la seva relació amb els *dolents*. Segons el Talmud, entre les sis coses que un savi no ha de fer mai hi ha la de *seure a taula amb ignorants*, és a dir, amb la *gentussa que ignora la Llei i es mereix la condemna* (Jn 7,49).

La conducta de Jesús escandalitza la gent d'ordre perquè contradiu una manera de fer que els fariseus i mestres han anat inculcant com a eix distintiu de tot bon jueu. Un bon jueu s'ha d'apartar dels dolents (*impurs*, pecadors) si es vol mantenir en l'esfera del Déu sant. Només l'estricta observança de la Llei fa purs; la seva ignorància o incompliment fa impur. El contacte amb impurs, com que contamina, ha de ser evitat completament si un vol mantenir-se en l'esfera de la santedat divina. Però Jesús no evita sinó que cerca el contacte amb els impurs i pecadors: publicans, leprosos, endimoniats, dones, samaritans, gentils... A la vista dels fariseus, Jesús es contamina i dóna un pèssim exemple. Ara bé, ell ho viu i ho veu d'una altra manera; ho vol donar entenent amb les paràboles de l'ovella i la moneda perdudes, i amb aquesta del *fill pròdig*. Inspirant-se en un fet conegut, s'explica ell mateix a través del pare dels dos fills. Vegem-ho.

El més jove reclama la part d'herència que li correspon. Vol ser independent anant-se'n de ca seva i vivint al seu aire, sense imposicions ni ordres. Creu que la seva vida comença i acaba en ell mateix, sense lligams ni amb son pare ni amb el germà. Romp idò amb ca seva, tot i que li queda en l'arxiu de la memòria, com un número de telèfon o una adreça a l'agenda, el record de la casa paterna. Abocat a l'aventura d'una llibertat sense referències —*en un país llunyà*— cau tan avall que es veu en la necessitat de guardar porcs i de sentir enveja d'uns animals que simbolitzen la impuresa; fugint de son pare ha topat amb un patró; cercant llibertat, s'ha hagut de llogar a un amo; deixant el germà, ha quedat sense amics. La fam li deixondeix l'enyorança de les millors condicions de vida de ca seva. No és que enyori son pare ni la seva amistat; només té fam. A partir d'aquí inicia un moviment de retorn a ca seva: no sap encara que allò que l'espera no és un règim de feina més aguantador, sinó alguna cosa incomparablement més gran i desbordant.

El major ha viscut sempre a ca seva, obedient a les ordres de son pare: és la conducta correcta. No obstant això, el retorn del germà i la festa que son pare li ha muntat posen en evidència l'esperit en què vivia la seva tranquil·la conducta: més que fill, era



Els plaers del fill pròdig.
Anònim, finals s. XVI.

un jornal·ler; més que germà, es comportava com a fill únic. No apreciava la gratuïtat amb què podia fruit dels dons de ca seva, com li diu son pare: *fill meu, tu sempre ets amb mi i tot el que és meu és teu*. Ell no se n'ha anat mai de ca seva, però hi ha viscut com un mac dins la mar: rodejat d'aigua pertot, impermeable a l'aigua que l'envolta. Amb aquesta figura Jesús retrata com és el fariseu religiós: observant i meticulós i, alhora, jutge dels altres, cregut de la seva pròpia justícia, sense comunió vital ni amb Déu ni amb els altres: *refiat de ser just, menysprea els altres* (Lc 18,9).

El pare respecta la llibertat i els drets dels seus fills. No és autoritari ni es fa la víctima; sembla dèbil, perquè cedeix a les exigències del petit i mira de convèncer amb raonaments el fill major. En realitat és un pare que té *entranyes de misericòrdia*; així ho recalca en fer notar que, just veu el fill que torna, *es commou, corre a tirar-se-li al coll i el besa*. És un pare desbordant d'alegria, que es deixa endur del cor fins a muntar una festa *de dalt de tot* per celebrar el retorn del fill perdut. Aquest pare, emperò, no en té prou, de seure a taula el fill retornat, vol veure-hi també el fill major.

Un pare que actua així s'assembla al Déu que Jesús interpreta en fer camí cap als impurs fins al punt d'acollir-los i menjar amb ells. En el rerefons d'aquesta història hi ha com una *lluita de déus*: el Déu de la santedat excomunicadora, i el Déu de la misericòrdia acollidora. Jesús és testimoni del Déu de la misericòrdia. Nosaltres, lectors d'aquesta bella paràbola, ens podem veure retratats en el fill jove quan professam una llibertat individualista i en el fill major quan vivim una moral de manaments i no de relació filial i fraternal. Uns i altres som convocats a compartir la mateixa taula; només se'ns demana que estiguem oberts a la gratuïtat de la misericòrdia rebuda i que la practiquem amb els altres sense mesura.

LI Jornades de Biblistes de Catalunya

Entre els dies 27 i 29 de desembre ens vam trobar al voltant d'una cinquantena de biblistes d'arreu de Catalunya i les Illes, per celebrar les LI Jornades a la Casa d'Espiritualitat Claret a Vic.

En primer lloc hi va haver la presentació de les jornades a càrrec del nostre president, Joan Magí. Va continuar Enric Cortès, director del departament de Bíblia de la Facultat de Teologia de Catalunya, que va presentar la temàtica d'aquest any i del següent: «Tradició i reinterpretació (a propòsit de la *Dei Verbum*)». Per ser més concrets i fructífers, les jornades giren al voltant de dos passatges de la Bíblia: Nm 21,6-9 (la serp de bronze) i Is 5,1-7 (el cant de la vinya). L'Enric va posar de relleu que la *Dei Verbum* ha estat des de l'inici la catalitzadora dels estudis que s'anaven a presentar. D'una manera molt remarcable el capítol III de la *Dei Verbum*, que porta per títol «La inspiració divina de la Sagrada Escripura i la seva interpretació», on se'n diu que «per elaborar els llibres sagrats, Déu escollí uns homes dels quals es valgué servint-se de les seves facultats i capacitats», per això podem dir que «Déu ha parlat en la Sagrada Escripura per mitjà d'homes i a la manera humana» i que «les paraules de Déu expressades en llengües humanes s'han fet semblants al llenguatge humà» i que el creient cal que «es preguntí pel sentit que l'hagiògraf intentà d'expressar i expressà de fet en cada circumstància concreta del seu temps i de la seva cultura, d'acord amb els gèneres literaris emprats en la seva època.» És per això que el mètode historicocrític ha esdevingut en els estudis bíblics imprescindible i incontrovertible, encara que no suficient, per això mètodes com ara la narratologia i d'altres l'han de complementar.

Entre els ponents cal destacar la presència de Jean-Louis Ska, professor belga de l'Institut Bíblic de Roma i especialista en el Pentateuc, que va oferir una visió global en l'Antic Testament a propòsit de «La serp de bronze (Nm 21,6-9)». A continuació, i seguint l'estricta ordre cronològic, van fer les seves aportacions a les jornades: Jordi Cervera, «La serp de bronze. Evolució històrica»; Enric Cortès, «La serp de bronze en els targums de la Torà»; Oriol Tuñí, «L'ús i el sentit de l'AT en l'Evangelí de Joan»; Joan Ramon Marín, «El cant de la vinya en el Text Hebreu i en el Tg Is 5,1-7»; Eulàlia Vernet, «Is 5,1-7 en els LXX i les versions antigues» i Armand Puig, «La paràbola dels vinyaters homicides (Mc 12,1-12 i paral·lels).»

Dins de l'apartat de publicacions de l'associació i dels seus membres, va tenir una menció especial la bona acollida del Butlletí monogràfic: *La paraula que ve del silenci*.

Escoltar què diu Déu, de Xavier Moll. Va ser anunciada l'aparició d'un nou volum de *Scripta Biblica, L'Esperit Sant en la Bíblia*. També se'ns va anunciar la publicació de l'edició del NTI —el Centre de Pastoral Litúrgica (CPL) s'incorpora a la coedició— i *Els Salms* amb les introduccions a càrrec del nostre bon amic i excel·lent biblista Joan Ferrer. L'editorial Proa ha publicat la Bíblia amb el text de la BCI i amb il·lustracions en color d'en Perico Pastor. Es preveu que aviat, i en estreta relació amb l'Any de la Fe, es publicarà la Bíblia en format DIN-A4. Aquesta edició innovadora està pensada per a fer una lectura pública i tenir-la en un lloc destacat de l'església, tal com es recomana a l'*Exhortació apostòlica postsinodal Verbum Domini*: «els Pares sinodals suggereixen que a les esglésies es destini un lloc de relleu on es col·loqui la Sagrada Escripura també fora de la celebració. En efecte, cal que el llibre que conté la Paraula de Déu tingui un lloc visible i d'honor en el temple cristià.»

En Josep Rius-Camps ens va fer una presentació breu de *La sinopsi en grec del còdex Bezae i Vaticà*, que està preparant junt amb na Jenny Heimerdinger. En Joaquim Malé ens va parlar del seu llibre, del qual m'agradaria subratllar el seu valor pedagògic i la seva claredat: *Com cal llegir la Bíblia en l'Església catòlica?* L'Esperança Amill i en Javier Velasco, experts en la divulgació de la Paraula, ens van fer un tast del llibre *La Bíblia compartida*. Finalment, Xavier Matoses, recentment doctorat en teologia, va anunciar la pròxima publicació de la seva tesi *Escoltar en l'Evangelí de Marc*.

Les noves tecnologies també van tenir el seu lloc en aquestes jornades. La Paraula no és aliena a aquest nou món i els esforços que estem fent en l'Associació Bíblica perquè la BCI pugui ser consultada a Internet no s'aturen. Encara no podem dir que ho hem assolit, però no és lluny el dia que qualsevol persona podrà consultar la nostra BCI des del seu PC, Android, I-Phone...

Pel que fa al món bíblic són molt interessants les propostes que tenim durant aquest 2013: el «Simposi sobre l'Eucaristia (en el NT i el cristianisme primitiu)», el mes de abril a Barcelona; la «Jornada sobre l'Evangelí de Marc», durant el mes de maig a Barcelona i el «Congrés sobre els últims anys de Pau», el mes de juny a Tarragona.

També es van anunciar un parell de coses que ens toquen de molt a prop com a membres de l'associació: la celebració durant el mes de juliol dels 40 anys de Cursos Bíblics a Tarragona i la trobada de socis de l'Associació Bíblica de Catalunya del mes de setembre.

Les qüestions orgàniques no les podem pas deixar de banda. El darrer dia vam abordar la renovació de la Junta de l'associació. D'una banda, per unanimitat es van reelegir els membres Esperança Amill, Agustí Borrell, Joan Magí i Armand Puig. D'una altra, i també per unanimitat, van ser elegits Daniel Rodríguez, Damià Roure i Javier Velasco en substitució de Enric Capó, Olga Nicolau i Josep Lluís Arín, respectivament, als quals hem d'agrair la seva tasca per l'associació durant aquests anys que han format part de la Junta i, d'una manera molt especial, ja a la Casa del Pare, a l'Enric.

Finalment es va acordar que les properes jornades les fariem al mateix lloc, a Vic, els dies 2, 3 i 4 de gener de 2014. Aprofundirem en el mateix tema, «Tradició i interpretació (a propòsit de la *Dei Verbum*)». Així doncs, fins l'any que ve, si Déu vol.

Jaume Balateu

El Gènesi interlineal

Les persones que estimem la Bíblia a Catalunya estem d'enhorabona: la «Bíblia Interlineal Catalana», dirigida per Samuel Sais, acaba de publicar dins la sèrie «Antic Testament Interlineal Hebreu-Català» el volum del *Gènesi* realitzat per Elisabet Giralt (traducció) i el Dr. Joan Ferrer (estudi introductor i revisió científica). L'edició ha estat feta per un tàndem que podríem qualificar de luxe: la Institució Bíblica Evangèlica de Catalunya i la Universitat de Girona. És una notícia formidable que una institució científica evangèlica i una universitat pública hagin unit esforços per editar una obra científica de tanta volada com la present. El volum va precedit d'una «Presentació» de Noemí Cortès, presidenta de la Institució Bíblica Evangèlica de Catalunya i d'una «Presentació de la rectora», de la Dra. Anna Maria Geli, rectora de la Universitat de Girona.

Els autors i els editors volen que aquest volum serveixi d'estímul i d'ajut a les persones que senten interès per l'estudi de la Paraula de Déu. Es tracta d'un instrument extraordinàriament útil perquè permet fer una lectura paraula per paraula del text hebreu original de la Bíblia, de manera que ens acostava a l'original de forma científica i pedagògica i, alhora, ens permet entreveure l'extrema bellesa del text del Gènesi.

Per a aquelles persones que saben una mica d'hebreu —o senten curiositat per aquesta llengua fascinant—,

el *Gènesi interlineal* és un instrument formidable per aprendre de manera ràpida, científica i molt eficaç la llengua original de la Bíblia hebrea, ja que permet llegir el text hebreu, tapant amb un regle o una cartolina la línia de les glosses catalanes i tot seguit, decantant la cartolina, veure si s'ha entès el text o aprendre'n el sentit. El llibre conté una ajuda d'una

בְּרֵאשִׁית
GÈNESI

La creació

| | | | |
|--|----------------|--|--|
| | 1 | בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: 2 | וְהָאָרֶץ |
| | En un principi | Déu va crear | i la terra |
| | | — | i els cels |
| | | וְהָיָה תְהוֹמוֹ וְחֹשֶׁךְ עַל-פְּנֵי תְהוֹמוֹ וְרוּחַ אֱלֹהִים | וְהָיָה תְהוֹמוֹ וְחֹשֶׁךְ עַל-פְּנֵי תְהוֹמוֹ וְרוּחַ אֱלֹהִים |
| | era | i buidor | i caos |
| | | וְהָיָה עַל-פְּנֵי הַמַּיִם: 3 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר | וְהָיָה עַל-פְּנֵי הַמַּיִם: 3 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר |
| | planava | la cara de | sobre |
| | | — | les aigües. |
| | | וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר: 4 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר | וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר: 4 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר |
| | I veié | Déu | I veié |
| | | — | la llum |
| | | וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר: 5 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר | וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר: 5 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר |
| | entre | la llum | entre |
| | | — | la foscor. |
| | | וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר: 6 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר | וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר: 6 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר |
| | anomenà | la foscor. | entre |
| | | — | la llum |
| | | וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר: 6 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר | וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר: 6 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי-אוֹר וַיְהִי-אוֹר |
| | nit. | anomenà | nit. |
| | | — | anomenà |

importància enorme atès que a partir d'unes indicacions col·locades en forma de superíndex al costat dels verbs hebreus, n'indica els temes verbals (*binyanim*) i les arrels verbals, de manera que, en els casos de verbs amb consonants febles o irregulars, que presenten grans dificultats, l'accés al lema que cal consultar en els diccionaris de la llengua hebrea de la Bíblia queda resolt en tots els casos de manera immediata.

En aquests moments els autors ens han fet saber que estan preparant la versió interlineal del llibre del Salms, un dels llibres fonamentals de la Bíblia hebrea. Des del nostre BUTLLETÍ els volem felicitar molt cordialment perquè la «Bíblia Interlineal Catalana», que ja comptava amb el formidable volum del *Nou Testament grec-català* de Pau Sais i Samuel Sais, va avançant, al servei de l'estudi de la Paraula de Déu.

M. de l'Esperança Amill

Els Salms. Un diàleg sincer amb Déu

Amb la Bíblia a les mans, just en obrir el Salteri, hi llegim: «Feliç l'home que estima de cor la Llei del Senyor.»

Al llarg de la història, totes les dones i homes, infants, joves, adults i vells han cercat això que **el llibre dels Salms** ens promet des de la primera paraula: la felicitat. Val la pena que ens hi aturem, perquè és l'oferta més interessant del món: la felicitat es troba en Déu, en el diàleg d'amor amb ell, en l'escolta atenta de la seva Paraula.

Els Salms, llibre de pregàries sorgides de la vida, són un abraçada entre Déu i nosaltres, un diàleg sincer entre dues persones que s'estimen: Déu ens parla en les paraules dels salms i nosaltres parlem a Déu amb els salms.

L'Associació Bíblica de Catalunya, conjuntament amb el Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona i l'Editorial Claret, acaba de publicar una edició de butxaca del **llibre dels Salms**, amb el text de la *Bíblia Catalana. Traducció Interconfessional* (BCI). L'edició, porta una introducció i la presentació de cadascun dels 150 salms escrites per en Joan Ferrer; notes breus que ens poden ajudar a entrar en el sentit de les pregàries.

Aquesta edició de butxaca del **llibre dels Salms** podreu adquirir-la i tenir-la com a companya de camí, per tan sols 4,90 € l'exemplar.

M. de l'Esperança Amill



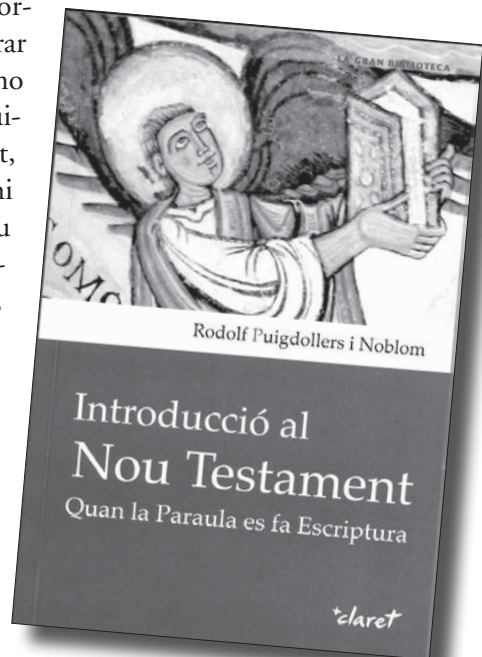
La *Introducció al Nou Testament* de Rodolf Puigdollers

Rodolf Puigdollers i Noblom, professor i treballador infatigable de la nostra Associació Bíblica de Catalunya acaba de publicar un llibre magnífic: *Introducció al Nou Testament. Quan la Paraula es fa Escripura* (Barcelona: Claret 2013, 295 pàgines). Porta un pròleg molt simpàtic de la Dra. Begonya Palau, professora de Nou Testament a la Facultat de Teologia de Catalunya, que remarca les qualitats pedagògiques del volum. I té raó: el llibre —jo que em tinc per un addicte als llibres de Sagrada Escripura— és excel·lent en el seu gènere i mereix tota mena de lloances.

El que fa en Rodolf és molt difícil: presentar de manera atractiva el que avui es considera com a doctrina comuna acceptada pels estudiosos del Nou Testament. La bibliografia és ingent, però el nostre autor ha sabut trobar la forma d'introduir la crítica textual, la formació històrica del cànon, els gèneres i formes literàries d'aquesta singular biblioteca de 27 llibres, el marc geogràfic i històric, el *corpus paulinum*, els evangelis, les cartes catòliques i l'Apocalipsi, amb un apèndix sobre els apòcrifs. El treball és magnífic perquè sap presentar de forma clara i amena el que cal saber per a entrar a estudiar aquest món fascinant. L'objectiu no és sols proporcionar els elements per a adquirir un saber notable, sinó, fonamentalment, aprendre a descobrir les pistes per a trobar-hi una persona. El subtítol del llibre ens ho diu ben clarament: *Quan la Paraula es fa Escripura*; aquesta Paraula és una persona, Jesús, el Senyor, i aquest llibre ens mostra camins per a poder-hi accedir i fer que esdevingui un company en el camí de la vida, amb qui podem parlar i que, al capdavall, ens dona la salvació i la vida.

Enhorabona, Rodolf, per aquest llibre esplèndid que has escrit!

Joan Ferrer



La Bíblia a Edicions Proa

La col·lecció «A Tot Vent» d'Edicions Proa —caracteritzada pel logotip del vaixell *Maria Assumpta*, amb la divisa «Navego a tot vent»—, fundada l'any 1928, que va tenir com a primer director l'escriptor Joan Puig i Ferrer i que després fou dirigida per Joan Oliver (Pere Quart), acull en el número 582 de la col·lecció *La Bíblia*, en la traducció de la *Bíblia catalana: traducció interconfessional* de la nostra Associació Bíblica de Catalunya, amb il·lustracions originals de Perico Pastor.

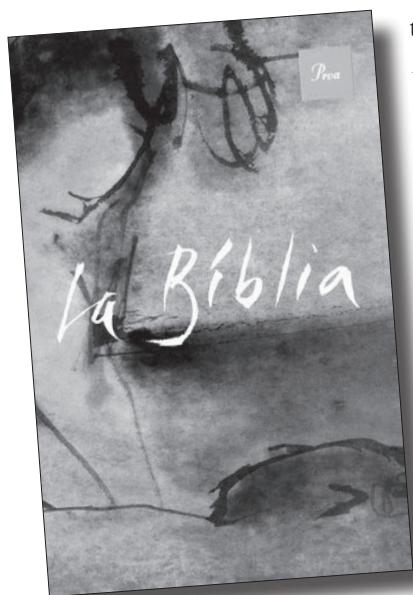
Aquesta exímia col·lecció, que és una veritable antologia de la literatura clàssica i moderna en llengua catalana, incorpora per primera vegada la Bíblia, que és l'obra cabdal de la civilització occidental.

Els editors, amb bon criteri, remarquen a la contraportada les referències següents: «Una de les obres cabdals de la literatura de tots els temps»; «La Bíblia posseeix la innegable potència narrativa reservada als textos dels orígens dels pobles» (Jaume Cabré); «La Bíblia és el nostre monument quotidià contra l'oblit» (Joan Margarit); «Vaig a la Bíblia com vaig a Homer, Lucreci i Shakespeare: no per cap dimensió transcendent, sinó pel valor moral i poètic» (Miquel de Palol); «La Bíblia, com totes les grans obres, està en nosaltres encara que no n'haguéssim llegit mai ni tan sols un versicle» (Roger Mas); «La Bíblia és el millor llibre que hi ha i que hi haurà hagut mai al món» (Charles Dickens); «Hi ha llibres als quals torno de tant en tant com si fossin vells amics: l'Antic Testament, Dickens, Conrad, Cervantes...» (William Faulkner).

L'edició consta d'una presentació magnífica, amb tapa dura amb sobrecoberta, 2544 pàgines, 15,00x 23,00x 7,00 cm, amb les prodigioses il·lustracions de Perico Pastor, que amb la seva ànima de gran artista ha sabut expressar la força inefable de la Paraula del nostre Déu. L'edició no conté les notes de la BCI ni els mapes, sols el text de la BCI, que és la versió catalana per excel·lència del segle XXI.

Amb aquesta nova edició, en una col·lecció que conté un aplec de les millors obres de la literatura universal, les persones interessades disposen d'una nova oportunitat per llegir aquesta biblioteca sensacional que és la Bíblia. En les seves narracions i poesies fascinants, plenes de paraules poderoses, les persones de fe hi sentim la Paraula del nostre Déu, que ens salva.

M. de l'Esperança Amill



Biblia catòlica de la família, Estella: Verbo Divino 2013, 1667 pàgs.

La *Biblia catòlica de la família* conté la traducció de tota la Bíblia del prevere argentí Armando J. Levorati i inclou els materials complementaris de la *Catholic Faith and Family Bible* (2008). Cal dir que la traducció és excel·lent —no hem de perdre de vista que els tractaments i les formes verbals són les pròpies del castellà de l'Argentina— i que els materials complementaris són òptims: consten de dades generals a l'encapçalament de cada llibre, que recullen els aspectes que avui formen part del consens entre la comunitat d'estudiosos de les Sagrades Escriptures, i de molts de requadres que contextualitzen el text i l'experiència de fe que aquest vehicula. Se'n poden treure molt bones idees per a la catequesi i per a la pregària personal.

XABIER PIKAZA, *Historia de Jesús, Estella: Verbo Divino 2013, 671 pàgs.*

Pikaza és un savi cristià infatigable. Home d'uns coneixements enciclopèdics i d'una facilitat d'escriptura absolutament envejables, acaba d'oferir-nos aquesta *Història de Jesús*, que és una obra que dialoga amb els grans autors de la recerca sobre el «Jesús de la història». El llibre és una mena d'enciclopèdia, molt ben escrit, que presenta la persona, el missatge i el sentit de la vida de Jesús. És un llibre narrat des de la fe en Jesús i en obertura al món. Cada capítol presenta un text central, unes precisions més tècniques i unes notes, que són un diàleg

més especialitzat amb els grans autors que estudien la vida de Jesús de Natzaret. És un llibre de lectura molt agradable, que convida a pensar el misteri de Déu en la història, en la persona de Jesús.

OLIVIER ARTUS, *El Pentateuco, historia y teología, Estella: Verbo Divino 2013, 66 pàgs.*

És molt benvingut aquest «Quadern Bíblic» que presenta una visió clara de l'estat actual —molt complex i confús— dels estudis sobre el Pentateuc. Quan la vella teoria de les quatre fonts (Jahvista, Elohista, Deuteronomista i Sacerdotal) va naufragar, no va ser fàcil arribar a un nou consens entre els estudiosos sobre un tema de tanta importància com és la formació del Pentateuc. Avui no es pot pas dir que el panorama presenti unes perspectives massa clares, però el llibre d'Artus ens ofereix una aproximació que contempla els aspectes històrics, literaris i teològics més rellevants per a comprendre l'estat actual del saber sobre els cinc primers llibres de la Bíblia.

JEAN-LOUIS SKA, «*Nuestros padres nos contaron*». *Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento, Estella: Verbo Divino 2013, 115 pàgs.*

El professor Ska ensenya exegesi de l'Antic Testament a l'Institut Bíblic de Roma. Ha estat un dels introductors de la ciència de la narració en l'estudi de l'Antic Testament. Aquest volum ensenya de manera pràctica com es pot fer una lectura de molts de fragments

de l'Antic Testament tenint en compte detalls de caràcter literari, però de gran importància per a comprendre en profunditat un text: el temps de la narració, la intriga, el narrador, el lector, el punt de vista i els personatges. Es tracta d'un llibre molt ben escrit que ens permet d'iniciar-nos en aquest tipus de lectures «narratològiques», que ens ajuden a comprendre de manera més pregona el sentit que comunica el text de la Paraula de Déu.

FLAMINIO POGGI, *Curso avanzado de griego del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2013, 300 pàgs.

La valuosa col·lecció «Instrumentos para el estudio de la Biblia», en el volum XXII recull la traducció espanyola del curs de sintaxi del grec del Nou Testament del

professor Flaminio Poggi, que ensenya aquesta disciplina a la Facultat de Teologia de la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma. És un llibre que mereix tota mena de lloances pel gran valor pedagògic que l'autor ha sabut donar a l'explicació d'una matèria àrdua com és la sintaxi del grec *koiné* en què van escriure els autors del Nou Testament. La primera part de l'obra és dedicada als casos del nom i a l'article; la segona tracta de l'aspecte i el temps del sistema verbal grec; i la darrera part presenta un panorama complet de la sintaxi oracional. El llibre és ple d'esquemes, de gran valor pedagògic i conté molts d'exemples traduïts i comentats. Un llibre excel·lent per a tothom qui vulgui aprofundir en el coneixement del text original del Nou Testament.

Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 114. Maig del 2013

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

Quarantè aniversari dels cursos bíblics d'estiu

Pàg. 1

ARTICLES

La profecia de Daniel

Francesc Ramis

Pàg. 3

La Primera carta als Tessalonicencs: anàlisi exegètica i literària (II)

Joaquim Malé

Pàg. 19

La sal es troba en l'acollida i el servei. Lectura de Mc 9,30-50

Rodolf Puigdollers

Pàg. 41

Cinc trobades significatives amb Jesús en el quart evangeli

Jaume Fontbona

Pàg. 53

A VI NOU, BOTS NOUS

Paràboles per a impacients

Joan Febrer

Pàg. 61

INFORMACIONS

LI Jornades de Biblistes de Catalunya

El Gènesi interlineal

Els Salms. Un diàleg sincer amb Déu

La Introducció al Nou Testament de Rodolf Puigdollers

La Bíblia a Edicions Proa

Pàg. 65

NOTÍCIES BIBLIOGRÀFIQUES

Joan Ferrer

Pàg. 71

