

Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya



124. setembre 2016

Aportacions bíbliques a l'Any Jubilar de la Misericòrdia

Convocats pel Papa Francesc amb la Butlla *Misericordiae Vultus*, les nostres esglésies locals celebrem —fins a l'acabament de l'any litúrgic— un **Any Jubilar de la Misericòrdia**.

El mateix Papa Francesc fa notar *l'oblit del tema de la misericòrdia en la cultura present* (MV 11). La il·luminació bíblica de la pastoral col·labora a posar remei a aquesta deficiència des de la consciència viva del criteri bàsic recordat per Benet XVI en la *Verbum Domini*: «Mai no hem d'oblidar que el fonament de tota espiritualitat cristiana autèntica i viva és la Paraula de Déu anunciada, aollida, celebrada i meditada en l'Església» (VD 121). L'Any Jubilar és veritable oportunitat perquè la Bíblia il·lumini millor la vida eclesial.

a) Hem de deixar-nos interpel·lar pel paradigma de Lv 25, sense referència al qual no hi pot haver veritable Any Jubilar que ha d'incloure passos reals vers la germanor total volguda pel Pare Déu: «Aquest Any del Jubileu cadascú recobrarà el patrimoni que s'havia venut» (Lv 25,13). No és casual que *l'Any Jubilar es conclourà en la solemnitat litúrgica de Jesucrist, Rei de l'Univers* (MV 5): el prefaci d'aquella solemnitat descriu el Regne de Déu com un «Regne universal i etern; de veritat i de vida; de santedat i de gràcia; de justícia, d'amor i de pau.»

b) «*Sigueu misericordiosos com ho és el vostre Pare del cel*» (Lc 6,36). El lema de l'Any Jubilar fa referència a la identitat de Déu, revelada en plenitud per *Jesucrist que és el rostre de la misericòrdia del Pare* i que *amb la seva paraula, gestos i tota la seva persona, revela la misericòrdia de Déu* (MV 1), present ja des de les primeres pàgines de la Bíblia. És fals dir que «el Déu de l'Antiga Aliança és sever i sense misericòrdia.» Ja l'Antic Testament mostra Déu amb rostre de bondat. En el llibre d'Isaïes el Senyor es presenta amb actitud de mare: «Pot oblidar-se una mare del seu infantó, pot deixar d'estimar el fills de les seves entranyes? Però ni que alguna l'oblidés, jo mai no t'oblidaria» (Is 49,15). La tendresa familiar serveix al profeta per parlar de Déu: «Diu el Senyor: “Quan Israel era un noi me'l vaig estimar... Jo mateix vaig ensenyar Efraïm a

caminar... Jo els atreia cap a mi amb llaços d'afecte i d'amor» (Os 11,1s). Igualment el salmista canta: «El Senyor és compassiu i benigne, lent per al càstig, ric en l'amor... El seu amor als fidels és tan immens com la distància del cel a la terra... Com un pare s'apiada dels seus fills, el Senyor s'apiada dels fidels» (Sl 103,8s). I de manera singular tot el Sl 136 s'estructura sobre l'afirmació constantment repetida d'aquesta tornada: «Perdura eternament el seu amor.»

c) «Si un home entre vosaltres té cent ovelles i en perd una, ¿no deixa les noranta-nou en el desert i va a buscar la perduda fins que la troba?» (Lc 15,4). Quina forma més subtil de mostrar la supraracionalitat de l'amor misericordiós de Déu! El seny del càlcul fred diria que és un risc desproporcionat deixar-ne noranta-nou «en el desert» (soltes i al descampat) per anar a *buscar la perduda*: però és que l'amor-amor no en sap, de càlculs freds i quantitius.

d) «En el cel hi haurà més alegria per un sol pecador que s'està convertint que no pas per noranta-nou justos que no necessiten convertir-se» (Lc 15,7). Una bona *Lectio Divina* ens fa adonar del parany d'una enganyosa comparació: on són els *justos que no necessiten convertir-se*? No n'hi ha! A més una precisa traducció filològica ens fa veure que el text parla d'un *pecador «que s'està convertint»*, en participi present (*metanoounti*). No parla d'un «ja convertit» sinó d'un *que s'està convertint*. Com el *fill més jove* de la paràbola que rep el perdó del pare misericordiós que *el besà* (v. 20) no quan ja s'ha convertit i tornat a casa sinó quan *encara era lluny* i no li ha confessat encara el seu pecat (v. 21).

e) El desig del Papa Francesc de *què els confessors siguin un veritable signe de la misericòrdia del Pare* (MV 17) és la traducció actualitzada de l'Evangeli que revela Déu no com un jutge imparcial que fredament premia els bons i castiga els dolents sinó com un Pare misericordiós decidit a regalar-nos el seu perdó. Quina mena de «jutge» és qui, davant *el públic que es donava cops al pit tot dient «Déu meu, sigueu-me propici, que sóc un pecador»*, sentència que *aquest va baixar a casa seva perdonat i l'altre no?* (Lc 18,9s) Jutge misericordiós, molt més Pare que jutge!

f) En definitiva la misericòrdia de Déu és l'únic camí per a assolir la salvació, com predica sant Pau que a les seves cartes parla sempre de Déu-Pare o de Jesucrist com a agents de la nostra salvació: «Déu ha volgut salvar els creients...» (1 Co 1,21); «Jesús té el poder de salvar definitivament els qui per Ell s'acosten a Déu» (He 7,25); i també parla de la nostra salvació no com a conquesta nostra sino com a do de Déu. Això s'expressa amb el «*ser salvats*» formulat en veu passiva. «Si amb els llavis confesses que Jesús és el Senyor i creus en el teu cor que Déu l'ha ressuscitat d'entre els morts, «seràs salvat»» (Rm 10,9). «Tots els qui invoquin el nom del Senyor, «seran salvats»» (Rm 10,13). Així el missatge bíblic de la misericòrdia divina proclama que: 1.- Crist és l'únic que salva. 2.- La fe és el do que ens connecta amb Crist, que ens vol salvar. 3.- Les obres d'amor certifiquen la qualitat de la fe en Crist.

Josep-Lluís Arín Roig

Marc 13: una crida a la resistència i esperança cristianes en temps difícils

Xavier Alegre

1. Introducció

La literatura apocalíptica, a causa del tipus de llenguatge i d'imatges que utilitza, tretes dels profetes (cf. Is 13,10; 34,4; Am 8,8-9; Jl 2,10-11; 3,3-4 ; Ez 32,7-8), desperta fàcilment en el lector la impressió que s'està parlant, fonamentalment, dels esdeveniments que succeiran al final de la història, quan aquesta i el món s'acabin definitivament. Per això, determinats grupets religiosos (per exemple els testimonis de Jehovà) utilitzen aquests textos per a infondre por a la gent, fent-los creure que ja ens trobem a l'alba de la fi del món. I que es pot calcular quan passarà. Remarquen que hi haurà coses terribles.

Però, com és sabut, aquesta suposició és totalment falsa i manipula els textos.¹ La literatura apocalíptica —sobretot la que ha quedat canonitzada a la Bíblia— és més aviat una literatura de resistència religiosa i d'esperança. I això és el que intentaré mostrar en aquest article, que vol analitzar el text de Mc 13, ja que és un text clarament apocalíptic (recull textos de Dn 2,28-29.45; 7,13-14; 12,6-7.13 ; 9,27; 11,31; 12,11) i que convé interpretar adequadament. D'altra banda, és el discurs més llarg de Jesús en l'evangeli de Marc i R. Pesch el considera com «una mena de testament» de Jesús.

De fet, la literatura apocalíptica floreix quan les comunitats jueves i cristianes viuen els moments més difícils de la seva història, ja que són perseguides per motius religiosos

¹ Esmentaré sols un parell d'obres fonamentals i clàssiques a propòsit de l'apocalíptica: J. J. COLLINS (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Missoula 1979; K. KOCH – J. M. SCHMIDT, *Apokalyptik* (Wege der Forschung 365), Darmstadt 1982; D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*, Tübingen 1983; J. LAMBRECHT (ed.), *L'apocalypse johannique et l'apocalypique dans le Nouveau Testament*, Gembloux/Leuven 1980.

—i no només per raons polítiques o econòmiques. Experimenten una dura persecució per part dels poders dominants, sobretot polítics. L'imperi de torn s'ha adonat que una religió que opta per la justícia i pels pobres s'oposa radicalment als seus interessos polítics i econòmics. I actua en conseqüència per defensar els seus interessos.

La duresa de la situació que pateix la comunitat comporta el perill seriós que els creients perdin o ocultin la seva fe, ja que són perseguits precisament perquè la fe jueva o cristiana és considerada com un perill per aquells qui tenen el poder. Per això no és casual que en el món jueu i en el neotestamentari la literatura jueva floreixi entre el segle II abans de Crist i el I dC. La persecució va començar contra els jueus en l'Imperi selèucida i va culminar contra els cristians per part de l'Imperi romà, encara que la persecució per part de Domicià no va ser tan general com s'havia cregut abans, però sí que va ser real, almenys en l'àmbit del profeta Joan (cf. Ap 2,3.13; 6,9-11).

Al començament del s. II aC Palestina havia caigut sota el domini dels reis selèucides. I, concretament, entre els anys 175-164 aC regna sobre els jueus Antíoc IV Epífanes. Aquest rei s'adona de la perillositat de la religió jueva per als seus interessos polítics. I necessita diners per a les seves campanyes militars, per la qual cosa espolia el temple de Jerusalem. I, com fa sempre tot l'Imperi, procura imposar la seva cultura, l'helenista, ja que sap que això treu identitat i capacitat de resistència als pobles subjugats. Per això persegueix cruelment els jueus que volen mantenir-se fidels a la seva religió i a la seva cultura.

Com sol passar en aquests casos, alguns jueus col·laboren i s'adapten a les exigències del rei. Però altres resisteixen. Els uns, per les armes. La seva lluita ha quedat testimoniada en els llibres dels Macabeus, recollits en la Bíblia catòlica.² D'altres, conscients de la força armada de l'Imperi, prefereixen cercar un camí alternatiu de resistència, fonamentalment literari. Són els qui hi ha darrere de la literatura apocalíptica. En temps d'Antíoc IV dona testimoni d'aquesta resistència, en la Bíblia, el llibre de Daniel, escrit en el primer quart del s. II aC.³ I fora de la Bíblia, un llibre molt significatiu per a la literatura apocalíptica, com és el Primer llibre d'Henoc (1Hen),⁴ conegut també com a Henoc etiòpic, perquè el text complet ha estat trobat en aquesta llengua, tot i que recull al llarg de 108 capítols materials apocalíptics escrits al llarg de diversos segles.

² Sobre 1-2Ma, amb bibliografia fonamental: cf. Ph. ABADIE, «1-2 Macabeos», en: T. RÖMER – J. D. MACCHI – Ch. NIHAN (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento*, Bilbao 2008, 643-654.

³ Una introducció, amb bibliografia, sobre Daniel l'ofereix J. VERMEYLEN, «Daniel», en: RÖMER – MACCHI – NIHAN *op.cit.* 573-582.

⁴ La carta de Judes 14-15 cita aquest llibre i el considera pràcticament com si fos inspirat, tot i que després no va ser acceptat en el cànon ni pels jueus ni pels cristians. Podeu trobar una introducció i la traducció de 1Henoc en F. CORRIENTE – A. PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid vol. IV 1982, pp. 13-143.



Destrucció de Jerusalem, arc de Titus, Roma

Una situació semblant es tornà a viure en el segle I dC, aquesta vegada en confrontació amb l'Imperi romà. La tensió culmina en la guerra jueva contra Roma (66-70 dC), que acaba amb la conquesta de Jerusalem per part dels romans i amb la profanació i destrucció del temple de Jerusalem, per part de Titus, l'any 70 dC.

Una catàstrofe d'aquesta magnitud, impactant tant per als jueus com per als cristians, dona peu, òbviament, a una literatura apocalíptica significativa. Per això, en el món de religió jueva trobem llibres tan importants com el Segon llibre de Baruc (2Ba) o Baruc siríac,⁵ ja que ha estat trobat en una traducció siríaca. O el Quart llibre d'Esdres (4Esd).⁶ Aquests dos llibres són pràcticament contemporanis de l'Apocalipsi de Joan i han deixat la seva empremta en el Nou Testament.

⁵ Podeu consultar J. FERRER, *Apocalipsi siríaca de Baruc. Introducció, traducció i notes de Joan Ferrer*, Barcelona: Institut Cambó – Editorial Alpha 2002. És una obra clarament jueva, que envia un missatge d'esperança als jueus de Palestina (o als qui vivien dispersos entre els gentils), que explica la ruïna de Jerusalem com una conseqüència de l'incompliment de la Llei. Segons 2Ba 5,2-4, els romans, simbolitzats pels caldeus, quan destrueixen Jerusalem, són sols l'instrument castigador de Déu. Cal notar que, a diferència del tarannà obert als pagans propi de l'apocalipsi de Marc, en 2Ba hi ha l'actitud contrària: alguns jueus es van separar d'Israel (41,3) i es barrejaren amb altres nacions (42,4). Aquests seran rebutjats. Els qui viuen d'acord amb la Llei, es reuniran (78,7), participaran en la resurrecció dels morts i gaudiran de la vida (30,1-2).

⁶ En espanyol, cf. la introducció (amb bibliografia) i la traducció d'aquest llibre de M. MUÑOZ LEÓN, en: Díez Macho – Piñero *op. cit.* vol. VI pp.301-465.

En el món cristià, el testimoni més preclar (forma part del cànon bíblic cristià) el trobem en l'Apocalipsi de Joan, escrit en la dècada dels anys 90 dC, en el regnat de l'emperador Domicià, que molts, d'acord amb una llegenda popular en aquella època, van considerar que era Neró, que havia tornat a la vida.

Però també els sinòptics es fan ressò d'aquestes reflexions apocalíptiques a propòsit de la profanació i destrucció del temple de Jerusalem l'any 70 dC. El testimoni més antic el trobem en Mc 13, un evangeli que probablement va ser escrit, en la redacció final, cap a l'època en què Jerusalem va ser conquerida i destruïda per Títus.⁷ Per això, aquest serà el text que analitzarem aquí. Però també Mateu i Lluc, influïts per Marc, es fan ressò dels textos apocalíptics, ja que volen ajudar les seves comunitats cristianes a comprendre i a interpretar adequadament aquests esdeveniments, tan inquietants en aquella època; van ser fets que provocaren que molts afirmessin que es trobaven ja a la fi dels temps, per la qual cosa s'estava a punt que Jesús ressuscitat tornés a la terra per a iniciar la fi del món, tal com havia promès (Mc 14,62; 9,1). Els textos apocalíptics de Mateu els trobem en els cap. 24 (barreja del text de Mc i del de la font Q) i 25. I els de Lluc, en Lc 17,20-37 (un text que ell va prendre de la font Q) i Lc 21 (on segueix fonamentalment Mc).

En aquest context, resulta clar que la literatura apocalíptica es proposa com a objectiu fomentar la resistència dels creients contra l'Imperi. I, alhora, fonamentar l'esperança que l'Imperi caurà aviat (sobretot l'Apocalipsi insisteix en això),⁸ perquè no decaigui la resistència. Es tracta, en principi, d'una esperança com la d'Abraham (Rm 4,18-22), és a dir, d'una esperança contra tota esperança que es basés en càlculs merament humans, ja que l'Imperi romà té un poder aparentment invencible (de fet, Roma va trigar més de 300 anys a caure). L'Apocalipsi assenyala, aprofitant unes citacions de Daniel, que és com la suma i superació de tots els imperis anteriors (Ap 13,1-2; cf. Dn 7,4 -6; 4Esd 11-12 compara l'Imperi romà amb una àguila, que serà vençuda per un lleó, el Messies).

En tot cas, la literatura apocalíptica implica una denúncia de l'Imperi de torn, per això pot resultar perillosa, si les seves crítiques arriben a ser sentides per l'Imperi. Per això és un tret típic d'aquesta literatura el que els seus textos estiguin plens de símbols, la majoria trets de l'Antic Testament. D'aquesta manera, el seu llenguatge és un mis-

⁷ El v. 2 sembla que ho pressuposa (cf. PESCH *Markusevangelium* II 271). La menció de la «l'abominació devastadora» Mc 13,14, que fa al·lusió a la profanació del temple de Jerusalem en l'època sel·lucida (cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11; 1Ma 1, 54.59; 7,6) sembla que vol fer referència a la profanació del temple per part dels romans l'any 70 (probablement ja havia passat ja, però si encara no havia passat, era fàcil de preveure cap a finals de la guerra jueva que això passaria), encara que és possible que, inicialment, la tradició s'hagués originat quan l'emperador Calígula, en la dècada dels anys 40, va voler profanar el temple ordenant que s'hi col·loqués una imatge de Júpiter (cf. J. MARCUS, *El evangelio según Marcos [8-16]*, Salamanca 2011, vol. II, pp. 1022-1025).

⁸ Per exemple en Ap 1,3. I canta, anticipadament, la caiguda de l'Imperi romà en els cap. 17-18.

satge xifrat per als governants; així es pot evitar una persecució immediata per culpa de les denúncies contra l'Imperi de torn, que es formulen en els seus textos.

Les al·lusions a l'Antic Testament, a més, ajuden a recordar, que el Déu que s'ha anat fent present en la història d'Israel (ja en Ex 3!) És un Déu que sempre s'ha revelat com a alliberador del poble oprimit i protector del pobre, perquè és un Déu misericordiós, que no hauria creat alguna cosa, si no era per a estimar-la (Sv 11,24). I per això no tolera, a la llarga, que ningú, cap imperi, continuï oprimint el seu poble (ni cap altre poble: cf. Is 19,19-25: l'elecció d'Israel, no és mai un privilegi, ni va dirigida contra els altres pobles, sinó que es posa al servei del món sencer: cf. Gn 12,3). I aquesta acció alliberadora s'esdevé també contra tot càlcul humà, tant en l'alliberament del poble de l'opressió egípcia (Ex 3-15), com de la babilònia (Ezequiel i Segon Isaïes) o de la selèucida (Daniel). Per això l'Apocalipsi és ple de citacions i al·lusions a aquests llibres, ja que així resulta més creïble que per a Déu tot és possible, com afirma Jesús en Mc 10,27, i que, per tant, més val fiar-se d'ell i seguir els seus principis, que no pas confiar en l'Imperi de torn i en els seus falsos valors, que acaben produint la mort (Ap 13) i el desengany dels seus admiradors (Ap 18).

D'aquesta manera, l'autor convida a mirar la història del poble de Déu actual com qui es mira en un mirall, a fi que sempre, i per tant també avui, ens puguem adonar que el que passa ara —per culpa de l'imperi americà i de les transnacionals— no és una cosa radicalment nova, ni anecdòtica, sinó que ha anat passant contínuament al llarg de la història d'Israel i de l'Església, tal com ens ha quedat revelat en la Bíblia.

I que el record del Déu misericordiós i fidel, que s'ha revelat en l'Antic Testament, és un punt de referència fonamental a fi de poder comprendre, en profunditat, el que passa avui al poble i aprendre a mirar-lo, amb ajuda de la Bíblia, amb els ulls de Déu. I si es tracta de la comunitat cristiana, com passa en el cas de Marc, llavors ha de mirar la història precisament amb els ulls de Jesús. Així resulta més fàcil al poble fidel creure que el «Senyor» de la història és Déu, i no l'emperador romà —o el de torn. Un Déu que mai no s'ha oblidat del seu poble en el passat i que l'ha alliberat de les mans dels seus opressors, donant-li una nova oportunitat de vida. Així el cristià pot donar raó de la seva esperança (cf. 1Pe 3,15).

També és típic d'aquest tipus de literatura apocalíptica la *pseudonímia*, és a dir, el fet d'atribuir el llibre a un autor del passat.⁹ Així —i per mostrar la seva convicció creient que res en la història no s'escapa al poder de Déu— pot anunciar, per endavant, que el que va passar «en el passat», tal com ho havien anunciat els profetes, amb els imperis assiri, babiloni, persa i amb el d'Alexandre el Gran, tornarà a passar ara, en

⁹ El cas de Daniel és molt clar, ja que l'autor fa veure que l'autor és el profeta Daniel, del s. VI aC, quan en realitat és un autor anònim que escriu en el primer quart del segle II aC, en temps d'Antíoc IV Epífanes.

el cas de Daniel, amb l'Imperi d'Antíoc IV. D'aquesta manera, l'anunci de la futura caiguda de l'Imperi selèucida resulta creïble, encara que ara sembli inversemblant (i molt més ho sembla en el cas de Roma, la caiguda de la qual canta l'Apocalipsi...).

De tota manera, aquest tret queda difuminat en el Nou Testament (tant en l'Apocalipsi com en les apocalipsis sinòptiques), perquè es considera que amb la vinguda de Jesús el Regnat de Déu s'ha apropiat (Mc 1,15) i la fi de la història ja és a la porta, atès que Crist ha ressuscitat com a primícia escatològica de la fi dels temps (1Te 4,13-18; 1Co 15,20-28). Per això, els textos, a diferència del que passa amb la literatura apocalíptica clàssica, no han de mantenir-se ara en secret, ja que ens trobem en l'etapa decisiva i definitiva de la història (Mc 13,37; Ap 22,10).

En tot cas, un dels interessos que és típic de la literatura apocalíptica, és que vol comunicar la convicció que Déu és el «Senyor de la història i que res no s'escapa al seu domini (l'Apocalipsi l'anomena contínuament «Pantocràtor»,¹⁰ Totpoderós).

Contribueixen a donar força a aquesta convicció creient, les perioditzacions de la història, que és un tema típic de determinats llibres apocalíptics, així com l'estructuració clara dels textos apocalíptics, ja que tot això contribueix a crear la impressió que, efectivament, Déu ho té tot al sac i ben lligat. En el pla historicosalvífic de Déu, tot és programat per Déu i res no escapa al seu projecte i al seu domini sobre el món. Les estructures concèntriques, a més, tan freqüents en la Bíblia,¹¹ serveixen de pista de lectura fonamental per esbrinar quin és l'ensenyament fonamental, que l'autor vol comunicar, ja que ajuden a fixar-se en el que és nuclear per a l'autor en el text i mostren la unitat del conjunt.¹²

¹⁰ Ap 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22.

¹¹ Aquest aspecte apareix molt clar en l'Apocalipsi. Vegeu el que vaig escriure a propòsit d'això en: X. ALEGRE, «El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados», *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1992) 293-301 (també en X. ALEGRE, *Memoria subversiva y esperanza para los pueblos crucificados*, Madrid 2003, pp. 56-65). Però també les trobem freqüentment en Marc, com he intentat mostrar a propòsit de Mc 4,1-34 (cf. X. ALEGRE, «El reino de Dios y las parábolas en Marcos», *Revista Latinoamericana de Teología* 23 [2006] 3-30, condensat en *Selecciones de Teología* 46 [2007] 243-254) i del context en el qual es troba la paràbola de Mc 12,1-12 (cf. X. ALEGRE, «La paràbola dels vinyaters homicides segons la versió de Marc (Mc 12.1-12)», *Revista Catalana de Teología*, 14 [1989] 163-174). Això mateix es pot constatar, per exemple, a propòsit de Mc 1,21-45 i Mc 2,1-3,6: D. DIDEBERG – P. MOURLON BEERNAERT, «Jésus controversé: Structure et théologie de Marc 2,1-3,6», *Nouvelle Revue Théologique* 95 [1973] 129-149, condensat en *Selecciones de Teología* 17 [1978] 339-345; en el cor de l'estructura concèntrica hi ha Mc 2,21-22). A Mc li agrada utilitzar el quiasme perquè, a més de tenir una funció estètica i mnemotècnica, estructura el pensament per parts i assegura la unitat del conjunt.

¹² «La cuidadosa estructura concéntrica encierra una convicción teológica: por muy caótico y espantoso que pueda ser el presente, por muy inevitable que parezca que el mundo corre hacia el abismo, sin embargo, la malvada edad presente es parte de un plan del Dios eterno que se va desarrollando paulatinamente y que ordena bien todas las cosas según su objetivo» (MARCUS, *Marcos* II 996s).

És en aquest marc, propi de la literatura apocalíptica, que interpretarem, a fi de poder-lo comprendre adequadament, Mc 13, un dels pocs textos clarament apocalíptics,¹³ en el seu conjunt, que trobem en l'evangeli de Marc.

2. El context apocalíptic de Marc 13

Els comentaristes d'aquest capítol li solen donar títols com ara «profecies i exhortacions per al temps final».¹⁴ I pensen en el temps que precedeix immediatament la fi del món, que es caracteritzarà per la vinguda del Fill de l'home (cf. Mc 13,24-27). Sembla, per tant, com si Jesús ens hagués donat en aquest capítol informació sobre la fi del món. I això vindria reafirmat pel fet que la resurrecció de Jesús és interpretada en el Nou Testament com una nova creació per part de Déu, com l'inici del que s'espera per a totes les persones a la fi dels temps, i no com un mer reviure, a l'estil del que els evangelis expliquen de Llätzer (Jn 11) o del fill de la vídua de Naïm (Lc 7,11-17). Vist així, Mc 13 seria especialment interessant per al tractat teològic d'escatologia, que tracta del que passa després de la mort i dels esdeveniments que són específics de la fi del món.

Però, com veurem, no és aquesta la preocupació principal de Marc quan recull de la tradició jesuànica aquests textos i els retoca perquè la seva comunitat els pugui comprendre adequadament. Més aviat té interès a actualitzar bé les tradicions apocalíptiques, que devien ser populars en la seva comunitat. Hem de tenir en compte que la caiguda de Jerusalem probablement devia ser coneguda per la seva comunitat com un fet recent, cosa que afavoria les expectatives dels qui afirmaven que ja havia arribat la fi del món. I, d'altra banda, hi havia el fet que la parusia encara no s'havia realitzat,¹⁵ sinó que semblava que cada vegada es retardava més; això provocava una certa decepció i creava problemes a la seva comunitat, sobretot a la llum de determinades paraules, que es recordaven, de Jesús i que semblaven implicar que Jesús havia afirmat que la fi del món seria imminent.¹⁶

¹³ Per a informar-se sobre l'estat de la qüestió a propòsit de la interpretació i qüestions que planteja Mc 13, es pot veure J. MATEOS, *Marcos 13. El Grupo cristiano en la Historia*, Madrid 1987, 17-34.

¹⁴ MARCUS *op. cit.* II 993.

¹⁵ Fins i tot Pau sembla pensar, a la llum del que diu en 1Te 4,13-18, que ell podria ser que hi fos present, quan arribin els esdeveniments del final (cf. també 1Co 7,29-31).

¹⁶ Amb el problema que plantejava a la comunitat cristiana el fet del retard de la parusia, s'hi enfronta encara amb més claredat 2 Tessalonicencs (sobretot 2,1-12), que vol matisar el que sembla suposar Pau a 1 Tessalonicencs.

De fet, l'actualització de la fe, que s'ha rebut de la tradició,¹⁷ és sempre un repte per a totes les generacions cristianes, que és molt més viu si tenim present que la relectura dels textos bíblics és un fet que es va realitzar contínuament al llarg del Antic Testament, a mesura que les circumstàncies que es vivien a la comunitat israelita, ho exigien. I això mateix va passar en el Nou Testament amb el memorial de la vida de Jesús. És per això que disposem ara de quatre relectures canòniques, quatre evangelis, que actualitzen el missatge i el significat de Jesús de Natzaret.

En aquest sentit, la relectura que va fer Marc de les tradicions jesuàniques, que li van arribar de la tradició cristiana anterior, pot servir-nos de model de relectura dels textos jesuànics apocalíptics, que trobem en els evangelis sinòptics. Quan l'autor que, seguint la tradició, anomenem Marc, va escriure el seu evangeli cap a l'any 70, va voler ser molt fidel a la tradició viva que, d'alguna manera, provenia de Jesús de Natzaret, a fi de garantir-ne la conservació i interpretació fidels.¹⁸ Però, alhora que va conservar fidelment les tradicions rebudes sobre Jesús, es va preocupar també d'actualitzar-les, de manera que resultessin il·luminadores i interpel·lants per a la seva comunitat.¹⁹

Això és, com intentaré mostrar, el que apareix clarament en el capítol 13 del seu evangeli, en el qual el sembla aprofitar una «pàgina apocalíptica»,²⁰ que li devia haver arribat entre les tradicions sobre Jesús. De fet, això és el sembla implicar el text de Mc 13,14, quan, enmig del vers, llegim: «que el lector ho compregui!»²¹ Però, com

¹⁷ El mateix Pau ho subratlla en 1Co 15,1-5: totes les seves cartes són una actualització contínua del credo que el cita com a tradicional (cf. 1Co 15,1-2) en 1Co 15,3-5.

¹⁸ Marc no indica explícitament que aquesta va ser la seva intenció, cosa que sí fa Lluc en el pròleg hel·lenista al seu evangeli (Lc 1,1-4), però la fidelitat amb la qual sembla voler conservar les tradicions que va recollir parla a favor de la hipòtesi que aquesta va ser una de les seves intencions teològiques, quan va escriure la seva obra.

¹⁹ El valor de la relectura que fa Marc dels textos que, d'alguna manera, provenien de la tradició de Jesús, el subratlla amb raó VENA: «Marcos representa una nueva generación de cristianos que se ve en la necesidad de reinterpretar las tradiciones a la luz de una realidad histórica cambiante. Su instrucción es realmente liberadora ya que alivia la tensión escatológica, contrarresta el determinismo de los revolucionarios y crea un espacio para la acción vivificante de la evangelización» (O. VENA, «La expectativa escatológica en el evangelio de Marcos. Análisis literario y estructural de Marcos 13», *Revista Bíblica* 56 [1994] 85-101, p. 101). Informació bibliogràfica sobre la qüestió complexa del que és tradicional i el que és redaccional en Mc 13, es pot veure en PESCH, *Markusevangelium* II 263-268.

²⁰ És el que sosté R. PESCH, *Naherwartungen*, 207 (devia una apocalipsi cristiana premarcana, escrita durant la guerra jueva); també E. BRANDENBURGER, *Markus 13 und die Apokalypitik*, Göttingen 1984, 41-42.166-67; J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos*, Salamanca 1986, II 246s.

²¹ Cf. MARCUS, *Marcos* II 995; F. LENTZEN-DEIS, *Comentario al evangelio de Marcos*, Estella 1998, 386. Ja a mitjan segle XIX, T. COLANI va defensar aquesta idea en la seva obra *Jésus Christ et les croyances méssianiques de son temps*, Paris 1864. En canvi, A. YARBRO COLLINS (*Mark. A Commentary*, Philadelphia 2007, 594-598) s'oposa a aquesta suposició. De fet, s'ha discutit molt entre els especialistes, si aquest text, com sostenia R. BULTMANN, contenia una pàgina apocalíptica jueva, o més aviat era una mena de florilegi de tradicions cristianes, potser fins i tot que es remunten a Jesús, com defensa G. R. BEASLEY-MURRAY en *Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13*. Una bona informació sobre els autors que van investigar

veurem, aquesta tradició que ell va recollir, va tenir interès a retocar-la, sobretot amb ajuda de l'estructura que Marc va voler donar al text i dels retocs redaccionals, que ajuden a comprendre millor el text inicial. És precisament aquesta relectura de Marc la que intentaré posar de manifest en aquest article.

Notem, d'entrada, que Marc ha concebut el discurs apocalíptic com una instrucció secreta adreçada a un grup privilegiat de quatre deixebles (Mc 13,3-5a), els primers que van ser cridats a seguir Jesús (cf. Mc 1,16-20). Això és, d'altra banda, un motiu típic de la literatura apocalíptica, que, però, no trobem en l'Apocalipsi de Joan (cf. Ap 22,10). Però, com veurem, això és revisat al final del capítol 13, quan Marc posa en boca de Jesús les següents paraules: «El que us dic a vosaltres, ho dic a tothom: “Vetlleu!”» (Mc 13,37).

En tot cas, i en això es presenta Marc com un bon apocalíptic inspirat per Déu, el que pretén descobrir en aquest discurs de Jesús no són els esdeveniments futurs, ni endevinar, predir (revelar!), quan i com serà la fi del món, sinó que intenta donar consells davant la situació actual de persecució (Mc 13,9-13; Mc 8,34-38), que viu la comunitat, i la inquietud que els falsos profetes provoquen en la comunitat pel fet de la caiguda de Jerusalem.

Probablement, la comunitat se sent molt inquieta per les notícies que li han arribat de la destrucció de Jerusalem i del temple l'any 70 dC, la qual cosa, òbviament, afavoria la idea que ja es trobaven immediatament a les portes de la irrupció de la fi del món. Davant d'això, Marc es veu enfrontat amb el desafiament d'orientar la seva comunitat en aquesta situació. I vol fer-ho amb paraules de Jesús, ja que els falsos profetes probablement es recolzaven en paraules de Jesús, tretes —en opinió de Marc— del seu context adequat.

Amb la seva reproducció de les paraules de Jesús, Marc vol mantenir viva, d'una banda, l'expectativa apocalíptica que Déu pot fer-se present, de manera definitiva, en qualsevol moment (cf. Mc 13,33-37) i provocar la fi de la història, ja que l'expectativa immediata de la fi del món ajuda la seva comunitat a mantenir viva la resistència davant la persecució que pateix per part de l'Imperi i a no perdre l'esperança davant dels fets que semblen manifestar que l'Imperi perseguidor sembla cada dia més fort i invencible.

I, per altra banda, no vol que aquesta psicosi de fi del món sigui aprofitada pels falsos profetes per enganyar la comunitat amb falses expectatives d'una fi del món

aquest tema en el segle passat es pot trobar en l'obra de K. D. DYER, *The Prophecy on the Mount. Mark 13 and the Gathering of the New Community*, Bern/Berlin 1998, pp. 27-33. En canvi, A. YARBRO COLLINS, que recull les opinions dels diferents autors, el posa en qüestió (*op. cit.* 608s). Una informació força exhaustiva sobre la investigació dels especialistes sobre Mc 13 la podem trobar en G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Last Days. The Interpretation of the Olivet Discourse*, Peabody, MA 1993, 2-349.

propera, i de caire nacionalista,²² ja que això desmobilitzaria als cristians (cf. Mc 13,5b-6.21-23), dificultant que la comunitat visqués el seu compromís, aquí i ara, de predicar l'evangeli amb els valors que li són propis (cf. Mc 13,10; i també Ap 10,1-11,13). En aquest aspecte, l'apocalíptica cristiana, inspirada i normativa, més que visionària i anunciadora del que succeirà a la fi del món, vol ser clarament profètica, compromesa amb la vivificació de l'aquí i l'ara, que viu la comunitat, com ho mostra clarament l'Apocalipsi de Joan (Ap 10,1-11,13).

Notem també que el fet que Jesús pronuncia el seu discurs «assegut» (: parla amb autoritat!) «a la muntanya de les Oliveres, davant del temple», que és el lloc on es farà el judici, segons Za 14,4, prepara el lector perquè prengui consciència que ara tindrà lloc el judici contra el temple de Jerusalem, perquè els sacerdots no van tenir en compte la seriosa advertència que Jesús els havia fet en Mc 11,12-21.

3. L'estructura de Mc 13, clau de lectura redaccional del text de Marc

Encara que és probable, com he assenyalat abans, que Marc hagi utilitzat un full volant apocalíptic per a aquest discurs, hi ha molts indicis textuais que assenyalen que ell l'ha treballat i reelaborat des de la seva perspectiva teològica, de manera que la redacció final ha ser considerada com a obra seva.²³ I aquesta redacció final, en tot cas, és la que ens interessa, ja que és la que s'ha de considerar com a inspirada, canònica.

Concretament, l'estructura del capítol 13, que és notablement ben treballada, es caracteritza pel fet de ser concèntrica, com succeeix també en l'Apocalipsi,²⁴ la qual cosa ajuda el lector/oient a comprendre millor el sentit que Marc vol que descobrim en les paraules de Jesús, que cal rellegir des del seu context actual, en el qual l'evangelista les ha situades.

En principi podria semblar que no ha de ser gens fàcil descobrir l'estructura que Marc va voler donar al discurs apocalíptic. Però no és així, ja que la podem descobrir, amb certes garanties d'objectivitat, gràcies als nombrosos elements literaris i de con-

²² Cf. R. A. HORSLEY – J. S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular movements at the time of Jesus*, San Francisco 1988. La pregunta sobre quan seria la fi del món era una qüestió molt típica de l'apocalíptica (cf. 4Esd 4,33; 6,7-12; 2Ba 21,18s, sobretot quan va caure Jerusalem).

²³ O. VENA ja va indicar, l'any 1994, que el tema de l'estructura literària de Mc 13 havia intrigat sempre als exegetes, la qual cosa havia donat peu a un debat sobre si el text és conseqüència d'una tasca merament editorial o més aviat fruit d'un treball creatiu i teològic de l'autor; ell es decanta per la segona hipòtesi. També assenyalava que hi havia moltes propostes d'estructura del capítol (*op. cit.*, 85). És sobretot en la introducció (vv. 1-4) i en el v. 10 on trobem els trets típics del vocabulari i estil de Marc (cf. MARCUS, *Marcos* II 995).

²⁴ La prova que l'Apocalipsi està estructurat concèntricament es pot veure en el meu article, citat abans en la n. 8. També MATEOS, *Marcos 13*, p. 38 subratlla la importància que té el descobrir l'estructura de Mc 13 per a poder interpretar bé el discurs apocalíptic. Segons aquest autor (*ibíd.* 69-71), tot el fragment de Mc 8,31-13,37 està estructurat concèntricament.

tingut, que Marc ha situat en el discurs perquè puguin servir de pistes de lectura.²⁵ Els elements de contingut ens aniran quedant més clars a mesura que anem veient com és l'estructura (concèntrica) que Marc ha volgut donar al discurs. En canvi, els elements literaris, que ajuden a descobrir l'estructura volguda per Marc, és bo que els posem en relleu abans de desenvolupar l'estructura i significat del discurs.

Una primera pista literària ens la proporciona Marc en la introducció del discurs (vv. 1-4), quan en el v. 4 distingeix clarament entre dos fets, que estan interrelacionats, però que no van units immediatament en el temps. Em refereixo a la caiguda de Jerusalem (en parla en els vv. 1-2) i a la vinguda del Fill de l'home, a la fi del món, de la qual ens parlarà més endavant en els vv. 24-27. Quan vol referir-se a la caiguda de Jerusalem emprà la paraula «això» (*toûto*), mentre que quan vol parlar de la vinguda de Jesús a la fi del món, emprà les paraules «totes aquestes coses» (*pánta tauta*).²⁶ Així s'evita que el lector o oient del seu evangeli pugui pensar que Jesús va afirmar, equivocadament, que la fi del món seria una cosa imminent, ja que en el v. 32 Jesús afirma, explícitament, que no sap quan serà la fi del món (com tampoc no ho saben els àngels), ja que només ho sap el Pare, és a dir, que no ho vol revelar.

I això val també, òbviament, per a l'afirmació de Mc 9,1, on Jesús ha dit: «Us asseguro que alguns dels qui són aquí no moriran sense haver vist arribar amb poder el Regne de Déu.» Per això molts autors pensen que Marc, sabent que aquesta paraula de Jesús circulava solta en determinats ambients de la seva comunitat, ajuda a comprendre-la adequadament en situar-la immediatament abans de l'episodi de la Transfiguració de Jesús (Mc 9,2-9) com donant a entendre que la manifestació del Regne amb poder es va donar ja en la Transfiguració, que és com una anticipació de la Resurrecció de Jesús, que és quan el Regne de Déu s'iniciarà definitivament.

En el discurs hi trobem, per tant, tot un seguit d'indicis literaris, i de contingut, que volen ajudar el lector a prendre consciència de l'estructura concèntrica del discurs, ja que aquesta és la pista fonamental que posa Marc perquè entenguem bé el significat de les paraules de Jesús, a fi que no ens deixem enganyar per les dures situacions de persecució, que pateix la comunitat (cf. Mc 13,9.11-13), ni pel fet escandalós de la caiguda de Jerusalem i la profanació del temple, que la comunitat acaba de conèixer o preveu que viurà, atès el setge de Jerusalem per part de les legions romanes.

²⁵ Pel que fa a l'estructura que proposo, m'inspiro fonamentalment en B. M. F. VAN IERSEL, *Mark. A Reader-Response Commentary*, Sheffield 1998, p. 391; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Markus 13*, Düsseldorf 1968, especialment pp. 74-82; cf. també J. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, Roma 1967. MATEOS, *op. cit.* 145-152 recull les «marques estructurants» que són significatives per a descobrir l'estructura de Mc 13. I a les pp. 171-192 informa sobre les estructures que han proposat diversos autors.

²⁶ Cf. MARCUS *Marcos* II 1004s; cf. també VENA, *op. cit.* 88.

Entre els elements literaris, que ajuden a descobrir-ne l'estructura, en vull destacar sobretot tres:

1) En primer lloc, l'ús freqüent, i en llocs que són significatius, de la paraula «estigueu alerta / mireu» (*blépete*). La trobem a l'inici (v. 5b) i al final (v. 23) del primer fragment del discurs (vv. 5b-23): en mostra la unitat. Aquesta paraula es troba també a l'inici (v. 9) del fragment central d'aquesta primera part del discurs, fet que en remarca la importància.

2) En segon lloc, crida també l'atenció el paral·lelisme sorprenent que es dona, com mostraré més endavant, entre els vv. 7-8 i 14-20, que comencen, tots dos, amb la paraula «quan» (*bótan*), que ja trobem en el v. 4 de la introducció i que torna a trobar-se als vv. 28 i 29, a l'inici de la tercera part del discurs. Tots dos fragments emmarquen el text central d'aquesta primera part, format pels vv. 9-13.

3) Finalment, resulta també significatiu l'ús freqüent dels verbs en imperatiu, i en segona persona del plural, així com l'ús de verbs en futur, en tercera persona del plural.

El canvi continu entre l'estil narratiu i l'interpel·lador és precisament una de les característiques d'aquest discurs escatològic. De fet, sembla que l'autor, més que voler informar sobre els esdeveniments, que preocupen la comunitat, el que s'ha proposat és ajudar la comunitat a prendre les actituds adequades, creients, davant la dura situació que viu. I ho fa basant-se en unes paraules de Jesús, que és el Mestre per excel·lència per a la comunitat de Marc.²⁷

Tenint això present, procurem ara descobrir l'estructura que Marc va donar al discurs apocalíptic de Jesús, ja que és la principal pauta de lectura en la qual ell tenia llibertat per a donar a la seva comunitat, que viu situacions diferents de les que va viure Jesús, pistes d'actualització dels ensenyaments de Jesús. En analitzar l'estructura del discurs, apareixeran millor els accents amb què Marc vol actualitzar el discurs de Jesús.²⁸

²⁷ Malgrat que el seu evangeli és el més breu dels quatre canònics, Marc és l'evangelista que emprà més sovint les paraules «ensenyar» (*didáskō*) i «ensenyament» (*didakhē*) per indicar quina era l'activitat de Jesús, ja que, com a bon deixeble de Pau (i no de Pere, com erròniament creia la tradició eclesial antiga) té molt d'interès a subratllar (cf. Mc 1,22.27) que el seu ensenyament era molt superior a la dels escribes i fariseus de les sinagogues jueves («les seves» sinagogues, diu el text grec de Mc 1,22, fent referència a les sinagogues jueves, a les quals els cristians ja no pertanyen).

²⁸ MARCUS (*Marcos* II 995.1000) destaca el vocabulari que és propi de Marc en aquest discurs.

3.1. Estructura de Mc 13

Introducció (vv. 1-5a): *Distinció entre la caiguda de Jerusalem i la fi del món*

- Vv. 1-2: Jesús anuncia la destrucció del temple de Jerusalem
- Vv. 3-4: Els deixebles pregunten quan succeirà *això* (la destrucció de Jerusalem) i quin serà el senyal que *tot això* (la fi del món) va a succeir²⁹
- V. 5a: Introducció al discurs

Primera part del discurs (vv. 5b-23): *Catàstrofes (senyals!) Abans de la fi del món*³⁰

A (vv. 5b-6) Advertiments contra els falsos profetes apocalíptics³¹

B (vv. 7-8) Guerres i catàstrofes³²

C (vv.9-13) Persecucions i anunci de l'evangeli:

v. 9 Persecucions per part dels reis i de la sinagoga

v. 10 **Abans** (del final) **cal predicar l'evangeli arreu**

v. 11-13 Persecucions per part de la família i odi universal

B '(vv. 14-20) Guerra jueva i profanació del temple³³

A '(vv. 21-23) Advertiments contra els falsos profetes apocalíptics

Segona part del discurs (vv. 24-27) *L'arribada del Fill de l'home (després d'aquella tribulació!)*

A (vv. 24-25) Catàstrofe apocalíptica³⁴

²⁹ La caiguda de Jerusalem no implica *ja, immediatament*, la fi del món!

³⁰ Notem que en aquest fragment es parla, tant de la duresa de les situacions que viu la comunitat (i de la guerra jueva), com de les raons que hi ha, malgrat tot, per tenir esperança: «no serà la fi» (v. 7), sinó que «així començaran els dolors d'infantament» [del món nou, que espera el cristià] (v. 8b), durant el qual l'Esperit Sant parlarà en els deixebles (v. 11) i [Déu salvarà] «el qui es mantindrà ferm fins a la fi» (v. 13; el grec utilitza aquí el passiu diví, perquè s'ha volgut evitar, en l'etapa de la tradició jueva, l'ús del nom de Déu); i, a més, el Senyor ha abreujat aquests dies per amor als seus elegits (cf. v. 20). Una estructura concèntrica semblant d'aquesta primera part del discurs la proposa també VENA, *op. cit.* 95s.

³¹ Per això es repeteix insistentment la paraula «mireu, vigileu» (*blépete*): vv. 5b-9.13.23; cf. v. 33. (37). És típic de l'apocalíptica que en els temps finals apareguin els falsos profetes, que pretenen enganyar els creients (Ap 13,14; 19,20; 2Ba 70; cf. també 1Jn 2,18.22; 4,1-4. En Mc 13,6 l'autor indica que pretenen parlar com si fossin Jesús o, almenys, amb l'autoritat de Jesús, «en nom seu» (cf. MARCUS, *Marcos* II 1005s).

³² Els motius que ressonen en aquests textos són típics de la literatura apocalíptica (cf. 4Esd 13,31-32; 6,22-24) i provenen dels profetes (cf. Is 19,2 LXX; 6,22-24) o de 2Cr 15,6, mostren que són esdeveniments propis del curs normal de la història i no de la fi del món.

³³ A la llum de Dn 11,31; 1Ma 1,54; 6,7, les al·lusions a la profanació del temple són aquí molt clares.

³⁴ En bona tradició apocalíptica, aquí s'empren els motius profètics, que són típics de l'apocalíptica per a anunciar la fi del món (cf. 1Hen 102,2), fet que indica que desconeixen completament com serà la fi (cf. Is 13, 10; 34,4 LXX; Jl 2,10-3,4; 4,15-16; Ab 15; So 1,7-14).

B (v. 26) **Arribada del Fill de l'home amb poder a la fi del món**

A '(v. 27) Reunió dels elegits provinents de les quatre parts del món³⁵

Tercera part del discurs (vv. 28-37) exhortacions i advertències finals

A (vv. 28-29) Paràbola de la figuera: senyals que la fi és a prop

B (vv. 30-32) Ni els àngels ni el Fill, només Déu sap quan serà la fi del món, però vindrà certament

A '(vv. 33-36) Paràbola del porter: cridat a vigilar

Conclusió (v. 37) No és una revelació esotèrica! Vetlleu!

3.2. Interpretació del missatge de l'estructura

No és casual que l'estructura del discurs sigui clarament concèntrica, ja que aquest tipus d'estructura ajuda a descobrir quins són els accents teològics que Marc vol que descobrim en el discurs, sense deixar de respectar les tradicions jesuàniques que ell ha rebut.³⁶

Al centre del discurs escatològic, hi ha *l'anunci de la fi del món* (vv. 24-27). Però aquest anunci queda ara emmarcat per l'anunci de les calamitats que anuncien —i alhora precedeixen— l'arribada de la fi. Però, gràcies a l'estructura, aquestes calamitats queden ara clarament distingides de la fi del món, ja que en el v. 24a s'assenyala explícitament que la fi vindrà sols «*després de la tribulació*».

Ja en la introducció (vv. 1-4), com hem vist, ens havia preparat Marc perquè ens adonéssim de la distinció entre els signes que precedeixen la fi del món, sobretot la caiguda de Jerusalem i la profanació del temple (i que són només els dolors de part del món nou: v. 8; cf. Rm 8,22-23), i la fi del món. Per això, quan en el v. 4 deia: «Digues-nos quan passarà això i quin serà el senyal que tot això està a punt de complir-se», ens donava pistes perquè llegíssim adequadament el discurs. Per parlar de les tribulacions que precedeixen al final, feia servir, com hem vist, literàriament, la paraula

³⁵ Sorpren que Marc aquí parli només dels escollits i no també dels condemnats, a diferència del que fa per exemple Mateu en Mt 25,31-46. Alguns autors han defensat (p. ex. P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus*, Münster 1966) que això és pel fet que Marc és deixeble teològic de Pau i aquest sembla que creia que Déu només ressuscitaria els qui se salvarien. Però en Mc 8,34-38 sembla que es pressuposa una possible condemna (encara que no s'indica en què consistirà aquesta condemna).

³⁶ Cf. MARCUS, *Marcos* II 996. Sobre això, és bo que assenyallem que és molt típic de Marc estructurar concèntricament les unitats teològiques que presenta en el seu evangeli. Una estructura concèntrica molt típica és la que posa en el primer bloc de controvèrsies (Mc 2,1-3,6). També en el discurs de les paràboles, on Marc ha utilitzat elements de la tradició, hi trobem una estructura concèntrica (cf. X. ALEGRE, «El reino de Dios», *supra* n. 8).

la «això» (*taûta*), mentre que quan deia «totes aquestes coses» (*pánta taûta*), llavors es referia clarament als esdeveniments que són propis de la fi del món.

I això mateix tornem a constatar al final del discurs, en els vv. 29-30, on llegim: «igualment, quan veureu que succeeix tot això (*taûta*) [és a dir, la caiguda de Jerusalem], sapigheu que ell és a prop, que ja és a les portes. Us asseguro que *no passarà aquesta generació*³⁷ sense que tot això (*pánta taûta*, la fi del món) hagi succeït.» Amb això, Jesús diu que la caiguda de Jerusalem *no implica que la fi del món ja ha arribat*. No obstant això, la comunitat no ha d'oblidar que la fi del món *vindrà certament*, més encara, ja és a prop, tot i que no es pot saber amb exactitud quan vindrà (cf. Mc 13,32). Per això la comunitat ha d'estar sempre preparada per a la vinguda, ja que vindrà quan menys ens ho pensem (cf. Mc 13,33-37).

Notem també, en relació amb l'estructura del discurs, que cadascun dels tres fragments que constitueixen el discurs (entre la introducció, vv. 1-4, i la conclusió, v. 37), estan estructurats concèntricament, fet que confirma que Marc creu que aquest tipus d'estructura ajudarà el possible lector a comprendre millor el missatge central de cada fragment. Vegem-ho concretament.

3.2.1. El missatge dels esdeveniments que succeeixen abans de la fi del món

En el *primer fragment* (Mc 13,5b-23), els dos textos que emmarquen tot el fragment (vv. 5b-6 i 21-23) insisteixen sobre el perill que amenaça la comunitat per part dels falsos profetes,³⁸ els quals anuncien que ja ens trobem en l'etapa del final de la història o de la fi del món. Aquests devien ser actius en els ambients propers de la comunitat de Marc. I es fonamentaven en els suposats miracles i prodigis,³⁹ que rea-

³⁷ Molts autors (per exemple, E. LÖVSTAM, «The he geneà haute. Eschatology in Mk 13,30 parr», en: J. LAMBRECHT (ed.) *op. cit.* 403-413) han subratllat, amb raó, que en el context de Marc les paraules «aquesta generació», que trobem també en Mc 8,12 (bis) .38 i en 9,19, no cal comprendre-les en sentit temporal, com la generació històrica que va escoltar aquestes paraules de Jesús, sinó en sentit qualitatiu (és una generació «adúltera i pecadora», com assenyala Mc 8,38), com quan es parla de «la generació del diluvi», o «del desert» o «l'exili». De tota manera, durant molt de temps, la lectura literal d'aquestes paraules de Jesús, que semblen indicar que esperava una arribada immediata de la fi del món, ha preocupat molts autors, sobretot liberals i conservadors. MARCUS (*Marcos*, II 993s) ho recull en el seu comentari.

³⁸ Una característica dels temps apocalíptics és l'aparició de falsos profetes (en alguns textos se l'anomena l'«Anticrist»), que menteixen a fi de poder enganyar els creients que no saben discernir els signes dels temps (cf. Ac 20,29-30; 2Te 2,9-11; 2Pe 2,1; 1Jn 2,18.22; 4,1-4; Ap 19,20; 2Ba 70,2).

³⁹ Crida l'atenció que Marc atribueixi als falsos profetes la realització de «prodigis» (*térata*), una paraula que mai no ha aplicat als miracles de Jesús, que són anomenats per ell sempre «obres poderoses» (*dynamis, dynámeis*): cf. Mc 6,2.5; 5,30; 9,39. Per a Marc, els signes i prodigis, que produeixen admiració, són ambigus. Per això insisteix al llarg de tot el seu evangeli, amb ajuda de les «ordres de silenci», que són redaccionals, que els miracles de Jesús només poden ser entesos adequadament, si hom els interpreta dins el marc fonamental que proporciona la creu (cf. Mc 9,9).

litzaven, i en les paraules aïllades de Jesús, tretes de context. Per això Marc té interès a donar-los un context adequat, que eviti falses comprensions del que Jesús va voler dir. També és possible que, en utilitzar la fórmula «en vindran molts que es valdran del meu nom i diran: “Sóc jo”» (Mc 13,6), Marc pensi en un tipus de profeta que pretén que Jesús s’ha identificat amb ell i parla per la seva boca, com veiem que passa en les Odes de Salomó, on el qui parla pretén que Crist s’ha identificat amb ell, de manera que parla per la seva boca i ell es converteix en salvador dels altres (cf. OdSal 17; 36; 42).⁴⁰

Emmarcant el que constitueix la part central (vv. 9-13) d’aquest primer fragment del discurs, concretament en els vv. 7-8 i 14-20, es recullen uns textos de to clarament apocalíptic (cf. 4Esd 13,30-31; 5,5; 9,3; OrSib 3,365-366; 1Hen 1,7; 2Ba 27,6-7). Crida l’atenció que tots dos textos estan construïts amb un paral·lelisme sorprenent, pretès sens dubte per l’autor. Prenen en consideració els sofriments actuals de la comunitat, tenint present la guerra jueva (66-70 dC) i els sofriments que l’acompanyen (vv. 14-20), i els interpreta positivament, no com el començament de la fi del món, sinó com els dolors d’infantament (v. 8; cf. 1Te 5,3; 2Ba 27,2; [1Hen 62,4]),⁴¹ que precedeixen el cel nou i la terra, que en l’esperança apocalíptica Déu crearà al final de la història (cf. Ap 21,1-5). En l’apocalíptica, les guerres formen part d’aquests dolors d’infantament (cf. Dn 9,26; 11,40-42; 1Hen 99,4; 2Ba 27,5; 48,30ss; 70,2ss; 4Esd 13,31; OrSib 2,153ss; 3,635s; Ap 9,7-11). Com també ho és la fam (cf. 4Esd 6,22-24). I les notícies dels terratrèmols⁴² a Pompeia i Herculà (66 dC), o a Àsia Menor (61 dC), devien ser conegudes per la comunitat.

En tot cas, són experiències terribles, que, no obstant això, no qüestionen el domini de Déu sobre la història, ja que res no s’escapa al seu control, com es veu pel fet que Déu (o Jesús) ho revela abans que passi (cf. Dn 2; Ap 14,6-17,18). Però no és encara la «fi» (*télos*) de la història (cf. Mc 13,8; Dn 12,4.9.13).

Vegem aquests dos textos en paral·lel:

<p>vv. 7-8 v. 7a quan <i>sentireu parlar</i> de... v. 7b no us alarmeu (en imperatiu!) v. 8 <i>ja que</i> un poble s’alçarà (en futur!)</p>	<p>vv. 14-20 v. 14a quan <i>veureu</i> la... v. 14b els qui es trobin a Judea, que fugin (imp.) v. 19 <i>ja que</i> aquells dies seran (en fut.)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁴⁰ Cf. X. ALEGRE, «Odas de Salomón», en A. DíEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982, pp. 64-67.

⁴¹ La imatge dels dolors d’infantament és presa dels profetes (cf. Is 26,17-18; Jr 22,23; Mi 4,9; cf. també Rm 8,22).

⁴² Són típics en l’apocalíptica, cf. Ap 8,5; 11,13, com també la fam, cf. Ap 6,8; 18,8 [vegeu 1Hen 1,7; 4Esd 9,3; 2Ba 27,6s].

Si els vv. 7-8 parlen, de manera general, dels patiments que són propis del temps que antecedeix a la fi, els vv. 14-20 es refereixen, concretament, a la guerra jueva, que va ser terrible. D'aquí la importància que dona el text, a fi de subratllar la duresa de la guerra, al fet que no fos a l'hivern i que les dones no estiguessin en estat, ja que això dificultava encara més la fugida, que és el que va fer la comunitat cristiana de Jerusalem, que va fugir a Pel·la.⁴³ La duresa que és destacada amb la fórmula típica de l'apocalíptica: «aquells dies seran *d'una gran tribulació, com no n'hi ha haguda cap des que Déu va crear el món fins ara* ni tornarà a haver-n'hi cap més» (v. 19). El text s'inspira en Dn 12,1, però també trobem fórmules semblants en Ex 11,6 (cf. Ex 9,18; 10,14) i, per tant, no es pot interpretar de manera fonamentalista.

Però la prova que Marc pensa aquí en la caiguda de Jerusalem, la tenim en l'esment de «l'abominació devastadora instal·lada on no hauria d'estar». És una citació innegable de Dn 9,27; 11,31 i 12,11, que es refereix (cf. 1Ma 1,54) a la profanació del temple de Jerusalem per part d'Antíoc IV Epífanes. Marc es refereix en llenguatge xifrat, apocalíptic, a la profanació del temple per part de Títus,⁴⁴ el general romà, que, probablement, ja ha passat (o que ell pensa que està a punt d'esdevenir).

Alhora, i d'acord amb el tarannà típic de l'apocalíptica, la tradició que es recull, com a paraules de Jesús, en els vv. 14b-19, no convida a la resistència militar, com han fet els jueus que han provocat la guerra contra Roma —no té sentit enfrontar-se al poder de l'Imperi romà—, sinó a la fugida, lluny de Jerusalem. Ho remarca, amb raó, el M. Navarro: «La fugida proposada és de sentit comú, si pensem des de la nostra mentalitat i des de la reacció immediata que susciten els rumors de les catàstrofes. Jesús, per tant, no aconsella exposar-se ni fer front a poders que en cert sentit són superiors. Recomanava posar-se fora de perill d'aquests. Són recomanacions que mostren, narrativament, la força de l'amenaça.»⁴⁵

I al centre d'aquest primer fragment (vv. 9-13), que representa el cor de l'ensenyament de Jesús, es parla dels esdeveniments que han de succeir abans que pugui venir la fi del món. El text està també construït concèntricament. I els especialistes

⁴³ Sobre la fugida dels cristians a Pel·la, cf. MARCUS, *Marcos* II 1025, amb la n. 18.

⁴⁴ Molts autors veuen confirmada aquesta suposició pel fet que en la llengua original grega hi ha una concordança *ad sensum* entre el substantiu «abominació», que és neutre, i l'adjectiu «devastadora», que no és en neutre, com caldria, sinó en masculí, cosa que fa al·lusió a un home concret (cf. MARCUS, *Marcos* II 1023-1025).

⁴⁵ *Marcos*, Estella 2006, 465. Per a X. PIKAZA (*Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*, Estella 2012, 879), «[e]l gran drama apocalíptico viene definido precisamente por ese mandato de huir que, sin duda, ha enfrentado a estos cristianos de Marcos con otros grupos judíos, que habían quedado en Jerusalén para defenderla hasta la muerte (como sabemos por Flavio Josefo), y quizá también con otros grupos cristianos que miraban a Jerusalén de otra manera». Però això val més per a la tradició, que es recull en Marc, que per a la comunitat de Marc.

coincideixen a afirmar que té en el centre un ensenyament creat redaccionalment⁴⁶ per Marc (v. 10). En aquest v. Marc indica que és una necessitat salvífica, decretada per Déu (*deû*),⁴⁷ que abans que vingui la fi de la història, s'hagi predicat l'evangeli arreu del món. Amb això, Marc posa sordina a l'espera immediata de la parusia, ja que és obvi que s'està ben lluny del compliment d'aquesta paraula que Marc posa en boca de Jesús.⁴⁸ I, alhora, recorda a la comunitat la importància que té per a ella donar testimoni de l'evangeli en el món sencer,⁴⁹ ja que, com havia subratllat Pau en Rm 1,16-17 és una força salvadora de Déu, que té com a objectiu la salvació del món sencer, com assenyalava un deixeble de Pau (cf. 1Tm 2,4).

Però aquesta predicació salvífica de l'evangeli (així ho interpretava Pau en Rm 1,16-17) no serà pas un camí de roses (cf. Mc 8,34-38), sinó que anirà acompanyada de persecucions, per la qual cosa aquestes emmarquen ara el text central. D'una banda, els reis i la sinagoga perseguiran als cristians que vulguin mantenir la seva fidelitat a Jesús (v. 9).⁵⁰ El text esmenta específicament els assots a la sinagoga, un càstig especialment cruel (cf. Dt 25,1-3), que Pau explica que va haver de patir diverses vegades (cf. 2Co 11,23-24). I, de l'altra, serà la mateixa família la que posarà dificultats als cristians —són uns convertits, que s'han distanciat de la religió familiar (cf. JosAs 11,4-6)— i els martiritzarà (vv. 12-13). Aquestes dificultats seran la culminació dels problemes que ja els profetes van anunciar, quan Jerusalem, com a conseqüència del pecat de Judà, es va veure amenaçada per l'Imperi assiri (Is 3,6-8; cf. Mi 7,6) o pel babiloni (Jr 9,3-5).

Però no per això Déu els abandonarà, ja que l'Esperit Sant donarà testimoni a través d'ells (v. 12). Perquè, com és propi de la literatura apocalíptica, les situacions dures que viuen els creients, i que són anunciades abans que succeeixin, perquè es vegi que

⁴⁶ Ho prova el fet que el vocabulari en aquest vers és clarament de Marc.

⁴⁷ Cf. Mc 8,31, a propòsit de la passió, mort i resurrecció de Jesús.

⁴⁸ Penso que s'equivoca MARCUS (*Marcos* II 1018s) quan afirma que l'evangelista, que era deixeble de Pau, devia pensar que l'evangelització mundial ja s'hauria acomplert i, per tant, que el final era imminent. No crec que Marc fos tan ingenu.

⁴⁹ També Mateu insisteix en la importància de convertir tot el món en deixebles de Jesús (cf. Mt 28,16-20). VENA comenta que aquesta insistència en la predicació de l'evangeli vol contrarestar que la majoria de la població espera que el Regne irrompi en la història immediatament: «El autor siente una preocupación pastoral por su comunidad. No desea ver a los creyentes envueltos en una sangrienta revolución que según él no podría llegar nunca a mediatizar el Reino de Dios. Si el sufrimiento y la muerte llegan debe ser por causa de Cristo y de su cruz, no de los falos mesías y sus sueños de gloria» (*op. cit.* 97).

⁵⁰ La persecució per part de la sinagoga la destaca especialment Joan (Jn 9,22; 12,42; 16,2), però distanciamment respecte de la sinagoga jueva és ben clar també en Marc, quan polemitzar contra els escribes de Jerusalem, que contraposen el seu significat al de Jesús (Mc 1,22.27) i en el primer bloc de controvèrsies amb els jueus, que té una clara estructura concèntrica (Mc 2,1-3,6), destaca en el centre del fragment que no s'ha de posar un pedaç vell en un vestit nou, ni vi nou en botes vells (cf. Mc 2,21-22). Així contraposa l'ensenyament de Jesús al dels escribes i fariseus jueus.

no escapen al domini de Déu, van acompanyades també de promeses consoladores, ja que Déu acompanya seus fidels, encara que de vegades sembla que dormi (cf. Mc 4,35-41). I durant un temps —breu certament—,⁵¹ Déu no els pugui estalviar els patiments que els infligiran seus adversaris. Però el fet que els sofriments no durin massa és un senyal més de l'amor de Déu, que abreuja aquest temps per evitar que els creients no fossin capaços de resistir (v. 20).

I, d'altra banda, Déu aconseguirà treure un bé (cf. Rm 8,28) fins i tot del fet que els cristians hagin de comparèixer davant els tribunals, ja que això servirà de testimoni per a ells —probablement, «contra ells»⁵² (v. 9c). Ja que, com s'assenyalarà més endavant l'Apocalipsi (cf. Ap 10,1-11,13), la predicació de l'Evangeli per part dels testimonis serà precisament la manera d'aconseguir que caigui l'Imperi perseguidor, castigat per Déu (cf. Ap 15 -18).

I aquest suport diví ve confirmat per la promesa que, davant els tribunals, l'Esperit Sant parlarà a través d'ells, de manera que no s'hauran de preocupar pel que hauran de dir (v. 11).

Els dos textos de persecució, per tant, emmarquen el v. central (v. 10), que parla de la necessitat salvífica, en el pla de Déu, de predicar l'Evangeli en el món sencer, en sintonia amb el que Marc ha dit abans en Mc 8,34-38.

I tot el fragment central (vv. 9-13) conclou amb la promesa que malgrat l'odi universal (v. 13a), que els cristians despertaran pel fet de ser fidels a la revelació nuclear de Jesús (el seu «nom»), que és el que l'Evangeli vol revelar, la persona que sigui fidel a Jesús fins al final, Déu la salvarà (v. 13b).

La destrucció del Temple de Jerusalem (vv. 1-2)

Entre els esdeveniments que passaran abans que vingui la fi del món, i que no ha de ser interpretat com el començament de la fi, Marc hi posa la destrucció del temple de Jerusalem. És un esdeveniment per a ell molt significatiu per a la fe religiosa de la seva comunitat, per la qual cosa té interès a recollir, ja en la introducció (vv. 1-2), les paraules de Jesús, que l'havien anunciada per endavant. Així pot superar l'escàndol

⁵¹ Segons l'Apocalipsi, els creients sofreixen els mals sols durant un temps limitat, que, simbòlicament, es limita a 42 mesos o a 1240 dies, que es l'equivalent de tres anys i mig, la meitat de set, que és el símbol de la plenitud (Ap 11,2; 13,5; 11,3; 12,6).

⁵² El datiu grec *autois*, que Marc utilitza aquí, és probablement un datiu de dany i no de profit. MARCUS *Marcos* II 1015, en canvi, pensa que «[e]n el contexto presente, la yuxtaposición con 13,10 hace que el significado positivo sea el más probable», però la suposició d'un judici escatològic posteriorment en aquest mateix capítol (13,24-26) significa que no es pot excloure un matís negatiu («com a testimoni contra ells»). En qualsevol cas, se subratlla que el fet que els cristians apareguin davant dels tribunals no s'escapa pas del domini de Déu sobre el món.



Aquí no quedarà pedra sobre pedra: tot serà destruït

que aquest fet comportava i evitar, d'altra banda, que es trobi a faltar el que no hi hagi un temple a l'Església de Marc (el culte de la comunitat és ara espiritual, i consisteix en una determinada manera de viure la fe en el món).⁵³

En aquestes paraules, atribuïdes a Jesús, es recull, d'una banda, l'admiració pel temple i les seves construccions. Però, de l'altra, Jesús anuncia clarament que serà totalment destruït («no en quedarà pedra sobre pedra»), ja que per a comunitat de Marc és ara molt significatiu el fet que el temple i el seu culte ja no tenen cap valor, ja que en morir Crist a la creu, el seu culte ha quedat superat i anul·lat.

Marc és paulí i sap que a la creu Déu reconciliava el món amb ell (cf. 2Co 5,17-21) i expiava definitivament el pecat de la humanitat, és a dir, ha contrarestat, amb la força immensa del seu amor gratuït (cf. Rm 5,6-9.12-21; també Jn 15,13), revelat en la creu, i d'una vegada per totes (la carta als Hebreus destacarà bé aquest aspecte), les forces negatives que el pecat de la humanitat desencadena automàticament. En aquest sentit, el culte en el temple de Jerusalem ja no cal, ni és mediació entre Déu i el poble de Déu. Per això el vel del sant dels sants, que protegia el summe sacerdot, pecador, de la santetat de Déu, quan el dia de l'expiació entrava allà per fer l'expiació anual, s'esquinça en dos de dalt a baix (cf. Mc 15,38). I una centurió pagà pot confessar, sense mediació cultural jueva, simplement per la fe, que Jesús realment era Fill de Déu (cf. Mc 15,39). És la conseqüència que el temple de Jerusalem ja no donava fruit i que els sacerdots l'havien convertit «en una cova de lladres» (cf. Mc 11,15-19, emmarcat, també en una estructura concèntrica pels vv. 12 -14 i 20, que revelen —en un signe simbòlic profètic— que el temple «s'ha assecat», ja no pot donar fruit), mentre que ara és la fe i la pregària, i en un lloc no sagrat, el que dóna accés al Pare de Jesús, ja que en la creu Jesús va vessar per a tots la sang de la nova aliança (cf. Mc 14,23-24).

⁵³ Cf. X. ALEGRE, *Carta a los Romanos*, Estella 2012, 300-305.

Ja que «existeix també per al cristià un lloc privilegiat de la presència de Déu, on Déu s'hi troba com a casa, on habita corporalment en la plenitud de la seva divinitat. No es tracta d'un temple de pedra, sinó de la carn maleïda, destruïda i ressuscitada de Crist que mor a la creu, i carrega sobre si el pecat del món, el dolor i la maledicció de tot el mal de l'home. És allà on es revela el rostre d'aquest Déu que és amor i que es fa càrrec de tot el mal del món que estima.»

3.2.2. El missatge dels esdeveniments propis de la fi del món

El fragment central (Mc 13,24-27) del discurs de Jesús, recollit en Mc 13, es refereix clarament al que succeirà a la fi del món. Crida l'atenció que aquest fragment també està estructurat concèntricament. I es distingeix del fragment anterior amb un clar «però» (*allà*).

Tot comença (vv. 24-25) amb les catàstrofes celestials, que són un clar indicatiu que ens trobem ja al final dels temps, perquè aquest món s'acaba. Això és el que Marc vol mostrar amb les imatges, tretes dels profetes, que posen de manifest que aquest món serà destruït totalment per tal que el món nou pugui aparèixer. Ja que a l'autor dels textos, recollits per Marc, Déu no li ha revelat com serà concretament aquest final de la història, la pinta amb ajuda dels textos trets de Jl 2,10; 3,1-4; 4,15-16; Am 5,20; Is 13,10-13; 24,18-19.21-23; 34,4; Ez 32,7 (cf. també signes semblants en altres textos apocalíptics com Ap 6,12-14; 4Esd 5,4-5; 7,39; AssMoi 10). L'enfosquiment del sol i de la lluna (v. 24) és com el retorn a la foscor i caos primordial (cf. Gn 1,2), que regnava abans que Déu comencés a crear la llum (cf. Gn 1,14 -19). La descripció de com acabarà aquest món ha de ser negativa, ja que el món nou serà un cel i una terra nous sense cap mal (cf. Ap 21,1-5).

Però aquesta presentació negativa de la fi del món forma inclusió amb el final del fragment (v. 27), en el qual Jesús anuncia, de manera positiva, que la fi del món comportarà la salvació de tots els escollits. Aquesta Bona Notícia afirma també que es tractarà d'una salvació universal, ja que els salvats provindran de les quatre parts del món.⁵⁴ De tota manera, sorprèn, sobretot si se'l compara amb el que diu Mateu, concretament en Mt 25,31-46, que en aquest text només es parli dels «elegits» i no s'esmenti per res la possibilitat de la condemna eterna. No podem oblidar l'advertiment de Jesús en Mc 8,35-38: «Qui vulgui salvar la seva vida, la perdrà, però el qui la perdi per mi i per

⁵⁴ En aquest tret es confirma que Marc es troba clarament dins de la tradició teològica paulina i no de la petrina, que es trobaria ben representada, en canvi, per la tradició de Mateu, en contra del que abans es pensava, basant-se en la tradició de Papius (cf. J. MARCUS, «Mark – Interpreter of Paul», *New Testament Studies* 46 (2000) 473.487; J. MARCUS, *Marcos* I 31-40; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, «Paralelos en las teologías marcana y paulina», *Revista Catalana de Teologia* 14 (1989) 323.332.

l'evangeli, la salvarà. Què en treu l'home de guanyar tot el món si perd la vida? Què no donaria l'home a canvi de la seva vida? Si algú s'avergonyeix de mi i de les meves paraules davant aquesta generació adúltera i pecadora, també el Fill de l'home s'avergonyirà d'ell quan vindrà amb els sants àngels en la glòria del seu Pare.»

I al centre de tot el fragment (v. 26), hi ha l'anunci de l'arribada del Fill de l'home sobre els núvols del cel, signe teofànic (cf. Dt 33,26; Sl 68,5; 104,3; Ez 1,4; Dn 7,13), ple de poder i de glòria.⁵⁵ I, en tot cas, és significatiu que no es relacioni la Parusia amb Jerusalem, com ja nota Pikaza:⁵⁶ «La dada més significativa de Mc 13, que coneixem ja per Pau (quan diu que Crist vindrà pels aires, no a Jerusalem: 1Te 4,17), és que el Fill de l'Home no apareixerà a la ciutat sagrada, sinó en els núvols del cel (cf. Dn 7,13-14), que no es vinculen ja, almenys directament, amb Jerusalem. La ciutat del temple ha deixat de ser centre messiànic, de manera que, per això, el jove de la pasqua demanarà a les dones i als deixebles de Jesús que surtin de Jerusalem i vagin a Galilea, per a reprendre-hi el missatge de Crist.»

3.2.3. Les exhortacions al final del discurs apocalíptic

En aquest fragment final (vv. 28-36), també hi trobem una estructura *concèntrica*. Vena⁵⁷ la formula de manera que es posi l'accent, amb raó, en el valor que tenen les paraules de Jesús, que alguns no acaben d'entendre o de creure, perquè la parusia sembla que triga a arribar:

a Paràbola (vv. 28-29)

b Aclariment (v. 30)

c Valor permanent de les paraules de Jesús (v. 31)

b ' Aclariment (v. 32)

a ' Paràbola (vv. 33-37)

En els dos extrems, Marc hi posa dues paràboles (vv. 28-29 i vv. 33-36), que contenen una exhortació als creients perquè estiguin atents als signes dels temps, que avisen que la fi del món pot estar ja a prop. Perquè quan, segons el v. 29, vegin *això* (com

⁵⁵ No es casual que Jesús utilitzi aquí per a si mateix el títol de «Fill de l'home», atès que tant en la literatura jueva (cf. Dn 7,13-14; 1Hen 62,3.10), com en la cristiana (cf. Jn 5,27-30; Mc 8,38; Mt 25,31-46; Lc 9,26), el paper de jutge, a la fi del món, Déu l'ha confiat al Fill de l'home.

⁵⁶ *Op. cit.* 880. Sobre el significat de l'ordre d'anar a Galilea, cf. X. ALEGRE, «Un silencio elocuente o la paradoja del final de Marcos. "Y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo" (Mc 16,8b)», *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (2003) 3-24.135-161. També X. ALEGRE, *La palabra no está encadenada. Aproximaciones al Nuevo Testamento en clave liberadora*, San Salvador 2009, 121-189.

⁵⁷ *Op. cit.* 100. Ell la proposa per als vv. 28-37, però el v. 37 va a pare, atès que és la conclusió que ara forma inclusió amb la introducció del discurs en els vv. 1-5a.

hem vist, amb aquesta paraula Marc es refereix a la caiguda de Jerusalem), llavors han de prendre consciència que la fi ja és propera, per la qual cosa han de vetllar. Però han de tenir també present que no es pot saber quan arribarà exactament aquest final (vv. 33-36).

Per això, al centre del fragment (vv. 30-32), s'insisteix, d'una banda, en el fet que la fi arribarà certament, ja que això és garantit per una paraula de Jesús segons la qual la fi («totes aquestes coses») arribarà abans que hagi passat «aquesta generació» (vv. 30-31). En aquest sentit, el retard de la parusia, que comença a inquietar la comunitat de Marc, no ens ha de fer pensar que aquesta no vindrà, o a despreocupar-nos, pensant que va per llarg.

Però, de l'altra, tampoc no hem de passar a l'extrem contrari i pensar que ja som a la fi del món —i això basant-se en paraules de Jesús. Aquí Marc té interès a subratllar (v. 32), que la data exacta de la fi del món ningú no la pot saber, ja que Déu no l'ha volgut revelar, ni als àngels del cel, ni tan sols al Fill de l'home —i, per tant, molt menys als falsos profetes que anuncien ara que ja som a la fi del món (vv. 5b-6 i vv. 21-23). A molts teòlegs conservadors els ha inquietat aquest text que sembla suposar ignorància en Jesús. Però convé no oblidar que Jesús era plenament humà, totalment igual a nosaltres, llevat del pecat (cf. He 4,15) i, òbviament, no saber quan serà la fi del món no és pecat, sinó el que és propi de tot ésser humà. No oblidem que Lluç recorda que Jesús va creixent en edat i saviesa (cfr. Lc 2,52).

Pel que sembla, la comunitat de Marc coneixia, per la tradició vigent en el seu interior, unes paraules de Jesús que semblaven implicar que ell esperava una arribada immediata de la parusia, en el marc de la generació actual, com s'indica en Mc 9,1: «Us asseguro que alguns dels qui són aquí no moriran sense haver vist arribar amb poder el Regne de Déu.» (cf. també 13,30). I la recent caiguda de Jerusalem semblava donar noves ales a aquesta predicció.

De tota manera, ja havien passat 40 anys des que Jesús havia pogut pronunciar aquestes paraules, i alguns podien pensar que Jesús s'havia equivocat amb la seva predicció. I això els podia crear un autèntic problema cristològic, ja que, òbviament, no estaven familiaritzats amb el text de He 4,15.

Marc intenta resoldre el problema d'una manera senzilla, però eficaç, per a la seva comunitat, seguint el tarannà del seu evangeli, en el qual s'ha esforçat sempre per situar les paraules de Jesús en un context determinat a fi d'evitar que es puguin convertir en pretext, si eren llegides al marge de la seva vida concreta, que el va portar a la creu i a la resurrecció. Un primer marc, fonamental, de les seves paraules i fets és que va haver de morir en una creu perquè va posar el bé de l'ésser humà per sobre de qualsevol llei, per divina que fos (com ho era la de dissabte) i va convertir aquest principi en criteri fonamental per discernir quina era la voluntat de Déu, en cas de conflicte de lleis (cf. Mc 2,23-28; 3,1-6).

Però també els contextos immediats dels textos són significatius per a Marc, com a pista de lectura de cada text. En el cas de Mc 9,1, hem vist que resolva el problema situant la paraula solta de Jesús immediatament abans del relat de la Transfiguració (Mc 9,2-9), que és com una anticipació escatològica del que serà la resurrecció de Jesús i, per tant, podia fer pensar als lectors que era a aquesta resurrecció de Jesús, bestreta de la vinguda del Regne amb poder, que es referia l'afirmació de Jesús que alguns dels presents veurien venir el Regne de Déu amb poder.

I pel que fa a les paraules apocalíptiques que són recollides en el discurs de Mc 13, Marc les ressitua i enllaça de manera que quedi clar que Jesús no va voler anunciar quan seria la fi del món, ja que el Pare no li ho havia revelat (v. 32).

Conclusió

L'anàlisi del discurs apocalíptic que acabem de fer ens ha confirmat que aquest té una estructura concèntrica, estimada per l'autor del segon evangeli, ja que això li permet donar als seus lectors unes pistes de lectura fonamentals per a poder rellegir, reinterpretar, determinades paraules de Jesús, que, si circulessin soltes, fora del context que els dóna Marc, podrien ser interpretades equivocadament.

Marc, no s'atreveix, òbviament, per respecte, a corregir les paraules de Jesús, que havien arribat a la seva comunitat, abans que ell escrivís l'evangeli. Però vol actualitzar les revelacions de Jesús sobre la fi del món, respectant, però, les tradicions rebudes. Com es pot veure clarament a propòsit de la manera en què va estructurar el seu evangeli,⁵⁸ també en el cap. 13, Marc va aprofitar les possibilitats que se li oferien d'estructurar els textos al seu aire per donar unes pistes fonamentals de lectura als seus lectors. Cal tenir en compte, a més, que ha situat el capítol escatològic en el context de tot el seu evangeli, que és la pista fonamental de lectura que ens ofereix Marc perquè puguem comprendre i reinterpretar adequadament les paraules de Jesús.

L'estudi realitzat en aquest article ens ha ajudat a veure que Marc, per una banda, està molt interessat en el fet que la comunitat mantingui viva l'expectativa de la vinguda de Jesús a la fi del món perquè no baixi la guàrdia i es desanimi davant la persecució que pateix (Mc 13,9.11-13). Convé que el cristià estigui atent i vigilant, ja que en el moment en què menys ho esperi, pot arribar la fi del món (Mc 13,33-37), ja que Jesús ho va anunciar (Mc 13,30-31) i la seva paraula és de fiar.

Però, d'altra banda, i atesos els esdeveniments històrics terribles de què ha tingut notícia (Mc 13,14) la comunitat (la guerra jueva i la caiguda de Jerusalem), tampoc

⁵⁸ Aquest aspecte el vaig explicar en el meu estudi: «Marcos o la corrección de una ideología triunfalista. Pautas para la lectura de un evangelio beligerante y comprometido», *Revista Latinoamericana de Teología* 2 (1985) 229-264.

L'evangelista Marc. Miniatura de la coberta feta d'ivori d'un evangeliari del segle XI.



no vol que això sigui aprofitat pels falsos profetes per infondre falses expectatives que es troben ja a la fi del món (cf. Mc 13,5b-6.21-23) i descuidin, llavors, la tasca fonamental que Jesús vol que realitzi tota comunitat cristiana: que «la bona nova de l'evangeli sigui anunciada a tots els pobles» (Mc 13,10). Aquest versicle, afegit redaccionalment, deixa clar que la fi del món no pot ser immediata, ja que en aquell moment s'estava encara bastant lluny d'un fet, que, segons Jesús, s'ha de fer abans que pugui venir la fi del món: haver predicat l'Evangeli a totes les nacions.

Per a la comunitat, per tant, el que és important no és saber quan o com serà la fi del món, ja que ni tan sols Jesús no ho sap. El que Déu espera de la comunitat és que mantingui viva la resistència davant de l'Imperi injust, que va condemnar a mort Jesús, que es prengui seriosament el seguiment de Jesús, per difícils que pugui resultar (cf. Mc 8,34) i mantingui viva l'esperança, des de la certesa que Déu mai no abandona al seu poble —tot i que, a la curta, no li pugui evitar els patiments que comporta la persecució.

Per tant, la missió que es confia a la comunitat cristiana és saber llegir i discernir els signes dels temps, de manera que, fiant-se de Jesús i de les seves paraules, sàpiga trobar la manera adequada per poder seguir Jesús avui. I se li demana també que «no s'adormi» (v. 36) i que «vetlli» (v. 37), ja que les amenaces, que comporta la situació de

persecució de la comunitat, són molt perilloses per a la fe, com mostrarà a continuació l'episodi de l'hort de Getsemaní,⁵⁹ on Jesús resarà i superarà la temptació, mentre que els deixebles, tot i l'exhortació de Jesús perquè vetllin (cf. Mc 14,34.37.38) i preguin (cf. Mc 14, 38), s'adormiran (cf. Mc 14,32-42) i acabaran abandonant Jesús (cf. Mc 14,50).

L'anàlisi del discurs escatològic de Mc 13 ens ha confirmat, doncs, el que afirmava a l'inici d'aquest article. Que el que interessa a la teologia apocalíptica inspirada, que ha deixat la seva empremta en el text de Mc 13, no és especular sobre quan i com serà la fi del món, sinó animar la comunitat cristiana a resistir a les persecucions que pateix per part de l'Imperi (romà, en el cas de Marc) i a mantenir viva l'esperança. Per a això s'ha de recolzar en les paraules de Jesús, que, si s'interpreten bé, mereixen tota la confiança per part de la comunitat. No es tracta, doncs, d'especular sobre la fi del món, com fan els falsos profetes, sinó de predicar l'evangeli, ja que aquest és l'instrument eficaç («és poder de Déu») del qual se serveix Déu, com va anunciar sant Pau (Rm 1,16-17), per a poder salvar el món sencer, ja que és obvi que la salvació no vindrà de l'Imperi romà, tot i que aquest es presenti com a bona notícia salvadora.⁶⁰ Per a Marc, l'autèntica Bona Notícia (cf. Mc 1,1) és Jesús de Natzaret, tal com ell ho ha explicat en la seva obra, fidel a la tradició de Jesús, però, alhora, innovadora.

⁵⁹ Cf. GNILKA *op. cit.* II 246.

⁶⁰ Cf. G. THEISSEN, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Estella 2002, 25-39.

La visió d'Isaïes en les litúrgies orientals¹

Sebastià Janeras

El llibre d'Isaïes, en el capítol sisè, ens presenta la vocació del profeta, la crida que Déu li fa enmig d'una visió. Els set primers versets d'aquest capítol tenen una importància i un ressò molt grans en la celebració litúrgica d'Orient i, doncs, en la seva espiritualitat. Divideixo el text (Is 6, 1-7) en tres parts per a una exposició més clara del tema:

A) 1. L'any de la mort del rei Ozies, vaig veure el Senyor assegut en un tron molt elevat. Els plecs del seu mantell omplien el santuari. 2. Uns serafins l'assistien. Cada un tenia sis ales: dues per a cobrir-se la cara, dues per a cobrir-se els peus i dues per a volar. 3. Cridaven l'un a l'altre: «Sant, sant, sant és el Senyor de l'univers, tota la terra és plena de la seva glòria».

B) 4. El ressò d'aquell crit feia tremolar els brancals de les portes, i el santuari s'omplia de fum. 5. Jo vaig dir: «Ai de mi! Estic perdut! Jo, que sóc un home de llavis impurs i visc enmig d'un poble de llavis impurs, he vist amb els meus ulls el Rei, el Senyor de l'univers!»

C) 6. Aleshores volà cap a mi un dels serafins duent a la mà una brasa que havia pres amb uns molls de damunt l'altar. 7. Em va tocar la boca i digué: «Ara que això ha tocat els teus llavis, ha desaparegut la teva culpa, ha estat esborrat el teu pecat».

A) Fixem-nos en la primera part del text d'Isaïes. La visió de la litúrgia celestial, dels àngels cantant el *Sant, Sant, Sant*, constitueix, com és ben conegut, la primera

¹ * Text d'una conferència pronunciada a la parròquia ortodoxa de la Protecció de la Mare de Déu, de Barcelona, el 18 de maig de 2016.

part de les anàfores (o pregàries eucarístiques, a Occident). A l'Orient és més desenvolupada aquesta idea, amb una al·lusió explícita a la visió d'Isaïes. Sant Ciril de Jerusalem (s. IV), en la seva cinquena catequesi mistagògica diu ben clarament:

Acabat això, ens recordem del cel i de la terra, del mar, del sol i de la lluna, dels astres i de tota la creació racional i irracional, visible i invisible, dels àngels, de les virtuts, les dominacions, les potestats, els trons, els querubins de molts rostres [...]. Ens recordem també dels serafins que Isaïes veié en l'Esperit Sant posats en cercle entorn del tron de Déu, cobrint-se el rostre amb dues ales, amb altres dues els peus, i volant amb les altres dues, mentre deien: *Sant, Sant, Sant*, és el Senyor dels exèrcits. Per això nosaltres diem aquesta doxologia dels serafins, que ens ha estat transmesa, perquè participant d'aquest himne ens associem als exèrcits celestials.²

Aquesta explicació de Ciril ens dóna ja el contingut de l'anàfora tal com era proclamada en la litúrgia de Jerusalem. I és el que expressen, ja en forma litúrgica, algunes anàfores. Notem d'entrada que, a més dels serafins, hi veiem esmentats també els querubins, segons la visió del profeta Ezequiel:

Per sota d'aquesta volta, hi havia els vivents: cadascun tenia dues ales, desplegadas d'un cap a l'altre, i amb les altres dues ales es cobrien el cos» (Ez 1,23).

I encara hi trobem de vegades la visió dels vivents de molts ulls, de l'Apocalipsi de sant Joan:

Als quatre costats del tron hi havia quatre vivents plens d'ulls, que miraven endavant i endarrere. [...] Cadascun dels quatre vivents tenia sis ales, i estaven plens d'ulls que miraven tot al voltant i cap al tron. Nit i dia no paraven de repetir: «Sant, sant, sant és el Senyor, Déu de l'univers», el qui era, el qui és i el qui ve (Ap 4,7-8).

Aquestes tres visions —amb els serafins, els querubins, les sis ales, els molts ulls— apareixen més d'un cop combinades. Ho veiem, per exemple, en l'anàfora bizantina de sant Joan Crisòstom:

Us donem gràcies també per aquesta litúrgia que us heu dignat d'acceptar de les nostres mans, per més que teniu davant vostre milers d'arcàngels i miríades d'àngels, els querubins i els serafins de sis ales i molts ulls, que volen per les regions celestes, canten, criden i aclamen l'himne de victòria, dient: *Sant, Sant, Sant...*

O en l'anàfora de sant Basili:

Us lloen els àngels, els arcàngels, els trons, les dominacions, els principats, les virtuts, les potències i els querubins de molts ulls. Davant vostre estan els serafins de sis ales cadascun; amb dues es tapen la cara, amb dues els peus i amb dues volen, i criden l'un

² CIRIL DE JERUSALEM, *Catequesis baptismals* (Clàssics del Cristianisme 67), Barcelona 1997, p. 330.

a l'altre amb veus infatigables i amb lloances incessants, cantant, cridant i aclamant l'himne de victòria, dient: *Sant, Sant, Sant...*

L'anàfora siríaca antioquena dels Dotze Apòstols proclama:

Davant vostre estan en cercle els querubins de molts ulls i els serafins de sis ales, els quals, juntament amb tots els exèrcits celestials, glorifiquen, canten i aclamen l'himne de la victòria amb veus que no reposen i amb càntics que no cessen, tot dient: *Sant, Sant, Sant...*

Podem citar també l'anàfora continguda en el Còdex miscel·lani, del segle IV, de la col·lecció de papirs de Montserrat, anàfora de tradició alexandrina:

El que seu a la carrossa dels querubins, i els serafins fan guàrdia a la seva presència. Al seu entorn hi ha milers de milers i miríades de miríades d'àngels, arcàngels, trons i senyories que canten himnes i proclamen la seva glòria.

Aquí tenim la imatge de *la carrossa dels querubins*, que apareix també en altres textos, com en les Actes apòcrifes de Joan, en algunes anàfores armènies, etc.

Els antics comentaristes de la celebració eucarística es refereixen explícitament en aquest moment a la visió d'Isaïes. Valgui per tots l'exposició del gran mistagog Teodor de Mopsuèstia (s. IV):³

[El pontífex] esmenta especialment els serafins que fan pujar vers Déu aquesta lloança que el benaurat Isaïes conegué per una revelació divina i que ens transmeté en l'Escriptura, aquella que tots nosaltres reunits fem en veu alta; així, allò mateix que diuen les naturaleses invisibles, ho diem també nosaltres: *Sant, Sant, Sant el Senyor Sabaot, el cel i la terra són plens de les seves lloances*. Perquè també el benaurat Isaïes, quan, per una operació de l'Esperit, veié per endavant els béns futurs que serien fets al gènere humà, sentí en aquesta visió que els serafins deien aquesta mateixa paraula. Per revelació, el profeta conegué una mena de litúrgia grandiosa, en visió, perquè és massa sublim per a la naturalesa humana, i que les mateixes potències espirituals esguarden ara, amb gran temor i reverència, i per això abaixen els ulls i amb llurs ales es cobreixen els peus i el rostre (XV, 6).

Els actors principals, per dir-ho d'alguna manera, de tots aquests textos i d'aquests comentaris litúrgics són els serafins. Ells són presents i actius en la celebració litúrgica sobretot en el ministeri dels diaques, que els representen, com diuen els antics comentaristes.

³ Els textos de Teodor citats en aquestes pàgines pertanyen a les seves homilies catequètiques, i concretament a les homilies XV i XVI, sobre l'Eucaristia. Aquestes homilies han estat traduïdes al català: TEODOR DE MOP-SUÈSTIA, *Homilies catequètiques*, introducció d'Ignacio Oñatibia i traducció de Sebastià Janeras (Clàssics del Cristianisme 79), Barcelona 2000.

A més de la part inicial de l'anàfora, amb el cant del *Sanctus*, hi ha un altre moment important en la celebració eucarística en què apareixen els serafins i els querubins participant en l'assemblea litúrgica. Em refereixo al moment que, en la tradició bizantina, rep el nom de la Gran Entrada, és a dir, del trasllat processional i solemne dels dons, el pa i el vi, a l'altar.

En una visió mística, que trobem explicitada llargament ja a la fi del segle IV en Teodor de Mopsuèstia, el trasllat dels dons a l'altar per a la celebració de l'eucaristia és una imatge de Crist anant a la mort i a la sepultura (l'altar), per a ressuscitar per l'epiclesi i donar-se als fidels en la comunió. És una visió de tot el misteri pasqual. Aquesta mateixa visió reflecteixen els cants que, en la litúrgia, acompanyen aquest moment: Crist, el Rei, que avança escortat per les milícies angèliques, de les quals els diaques són imatge. Diu Teodor:

Quan, en els vasos sagrats, en les patenes i els calzes, es portada l'oblació que serà presentada, has de pensar que, conduït vers la passió, surt Crist nostre Senyor. [...] Cal que consideris que és la imatge de les potències invisibles en servei (cf. He 1,14) que els diaques realitzen ara que porten de fora el pa per a l'oblació. [...]. Per això alguns diaques, que estenen tovalles damunt l'altar, són la semblança dels llenços de la sepultura; i els qui, quan hi ha estat depositat, estan drets als dos costats i agiten uns flabells damunt el cos sagrat i vigilen que no li caigui res al damunt. Amb això mostren la dignitat del cos depositat allà; en efecte, és un costum entre els grans d'aquest món, quan acompanyen el cos d'un dels seus morts portat en un baiard, que el ventin com per a honorar-lo (XIV, 25).

El cant habitual, en el ritu bizantí, per a la Gran Entrada diu ben explícitament:

Nosaltres que místicament (*μυστικῶς*, *d'una manera sacramental*) representem (*som la icona*) els querubins i cantem l'himne Trisagi a la Trinitat vivificant, despullem-nos de tota preocupació terrenal per a rebre el Rei de l'univers, escortat invisiblement per les milícies angèliques.

«Representem els querubins» (aquest cant es diu, precisament, *kherubikon*), portant els dons (recordem la carrossa dels querubins) i cantem l'himne dels serafins, el Trisagi, és a dir, el triple *Sant*. Tenim, doncs, un paral·lelisme amb la part inicial de l'anàfora.

Aquesta mateixa visió la trobem en el *kherubikon* per a la Litúrgia de Presantificats:

Que calli tota carn mortal i estigui amb temor i respecte i que allunyi qualsevol pensament terrenal, ja que el Rei de Reis i Senyor dels qui dominen avança per a ser immolat i donat en aliment als creients. Va precedit pels cors d'arcàngels, principats i potestats, els querubins de molts ulls i els serafins de sis ales...

La litúrgia siro-antioquena, entre els cants *bote d-ma'alto* ('estrofes de l'entrada'), té aquest, que fa pensar en un altre passatge d'Isaïes, que diu: «Déu d'Israel, que tens per tron els querubins» (Is 37,16):

Heus aquí que sobre el carro espiritual de foc i d'esperit és transportat en processó el cos que nostre Senyor va prendre de nosaltres. Innombrables querubins el beneeixen, els serafins el lloen amb les seves ales i li canten: *Sant, Sant, Sant és el Senyor...*

El «carro espiritual de foc i d'esperit» recorda l'expressió que ja hem trobat: la «carrossa dels querubins». Aquesta visió, en aquest mateix moment, apareix en la tradició siro-oriental:

Oh Senyor fort, els àngels estan al voltant del tron terrible de la vostra glòria, i davant la vostra majestat, oh Crist, estan amb temor els serafins per a honor vostre i no gosen mirar-vos, però amb veu incessant clamen tots junts i diuen: *Sant, Sant, Sant*, oh amic dels homes, glòria a vós!

Veiem, doncs, com la visió d'Isaïes domina no solament l'inici de l'anàfora, en el lloc tradicional del *Sanctus*, sinó que impregna també altres moments de la litúrgia, sobretot el ritu de la Gran Entrada.



Mestre de Pedret (s. XI-XII). Àbsis de Santa Maria d'Àneu.

I això ho veiem plasmat en els frescos de moltes esglésies, en la representació pictòrica anomenada la «Divina Litúrgia», o també «Litúrgia celestial». Hi veiem representada la processó de la Gran Entrada: uns àngels diaques, que porten el pa i el vi a l'altar i que, a les estoles (*oraria*), duen escrit: *Sant, Sant, Sant*. Hi apareixen també uns serafins de sis ales, dels quals els diaques són la imatge (recordem les paraules de Teodor de Mopsuèstia), serafins que també apareixen representats en els flabells que alguns diaques porten a la mà. Germà de Constantinoble, al segle VIII, diu també que els flabells i els diaques són la imatge dels serafins de sis ales i dels querubins de molts ulls.⁴ Una imatge semblant la trobem en el seu contemporani siríac Moisès Bar Kefa.⁵

Totes les litúrgies orientals usen aquests flabells en les processons. És sabut que l'origen el trobem en uns flabells o ventalls de gran format que acompanyaven els faraons d'Egipte —però estris més o menys semblants i amb les mateixes funcions els podem trobar en altres cultures— i que, per exemple, acompanyaven els següents del papa de Roma fins al pontificat de Pau VI, que els va suprimir. En les litúrgies orientals consisteix en un bastó coronat per un disc metàl·lic, en el qual hi ha representat un serafí. I és per això aquests flabells són anomenats *ἔξαπτέρυγα*, és a dir, 'de sis ales'. Se n'han conservat de molt antics, alguns d'un gran valor artístic. Amb una finalitat inicial de fer aire i alunyar insectes,⁶ adquirí ben aviat un sentit d'honor i d'homenatge, i és el sentit que té en la litúrgia. Aquests *ἔξαπτέρυγα* o flabells poden dur, tot al voltant del disc, alguns cascabells, que sonen en ser moguts durant de la processó. Això recorda la remor de les ales de què parla Ezequiel en la seva visió: «Vaig sentir la remor de les seves ales» (Ez 1,24); «Vaig sentir també la remor de les ales dels vivents que batién l'una amb l'altra» (Ez 3,13); «La remor de les ales dels querubins se sentia des de l'atri exterior» (Ez 10,5).

Hi ha uns flabells menors, dels quals parla Teodor en el text citat, quan diu que els diaques agiten uns ventalls per sobre del pa i el vi col·locats damunt de l'altar, i n'explica la finalitat: allunyar les mosques, però també el seu sentit: això es fa en senyal d'honor. Això mateix fan encara avui els diaques, amb una mena de bastonet, acabat amb un disc de fusta, anomenat *ῥιπίδιον*, que vol dir «ventall», en el qual hi ha representada la figura d'un serafí. En algunes esglésies, sobretot de tradició siríaca i armènia, damunt l'altar hi ha sempre dos d'aquests *rhipidia*. Joan de Dara, un autor siríac del segle IX, diu:

⁴ *Rerum ecclesiasticarum contemplatio* (PG 98, 431-432).

⁵ *Explicació dels misteris de l'oblació*, ed. del text siríac amb traducció anglesa de R. H. CONNOLLY - H. W. CODRINGTON, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, Oxford 1913, pp. 35-36.

⁶ Així en les *Constitucions Apostòliques*, VIII,12, o en Teodor de Mopsuèstia.

Així com el Sant dels Sants d'Israel tenia dos querubins sobre l'arca (Ex 25,28), cal que sobre la taula santa, en la santa església, hi hagi dos ventalls sobre la taula sacerdotal i que no se n'allunyin. Representen els querubins i els serafins, que no s'allunyen de la presència de la naturalesa divina.⁷

B) Hem vist com la visió d'Isaïes marca dos moments de la celebració litúrgica: l'anàfora o pregària eucarística i els ritus de la Gran Entrada. Passem al segon punt: el sentiment d'indignitat del profeta davant la visió, el sentit del temor davant la grandesa de Déu:

El ressò d'aquell crit feia tremolar els brancals de les portes, i el santuari s'omplia de fum. Jo vaig dir: «Ai de mi! Estic perdut! Jo, que sóc un home de llavis impurs i visc enmig d'un poble de llavis impurs, he vist amb els meus ulls el Rei, el Senyor de l'univers!» (Is 6,4-5).

Podríem recordar també l'actitud d'Ezequiel després de la visió dels vivents): «Quan ho vaig veure, em vaig prosternar amb el front a terra» (Ez 1,28), o la de Joan el Teòleg, en la visió de l'Apocalipsi: «En veure'l vaig caure als seus peus com mort» (Ap 1,17).

Teodor, que recull el passatge citat d'Isaïes, aplica aquesta actitud als participants en la Litúrgia:

Pel que fa a nosaltres, com que se'ns ha manifestat la grandesa del do que havia estat mostrat per endavant al profeta, i que s'ha acomplert ja per a nosaltres per mitjà del sacrifici, i el memorial del qual tenim manament de celebrar en aquesta litúrgia presentada davant nostre, «estem tots amb l'esguard abaixat i amb gran temor», sense ni gosar mirar la grandesa de la misericòrdia que, sense nosaltres esperar-ho, ha estat vessada damunt nostre. El temor no abandona el nostre esperit; així, tot al llarg de la litúrgia, tant abans de cridar «Sant», com després, abaixem cap a terra el nostre esguard a causa de la grandesa d'allò que s'esdevé: és aquest mateix temor que mostrem convenientment (XVI,9).

I en un altre passatge el mateix Teodor diu:

Tot això té lloc *mentre el silenci ho omple tot*, perquè, mentre no ha començat encara la litúrgia, convé que tothom, amb recolliment, temor i pregària silenciosa, esguardi sense dir res, la sortida i la deposició d'aquestes coses tan grans i admirables [...] Quan veiem l'oblació sobre l'altar, el recolliment s'escampa entre tots els assistents, perquè això que s'hi acompleix és *terrible*. Per aquest motiu cal que tothom contempli, amb recolliment i temor, allò que s'esdevé, perquè ara, per la litúrgia *terrible* celebrada segons les normes

⁷ Del seu *De oblatione*, publicat per J. SADER (CSCO 308, Script. Syri 132), Lovaina 1970.

del sacerdoti, convé que Crist nostre Senyor ressusciti i amb això anunciï a tots els homes la participació en els béns inefables (XV,28).

La celebració litúrgica, a l'Orient, està impregnada del sentiment d'un temor reverencial, del sentiment d'adoració davant del misteri que se celebra. Abans de l'anàfora, en la litúrgia bizantina, el diaca avisa: «Estiguem correctament,⁸ estiguem amb temor, per a oferir en pau la santa oblació». I, abans de la comunió, el diaca invita: «Acosteuvos amb temor de Déu, amb fe i caritat». En la litúrgia siríaca, aquest avís diaconal a l'inici de l'anàfora és molt més desenvolupat:

Estiguem correctament (*xafir*), amb temor (*dehelto*), amb modèstia, amb puresa i amb santedat. Estiguem tots nosaltres, germans meus, amb amor i fe veritable. Esguardem en esperit i amb temor de Déu aquesta oblació santa posada davant nostre i que per les mans del sacerdot és ofrenada per tots nosaltres.

I al moment de l'epiclesi, és a dir, de la invocació de l'Esperit Sant sobre el pa i el vi, el diaca diu novament:

Que n'és de terrible aquesta hora i paorós aquest moment, estimats germans, en el qual l'Esperit Sant ve de les altures excelses, davalla i es posa sobre aquesta eucaristia ací present i la santifica. En silenci i temor estiguem drets i preguem.

I Narsai de Nísibis (s. V) explica aquest moment de l'epiclesi, amb paraules semblants a aquestes del diaca:

El sacerdot invita l'Esperit Sant a baixar sobre l'ofrena i es prosterna tremolós, amb por i temor. L'herald de l'assemblea (= diaca) proclama: «Estigueu amb silenci i temor. La pau sigui amb nosaltres. Que tots estiguin plens de temor en aquest moment en què es realitzen els misteris adorables gràcies a la vinguda de l'Esperit Sant.⁹

Silenci, temor, respecte, compostura. De vegades, sobretot en la tradició siríaca, aquests termes prenen un to més fort, que pot semblar-ho massa a oïdes occidentals: «terrible», «temible», «paorós», «tremolor», etc. Expressions com: «altar terrible», «litúrgia terrible», etc. les trobem, a més de Teodor, en altres autors, sobretot siro-palestinencs, com el mateix Ciril de Jerusalem o en les Constitucions Apostòliques (tots del s. IV). Les trobem també en sant Joan Crisòstom, que, de fet, era un antioquè. Per exemple:

⁸ Καλῶς ('bé', 'bellament', 'correctament'), en grec. El corresponent siríac és *xafir*, amb els mateixos significats. L'eslau tradueix el grec per добре ('bé').

⁹ Hom. 17; A. MINGANA, *Narsai doctoris syri Homiliae et Carmina*, I, Mossul 1905; A. HAMMAN, *L'initiation chrétienne* (Lettres chrétiennes 7), París 1963, p. 238.

Amb temor i tremolor i amb la convenient reverència acosteu-vos a la temible i terrible comunió.¹⁰ — És el temps d'acostar-vos a la terrible i paorosa taula.¹¹ — Estant a punt d'acostar-vos a la terrible i divina taula i a la sagrada mistagògia, feu això amb temor i tremolor.¹²

És l'actitud del profeta Isaïes, és l'actitud dels vidents (Ezequiel, Joan en l'Apocalipsi) davant el misteri, davant la grandesa de Déu i la petitesa de la creatura («Jo que sóc un home de llavis impurs», diu Isaïes). Aquests sentiments els veiem expressats sempre en els textos litúrgics, sentiments que porten a l'admiració, a l'adoració, a la lloança. A l'inici de l'anàfora, per exemple, trobem sovint expressions en forma negativa (en grec, amb el que se'n diu alfa privativa), d'acord amb la teologia apofàtica, segons la qual de Déu no sabem què és, sinó què no és. Així, en l'anàfora de sant Joan Crisòstom o en la de sant Basili trobem aquestes expressions referides a Déu: «in-efable, in-concebible, in-visible, in-comprensible, in-descriptible, im-mutable».

En les litúrgies orientals queda molt marcat el sentit de la transcendència de Déu, de la seva presència que ho omple tot. Alhora, i precisament per aquest sentit de transcendència i de caràcter inabastable de Déu, ressalta molt més el sentit de la *συγκατάβασις*, de la «condescendència» d'aquest mateix Déu. I aquest fet és el que provoca en els fidels un sentiment de temor reverencial, d'adoració i d'acció de gràcies. És el que diu encara Teodor de Mopsuèstia, sempre referint-se al profeta:

Per això, Isaïes, patint amb tot el gènere humà, admirà la incommensurable misericòrdia de Déu, que atorgà una gràcia tan gran a una raça tan pecadora (XVI, 8).

Temor sagrat davant la grandesa dels dons sagrats, però alhora confiança, com diu, un altre cop, Teodor en parlar de la comunió:

[El pontífex] agafa els dons sagrats amb la seva mà, de manera que hom els rep confiantament en les pròpies mans. Hom no té por per la grandesa d'aquests dons, sinó que té confiança, a causa de la gràcia. Si la brasa que el serafí agafà amb uns molls, quan tocà els llavis esborrà totalment els pecats, i de cap manera, segons la naturalesa de l'objecte visible, no el cremà ni el consumí, molt més tu, quan veus el pontífex, a causa de la gràcia de l'Esperit Sant que hi ha en ell per a poder exercir aquest ministeri, posar a les teves mans aquest do amb una gran seguretat, et cal tenir confiança i rebre'l amb una gran esperança. A causa de la grandesa d'allò que t'és donat, tens por, però, en agafar-lo, tens confiança en la misericòrdia d'aquell qui féu aquest do als homes (XVI, 38).

¹⁰ *De proditione Iudae*, 1, 2 (PG 49, 373).

¹¹ *Ibid.*, 2,2 (*ibid.*, 389).

¹² *In diem Natalem D.n.I.C.*, 7 (PG 49, 360).

C) En aquest passatge de Teodor toquem ja la tercera part del text d'Isaïes que ens ocupa (Is 6, 6-7).

Aleshores volà cap a mi un dels serafins duent a la mà una brasa que havia pres amb uns molls de damunt l'altar. Em va tocar la boca i digué: «Ara que això ha tocat els teus llavis, ha desaparegut la teva culpa, ha estat esborrat el teu pecat.»

La brasa presa de damunt de l'altar, amb la qual l'àngel toca la boca d'Isaïes, és la imatge de la comunió amb el cos de Crist. En el ritu siro-antioquè, el sacerdot, en donar la comunió, diu aquestes paraules, que ell mateix s'ha aplicat en combregar ell:

La brasa purificador del Cos i de la Sang de Crist, Déu nostre, és donada al veritable fidel per a la remissió de les culpes, el perdó dels pecats i la vida eterna.

Una cosa semblant, encara que sense esment de la brasa, però amb al·lusió implícita a Isaïes, és el que, en el ritu bizantí, diu el sacerdot després d'haver begut del calze, tot besant-lo:

Això que ha tocat els meus llavis esborrarà les meves iniquitats i purificarà els meus pecats.

En la tradició siríaca, el sacerdot parla explícitament de brasa, en donar la comunió. Però és que el mateix nom, «brasa» (en siríac *gmurto*), designa les partícules eucarístiques, els fragments del pa eucarístic partit. Els comentaristes de la Litúrgia, per exemple Moisès Bar Kefa (s. X) o Dionís Bar Salibi (s. XII), en parlar de la fracció del pa, diuen que el sacerdot el parteix en tantes «brases» (*gmurte*) com siguin necessàries segons el nombre de fidels; o en la commixtió, es a dir, quan el sacerdot tira una partícula del pa eucarístic en el calze, diuen sempre que hi tira una «brasa».



Profeta Isaïes, Giovanni Battista Tiepolo (s. XVIII). Palau episcopal d'Udine.

En diverses ocasions trobem remarcada aquesta diferència: el serafí no gosa tocar la brasa, ni Isaïes se la menja. Sant Efreem, per exemple, diu, en un dels seus *memre*:

El serafí no podia apropar la brasa als seus dits, que només es va apropar a la boca d'Isaïes; ni ells l'han agafada ni ell se l'ha menjada; però a nosaltres nostre Senyor ens ha donat de poder fer ambdues coses.¹³

I sant Joan Crisòstom, en el seu comentari bíblic al capítol sisè d'Isaïes, que relaciona amb la celebració litúrgica, diu:

Cantes juntament amb els serafins, estigues amb els serafins, amb ells esten les ales, amb ells vola al voltant del tron. Què té d'estrany, si estàs amb els serafins, que allò que els serafins no gosen tocar, a tu Déu t'ha donat d'accedir-hi? «Em va enviar —diu— un serafí que tenia una brasa que havia pres amb uns molls de damunt de l'altar». Aquell altar és la imatge i figura d'aquest altar; aquell foc ho és d'aquest foc espiritual. El serafí no es va atrevir a agafar-la amb la mà, sinó amb els molls; tu, en canvi, el reps a la mà.¹⁴

Aquesta darrera frase contraposa el fet que el serafí agafa la brasa amb els molls i, en canvi, el fidel rep la comunió a la mà. Hem vist més amunt un text de Teodor que ho explicita. Segons ell, la mà del pontífex fa les vegades dels molls del serafí:

En la visió, el serafí agafa la brasa no pas amb les mans, sinó amb uns molls; aquesta visió mostra que també ells temen d'acostar-se a aquests misteris si no tenen un intermediari. A tu serà el pontífex qui, amb la seva mà, et donarà els misteris, dient: «El cos de Crist». Ell tampoc no es creu digne d'agafar i de comunicar uns dons tan grans; però ell té, en lloc de molls, la gràcia espiritual que va rebre per a esdevenir pontífex i que li dóna la confiança de comunicar aquests dons (XVI, 37).

El pontífex, doncs, dóna el pa sagrat, que els fidels reben a la mà. Sobre aquest punt diu ell mateix en un altre moment:

Cadascun de nosaltres s'acosta, sense alçar la vista i amb les dues mans esteses. Amb l'esguard abaixat, el qui s'acosta ret una mena d'adoració i presenta una mena de professió de fe que realment rep el cos del rei, aquell que esdevingué Senyor de l'univers per la seva unió amb la naturalesa humana i que és adorat com a Senyor per tota la creació. Pel gest de tenir les dues mans esteses reconeixen en veritat la grandesa d'aquest do que ara rebran. Hom estén la mà dreta per a rebre l'oblació que és donada, però posa sota d'aquesta mà l'esquerra, cosa que és un gest de gran reverència. [...] El pontífex, donant l'oblació, diu: «El cos de Crist» [...] per això tu dius després d'ell: «Amén». Amb la teva resposta corroboreu les paraules del pontífex i segelles la paraula del qui dóna. I hom fa les mateixes coses per a rebre el calze (XVI, 27-28).

¹³ *Himnes sobre la fe*, X, 10. Traducció de Manel Nin: EFREM DE NÍSIBIS, *Himnes i homilies* (Clàssics del Cristianisme 68), Barcelona 1997, p. 101.

¹⁴ JOAN CRISÒSTOM, *In illud, Vidi Dominum*, hom. V (PG 56, 38-39).

Poc abans que Teodor, Ciril de Jerusalem descrivia també molt gràficament, en la cinquena catequesi mistagògica, el ritu de la comunió:

Quan t'acostis, doncs, avança, no amb les mans esteses ni amb els dits separats, ans fes amb la mà esquerra un tron per a la mà dreta, perquè aquesta ha de rebre el Rei, i rep el cos de Crist a la palma de la mà, dient: «Amén». Després d'haver santificat els ulls amb el contacte amb el sant cos, pren-lo amb cura i procura de no perdre'n ni una engruna. Quan hauràs ja participat del cos de Crist, avançant al calze de la sang, no estenent les mans, sinó inclinant el cap i en actitud d'adoració i reverència, dient: «Amén». I santifica't també bevent la sang de Crist. I exugant suauement amb les mans els llavis encara humits, santifica els ulls i la cara i els altres sentits (V, 21).¹⁵

La comunió es rebia a la mà, tant a l'Orient com a l'Occident. Lentament s'anà introduint l'ús d'una cullereta per a la distribució de la comunió, inicialment per a la comunió del calze per part dels clergues i més tard per a donar la comunió als laics, havent posat primer dins del calze les partícules del pa consagrat. Pràctica iniciada, potser ja al segle VII, al Pròxim Orient, fou adoptada després per Bizanci, potser a partir del segle IX, bé que no era un ús general abans del segle XI. Potser el primer testimoni de la comunió per intinció i, per tant, amb la cullereta, el tenim en el tristament cèlebre cardenal Humbert de Silva Candida, el que va llançar l'excomunió contra el patriarca Miquel Cerulari, el 1054. Entre les coses que recrimina als grecs hi ha l'ús de la comunió amb la cullereta. Aquest ús no serà general fins al segle XII, tot i que, segons el testimoni del patriarca Miquel II i de Teodor Balsamon, en diversos llocs es continuava donant la comunió a la mà.

La pràctica de donar la comunió amb la cullereta la veiem ben explicitada en Simeó de Tessalònica († 1429), el qual no compara directament la cullereta amb els molls del serafi (imatge que no trobem en cap autor), però ho deixa entreveure:

El bisbe dóna la comunió amb una cullereta a aquells que s'avancen per a combregar. Això s'acorda amb la visió d'Isaïes, que cal que no tots combreguin directament, com s'ha dit, de les coses divines i aterrades, i que és necessari d'estar amb reverència i esguardar humilment les coses santes. Si els querubins es comportaven amb reverència, molt més necessari és que nosaltres estiguem amb reverència, ja que nosaltres no veiem una figura, sinó la realitat mateixa.¹⁶

Tornant als carbons que hi havia damunt l'altar en la visió profètica, en el foc que els torna roents hi veu Teodor de Mopsuèstia l'acció del foc de l'Esperit Sant:

¹⁵ CIRIL DE JERUSALEM, *Catequesis baptismals*, p. 334.

¹⁶ SIMEÓ DE TESSALÒNICA, *Περί της θείας λειτουργίας*, 153; St. HAWKES-TEEPLES, *St. Symeon of Thessalonica, The Liturgical Commentaries* (Studies and Texts 168), Toronto 2011, p. 258.

Hi havia, doncs, brases damunt l'altar, com a manifestació del misteri que ens havia d'ésser transmès. Ara bé, aquest carbó era, primer, negre i fred; però un cop hagué tocat el foc, es tornà lluminós i incandescent. Una cosa semblant havia de ser també l'aliment del sant misteri. Allò que és presentat és pa i vi ordinaris, però, per la vinguda de l'Esperit Sant, és canviat en cos i sang, i així adquireix la virtut d'un aliment espiritual i immortal. Per això Isaïes, en la visió d'aquestes brases, veié l'indici de la revelació d'allò que s'hava d'esdevenir (XVI, 36).

Teodor compara la virtut del foc damunt el carbó fred que esdevé roent amb l'acció de l'Esperit Sant damunt el pa i el vi. Sobre això sant Joan Crisòstom té un passatge molt il·lustratiu, referit al profeta Elies. Llegim en el primer llibre dels Reis que Elies fa aixecar un altar amb pedres i llenya i hi fa posar al damunt el vedell per al sacrifici. Fa una pregària al Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob i llavors, diu l'Escriptura,

va baixar un foc que venia del Senyor i va consumir la víctima de l'holocaust, i la llenya, les pedres i la pols. Tot el poble, en veure-ho, es prosternà amb el front a terra i clama: «El Senyor és Deu! El Senyor és Deu!» (1 Re 18,30-39).

Joan Crisòstom aplica aquest passatge a la celebració eucarística:

Transportat tu ara des d'allà (Elies) a allò que ara s'està realitzant, que no solament és admirable a la vista, sinó que sobrepassa tota admiració. El sacerdot està dempeus, no per a fer davallar foc, sinó l'Esperit Sant; i suplica repetidament no perquè una flama encesa des de dalt consumeixi les ofrenes, sinó perquè la gràcia, davallant sobre el sacrifici, per mitjà d'aquest inflami l'ànima de tots i la torni més resplendent que l'or purificat pel foc.¹⁷

També es refereix al passatge citat d'Elies sant Efreem, en el *memro* ja esmentat:

El foc va davallar i va consumir el sacrifici d'Elies; el foc de la misericòrdia s'ha fet per a nosaltres sacrifici de vida. El foc va consumir l'ofrena; el vostre foc, Senyor, nosaltres el mengem en la vostra ofrena.¹⁸

L'eucaristia, doncs, com a carbó ardent, com a brasa, d'acord amb la visió d'Isaïes. L'eucaristia com a foc, el pa i el vi convertits, pel foc de l'Esperit Sant que hi davalla en l'epiclesi, en el cos i la sang de Crist. Novament sentim sant Efreem:

En el vostre pa s'hi amaga l'Esperit que no pot ser menjat; en el vostre vi hi ha el foc que no es pot beure. L'Esperit en el vostre pa, el foc en el vostre vi; s'ha demostrat una meravella que han acollit els nostres llavis.¹⁹

¹⁷ *Tractat sobre el sacerdocí*, III, 4 (Càssics del Cristianisme 14), Barcelona 1990, p. 205.

¹⁸ *Himnes sobre la fe*, X, 12; p. 101.

¹⁹ *Ibid.*, 8; p. 100.

En algunes oracions de preparació a la comunió que trobem en alguns llibres litúrgics bizantins hi apareix explícitament la idea del cos de Crist carbó o foc; per exemple: «Que el carbó ardent del vostre cos sant i de la vostra sang venerable em sigui la santificació, la il·luminació, la força de la meua pobra ànima...» O aquesta altra: «Amb la comunió, oh Déu, no em cremeu, perquè vós sou foc i cremeu el qui no és digne, ans purifiqueu-me de tota màcula».

El carbó roent, la brasa amb què l'àngel toca els llavis del profeta és, com hem vist, la imatge de la comunió amb el cos de Crist. Però recordem el que hi afegeix el serafí: «Ara que això ha tocat els teus llavis, ha desaparegut la teua culpa, ha estat esborrat el teu pecat». I és el que diu el sacerdot siríac en donar la comunió al fidel, text que ja he citat abans:

La brasa purificadora del Cos i de la Sang de Crist, Déu nostre, és donada al veritable fidel per a la remissió de les culpes, el perdó dels pecats i la vida eterna.

Aquí tenim un altre tema que es desprèn del text d'Isaïes, és a dir, l'eucaristia com a remissió dels pecats. Una vegada més Teodor ho explicita:

Certament, la comunió amb els sants misteris ens donarà la remissió de les faltes, ja que nostre Senyor mateix digué clarament: *Això és el meu cos, que és partit per a vosaltres en remissió dels pecats*, i: *«això és la meua sang, que és vessada per a vosaltres en remissió dels pecats (Mt 26,26-28). [...] Si nosaltres, doncs, [...], amb zel, fem el bé i tenim horror del mal i ens penedim sincerament de les faltes que ens arriben [...], per la recepció dels sants misteris tindrem certament el do de la remissió dels pecats, segons la paraula de Crist nostre Senyor. I també ho sabem per les paraules del benaurat Isaïes. [...] De la mateixa manera, doncs, que el serafí s'acostà, purificà el profeta i li llevà tots els pecats, així també hem de creure nosaltres que en la comunió amb els sants misteris ens són perdonats totalment el nostres deutes, si ens penedim dels nostres pecats, en sentim dolor i en tenim compunció en el nostre cor (XVI, 35).*

Al segle VIII, Germà de Constantinoble, en el seu comentari a la Litúrgia, referint-se a la visió d'Isaïes en relació amb la comunió, diu:

Allò de: « Aleshores volà cap a mi un dels serafins duent a la mà una brasa que havia pres amb uns molls de damunt l'altar» significa el sacerdot que té el carbó espiritual que és Crist a la seva mà en el sant altar, que santifica i purifica els qui el reben i en participen.²⁰

Podem citar també un autor més tardà, del segle XII, el siríac Dionís Bar Salibi, que també es refereix a aquest passatge d'Isaïes:

²⁰ GERMÀ DE CONSTANTINOBLA, *Rerum ecclesiasticarum contemplatio* (PG 98, 433-434).

Isaïes, quan hagué sentit aquell cant del «Sant», va ser purificat per mitjà de la brasa, que va tocar simbòlicament la seva boca, però no la va rebre. Però al temps antic del profeta, tot i que no va menjar el símbol, tanmateix a través d'aquest senyal va ser purificat. Molt més, doncs, aquesta brasa (*gmurto*) purificarà aquells que la mengen, perquè ara es menja la veritat.²¹

Les anàfores, naturalment, en commemorar la institució de l'eucaristia, recorden les paraules de Crist: «mengeu... beveu... en remissió dels pecats». I aquestes paraules ressonen també, en forma de súplica, al moment de l'epiclesi, de la invocació de l'Esperit Sant. Valgui per totes l'anàfora bizantina de sant Joan Crisòstom:

Envieu el vostre Esperit Sant sobre nosaltres i sobre aquests dons ací presents i feu d'aquest pa el preciós Cos del vostre Crist, i del que hi ha en aquest calze la preciosa Sang del vostre Crist, transformant-los per la virtut del vostre Esperit Sant, de manera que serveixin als qui en participin per a la purificació de l'ànima, per a la remissió dels pecats, per a la comunicació del vostre Esperit Sant [...].

Els exemples es podrien multiplicar. Perquè són realment molt nombrosos els textos litúrgics i patrístics, de totes les tradicions orientals, que expressen la visió de l'eucaristia com a remissió dels pecats.²² Aquí podria aplicar-se ben bé aquell axioma: *Lex orandi, lex credendi*.

Hi ha encara un altre aspecte vinculat amb la visió del profeta, que remarca sant Joan Crisòstom:

El serafí ve a purificar els pecats d'Isaïes, no pas pel seu propi poder —car això només pertany al Pare, al Fill i a l'Esperit Sant— sinó per l'ordre rebut i per l'aplicació del carbó. Ell no diu pas: «Jo et trec», sinó: «això et treu les teves faltes i et purificarà dels teus pecats, per ordre del qui m'ha enviat».

En la teologia sacramental de l'Església d'Orient, en efecte, el sacerdot, com el serafí d'Isaïes, és un intermediari, un mitjancer. Ell no bateja, no perdona, no casa. És Déu, a través del seu ministeri, qui opera la gràcia. Com diu també Narsai de Nísibis, és l'Esperit Sant qui celebra els misteris per mitjà del sacerdot. Aquest —diu— ha rebut el poder de l'Esperit Sant per la imposició de mans, i per mitjà d'ell es realitzen tots els sagraments de l'Església. L'autor, però, dels sagraments, de la santificació, és

²¹ *Expositio Liturgiae*, ed. de H. Labourt (CSCO, Script. Syri 93), Leipzig 1903, p. 95; en alemany: A. HEINZ, *Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer* (Sophia 33), Trier 2000, p. 226.

²² Sobre aquesta qüestió vegeu: A. TANGHE, «L'Eucharistie pour la rémission des péchés», *Irénikon* 34 (1961) 165-181; J.-M.-R. TILLARD, «L'Eucharistie, purification de l'Église pérégrinante», *Nouvelle Revue Théologique* 84 (1962) 449-475; L. LIGIER, «Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et de rites», *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 5-78; «Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale», *Nouvelle Revue Théologique* 99 (1967) 940-967; C. RENOUX, «Eucharistie et rémission des péchés dans les Anaphores Armeniennes», *Didaskalia* 3 (1973) 201-214.

l'Esperit Sant, que el sacerdot invoca en nom de tota l'assemblea suplicant i adoradora.

* * *

Àngels de foc, serafins, veu Isaïes al lloc sant,
amb sis ales cadascun, al servei vostre, oh Déu.
Dues per cobrir-se els ulls, i no mirar-vos la faç;
dues per cobrir-se els peus, i no abusar-se en vós;
i volaven tot dient:
Sant, Sant, Sant sou vós, Senyor.
Amb ells diem nosaltres: Sou gloriós al lloc sant.²³

²³ Cant de la litúrgia siríaca per a abans de la comunió.

Explorant la muntanya d'Aaron a Petra, Jordània

Jordi Cervera
Qais Tweissi (fotografies)

El bíblic mont Or

El llibre dels Nombres narra l'episodi de la mort d'Aaron i el seu enterrament al mont Or (Nm 20,22-29). El lloc de l'esdeveniment el corroboren Nombres 33,38-39 i Deuteronomi 32,50:

²² Tota la comunitat dels israelites va partir de Cadeix i arribà al **mont Or**. ²³ Allà, tocant a la frontera del país d'Edom, el Senyor va dir a Moisès i a Aaron: ²⁴ «Aaron morirà i es reunirà amb els seus, ja que no ha d'entrar al país que dono als israelites, perquè a les aigües de Meribà va ser rebels a les meves ordres. ²⁵ Tu, Moisès, pren Aaron i el seu fill Eleazar i puja amb ells al **mont Or**; ²⁶ allà treu les vestidures sacerdotals a Aaron i posa-les al seu fill Eleazar, perquè Aaron morirà en aquella muntanya.» ²⁷ Moisès va complir el que el Senyor li havia ordenat: tota la comunitat els va veure pujar al **mont Or**. ²⁸ Allà va treure les vestidures sacerdotals a Aaron i les posà al seu fill Eleazar. Aaron va morir al cim de la muntanya. Després Moisès i Eleazar van baixar d'allà dalt. ²⁹ Tota la comunitat va veure que Aaron havia mort, i tot Israel el va plorar durant trenta dies (Nm 20,22-29 BCI).

³⁸ Per ordre del Senyor, el sacerdot Aaron va pujar al **mont Or**, i allà va morir. Era el dia primer del mes cinquè, quaranta anys després que els israelites haguessin sortit d'Egipte. ³⁹ Quan Aaron va morir al **mont Or**, tenia cent vint-i-tres anys (Nm 33,38-39 BCI).

⁵⁰ Moriràs a la muntanya on hauràs pujat i et reuniràs amb els teus, igual com Aaron va morir al **mont Or** per a anar a reunir-se amb els seus (Dt 32,50 BCI).



Panoràmica

Però Deuteronomi 10,6 parla de Mosserà:

⁶ Els israelites partiren dels pous de Bené-Jaacan cap a **Mosserà**. Allí va morir Aaron i allí fou enterrat. El seu fill Eleazar el va succeir en el sacerdoci (Dt 10,6 BCI).

Aquesta diferència de topònim l'explicà el geògraf dominic Felix-Marie Abel: Mosserà, el singular de Mosserot (Nm 33,30-31), correspondria al nom de la serralada mentre que Or és el topònim de la muntanya, tal i com passa a Deuteronomi 32,49 amb la serralada d'Abarim i el mont Nebó (Abel 1933, 387).

No obstant això, la localització d'aquesta muntanya bíblica roman imprecisa. Biblistes, geògrafs i arqueòlegs malden per identificar-la, rescatant i revisant antigues tradicions. La més coneguda associa el mont Or amb *Djebel Harun* «la muntanya d'Aaron», de 1.320 metres sobre el nivell del mar, situada en el vessant occidental de les muntanyes d'Edom, a 5 km de l'immensa necròpoli de Petra, dins l'actual Jordània. Al cim hi ha un *weli*, el nom popular que es dóna a un monument funerari musulmà.

Djebel Harun

Johan Ludwig Burckhardt, fent-se passar per un fidel musulmà, l'any 1812 pelegrinà al *Djebel Harun* a oferir un sacrifici davant la tomba d'Aaron. Això li permeté travessar la fins aleshores inaccessible Petra, obrint al món occidental aquest indret tan espectacular que seria declarat Patrimoni de la Humanitat per la Unesco l'any 1985.

Però en el segle XIX, quan Burckhardt accedí a Petra, les tombes monumentals no eren el centre d'atracció de la zona sinó el pelegrinatge musulmà al sepulcre d'Aaron.

De fet, el santuari que l'explorador suís només contemplà des de baix, i que encara corona la muntanya, és un recinte musulmà datat del segle XIV edificat damunt una gruta i de restes d'una antiga construcció que són inaccessibles per la condició de lloc sant que ostenta l'indret. L'edificació s'aprecia actualment de ben lluny per la lluentor que irradia la blancor de la capa recent de calç que recobreix les parets i la cúpula. L'anàlisi de la terracota de l'edificació de dalt la muntanya i la plataforma de pedra que la sosté testimonien que els períodes més freqüentats per pelegrins pertanyen als segles XIV-XV i XIX-XX, amb la bella coincidència de posseir testimonis documentals que ho corroboren (Kouki-Lavento 2013, 186).

La tradició musulmana de situar la tomba d'Aaron en el *Djebel Harun* és hereva de la tradició cristiana. L'historiador àrab Al-Massudí (s. X) la menciona encara com una muntanya santa cristiana en possessió dels melquites. Hi ha documents cristians, musulmans i jueus, de l'època dels croats, aiúbida i mameluca que descriuen l'indret com el lloc on els pelegrins veneren la tomba d'Aaron. Un exemple és la visita que féu el rei Balduí I l'any 1100, o la crònica de Tietmarus de l'any 1217, que explica que hi havia una església habitada per dos monjos grecs (Fiema-Frösén 2012, 194-196).



*Vista del cim
des de les ruïnes*

Però les campanyes arqueològiques (1997-2008) del Finnish Jabal Harun Project de la universitat de Hèlsinki desenterraren un recinte monàstic bizantí en un replà natural de la muntanya situat a 70 metres sota el *weli*. Es tracta d'una església, d'una capella i una hostatgeria actius del segle V al segle VIII-IX. El papir de Petra trobat a l'església de Petra, redactat el 15 de juny de 573, menciona la «casa de nostre senyor el sant gran sacerdot Aaron» que està situada fora de la ciutat de Petra (Fiema 2002, 35). Es tracta de l'evidència literària que enllaça magníficament amb la descoberta arqueològica de la universitat de Hèlsinki, que permet identificar l'indret excavat amb el santuari bizantí d'Aaron citat en aquest papir i altres fons documentals.

Les restes bizantines comparteixen espai amb unes restes més antigues, de l'època nabatea, datades entre el segle I aC – I dC. Ens trobem amb un cas particularíssim de transició religiosa d'un espai de culte i pelegrinatge nabateu assumit posteriorment per cristians, jueus i musulmans i que es perllonga fins als nostres dies.

La muntanya anomenada *Djebel Harun* continua essent visitada per arqueòlegs, exploradors i fidels de les tres religions monoteistes. Els autors, un expert guia musulmà i un biblista catòlic, hem volgut peregrinar a la tomba d'Aaron i explorar la mítica muntanya i els seus voltants durant una llarga jornada de 12 hores.

Travessant Petra

Dimecres 19 d'agost de 2015. Són 2/4 de 7 del matí quan baixem pel carrer que fineix a l'entrada del recinte de Petra. El cel és completament blau, nítid, lluminós. El sol encara no fa sentir els poderosos raigs que irradia durant el mes d'agost. A l'horitzó, amb amable rellevància, convidant-nos a pujar, llueix amb discreta espectacularitat la cúpula blanca del santuari musulmà del *Djebel Harun*, la muntanya d'Aaron, vers on ens dirigim. Ens guiarà Qais Tweissi, beduí de Uadi Musa, expert a acompanyar missions arqueològiques i exploracions estrangeres per la zona. Ell s'encarregarà de les fotografies i nosaltres de prendre notes. Una arqueòloga del Servei d'Antiguitats d'Israel, Tali Erickson-Gini, amiga d'ambdós, ha possibilitat aquest encontre.

Minuts abans de les 7 entrem dins el recinte un cop pagats els 50 dinars (poca broma!) que costa l'entrada. A les 7 travessem el conegudíssim i estretíssim congost, que fineix després de poc més d'un quilòmetre en l'espectacular façana del Tresor (Al Khazneh). Fem el mateix itinerari que Burckhardt va fer l'any 1812 però sense cap prevenció perquè el nostre guia saluda cordialment molts beduïns, un detall que irradia naturalitat i complicitat amb l'entorn.

Caminem a bon ritme pel costat del teatre i pel carrer porticat fins arribar als dos temples on es tanca la vall. Les habituals visites guiades a Petra triguen unes 5 hores a fer pausadament aquest recorregut. Nosaltres ho hem fet en 45 minuts, observant aquests magnífics monuments de cua d'ull mentre conversem intensament per esta-

Monument de la serp



blir una coneixença suficient que ens permeti compartir agraosament una llarguíssima jornada sota el sol.

Quan la vall es tanca, en un edifici del parc construït rere el temple petit, fem la primera aturada. Qais entra i agafa una tetera, dues tasses i llimones. Malgrat que anem proveïts de 3 litres d'aigua apreciem el gest del nostre guia. Assaborir un te al desert és un reconstituent impagable.

Cap a les vuit comencem a pujar lleugerament, no per les escales que ascendeixen a l'anomenat monestir (Al Deir), sinó vers l'oest, cap al monument de la serp. Travessem una zona amb més tombes esculpides sobre la roca i aprofitades pels beduïns com a vivenda, refugi per al bestiar i fins i tot com a garatge. Si no fos pel mont Umm al-Biyara, on hi ha moltes cisternes i restes d'un poblat edomita de l'edat de ferro, ja veuríem la muntanya d'Aaron. Una nena baixa d'un rocam per convidar-nos a prendre te. Qais li parla amb simpatia, li pregunta com es diu i li ofereix caramels.

Ens aturem sota el monument de la serp després de caminar una mitja hora per un sender que puja suaument. Aquest estrany monument culmina la part superior d'una roca que ha estat tallada en forma de plataforma i damunt la qual hi ha esculpida el que sembla una serp enrotllada amb el cap enlairat. Sota el monòlit, a poca distància, hi ha un mausoleu i antigues tombes que els beduïns han readaptat a les seves necessi-

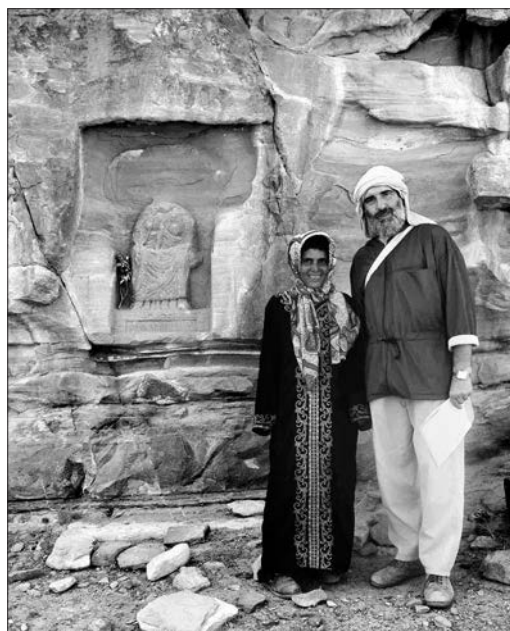
tats. Discutim amb Qais sobre el significat del monument de la serp i, com tants altres llocs de Petra, les preguntes romanen sense respostes vàlides.

Continuem pujant fins una plana majestuosa que connecta rutes vers els quatre punts cardinals. Hem vorejat la muntanya de Umm al-Biyara i admirem la muntanya d'Aaron. Qais ens mostra el sender que puja fent ziga-zaga pel vessant sud, la més suau. Els vessants est i nord que tenim més a prop són massa escarpats.

Les claus del santuari i l'ascensió a *Djebel Harun*

Pel camí ens trobem amb beduïns muntats a cavall i amb beduïnes muntant un ase. Alguns nens i dones s'acosten al camí amb bidons d'aigua per si n'hem de menester. A tots, Qais els dedica unes paraules i continua repartint caramels als nens. En una conversa li han dit que per entrar al santuari hem de preguntar a la policia beduïna que guarda l'excavació que hi ha a sota el cingle del *Djebel Harun*.

Minuts després, talment com una aparició, apareix una beduïna: prima com un clau, baixeta, amb una túnica empolsegada de color negre amb brodats daurats verticals, sota la túnica apunten uns pantalons granats i unes sabates negres velles i sense cordons. Li cobreix el cap un mocador, estampat amb colors estridents i lligat amb un doble nus sota el mentó. L'acompanya un noieta muntant un pollí, vestit amb pantalons llargs i una jaqueta blava empolsegada. És la responsable de la clau del santuari. El seu marit ha anat a un casament i ella s'ocuparà d'acompanyar-nos.



Fornícula amb benduïna i Jordi

Ens ensenya, a quatre passes, rere una gran roca, un dels llocs que desitjàvem de veure: una fornícula de 1.35 x 0.60 metres tallada en la pedra amb la imatge esculpida d'una divinitat escapçada. Els experts proposen que es tracta de la deessa Isis, venerada dalt el cim abans de la tradició de la tomba d'Aaron. La figura apareix asseguda amb el braç dret aixecat i l'esquerra damunt la falda. A prop, la beduïna ens ensenya unes inscripcions que, amb restes de parets, suggereixen que som en un lloc de culte o en un petit santuari nabateu. Observant la superfície apreciem molta terrissa, també nabatea (Kouki-Lavento 2013, 297-298; 399-400). L'escultura gravada a la roca està encarada al cim de la muntanya i suggereix un altre camí processional que puja, no pel sud com prevèiem, sinó per l'escarpat vessant nord-est. És per on ens guiarà la beduïna, que pujarà entre les roques com una gasela. Són dos quarts i mig de deu quan enfilem la base de la carena del *Djebel Harun*.

Després d'alguna breu aturada per reprendre alè, a dos quarts d'onze ens aturem en una balma, un magnífic refugi per les cabres a jutjar per les nombroses boletes d'excrements secs que cobreixen el terra. El santuari brilla dolçament damunt nostre; ja hi som a prop. Traiem la tetera ennegrida i les tasses de porcellana. La sol·lícita beduïna, amb branquillons secs que havia recollit mentre pujava, fa un foc entre dues pedres i posa a bullir l'aigua dins la tetera mentre explica mil coses al nostre guia. Nosaltres escoltem, atònits. Mai no havíem tingut l'ocasió d'escoltar una beduïna tan extravertida. Assaborim un moment deliciós mentre prenem un te ensucradíssim, tal com s'acostuma a preparar en el desert, acompanyat de la flaire i el gust intens d'una herba aromàtica que la beduïna havia recollit sota uns matolls. Mengem alguna cosa i escoltem Thuraya, sorprenentment comunicativa i divertida, qui sap si animada pel nostre guia Qais, també divertit i alhora delicadament amable amb ella.

Thuraya ens explica somrient que va néixer al peu de la muntanya enmig de camells, que es va criar entre les cabres i que s'ha casat amb un home que és una gasela. Nosaltres riem. Durant el camí no ha begut ni una gota d'aigua, i no pren te.

—No tinc set —respon. Tampoc no menja res.

—Puc estar 24 hores sense menjar —ens explica.

—Alguna vegada he pujat tres cops al cim durant la jornada —arrodoneix amb naturalitat.

El seu fill, que ha arribat al santuari amb l'ase pel camí llarg que puja pel sud, baixa on som per uns estimballs que farien posar els pèls de punta a qualsevol mare europea. Ella li va cridant per on ha de baixar perquè no es faci mal.

—Aprèn el camí —el justifica amb orgull.

Dalt el cim i la tomba d'Aaron

A les 11.20 reprenem el camí després de beure pausadíssimament tres tasses de te i de menjar alguna galeta. En aquesta darrera part del trajecte observem restes del que devia ser un antic camí processional. Mirant avall apreciem revolts de roca natural, per on hem passat, que assenyalen amb claredat un sender. També constatem que hem ascendit quasi en línia recta, per on estava encarada la imatge esculpida en la roca que hi havia en la plana. Seguim com podem l'agilíssima Thuraya que ens somriu condescendent. A les 12 del migdia som dalt del cim i pugem les escales que condueixen a l'entrada del *weli*.

La beduïna ens obre la porta del santuari. La construcció actual es recolza sobre una plataforma de pedra que deu correspondre a les restes de la construcció bizantina que hi devia haver al capdamunt del cim (Kouki-Lavento 2013, 349-350). Entrem i, en primer pla, apareix el monòlit on venerar la tomba d'Aaron. Qais ens explica que la tradició musulmana acostuma a fer-ho així. En la superfície es venera la pedra o monòlit del personatge, però la seva tomba és a sota, com és el cas del *weli* on som que, en la paret nord, té unes escales que baixen a un cenotafi petit i fosc. Qais ens ensenya uns llistons decorats que precedeixen els llistons posteriors que emmarquen l'entrada de la gruta (Abel 1933, 389).



Beduïna entrant al santuari

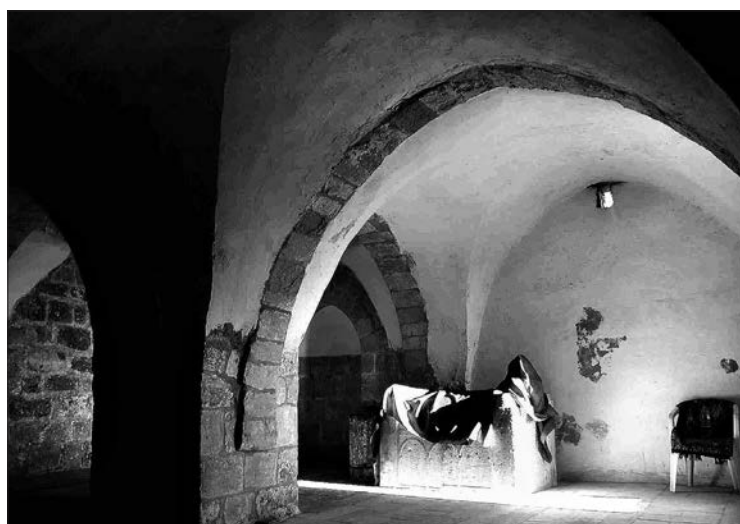
—Són molt antics —afirma. Després conclou: —No crec que aquí hi hagi la tomba d'Aaron però el lloc és molt venerat i a mi em fa respecte entrar-hi. Fins fa uns anys la gent encara hi pujava a fer sacrificis o a portar-hi ofrenes, però les queixes dels imams de la zona que diuen són pràctiques que no corresponen a l'islam han aturat els pelegrinatges locals.

Sortim a fora i ens dediquem a contemplar el paisatge, espectacular miris on miris. Pugem al sostre on sobresurt la petita cúpula. La lluentor de la calç ens enlluerna en un primer moment. Som damunt el cim més alt de la contrada: 1.320 metres. Al nord contemplem unes muntanyes de roques tallants i unes valls tancadíssimes. A l'est, als nostres peus, Petra. Al sud, les muntanyes s'amoroseixen i esdevenen valls amples i transitables. A l'oest tenim l'allargassada vall de l'Arabà que llisca des del mar Mort fins al golf d'Àqaba.

Pel vessant oest del santuari baixen uns esglaons que arriben a una replà natural de la muntanya. Hi apreciem clarament les magnífiques restes arqueològiques desenterrades i estudiades per la universitat de Hèlsinki des de l'any 1997 fins a l'any 2008 i que visitarem després. En el vessant nord del *weli* hi ha una mica d'ombra on ens espera te bullint, aquesta vegada complementat amb llimona i farigola. L'acompanyen uns trossos de pa, trossets de tomàquet, *tahina* (crema de sèsam) barrejada amb *ful* (faves estofades). La beduïna ens contempla impassible sense tastar res. Ens serveix te i explica mil i una coses. Qais li pregunta que se n'ha fet, de la porta antiga de fusta que tancava el santuari, ara substituïda per una de ferro.

—Per fer foc! —respon amb to burleta, ridiculitzant la mentalitat de col·locar coses noves i ignorar el valor que tenen les antigues.

*Interior del santuari
amb cenotafi*



Mentre Qais intenta fer una becaina i la beduïna no para d'explicar-li coses, entrem dins el santuari i baixem al cenotafi una llarguíssima estona. Meditem sobre l'indret aprofitant la seva religiositat natural, amable, cordial. Repassem mentalment tota la informació que hem llegit sobre *Djebel Harun* i els voltants. El sol ha canviat de vessant i l'esclatxa de llum que entrava dins la gruta és més tènue i ens cal una estona més llarga per acostumar-hi els ulls. Abans de sortir de la cova se'ns acut colpejar suaument amb el nus dels dits l'estuc de guix que cobreix les parets. Només el vessant est sona compacte. La part sud, que apunta a la Meca en forma de nínxol, ressona a buit. Intuïm, com Qais ens corroborarà després, que darrera hi podria haver una gruta natural coberta per la construcció islàmica. També apreciem uns llistons de fusta que sostenen el sostre de volta del cenotafi, que també ressona a buit. Si es pogués saber què hi ha més enllà..., però la nostra curiositat acadèmica queda relativitzada per la senzilla i digna edificació que perpetua una tradició que prové de temps bizantins.

Camí processional, cisterna, restes nabatees i bizantines

Baixem cap a les restes arqueològiques a tres quarts de 2 de la tarda. Hem passat quasi dues hores al cim, gaudint de panoràmiques esplèndides, descansant, contemplant, pregant, meditant, prenent apunts, assaborint te, xerrant, fent fotografies... El camí de baixada segueix amb molta claredat un antic camí processional que creiem ja dissenyat en època nabatea. Les restes que hi ha a sota el traçat actual ho corroboren. Qais assenyala uns graons esculpits enmig d'un turó escarpadíssim al nord de la carena del *Djebel Harun*:

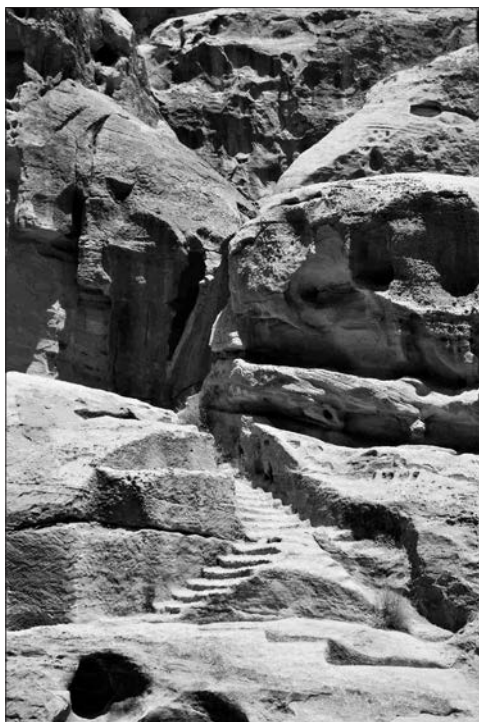
—Tali, la nostra amiga arqueòloga els anomena «escales del cel». N'hi ha més per la zona i aparentment no porten enlloc —explica Qais.

De fet, són escales construïdes pels nabateus (Kouki-Lavento 2013, 349). Però si Qais ens fa mirar amunt, la beduïna assenyala a baix de tot, cap a la plana. Veiem el seu fill muntant l'ase. La mare ha vist que no ens cal l'animal i ha enviat el noi a casa.

Quan acaba o comença (segons baixem o pugem) el camí processional al cim, baixem per uns esglaons a una cisterna de 20 x 4 metres, coberta amb un sostre recolzat damunt 15 arcs presumiblement nabateus o romans (Kouki-Lavento 2013, 348-349). A l'exterior hi ha un abeurador amb una mànega de plàstic que prové de la cisterna. Està doblegada i lligada per no perdre l'aigua. Aprofitem per omplir les ampolles buides i refrescar-nos abans de visitar el recinte arqueològic protegit per filferro.

Dediquem una hora a resseguir atentament el plànol de l'excavació que portem fotocopiats (Fiema 2012, 29). El recinte ocupa 62.2 metres de nord a sud i 46.7 metres d'est a oest. Consta de quatre ales. El vessant oest està ocupat per les restes més antigues del recinte que corresponen a l'època nabatea (segle I aC - I dC): es tracta del

Esglaons tallats a la roca



Beduïna i restes a sota

que devia ser un santuari difícil de reconstruir, acompanyat d'una estança sostinguda per tres arcs i tres bancs adossats a la paret en forma de *triclinium*. Al sud, hi ha un conjunt d'habitacions amb una cisterna que també corresponen a una construcció nabatea (Lahelma-Fiema 2008, 200-204). Un pati interior que uneix les parts nabatees té una destacada fissura en la roca, convertida posteriorment en cisterna (Fiema 2012, 30-31). En el vessant est d'aquest pati central hi ha restes d'una església bizantina i d'una capella amb un baptisteri que sofriren diferents remodelacions que daten del segle V al segle VIII-IX. L'ala nord és un pati rodejat de setze habitacions que semblen el lloc d'allotjament dels pelegrins que devien accedir al monestir. Són evidents les constants remodelacions degudes a sovintejats moviments sísmics (Fiema 2002, 42-46). L'exploració d'aquestes restes ens produeix un goig que supera el gaudi intel·lectual. Ens admirem del que eren capaços de construir els antics, i participem d'aquell moment històric amb la nostra imaginació: reconstruïm mentalment els edificis i els omplim d'activitat, sensacions i vivències.

Mentre fem la visita, Qais i la beduïna esperen arrecerats a l'ombra de la caseta dels solitaris policies beduïns que guarden l'excavació. Vestits de paisà, i contents per la companyia, ens conviden a prendre te per allargar la conversa, però Qais els diu amb agraïment que hem de partir. Són les tres de la tarda. Baixem pel vessant sud, el més còmode, que mostra en alguns indrets restes evidents de l'antic camí processional i també inscripcions damunt la pedra en forma de petjada per orientar els pelegrins (Kouki-Lavento 2013, 284). Aquest és el camí que Qais volia fer abans que la beduïna ens trobés. Aquest és l'indret per on ha pujat i baixat el fill de la beduïna muntant l'ase.

Guiat per l'experta Tharaya, Qais es desvia a recollir uns manats de farigola flairosíssima. Mentrestant nosaltres anem baixant muntanya avall. Ens atrapa, ja sense la beduïna, quan passem de nou pel monument de la serp. A les 5, a tocar del congost de sortida, ens aturem en una *haima* per prendre un refresc i descansar. Comencem a sentir la fatiga de la jornada. Qais ens vol convidar però els beduïns del lloc no l'han deixat pagar. A les 6 sortim del recinte de Petra i el nostre guia, cerimoniós, ens convida a un cafè en un dels bars que hi ha en l'accés al recinte. Ben hidratats, després d'haver gratificat el seu servei i el de la beduïna, ens abracem satisfets i li agraïm les hores que ens ha dedicat, desitjant compartir plegats noves exploracions. *Inshalla!*

Mont Or i Djebel Harun: una tradició que remunta a Flavi Josep

L'historiador Flavi Josep (segle I dC) aporta la referència literària més antiga que situa el bíblic mont Or tocant a Petra. En les *Antiquitats bíbliques*, després de narrar la mort de Míriam i el seu enterrament també dalt una muntanya, Flavi Josep explica que el poble travessà el desert fins a la metròpoli dels àrabs anomenada antigament

Arken i que ells ara anomenen Petra (*Ant.* 4,82). Allí és on Aaron pujà una muntanya alta i morí tal com Moisès li anuncià (*Ant.* 4,83). Llegint el fil conductor del relat constatarem que Flavi Josep associa, intencionadament o equivocadament, la bíblica Cadeix amb Petra.

Un testimoni més tardà el trobem en l'*Onomastikon* d'Eusebi de Cesarea (segle III) traduït al llatí per sant Jeroni: explica que Or és la muntanya on morí Aaron, a prop de la ciutat de Petra, on encara es veu la roca del miracle de Moisès (*Onom* 303,7-8 (grec); 144,7-9 (llatí)). La roca que es menciona es refereix al miracle de Cadeix, que tant Eusebi com Jeroni, coneixedors del text bíblic, situen sorprenentment al mont Or. Sembla que ambdós pares de l'Església també associïn, intencionadament o equivocadament, la bíblica Cadeix amb Petra.

Un tercer testimoni literari en discòrdia el dóna el targum Pseudo-Yonatan de Nombres 21,1. El verset enllaça els noms de Mosserot i Rekem (Petra) amb Taurus-Amanus (mont Or), descrit com el lloc de la mort i enterrament d'Aaron. A diferència del targum Neòfiti i Onquelós que mencionen el topònim Or, el targum Pseudo-



Qais i Jordi davant cúpula

Yonatan l'anomena Taurus-Amanus (carena situada en el vessant oest de la serralada de Taure que va des de Tars fins l'estratègica badia d'Iskenderum, l'actual Turquia). Què ens vol explicar aquest targum citant tal muntanya? (Abel, 1933, 335-336).

No volem caure en concordismes fàcils dient que el bíblic mont Or coincideix amb *Djebel Harun*, tocant a Petra, com indiquen les citacions de Flavi Josep, d'Eusebi i Jeroni. Tals referències, com la del targum Pseudo-Yonatan mereixen un estudi contrastat, però això supera l'àmbit d'aquesta crònica que només pretén compartir una exploració inoblidable i la informació més destacada al respecte.

Bibliografia consultada

- ABEL, F. M. *Géographie de la Palestine. Tome I. Géographie physique et historique*. Paris: Gabalda 1933.
- FELDMAN, L. H., *Judean Antiquities 1-4* (Flavius Josephus: Translation and Commentary 3), Leiden-Boston-Köln: Brill 2000.
- FIEMA, Z. T. - FRÖSEN, J., «Jabal Haroun in the Crusader, Ayyubid and Mamluk Periods», en Guido VANNINI- Michele NUCCIOTTI (eds.), *La Transgiordania nei secoli XII-XIII e le "frontiere" del Mediterraneo medievale* (BAR International Series 2386), Oxford: Archaeopress 2012, pp. 193-200.
- FIEMA, Z. T., «Reinventing the sacred: from shrine to monastery at Jabal Harnn», *Supplement to Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 42 (2012) 27-38.
- FIEMA, Z. T., «The Byzantine monastic/pilgrimage center of St. Aaron near Petra, Jordan», *Arkeologipäivät* (2002), 34-49.
- KLOSTERMANN, E., *Eusebius Werke. Band III, 1 Hälfte. Das Onomastikon der Biblischen Ortsnamen*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1904.
- KOUKI, P. - LAVENTO, M. (eds.), *Petra-The Mountain of Aaron. The Finnish Archaeological Project in Jordan. Volume III. The Archaeological Survey*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica 2013.
- LAHELMA, A. - FIEMA, Z. T., «From Goddess to Prophet: 2000 Years of Continuity on the Mountain of Aaron near Petra, Jordan», *Temenos* 44.2 (2008) 191-222.
- LE DÉAUT, R., *Targum du Pentateuque III, Nombres* (Sources Chrétiennes 261), Paris: Du Cerf 1979.

Joaquim Malé, nou doctor de l'Associació Bíblica de Catalunya

El dia 13 de juliol, a la Sala de Graus de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona, Joaquim Malé i Ribera va defensar la seva tesi doctoral *El Nou Testament i la història. Estudis sobre la interpretació contemporània de la Sagrada Escripura*. La tesi ha estat dirigida pel Dr. Joan Ferrer, professor d'estudis hebreus i de filologia de la Universitat de Girona i codirector d'aquest BUTLLETÍ. El tribunal que va valorar la tesi estava format pels doctors Josep M. Nolla, president, que és catedràtic d'arqueologia de la UdG; el Dr. Domingo Cía, filòsof, professor emèrit de la Universitat Ramon Llull; i pel Dr. Jaume Angelats, bibliista, professor de la Facultat de Teologia de Catalunya. L'estudi va rebre la màxima qualificació per part del tribunal.

Joaquim Malé és doncs el doctor més jove de l'Associació Bíblica de Catalunya: enhorabona! La tesi, en la pàgina de crèdits, porta la nota següent, sota del logotip de l'ABCAT:

Aquesta tesi no hauria estat possible sense la generosa ajuda rebuda per part de l'Associació Bíblica de Catalunya (ABCAT), que contribuï a finançar l'estudi a qui es compta entre un dels socis més joves. Igualment ha contribuït econòmicament a la realització d'aquesta tesi la Fundació Joan Maragall (FJM), de la qual hem estat becaris de recerca en el curs 2012/2013. El nostre més sincer agraïment per a ambdues institucions magnífiques.

En Joaquim Malé ja comença a ser ben conegut per les persones de l'Associació Bíblica perquè enguany ja ha estat professor del curs d'estiu de Sagrada Escripura organitzat per l'Institut Superior de Ciències Religioses 'Sant Fructuós' i l'ABCAT.

La tesi de Joaquim Malé és la primera que es presenta en una universitat no eclesialística de Catalunya sobre estudis bíblics. L'autor resumeix amb aquestes paraules la seva investigació:

Aquesta tesi estudia algunes de les aproximacions historiogràfiques que s'han dut a terme a propòsit dels escrits que componen el Nou Testament, centrant-nos en la figura



Quim Malé

de Jesús de Natzaret. En la primera part es presenta una història crítica de la historiografia sobre Jesús de Natzaret que difereix en bona mesura de les presentacions estereotipades del paradigma de les tres recerques, paradigma que molts exegetes han donat per vàlid d'ençà de l'obra d'Albert Schweitzer *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, de l'any 1906.

En la segona part s'analitzen les aportacions d'alguns autors dels darrers decennis que hem considerat d'alt interès i que sovint han estat menystinguts (Marie-Françoise Baslez, Anthony Le Donne, Kenneth E. Bailey i Dale C. Allison Jr.), de tal manera que més enllà d'intentar veure com treballen en l'àmbit teòric pretenem reivindicar-los com a veus autoritzades a tenir en compte en les investigacions futures. En darrer lloc, en les conclusions generals, incorporem una breu reflexió sobre aquells mètodes que pensem que cal incloure en les futures recerques en el camp dels estudis bíblics sobre Jesús de Natzaret i, més en general, en un context exegetíc. Es tracta, en el fons, d'una recapitulació d'allò que s'ha estudiat que no pretén sinó aportar un marc teòric que pugui esperonar més recerques en aquest àmbit i, per tant, és una invitació a continuar i en cap cas una darrera paraula sobre l'assumpte que ens ocupa.

Es tracta d'un estudi molt interessant que esperem veure ben aviat publicat.

Des del nostre BUTLLETÍ felicitem molt cordialment en Joaquim Malé pel seu brillant doctorat.

Maria de l'Esperança Amill

Madeleine Taradach, *in memoriam*

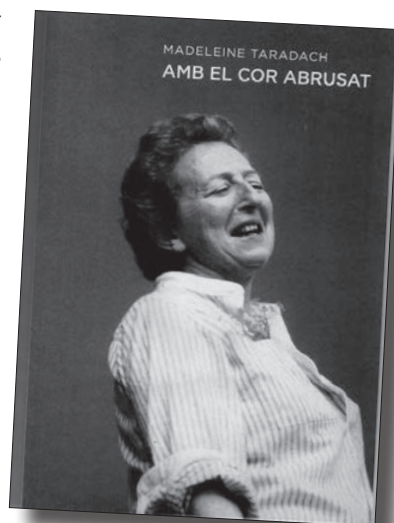
Aquest juny passat ha mort a Barcelona Madeleine Berthe Taradach Sanderowitz, vídua d'Antoni Plasencia Monleón. La Madeleine era membre de la nostra Associació Bíblica de Catalunya des de feia molts anys. Era una persona entranyable que portava en el cor la història tràgica d'Europa del segle xx. Havia nascut a París l'any 1929, en una família jueva de senzills comerciants de robes, que hi havien emigrat des de l'est d'Europa. La seva mare va morir en néixer ella. Al cap d'un temps, son pare es tornà a casar. La vida i els estudis van transcórrer tranquil·lament fins que va arribar la Segona Guerra Mundial. Els seus pares i la majoria de la seva família van morir a Auschwitz, víctimes de l'Holocaust. La petita Madeleine, gairebé per miracle, es va salvar acollida per una família catòlica francesa, els Chassang, que ella va anomenar «justos entre els justos».

Després de la guerra, va poder continuar estudiant a París. També va obtenir una beca que li va permetre anar a estudiar a Londres i a Cambridge. Allí va aprendre perfectament la llengua anglesa. En tornar a París va començar a sentir interès per l'experiència cristiana. Començà a freqüentar cercles de joves cristians, on va conèixer l'*abbé* Eugène Joly i els grans teòlegs Yves Congar i Marie-Dominique Chenu, que esdevindrien personalitats fonamentals en la història de l'Església catòlica del segle xx. Madeleine va escriure: «la raó última per la qual em vaig convertir al cristianisme, ni jo mateixa no us la puc dir. D'alguna manera vaig entendre que el món cristià era el que ja havia anunciat el món jueu.»

A París hi va conèixer un jove advocat de Barcelona, que havia anat a ampliar estudis a la Sorbona, l'Antoni Plasencia —persona cultíssima, exquisida i entranyable—, i s'hi va casar. El jove matrimoni es va instal·lar a Barcelona, on Madeleine va fer de professora del Liceu Francès.

A finals dels anys setanta, va començar els estudis de teologia a l'Institut de Teologia. Posteriorment va passar a estudiar a la Facultat de Teologia, on es va llicenciar l'any 1982. Els seus mentors en els estudis bíblics van ser els grans biblistes caputxins Frederic Raurell i Enric Cortès.

Madeleine Taradach va esdevenir una gran experta en el llibre del Càntic dels Càntics i en literatura rabínica. Va publicar, a banda de di-



versos estudis especialitzats, dos llibres de gran interès: *Le Midrash* (Ginebra: Labor et Fides 1991) i *Un Targum de Qohéleth* (Ginebra: Labor et Fides 1998). Fa dos anys va publicar unes entranyables memòries breus que porten el títol de *Amb el cor abrusat*. És una referència al passatge de Lluç 24,32: «¿No és veritat que el nostre cor s'abrusava dins nostre mentre ens parlava pel camí i ens obria el sentit de les Escripures?» Reflecteix perfectament el que ha estat la seva vida.

Que el Senyor de la vida li hagi donat la pau, aquella pau «que sobrepassa tot el que podem entendre» (Filipencs 4,7)

Joan Ferrer

La Història de la Salvació a través dels personatges bíblics: un nou projecte del Museu Bíblic Tarraconense

No és cap novetat expressar la preocupació que suposa la pèrdua de cultura bíblica i clàssica en les generacions més joves. Pedagogs, docents i museòlegs comparteixen, darrerament, aquesta inquietud. Progressivament es van multiplicant els fòrums i les iniciatives per donar una resposta a aquesta problemàtica a l'espera d'una autèntica reforma integral en l'ensenyament que abordi el tema des de la seva arrel.

En aquesta línia el Museu Bíblic Tarraconense, des del passat mes de juny, ha incorporat en el seu discurs una col·lecció de diorames, en la seva primera sala, amb un total de 40 personatges de la Història de la Salvació, des d'Adam i Eva fins als evangelistes. L'objectiu museogràfic és ajudar a transferir la Història de la Salvació a través de la biografia dels personatges bíblics. Això suposa un treball exeegètic i hermenèutic previ. És així que fem nostres les paraules del Papa Benet XVI (Audiència General del 16/01/2013) per expressar la necessitat que tenim els creients de conèixer en profunditat la Història de la Salvació:

El Concili Vaticà II, en la constitució sobre la divina Revelació *Dei Verbum*, afirma que l'íntima veritat de tota la Revelació de Déu resplendeix per a nosaltres «en Crist, mediador i plenitud de tota la revelació» (n. 2). L'Antic Testament ens narra com Déu, després de la creació, malgrat el pecat original, malgrat l'arrogància de l'home de voler ocupar el lloc del seu Creador, ofereix de nou la possibilitat de la seva amistat, sobretot a través de l'aliança amb Abraham i el camí d'un petit poble, el poble d'Israel, que Ell va triar no amb criteris de poder terrenal, sinó senzillament per amor. És una elecció

*Diorama
d'Abraham
i Isaac*



que segueix sent un misteri i revela l'estil de Déu, que crida algunes persones, no per a excloure'n unes altres, sinó perquè facin de pont per conduir cap a Ell: elecció és sempre elecció per a l'altre. En la història del poble d'Israel podem tornar a recórrer les etapes d'un llarg camí en el qual Déu es dóna a conèixer, es revela, entra en la història amb paraules i amb accions. Per a aquesta obra Ell se serveix de mediadors —com Moisés, els profetes, els jutges— que comuniquen al poble la seva voluntat, recorden l'exigència de fidelitat a l'aliança i mantenen viva l'esperança de la realització plena i definitiva de les promeses divines.

Les peces han estat realitzades manualment “*a palillo*” en fang i policromades per l'artista conquès Carlos Delgado. La mida de les peces és entre 12 i 14 cm. Han estat modelades a partir de criteris historicistes indicats per l'equip del Museu Bíblic Tarraconense. Cada figura o grup de figures estan emmarcades en un fons paisatgístic de diorama pintat en aquarel·la, obra de l'artista vendrellenc Jordi Lluís Rovira. L'execució del projecte ha estat possible gràcies al voluntariat del museu i a un donatiu particular. S'espera, en un futur, continuar enriquint la col·lecció amb nous diorames.

A més el Museu Bíblic Tarraconense i la revista *Església de Tarragona*, en una iniciativa conjunta, està editant un col·leccionable en paper amb el conjunt de totes les figures. Des del passat mes de juliol la revista *Església de Tarragona*, que és de caràcter bimensual, edita aquest col·leccionable. Es presenta en quaderns de vuit pàgines en color que reproduïxen, fotogràficament, cada figura o grup de figures en el seu context cronològic, amb el fons en aquarel·la que els correspon, i comentaris bíblics realitzats per especialistes del Secretariat d'Animació Bíblica de l'Arquebisbat de Tarragona

i de l'Associació Bíblica de Catalunya. La publicació acabarà el mes de desembre de 2017 amb les tapes i els índexs. Si alguna persona està interessada en el col·leccionable només cal que es posi en contacte amb el Departament de Mitjans de Comunicació de l'Arquebisbat de Tarragona (premsa@arqtgn.cat; tel. 626771374).

Tenim l'esperança que aquest material pugui ser útil a creients i a no creients en un intent d'apropar, una mica més, la riquesa espiritual i cultural de les Sagrades Escriptures a tota la societat.

Andreu Muñoz Melgar
Director del Museu Bíblic Tarraconense

Els Salms, edició interlineal hebreu-català

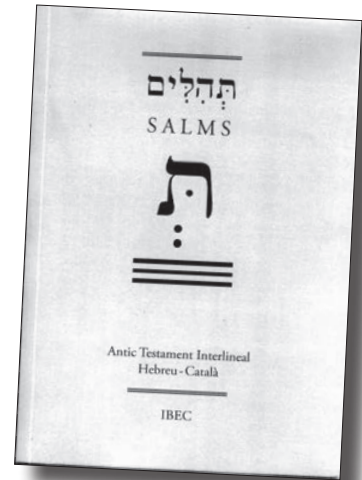
En un número anterior del nostre *Butlletí* (cf. *BABCat* 114 [2013] 67-68) se'ns anunciava la preparació d'un volum molt esperat, i ara, arribat l'estiu d'aquest any 2016, tenim el goig de presentar un llibre palpitant, tal vegada l'essència mateixa de la Bíblia hebrea: el llibre dels Salms. Es tracta de l'edició interlineal hebreu-català (que correspon al segon volum de la col·lecció *Antic Testament Interlineal Hebreu-Català* promogut per la Institució Bíblica Evangèlica de Catalunya, que dirigeix Samuel Sais). La traductora és l'hebraïsta Elisabet Giralt (tal com ho fou en el primer volum, *Gènesi interlineal*), i la revisió científica ha anat a càrrec del Dr. Joan Ferrer. El volum també inclou un pròleg del P. Hilari Ragner OSB i un estudi introductor que han fet la mateixa traductora i el Dr. Enric Cortès OFM Cap. El llibre té 260 pàgines, fet que és d'agrair atès que els Salms ocupen una part molt important de la Bíblia hebrea i, doncs, podríem estar parlant d'un exemplar molt voluminós, fins i tot massa per a una bona lectura, estudi i reflexió. Però res d'això: és un llibre de molt bon maneig.

Tal com afirma el P. Ragner, «la traducció interlineal és el mitjà més eficaç que hi ha per avançar ràpidament en l'aprenentatge de la llengua [i] en la pregària dels Salms» (p. VII). Atès que, gràcies a la diligència i saber fer de la IBEC i dels col·laboradors d'aquest projecte, ja disposem del *Nou Testament grec-català* (2008), ara era fonamental poder comptar amb l'altre gran eix teològic del cristianisme: els Salms. El llibre de les lloances que el poble d'Israel adreçava a Déu i que els primers cristians usaren com a mitjà d'accés al misteri de Déu, com a eina privilegiada per a poder adreçar-se al Pare que Jesús ens donà a conèixer amb tota familiaritat.

Així les coses, a partir d'ara el lector català interessat en les pregàries del salmista podrà comptar amb l'accés a la llengua original en què aquestes lloances foren escrites

i orades. Seguint el mateix mètode del *Gènesi interlineal*, tot aquell qui sàpiga una mica d'hebreu pot tancar l'opció de traducció que hi ha just a sota de l'original hebreu i, així, veure si se'n surt: traduir i entendre què ens diu el salmista. Es mantenen les arrels verbals col·locades en forma de superíndex, així com els temes verbals en el cas que el verb no estigui en la forma *qal*. Això suposa una ajuda molt valuosa, ja que tot sovint *cauen* consonants dels verbs hebreus i això altera notablement la morfologia i, a causa d'això, es fa difícil reconèixer l'arrel o lema del verb en qüestió.

Hem de felicitar-nos, doncs, de poder comptar amb aquest segon volum de la col·lecció que dirigeix Samuel Sais, i només ens resta de donar gràcies a Déu perquè aquest volum hagi arribat a bon port i perquè altres volums puguin seguir-lo amb el mateix encert i pulcritud. Una eina veritablement valuosa per a tots aquells qui estimem la Paraula de Déu i hi volem tenir un accés més directe i més acurat. Moltes felicitats als autors i ànims amb el projecte de la Bíblia Interlineal Hebreu-Català!



Joaquim Malé i Ribera

El text bíblic i les cultures de l'entorn: curset bíblic en dues parts

Les cultures egípcia, mesopotàmica, irànica, grega i romana són el tema de la primera part del curset bíblic que aquest any 2016 fem a la sala Pere Casaldàliga de la Llibreria Claret de Barcelona amb una sessió mensual.

Acabarem l'any havent seguit les grans cultures que rodejaren el poble d'Israel, amb lleus referències a la història del poble escollit i a la seva peculiaritat religiosa.

El 2017 presentarem la segona part, amb canvi de perspectiva. Posarem atenció en alguns capítols o fragments bíblics i els posarem en paral·lel amb les fonts literàries de l'entorn, que foren conegudes i aprofitades pels escriptors bíblics.

Els conceptes de les cultures i les àrees geogràfiques que es descriuen durant l'explicació són il·lustrades amb documents digitals, directes o paral·lels.

Què s'ha presentat fins ara?

Dijous 25 de febrer de 2016

Mites i creences de l'Egipte antic

Egipte és el “do del Nil” com escrigué Heròdot, l'historiador i viatger grec. La progressiva sequera a l'espai que avui coneixem com el desert del Sàhara provocà la lenta migració de vegetals, animals i grups humans. L'àrea oriental de l'Àfrica del nord, amb l'abundosa i fèrtil corrent del Nil, acollí grups humans que s'hi instal·laren per sempre, estudiaren la sistole i la diàstole del gran riu per a establir solsticis i equinoccis, mesos de conreu agrari i mesos de construcció d'obres públiques quan l'aigua del riu pujava de nivell, obres que encara avui ens impressionen. Una història de més de quatre mil anys...

Les generacions ancestrals dels coptes d'avui —el “copte” és l'indígena egipci de sempre— observaren la naturalesa i consideraren que el sol era el motor de la vida de la terra, el pare de tot, la divinitat suprema. L'animisme manifestava en la diversitat dels animals com el lleó, gat, cocodril, voltor, escarabat, ibis, serpent, falcó, àliga, vaca, boc, etc. uns poders o qualitats ben repartides personificades en el faraó, venerat com a “fill del sol”.

La història d'Egipte és llarga i complexa amb temps predinàstics, tres èpoques d'organització imperial amb intermedis de decadència, invasions dels hicsos i hitites, revolucions socials i religioses, el sorprenent monoteisme d'Akhenaton, empreses exteriors impensables, els pobles del mar... i una proliferació de mites bellíssims per a interpretar l'existència de tot. I també una orfebreria enlluernadora, la momificació d'humans i animals, i sobretot l'inacabable nombre de pintura mural que ens dona un reportatge esplèndid de la vida i costums del poble egipci. Com també una llarga literatura en la qual destaca el Llibre dels Morts.

En la segona part del curset descobrirem, amb sorpresa, moltes reminiscències de la riquesa cultural i religiosa d'Egipte en les pàgines de la nostra Bíblia.

Dijous 28 d'abril de 2016

Mites i creences de la Mesopotàmia antiga

Mesopotàmia és el paisatge que les aiguades descendents de la serralada caucàsica, en el desglaçament del Würm, van configurar. L'època de desglaç prengué força ara fa 10.000 anys, abans d'ahir parlant geològicament.

Mesopotàmia significa “el país entre rius”, la zona del curs superior i mitjà dels rius Eufrates i Tigris. Aquests dos rius conflueixen fins a convertir-se en un de sol que es passeja pel delta pantanós de Sumer, avui Kuwait. La norma seguida pels assentaments antics era marcada per l'aigua, és a dir, el pas dels rius o canals, i avui són detectats per

pujols o petites muntanyes repartides pel paisatge que amaguen ciutats antigues, i que motiven la cobdícia científica dels arqueòlegs orientalistes. Mesopotàmia fou doncs, històricament, una àrea d'inundacions i algunes ben devastadores.

Alguns d'aquests assentaments, amb l'agricultura, ramaderia, ceràmica, teixit, la roda... han marcat el pas del neolític a la història, fites decisives per al progrés humà. La història s'inicia amb l'escriptura. Noms il·lustres de poblacions o cultures: Tell-Half, El Obeid, Uruk, Djemdet-Narst...

Així com els egipcis observaren la terra i la interpretaren des de l'animisme, els mesopotàmics miren el cel i crearan la cultura de les estrelles i constel·lacions i amb l'astrologia intentaren interpretar la vida i els fets humans. Mesopotàmia és un paisatge de fang i aplicarà el fang a la construcció. Egipte creà l'arquitectura pètria; Mesopotàmia ens llegà, amb l'aplicació del fang ressec o cuit, l'arc i la volta.

Les cultures que vestiren el uadi mesopotàmic foren Sumer, Acad, Caldea, Assíria, Babilònia... i proporcionaren als autors dels textos bíblics una bona arreplega literària per a descriure'ns la cistella embetumada de Moisés, els personatges llegendaris de Gilgameš i Utnapištim, el diluvi universal, l'arca de Noè, la torre de Babel, etc.

Dijous 26 de maig de 2016

Mites i creences de l'Iran antic

El país dels medes i perses se situa a l'est de la Mesopotàmia i és protegit per la serralada dels Zagros i les carenes muntanyoses transcaucàsiques d'Armènia, li fan de frontera. Pèrsia és com una gran planura d'uns dos milions i mig de quilòmetres quadrats entre els rius Eufrates-Tigris i l'Indus. Ocupa el que actualment són l'Iran i l'Afganistan. En el paisatge alternen muntanyes, deserts, valls fèrtils, zones pantanoses i salines àrides... L'altitud mitjana del planell orogràfic persa és de mil dos-cents dinou metres.

Els perses no atacaren mai els veïns medes, més aviat s'assimilaren mútuament. Tots plegats provenien de les anteriors invasions àries.

Cir de Pèrsia fou el creador de l'imperi aquemènida. Donà llibertat a un bon grup d'ètnies deportades pels babilònics, inventariades en escriptura cuneïforme. També alliberà el poble jueu deportat per Nabucodonosor.

Entre les expedicions dels perses a occident destaquen les tres guerres conegudes en els manuals com a "guerres mèdiques" per a conquerir i sotmetre els grecs.

Pèrsia no fou un poble creador d'estètica peculiar, tanmateix és abundosa la col·lecció de relleus a les escalinates dels palaus, toros alats a les portes, etc., plagiat d'Assíria i Babilònia.

La glòria i el poder persa quedaren enfosquits pel macedoni Alexandre el Gran.

L'aportació persa a la història de la cultura i les religions fou el dualisme.

La força inicial és Ahura Mazdā que engendra dos esperits de contradicció mútua: creació i destrucció que tenen els noms d'Ormuz i Ariman. El fundador del mazde-

isme fou Zoroastre. La realitat identificadora del mazdeisme és el foc, purificador i destructor del que no val res. El culte de Mitra i el maniqueisme són fruits d'aquesta mística dual persa.

Aquest pensament, religió o filosofia s'expressa en el Faravahar: la figura d'Ahura Mazdā, un home vell amb dues ales de tres rengles de plomes, cua, corda i llaços, anell central que indica l'eternitat de l'univers.

Contrastant amb l'oblit, per no dir el menyspreu envers la dona —creada per l'arrogància d'Ariman per a desestabilitzar l'home— del pensament persa, tenim en la Bíblia els bells textos de Rut, Judit, Ester, el llibre del Càntic i el poema de la dona forta, colofó del llibre dels Proverbis.

Dijous 30 de juny de 2016

Homes, mites i creences de la Grècia antiga

En la preparació d'aquest tema ens vam adonar que era pretensions voler exposar el contingut d'aquest titular en una sola sessió sota el perill de tractar la temàtica amb pressa i per tant superficialment. Per això dedicarem la sessió d'aquest dijous només a homes il·lustres de l'humanisme clàssic. Vam ajornar per a després d'aquest estiu de 2016 el comentari dels mites i creences populars de les societats grega i romana en relació amb el pensament bíblic.

Conèixer alguns noms i el pensament dels clàssics grecs té una importància cabdal per a valorar la literatura espiritual d'Israel manifestada en tots els seus llibres.

En la presentació del pensament grec, vam destacar Homer, font literària essencial; la tragèdia d'Èsquil, Sòfocles i Eurípides; l'oratoría de Demòstenes, i els historiadors Heròdot i Tucídides.

Vam insistir en el valor de la cultura grega clàssica pels seus ecos en els textos bíblics i pel valor cultural fonamental que posseeixen.

Resten per a presentar dos temes aquest any 2016

Dijous 22 de setembre de 2016

Mites i creences del poble grec

Poder-se esplaïar en l'exposició dels personatges, relacions i actuacions dels éssers mitològics de Grècia és recrear-se en un discurs poètic de la psicologia humana, en tots els seus aspectes, a voltes quasi inimaginables, portadors de llum clara o de foscor infernal. Són la descripció o paròdia realista del món d'avui i de sempre.

El fatalisme del destí que marca la tragèdia grega està als antípodes de l'abandó confiat que la persona de la Bíblia té envers el seu Creador. Aquesta serà la idea nuclear de la conferència d'aquest dijous de setembre.

Partenó d'Atenes

Dijous 24 de novembre

Mites i creences de la societat romana

La mitologia romana té el seu origen, amb variant de noms, en els mites de Grècia. Aquí recalcarem l'aportació d'altres mites llunyans, perses per exemple, a la religiositat decadent dels romans en el moment de l'arribada de la fe cristiana.

Pararem atenció en alguns aspectes que identifiquen ben directament el món romà: la fi de la república, llums i ombres de l'imperi, aplec de persones a les ciutats, la família i l'educació, la dona, el matrimoni i el divorci, la mort, homes lliures i esclaus, màgia i superstició, la cuina, el luxe, la higiene, espectacles del circ, la caiguda de l'imperi, etc.

Tot plegat té molt d'interès perquè és dins el món romà on es van escampar les comunitats cristianes dels primers segles.

La segona part del curset es realitzarà al llarg del 2017

Des d'un índex de citacions bíbliques molt concret cercarem els textos paral·lels de les cultures que haurem repassat aquest 2016.

Trobarem en el Gènesi, Èxode, Levític, Nombres, Deuteronomi, Josuè, Jutges, Samuel, Rut, Cròniques, Esdres, Nehemies, Ester, Job, Proverbis, Cohèlet, Càntic dels Càntics, els profetes, Tobit, Judit, Saviesa, Siràcida i també dins el Nou Testament, abundoses referències al món que hem explicat.

Anton M. Vilarrubias i Codina cmf.

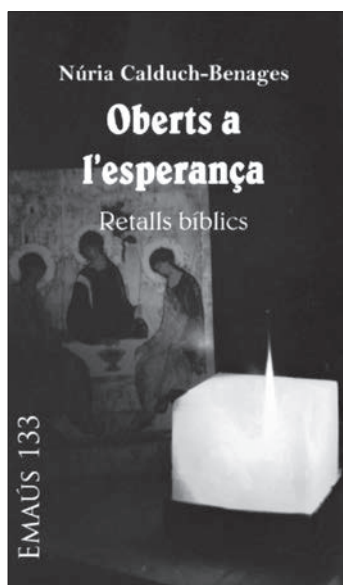
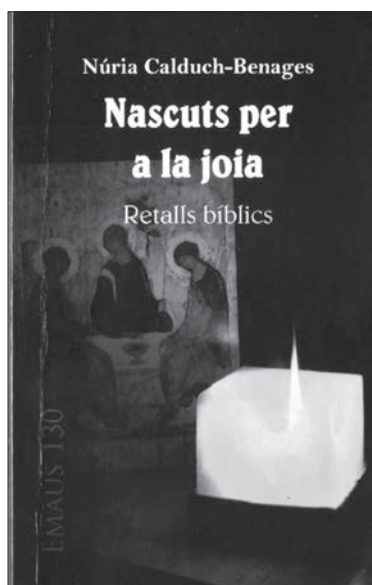
Els retalls bíblics de Núria Calduch-Benages

Tothom dins l'Associació Bíblica de Catalunya sap que la Dra. Núria Calduch-Benages, és «Professoressa Ordinaria» de la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana de Roma i que és molt i molt sàvia. I també molt treballadora. Celebrem que acaba de publicar dos llibres bessons dins la «Col·lecció Emmaús» del Centre de Pastoral Litúrgica: *Nascuts per a la joia. Retalls bíblics* i *Oberts a l'esperança. Retalls bíblics* (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2016, 98 i 117 pàgines).

Es tracta de dos llibres virtuosos. L'autora ens n'explica el sentit:

De petita m'agradava jugar amb els retalls de roba que la mare guardava en una bossa com si fossin un tresor. «Els retalls s'han de guardar sempre. En un moment donat et poden fer falta», solia dir quan els guardava si no n'hi havia cap d'igual. La mare ho va aprendre de l'àvia, que era sastressa, i sabia molt bé la utilitat d'aquells trossets de roba amb els quals jo m'entretenia hores i hores.

Es veu que vaig aprendre la lliçó perquè d'un temps ençà he sentit el desig de posar-la en pràctica, tot i que els retalls que he anat guardant no són de roba sinó d'un sol llibre. Són retalls bíblics perquè tots estan inspirats en la Bíblia. Vint anys enrere, tot just acabada la tesi doctoral, vaig començar a col·laborar amb el Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya amb breus articles de caràcter bíblic. La col·laboració encara continua i espero que sigui per molts anys. He pensat que seria bona cosa recollir aquests articles en un parell de llibres per a facilitar-ne la lectura.



Es tracta d'un conjunt de treballs pensats per a totes les persones lectores, sense tecnicismes, i amb el profund saber bíblic i espiritual que caracteritza tot el que fa la Núria: la Paraula de Déu sempre parla de Déu, ens el revela; cal, però, tenir l'ajuda necessària per a poder llegir adequadament uns textos escrits fa dos mil anys o més. La Núria Calduch, amb el seu immens saber exegetíc, ens n'aplana el camí amb aquest dos volums petits i magnífics, que ens apropen al misteri de les Sagrades Escripures, que ens revelen qui és el nostre Déu.

Agraïm sincerament a la Dra. Núria Calduch-Benages aquests dos llibres de «retalls bíblics», tan bells i tan ben escrits: moltes gràcies i enhorabona, caríssima Núria!

Maria de l'Esperança Amill

L'Evangelí segons Marc en un antiga traducció en llengua àrab

El professor Juan Pedro Monferrer-Sala, catedràtic d'estudis àrabs i islàmics de la Universitat de Còrdova, acaba de publicar dos llibres erudits de gran interès: *Evangelio árabe fragmentario de Marcos (Ms. Qarawiyyin 730). Una traducción árabe andalusí del S. X. Edición diplomática y estudio preliminar* (Còrdova: UCOPress – CNERU – CEDRAC 2016, 140 pàgines) i *Material crítico del texto árabe andalusí de Marcos (Ms. Qarawiyyin 730). Cotejado con los textos de la familia Ibn Balask* (Còrdova: UCOPress – CNERU – CEDRAC 2016, 269 pàgines).

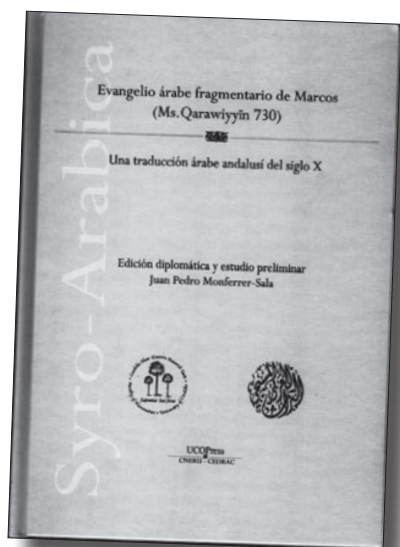
Aquests dos llibres ens situen en el cor d'una realitat lingüística i cultural sols coneguda per pocs especialistes, com el Dr. Monferrer-Sala: la Bíblia va ser traduïda a l'àrab en època de l'estat andalusí a la península Ibèrica, tot i que el nombre de textos àrabs cristians andalusins que han arribat fins a nosaltres és molt exigü. El més antic dels textos coneguts, de l'any 889, és una traducció àrab versificada del llibre dels Salms feta pel clergue cordovès Hafs b. Albar al-Quti, fet per encàrrec del bisbe Valenci. N'hi havia d'altres, però, de versions bíbliques, entre aquestes la continguda en el manuscrit Qarawiyyin 730, dels segles X-XI, que es conserva en estat fragmentari a Fes, ciutat del Marroc. Aquest manuscrit conserva part dels evangelis segons Marc, segons Lluc i segons Joan.

L'objectiu del treball erudit del professor Monferrer-Sala és el següent:

Hemos optado por llevar a cabo una edición diplomática como consecuencia de las características ortográficas y lingüísticas que exhibe el texto, con una serie de fenómenos grafológicos y morfo-fonológicos característicos del registro denominado ‘árabe medio’. La finalidad de nuestra opción editorial no es otra que la de presentar a la comunidad científica el texto tal como lo fijó el copista o su propio traductor, si realmente fuera ese el caso, al tiempo que para posibilitar a los colegas interesados un texto libre de interpretaciones editoriales con un claro rendimiento de la información lingüística que ofrece el texto de la Qarawiyyin que contribuya a ayudar en el conocimiento del árabe andalusí, en este caso concreto el utilizado por los cristianos arabizados.

Però, aquesta brillant edició de la versió àrab de l’Evangeli segons Marc, en el fragment conservat en el manuscrit Qarawiyyin (a partir del capítol 6), conté també una proposta científica de gran interès:

el cotejo de los textos árabes utilizados en el presente estudio nos indica la existencia de variantes textuales exclusivas del texto contenido en el Ms. Qarawiyyin 730. Estas variantes son, evidentemente, de gran interés pues indican que la traducción original atribuida a Ishaq b. Balask al-Qurtubi, lejos de constituir una familia homogénea, hubo de conocer uno o varios procesos de revisión, como así lo confirman las variantes que exhiben los manuscritos. De los textos utilizados en el presente estudio, aquel que parece representar la versión más antigua, atendiendo a razones textuales además de su datación, es el Ms. Qarawiyyin 730, que presenta una versión diferenciada de los restantes textos, como lo evidencia el elevado número de variantes que presenta con respecto a la versión de Ibn Balask. Los tres textos representados por Cod. ar. 234, Cod. ar. 238 y León 35, con una versión más homogénea y un mayor número de lecciones coincidentes, por su lado, contendrían el texto atribuido al cordobés Ishaq b. Balask.



Els materials continguts en aquests dos volums magníficament editats per UCOPress —l’edició diplomàtica de la versió àrab de l’Evangeli segons Marc i la comparació exhaustiva de les variants dels altres manuscrits antics— constitueixen una aportació de gran volada al coneixement científic d’un món molt poc conegut: les traduccions àrabs dels evangelis fetes per a ús de les comunitats cristianes d’al-Àndalus, abans del segle x.

Felicitem cordialment el savi professor Juan Pedro Monferrer-Sala per aquesta aportació al coneixement científic de les versions bíbliques en llengua àrab.

Joan Ferrer



BUTLLETÍ DE L'ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA. Núm. 124. Setembre del 2016

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

Aportacions bíbliques a l'Any Jubilar de la Misericòrdia

Josep Lluís Arín

Pàg. 1

ARTICLES

Marc 13: una crida a la resistència i esperança cristianes en temps difícils

Xavier Alegre

Pàg. 3

La visió d'Isaïes en les litúrgies orientals

Sebastià Janeras

Pàg. 29

Explorant la muntanya d'Aaron a Petra, Jordània

Jordi Cervera i Qais Tweissi

Pàg. 45

INFORMACIONS

Joaquim Malé, nou doctor de l'Associació Bíblica de Catalunya

Madeleine Taradach, in memoriam

La Història de la Salvació a través dels personatges bíblics

Els Salms, edició interlineal hebreu-català

El text bíblic i les cultures de l'entorn: curset bíblic en dues parts

Els relats bíblics de Núria Calduch -Benages

L'Evangeli segons Marc en una antiga traducció en llengua àrab

Pàg. 59

