

F. GRAELL I DENIEL

**LA HISTÒRIA, LA BONA NOVA
I LA CONVERSIÓ**

UNA RECERCA DE FILOSOFIA

QUADERNS DE FILOSOFIA

32

F. GRAELL I DENIEL

**LA HISTÒRIA, LA BONA NOVA
I LA CONVERSIÓ**

UNA RECERCA DE FILOSOFIA

32

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2022

2^a edició març 2022 [1^a edició juny de 2011]

© F.Graell i Deniel
ISBN: 978-84-938454-1-4

www.xtec.cat/~fgraell
www.quadernsdefilosofia.cat
E-mail: fgraell@xtec.cat

El web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat.
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb
Quaderns de Filosofia.

CONTINGUT

Presentació, 6.

I. JESÚS I LA HISTÒRIA

- §1. La mirada enrere que lliura la historicitat, 8.
- §2. El pas des del Jesús de la història, 10.
- §3. El retorn al Jesús de la història, 12.

II. APUNTS D'HISTÒRIA DE JESÚS

- §1. Les narracions del baptisme, 16.
- §2. Algú que és més que un profeta, 19.
- §3. Una crida plena de goig, 22.
- §4. Els patiments del final, el judici, la gehenna, 27.
- §5. El fill de l'home, 32.
- §6. Els pobres, els fariseus, la conversió, 34.
- §7. Les imatges de déu que Jesús esmenta, 36.
- §8. El lòguion Mt 11,27 par. Lc 10,22, 39.

PRESENTACIÓ

¿Cal tenir en compte avui els fets i les paraules de Jesús? Qui s'hi acara no ho fa, és cert, sense algun pressupòsit i sense haver-ne tingut alguna mena de compromís. Però això val per a una qualsevol lectura que se'n faci. La que aquí es manté se suporta en els guanys que s'ha obtingut a partir d'admetre que no hi ha saber pendent de l'ésser que no sigui el que en té el nom.

Se sosté doncs que, estrictament parlant, no hi ha sinó expressions d'algú, fets d'algú, experiències d'algú. Jesús no en seria una excepció. La singularitat de Jesús no rauria en el que digué, sinó en l'experiència que possibilitaria. Tanmateix Jesús defensà, sembla, un missatge esbojarrat (la vinguda immediata del regne de déu i tot el que se'n deriva). Es tractaria d'una manera sorprenent de tenir una experiència específica a partir d'una colla de despropòsits i d'embolics que, malgrat això, poden tenir una direcció convergent amb les aspiracions d'avui. És cert que el paradigma de l'abast del que va dir i del que va fer Jesús no es troba altrament que en el saber fer de cadascú, en les troballes pròpies, en els encerts de tot allò que s'albira. El que no s'hi avingüés hauria de ser meditat per a comprendre les limitacions i els condicionaments de Jesús i dels altres, no per a assumir-ho sense més dilació.

Per això la paraula neotestamentària que no pogués retrotreure's d'una manera o d'una altra al mateix Jesús, o al missatge que transmetia, o a la seva interpretació del que feia (les reinterpretacions degudes a la comunitat primitiva, els autoesclariments que proposen les cartes del nou testament, etc.), oferiria una expressió, o un missatge, o una interpretació, sense més garanties de les que es derivarien de l'encert o el desencert del que s'hi diu.

Segons això no hi hauria cap dogmàtica comuna, afer que s'hauria d'allargar per a les qüestions pràctiques: no hi hauria una moral o ètica establerta pel simple motiu que no hi hauria res que pogués reemplaçar la tasca de cadascú. Fet i fet l'estudi dels evangelis més aviat confirmaria que no hi ha una moral d'aquest tipus, un codi fet dels comportaments, i que la mesura de Jesús és més aviat la de l'amor.

Hi hauria un altre aspecte digne de ser comentat: car, despullat de totes les vestidures històriques, de tots els afegits circumstancials, allò cabdal que permetrien els fets i les paraules de Jesús sembla quelcom molt elemental i senzill, l'experiència de déu. Però si es despullés l'hinduisme, l'islamisme i el judaisme, de tot el que els fa locals es podria conjecturar que l'afer més rellevant que s'hi trobaria present fóra el que es pot anomenar l'experiència de l'ésser. Això voldria dir que tots els que l'assumeixen ho fan d'una manera comparable, i que allò que els separaria fóra més aviat una excessiva insistència en objectes, ritus, escrits, comportaments, a costa de l'in-finit. En general s'hauria de dir el següent: aquell que gaudeix del saber del no-ésser faria tot el que podrien ensenyar totes les altres formes de celebrar-ho.

I

JESÚS I LA HISTÒRIA

L'home que deuria néixer fa més de dos mil anys a Israel i que fou el motiu de la fundació de les antigues comunitats de creients, de la redacció dels escrits neotestamentaris, de tots els referents cristians escampats arreu de la Terra – aquest home que un hom no ha conegut amb carn i ossos pot considerar-se, sembla, algú que formà part de la història.

§1. La mirada enrere que lliura la historicitat.

Per tant el que se'n pot saber, de la vida de Jesús, sigui quin sigui el seu valor històric, és un contingut d'una realitat passada: per això val la pena de discutir primerament la consistència ontològica del que és històric.

1. La història descriu i explica en primer lloc els esdeveniments passats que han tingut com a protagonistes els éssers humans, els seus escrits, les seves organitzacions, els seus mitjans tecnològics i les resultants tecnològiques (construcció, treball del camp, indústria, etc.), el seu art i la seva concepció del món. La circumstància de llegir els textos antics com a testimonis d'una activitat humana; l'admissió en les restes del passat, de l'obra volguda així (i no aixà); el fet de pensar en les circumstàncies socials anteriors com es pensa en la pròpia, tenint de comparació la pròpia, se'n surti l'estudiós o no, la tingui en continuïtat amb la que medita o no, etc. – un tal anar fent, en un medi social, fa que hi hagi història quan es capfica en la comprensió dels esdeveniments del passat referents als homes, a les seves organitzacions, a les transformacions del paisatge que han causat, a les seves gestes i aventures, als afers de cada dia, a les arts que conreen, etc.

Un tal saber se solapa amb la clara consciència de la història pròpia i de la generació pròpia, en l'accepció de la memòria individual d'haver crescut en una família, en un medi social, d'haver-se mogut en unes institucions acadèmiques, sanitàries, d'haver après la llengua de

casa, la religió, els costums, i tot allò que s'explica per haver-ho après dels altres. Aquesta historicitat de l'individu s'ofereix com un tret que li és peculiar pel fet que una qualsevol actuació que efectua té un perquè en el que ha après dels altres, fóra inexplicable sense l'aportació dels altres homes, sense el que li han transmès, sense allò que representen les tradicions socials i que s'exposa a la modificació o no, a la renovació o a l'esllanguiment, al manteniment o a la desaparició, durant el seu present i ja sigui com a iniciativa seva, d'altres individus de la seva generació, o d'altres de generacions passades.

La *historicitat* apareixeria doncs a partir de la remissió a un passat del mateix individu i dels grups, és a dir, que la *història* com a comprensió (bona o dolenta, esquemàtica o amb voluntat d'anar més enllà d'un cert esforç, etc.) no seria en aquesta accepció un saber que no remetés al passat.

Els individus d'avui no serien històrics perquè no formen part de les explicacions, sinó que serien històrics en la que tenen història, que expliquen el que fan per remissions. Però no hi hauria historicitat en la consciència en l'accepció que el que es fa val tal qual, el present no seria només el lloc d'arribada de cap generació, sinó que fóra el present el que remetria a això o a allò, i per tant hi hauria una explicació històrica de l'activitat pròpia. Per consegüent un qualsevol accent en la historicitat de l'actuació d'ara es derivaria de l'explicació que se'n fa, de les remissions al passat, però no pas per cap altre motiu. Una cosa semblant valdria per als objectes fets per l'activitat de l'home: serien històrics en l'accepció que tenen història, n'hi ha una explicació, però no en l'accepció que la seva presència fos una remissió, quan no ho és.

2. Es diu també que la generació actual o un individu pot assumir responsabilitats històriques en el sentit, per exemple, que les generacions futures els jutjaran. Es fa història (hi ha historicitat) perquè llegeix el moment social, hi ha un projecte constantment problemàtic en algun punt, i explica des d'aquí allò que apareixerà més endavant, en un futur qualsevol d'un individu o d'un grup humà.

En aquest cas l'ara, el present, fa d'explicació d'un demà més o menys prefigurats. Sens dubte és una resultant per generalització de la història i de la historicitat en l'accepció anterior, pel simple motiu que el futur no sols no hi és, sinó que tampoc mai no ha estat, ni se sap ben bé si serà així o aixà, si els comportaments d'ara serviran de fet per a explicar el que ocorrerà: simplement es generalitza, se suposa que serà així, en algun grau qualsevol de certesa.

Aquesta nova història i historicitat fóra doncs més un llampec fugaç per a prendre consciència de la rellevància de la responsabilitat individual o col·lectiva.

Fet i fet no es fa història del passat quan m'ocupo d'això o d'allò, i no faig un estudi històric. Tota història sempre és una específica ocupació, pròpiament dirigida cap al passat, i emfàticament projectada cap al futur.

Tanmateix el passat és capaç d'explicar l'ara. Però l'activitat d'ara no permet superar que és risc, que es va projectant i desenvolupant tenint com a ressorts els afers que orienten, sense que hi hagi més garanties, sense que cap dels futurs que es pugui imaginar no tingui de fet més eficàcia en el desenvolupament de l'activitat que la de servir de finalitat, la d'orientar, per tant sense gaudir del privilegi de ser explicat pròpiament per l'ocupació d'ara, exemplificant doncs que la historicitat del present és aquí un excurs, un sobreafegit que depèn de quelcom fantasiós en la mesura que encara no hi són, ni encara mai no hi han estat, les activitats que explica.

§2. El pas des del Jesús de la història.

Aquestes reflexions porten a considerar que la història gaudeix d'una rellevància ontològica relativa: la història es deriva des d'ara i aquí, tot i admetre's el que deu als altres homes del passat; però això no li lliura més consistència. La història és forçosament recreació a partir del que és palpable i manifest, i no pot superar aquest estat de coses¹.

¹ Val la pena de recordar, a propòsit del caràcter de la història, la descripció positiva de la tasca de l'historiador continguda en l'article d'Isaiah Berlin, *The concept of scientific history*, a *Concepts and categories: Philosophical*
10

Això sembla indicar que no es pot pas exagerar la importància històrica de la figura de Jesús, no es pot posar de relleu amb èmfasi el que féu o el que deixà de fer perquè tot això ja no hi és; i no es pot pas pretendre que sols val de Jesús allò que el Jesús històric ensenyà talment com si els homes d'avui fossin uns imitadors. Car no hi ha dubte que aquesta actitud és possible: però s'hauria de tenir ben après que la consistència real es troba en el present, que no s'hauria d'imitar res ni ningú sinó des del convenciment viu que s'ho val. El que fa bo un consell no és el consell mateix, o el qui ho diu, sinó la circumstància que sigui bo, i ho és quan algú l'hi troba ara i aquí, i segons un criteri més o menys ponderatiu.

Fet i fet aquesta circumstància no diferiria massa de la de tots els escriptors del Nou Testament i, en conjunt, dels primers segles del cristianisme. Àdhuc admetent que s'hi poguessin trobar indicacions a propòsit del Jesús de la història, ni els seus escrits s'hi circumscriurién ni la seva manera d'entomar el coneixement de Jesús no s'hi reduí de fet: no costa d'admetre que sembla molt difícil de reconstruir la vida de Jesús a partir del que diuen els escrits neotestamentaris, quan s'endevina que en cap cas no s'hi volgué destacar un criteri històric objectiu, quelcom que deu aparèixer en el segle XVIII, sinó que els evangelis són també relats amb una finalitat, un context i unes motivacions; però en qualsevol cas per a tots seria vàlid que l'adhesió a la figura de Jesús no ho seria simplement pel fet d'haver sentit a parlar d'un home més, o àdhuc d'haver-lo conegut com un home més, sinó per la presumpció que s'endevina a través de les noves de Jesús. Per això els escriptors cristians, neotestamentaris o no, viuen en Jesús una experiència singular.

Tot i això la presència física de Jesús se circumscrigué als temps històrics, altrament hi hauria una mera més o menys encertada recreació del passat, si féssim referència als cristians dels primers temps. Es comprèn que fossin llavors més importants les seves

essays, Londres, Hogarth Press, 1978; Nova York, Vinking, 1979. N'hi ha una traducció catalana (*El concepte d'història científica*), de Laia Font i Dolors Udina, a *El veritable estudi de la humanitat*, Barcelona, Empúries, 2009, recull d'articles del professor aparegut amb el títol de *The proper study of mankind*.

perspectives de Jesús que no pas el seguiment de les passes històriques de Jesús; que fos molt més rellevant llur manera de viure que no pas el record del passat, que sols podia tenir utilitat per a la seva edificació. El Jesús històric, es podria suggerir com una explicitació emfàtica i radical de llur pensament, morí i ja no hi és entre nosaltres: *Jesús és viu vol dir aquí que la minsa realitat que hi ha en un record* (que segur que s'anà transformant i recreant amb el pas dels anys) *és una ocasió privilegiada de fet per a un saber (present)*. El record de Jesús passà a ser important, perquè, en el record, s'hi dóna una tal fet, per tant quelcom de la màxima rellevància perquè no és sols record, sinó quelcom real més. La veneració del temps d'abans passa a autenticitat aureolar ara i aquí, el Jesús històric passa a ser l'excusa per a una assumpció exaltada: la figura del Jesús històric més i més desdibuixada en profit de subratllar una confirmació. *Jesús és viu: em confirmo a ser algú amb una instància curulla de positivitat, de sí*. No és estrany que els escrits neotestamentaris plasmessin aquesta convicció que Jesús és viu en narracions més o menys fabuloses de la presència de Jesús, després de mort, al voltant dels seus seguidors fins a l'ascensió: perquè aquí no és rellevant ja la historicitat d'unes tals històries, sinó la força d'aquella nova experiència de Jesús quan fet i fet els escrits del Nou Testament no foren pensats com a relats d'una estricta fidelitat històrica.

§3. El retorn al Jesús de la història.

La necessitat de no perdre tampoc l'altre vessant que va des del Jesús post històric cap al Jesús històric, i que se suposa en una qualsevol comunicació de la nova de Jesús, sigui un escrit neotestamentari o no, un enunciat oral o no, prové certament d'unes expectatives intel·lectuals i unes inquietuds específiques.

La investigació de les fonts (jueves o romanes) que poden corroborar que hi va haver aquest Jesús, la localització dels llocs on transcorregueren els fets, l'especial cura del temps i de les referències a esdeveniments, prohoms, etc., històrics, per exemple, semblen correspondre perfectament a una certa tiferia pels orígens del

cristianisme, i que sap veure Jesús també un home en un temps i en un espai.

És cert que la recerca neotestamentària obeeix a les condicions socials de molts dels seus estudiosos: la mirada crítica a tot el que fa referència al missatge cristià no és res més que un perllongament del criticisme en no importa quina direcció; per això comporta que hi hagi motivacions diferents en un qualsevol tema, i complica així mateix els estudis en tant que són una funció, no sols dels individus d'una generació, amb les seves respectives circumstàncies socials, sinó també dels individus de les successives generacions, amb les seves respectives especificitats.

Sembla sensat doncs de revisar un qualsevol supòsit que es trobi en els evangelis i que no pugui ser admès com a propi del Jesús de la història, no pas per a rebutjar-hi el possible missatge dels narradors, sinó per a llevar-hi que es tracti d'una descripció de com van anar les coses tal qual. S'aprèn a diferenciar en aquells escrits els plurals nivells que els documents contenen, passant per la crítica textual i literària, per la crítica de la forma i del gènere, i per l'estudi de les condicions de la transmissió històrica de les col·leccions narratives que integren els evangelis.

Tot això no permetrà, és cert, una reconstrucció biogràfica de la vida de Jesús, quan els escrits evangèlics no ho han pretès mai. Tampoc no es podrà, sembla, distingir diàfanament el que seria propi de la vida de Jesús i allò que la tradició anà afegint, reelaborant, reordenant, reinterpretant. Tanmateix, a l'estudiós, se li obre la possibilitat d'apropar-se potser a algun tema preferent del Jesús històric, a alguna explicació per a la seva mort, tal vegada semblaria que s'és a prop d'algun mot seu, àdhuc s'atrevirà a esbossar el projecte que anunciava Jesús, etc. Les plurals facetes no llevaran mai incerteses i dubtes, però seran l'assaig d'historiar la vida de Jesús. No caldrà que es llevi la fantasia i la llegenda que els evangelis contenen, però es comprendrà a la llum de la manera de pensar dels antics, del valor que hi conferien, a les narracions, de la llibertat de recrear i de fer lluir el missatge en profit de la comunicació: en poques paraules, de la disposició dels continguts de la tradició en pro de la cura de

Jesús sense escrúpols historicistes, quan ningú no els practicava, quan més aviat se'ls desconeixia.

Al costat d'això la gènesi dels evangelis corrobora a la seva manera a no prendre'ls al peu de la lletra, a avaluar-los com a escrits fets per homes, amb unes intencions, motivacions i condicions, amb circumstàncies, passions i dèries, amb tot allò que fa un escrit doncs això, humà, sense que sigui necessari que els seus autors, sovint col·lectius, hagin participat de les experiències i obsessions, dubtes o inquietuds, de l'home d'avui. Els escrits del nou testament no són un lloc per a resoldre els problemes actuals, no són un receptari, no lleven la necessitat d'entomar cadascun dels afers, el que s'ha de fer i pensar, les avaluacions, el coneixement de la natura, la resolució de la relació amb els altres, etc.: són testimonis i no adoctrinament, palesen autors que proven d'expressar unes narracions que suposen la seva comprensió de Jesús, històries que no han de commoure necessàriament, malgrat que n'hi ha de prou bones. D'aquí que l'exclusió dels apòcrifs no hauria de tenir una rellevància cabdal mentre hi hagi testimoniatge. En d'altres paraules: no s'ha de seguir o no seguir el que es diu als evangelis perquè hi sigui escrit, sinó que s'ha de sospesar el que és bo, correcte, generós, etc., segons el que cadascú hagi rebut, i això és el que s'ha de veure en els escrits neotestamentaris.

Si es vol així: l'estudi dels diferents nivells de redacció dels evangelis, la comprensió de les llegendes que contenen, de les fabulacions, àdhuc de l'expressió mítica, (1) permeten una historització de la gènesi del propi text, més o menys probable potser, que arriba a aventurar quelcom del que deuria ser del propi Jesús històric, per tant mantenen els estudiosos pensant els textos en termes estrictament històrics, la seva gènesi, i la possibilitat d'indicar versemblantment alguna cosa de la figura de Jesús; (2) deixen la porta desclosa a un esperit crític davant d'una manera d'expressar l'in-finit de Jesús, permeten lliurar una explicació historicocultural des d'una cultura individual i social d'ara. Per tot plegat (3) exemplifiquen la necessitat d'assumir l'esperit crític propi, les seves exigències intel·lectuals, les seves necessitats.

¿Caldrà dir que no són escrits inspirats? Qualsevol home és capaç de cantar, d'escriure, de ballar i de parlar, inspirat, tenir-ho tot plegat com una expressió d'un saber pendent. Per tant es defensa més aviat que estan inspirats (com ho estan molts d'altres al marge de la tradició cristiana), que reflecteixen els avatars d'algunes primeres comunitats cristianes, que versemblantment són uns reculls prou antics, i propers als fets que desencadenaren l'ajusticiament de Jesús, que permeten un missatge coherent, és a dir, tot allò pel que foren esmentats com a textos canònics i que encara avui se'ls hi manté amb tot l'estudi que ja hi ha hagut, i després de dos mil·lennis de prova. Però sols són escrits inspirats, com ho pot ser un qualsevol altre escrit, malgrat que el seu autor hagi gaudit del contacte directe amb Jesús o que hagi format part de les primeres comunitats, circumstàncies certament cabdals per a la gènesi del cristianisme.

De tot això es desprèn la irrellevància d'excloure o no dels canònics un específic text antic amb uns caràcters comparables en algun aspecte o en un altre als ja admesos; car en qualsevol cas es tractaria més aviat d'una discussió entre grups, amb les seves raons per a deixar fora un llibre o no, i no pas d'un afer que afectés l'exemplaritat del conjunt dels escrits admesos.

II APUNTS D'HISTÒRIA DE JESÚS

Cal provar alguna aproximació al Jesús de la història; la rellevància dels fets i dels mots de Jesús semblen motivar especialment una avaluació de la seva eficàcia. Sense que calgui fer renúncia en un altre lloc de l'estudi dels punts de vista dels escriptors neotestamentaris, i d'altres, el repte és ara de resseguir el rastre de Jesús.

§1. Les narracions del baptisme.

Per on cal començar alguna consideració del Jesús de la història? Si més no la historicitat del bateig de Jesús sembla prou fundada: els quatre evangelis i els Actes dels Apòstols (1,22) contenen que Jesús anà a batejar-se (segons l'Evangelium de Natzarens, amb la seva mare i germans); la versemblança del fet rau que Jesús es col·loca per sota de Joan Baptista i es deixa batejar (Mt 3,14s.), i la mateixa estranyesa que provoca la necessitat d'un tal bateig de penitència. L'un i l'altre fet farien veure que hi ha quelcom les fonts de la qual cosa es retrotrauen a la comunitat primitiva.

Jo 3,22-4,3 conta que, després de tot això, Jesús i els seus deixebles batejaven al Jordà, prop d'on era Joan Baptista. La notícia és prou versemblant pels detalls que inclou, explicaria que la comunitat postpasqual bategés², mentre el silenci dels sinòptics respondria a la necessitat d'esvair qualsevol comparació entre Joan i Jesús.

Aquest últim hauria manifestat que Joan inaugura el temps de la salvació (cf. Mt 11,12s. par. Lc 16,16), és un profeta i més que un profeta (Mt 11,9), el més gran de tots els homes (Mt 11,11 par. Lc 7,28). És versemblant el que diu Jo 1,35-39 que aplegués els primers deixebles de l'entorn dels de Joan. Els dos prediquen per a tothom, fan propi del seu grup una oració (Lc 11,1-4), criden a la conversió (Mt 3,8 par. / Lc 13,1-9), sense prerrogativa per a Israel (Mt 3,7 par. /

² L'apòstol Pau ja dóna testimoni del baptisme cristià (cf. 1Co 12,13; Rm 6,3).

12,41s. par.), que pot perdre la preferència (Mt 3,9 par. / 8.11s.). Els dos doncs rebutgen l'autojustificació (Mt 3,7-10 par. / Mt 23 par.) i acullen pecadors notoris (Lc 3,12 / Mc 2,16): Joan no s'està del tracte amb publicans, guàrdies i dones públiques (Lc 3,12-14; 7,29; Mt 21,32), tots exclosos de la sinagoga, del cercle dels fariseus i de Qumram.

Amb tot «els més petits al regne de déu són més grans que ell» (Mt 11,11b par. Lc 7,28): Joan encara pertany al temps de l'espera, al domini de la Llei. Jesús enuncia la bona nova, la irrupció de la basileia.

El propi bateig de Jesús es transmet d'acord amb cinc fonts: la de Mc 1,9-11, de la qual depèn Mt 3,13-17; la de Lc 3,21s., que hi té punts de contacte; la de Jo 1,32-34, que ho descriu com quelcom del Baptista; la de la versió de l'Evangelí dels Natzarens; i la del Testament dels Dotze Patriarques, esmentat en dos llocs. Fou un bateig per immersió, com ho prova el verb passiu grec de Mc 1,9 par. Mt 3,16; Lc 3,21 (ens remetria a un verb actiu intransitiu arameu amb aquest significat), i col·lectiu (com ho insinua Lc 3,21). Totes les fonts parlen d'una davallada de l'esperit de déu damunt seu, mentre difereixen en les reelaboracions: que els cels s'obrin fóra una representació intuïtiva del que es vol dir, la imatge de la coloma seria una simple comparació en Marc (Mc 1,10 par.), per a ser després una materialització de la imatge de l'esperit (p.e. Lc 3,22). La participació de l'esperit té sempre en el judaisme antic el sentit de rebre un encàrrec profètic.

Els detalls que envolten la proclamació també són diferents entre unes fonts i les altres. Als sinòptics les paraules surten d'una veu del cel; a l'Evangelí dels Natzarens, de l'esperit; al de Joan, dels llavis del Baptista. A Marc, Lluc i a l'Evangelí dels Natzarens es dirigeixen a Jesús. Mateu les adreça al Baptista, l'evangelí de Joan ho fa saber a tots.

La versió dels sinòptics de la proclamació és una cita de Ps 2,7 («*ets el meu fill; avui t'he engendrat*»), i Is 42,1 («aquí teniu el meu servent, que tant estimo, el meu escollit, *en qui em complac*

íntimament)). Si la variant de l'evangeli de Joan bona³ és la que, el Baptista, el fa testimoni que «aquest és l'escollit de déu» (Jo 1,34), llavors la versió de Joan se circumscriuria a l'esment d'Is 42,1. Tampoc no cal descartar que el text dels sinòptics n'hagi refet un, d'originari, que sols contindria Is 42,1 (que el desdibuixaria amb una referència cristològica). Mentre l'antic judaisme esmentava el primer vers quan volia fer present tot el text, Is 42,1 continua «he posat sobre ell el meu esperit». La proclamació atribuiria a Jesús el que es diu a Is 42,1, que déu posa el seu esperit sobre el seu servent; s'allunyaria de la representació d'un messiès-rei i de la seva entronització (salm 2) i presentaria Jesús com el servent de déu.

Per tant l'ús de l'expressió mítica no impedeix d'advertir en el bateig de Jesús la lectura que en fa la comunitat primitiva. ¿Hi assumí la seva vocació d'anunciar el temps de la salvació?

La temptació de Jesús per Satanàs després del baptisme (Mc 1,12s.; Mt 4,1-11 par. Lc 4,1-13) podria plasmar aquesta mirada cap a Jesús a partir d'Is 42,1. És més: si fos permès d'entendre-la a partir de Mc 8,33 es podria pressuposar que la visió cristiana no sols tindria en ment Is 42,1, sinó també Is 52,13-53,12; no hauria insistit tant en el rebuig de Jesús d'una qualsevol ambició política com en l'acceptació de la seva missió.

Cal admetre que la traducció de *πειρασμός* (Lc 4,13) i del verb *πειράζειν* (Mc 1,13; Mt 4,1.3; Lc 4,2) com a «temptació» no és correcta (sols una vegada, de les vint-i-una que surt en el Nou Testament, té aquest sentit): no es tracta d'un estira-i-arroña amb el pecat, sinó d'una «prova», «combat», que exemplifica l'acceptació d'una missió encomanada.

La narració més antiga és sens dubte la de Marc (Mateu i Lluc usen el títol cristià de “fill de déu”, citen pels LXX, etc.): «Després l'Esperit l'empeny cap al desert. Al desert va passar quaranta dies, temptat per Satanàs; s'estava entre les feres, i els àngels el servien»⁴. L'esperit «empeny» Jesús: llenguatge simbòlic bíblic. El desert és un lloc on vaga l'esperit impur (Mt 12,43 par.), però també té una significació escatològica perquè la té messiànica (Is 40,3, citat a Mc 1,3; Mt 3,3; Lc 1,76; Jo 1,23). Els quaranta, aquí dies i nits, representen un símbol comú que caracteritza un temps de maledicció i de necessitat (els del diluvi, Gn 7,12; els anys d'Israel al desert,

³ Hi ha en efecte alguna vacil·lació en els textos dels manuscrits.

⁴ Es manté la traducció que lliura la *Bíblia de Montserrat*.

Ps 95,10; els dies del dejuni de Moisès al Sinaí, Ex 34,28; Dt 9,18; els anys d'estar Israel sota el jou dels filisteus, Jt 13,1; els dies que va caminar Elies per a arribar a la muntanya de déu, l'Horeb, 1R 19,8): els que Jesús va ser provat. «S'estava entre les feres»: una representació del paradís; Adam vivia en harmonia amb els animals salvatges (Gn 2,19), Is 11,6-9 descriu la convivència pacífica del demà entre animals, i entre aquests i l'home (Os 2,20; Is 65,25; Ps 91,13 perllonguen les imatges d'animals salvatges esdevinguts no perillosos); el paradís és doncs restituit. «I els àngels el servien»: versemblantment una altra representació del paradís (segons el Midraš, Adam vivia de l'aliment dels àngels).

Passant a les tres historietes que contenen Mateu i Lluc, l'esment de la «prova» en el desert té sens dubte el seu origen en Marc, mentre els tres enfrontaments entre Jesús i el diable s'haurien transmès cadascun pel seu cantó. La corresponent interpretació particular no és segura: Jesús convertit en un nou Moisès amb el paral·lelisme pa/mannà; l'aparició d'un home poderós; la meravella que legitima la seva missió. En qualsevol cas un home especialment assenyalat, un líder, en particular relacionat amb el poder.

L'origen potser cal rastrejar-lo en circumstàncies històriques prepausals. Si més no un dels seus deixebles era zelota (Lc 6,15 par. Mc 3,18; Mt 10,4); renya els zebedeus quan volen castigar els desagraïts (Lc 9,51-56), i l'ombra d'una temptació política l'acompanya sempre (cf. Mc 8,32 par.; 11,9s. par.; 12,13-17 par.; Jo 6,15, etc.). Li demanen signes legitimadors (Mc 8,11 par.; Mt 12,38s. par.; Lc 11,16; 23,8; Mc 15,29-32 par.). Pilat fa clavar a la creu com a escarni i advertiment «el rei dels jueus», etc.

§2. Algú que és més que un profeta.

Jesús, se'l veia com un carismàtic (Mc 1,22 par.), i com un profeta (Mc 6,15 par.; 8,28 par.; Mt 21,11.46; Lc 7,16; Jo 4,19; 6,14; 7,40.52; 9,17), àdhuc amb escepticisme era vist així pels fariseus (Lc 7,39; Mc 8,11 par.). Ell mateix es posa com a profeta (Lc 13,33; Mt 23,31s.34-36 par. 37-39 par.; cf. Mc 6,4 par.; Lc 4,24; Jo 4,44). La detenció i acusació davant del sanedrí degué ser com a fals profeta (cf. el joc de cecs de Mc 14,65 par.; Mc 22,63-65): Dt 18,20 (cf. 13,6) n'estableix l'execució.

Si la possessió de l'esperit sant era una característica del profeta, se l'atribueix explícitament en un dels mots-amén de Marc (Mc 3,28s). Expulsa els dimonis per l'esperit de déu (Mt 18,28 par. Lc

11,20). Segons Lc 4,18-21 (cf. Mt 5,3 par. Lc 6,20; Mt 11,5 par. Lc 7,22) s'adjudica la profecia de l'esperit de déu d'Is 61,1. Fa participants als deixebles d'aquest esperit: els lliura poders contra els esperits impurs (Mc 6,7; cf. Mt 10,8); l'esperit sant els farà costat quan els acusin (Mc 13,11), lòguions com Lc 6,23-26 par. Mt 5,12 arrengheren els deixebles amb els profetes.

Que els esments sobre l'esperit sant no siguin molts es deu al fet que no és un teòleg, i li plau més parlar en imatges. Per exemple, quan diu que és pel dit de déu que expulsa dimonis (Lc 11,20), imatge de l'esperit de déu (cf. Mt 12,28), o quan el lòguion Jo 7,37 (cf. v.39) parla d'aquest esperit sota la imatge de l'aigua de vida. També palesen el seu capteniment profètic el llenguatge-amén, l'ús de paral·lelismes, els ritmes, la preferència per la paronomàsia, etc.

Tot això ha de ser estimat en conjunt material que es refereix als orígens: la comunitat primitiva evitava el títol de profeta per a Jesús; tampoc no n'és cap model la pneumàtica que s'hi descabdella (no hi ha en Jesús glossolàlia), a més a més la concessió d'esperit sant als deixebles es troba en contradicció amb la concepció posterior que atribueix la davallada de l'esperit per Pentecosta. D'aquí les dificultats a l'hora de compaginar un fet i l'altre: Jo 7,39a palesa que Jo 7,38 es refereix a l'oferiment de l'esperit de déu, mentre que 7,39b contradiu la crida i la correcta interpretació!

Fet i fet sembla que el pensament dominant dels jueus contemporanis era que l'esperit de déu s'havia extingit amb els darrers profetes (hi ha, tanmateix, excepcions: per exemple, els membres de la comunitat de Qumran se'n senten partícips). Pel cap baix el Nou Testament ho pressuposaria: Mc 1,8 par. a propòsit del baptisme de Joan (cf. Ac 19,2); Ac 2,17, que cita Joel, i d'altres llocs (Rm 8,23; 2 Cor 1,22; 5,5; Jo 7,39), a propòsit de la primitiva comunitat.

Ara, Jesús veu Joan Baptista més que un profeta (Mt 11,9 par. Lc 7,26), ell mateix és més que Jonàs (Mt 12,41 par. Lc 11,33) o el Baptista (Mt 11,11 par. Lc 7,28), i es té per algú que completa la Llei i el Profetes (Mt 5,17; Mt 5,21-48; Mc 10,5 par.). Aquest «completar» (*πληρῶσαι*) vol dir que s'abasta ja la mesura plena, que ja és

escatològica: el lòguion Mt 5,17 estableix Jesús amb el dret de ser l'enviat escatològic⁵.

Jesús viu en l'Antic Testament i totes les seves paraules i obres no s'entenen fora d'aquest marc. Criat en una família pietosa (Lc 2,41, cf. Lc 4,16), serva les oracions dels jueus complidors: les tres hores d'oració (el *Šema* ' al matí i a la tarda, possiblement la *Tephilla* cap a les 15 hores) i les benediccions d'abans i de després dels àpats. Va cada dissabte des de petit a la sinagoga. Certament resa també fora de les hores establertes per la pràctica pietosa social (Mc 1,35; 14,32ss. par.), i ho fa en la seva llengua materna (l'ús d' *abba*, l'ensenyament del parenostre, cf. Mc 15,34, etc.). El mateix «santifiqueu el vostre nom, vingui el vostre regne» del parenostre es manleva del *Quaddiš* (oració aramea que cloïa la cerimònia litúrgica a la sinagoga). Vol el temple sense mercaders (Mc 11,15-18), tractat amb reverència (Mt 23,16-22); lliura condicions per a fer l'ofrena ritual (Mt 5,23), fa matar el xai de Pasqua, mana seguir el ritual als leprosos (Mt 1,44). Certament el manament de l'amor supera totes les ofrenes (Mc 12,34); o hi haurà el nou temple del temps de la salvació (Mc 14,38 par.).

Li agrada especialment el profeta Isaïes, en particular les parts del Deutero-Isaïes del servent de déu; així mateix li plauen els textos apocalíptics que hi ha en Daniel. Cita desenes de salms, molts textos del Pentateuc i també paraules dels altres profetes.

Cal dir que Jesús radicalitza la Torà, per exemple, quan es té present la prohibició de matar i del divorci, recollida ja a Ex 20,13s., i que accentua a Mt 5,21s.27s. La crítica en la forma d'omissió: Mt 11,5s. par. deixa de banda la venjança contra els pagans, que si més no es troba relligada a Is 35,5s.; 29,18s.; 61,1 com ho proven Is 35,4; 29,20; 61,2. Lc 4,16-30 cita (v.18s.) Is 61,1s. I es deixa «i un dia de venjança per al nostre déu». La bandeja, la Torà, quan es contraposa a la permissió mosaica del divorci (Dt 24,1), quan prohibeix el jurament (Mt 5,33-37) i la llei del talió (5,38-42). Jesús, ho acabem de veure, es creu amb el dret de completar la Llei (Mt 5,17).

Sí que s'oposa radicalment a la Llei oral (*Halakà*). Especialment a la del dissabte. Mc 2,27 diu: «el dissabte ha estat fet per a l'home, i no pas l'home per al dissabte» (cf. Mc 2,25s.; 3,4 par.; Mt 12,5; Jo 7,22). L'excepció en el món jueu era quan hi hagués perill de mort (cf. 1M 2,32ss.), malgrat que l'ús permetria altres coses ordinàries (cf. Mt 12,11 par. Lc 14,5); però els deixebles cullen espigues (Mc 2,23 par.) i el mestre guareix (Mc 3,1-6 par.;

⁵ v.18, en canvi, diu que els esdeveniments anunciats en les escriptures han d'acomplir-se tots.

Lc 13,10-17; 14,1-6, cf. Jo 5,9; 9,14) sense haver-hi cap perill. Tampoc no fa cas de les prescripcions farisees de neteja de les mans abans dels àpats (Mc 7,1-8: el v.15 faria referència al que es diu pecaminosament)⁶.

L'actitud davant la Torà, la proclamació del final del culte, el rebuig de la *Halakà*, el seu dret a anunciar la voluntat de déu – tot plegat, l'acusació de pseudoprofeta, el duria a la mort.

§3. Una crida plena de goig.

«S'ha complert el temps, i és a prop el regne de déu; convertiu-vos i creieu en el missatge joiós» (Mc 1,15; cf. Mt 4,23; 9,35; Lc 4,43; 8,1, i d'altres). El sumari de Marc (i de Mateu i Lluc) palesa el punt central de l'anunci de Jesús, el regne de déu.

Dues són les característiques de l'ús que en fan els sinòptics, del terme *βασιλεία*, per a la caracterització del senyoreig de déu (*τοῦ θεοῦ / πᾶν οὐρανῶν*)⁷: el nombre de vegades que el trobem (molt més gran comparat amb d'altres escrits antics i contemporanis), i la quantitat de girs nous sense paral·lels en d'altres autors.

L'expressió s'usa gairebé sempre en el sentit dinàmic de l'exercici d'una autoritat, el senyoreig de déu (quelcom molt oriental i molt poc occidental), la realització de l'ideal de justícia sobre la terra com a rei protector d'orfes, de vídues, de pobres, de febles, de desvalguts. L'antic judaisme defensa el senyoreig reial de déu sobre Israel (cf. Dn 4,31), el qual el jueu reconeix diàriament amb el *Šema*: ocorre que ara tot és amagat i capgirat, però el regnat de déu abraçarà tots els pobles que no podran sinó sotmetre-s'hi (cf. Dn 2,44). El *Quaddiš* santifica el nom de déu i prega per la irrupció del seu regne.

La sola referència al *Quaddiš* del parenostre («vingui el vostre regne») fa adonar-nos que Jesús usa el concepte *malkuta* en sentit escatològic. Aquest esdeveniment futur (i proper) explica que alguns no experimentin la mort (Mc 9,1), o la precaució davant del judici final (cf. Mc 9,43-48). S'expressa en imatges a través de l'àpat escatològic on trobem Jesús mateix (Mc 14,25), Abraham, Isaac, Jacob, els profetes i gent d'arreu (Lc 13,28-29), tots

⁶ Mt 23,3 («tot allò que us diguin, doncs, feu-ho i observeu-ho; però no obreu com ells obren, perquè diuen i no fan») hauria d'entendre's amb un to irònic i fer ressaltar sobretot la segona meitat.

⁷ L'expressió original faria «regne de déu»: «regne del cel» seria el circumloqui que evita el nom de déu propi d'un àmbit judeocristià.

«s'asseuran a la taula del regne de déu». Ja és a prop (Mc 1,15). Per tant Jesús es refereix a Dn 2,44, amb un clar sentit escatològic, i a Dn 7,27 (el poble dels sants de l'altíssim rebran el regne, el senyoreig, cf. Lc 12,32). En la mesura que el concepte *malkuta* és un circumloqui jueu per a evitar el nom de déu, tot plegat vol dir que s'anuncia que déu és a prop, àdhuc que ja és aquí.

L'apocalíptica jueva, especialment amb Joan Baptista, apuntava també l'adveniment de la fi. Allò pròpiament nou de Jesús rau en la proclama joiosa de la irrupció, ja ara, de la basileia. Aquesta irrupció del regne de déu es prefigura en cada victòria sobre la força del mal (guariments), en l'inici de la davallada de Satanàs. Ja és aquí, és imminent, ho palesa amb paraules i amb obres.

Es tracta d'un missatge indubtablement exultant per a l'home en la mesura que comença la transformació de tot. S'està arribant a la nova plenitud, el present regalima la renovació de la realitat. Per això s'anuncia, no sols que el temps és limitat i que ja arriba el regne, sinó sobretot com és el senyoreig de déu que ve i del qual hi ha ara els senyals de la seva presència. Això ho mostra el lòguion Lc 7,22s. (par. Mt 11,5s.)⁸:

«els cecs hi veuen,
els coixos caminen,
els leprosos són purificats,
els sords hi senten,
els morts ressusciten,
els pobres reben l'anunci del missatge joiós;
i sortós aquell que no s'escandalitzarà de mi».

El lòguion combina material de Is 35,5ss i 29,18s amb Is 61,1s (emparentat s'hi troba Lc 4,16-21, que torna a citar Is 61,1s): les imatges de la llum per als cecs, del so per als sords, dels crits d'alegria per als muts, expressaven per a tots els pobles antics d'Orient els temps de la salvació. I la llista podria estendre's més i més, són sols

⁸ Tal com està situat seria la prova davant dels deixebles de Joan que Jesús és l'esperat. Però no seria pas el seu sentit original: les referències a Isaïes no ho permetrien estimar així.

exemples, per a palesar que es venç el dolor, la por, el patiment. El regne que es prefigura aquí per a aquell que en fa cas, del que diu i fa Jesús, del qual regne l'arribada ja és imminent, representa el capgirament de les relacions d'exclusió, la restauració de la comunitat malmesa entre déu i l'home⁹.

La recerca crítica de les narracions miraculoses en els evangelis es fa d'acord amb quatre nivells: (1) aquestes històries es redueixen considerablement quan se les estudia des del punt de mira de la crítica textual i literària. (2) Hi ha una segona reducció quan se les compara amb les històries miraculoses rabíniques i hel·lenístiques (l'antic orient tenia com a normal que hi hagués miracles, i com a quelcom que agrada que hi sigui: la primitiva església participava del gust pels miracles que hi havia en el seu temps). (3) L'anàlisi històricoformal de les narracions miraculoses permet distingir la capa més recent hel·lenística i la palestina: l'hel·lenística descriu Jesús com a taumaturg, la palestina posa Jesús al centre. (4) A través d'una crítica més aguda i de la corresponent minva de material s'arriba a un nucli transmès que remunta als esdeveniments de les actuacions de Jesús: aquest nucli fa referència al guariment de mals psicogènics, lepra, paràlisi i ceguesa, tot allò a la qual cosa pot aplicar-se una teràpia per alguna mena d'inducció.

Basta saber la situació dels malalts mentals en temps de Jesús i com se'ls veia per a comprendre que els evangelis en parlin com en parlava tothom. Jesús s'enfronta doncs a aquest món del mal: cada victòria sobre la força del mal és una manifestació del temps de la salvació que ja irromp, l'inici de la davallada de Satanàs. És una prolepsis de l'éschatos. Un exemple clau d'això és el lòguion de Lc 10,18: «jo veia Satanàs, de sobte expulsat del cel, que queia com un llamp sobre la terra». És l'inici del final de Satanàs (cf. Ap 12,7-9), i l'expulsió de dimonis anuncia la victòria completa sobre Satanàs. Tot això ocorre ara i més: es presenta el paradís (Lc 10,19, cf. Mc 1,13: «s'estava entre les feres i els àngels el servien»), els noms dels salvats es troben en el llibre dels vius (Lc 10,20) – tot plegat, el venciment de Satanàs, la innocència de les feres salvatges, l'apuntament dels noms, són motius d'un canvi radical, d'un nou Edèn.

Les festes de noces (sovint símbol de la salvació) han començat, hi és l'espòs, hi ha joia i no és possible el dejuni (Mc 2,18s.). La llum

⁹ L'escàndol de Lc 7,23 es refereix a no rebre amb mals ulls la reconciliació de déu amb els marginats i els rebutjats; sobre els fariseus, cf. II §6.

brilla (Mc 4,21 par.), el fulgor de la ciutat de déu resplendeix ja ara dalt de la muntanya enmig de la fosca del món (Mt 5,14). Ha arribat l'hora de la sega (un símbol dels temps salvífics en les paràboles), els camps estan madurs (Mc 4,8 par.; Mt 9,37 par.), demaneu que hi hagi treballadors per a la collita (Mt 9,38 par.). Aprengeu de la figuera: quan és primavera, rebrota (Mc 13,28s.), canvi doncs de mort a vida. Hi ha un nou vi (Mc 2,22 par.): el vi, símbol del nou temps. Al fill retrobat, se li lliura un vestit de festa (Lc 15,22). Hom es posa el vestit de noces (Mt 22,11). No es cus al vestit vell un pedaç de roba nou (Mc 2,21, cf. He 1,11s.; Ac 10,11 par. 11,5): la nova realitat deixa enrere els temps anteriors. Es lliura als infants el pa de vida (Mc 7,24-30 par.), símbol (amb l'aigua de vida, cf. Jo 4,10.14; 7,37s.) dels dons de paradís. La pau de déu s'ofereix ja ara, es decideix ja ara el judici (Mt 10,11-15 par. Lc 10,5-11), ja ara es lliga i es deslliga la sort dels homes (Mt 16,19; 18,18)¹⁰. També les obres de Jesús palesen aquest «ja ara»: l'expulsió dels mercaders del temple aconpleix «ja ara» Za 14,21 («no hi haurà cap més mercader al temple de Jahvè-Sabaot aquell dia»); malgrat que circumscriu la seva cura a Israel, guareix pagans (Mc 7,24-30 par. Mt 15,21-28; Mt 8,5-13 par. Lc 7,1-10) com a anticipació, indicació, de la basileia que irromp. Els deixebles són afortunats de viure aquest moment (Lc 10,23s. par. Mt 13,16s.), el de l'entrada del regne. Ho han de proclamar també de paraula i d'obra (Mt 10,7s.).

En l'antic judaisme, i en el contemporani als evangelis, mai no s'havia proclamat la irrupció del regne de déu, mentre que la primitiva comunitat cristiana proclamarà més aviat la mort i la resurrecció del mestre.

¹⁰ L'escatologia presèntica és arreu de l'evangeli de Joan. Basti recordar: «però ve l'hora, i és ara, que els veritables adoradors adoraran el Pare en esperit i en veritat; que així són els qui vol el Pare per adoradors» (Jo 4,23); «us ben asseguro que ve l'hora, i és ara, que els morts escoltaran la veu del Fill de déu, i els qui l'hauran escoltada viuran» (Jo 5,25): amb la seva transformació l'home passa de la mort a la vida.

Jesús anunciava la imminent arribada del regnat de déu i de la transmutació dels ordres del seu temps. La proclama joiosa de la irrupció, ja ara, de la basileia es dreça sense dubte com el centre de l'evangeli. Aquesta consciència escatològica, independentment de les seves influències, encarnava eficaçment la radicalització d'una referència in-finita, urgia que l'home considerés la importància real dels afers, i avisava a tort i a dret de la necessitat de la conversió. Certament no es tractava d'una proclama de mal averany d'algú que desitgés el pitjor, o que fes créixer l'angoixa dels homes, quan Jesús no exigia a tots el mateix lliurament a la causa de la predicació, ni la radicalitat del missatge comportava l'abandó de les feines de cadascú, del seu lloc, de la família, etc.: establerts els mínims en l'amor, no s'hi pressuposa *a priori* la mesura que cadascú en volia lliurar, no perquè esperés quelcom sinó per la mateixa alegria de fer-ho; el mateix Jesús no se n'està, de menjar i de beure, i celebra amb els seus els àpats que prefiguren el regnat de déu, etc. La insistència en la vinguda del final no és per a fer por, sinó més aviat un avís per a trobar-se preparat a un esdeveniment que només pot entendre's com a desitjat, com a final feliç, per a aquells, és clar, que ja comprenen que l'ordre a venir no pot seguir sent un ordre que mira cap a un sol costat.

Una part important de les paràboles i de les paraules que es pot fer més o menys recular fins a Jesús es mou dins d'aquest horitzó escatològic, començant pel mateix *parenostre*. Certament l'anhel del regnat de déu, i la seva prefiguració deuen somoure talment com encara ho poden fer avui. La previsió d'un final introdueix a una transformació de les condicions de vida, de jerarquies, de valoracions, etc., indubtablement més justa, més feliç, més d'acord amb les coses; un final que representa el dur a terme l'esperança dels homes, la utopia que es prefigura sota símbols i imatges, etc., i que es capaç de commoure ara i aquí en l'accepció que un tal fantasmeig plasma a les palpentes l'anhel de renovació i de perduració, i en l'accepció que tot es fa animat per la dimensió in-finita.

Es tracta de la presentació brillant d'una escatologia que esdevé comprensió aureolar: però això permet avaluar on són de debò les coses i els esdeveniments, què és important i què no, i és capaç de comprometre de dalt a baix.

El missatge escatològic és una crida a la conversió i a l'experiència de l'ésser des de les imatges i les paraules. La crida escatològica hauria d'aconduir a l'experiència de déu.

Tot això vol dir que la visió escatològica s'hauria de traduir en qualsevol cas a assumptió ontològica, i que valdria per avui el que valia llavors: que no hi ha una mesura universal de resposta perquè cadascú es troba en unes

circumstàncies diferents, que un mateix ha de concloure quines són els seus compromisos i radicalitats. Sens dubte la mera tasca quotidiana transcorre d'acord amb un tarannà ordinari, però no hauria de superar la dialèctica entre una experiència radiant i els afers de cada dia. Versemblantment l'entusiasme duu a totes les formes de prefiguració d'un nou ordre de totes les coses: aquell, tanmateix, que s'hi troba no la pot superar. El missatge escatològic la fa present, accentua la necessitat d'una conversió.

L'anunci de Jesús no era doncs important perquè s'acomplís l'esdeveniment, sinó per la càrrega que implicava. Què decantà o afavorí la convicció d'un final sembla quelcom que va dependre de moltes conversions interiors a partir d'influències externes. No sembla que s'hagi d'estimar un escàndol que arribés a la necessitat de fer present la fragilitat i caducitat de l'ordre d'aquest món. Car Jesús era un home del seu temps i de condició jueva¹¹.

Tanmateix no totes les maneres en les quals es modelen els síis d'una completa, que palesen moltes joies amb tots els malgrats que es vulguin, estan a la disposició com si sols calgués portar-los a terme. Aquells síis són, es troben, a mà de vegades d'acord amb un disegni rar; al cap i a la fi són *experiències*, i l'*experiència* es lliura d'una manera que manifesta en alguns casos les dependències de tota mena respecte del *pathos* – en d'altres a no saber com orientar-se (cf. Mc 15,34).

§4. Els patiments del final, el judici, la gehenna.

Tanmateix el gaudi del regne que ja es fa present s'acompanya també de l'avís de l'acompliment de tot el cicle històric i de la transformació darrera de les condicions d'injustícia, de dolor, de mal.

Des d'aquest punt de mira la profusió d'imatges i la representació de forces sobrenaturals presents arreu de les paraules en boca de Jesús sorprenen. Si sembla un escàndol que hagi arribat fins a avui un tal llenguatge, aquella sorpresa s'esvaeix quan es té present que Jesús és jueu, amb tot el que això comporta (cf., per exemple, §3 i §7).

¹¹ El discerniment entre la irrupció, ja ara, de la basilea i la seva manifestació explícita final seria, des d'aquest punt de vista, irrellevant. Ni serveix de res més capir una renovació futura ni se la pot imaginar millor irrompent ja ara: l'un fet i l'altre deriven la seva eficàcia de l'experiència de l'ésser i de les seves dimensions, i no poden anar enllà seu.

Hi ha la proximitat del final. La paràbola de la figuera (Mc 13,28ss) serveix per a l'anunci del final (Mc 13,18s.). La basileia (és a dir, déu) és a la vora (Mt 10,7 par. Lc 10,9; Lc 9,20.60; 10,11). El parenostre ensenya a pregar per la vinguda ràpida del regne. Totes les paràboles i imatges que adverteixen del caràcter sobtat dels últims esdeveniments, o que avisen a estar alerta, pressuposen que no n'hi ha per molt. També ho apunten els mots referits als tres dies¹². O la referència de Joan Baptista, el nou Elies, que segons Malaquies (Ml 3,23) arriba abans del gran i terrible dia de Jahvè. O Lc 17,20s., on possiblement caldria interpretar v.21b en futur a la llum de Lc 10,23s.

Cal no perdre temps prenent comiat dels teus (Lc 9,61s), o servant els dies de dol pel difunt (Mt 8,21s. par. Lc 9,59).

A Lc 10,4 es recomana als deixebles de no saludar ningú pel camí: la urgència de la predicació mana no anar de caravana amb d'altres.

Cal defensar que Mc 13,10 (par. Mt 24,14) i Mc 14,9 (par. Mt 26,13) no permeten suposar que Jesús hagués utilitzat el terme 'evangeli' (usa sempre 'evangelitzar': el substantiu no tenia valor religiós). Jesús està enviat sols a Israel (Mt 15,24), i mana als deixebles que s'hi circumscriguin (Mt 10,5s.); els pagans s'aplegaran al final del temps al regne (Mt 8,11s. par. Lc 13,28s.): no caldria esperar el seu anunci a tots els pobles.

S'adverteix que, si no es converteixen, tots acabaran com els galileus occids per Pilat, o els morts per la caiguda de la torre de Siloè (Lc 13,1-5). Tot això vol dir que els de passar molt aviat. El diluvi és davant de la porta (Mt 24,37-39 par. Cf. 7,24-27), la destralt és llesta, espera i no talla encara la figuera (Lc 13,6-9). Cal no diferir la conversió (paràbola de les deu noies, Mt 25,1-12; dels convidats al regne de déu, Lc 14,15-24 par. Mt 22,1-10; de l'anada al jutge, Mt 4,25s. par. Lc 12,57-59; de l'administrador malversador, Lc 16,1-8).

En les catorze vegades que surt «aquesta generació» (*ἡ γενεὰ αὐτῆς* Mc 8,12a.12b.38; 9,19; 13,30; Mt 11,16 par.; 12,39 par. 41s. 45; 16,4; 23,36 par.; Lc 11,30.50; 17,25), s'hi fa referència, sempre per a renyar-la, a allò que s'esdevindrà a aquells als quals s'adreça Jesús. Sembla difícil de no entendre-ho a partir d'un temps final que ja arriba.

¹² Cf. Per exemple Mc 14,58;15,29 (el nou temple); Lc 13,32 («el tercer dia acabo»), etc. Les llengües semites no tenien cap mot per a expressar «molts», «un parell», «alguns», i llavors expressaven «tres» per a fer-ho d'un període breu de temps.

Els seus enviats no hauran acabat d'anunciar el regne de déu arreu d'Israel que ja vindrà el fill de l'home (Mt 10,23). S'esmenta patiments i martiris (Mc 8,35 par.; 10,38s. par.; 13,12 par.; Mt 10,21.28 par. 34 par.; etc.), que caldria interpretar, seguint Mc 9,1 («Us asseguro que n'hi ha alguns dels aquí presents que no moriran abans que hagin vist venir amb poder el regne de déu»), que no durarien molt temps (cf. també Mc 13,20 par., Mt 10,23). La paràbola del jutge i la vídua (Lc 18,1-8) s'entendria des de tot això que diem.

Jesús no beurà vi «fins que vingui el regne de déu» (Lc 22,18): la renúncia sembla pressuposar que això no és molt lluny. També ho faria la perícopa de Getsemaní (Mc 14,32-42 par.) en el cas de l'encert que prega, no pas per una simple sortida de la situació (hauria pogut fugir), sinó, amb una referència escatològica, per fer arribar el regne sense necessitat del patiment.

Les paràboles del servent fidel i prudent (Mt 24,45-51 par.), la de les deu noies (Mt 25,1-13), la dels deu talents (Mt 25,14-30), amb d'altres textos com Mc 13,35 (cf. Mt 24,43 par.), compten en els evangelis amb el retard de la parusia: però probablement llur sentit originari estaria marcat més aviat pel caràcter sobtat de la fi, i s'adreçarien als qui no fan cas de la bona nova.

El temps per a l'arribada del final es pot escurçar per causa dels elegits (Mc 13,20 par.), o allargar esperant la conversió (cf. Lc 13,6-9).

El parenostre ensenya a pregar que «vingui el vostre regne» (cf. Lc 18,7); déu escolta l'oració i la intercessió (Lc 13,8s.; 22,31s.), i pot canviar els seus designis.

En els sinòptics hi ha dues tradicions apocalíptiques diferents: la de Lc 17,20-37, que concorda amb les paràboles i amb les imatges que usa sovint Jesús, on s'adverteix més aviat del caràcter sobtat dels finals dels temps – i la de Mc 13,1-37, que trobem ampliada a Mt 24,1-25,46, i molt modificada a Lc 21,5-36, tradició que està a prop de 2Te 2,1-12 i de l'apocalipsi de Joan, on s'accentuen els senyals de preludi. Aquesta segona tradició oferiria una resposta de la primitiva comunitat al retard de la parusia.

Jesús hauria advertit doncs de l'arribada del final. Hauria previst que ell mateix seria amenaçat de mort, i que els seus deixebles patirien. Hauria avisat que s'esdevindria d'imprevist, que cauria com un llamp. Els pitjors mals amenacen aquells que no es converteixen (Lc 13,1-5). Les dones de Jerusalem han de plorar per elles i pels seus fills (Lc 23,28-31). L'última generació ha de fer penitència per la

totalitat de la culpa que hi ha en els seus pares (Lc 11,49-51, par. Mt 23,34s).

Veureu abans l'abominació de la desolació (Mc 13,14 par., cf. Dn 11,31; 12,11), el pseudocrist. El temple serà destruït (Mc 13,2), i tres dies més tard es bastirà un nou temple (Mc 14,58 par.).

No hi ha descripció de tot això, Jesús no entra en detalls. Sols diu: fugiu (Mc 13,14b-20)! Caldrà anar de pressa (Lc 17,31; Mc 13,15s par.). En acabant l'àngel de déu destria – hi ha judici – els salvats i els repudiats (Mt 24,40-41; Lc 17,34-35); s'obre la gehenna, l'infern de foc final. Els evangelis en parlen prou realísticament, i hi impliquen tot l'home (Mc 9,43-48; Mt 25,41.46). En Jesús la gehenna és l'obscuritat (Mt 8,12; 22,13; 25,30), l'exclusió doncs de la llum de déu; «els cridats són innumbrables, però no tants són elegits» (Mt 21,14, cf. Lc 13,23-24), etc.

No s'insistirà mai prou (cf. §7) que una visió d'un déu que premia i que castiga reflecteix més aviat un comportament humà i no diria pas res pròpiament de l'experiència de déu, mentre que hi hauria unes condicions socials de transmissió de la cultura. El que els evangelis posaren en boca de Jesús no podria mantenir-se avui: el llenguatge que s'hi usà ara es faria estrany, es rebutjaria un qualsevol supòsit d'un «déu» pseudoidolitzat i del que aquest faria, sobretot se superaria definitivament l'estretor que representaria una voluntat de dissort per a uns homes. Més enllà de l'argot escatològic les visions i les imatges serien turbulències d'un home que advertia que cadascú se salva o es condemna: el cel i la gehenna serien ara i aquí instal·lats dins de cada home – i el sí seria per a tothom sense exclusió. Jesús parlaria com un jueu, la universalitat de Jesús rauria que, malgrat això, se seria capaç de trobar-hi un missatge ontològic.

Molt aviat les tradicions cristianes tancaren el cicle d'aparicions amb l'ascensió de Jesús i diferiren la seva tornada (parusia) al final dels temps i el judici final (escatologia).

Tant l'ascensió al cel com la parusia i els esdeveniments escatològics il·lustrarien els canvis que s'esdevingueren en els cercles cristians a partir del fet que l'exaltació del fill de l'home i el final de l'ordre actual del món no haurien arribat – no hi havia encara parusia – ni eren imminents.

Mentre l'ascensió interrompia a la pràctica la sèrie d'aparicions, el trasllat d'un final cap endavant, amb la tornada de Jesús, el judici final, la

resurrecció dels morts, amb tots els precedents apocalíptics del cas, etc., si distensionava la dimensió del pendent que ho creu imminent o ja començat mentre ho mantindria «per a l'esdevenidor», seria capaç igualment de mantenir-ne la tibantor en tant que urgeix a estar preparats. El futur dels homes i del món esdevindria fantasiat a partir d'una expectativa.

No sembla que es pugui abandonar la disposició iniciàtica sense banalitzar-se, i fer-ho d'acord amb el do de cadascú. Certament no hi ha avui les condicions socials que feien bones les fantasies, les llegendes, els afers meravellosos, etc. *Ni el missatge de Jesús, ni el pasqual, ni la imatge postpasqual d'una parusia i final dels temps, tenen d'altra força que la que es deriva del sacseig ontològic que poden provocar.* «Es ist die wichtigste Funktion der Eschatologie, daß sie das Wissen um die Gnadenfrist wach erhält»¹³.

¿Acabarà el món? Llevat del que es podria dir en nom de la ciència no se'n sabria res més, d'això; el futur es lliuraria també com a possibilitat. Què serà dels homes no se sabria pròpiament.

El sentit de la història i del real restaria hipotecat en una expectativa, i restaria subsumit com a experiència aureolar: mai no el sabríem o no en sabríem res més. Així com la noció de creació sols suggeriria una dependència pels orígens (passat), així l'escatologia sols suggeriria una dependència pels finals (futur). Mai no se superaria això, mai no es podria superar sense fer trampa. Arreu valdria que hauria d'haver-hi lliurament, arreu que no es tractaria de teoritzar, sinó d'heure, s'atengués per darrera, cap al passat, o per davant, cap al futur, el saber més clar.

¿Hi haurà judici final? Si hi ha bona voluntat i la salvació és clarícia, llavors, el judici final, es faria ara i aquí.

¿Es ressuscitarà? No semblaria tan important d'esvair-se o no amb la mort com l'assumpció d'una experiència in-finita. Si més no, en aquesta mena de sentiments extrems, s'hi expectaria alguna positivitat desconeguda. La imatge d'una resurrecció final realitzaria fantasiosament la solució d'un doble interrogant: el que provindria de la constatació de la mort i el d'aquella experiència. L'escatologia de la resurrecció dels morts al final dels temps fóra la projecció d'una escatologia pròpia.

¹³ J.Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*. Part primera: *Die Verkündigung Jesu*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1973 (2^a edició), pàg.140. N'hem fet un important manlleu, de les obres d'aquest estudiós.

§5. El fill de l'home.

Les referències a Jesús com a fill de déu són secundàries excepte Mt 11,27 par. Lc 10,22, on tenen tot un altre sentit (cf. §8). L'abundant ús en l'evangeli de Joan d'un absolut *ó υἱός*, sense complement del nom o pronom personal, no és de cap manera palestí; també és aliè al judaisme palestí el títol de fill de déu com a messiànic.

El mateix títol de messies referit a Jesús s'ha de prendre sempre com una font secundària (malgrat i tot que Mc 8,29 par. pugui tenir algun fons històric).

Evita, versemblantment per raons de la seva càrrega política, anomenar-se fill de David (cf., però, Mc 14,58 par.; 12,35-37 par.).

En canvi no hi hauria motiu per a negar l'autenticitat del seu ús de l'expressió «el fill de l'home» (*ó υἱός τοῦ ἀνθρώπου*). Respecte de l'expressió cal dir el següent:

1. Tradueix una expressió comuna aramea (*bar'ānaša*), que exemplifica una significació genèrica («home», «un home», «algú»).

2. S'usa també com a títol al llibre de Daniel (Dn 7,13), que intervé enmig d'una visió (Dn 7,1-14), que després s'interpreta (Dn 7,15-28). Es tracta d'una figura d'exaltació i d'entronització, que simbolitza els «sants de l'Altíssim», per tant conté una significació col·lectiva. Cal accentuar que el fill d'home «arribà fins al Vell venerable», hi ha doncs un moviment de baix cap a dalt.

3. L'apocalipsi jueva antiga posterior sense excepció interpretà el fill d'home de Dn 7,13 com un sol individu. També la literatura rabínica associa fill d'home i messies.

Val la pena d'afegir si més no el següent: els jueus esperaven un messies de caràcter nacional, un cap alliberador del jou dels romans. Els textos apocalíptics també participaven d'aquesta espera messiànica de trets nacionals a l'hora de parlar del fill de l'home, malgrat que s'esforcen a fer veure que prové de l'altre món, no exclouen que gaudeixi d'una significació universal, i alguns l'apropen a la figura del servent de déu del deuterò-Isaïes.

4. Sembla que els evangelis hagin ampliat de vegades l'expressió amb el significat comú a través d'imatges de l'expressió del títol apocalíptic, o bé hagin usat el títol allí on no hi era. L'exègesi, però,

mantindria una colla de lòguions on no ocorreria ni una cosa ni l'altra, i que permetria lliurar algun esquema.

Per exemple: quan la persecució de la comunitat arribi al seu punt àlgid, com un llamp (Mt 24,27 par. Lc 17,24) no esperat (Mt 24,37.39 par. Lc 17,26; sense paral·lel 17,30), s'acomplirà la visió de Dn 7,13. Embolcallat de núvols, rodejat d'estols d'àngels, el fill de l'home es mostra en la glòria divina (Mc 13,26, cf. Jo 1,51). S'asseu prop del tron a la dreta de déu (Lc 22,69) i envia el seu àngel a arplegar els escollits des dels quatre vents (Mc 13,27). Ha de jutjar (Lc 21,36) amb els dotze representants de les dotze tribus (Mc 19,28 par. Lc 22,30; cf. Dn 7,9s.; 1 Cor 6,2s.).

5. A l'apocalíptica antiga jueva, com en els evangelis, el títol de fill de l'home és de glòria i d'exaltació. Però en els escrits neotestamentaris se suposa un moviment de dalt cap a baix.

Un tal moviment, ¿és la representació més antiga del fill de l'home dels temps evangèlics? ¿s'admetrà, en concordança amb Dn 7,13s., i l'Henoc etiòpic, un sol procés, el de l'enaltiment i glorificació en una ascensió cap a déu? ¿hi hauria hagut una posterior escissió entre una ascensió i asseguda a la dreta de déu, d'una banda, i la parusia al final dels temps, d'una altra?

Si més no els primers esments d'una parusia (παρουσία) com un moviment de dalt a baix es troben a 1Te 1,10; 2,19; 3,13; 4,16; 5,23. Però el propi terme en els evangelis sols es troba a Mateu (24,3.27.37.39). I es podria defensar si més no que Lc 22,69 representa una tradició més simple, i primera, respecte al seu paral·lel Mc 14,62 — que Lc 22,69, posat al costat de Lc 24,26, Jo 3,13.14; 12,23, etc., o fins i tot de Mc 13,26-27, que cita Dn 7,13, apunta la simple ascensió cap a déu. En el cas que una tal vinguda entre núvols de Mc 13,26 fos originàriament un moviment cap a déu, llavors potser caldria assumir-ho per a d'altres llocs on es parla també d'una vinguda del fill de l'home (Mc 8,38; Mt 10,23b; també Mt 19,28 par. Lc 22,29; Mt 25,31 no diria res d'una vinguda a la Terra, sinó sols esmentaria l'entronització del fill de l'home). Pel cap baix cap admetre que no hi ha res de segur.

6. El títol del fill de l'home en els evangelis evitaria el messianisme polític mentre expressaria la universalitat de la seva

exaltació (cf. Mt 25, 31-46); donaria forces als seus davant les tribulacions i les temptacions (Mc 13,26 par.; Mt 24,27.37b = 39b par. Lc 17,24.26; Mt 10,23; Lc 17,22-30; 18,8; 21,36), i mantindria la separació entre el present i una futura entronització amb l'ús de la tercera persona referit al fill de l'home.

Amb la figura del fill de l'home Jesús s'apropia de tot allò que pogués ser motiu d'esperança del poble jueu. Es tracta d'un títol amb unes atribucions suficientment ambivalents per tal d'interpretar-lo de més d'una manera, sempre si més no com a algú que és molt a prop de déu, exaltat i entronitzat. Basti portar a col·lació els drets que creu tenir Jesús respecte de la Llei (§10), la seva condició de fill (§§8-9), el fet que no cal excloure absolutament que es veiés com un servent de déu (§12), etc., per tal d'adonar-se per què defensa que hi ha aquí algú que és més que un profeta (§3), i que el títol de fill de l'home no fa més que adjectivar tot això d'acord amb una tradició jueva de pensar.

La visió del fill de l'home fóra una manera de parlar d'ell mateix, d'encoratjar els seus, subsumiria els valors que s'inclou en la representació escatològica, etc.

§6. Els pobres, els fariseus, la conversió.

La bona nova s'anuncia als pobres (*πρωχοί*), i es diu — ho afirma la primera benaurança — que són feliços perquè és d'ells el regne de déu (Lc 6,20; Mt 5,3). Tenint en compte Mt 11,5 par. (cf. Lc 4,18), que remet a Is 61,1, els pobres serien els que tenen el cor destrossat, els captius, els desesperats, els vestits de dol, etc. Si els afamats, els assedegats, els desvestits, els estrangers, els malalts, els presos, etc., entrarien en aquesta categoria, hi hauria molts d'altres quan s'atén la manera en què Jesús els caracteritza o les imatges que usa; car esmenta els famolencs, els plorosos, els malalts, els treballadors atrafegats, els afeixugats, els últims, els simples, els perduts, els pecadors.

I la primera benaurança indica que el regne dels cels és *sols* dels pobres (cf. també Mc 2,17; Mt 11,25s par. Lc 10,21): al capdavant són els nens (Mc 10,14-15) i els que poden dir abbà com a nens (Mt 18,3) que hi formen part.

El missatge joiós consisteix en el convit dels pecadors a l'àpat festiu de déu (Mc 2,17): arreu parla de perdó, però es fa sobretot a través d'imatges, especialment presents en les paràboles, com (entre moltes) la del perdó dels dos deutors (Lc 7,41-43), la del servent que no perdona (Mt 18,23-35), la del fill retrobat (Lc 15,11-32), etc. El perdó també el proclama en obres: menjant amb publicans i pecadors, entaulament que, d'altra banda, posseeix una significació escatològica, la celebració prefigurada de l'àpat de salvació del temps final.

Qui són els justos que no ha vingut a cridar (cf. Mc 2,17)? Versemblantment els fariseus, que deuriem trobar incomprendible la seva actitud davant els pobres i els pecadors. Si el retret als sacerdots i als doctors de la llei rau a acusar-los de fer negoci del servei de déu (Mc 11,15-17 par.) i de conèixer el voler de déu sense seguir-lo, respectivament, els fariseus es creuen la comunitat dels elegits gràcies al compliment dels manaments i d'alguns deures superflus, quan són guies que miren la cosa petita i s'obliden del que és important (Mt 23,23s), quan els seus preceptes de puresa no els fa nets per dintre (v.25s). S'exposen més a prendre mal que els altres perquè minimitzen el pecat amb la seva casuística (que tracta els pecats individualment, els classifica, i evita sobretot els grossos) i càlcul de mèrits (un mèrit fa de contrapès d'un pecat); ben al contrari Jesús supera prou la casuística (Mt 5,22.28; Mc 7,15): els petits pecats també porten al judici de déu. Sols no es perdona el rebuig del perdó (Mc 3,28s), i davant de déu no hi ha cap mèrit (Lc 17,10). Els pecadors són més a prop de déu que els pietosos perquè aquests estan massa segurs d'ells mateixos (Lc 18,9-14), estan cecs a les coses de déu; el fill pròdig, l'adúltera, el publicà, etc., no són tant objecte de retret com el pietós. Per al fariseu val també que de fet no fa el que diu fer (Mt 21,28-31), no acull la crida de déu (Lc 14,16-24 par. Mt 22,1-10), s'enfronta als seus enviats (Mc 12,1-9), no estima el seu germà (Lc 15,25-32), etc.

Les paràboles (l'administrador infidel Lc 16,1-13; les deu noies Mt 25,1-12; el vestit de noces Mt 22,11-13) i els advertiments (Mt 5,25s par.) ho deixen clar: cal la conversió *ja*. Què és la *μετάνοια*? Ho diuen també les paràboles; per exemple, la del fill retrobat (Lc 15,11-38), la del fariseu i el publicà (Lc 18,9-14): admetre la pròpia falta i penedir-se'n. També no tornar-hi. Tanmateix, el nucli de la

μετάνοια no és aquest, sinó – com diu Mt 18,3 (par. Mc 10,15 par. Lc 18,17) – el següent: «amén, us dic que si no us feu de nou com nens no abastareu el regne de déu»; el jueu del temps de Jesús no tenia els nens com a mirall de puresa o d'humilitat: tornar-se nens voldria dir aquí doncs aprendre a dir de nou abbà. Lc 15,11-32 confirmaria que la conversió rau a abandonar-se a la gràcia de déu per mitjà de la imatge d'un fill que retorna a casa, als braços del pare. I el motiu per a fer-ho ja no és sobretot la por al judici, sinó l'experiència de la inabastable bondat de déu (conversió de Zaqueu Lc 19,1-10; la pecadora perdonada i el fariseu Lc 7,36-50 par.).

L'inconformisme davant la religió, l'aposta pels pobres, els pecadors, els repudiats, els menyspreats, etc., la insistència a presentar déu com a pare, etc., és capaç encara avui de commoure, de fer mirar els afers amb d'altres ulls en alguns dels moments aureolar.

Em converteixo quan em supero. L'home d'«acció pura» és aquell que no està ocupat en quelcom en detriment del que és també rellevant.

§7. Les imatges de déu que Jesús usa.

La paraula que s'atribueix a déu esdevé sempre una paraula humana sigui quina sigui la circumstància que l'ha provocada. Pel cap baix dos factors hi serien rellevants: (1) els accents en el fet que és senyor i justicier, gelós i temible, exigent i poderós, etc., i en el fet que és amable i pacient, bo i consolador, gratificador i orientador, etc., accents que, incapaços per si mateixos de significar res de déu, respondrien al dilema que s'origina per haver-hi compromís en l'home – (2) qualsevol llenguatge socialment acceptat assenyalaria que hi ha unes circumstàncies socials que l'han originat, que el mantenen, o que el posen ja en qüestió, etc.

Jesús participa de la pietat del seu temps: si per al jueu déu és el creador¹⁴, el senyor de la vida i de la mort, que exigeix obediència,

¹⁴ Amb paraules prou entenedores Theodor Suau comenta a propòsit del text de la creació: «*BARA* en l'Antic Testament designa una acció exclusiva de Déu. L'anàlisi de les vegades que consta en els escrits veterotestamentaris permet afirmar que es tracta d'una categoria especialment usada pels pensadors posteriors a l'exili, que confereixen un significat nou, a to amb les

necessitats del moment històric [*en nota: de 49 vegades en tot l'AT, 17 al segon Isaïes; 10 a Gn; 5 al llibre dels Salms; una a Amós; 3 al tercer Is; 3 a Ez i una a Mal i Ecl.*], a un mot més antic.

Quin contingut de realitat transmet aquest verb?

Aquell que connota les idees de causa, producció, origen, amb un matís de novetat.

Defineix l'acció que posa en moviment un procés, produeix una realitat nova, a partir de qualque cosa anterior. Per tant: "donar el ser, obrir possibilitats, fer, produir, fundar, fonamentar, plasmar" (L.A.Schökel).

Normalment, els investigadors es decideixen pel mot *crear* a l'hora de traduir aquesta categoria hebrea. Caldrà insistir, però, en el seu significat teològic: el subjecte de *BARA* és sempre Déu. I només Ell.

Així, doncs, i segons la tradició de l'Antic Testament, Déu *crea* la realitat, *crea* la humanitat, treu del caos allò que arriba a la vida, i al ser...

Però, també, *crea* el poble d'Israel per mitjà de l'Aliança: "*Jo som el Senyor el vostre Sant, el que ha creat Israel, el vostre rei*" [Is 43,15]; promet una nova creació en un futur que pot fonamentar l'esperança del poble [Is 48,6-7; 65,17-18]; realitza accions prodigioses a favor dels seus [Nom 16,28-30; Jer 31,22]; manté en la vida i l'existència la seva creació, globalment o cada individu... fins el salmista li demanarà d'una manera agosarada que "*creï en ell un cor ben pur!*" [Salm 51 (50),12].

Evidentment, no es tracta d'una categoria metafísica, com en el pensament grec, que pot fer pensar en la producció del no-res, sinó existencial: expressa el lligam substancial de cada realitat amb l'origen i amb la font del ser i de la vida, Déu. Per això, no indica una *creatio ex nihilo*, necessàriament, sinó la producció d'una novetat a partir del no-res o de qualsevol cosa anterior que calgui transformar en la direcció del projecte salvador.

Per que, doncs, ha triat l'autor aquesta paraula?

Perquè vol aclarir la naturalesa del *principi* que fa intel·ligible la realitat. I permet trobar el seu sentit en l'horitzó de l'Aliança/Promesa.

Per això diu que el principi estructurador de la realitat ("*el cel i la terra*") és el resultat d'una intervenció de Déu. Que només Ell pot realitzar. Un impuls que posa en funcionament l'univers i organitza les coordenades de la història. Però també, per tractar-se d'una obra divina, lliure i gratuïta.

Consisteix en la introducció en el cor de les coses d'una energia que les posa en moviment vers la seva plenitud. Defineix l'entranya del ser – allò que fa que les coses sien el que són i poden ser – com una espurna de divinitat», a *Del caos al cosmos*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2004 (Saurí 159), pàgs.26-27. Hi hauria una experiència de dependència amb tot un

etc., en el seu anunci evita l'ús del nom de déu, que és incompreensible (Mt 11,25s), que exigeix obediència i tracta el deixeble com un servent (Lc 17,7-10; Mc 13,34-37); és el rei amb el màxim poder (Mt 18,23-35), el jutge que l'home ha de témer per a no anar a la gehenna (Mt 10,28), etc. El temor de déu forma part de l'evangeli: això no és nou, i més aviat l'originalitat de Jesús es troba en l'exploració de tot el que hi ha de tendre i de consolador, en especial en la imatge de déu com a pare: la seva compassió (Lc 6,36), el perdó (Mc 11,25), la donació del regne (Lc 12,32), l'únic que té dret a anomenar-se pare (Mt 23,9), que dóna àdhuc als desagraïts (Lc 6,35). La caracterització dels qui són al regne de déu és la d'esdevenir nens (Mt 18,3), que són els que saben dir *'abba*. No en vol perdre cap (Mt 18,10.14), els lliura tota mena de béns (Mt 7,9-11 par.), sap què necessiten (Mt 6,8.32 par. Lc 12,30), procura per tothom (Mt 5,45 par. Mt 10,29s). Després hi ha totes les imatges que es desprenen de moltes altres paràboles¹⁵, etc.

S'hi palesa una transformació de la mirada que no suposa l'abandó del punt de partida. El llenguatge que s'hi usa, figurat, mostra si més no les dependències socials de Jesús i la comanda de conversió; no hi ha un discurs filosòfic o tècnic, sinó exemplar i instructiu. La mirada d'avui no pot dirigir-se tant a les imatges que s'hi usa – cap imatge no serviria pròpiament per a déu – com a les condicions socials que podrien haver condicionat unes tals descripcions, que segurament remetrien pel cap baix a un control social. Potser la imatge d'un pare bondadós no s'hi ajustaria prou – la d'un senyor justicier en lliuraria una representació esbiaixada.

marge d'ambigüïtat insuperable. Les narracions del *Gènesi* de la creació farien de mite. Sota el mite o més enllà del mite hi hauria allò ontològic. La narració de l'Aliança/Promesa no faria sinó accentuar aquesta dimensió i reforçar un llenguatge antropomòrfic d'un déu que actua al costat del déu que pacta i salva.

¹⁵ Cf. per exemple, les paràboles al voltant de la conversió a §6.

§8. El lòguion Mt 11,27 par. Lc 10,22.

L'expressió *ὁ υἱός* és característica de la cristologia joànica (quinze vegades a l'evangeli, vuit a les cartes); abans es troba poc (una vegada a Pau 1C 15,28; a Mc 13,32 par. Mt 24,36; en la fórmula del baptisme a Mt 28,19; i a He 1,8). Al costat d'aquestes fonts secundàries podríem tenir Mt 11,27 (par. Lc 10,22) com un lòguion que traspua el llenguatge arameu que hi ha sota:

«Tot m'ha estat donat pel meu pare,
i ningú no coneix el fill, sinó el pare,
i ningú no coneix el pare, sinó el fill,
i aquell a qui el fill el vulgui revelar.»

Si alguns dels mots de Mt 11,27 remetent clarament a un original arameu, l'estil de l'estructura quadrilínea és ben característic: la línia 1 lliura el tema, la 2 i la 3 l'aclareixen per proposicions paral·leles (la 2, malgrat la parataxi formal, mantenint-se subordinada a la 3: l'ús del paral·lelisme sintètic s'explica per la manca de pronoms recíprocs en les llengües semítes), la 4 remarca la conclusió.

D'altra banda és també una peculiaritat de les llengües semítiques que s'usi l'article determinat amb una significació genèrica en les imatges, en les comparacions, en les paràboles (cf., per exemple, Mc 4,3-8, on es parla de «*el* sembrador», en el sentit d'*un* sembrador), per tant les línies 2 i 3 de Mt 11,27 podrien estar dient que sols un pare i un fill es coneixen mútuament de debò.

Llavors, i donat que Mt 11,27 conté vocabulari que mai no surt a Joan, podria tractar-se d'una tradició més antiga, que podria donar raó de la posterior elaboració del títol absolut *el fill* en la cristologia joànica. Aquesta hauria partit d'un material anterior l'autenticitat del qual tindria a favor seu el tractament d'*'abba*.

Sens dubte la comparació pare-fill com a mitjà d'ajuda per a la transmissió de quelcom revelat no és quelcom privatiu de Mt 11,27, i se'n podria trobar paral·lels en l'àmbit palestí (per exemple, era usual que el fill aprenqués l'ofici del pare, amb els seus secrets). Però no cal anar molt lluny: d'altres lòguions en els evangelis assenyalen aquest

paper de destinatari i de mediador del coneixement de les coses de déu; al costat del πάντα de Mt 11,27 donat a Jesús, tenim Mc 4,11 (el μιστήριον τῆς βασιλείας és lliurat als deixebles); Mt 11,25 par. (ταῦτα, ho sap Jesús i ho ensenya: déu es revela a través de Jesús); Mt 13,16s. par. Lc 10,23s. (els deixebles escolten i veuen allò que fou denegat a profetes i jutges); Mt 5,17 (Jesús duu la revelació definitiva); Lc 15,1-7.8-10.11-32 (la tasca de Jesús apropa déu als pecadors), etc. Hi ha una clara consciència de missió a fer.