

## EL VI VELL ÉS CRIST. UNA HIPÒTESI SOBRE Lc 5,39

Hilari RAGUER

### 1. EL VELL I EL NOU<sup>1</sup>

Els tres sinòptics presenten la doble comparació del pedaç nou en un vestit vell i del vi nou en bots vells a continuació de la discussió sobre el dejuni (Mc 2,18-22; Mt 9,14-17; Lc 5,33-39), però aquesta associació és redaccional. La interpretació quasi unànime que del conjunt resultant fan els comentaristes és que el vestit i el bot vell són el judaisme, i que la novetat de Crist n'ha de prescindir, sense barrejar-s'hi. Discrepant de la interpretació general, Alistair Kee sosté que originàriament era una paràbola de conversió, per a exhortar al seguiment total de Jesús.<sup>2</sup> Per la seva banda, R. S. Good inverteix la interpretació general i creu que Jesús no s'identifica amb el nou, sinó amb el vell, per bé que, en la versió de Lc, segons la teologia de la història pròpia d'aquest evangelista, la novetat de Crist restableix l'antiga formulació de l'aliança, deformada per les tradicions rabíniques humanes.<sup>3</sup>

Sense acceptar del tot les conclusions d'aquests dos autors, crec que ens acostem al sentit que la doble comparació tenia en boca de Jesús. Seria com la doble paràbola de l'home que va construir una torre sense calcular prèviament

---

1. Per a aquest homenatge al professor Josep Rius-Camps reprenc i poso al dia una part, la que crec més original i interessant, de la tesina, dirigida pel professor Pius-Ramon Tragan, que l'any 1979 vaig presentar per a la llicència en teologia bíblica al Pontifici Institut Anselmià. L'exemple del professor Rius-Camps, que mai no té por d'adoptar posicions que discrepen del consens general, m'encoratja a fer com ell amb la hipòtesi ací proposada.

2. Alistair KEE, «The Old Coat and the New Wine. A Parable of Repentance», *NT* 12 (1970) 13-21. El 1979, treballant sobre aquest passatge, vaig consultar el parer del P. Jacques DUPONT, de qui seguia un curs i un seminari al Pontifici Institut Bíblic. Li vaig esmentar l'article de Kee, que ja coneixia, i me'n va parlar despectivament, com d'una extravagància. Però se'l devia rellegir i un o dos dies després em va dir: «Aquell article d'Alistair Kee, *c'est pas bête...*».

3. R. S. GOOD, «Jesus, Protagonist of the Old, in Lk 5:33-39», *NT* 25 (1983) 19-36.

les despeses i el rei que s'enfronta a un altre més poderós (Lc 14,28-32). La lliçó és que per a seguir Jesús només a mitges, val més no començar a seguir-lo. Aquesta interpretació és corroborada per l'evangeli copte de Tomàs que, ni que segurament és secundari i depèn dels sinòptics, ens ofereix una interpretació molt primitiva, quasi contemporània, d'aquest passatge. Tomàs 47, sense el marc contextual del banquet de Leví i la disputa del dejuni, dona aquelles dues comparacions dels sinòptics precedides de tres comparacions més i de la sentència final de Lc 5,39:

Ait Iesus quia: Non possibile est ut homo ascendat in equos duos et tendat arcus duos; et non possibile est ut servus serviat dominis duobus, aut honorabit unum et alium contumeliis afficiet. Nemo bibit vinum vetus et statim desiderat bibere vinum novum; et non mittunt vinum novum in utres veteres, ut non rumpantur; et non mittunt vinum vetus in utrem novum, ut ne perdat illud; et non applicant commissuram veterem ad vestimentum novum, quoniam ruptura fiet.<sup>4</sup>

En totes aquestes imatges de Tomàs no hi ha cap judici de superioritat o d'inferioritat entre els dos cavalls, els dos arcs, els dos senyors i el pedaç i el vestit o el vi i el bot (ni vi nou en bots vells, ni vi vell en bots nous). Simplement, no es pot optar per les dues coses alhora.

## 2. LA VERSIÓ DE LC

La versió lucana (o deuterolucana) de la doble comparació ofereix una concepció i una redacció noves, per bé que aprofita moltes paraules dels altres sinòptics. Amb alguns retocs estilístics, Lc lliga estretament la perícopa de la qüestió del dejuni i la doble comparació (5,33-39) amb l'episodi anterior, la criada i el banquet de Leví (5,27-32), fins al punt que la pregunta i la resposta sobre el dejuni esdevenen una *Tischrede*. Dupont diu encertadament: «La scène n'est donc pas la même que dans les deux premiers synoptiques; nous avons affaire à une conversation de table, comme on en rencontre plusieurs chez Luc (cf. Lc 7,36-50; 9,37-52; 14,1-24; 19,1-10; 22,14-38).»<sup>5</sup> Els interlocutors (*oi* anafòric del v. 38, que remet a la pregunta del v. 30) són els fariseus. Per a aquests, el dejuni del dilluns i el del dijous era una pràctica molt important (és la primera virtut de què es vanta el fariseu de la paràbola de Lc 18,12); per als deixebles de Jesús l'acte fonamental no serà dejunar sinó menjar, i més precisament «menjar-amb» (*synesthíein*);<sup>6</sup> en primer lloc l'àpat eucarístic, en el qual pensa Lc, en

4. Traducció llatina a Kurt ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum*, 523.

5. Jacques DUPONT, «Vin vieux, vin nouveau (Luc 5,39)», *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963) 286-304.

6. Recordem l'acusació a Jesús de menjar i beure amb publicans i pecadors (Lc 7,34), i la dels judaïtzants contra Pau per «menjar-amb» els no jueus (Ga 2,11-12). Franz MUSSNER clou així el

fragments o detalls redaccionals seus sobre els àpats de Jesús, quan col·loca en aquest context sentències seves pròpies, que en Mc i Mt apareixen en un altre context o deslligades de qualsevol context. Així, trasllada dramàticament a la Cena la disputa sobre qui és més important (Lc 22,24-27).

Però la principal novetat i la cosa més desconcertant de la versió lucana és la frase final, que no té paral·lel en Mt ni en Mc: «I ningú, després de beure vi vell, no en vol de nou, perquè diu: el vell és bo» (Lc 5,39). Els comentaristes admeten que aquesta sentència, presa literalment, té un sentit obvi contrari del que acaben de dir-nos les dues comparacions precedents. Però aquests autors solen dir que no hem d'al·legoritzar, i que s'ha d'entendre prescindint del sentit dels adjectius *nou/vell*. La interpretació general, que harmonitza aquest verset amb els anteriors de Lc i amb els paral·lels de Mc i Mt, és que costa passar del judaisme al cristianisme i acceptar la novetat de l'evangeli: el vi vell (el judaisme!) té més bon gust. Però això seria donar la raó als qui no es converteixin al cristianisme. A més, en les comunitats paulines i lucanes el procés històric és invers: primer hi ha hagut l'evangelització, i després han sobrevingut els judaïtzants. Renunciant a harmonitzar Lc amb Mc i Mt, la meua opinió és que ací Lc (o un darrer redactor de Lc) ha volgut dir quelcom de nou, que no s'expressava en les dues comparacions del pedaç nou i del vi nou, en la línia del perill que per a les comunitats paulino-lucanes representava la intromissió involucionista dels judaïtzants, tal com veiem sobretot en Ga. Lc s'adreça a cristians provinents del paganisme, o potser del proselitisme i, després d'haver-los fet veure amb les dues primeres comparacions l'absurd de judaïtzar, com que la màxima «... sinó vi nou en bots nous» no resultava gaire escaient per a oients grecs, prou entesos en vi i en simposis per a saber la inferioritat del vi novell, afegeix aquesta sentència, que vol ser una nova interpretació dels vv. anteriors, per dir-los que no han de voler ni tastar el vi nou dels judaïtzants (l'«altre evangeli» de Ga 1,6.7-9), ells que ja han tastat el vell, el bo, el *khrestós*.

La principal objecció contra la interpretació ací proposada és el prejudici dogmàtic que no hi pot haver contradicció dins d'aquesta perícopa lucana, ni d'ella amb Mc i Mt. Per això tothom fa una exegesi harmonitzant.

### 2.1. *Khrestós* = *Khristós*?

La interpretació que acabo de proposar tindrà encara més força si s'admet que en el mot final *khrestós*, per itacisme pronunciat *khristós*, Lc ha volgut al·ludir al Crist. Presentem en aquest sentit algunes dades.

---

seu comentari en Ga: «Das Wesen des Christentum ist *synesthíein*» (*Der Galaterbrief*, Herders Th. Komm. zum NT, 9), Freiburg 1974, 423.

## 2.2. Crítica textual de Lc 5,39

Tot el v. 39 és omès per D, les antigues versions llatines (excepte aur f q), Marció, Ireneu i Eusebi. Però el testimoni favorable de tots els altres mss, confirmats per p<sup>4</sup> i p<sup>75</sup>, fa que les principals edicions crítiques i la gran majoria dels comentaristes es decantin per la seva autenticitat. L'omissió en el text occidental se sol explicar per influx de Marció, que devia trobar que l'elogi del vi vell abonava l'Antic Testament, que ell rebutjava.<sup>7</sup> Però una referència de Rius-Camps<sup>8</sup> m'ha conduït a un interessant article de Christian-B. Amphoux<sup>9</sup> que recorda que els primers testimonis de Lc no són els mss bíblics, sinó la carta d'Ignasi als d'Esmirna, escrita ca. 110, la revisió de Marció, feta a Roma entre el 138 i el 144, i la primera apologia de Justí, adreçada a l'emperador Antoní ca. 150, mentre P<sup>75</sup> és del s. III i B del s. IV. Justí, segons Amphoux, «coincideix en una ocasió tan perfectament amb el text grec particular del *Còdex de Beza* que algú<sup>10</sup> ha pogut creure que aquest últim havia experimentat la influència de Justí. Però també podem pensar que Justí ha conegut Lc segons el mateix model que va utilitzar, en el segle IV, el copista d'aquest manuscrit».<sup>11</sup> Marció no té el v. 39, però ¿el va suprimir ell (com pensen la majoria dels autors), o ja no es trobava en el text que ell va revisar? Sempre segons Amphoux, l'existència d'aquest verset no és pas segura: «cap autor no l'esmenta mai; i la divisió eusebiana l'ignora. Tot porta a creure, doncs, que es tracta més aviat d'una addició que d'una supressió, i que només Marció ha restat fidel, en aquest punt, al seu model»; la qüestió és, doncs, qui, quan i per què el va afegir.<sup>12</sup> Si el v. 39 ha estat afegit tardanament,<sup>13</sup> resulta més versemblant la meua hipòtesi: que amb aquesta sentència un darrer redactor capgira el sentit de tota la perícopa i identifica Jesús amb el vi vell.<sup>14</sup>

7. Cf. B. M. METZGER, *Text. Comm. GNT*, 138-139.

8. Josep RIUS-CAMPS, «Dos versiones divergentes de la llamada de los primeros discípulos (Lc 5,1-11) según D05 (d) y P75-B03 (vg)», en *Patrimonium Fidei. Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan* (Studia Anselmiana 124), Roma 1997, 437.

9. C.-B. AMPHOUX, «Les premières éditions de Lc. 1- Le texte de Lc 5», *ETL* LXVII (1991) 312-327.

10. É. MASSAUX, «Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée», *ETL* LXXV (1986) 488-489.

11. AMPHOUX, «Les premières éditions de Lc. 1- Le texte de Lc 5», 313.

12. *Ibid.*, 325.

13. Cf. Josep RIUS-CAMPS: «Essent l'Evangeli de Lluc el darrer dels quatre evangelis canònics (fins i tot més tardà que l'Evangeli de Joan, segons he pogut comprovar)...» («El pluralisme de les comunitats primitives en l'obra de Lluc i la seva actualitat», en Antoni BOSCH I VECIANA (dir.), *El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI*, Fundació Caixa Sabadell, Sabadell 2001, 95.

14. Ja en el meua tesina del 1979 vaig gosar plantejar la qüestió: ¿És necessari, en la crítica textual dels sinòptics, professar el «monogenisme» (que totes les variants existents deriven d'un sol arquetip), o bé podem admetre el «poligenisme» (que hi ha variants que no deriven de l'arquetip)?

En la gran massa de mss que admeten aquest verset, la paraula que ens ocupa ofereix tres lectures:

1a: *khristós*: només l'uncial X, força tardà (s. x) però interessant.<sup>15</sup> No té cap més valor que el de ser testimoni de l'itacisme del copista. La indiscutida interpretació harmonitzant no permet de pensar que el copista l'entengués com a *nomen sacrum*, que en tot cas hauria escrit abreujat.

2a: 1195 1216 1230 1242 1253 1344 1365 1546 2148 2174 Lect Byz aur f q syr<sup>h</sup> pal vg goth arm geo. És la gran massa, que ha passat a la *koiné*, al *textus receptus* grec i a la Vulgata (*melius*). Però la quantitat dels testimonis d'aquesta segona lectura és vençuda per la qualitat dels de la tercera. «El grau comparatiu de l'adjectiu [2ª lectura] és probablement una esmena de l'escriba per tal de fer més aparent la comparació».<sup>16</sup>

3a: *khrestós*: p<sup>4</sup> p<sup>75vid</sup> ⚭ B L W 1241 syr<sup>p</sup> sa bo. Són els mss millors i més antics. La majoria dels autors, encara que llegeixin *khrestós*, tradueixen «millor» (no «bo»). Però encara que l'ús del positiu amb un sentit comparatiu sigui freqüent,<sup>17</sup> ¿és segur que té ací valor de comparatiu? Good esmenta l'opinió de Jeremias, que el tradueix com un comparatiu perquè diu que el llenguatge semític no té comparatiu, però li objecta: «Why did Luke whose Greek is excellent not then write *khrestóteros*?».<sup>18</sup> La interpretació tradicional comparativa és harmonitzant: explica Lc 5,39 en funció dels dos vv. anteriors i dels altres sinòptics. En l'exegesi que proposo, no tradueixo aquest *khrestós* per «millor» sinó per «bo», «suau», «de gust agradable». És com l'*oinos kalós* de Jo 2,10: «vi bo». Precisament per aquella interpretació harmonitzant s'explica que hagués prevalgut la lectura *khrestóteros*, comparativa, i inversament el triomf general de la lectura *khrestóteros* explica que prevalgués l'exegesi harmonitzant, i que cap comentarista, ni entre els grecs que pronunciaven amb itacisme, no pensés en l'equivalència *khrestós*-*Khristós*.

---

tip, sinó que transmeten diverses tradicions anteriors a la redacció considerada definitiva)? El «text autèntic», que els editors s'afanyen a reconstruir, ¿no serà pas una entelèquia, un *teologumenon*?

15. C. R. GREGORY remarca l'atenció que han dedicat a aquest còdex TREGELLES, GRIESBACH, DOBROWSKI, SCHOLZ i TISCHENDORF; cf. els seus *Prolegomena* a TISCHENDORF, *N. T. Graece*, III, 397-398.

16. B. M. METZGER, *Textual Comm. GNT*, 139.

17. N. TURNER, *Syntax* (vol. III de la *Gramm. NTG* de MOULTON-HOWARD, Edinburgh, 1973), 31 cita expressament el present cas com a exemple.

18. R. S. GOOD, «Jesus, Protagonist of the Old, in Lk 5:33-39», 32, n. 26.

3. *KYRIOS-KHRESTÓS* EN ELS SALMS

En la versió dels LXX dels Salms, sobre 14 casos del mot *khrestós*, en 11 el trobem explícitament associat a *Kyrios* (24,8; 33,9; 68,17; 85,5; 99,5; 105,1; 106,1; 108,21; 118,68; 135,1; 14,9).<sup>19</sup> En dos casos més no va unit a *Kyrios*, però és predicat de realitats divines: el Nom (51,11) i els judicis del Senyor (118,39). Només un cop *khrestós* és predicat d'un home (115,5). En tots 14 casos tradueix l'hebreu *tov*. Fora dels Salms, *khrestós* és associat a *Kyrios* en Na 1,7; Jr 40,11 (=hb 33,11) i Dn 3,89, i és predicat de Déu en Sa 15,1 i 2M 1,24. En altres 10 casos *khrestós* no és predicat diví. A més, el còdex A escriu *khrestós Kyriou* a propòsit de la mort de Saül, en 1Sm 24,11 i 2Sm 1,14, amb el sentit no adjectiu sinó substantiu i messiànic d'Ungit del Senyor. Aquest testimoni reflecteix l'itacisme del temps del còdex; justament A és el més antic (s. v) dels mss que en Lc 5,39 canvien el positiu *khrestós* pel comparatiu *khrestóteros*.

És ben conegut l'influx del llenguatge dels LXX en els passatges redaccionals de Lc. Especialment els Salms, pel seu ús litúrgic i particularment pel cant, eren memoritzats pels cristians i van influir molt en la redacció del Nou Testament. La fórmula invitatòria *exomologeisthe to Kyrio, oti khrestós* (Vg: *confitemini Domino, quoniam bonus*), l'original hebreu de la qual és típic del període post-exílic, sembla haver estat molt repetida i no sols copiada d'un passatge a un altre sinó també emprada com a antífona. Com a tal la trobem en Sl 105,1; 106,1 i 135,1, en tots tres a l'inici, però és possible que a més es repetís com a antífona o respons; i, entre els altres llocs més amunt citats, surt en Jr 40,11 (=heb 33,11) i Dn 3,89, dos passatges d'origen i de destinació litúrgics. En 1Par 16,34 i 2Pa 5,13, que són d'un traductor grec diferent, el *tov* hebreu va esdevenir *agathós*, però són també testimonis de l'ús litúrgic d'aquella antífona.

Cal subratllar la importància del Sl 33,9 LXX, *gheusasthe kai idete oti khrestós o Kyrios*, interessant de cara a Lc 5,39 perquè parla de «tastar» o «assaborir» i perquè és citat en 1Pe 2,3, que probablement es basa en una homilia pasqual, al·ludint segurament a l'experiència sacramental del Crist. Si en 1Pe no és del tot segur el sentit eucarístic, ho serà certament en la interpretació litúrgica immediatament posterior. És la interpretació que en llurs comentaris al Sl 33 donen Eusebi de Cesarea (PG 23, cols. 284-285), Atanasi (PG 27, cols. 167 ss; cf. també del mateix Atanasi *De titulis Psalmorum*, PG 27, cols. 771 ss) i, ja més tard, Teodoret de Cir (PG 80, cols. 1102-1110). Aquest verset psàlmic sembla haver estat el primer cant litúrgic adoptat per a la comunió dels fidels, ús que des dels ss. IV-V esdevingué universal i potser quotidià (és a dir, sempre que se celebrava l'eucaristia). En donen testimoni les *Constitucions Apostòliques* l. VIII, la

19. Cito el número del salm i del verset segons l'edició RAHLFS dels LXX. El número del v. és diferent en altres edicions i a les concordances de HATCH-REDPATH.

*Catequesi Mistagògica de Jerusalem* 5,20: «Heu sentit després la veu del salmista, que amb una melodia quasi divina us invitava a la comunió dels sants misteris, i que deia: «Tasteu i veureu, que n'és de bo el Senyor», i les anàfores de Sant Jaume i Armènia.<sup>20</sup> Per un text de sant Jeroni sembla que es cantava cada dia després de la comunió: «Quotidie, coelesti pane saturati, dicimus: Gustate et videte quam suavis est Dominus.»<sup>21</sup>

Podem també citar, perquè associa *oinos* i *khrestós*, la inscripció d'Aberci, anterior al 216<sup>22</sup> o fins potser de finals del s. II.<sup>23</sup> Segons Strathmann-Klauser (*supra cit.*) no es refereix al culte misteriós d'Attis, sinó que parla de Crist i de l'Església; la «verge» seria una al·lusió a Mt 1,18-23 i, encara que amb un llenguatge com el de les religions dels misteris i guardant la disciplina arcana, es tracta de l'Eucaristia quan diu: «Em guiava totalment la fe, i em presentà per menjar el peix (*ikhthys*) grandíssim, pur, que pren la casta verge i cada dia el dóna per menjar als amics, tenint un vi bo (*oinon khrestón*) barrejat amb aigua, juntament amb pa».

#### 4. JUGA LC AMB LA PRONUNCIACIÓ *KHRISTÓS*?

Segons Henri Leclercq «Il est absolument hors de doute que *Christus* et *Chrestus*, *christiani* et *chrestiani* ont été employés indifféremment par les auteurs profanes et les auteurs chrétiens des deux premiers siècles de notre ère.»<sup>24</sup> En aquest confusionisme hi han influït dues raons. La primera va ser l'itacisme, difós a partir del s. III a.C.<sup>25</sup> El canvi de heta en iota es troba documentat en els papirs de mitjan s. II, i en el text autèntic o en lectures variants de 1C 4,11, Ac 19,12, Lc 2,2, Hb 10,17, o 1,14.<sup>26</sup>

La segona raó, aplicable al cas concret de *khrestós-Khristós*, és que *khrestós*, en el seu sentit de «útil», havia esdevingut en el món greco-romà un nom propi sovint aplicat a esclaus, i d'aquestes resultes, mig per ignorància mig per menyspreu, es diu de Crist i dels cristians.<sup>27</sup> Pau diu a Filèmon que l'esclau Onèsim,

20. Cf. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, I, 63.

21. Cf. Plàcid M<sup>a</sup> VILA-ABADAL, «El salmo 33 como canto de comunió», en *XXXV Congreso Eucarístico Internacional 1952. Sesiones de estudio*, Barcelona 1953, 725-731.

22. Cf. M. STRATHMANN-Th. KLAUSER, «Aberkios», en *Reall. für Ant. und Christ.*, t. I (1950), cols. 12-17.

23. A. FERRUA, «Abercio», en *Encicl. Cattolica*, t. I (1949).

24. H. LECLERCQ, «Chrétien», en *DACL* II-1<sup>o</sup>, cols. 1464-1478; veg. també col. 186.

25. Eduard SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I, München 1939, 174-177, 186; MOULTON HOWARD, *Grammar NTG*, II, p. 64: «In I A.D. itacism was levelling the vowels considerably».

26. BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, *Gramm. des ntl. Gr.*, 72.

27. Cf. W. GRUNDMANN, *khrio ktl*, TWNT, t. IX, 524-526, «im Lukas-Evangelium», sobretot p. 576, nota 5; H. CONZELMANN, «Jesus Christus», *Religion in Geschichte und Gegenwart*, III (1959) 619-653.



que abans li era *akhrestos* (inútil), ara serà *eukhrestos* (ben útil) per a Filèmon i per a Pau mateix (Flm 11). El text més famós és el de Suetoni, que en la seva vida de l'emperador Claudi diu que aquest «Judeaos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit.»<sup>28</sup> El mateix fenomen que en grec pronunciava la *e* com *i*, fa que per ultracorrecció la *i* de vegades s'escriguí *e*. La pronunciació vulgar era *chrestiani*, diu Henri Leclercq, que en el seu article del DACL cita *Corpus Inscript. Graec.*, t. II, n° 2883 d; t. III, n° 3857 p; 3865 l. Tàcit diu: «.. quos vulgus chrestianos appellabat».<sup>29</sup> Com explica Batiffol, el que Tàcit vol dir és que la plebs els deia *chrestiani*, quan haurien de dir *christiani*, ja que el fundador de la secta es deia *Christus*.<sup>30</sup> També Lactanci diu: «Sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantium errores, qui eum immutata littera solent dicere.»<sup>31</sup> Henri Leclercq, que ha estudiat atentament l'epigrafia, dóna nombrosos exemples, que fan veure que tan aviat trobem *khristianos* com *khrestianos*, i observa:

Avec ces monuments nous sommes assurés d'avoir des graphies vraiment anciennes, ce dont on n'a pas la garantie pour les leçons manuscrites, notamment celles de Tacite, Suétone, Pline, Marc-Aurèle, Lucien, dont les ouvrages ont été si souvent copiés et corrigés. Ce qui paraît clair, c'est que la forme *Khrestos* et la forme *Khristos* ont existé longtemps parallèlement.

No sols hi ha confusió, sinó que es parla d'aquesta confusió, que esdevé un tòpic de la literatura apologètica, sigui per a rebutjar-la indignadament, com fa Tertul·lià («Sed et cum perperam chrestianus pronuntiatur a vobis, nam nec nominis certa est notitia apud vos de suavitate vel benignitate compositum»),<sup>32</sup> sigui per a complaure's en el joc de paraules. Així, Justí es queixa que els cristians són punits no per haver fet coses dolentes, sinó tan sols pel *nomen*, «i pel que fa a aquest nom pel qual som acusats, som òptims (*khrestótatoi ypárkhomen*), perquè som acusats de ser cristians (*khristianoí*), però odiar la bonesa (*khreston*) no és pas just».<sup>33</sup> Leclercq, que no pensa pas precisament en Lc 5,39, comenta: «Le goût du calembour était chose trop répandue au début de l'ère chrétienne pour que le mot *Christus* y pût échapper».<sup>34</sup>

28. *Claudii vita*, cap. 30.

29. *Annales* XV, 44. HARNACK corregí, d'acord amb els millors ms., la lectura divulgada de *christianos* per *chrestianos* (*Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig <sup>2</sup>1915, I, 348).

30. *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1909, 23, nota 3.

31. *Divin. Instit.* IV,7: PL 6, col. 464.

32. *Apologeticum*, c. 3: PL 6, 464.

33. *Apologia* I, 4,1.5; grafia segons l'edició de G. Kruger, Tübingen 1915, 2-3.

34. LECLERCQ, «Chrétien», en DACL II-1°.



## 5. CONCLUSIÓ

A més de 5,39, *khrestós* es troba en el Nou Testament en Mt 11,30 (el jou de Jesús es suau, [*khrestós*]), Lc 6,35 (imitar l'Altíssim, que es bo [*khrestós*] amb els desagraïts i els dolents), Rm 2,4 (la riquesa de la bonesa [*khrestótetos*] de Déu t'invita al penediment), 1C 15,33 (corrompen els bons [*khrestá*] costums), Ef 4,32 (sigueu benignes [*khrestoí*] els uns amb els altres) i 1Pe 2,3 = Sl 33,9 (si heu tastat que n'és de bo [*khrestós*] el Senyor). Deixant Lc 5,39, dels altres sis casos només en dos es refereix a comportaments humans; en els altres quatre és predicat de Déu.

Tenint, doncs, en compte la dificultat i la incongruència de la interpretació tradicional de Lc 5,39, la llibertat i l'originalitat de Lc en tota aquesta perícopa, el context redaccional de banquet que Lc li confereix, la tendència revelada en altres llocs de Lc de descriure banquets (pensant en les assemblees dels destinataris de l'evangeli), la tradicional associació sobretot en els Salms segons els LXX *khrestós-khristós*, l'itacisme que converteix la heta en iota, la pràctica equivalència gràfica entre els dos mots, que es pronuncien igual, em sembla versemblant la hipòtesi que també en Lc 5,39, a través d'un joc de paraules, *khrestós* al·ludeix al Senyor Jesús.

Hilari RAGUER

Monestir de Montserrat

08199 MONTSERRAT (Barcelona)

E-mail: [hraguer@abadiamontserrat.net](mailto:hraguer@abadiamontserrat.net)

## Summary

Differing from the usual interpretation of the parable of the new wine in old skins, this article maintains that at Lk. 5.39, clearly a later sentence, the final editor changed completely the meaning of the parable: the intention was not to explain the resistance expressed by (old) Judaism to (new) Christianity, but was rather to rebuke judaizing Christians. In the Pauline and Lukan communities, there was first of all evangelization and then came the troubling activity of the judaizers (bearing in mind Galatians especially). The chief objection to this interpretation is the dogmatic presupposition that there can be no contradiction between Lk. 5.39 and the rest of the Lukan pericope, nor the parallels in Matthew and Mark, which do not have this sentence. Consequently, Lk. 5.39 has always been interpreted so as to concord with the rest of the parable. The interpretation proposed here takes on even more force if the play on words is recognized at the end, where there is the word *khrestós*, pronounced *khristós* by itacism – the Lukan editor thus makes an allusion to Christ, saying that the good wine is Christ: *o palaiòs*

*khrestós [= Khristós] estin*. The terms *Christus* and *Chrestus*, *christiani* and *chrestiani*, were used interchangeably by the authors of the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> centuries. Numerous extra-biblical texts lend support to this hypothesis.