

JESÚS: PROFECIA I SAVIESA

Armand PUIG I TÀRRECH

Facultat de Teologia de Catalunya

En un llibre publicat fa temps pel biblista francès Pierre Grelot, es descriuen les concepcions relatives a l'esperança jueva en temps de Jesús.¹ Grelot conclou que l'esperança messiànica era viva en els primers decennis del segle I i que, en la seva forma més popular —i també més majoritària— se centrava en un personatge davídic que realitzés la «redempció d'Israel» (Lc 2,38, per exemple, parla de «l'alliberament de Jerusalem»). Era opinió comú entre la gent que calia expulsar de la terra els pagans opressors i restaurar Israel establint-hi un ordre social just, basat en la Llei de Déu, i fent del temple el far de llum del Déu únic que atragués tots els pobles. Un altre autor, Gerd Theissen, traça l'àmbit bigarrat i fèrtil en què es mou l'afirmació del regnat de Déu, tant en la forma teocràtica (Regne que serà establert en aquest món) com en la forma apocalíptica (Regne que serà instaurat amb l'arribada del món nou), tant en el marc d'una escatologia immanent com en el d'una escatologia transcendent.² Theissen-Merz subratllen que el judaisme no té cap dificultat per manejar una doble concepció temporal del regnat de Déu, alhora visible en l'obra eterna de la creació —i en el temple— i esperat com a plenitud gloriosa futura.³

En altres paraules, plantejar de manera contraposada les categories de «Regne present» i de «Regne futur» no fa justícia al concepte ambivalent de «regnat de Déu». Segments amplis del judaisme contemporani de Jesús, davant

1. P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (JJC 6), París: Desclée 1978.

2. G. THEISSEN – A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, London: SCM, 1998 (alem. 1996), 246-252.

3. Els anomenats salms reials (p. ex., el 93 o el 97) són un bon exemple del regnat etern de Déu, perenne i perpetu, el qual es concreta en el temple de Jerusalem, lloc on Déu resideix (vegeu Sl 68,17). La glòria futura domina en diverses seccions d'alguns llibres profètics (Is 24-27; 56-66; Za 10-14).

les dificultats que experimenta per a viure com a poble de l'aliança, anhelan una manifestació poderosa de Déu que capgiri la situació: que la injustícia passi a ser justícia, que la llibertat esborri tot esclavatge, que la Llei resplendeixi amb tot el seu esclat, que es faci efectiu el regnat del Déu sant.

Les formes concretes que ha de revestir aquesta manifestació divina, el marc en què s'ha de produir i el paper que hi ha de jugar una possible figura messiànica, l'«enviat», tot això mereix respostes diferenciades i plurals. L'apocalíptica és un dels quadres de comprensió de la realitat, si bé no és l'únic ni sempre apareix sota una forma pura.⁴ La profecia, de gran tradició a Israel, que també contempla una acció de Déu en la història humana amb una forta apel·lació a la conversió, no és estranya a molts esperits. Tampoc no ho és un discurs sobre la fidelitat estricta a la Llei i al temple i sobre l'observança de la puresa ritual, la qual concreta la realització de la voluntat divina per part dels qui l'han rebuda com a guia i salvació.⁵ Igualment, la doctrina del Déu creador i provident, que té cura del món i dels homes, de matriu sapiencial, troba el seu lloc entre les idees que configuren el moment, sobretot entre els mestres de la Llei. El ventall, doncs, és ampli. I no pocs autors prefereixen parlar de «judaismes» en plural, més que no pas de «judaisme», a l'hora de tipificar els corrents jueus del segle I.

Jesús se situarà en l'àmbit del seu poble, movent-se en una judaïtat sense fissures, si bé mantindrà una llibertat extraordinària en relació a les concepcions i els grups religiosos coetanis.⁶ Roger Le Déaut va afirmar encertadament que les afinitats més grans de Jesús amb un grup religiós de la seva època són les que manté amb els fariseus, però és clar, d'altra banda, que Jesús no es comporta com un rabí pròxim al grup fariseu. De fet, al meu entendre hi ha quatre elements en la vida de Jesús que desborden el marc de la doctrina i de la praxi farisees: a) l'anunci de l'inici del regnat final de Déu en la història humana, fet realitat en el seu ministeri; b) les seves guaricions i els seus exorcismes com a senyals inconfusibles de la incoació d'aquest regnat i de la derrota concomitant de Satanàs; c) l'ensenyament d'una ètica que no és pura explicació de la Torà sinó resposta al disseny original de Déu; d) la persona mateixa de Jesús i la seva paraula autoritzada sobre Déu com a Pare d'ell i de tots els

4. No és fàcil definir l'apocalíptica. J. J. COLLINS (*The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, N. Y., 1992) en proposa, com a trets característics, un dualisme temporal i espacial, una revelació divina que inclou un capgirament dramàtic de la història i una exhortació adreçada als qui pateixen un present viscut incòmodament.

5. Vegeu les aportacions de D. Marguerat i J. Charlesworth a aquest Simposi.

6. Cf., entre molts altres estudis, S. FREYNE, *Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus Story*, Londres: Continuum, 2004. Igualment, J. H. CHARLESWORTH – L. L. JOHNS (eds.), *Hillel and Jesus. Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis: Fortress, 1997.

homes, mereixedor de la confiança més gran.⁷ Aquest estudi provarà de deixar aquests quatre punts.

Espero així de poder mostrar la implicació recíproca de «profecia» i «saviesa» en el missatge i l'activitat de Jesús.⁸ Notem d'entrada que Jesús, fent servir la tercera persona, s'anomena a si mateix «profeta» (Mc 6,4 par. Mt 13,57 par. Lc 4,24; vegeu també Lc 13,33) i és gràcies al poder divinament atorgat («pel dit de Déu») que expulsa dimonis i anuncia que el Regne de Déu ja ha arribat (Lc 11,20 par. Mt 12,28). D'altra banda, Jesús defensa la seva actuació davant la gent afirmant que «la saviesa queda justificada per les seves obres / per tots els seus fills» (Mt 11,19 par. Lc 7,35). De manera indirecta, Jesús vincula les seves obres amb la saviesa divina: la seva saviesa és més gran que la de Salomó i, per tant, el qui l'escolta a ell, escolta «alguna cosa més que Salomó» (Mt 12,42 par. Lc 11,31). Pel que fa a la gent, reconeix Jesús com a «profeta» (Mc 6,15; Mc 8,28 par. Mt 16,14 par. Lc 9,19; Mc 11,32 par. Mt 21,46), i els de Natzaret, tot escoltant Jesús a la sinagoga, s'admiren de la «saviesa que li ha estat donada» i recorden els «miracles obrats per les seves mans» (Mc 6,2 par. Mt 13,54), allò que és típic dels grans profetes d'Israel.⁹ Així, doncs, de manera indirecta —com és habitual en ell— Jesús s'ha aplicat a si mateix la qualificació de «profeta» i ha relacionat la seva actuació amb la «saviesa» de Déu.¹⁰ I no sembla que la gent s'hagi mostrat esquerpa a aquesta percepció.

1. EL COMENÇAMENT DEL REGNAT DE DÉU

1.1. *La profecia del Regne*

El profeta és l'home que interpreta la història endut per l'Esperit. És l'home que rep una paraula divina i l'ha de comunicar sens tardança, com si un foc el

7. El cinquè element és la decisió de Jesús de no defugir la mort que sofrirà a Jerusalem. En aquest punt, cal fer notar que els fariseus només apareixen de manera tangencial (en dos únics indrets) en la història de la passió: a Getsemaní (Jn 18,3) i després de la mort de Jesús (Mt 27,62).

8. En la seva suggerent aportació, S. Freyne ha mostrat que també en l'univers de Qumran saviesa i apocalíptica tenen aspectes comuns que se sobreposen.

9. La reacció dels convilatans de Jesús posa en evidència, com suggereix la versió lucana d'aquest episodi (Lc 4,16-30), la identitat de Jesús com a «profeta» (v. 24), que parla amb paraules plenes de saviesa («paraules de gràcia») (v. 22) (cf. Lc 2,40) i actua a l'estil dels profetes Elies i Eliseu (vv. 25-27).

10. El nostre plantejament va més enllà del debat sobre el pes del material sapiencial en la col·lecció Q, si bé la notable quantitat de lòguions sapiencials en la font escrita més primitiva assenyalava la seva importància en Jesús. Destaquem, entre l'abundant bibliografia, J. M. Robinson (1964), D. Zeller (1977), J. S. Kloppenborg (1987), R. A. Piper (1989), R. Riesner (1981), B. L. Mack (1993), C. M. Tuckett (1996), M. Ebner (1998).

cremés per dintre. Tan bon punt ha estat cridat a parlar en nom del Senyor, no té opció. S'hi pot resistir, però acabarà sucumbint. Déu l'encercla i no té escapària. Les seves paraules i la seva vida, en darrer terme, no li pertanyen. Déu vol que parli amb tota urgència d'un futur alhora esperançador i amenaçant com a revulsiu per a un present que ha de ser canviat. Allò que anuncia per al futur —el judici diví— té una repercussió en l'ara i en l'aquí: no hi ha temps per perdre, perquè l'hora s'acosta. El profeta és un «senyal» alçat enmig del seu poble, un «arbre vigilant» (Jr, 1,11).

Els grans profetes d'Israel, i amb ells el Baptista —el «més gran» de tots, segons Jesús (Mt 11,11 par. Lc 7,28)— entren de ple en aquest model. Per a molts d'ells, el desplegament del regnat de Déu resta a l'horitzó,¹¹ i aquest horitzó se situa a una distància més o menys llunyana del present. Per a Joan Baptista, en concret, la imatge de la destralt ran de la soca dels arbres i el perill que l'arbre sense bon fruit sigui tallat i llençat al foc assenyala una immediata-sa temporal i accentua la urgència de la resposta (Mt 3,10 par. Lc 3,9). La conversió no es pot ajornar. Si algú es refiés de la seva virtut o de la seva pertinença al poble d'Abraham, es podria trobar barrejat amb la palla i cremant «en un foc que no s'apaga» (Mt 3,12 par. Lc 3,17). El judici no es farà esperar, i aquesta és la gran —i dramàtica— notícia. La bona notícia és, en tot cas, que ha estat enviat Joan, el profeta del Jordà, i que hi ha una última ocasió per a canviar el cor i la vida, visibilitzada en un baptisme que anuncia el perdó escatològic de Déu.¹² En efecte, després de Joan arribarà «el qui és més fort» que el propi Joan, el darrer, el qui ha de jutjar i discernir.

Joan no formula la seva predicació en termes de la irrupció del «Regne», sinó en termes de judici inexorable. Per tant, quan Jesús rescata el concepte de Regne i l'utilitza com a lema de la seva predicació, marca distàncies en relació al Baptista, aquell que l'havia batejat i del qual havia estat momentàniament seguidor. El fet que Jesús converteixi l'expressió «Regne de Déu» i la seva arribada en el motiu central de la seva predicació i en l'impulsor de la seva activitat taumatúrgica, indica que es veu a si mateix com el qui realitza allò que Joan anunciava. Significativament, Jesús no batejarà —ho faran durant un cert temps els seus deixebles, si ens atenem a la notícia de Jn 4,2, matisada per Jn 3,26. Jesús dedicarà aviat les seves energies a anunciar, amb fets i paraules, la proximitat-arribada del Regne de Déu en el marc d'una vida marcadament itinerant, i no sedentària com la del Baptista.

11. Això no significa que l'expressió «Regne de Déu» aparegui indiscriminadament en tots ells. Com han mostrat diversos autors, entre els quals J. H. Charlesworth, és més aviat el contrari: tan sols Jesús fa un ús massiu de l'expressió (vegeu D. MARGUERAT, «Jésus le sage et Jésus le prophète», en D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.-M. POFFET, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le Monde de la Bible 38), Genève: Labor et Fides, 1998, 293-317, aquí 300 n. 29).

12. A. PUIG I TÀRRECH, «Pourquoi Jésus a-t-il reçu le baptême de Jean?», *NTS* (en premsa).

El desplaçament de la categoria de «judici» per la de «Regne» com a eix del missatge, té una relació directa amb una nova manera de ser profeta. Jesús és el profeta del Regne, no el profeta del judici de Déu. Les seves opcions vitals i la seva activitat estan determinades per la categoria de «compliment», de realització d'una esperança. El Baptista ha obert el camí, amb un darrer anunci de la promesa de la intervenció de Déu en la història, i Jesús ha interpretat la predicació de Joan com «el signe», enviat per Déu, segons el qual ell havia de començar la seva pròpia predicació. Per això Joan resta, als ulls de Jesús, un personatge clau. Ara, després de Joan, l'acció de Déu en la història adopta la forma d'una presència, d'una irrupció, incoada i mitigada, balbucejant i incipient, però real i definitiva: Jesús parla del regnat de Déu perquè està convençut que aquest regnat ja ha començat. El canvi de llenguatge assenyalava un canvi de registre en la història humana. Amb una manera d'expressar-se tenyida de perspectiva postpasqual, però ajustada al que ha estat la predicació de Jesús, llegim en Mc 1,15: «El temps s'ha complert (*peplêrôtai*) i el Regne de Déu s'ha apropiat (*êngiken*)».¹³ També en 4Q 417, com ha subratllat S. Freyne, es diu que «el Déu del coneixement és el fonament de la veritat, i pel misteri que s'ha d'esdevenir / ha de venir ha posat els seus fonaments (de la veritat) i ha preparat les seves obres amb saviesa.»

1.2. Present i futur, revelat i amagat

Ara bé, per a Jesús, el nou món ha començat sense que el món actual hagi estat destruït. La bona notícia no és que Déu és a punt d'arribar sinó que Déu és aquí i, amb ell, són aquí la salvació, la felicitat i el perdó que Joan anunciava quan proclamava «un baptisme de conversió per al perdó dels pecats» (Mc 1,4 par. Lc 3,3). En una de les seves primeres guaricions a Cafarnaüm, Jesús deixa clar, davant l'escàndol dels mestres de la Llei presents, que el Fill de l'home, com Déu mateix (!), «té el poder de perdonar els pecats aquí a la terra» (Mc 2,5.7.10). Hi ha una relació precisa entre la promesa del Baptista—Déu, quan vingui, perdonarà els pecats dels qui reben el baptisme de conversió— i allò que Jesús realitza, de manera inesperada, en el paralític: un gest salvador del cos (la guarició) i de l'esperit (el perdó). Per això esclata una nova benaurança: «Feliços els ulls que veuen el que vosaltres veieu.» De fet, «molts profetes» havien anunciat aquest moment però tan sols amb Jesús, el profeta del Regne, el moment ha arribat (Lc 10,23-24 par. Mt 13,16-17; Sl Sal 18,6).

13. THEISSEN – MERZ escriuen a propòsit dels dos verbs en perfecte: «The focus is on a process which is already complete» (*Historical Jesus*, 257).

L'afirmació de Jesús segons la qual el regnat de Déu ha començat, posa en crisi un estricte pensament apocalíptic, d'encuny dualista, que separa el món present i el món futur. Amb Jesús, el motor de la història deixa de ser l'expectació pròxima (*Naherwartung*). La dada cronològica, essencial en la narrativa apocalíptica, passa a un evident segon lloc. Jesús recorre a imatges relacionades amb la sorpresa —un llampec, un lladre nocturn, un amo també nocturn—¹⁴ i, d'origen incert, es conserva aquesta frase lapidària: «D'aquell dia i d'aquella hora ningú no en sap res, ni els àngels del cel ni el Fill» (Mc 13,32 par. Mt 24,36). La imatge d'un Jesús apocalíptic, dominat —i frustrat— per l'arribada imminent de la fi, no troba suport en el conjunt del material sinòptic.¹⁵ Tanmateix, Jesús no renuncia a la perspectiva escatològica, que dóna profunditat a la història i consistència al moment present.

L'anunci de la presència activa del regnat diví fa possible que la història s'obri a un present d'esperança i es converteixi en lloc de compassió i de misericòrdia, de perdó i de gràcia. Davant una concepció de la història curta i llòbrega, pròpia de l'apocalíptica, o d'una història que ha de viure el drama de la revolta armada i de la subsegüent petició desesperada d'ajut diví, tal com la viuen els partidaris de la teocràcia, Jesús proposa una història oberta i fraterna, en la qual el temps no es troba pinçat ni comprimit. Paradoxalment, afirmant que ara i aquí, en un món no destruït per cap cataclisme còsmic, el regnat de Déu «ha arribat (*efthasen*) a vosaltres» (Mt 12,28 par. Lc 11,20), Jesús efectua una mena de «suspensió de judici» en relació al retard de la fi:¹⁶ ara comença un temps en què Déu actua de manera amagada (Mc 4,26-29) i en què l'home té l'oportunitat de convertir-se (Lc 13,6-9).¹⁷

D'altra banda, el futur no desapareix de la perspectiva de Jesús. Ben al contrari, el regnat de Déu, incoat ara, coneix després la seva plenitud, tal com mostra la perícopa del banquet escatològic que els no jueus comparteixen amb

14. Cf. Mt 24,27 par. Lc 17,24; Mt 24,43 par. Lc 12,39; Mc 13,34-36 par. Lc 12,36-38.

15. El lòguion sobre les poblacions d'Israel (Mt 10,23), citat per A. Schweitzer per a justificar la seva concepció d'escatologia consegüent, pot tenir un sentit irònic: davant els deixebles impacients per l'arribada del Regne, Jesús al·ludiria a la missió universal que ha de precedir la fi (Mc 13,10: «tots els pobles») i que ha d'incloure «totes les poblacions d'Israel», és a dir, tots els indrets on hi hagi jueus. Tanmateix, es debat l'autenticitat d'aquest lòguion i dels altres lòguions relatius a la data de l'arribada del Regne (Mc 9,1 i par.; Mc 13,30-31 i par.). No és d'excloure una intervenció de la primera comunitat. Vegeu, en canvi, la n. 35 d'aquest estudi.

16. Aquest posicionament de Jesús, que deixa fora de les seves preocupacions la pregunta sobre la data i els signes de la manifestació final del Regne però que manté l'expectativa sobre aquesta manifestació, donarà peu a dues sensibilitats que coexistiran llargament en el cristianisme primitiu: la que accentua la no imminència de la fi i la que viu en la història amb tons fortament apocalíptics.

17. La paràbola de la llavor que creix tota sola (Mc 4,26-30) descriu l'acció de Déu, mentre que la paràbola de la figuera (Lc 13,6-9) explica les possibilitats que té l'home. En tots dos casos, es palesa la paciència de Déu (cf. 1Pe 3,20).

Abraham, Isaac i Jacob (Lc 13,28-29 par. Mt 8,11) i del banquet, també escatològic, en el qual Jesús prendrà part al costat dels seus deixebles (Mc 14,25 par. Mt 26,29 par. Lc 22,16).¹⁸ En una paraula, i com a conseqüència de l'anunci del Regne present, emergeix un arc històric, que resta indefinit pel que fa a la durada, entre el Regne incoat i el Regne realitzat plenament. Aquest arc o segment es caracteritza per la presència de Déu dins la història humana, alhora invisible i activa, eficaç però no localitzable (Lc 17,21), amagat i revelat.¹⁹ Jesús introdueix, a propòsit del Regne, la categoria de «misteri que ha de ser revelat», és a dir, el fet que Déu manifesta la seva benvolença als «senzills», els seus escollits, mentre que «els savis i entesos» en queden fora (Mt 11,25 par. Lc 10,21; Mc 4,11 par. Mt 13,11 par. Lc 8,10). El Regne és present i, per tant futur; revelat i, per tant, amagat. L'acció de Déu és incoació i desvelament, no manifestació plena.

1.3. *Per què un començament sense pretensions?*

Salvat l'escull de la preocupació apocalíptica (quan, com i on arribarà el Regne), Jesús situa el seu anunci en el terreny de la descoberta i de les decisions. La primera cosa a entendre és que el regnat de Déu ha començat de manera discreta, *more humano*, però que coneixerà un final esplendorós, tal com correspon a la implicació de Déu en la seva pròpia obra: allò que Déu ha començat, Déu mateix ho durà a terme. Un grapat de paràboles, el rerefons de les quals és una imatge de creixença vegetal (llavors i llevat), expressen el fort contrast entre un inici gens triomfant i un final que supera les expectatives més optimistes.²⁰ Entremig, hi haurà fracassos i èxits, moments brillants i moments estèrils, i per això els deixebles són convidats a no obsessionar-se pels resultats immediats i a viure en la confiança en Déu. Emergeix aquí la saviesa del dia a dia, no entesa com una resignació sinó com la certesa que cada moment és contrastat però decisiu.²¹

18. Vegeu el punt 5 d'aquest estudi. Cf. A. PUIG I TÀRRECH, *Jesús. Un perfil biogràfic* (Perfils 50), Barcelona: Proa, 2004, 472-506.

19. Lc 17,21 és un lòguion d'interpretació incerta, però que se situa sens dubte en l'àmbit d'una escatologia present (THEISSEN – MERZ, *Historical Jesus*, 261). La fórmula *entos hymôn* («enmig de vosaltres») pot significar «dins de vosaltres» (cf. EvTom 3; 113) (sentit espiritual), «entre vosaltres» (sentit local) o «al vostre abast» (sentit dinàmic). Aquesta última és la preferible: en comptes de provar d'identificar signes o indicis de la seva arribada, el que cal és optar pel Regne, és a dir, entrar-hi.

20. Em refereixo a les paràboles de la llavor que creix tota sola (Mc 4,26-29), del sembrador (Mc 4,39 par. Mt 13,3-9 par. Lc 8,5-8), del gra de mostassa (Mc 4,30-32 par. Mt 13,31-32 par. Lc 13,18-19) i del llevat (Mt 13,33 par. Lc 13,20-21).

21. PUIG I TÀRRECH, *Jesús*, 339-340.

En conseqüència, la qüestió nodal és la recepció del Regne, l'entrada al regnat de Déu. En aquest punt, Jesús empra tots els recursos per fer adonar del que representa la notícia del Regne que arriba. Per això, assistim a una multiplicació d'invitacions per part de Jesús: a l'escolta, a la conversió, al seguiment, a la confiança, al deseiximent de les riqueses... totes en funció del tresor que, un cop descobert, esdevé la gran benaurança (Mt 13,44) o de la perla que, un cop adquirida, canvia la vida del mercader que l'ha comprada (Mt 13,45-46). Els llenguatges de la descoberta (buscar i trobar) i de l'entrada impregnen el missatge de Jesús. El fet que el Regne de Déu hagi començat el posa a l'abast dels qui vulguin acollir-lo. Els esquemes apocalíptic i teocràtic dibuixaven un Déu llunyà que havia de revelar la seva potència, i el creient es limitava a esperar que arribés el moment de la seva manifestació. L'anunci del Regne present apropa Déu, i ara el creient esdevé un subjecte actiu del seu regnat: confiar i esperar vol dir buscar i trobar allò a què ara es té accés.²² En Jesús, la gran qüestió deixa de ser l'arribada del Regne —feliçment, ha arribat!— i passa a ser, un cop se n'ha obert l'accés, l'entrada al Regne.

El model d'aquesta entrada són els infants i els pecadors. Es tracta d'una opció desconcertant però coherent amb el que Déu espera dels homes i amb la manera com Jesús entén la seva missió. A casa de Leví, el publicà, Jesús diu: «No he vingut a cridar els justos, sinó els pecadors» (Mc 2,17 par. Mt 9,13 par. Lc 5,32). Malèvolament, hom es podria fins i tot preguntar si Jesús vol justos al seu costat! La resposta a això és positiva, perquè també els justos necessiten entrar al Regne, com demostra el cas del ric que és cridat a abandonar els seus béns i a seguir Jesús. Allò que Jesús constata és que la profecia del Regne fa forat entre els pecadors públics i notoris (Mt 21,31) i que, en canvi, no és fàcilment assumible pels qui es tenen per bons observants de la Llei, segurs de la seva justícia (cf. Mt 5,20). Per això els infants, que demanen des de la necessitat i la feblesa, són posats al mig del grup de deixebles, ja que «qui no acull el Regne de Déu com l'acull un infant, no hi entrarà pas» (Mc 10,15 par. Lc 18,17). Entra, doncs, al Regne el qui ho desitja, el qui el considera la decisió prioritària de la vida (Mt 6,33 par. Lc 12,31), el qui s'esforça per entrar-hi fent-se violència a si mateix i a la pròpia justícia (Mt 11,12 par. Lc 16,16).²³

22. P. POKORN, «Lexikalische und rhetorische Eigentümlichkeiten der ältesten Jesustradition», en J. SCHRÖTER – R. BRUCKER, *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin – New York: de Gruyter, 2002, 393-408) escriu: «Es ist nicht nötig, das Reich Gottes zu bauen, er kann gefunden werden» (399). Per això el llenguatge de «construcció del Regne» és inexistent en el missatge de Jesús.

23. El lòguion dels violents admet dues interpretacions: els violents poden ser els qui s'esforcen per entrar al Regne que Jesús predica (Lc 13,24) o bé els qui s'oposen violentament a aquest Regne i en són adversaris (Mt 23,13). En Mt el sentit seria el primer, mentre que en Lc caldria privilegiar el segon. Potser Jesús ha volgut indicar que el Regne és senyal de contradic-

1.4. *El judici de després i el d'ara*

El missatge de Jesús no recull adhesions universals. N'hi ha que s'hi oposen amb duresa i n'hi ha que s'hi mostren insensibles. Els més pròxims a la Llei acostumen a ser els qui es mostren més distants de Jesús i del seu anunci. Precisament són aquests els qui van a la recerca «d'un senyal del cel» que avali el que Jesús diu. Jesús, però, s'hi nega en rodó (Mc 8,11-12) o bé es limita a indicar críticament el «senyal del profeta Jonàs» (Mt 12,38-40 par. Lc 11,29-30; Mt 16,4) o bé evoca «l'aspecte del cel» i de la terra per denunciar que els qui pregunten no saben «en quin temps» estan vivint (Mt 16,2-3 par. Lc 12,54-56). En una paraula, com hem indicat, allò que justifica Jesús no són els senyals celestials o divins, sinó la seva vida i les seves mateixes obres, plenes de saviesa divina (Mt 11,19 par. Lc 7,35).²⁴

D'altra banda, Jesús posa en relació directa la seva predicació amb el judici i la salvació finals. Ara i aquí s'anticipa la decisió escatològica, i aquesta anticipació es troba en funció de l'actitud que cadascú hagi adoptat en relació al missatge del Regne. Per tant, si bé es clar que la salvació, i no el judici, resta en el centre de l'anunci del Regne,²⁵ també és clar que el drama còsmic es manté (vegeu Mc 13) i el judici segons les obres en forma part. A diferència de Joan i de l'apocalíptica, el pes no recau sobre el judici diví, però Jesús es planteja el problema del rebuig (present) de la seva predicació i el relaciona amb el judici final (futur) de Déu, l'acte en el qual queda expressada la seva justícia.

Així, doncs, la salvació o la condemna en el judici es decideixen ara i aquí, en la mesura que el missatge de Jesús ha estat objecte d'acolliment o de rebuig.²⁶ Les expressions, tallants, no deixen d'incloure un to amenaçant adreçat als membres del poble d'Israel que no compartiran la taula escatològica amb els patriarques i els profetes (Mt 8,11-12 par. Lc 13,28-29).²⁷ El seu

ció: «és objecte de violència per part de tothom» (*pas eis autên biasetai*, Lc 16,16): per part dels qui volen entrar-hi (i sacrifiquen el seu jo) i per part dels qui el rebutgen (i voldrien veure fracassar el missatge de Jesús).

24. La negativa de Jesús a buscar l'aval del cel contrasta notablement amb dos profetes de referència com són Elies i Eliseu. Elies obté que del cel en baixi foc i consumeixi l'altar i la víctima en el Carmel (1Re 18,38), que caigui un gran xàfec després de tres anys de sequera (1Re 18,45), que un àngel li porti pa i aigua i se salvi de la mort en ple desert (1Re 19,5-6) i que novament baixi foc del cel per consumir els soldats que venien a detenir-lo (2Re 1,10.12) Eliseu, pel seu costat, obté del Senyor l'engegament dels soldats arameus que volien agafar-lo (2Re 6,18).

25. THEISSEN – MERZ, *Historical Jesus*, 265.

26. Aquest és un punt prou subratllat en els estudis dels darrers anys. Vegeu, a tall d'exemple, M. WOLTER, «“Gericht” und “Heil” bei Jesus von Nazareth un Johannes dem Täufer», en SCHRÖTER – BRUCKER, *Der Historische Jesus*, 355-392, aquí p. 387. M. REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu* (NtAb NF 23), Münster: Aschendorff, 1990.

27. Lc, a diferència de Mt, parla de «vosaltres» (Mt: «fills de Regne»), és a dir, a alguns que adueixen que han estat conciutadans de Jesús (Lc 13,26; els «fills d'Abraham» de la predicació

lloc serà ocupat per no jueus, vinguts de fora de les fronteres d'Israel.²⁸ Entre els no jueus presents en el judici diví que tanca la història, hi haurà la reina del país del Sud i els habitants de Nínive, al nord, que faran de testimonis (!) contra la gent de «aquesta generació» (d'Israel), pel fet de no haver escoltat la *saviesa* (exemple de Salomó) i la *profecia* (exemple de Jonàs) que brollaven de Jesús quan aquest els convidava a convertir-se (Mt 12,41-42 par. Lc 11,31-32).²⁹ La manca d'escolta i de conversió afecta igualment les viles galilees de la vora del llac —Cafarnaüm, Betsaida i Corazín— que han testimoniats els molts miracles que Jesús hi duia a terme. La seva sort en el judici és considerada més terrible que les ciutats de Tir i Sidó, les dues metròpolis fenícies, paradigma de la corrupció i de la rebel·lia contra Déu (Mt 11,21-22 par. Lc 10,13-14). En el cas de Cafarnaüm, comparada amb Sodoma (!), Jesús afirma fins i tot —i de manera única— que baixarà «al país dels morts», és a dir, que es condemnarà (Mt 11,23-24 par. Lc 10,15). Es podria afegir a aquesta llista la ciutat de Jerusalem, de la qual Jesús s'allunya fins al dia del judici («des d'ara no em veureu més») bo i profetitzant-ne la destrucció («la teva / vostra casa és abandonada»), després d'intents infructuosos d'apropament, correspostos tan sols amb el rebuig (Mt 23,37-39 par. Lc 13,34-35).

Aquests textos, propis d'un predicador netament apocalíptic, semblen posar en qüestió la nostra tesi sobre el balanç entre el Jesús savi i el Jesús profeta. Cal, doncs, una reflexió. En primer lloc, notem que són apostrofacions de tipus retòric que s'adrecen a un grup indeterminat («vosaltres», «aquesta generació») o bé a ciutats o viles (Jerusalem, les viles galilees);³⁰ per tant, els destinataris les reben de manera indirecta. Els qui les escolten directament són els seguidors i deixebles de Jesús, per als quals no són, evidentment, una condemna sinó una paraula d'encoratjament de cara a la salvació.³¹ En segon lloc, subratllem el caràcter altament hiperbòlic d'aquestes apostrofacions: els destinataris queden mancats d'allò que més desitgen (compartir l'àpat escatològic amb els pares del poble d'Israel) o bé són equiparats amb els grans models de

del Baptista, Mt 3,8 par. Lc 3,8) però que de fet han obrat el mal (Mt 7,23 par. Lc 13,27). Mt accentua la responsabilitat dels «fills del Regne», l'Israel que rebutja Jesús, no tot Israel indiscriminadament. Vegeu el meu article «Israël et l'Église dans l'Évangile de Matthieu», FS U. Luz (en premsa).

28. Mt 8,11: «gent d'orient i d'occident» (+ «del nord i del sud», Lc 13,29).

29. Es tracta d'un text interessant per a comprovar com Jesús mateix es veu reflectit en dos prototípus: el de savi (Salomó) i el de profeta (Jonàs). Queda clara la seva intenció de no separar saviesa i profecia.

30. Notem que, curiosament, els mestres de la Llei són durament criticats per Jesús però no reben ni una sola paraula relacionada amb la seva sort eterna (Mt 23,13-33 par. Lc 11,37-48). Tan sols Cafarnaüm, la pàtria de Jesús!

31. WOLTER, «Gericht», 378: «ein stabilisierendes Trostwort» (a propòsit de les paraules referides a la reina de Saba i als ninivites).

pecat de la tradició jueva (Tir, Sidó, Sodoma) o, encara, queden posats en evidència el dia del judici davant etíops (la reina de Saba) i assiris (els ninivites). No sembla, doncs, que aquests textos s'hagin d'interpretar com a sentències en ferm de Jesús sinó com a paraules de judici pronunciades per aquell que se sent amb autoritat en relació al judici de Déu, salvador i condemnatori.³²

Aquesta segona consideració apunta vers l'autocomprensió de Jesús tal com és expressada en Lc 12,8-9 (par. Mt 10,32-33): «A tot aquell qui em reconegui davant els homes, també el Fill de l'home el reconeixerà davant els àngels de Déu. Però el qui em negui davant els homes, serà negat davant els àngels de Déu.»³³ La imatge posa en relació el tron celestial de Déu, el jutge suprem que escolta el testimoni del Fill de l'home, favorable o desfavorable, sobre aquells que, respectivament, han reconegut o negat Jesús a la terra. En conseqüència, l'acolliment o el rebuig de Jesús i dels seus enviats serà essencial en el moment del judici. Per això, els deixebles enviats en missió, si no són acollits ni escoltats, han d'espolsar-se la pols dels peus «com a acusació contra ells» (*eis martyrion autois*) (Mc 6,11 par. Mt 10,14 par. Lc 9,5; Lc 10,11).³⁴ De fet, en el judici, els Dotze deixebles, asseguts en trons, flanquejaran el tron del Fill de l'home i jutjaran les dotze tribus d'Israel (Mt 19,28 par. Lc 22,30).

El judici, doncs, apareix com a culminació i alhora final de la història, d'acord amb les concepcions del llibre de Daniel i de tota l'apocalíptica jueva.³⁵ La certesa del judici és absoluta, però no va lligada amb cap amenaça de condemna eterna sinó amb l'evocació d'una evidència provinent de l'observació sapiencial del dia a dia: l'arribada inevitable de la mort o del judici és sempre inesperada i aleshores totes les possibilitats s'acaben. Les imatges del diluvi en temps de Noè o de la pluja de foc i sofre en temps de Lot (Mt 24,37-39 par. Lc 17,26-30) o del ric insensat que es pensava tenir tota la vida per endavant (Lc 12,16-20) o els casos dels galileus massacrats per Pilat o dels morts amb l'accident de la torre de Siloè (Lc 13,1-5), totes elles assenyalen la

32. En aquest sentit, no es pot dir que siguin paraules d'amenaça. Són paraules que deriven de la *exousia* de Jesús i de la seva funció determinant en relació al dia del judici (en línia amb Mt 10,32-33 par. Lc 12,8-9).

33. Cf. també Mc 8,38 par. Lc 9,26.

34. D'entrada, el gest indica un trencament per part dels qui han estat rebutjats, i no es vincula directament amb el judici. Tanmateix, Jesús subratlla que «qui no fa cas de vosaltres, no fa cas de mi, i qui no fa cas de mi, no fa cas del qui m'ha enviat» (Lc 10,16; cf. Mt 10,40). Per tant, el rebuig dels deixebles és rebuig de Jesús, el Mestre, i rebuig de Déu mateix. El gest, doncs, té una projecció escatològica.

35. També la imatge de la paràbola del blat i el jull té unes connotacions de tria (Mt 13,24-30). Però la decisió de l'amo del sembrat és no avançar el moment de triar entre el blat i el jull. El pes del relat descansa, doncs, sobre la negativa a anticipar allò que ha d'arribar: l'ajornament i no la mateixa tria ocupa el centre de la paràbola de Jesús, en clar contrast amb l'explicació al·legòrica (Mt 13,37-43) on el subratllat és sobre l'hora de la sega, «la fi del món».

necessitat de conversió abans no sigui massa tard: «si no us convertiu, tots acabareu igual», és a dir, no tindreu temps de convertir-vos (Lc 13,3.5). La urgència s'imposa a l'amenaça.

1.5. *Una afirmació que fonamenta totes les altres*

Ara bé, la insistència en l'acolliment del Regne i de la conversió predicada per Jesús, ¿no es presenta com a excloent?, ¿no exhaureix qualsevol altre camí, com el de la fidelitat incansable a la Torà? D'una banda, fem notar que tot el que Jesús explica i comunica, s'aplica al concret dels qui ho reben i es fonamenta en el regnat de Déu, el qual demana una resposta sense fissures. Jesús anuncia un Déu que no admet rivals («no podeu servir alhora Déu i el diner», Mt 6,24 par. Lc 16,13) i que es mou amb una gran llibertat, de manera que ningú no pot estar segur de les seves opcions a l'hora de passar pel seu judici: ¿qui serà pres i qui serà deixat? (Mt 24,40-41 par. Lc 17,34-35). A aquesta centralitat de Déu, que comparteixen totes les religions, s'ha d'afegir el criteri que la tradició sinòptica planteja a propòsit d'aquest judici: el del got d'aigua fresca, donat «perquè sou de Crist», i que no queda sense recompensa (Mc 9,41 par. Mt 10,42). El fresc del judici final desenvolupa aquest criteri i universalitza així allò que cal per entrar al Regne preparat des de sempre (Mt 25,31-46).³⁶

El començament del regnat de Déu és l'afirmació que sosté tot el ministeri de Jesús. Ens movem en un terreny que supera les divisions cronològiques però que no les esborra: el món està trasbalsat per la presència misericordiosa de Déu que es manifesta en l'actuació de Jesús, però la plenitud futura encara no ha arribat.³⁷ El Regne està incoat, i Déu es fa present. El Regne acabarà omplint la terra i Déu farà complet el seu regnat. Per això la invocació que Jesús posa en boca dels deixebles («[fes] que vingui el teu Regne») (Mt 6,10 par. Lc 11,2) no contradiu la seva afirmació fonamental: «Ha arribat a vosaltres el Regne de Déu» (Mt 12,28 par. Lc 11,20). Més aviat la integra i l'explica. La grandesa del Déu de Jesús és que recull en un punt escatològic la dualitat temporal i espacial, pròpia de la història humana. La història no queda anul·lada però des d'ara posseeix la qualitat que correspon a la seva plenitud. La revelació del disseny de Déu ha començat i es concreta en els malalts, els pobres i els pecadors.

36. En el seu estudi, D. Marguerat esmenta la paràbola del bon samarità com a model i criteri d'acció misericordiosa cap al proïsme, allò que configura el judici en Mt 25,31-46.

37. J. D. G. DUNN escriu que les afirmacions de Jesús a propòsit de la fi «attest more the prophet's conviction and assurance in God and in the future as God's, as taught from the past, than any clarity of perception regarding the "end" itself» (*Jesus remembered* [Christianity in the Making 1], Grand Rapids – Cambridge, 2003, 483).

2. ELS SIGNES D'UN REGNAT QUE COMENÇA

2.1. *Una lluita còsmica*

La percepció de l'inici del regnat de Déu s'obté de manera particular en les guaricions i els exorcismes, que palesen la victòria sobre el mal i el seu príncep en totes les seves formes. Certament, tot i les analogies que G. Vermes va establir amb els rabins Hanina ben Dosa i amb Honi el Traçador de Cercles, cal reconèixer que Jesús és l'únic rabí miracler i exorcista que cura i expulsa dimonis com a signe que el regnat de Déu ha començat.³⁸ El text major és Mt 12,28 par. Lc 11,20: «Si jo trec els dimonis pel dit de Déu, és que ha arribat a vosaltres el Regne de Déu.» L'activitat miraclera de Jesús, unànimement reconeguda,³⁹ es planteja com a central en el seu ministeri, i la raó d'aquesta centralitat només pot ser el vincle estret que manté amb l'objectiu primer de la seva predicació: l'anunci del regnat de Déu. Per a Jesús, les guaricions i els exorcismes no són col·laterals perquè en ells s'hi planteja la lluita còsmica i existencial amb Satanàs, el príncep del mal, el poder del qual ha començat a declinar. De fet, la connexió Regne-derrota de Satanàs és una constant en el pensament apocalíptic jueu: el món futur, que es caracteritza per la intervenció de Déu a favor del seu poble, es desclou quan la força del diable toca a la fi:

Aleshores es manifestarà el seu Regne (de Déu) sobre tota la creació, i aleshores el diable arribarà al seu final i la tristesa serà enduta amb ell (Assumpció de Moisès 32,1).

En aquest context, els miracles tenen, en Jesús, una funció precisa: el profeta del Regne present mostra la força de Déu. Així, les afirmacions de l'apocalíptica referides a la futura —i certa— derrota de Satanàs queden plasmades en accions espectaculars que assenyalen el canvi substancial que s'ha començat a produir. Ara bé, l'àmbit privilegiat d'actuació del mal en el món és la malaltia (física, psíquica, espiritual), allí on la seva força sembla invencible. Jesús, doncs, curant, s'enfronta a Satanàs en el seu mateix «terreny», convençut que ha perdut el lloc de predomini que ocupava i que la seva força s'ha fos.⁴⁰ Així

38. G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Philadelphia: Fortress 1983 (alem. 1974), 278. Per a Theissen, la qualificació de «rabí carismàtic» és la més apropiada a Jesús.

39. A tall d'exemple cf. B. CHILTON, *Rabbi Jesus. An Intimate Biography*, N.Y.: Doubleday, 2000.

40. Si bé tant la malaltia com els exorcismes són vistos per Jesús com el resultat de l'acció destructora del príncep del mal (vegeu Lc 13,16), el món de la malaltia és més propi de Jesús que el món dels exorcismes. Jesús mateix argumenta que els «fills» (seguidors) dels fariseus també expulsen dimonis, i no és contradictori (Mt 12,27 par. Lc 11,19). En canvi, enlloc no es diu

es desprèn de la visió de Jesús sobre la caiguda d'aquell, derrocat «com un llamp» del cel (Lc 10,18).⁴¹

Notem que aquesta visió de la caiguda de Satanàs pot ser fundacional, com fundacional és la visió del Jordà on el cel s'esquinça i la veu celestial confirma Jesús com a Fill (Mc 1,10-11). L'arribada del regnat de Déu, doncs, quedaria confirmada en Jesús mitjançant dues visions-revelacions: la del cel (més alt) esquinçat perquè Déu parli, i la de l'altura del cel de la qual és destronat Satanàs. Aquestes dues visions s'inscriuen en el punt de partença de la missió de Jesús i el confirmen en la seva percepció de l'esdeveniment que canvia la història humana: l'inici del regnat de Déu i de la derrota del mal en totes les seves formes.⁴²

D'altra banda, notem que Jesús empra la imatge «d'un que és fort» per a subratllar que, per tal de dominar-lo, abans se l'ha de lligar, ja que, altrament, no se li podrà saquejar la casa (Mc 3,27 par. Mt 12,29). En Lc 11,21 la imatge és la de l'enfrontament entre dos que són forts i que només es resoldrà si un dels dos, el «més fort», aconsegueix vèncer l'altre i endur-se'n el botí. En ambdós casos, s'evoca una imatge semblant que es troba en la predicació del Baptista. Aquest havia anunciat un personatge que vindria després d'ell i a qui ell anomena «el qui és més fort que jo» (Mc 1,7 par. Mt 3,11 par. Lc 3,16). Doncs bé, Jesús hauria traslladat la imatge encunyada pel Baptista al seu ministeri i s'hauria identificat amb aquell que —perquè és més fort que Satanàs— és capaç de vèncer-lo, explicitant així allò que Joan havia deixat sense resoldre: la identitat del «més fort». El regnat de Déu es contraposa, doncs, al poder de Satanàs, i per això els miracles són, primàriament, una «mostració» de la força del Regne i del qui el fa visible a la terra.

2.2. Una profecia adreçada als pobres

Tanmateix, la profecia del Regne no s'exerceix tan sols en termes de lluita còsmica contra Satanàs, sinó en termes d'anunci de la bona nova als pobres. És

que els fariseus *també* curin. L'acusació del Talmud, segons la qual Jesús hauria «practicat la màgia» (TB Sanhedrín 43a), reflecteix la seva activitat taumatúrgica.

41. Vegeu els paral·lels intertestamentaris i rabínic de la derrota-caiguda de Satanàs en el meu article «Lc 10,18: La visió de la caiguda de Satanàs», *RCatT* 3 (1978) 217-243. U. B. MÜLLER («Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu», *ZThK* 74 [1977] 416-448) suggereix que gràcies a la seva experiència visionària Jesús ha estat capaç de substituir l'amenaça del judici, predicada pel Baptista, per la certesa de la salvació. Penso que més aviat les visions del Jordà i de la caiguda de Satanàs aporten a Jesús una confirmació de l'arribada de l'èskhaton, la manera com ell havia interpretat el baptisme de Joan.

42. Així, doncs, la figura de Jesús queda impregnada per alguns elements de l'esquema apocalíptic (ell és el dipositari o mitjancer de la revelació) però no per tots (el dualisme present-futur es decanta clarament a favor del present).

significativa, en aquest sentit, la resposta de Jesús als enviats de Joan que li pregunten si és el Messies: «Els cecs hi veuen, els coixos caminen, els leprosos queden purs, els sords hi senten, els morts ressusciten, els pobres reben l'anunci de la bona nova» (Mt 11,5 par. Lc 7,22). La frase, que usa el temps present (!), és una cadena de textos del profeta Isaïes (26,19; 29,18; 35,5-6; 61,1) que presenta moltes semblances amb l'anomenat «fragment messiànic» de Qumran (4Q521), el qual és escrit en temps futur: «Ell (el Messies) curarà els ferits, donarà la vida als morts i proclamarà la bona nova als pobres». Notem que en tots dos textos, el de la font Q i el del Mar Mort, les funcions del Messies s'orienten vers la guarició dels malalts, la resurrecció dels morts i la proclamació de la bona nova als pobres. És a dir, el regnat de Déu, del qual la figura messiànica és portadora, implica malalts i pobres amb la mateixa intensitat. En altres paraules, les guaricions de malalts i les paraules (les benaurances) i els gestos envers els pobres són igualment signes del regnat de Déu.

Aquests són, doncs, els signes, terrenals, visibles i comprovables, que Jesús dóna, tot i que els seus opositors no es resignen i voldrien, com ja hem observat, un gran senyal celestial (vegeu 1.4). En Lc 11,16-17, en plena discussió sobre si Beelzebul és el fautor últim de les guaricions de Jesús —tal com dictaminen els mestres de la Llei baixats de Jerusalem (Mc 3,22)—, es demana a Jesús «un senyal del cel». Jesús no accedeix a donar-los-el. En la intenció de Jesús, el senyal que el regnat de Déu és visible aquí a la terra són l'acció i en les paraules del seu portador: «aneu a anunciar a Joan el que heu vist i sentit» (Lc 7,22 par. Mt 11,4). N'hi ha, doncs, prou «d'interpretar els signes dels temps» (Mt 16,3), és a dir, tot allò que identifica el ministeri de Jesús com a temps en què es descloeu el regnat de Déu: les guaricions que salven els malalts, el tracte que reben els pobres i, a més, els àpats compartits amb els pecadors. Aquests són els autèntics signes del regnat present de Déu, que molts, sobretot els més observants, són incapaços d'identificar com a expressió d'aquest regnat. L'esquema apocalíptic dels dos móns queda sobrepassat amb la perspectiva d'un Regne que obra en i a través de Jesús.

3. L'ÈTICA COM A RESPOSTA AL REGNAT INCOAT DE DÉU

3.1. *Els termes del problema*

Si els signes del Regne són la conseqüència i l'expressió de l'inici del regnat de Déu, l'ètica n'és el contingut, el criteri d'una vida viscuda segons un disseny diví que Jesús revelarà. Molt s'ha debatut sobre el lloc que ocupa l'ètica en el missatge de Jesús. Entre Weiss i Schweitzer i la seva *Interimsethik*, plena de provisionalitat apocalíptica, i els membres del *Jesus Seminar*, per als qui Jesús seria un mestre d'una saviesa sense història, s'estén un gran ventall

de posicions. El rabí Jesús no pot deixar de prendre posició davant la pregunta de base que es fa tot jueu («com mantindrà pur un jove el seu camí?», Sl 119,9) i davant la resposta que ell mateix es dona («Déu meu, vull fer la teva voluntat», Sl 40,9).

En la seva obra sobre el Jesús històric, G. Theissen i A. Merz fonamenten l'ètica de Jesús en motivacions provinents alhora de la saviesa i de l'escatologia.⁴³ Entre les primeres, esmenten la creació en els seus orígens i la natura en el seu estat present; entre les segones, es fixen en Mc 1,14-15.17 i conclouen que l'escatologia —no el judici— motiva una ètica de la conversió, de la misericòrdia i del seguiment, tot i que Jesús no ho faria «en sentit formal, inculcant de fer el bé, sinó oferint criteris que guïïn una bona conducta... (la qual consisteix) a donar suport als febles, acceptar els pecadors, acollir els estrangers».⁴⁴ Segons Theissen i Merz, l'ètica de Jesús se situa en l'encreuament entre el present (saviesa) i el futur (escatologia), i al bell mig hi ha la Torà, «llegida amb un esperit de profecia»,⁴⁵ és a dir, focalitzada en el manament de l'amor, el centre de l'ètica jesuana.

Pel seu costat, D. Marguerat distribueix en cinc categories les motivacions de l'ètica que Jesús proposa. Dues serien netament escatològiques (el judici i la retribució) i tres es mourien en un registre sapiencial (l'apel·lació a Déu com a creador, la fonamentació en la generositat il·limitada de Déu i la saviesa popular de tipus paradoxal comuna al rabinisme coetani que no explicita motivacions).⁴⁶ Segons Marguerat, l'articulació entre escatologia i saviesa s'explicaria pel fet que l'horitzó escatològic del Regne exerciria una pressió sobre una ètica sapiencial «transfigurada»:⁴⁷ a) la reivindicació del dret de Déu sobre l'existència humana, la qual cosa comporta imperatius i decisions radicals que van més enllà d'una simple conversió; b) la concentració de motivacions al voltant de l'antropologia i no al voltant de la Torà, per tal d'aclarir «la condició humana davant de Déu, en vistes a una decisió ètica»;⁴⁸ c) l'autoritat del discurs de Jesús, comprovable en les antítesis, que prové de la seva activitat i del context de la seva activitat, la irrupció del Regne; d) la moral «excessiva i extravagant» en Jesús, que contrasta amb la moral «sensata i raonable» dels savis i rabins d'Israel (Klausner).⁴⁹

43. Cf. *Historical Jesus*, 372-381.

44. *Ibíd.*, 379.

45. *Ibíd.*, 381. Fidels a la seva concepció preferida de Jesús, els dos autors especifiquen que aquest, quan interpreta la Torà, és un carismàtic, no un mestre de la Llei.

46. MARGUERAT, «Jésus le sage», 310-311.

47. *Ibíd.*, 312.

48. *Ibíd.*, 313.

49. Aquest element és reprès en l'aportació de Marguerat a aquest Simposi.

3.2. Creació i Regne

La pregunta resta, doncs, el lloc que ocupa la Torà en la predicació i en la praxi de Jesús, i com la Torà es relaciona amb el regnat de Déu o —el que és el mateix— amb el discurs de Jesús sobre Déu. En efecte, el punt focal del missatge de Jesús és Déu, i Déu com a Pare. La paternitat de Déu afaïçona la predicació de Jesús, més enllà d'altres denominacions que, habituals en el Primer Testament i en el judaisme del segle I, són gairebé absents de les paraules de Jesús.⁵⁰ Aquesta paternitat es manifesta directament mitjançant l'ús del terme «pare», però el seu ús indirecte permeabilitza tota la seva predicació: Jesús parla de Déu com aquell que es mostra «generós i compassiu, bo i provident, ferm en la seva decisió i amb una sol·licitud sense límits».⁵¹ Per tant, la bondat divina es manifesta indistintament en qualsevol àmbit, tant en l'àmbit de la creació com en el de la manifestació actual del seu regnat.⁵² És evident que la creació, vista amb els ulls de Jesús —el text decisiu és sens dubte Mt 6,25-34 par. Lc 12,22-31—, ofereix a aquest una experiència fonamental del comportament misericordiós de Déu, aquell que alimenta els ocells i fa néixer les flors.⁵³ I, a l'inrevés, es pot afirmar que a la llum del Regne que ve Jesús descobreix les emprems de la bondat de Déu en el món creat.⁵⁴ Creació i Regne s'entrellacen i es comuniquen, amalgamades per la presència activa de Déu en la natura i en la història humana, tal com Jesús les percep.

Sembla, doncs, clar que la referència a Déu i al seu comportament compassiu i sol·lícit —fàcilment traduïble en termes de paternitat— justifica a bastament una posició inclusiva pel que fa a les relacions entre els motius sapiencials i els motius escatològics presents en l'ètica de Jesús. L'element unificador dels diversos motius és Déu mateix,⁵⁵ del qual Jesús referma la primacia en la seva resposta sobre el manament més important de la Llei (Mc 12,28-34 par. Mt 22,34-40 par. Lc 10,25-28). De fet, Jesús es limita a citar Dt 6,4-5, el text bíblic central de la pregària jueva —al qual afegeix sorprenentment Lv 19,18,

50. Un cas significatiu és el de «rei» aplicat a Déu (en els evangelis tan sols en Mt 5,35: «la ciutat del gran rei», expressió probablement redaccional). Per tant, l'únic nom propi que Jesús predica de Déu és el de «pare».

51. Cf. el meu llibre *Jesús*, 362. Vegeu igualment J. DUPONT, «Le Dieu de Jésus», *NRT* 104 (1987) 321-344.

52. Cf. J. SCHLOSSER, «La création dans la tradition des *logia*», en MARGUERAT – NORELLI – POFFET, *Jésus*, 319-348. Schlosser conclou: «Il y a une homologie entre le langage du Règne... et le regard positif jeté sur la création» (346).

53. Aquesta consideració portaria a concloure que el punt de partença del missatge del Regne és la mirada sobre la creació. Vegeu, però, el que hem dit en 2.1.

54. Schlosser cita P. HOFFMANN, «Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Basilea-Verkündigung Jesu», *RHS* 31 (1988) 374-384.

55. Aquesta és la posició de W. Schrage, represa per DUNN (*Jesus remembered*, 608).

el manament de l'amor al proïme. Per tant, des de la perspectiva del primer manament, s'estableix una coincidència absoluta, fins i tot verbal, entre la Torà i l'ètica de Jesús.

3.3. *La Torà, mantinguda i ultrapassada*

La constatació que acabem de fer ens situa en el camí just: Jesús no anul·la ni critica ni menysté la Llei. Ben al contrari, com a jueu observant, coneix el valor de la Llei com a expressió de la voluntat de Déu. Però, davant l'anunci del regnat de Déu, també la Llei queda sotraguejada. Déu s'ha atansat al món de manera nova i definitiva i, mitjançant el ministeri de Jesús, ha anticipat la plenitud escatològica. La voluntat divina, de la qual la Llei era l'expressió major —després que aparentment la profecia hagués minvat i que les revelacions fossin tan sols puntuals—, es manifestava ara de manera diversa. Això incidia directament en els fonaments de la Llei, i Jesús no podia deixar de preguntar-se de quina manera ho feia. Per tant, no es tractava de fixar un nou ordre ètic, com si la Torà fos inservible. Ben al contrari, era de dins els seus fonaments, llegits pel portador i portaveu del Regne, d'on havien de sorgir els elements que, en paraules de Mt 5,17, portessin la Llei a la plenitud.⁵⁶ Mirar la Torà amb els ulls del Regne era la conseqüència que tenia, en Jesús, l'anunci del regnat de Déu. Provarem de resseguir aquesta mirada amb tres exemples: el dissabte, la venjança i el divorci.

Jesús cura en dissabte (tres vegades en els evangelis sinòptics),⁵⁷ i també en dissabte permet i justifica que els seus deixebles, afamats, arrenquin espigues i en mengin el gra (Mc 2,23-28 par. Mt 12,1-8 par. Lc 6,1-5). En tots dos casos, Jesús es mereix la reprovació dels opositors, sobretot els fariseus, per la seva interpretació del repòs sabàtic —naturalment, no perquè negui que en dissabte s'ha de guardar el repòs! En efecte, Jesús no posa en qüestió l'observança del dissabte, sinó la manera com s'ha d'observar. En el cas de les guaricions, la qüestió que Jesús planteja, de manera irònica, és si en dissabte es pot fer el bé, és a dir, salvar una vida o bé si s'ha de deixar perdre, cosa que equivaldria, per omissió, a fer el mal (Mc 3,4 par. Lc 6,9). És obvi que, si en dissabte els experts en la Llei acomoden l'observança del repòs a les necessitats preemptò-

56. Mt 5,17 és obra del compilador o del redactor del Sermó de la muntanya, però reflecteix adequadament la posició de Jesús.

57. L'home amb la mà paralytzada (Mc 3,1-6 par. Mt 12,9-14 par. Lc 6,6-11) i la dona encorbada (Lc 13,10-17) són guarits a la sinagoga, i l'hidròpic (Lc 14,1-6), és curat a casa d'un fariseu, on Jesús menjava. En tots tres casos se suscita una controvèrsia entre Jesús i els qui no voldrien que curés en dissabte. En canvi, no hi ha reaccions a l'exorcisme realitzat en dissabte (!) a la sinagoga de Cafarnaüm (Mc 1,21-27 par. Lc 4,31-36).

ries dels qui són amos d'animals domèstics i permeten que un bou sigui deslligat i portat a l'abeurador o bé que sigui tret d'un pou si té la fatalitat de caure-hi (Lc 13,15; Mt 12,11 par. Lc 14,5), molt més haurien de tolerar que una persona humana fos alliberada de la seva malaltia. En el cas de les espigues collides en dissabte, semblantment, la salut i el bé de la persona passen per damunt d'una aplicació de la Llei que els posaria en qüestió. D'aquí el famós *dictum*: «El dissabte ha estat fet per a l'home, i no l'home per al dissabte» (Mc 2,27).

Notem que, segons Jesús, la diferència entre ell i els fariseus és que aquests intenten adaptar les circumstàncies de la vida humana a l'observança del dia de repòs («l'home per al dissabte»), mentre que Jesús va a l'arrel, es fixa en el fet que l'ésser humà ha estat creat sense cap relació amb el dissabte —sinó com a imatge de Déu i dominador de tots els animals (Gn 1,27-28); per això, el dissabte està en funció d'ell («el dissabte ha estat fet per a l'home»).⁵⁸ Semblaria, en efecte, que la famosa sentència de Jesús ha de ser interpretada en l'horitzó del relat de la creació de l'home i del primer esment del dissabte com a dia de repòs (Gn 1,1-2,4). Aquesta possibilitat, suggerida per la forma verbal «ha estat fet» (*egeneto*), ajudaria a fer comprendre com Jesús es remet al començament, al principi de la creació, a aquell moment constitutiu de la persona humana i de la seva vàlua i dignitat, abans que la legislació sabàtica prengui cos en la Torà (Ex 20,8-11). De fet, aquesta referència al «principi de la creació» es troba de forma explícita en l'episodi del divorci (Mc 10,6), i ajuda a entendre que guarir significa retornar la persona humana a l'estat original del que la malaltia l'ha apartat. La creació de l'home i la dona esdevindrien així una explicació de la voluntat tenaç de Jesús de guarir en dissabte, el dia sagrat que tanca la creació i del qual és senyor el mateix Fill de l'home (Mc 2,28 par. Mt 12,8 par. Lc 6,5). En qualsevol cas, és clar que Jesús no vincula el dissabte amb la lleialtat a l'aliança⁵⁹ ni pretén defensar-ne l'observança. Més aviat, planteja que el repòs sabàtic és relatiu a la persona que es troba en necessitat i que, per tant, més enllà de l'observança sabàtica, hi ha l'home, creat a imatge de Déu. El dissabte no pot ser un absolut.

El segon exemple és la cinquena antítesi, la dedicada a la llei del talió i a la venjança (Mt 5,38-42). La *lex talionis* és integrada amplament en tres codis legals del Pentateuc (Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21) i, en conseqüència, està arrelada en l'halacà i en la praxi ordinària de la gent. En aquest sentit, l'aforisme «ull per ull, dent per dent» respon bé a un concepte de justícia retributiva, segons el qual el mal exigeix mal, de la mateixa manera que el bé exigeix bé.

58. A favor de l'argumentació de Jesús, cal recordar que l'home és creat el dia sisè, abans del dia de repòs, que és el setè (Gn 2,2-3).

59. Cf. T. HOLMÉN, *Jesus and Jewish Covenant Thinking*, Leiden: Brill 2001, 100-106.

Sembla, doncs, indiscutible que Déu ha de garantir el dret i la justícia avalant una resposta que sigui estrictament proporcional —ni més ni menys— al mal causat. Restablir l'equilibri trencat per una agressió, només es pot fer amb una acció que tingui les mateixes característiques de l'agressió comesa: en la Torà Déu esdevé garant d'una violència equitativa.

Jesús es pronuncia contra la llei del talió i contra la violència que porta inscrita, i diu no a tornar-se contra el mal rebut i la persona que l'ha comès. Aquesta negativa és el denominador comú dels tres comportaments referits en Mt 5,39-41 (parar l'altra galta, donar fins i tot el mantell, fer el doble de la prestació exigida). La violència rebuda no es combat amb la venjança, la violència «justa», sinó dominant la violència del propi cor contra aquell que s'ha convertit en enemic i que ara és tractat com a amic: la violència es venç fent-se violència a si mateix i actuant amb amor en comptes de fer-ho amb odi. També l'enemic mereix la generositat: aquest és l'antídoto contra la venjança, el remei per a alliberar el propi cor de la violència. La proporcionalitat en la venjança (mal per mal) queda substituïda per una altra proporcionalitat, la de l'amor (bé per mal). La llei del talió esdevé inservible, i es podria concloure que Jesús l'anul·la explícitament. La fórmula habitual de les antítesis («doncs jo us dic») (Mt 5,39) no faria més que reblar el clau sobre la pretesa voluntat de Jesús de deslegitimar la Torà.⁶⁰

Tanmateix, la voluntat de Jesús no és la de contraposar-se a la voluntat de Déu, la qual es troba precisament a l'origen de la Llei. El talió esdevé obsolet perquè era una legislació provisional, només comprensible des de la categoria amb què Jesús descriu i explica el rebuig de què el seu missatge és objecte: la duresa de cor.⁶¹ D'altra banda, la duresa de cor és, com veurem tot seguit, la categoria emprada per a explicar la legislació de Moisès relativa al divorci. Jesús dirà que, si el divorci és permès en la Torà, és únicament «per la vostra duresa de cor» (Mc 10,5 par. Mt 19,8), però no respon al disseny original de Déu.

Doncs bé, el disseny original de Déu, tal com es manifesta en la predicació de Jesús sobre el seu regnat, passa per la seva compassió i la seva sol·licitud

60. La fórmula «doncs jo us dic» pot ser atribuïda al qui ha elaborat les antítesis, però és clara l'oposició de Jesús a la venjança. Per això no pocs autors han interpretat el pronunciament de Jesús sobre la llei del talió com una clara deslegitimació de la Torà (vegeu DUNN, *Jesus remembered*, 580 n. 160). Tanmateix, per a Jesús observar la Torà no és un legalisme, sinó que, en alguns casos, la Torà queda reconduïda a la voluntat originària de Déu tal com Jesús l'entén.

61. També sembla esmentar la duresa de cor Mc 4,12, on es cita Is 6,9-10. Aquest text, però, té dues possibilitats interpretatives: la que subratllaria la duresa de cor i la que accentuaria la crida a la conversió. Aquesta darrera proposta, prou suggerent, l'han feta B. D. Chilton (1984) i C. A. Evans (1989) en base a l'ús del Targum dels Profetes a les sinagogues galilees. Cf. sobretot C. A. EVANS, *To See and not Perceive. Isaiah 6:9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

per *tots* els homes, «dolents i bons, justos i injustos», també per aquells que han buidat un ull o trencat una dent. Només així s'explica que cada dia el sol surti per a tots i que, quan ploqui, l'aigua caigui per a tots (Mt 5,45). L'amor als enemics és el terme i la culminació de l'amor al proïsme.⁶² Igualment, el perdó donat als qui han ofès implica l'exclusió positiva i prèvia de la venjança, tant per part de l'home com per part de Déu: «perdona les nostres ofenses, així com nosaltres perdonem als qui ens ofenen» (Mt 6,12 par. Lc 11,4). La llei del talió es queda curta i obsoleta davant allò que Jesús entén que és el dissenyi original de Déu, la seva opció primera a favor del perdó i de la misericòrdia, tan sols desnaturalitzada per la duresa de cor.⁶³

El tercer exemple és el divorci. Aquí el rerefons de l'ètica de Jesús, basada en la presència activa del regnat de Déu, s'expressa clarament. Si tota proposta ètica se sosté en el comportament de Déu, es tracta de recuperar el dissenyi primer diví i treure'n les conseqüències.⁶⁴ Això no vol dir que l'ètica de Jesús sigui una simple represa de la Torà. El que Jesús fa és atansar-se a la Torà amb allò que mou tota la seva activitat: el dissenyi primer i original de Déu que es manifesta en l'eclosió incipient del seu regnat. Per això, parla de Déu amb paràboles i aforismes que no provenen de la Torà i que ultrapassen el seu marc. Ara bé, quan ha d'enfrontar-se amb les prescripcions de la Llei recorre sovint a la mateixa Llei per tal de justificar la interpretació que en fa. Jesús, doncs, que no dedica la seva vida a interpretar la Llei, es val de la Llei per mostrar que dins d'ella *també* hi ha el dissenyi original de Déu.

Així, preguntat per la validesa de la permissió del divorci formulada en Dt 24,1, Jesús respon adduint Gn 1,27 (Déu crea l'home i la dona) i 2,24 (l'home forma amb la seva dona una sola carn).⁶⁵ Semblaria una simple controvèrsia rabínica, amb foc dialèctic creuat entre diversos textos de la Tanakh. Però és molt més que això. Jesús hi expressa la seva pròpia regla hermenèutica, que aplica a Gn 1,27; 2,24: «des del principi de la creació» (*apo de arkhês ktiseôs*), és a dir, en el dissenyi primer de Déu el divorci no era contemplat, i els textos del llibre del Gènesi així ho demostren. L'argumentació de Jesús reposa sobre el voler diví primigeni («allò que Déu ha unit»), i des d'aquest voler es

62. Cf. V. P. FURNISH, *The Love Command in the New Testament*, Nashville: Abingdon, 1972.

63. L'antítesi de la venjança és l'amor a l'enemic (la sisena antítesi) i la premissa de l'amor a l'enemic és el perdó atorgat sense condicions, el qual esdevé més urgent que retre culte a Déu (Mt 5,23-24).

64. J. DUNN fa servir aquesta expressió: «digging deep into the law» (*Jesus remembered*, 582). Notem que, en el cas del divorci, Jesús hagués pogut recórrer a l'oracle de Mt 2,16 («no vull que ningú abandoni la muller»). Li interessa, però, allò que *precedeix* la Llei mosaica (raonament semblant en Rm 5,12-14).

65. Igualment en el Document de Damasc (CD 4,14-5,11). També aquí s'exclou un segon matrimoni.

dedueix la seva negativa al divorci («que l'home no ho separi») (Mc 10,5-9 par. Mt 19,4-6). L'esment de la creació subratlla que la unió de l'home i la dona «en una sola carn», la qual pertany a l'ordre natural de les coses, es fonamenta igualment en el disseny diví, de manera que semblen confluir l'argumentació sapiencial i l'escripturística.⁶⁶

El corol·lari pretén explicar l'existència de la prescripció sobre el divorci en Dt 24,1.⁶⁷ La raó donada per Jesús és la duresa de cor. No es vol dir amb això que el divorci sigui una llei per a persones moralment malvades. Tan sols s'afirma que el divorci, pel que suposa de mitigació del projecte original de Déu sobre l'home i la dona, desemboca en una situació on el cor queda a mercè del desig (Mt 5,28).

En una paraula, a diferència dels fariseus, l'ètica de Jesús no pretén fer practicable la Llei. El seu objectiu no és facilitar-ne l'observança. De fet, Jesús es mostra distant i poc interessat en temes importants per al judaisme contemporani com la puresa ritual o el repòs del dissabte. Per a ell, allò que compta és recuperar amb tota la força la voluntat primera de Déu inscrita en la Llei però sovint diluïda en la Llei mateixa. Un cas aclaridor és el manament de l'amor, centre de la seva ètica, que és formulat, com hem subratllat, mitjançant dos textos de la Torà (Dt 6,4-5, amor a Déu, i Lv 19,18 amor al proïsme), i que esdevé el punt focal de tot el seu missatge. La bondat de Déu, provident en la seva creació *també* amb els dolents, motiva la bondat de l'home, que arriba *també* als enemics en forma d'amor per ells. La raó última per al comportament humà és, en Jesús, l'actitud de Déu, que es fa present amb el seu regnat enmig del món.

4. JESÚS I EL REGNAT DE DÉU

La imbricació de missatge i missatger és extensa i intensa en el cas de Jesús i el Regne. Certament, un profeta no es limita a comunicar les paraules que ha rebut de Déu; les viu i, si s'escau, dona la vida per elles. Jeremies, el profeta perseguit i sofrent, exclama: «Senyor, tu em coneixes i em veus» (Jr 12,3). I Déu li respon: «A tu et concedeixo la vida com a premi» (Jr 44,5). Jesús, a les portes de la mort, crida: «Abbà, Pare» (Mc 14,36). I, a la muntanya, Déu havia

66. Sovint se subratlla el caràcter «ideal» de l'ensenyament de Jesús respecte al divorci i se cita la mitigació de Mt (5,32, 19,9) i de Pau (1Co 7,15). Aquestes concessions, però, no alteren l'ensenyament de Jesús, que proposa una imatge «habitual», no tensionada, de les relacions home-dona. Jesús manifesta així una confiança il·limitada en les possibilitats humanes de resposta al projecte de Déu. Vegeu PUIG I TÀRRECH, *Jesús*, 433-436.

67. Per això Mt n'ha fet una segona qüestió (19,7-8), que insisteix en què «al principi no era pas així».

proclamat: «Aquest és el meu Fill, el meu estimat» (Mc 9,7). En Jesús, la relació amb Déu adquireix una fesomia del tot personal. En aquest sentit, el regnat de Déu no és un simple anunci; és una vida que traspassa la vida del missatger, fins al punt que el destí d'aquest es confon amb el destí del Regne, com ja havien observat Weiss i Schweitzer. A diferència d'ells, però, cal dir que aquest destí s'integra totalment en el disseny diví: Jesús no és un profeta abandonat *de* Déu sinó abandonat *a* Déu i, per això, malgrat l'abandó que experimenta, porta la seva missió fins al final.

Qui és, doncs, Jesús de Natzaret, el profeta del Regne que arriba, el profeta del regnat present de Déu? Algú que pretén que la *basileia* divina (Regne, regnat i sobirania) entri en la història humana sense cap cataclisme còsmic ni cap guerra escatològica ni cap senyal abassegador, sinó que com la llavor que creix tota sola sense que ningú sàpiga com. Algú que «veu» el cel que s'esquinça i que el món nou ha començat, i està segur que el Déu que arriba es revela als senzills i als pobres, anomenats sorprenentment «benaaurats». Algú que «veu» Satanàs que cau del seu tron a les altures i perd el seu domini i la seva fortalesa, ja que «un de més fort» és capaç de lligar-lo a ell i de deslligar aquells que ell tenia sotmesos, alliberant-los del mal i de la malaltia. Algú que recupera el disseny original de Déu i porta la Llei més enllà d'ella mateixa, en la recerca exitosa de la voluntat primigènica del Déu que crea el món i el «pensa» en uns termes que, ara, cap duresa de cor no podrà modificar. Algú que no es limita a anunciar tenaçment el missatge del Déu que arriba sinó que fa d'aquesta arribada un àmbit de misericòrdia i de perdó, al qual cal entrar —es tracta del tresor més valuós que l'home pugui descobrir!— si de veritat es vol gustar la salvació i la felicitat.

I, malgrat tot, la discreció acompanya la vida i les paraules del portador i portaveu del Regne, fins al punt que la pregunta sobre la seva identitat plana damunt la seva persona d'un cap a l'altre del seu ministeri. Aquesta pregunta no es pot respondre, evidentment, al marge del Regne. Jesús és l'ambaixador dels temps definitius, en què el regnat de Déu comença i el poder del Maligne declina: «Si jo trec els dimonis pel dit de Déu, és que ha arribat a vosaltres el Regne de Déu» (Mt 12,28 par. Lc 11,20). El lòguion presenta una manca d'il·lació entre la primera part i la segona. Jesús no conclou amb una frase del tipus «és que jo sóc més fort que Satanàs», sinó dient que el regnat de Déu ha començat. Aquesta és una constant en el seu ministeri. Jesús no busca el primer lloc, dóna la primacia al qui el té. No s'anuncia a si mateix i, malgrat tot, no renuncia a fer de l'adhesió al seu missatge i a la seva persona el punt el camí d'accés i entrada al Regne.⁶⁸ Els seus deixebles i la gent ho han entès, si

68. «Jesus ruft seine jüdischen Zeitgenossen dazu auf... sich auf die durch seine Person ermöglichte Teilhabe am Gottesreich einzulassen» (J. SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte*).

bé els primers han esperat fins al final un Messies victoriós i els segons han dubtat entre l'acolliment i el refús i han acabat optant per aquest darrer, atíats pels adversaris. El destí de Jesús acabarà assimilat al destí martirial dels profetes.

Jesús parla rarament d'ell mateix. Tan sols al final de la seva vida, es produiran gestos directament relacionats amb la seva condició i concepte de Messies (l'entrada festiva a Jerusalem, l'expulsió dels mercaders del temple) i amb la seva mort imminent (la unció que prepara «la sepultura» i, sobretot, l'últim sopar amb els deixebles). Però durant el seu ministeri Jesús es referirà a si mateix com «el Fill de l'home», un terme del tot ambivalent, que evoca Dn 7 i diu relació a la figura dels últims temps, però que pot indicar senzillament la condició humana, qualsevol *bar naixà*. Mai ningú no crida Jesús amb aquesta expressió —seria tautològic fer-ho!—, però ell vincula l'adhesió o el refús a la seva persona aquí a la terra amb el testimoni favorable o desfavorable del Fill de l'home celestial el dia del judici (Lc 12,8-9). És un signe d'autoritat, que no s'aparta d'una percepció difusa en tot el seu ministeri: Jesús parla i actua amb *exousia*, de l'inici (Mc 1,24.27) a la fi (Mc 11,28). L'autoritat de Jesús es manifesta en les ordres que foragiten els esperits malignes o en les paraules que perdonen però també en la manera de posar-se davant de la Torà, en les discussions amb els qui voldrien fer-lo caure i, sobretot, en el llenguatge metafòric de les paràboles del Regne.

En darrer terme, doncs, la pregunta sobre la relació de Jesús i el regnat de Déu es converteix en una pregunta sobre la relació de Jesús amb Déu. Arribats aquí, trepitgem un terreny delicat. Jesús deixa entendre que és l'enviat de Déu —recordem la fórmula «he vingut»— i que Déu és el *seu* Pare. Aquesta darre-ra percepció es desprèn de les dues pregàries que escandeixen el seu ministeri, una d'acció de gràcies i de lloança (Mt 11,25 par. Lc 10,21) i l'altra de súplica confiada enmig de la gran prova (Mc 14,36 par. Mt 26,39 par. Lc 22,42). Però és en la paràbola dels vinyaters homicides (Mc 12,1-12 par. Mt 21,33-46 par. Lc 20,9-15 par. Tom 65) on el llenguatge indirecte ajuda Jesús a expressar, amb notable claredat, la seva percepció de Déu com a Pare i d'ell mateix com a Fill. Fins ben entrat el relat, no se sap que l'amo de la vinya té un fill, un únic fill. La notícia constitueix una sorpresa, que esdevé una incògnita quan el pare, entossudit en la seva actitud positiva envers uns vinyaters que ja han mostrat de què són capaços, decideix enviar-los precisament aquest fill. Certament, la tramesa del fill, enviat «en darrer lloc», té un caràcter definitiu i últim, i alhora una intenció precisa: el pare espera que el fill serà tractat amb la consideració que es mereix i que els vinyaters en faran cas. El fill, pel seu costat, compleix

Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997, 484).

la voluntat del pare i va a la vinya. El final del relat, tràgic, escenifica el rebuig i l'assassinat del fill i el fracàs del projecte del pare. No és excessiu afirmar que aquesta paràbola, construïda des del personatge del pare (!), reflecteix la percepció íntima del parabolista.

La darrera percepció de Jesús en relació al regnat de Déu es troba en el lòguion del vi nou del Regne (Mc 14,25 par. Mt 26,29 par. Lc 22,16). El lòguion assenyala que Jesús, que comparteix amb els seus deixebles el fruit de la vinya en el seu darrer sopar, afirma que no el tornarà a beure amb ells fins que el begui, com a vi nou, en l'àpat escatològic. Segons alguns,⁶⁹ Jesús anuncia la seva mort, pròxima, i manifesta la certesa de participar en aquell àpat definitiu més enllà d'aquella mort. Segons altres, potser la majoria,⁷⁰ Jesús espera que el Regne de Déu irrompi aviat, quasi immediatament, fins al punt que això li estalviï una mort que sent propera. Tot consisteix a saber si la preocupació per la data de la consumació final del Regne forma part dels interessos de Jesús o bé si per a ell el futur resta obert. Els gestos i les paraules sobre el pa i sobre la copa amb el vi del darrer sopar no semblen emmarcar-se en un neguit d'algú que esperés el daltabaix de la fi —almenys aquesta no ha estat la lectura que n'ha fet la primera comunitat, que els ha vistos com a quelcom que calia repetir. Tampoc no està dominada pel neguit l'activitat de Jesús que parla d'un Regne que ha començat però que no gosa assenyalar «el dia i l'hora» de la seva consumació (Mc 13,32). Més aviat la relació filial de Jesús i Déu, el Pare, parla a favor d'una confiança en ell que perdura durant tot el seu periple vital i que sosté la seva existència, donada i oferta.⁷¹

5. CONCLUSIÓ

Saviesa i profecia s'integren en el missatge del regnat de Déu, que Jesús proclama. A la base de la missió i de la predicació de Jesús hi ha la percepció que el regnat de Déu ha començat, i aquesta percepció el determina. El present esdevé, doncs, el temps del *kairos* de Déu. Això no significa que la motivació de la vida i l'activitat de Jesús sigui la urgència d'una consumació propera: l'esquema apocalíptic és, per al rabí de Natzaret, punt de partença però no punt d'arribada. El centre de l'escena és ocupat pel qui és centre i contingut de la revelació, el Déu compassiu i sol·lícit, el Pare, les petges del qual es detecten

69. Per exemple, J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, París: Noësis, 1999, pp. 293-296.

70. Aquesta és la posició dels qui atribueixen a Jesús una escatologia consegüent de to apocalíptic, en forma extrema com Weiss i Schweitzer o de forma minvada com Sanders.

71. Ha estat H. SCHÜRMAN (*Jesu ureigener Tod*, Freiburg i. Br.: Herder, 1976) el qui ha desenvolupat el concepte de pro-existència, que vincula el regnat de Déu a la manera com Jesús ha viscut i ha mort.

en l'obra creada que ha sortit de les seves mans i que, sobretot, es manifesten en els senyals poderosos obrats per Jesús, enviat i portador del Regne. Rementant-se al disseny original de Déu com a clau de la seva ètica de l'amor, Jesús se situa en els fonaments de la Torà. Aquesta és una de les conseqüències majors —*last but not least*— del regnat de Déu que ja il·lumina el món.

Armand PUIG I TÀRRECH
Facultat de Teologia de Catalunya
Diputació, 231
E – 08007 BARCELONA
E-mail: arpt@tinet.fut.es

Summary

Wisdom and prophecy are integrated into the message of the Kingdom of God as proclaimed by Jesus. Underlying the mission and the preaching of Jesus there is the perception that the Kingdom of God has commenced, and that self same perception determines it. The present becomes, then, the *kairos* of God's time. This does not mean that the motivation behind the life and the activity of Jesus is the urgency of an impending consummation: the apocalyptic model is, for the rabbi from Nazareth, a point of departure but not a conclusion. The centre of the stage is occupied by He who is the centre and fulfillment of the revelation, a God of caring and compassion, the Father, the footprints of whom one can detect in the work created by His own hands and which, above all, are made manifest in the powerful signs created by Jesus, the messenger and bearer of the Kingdom. Referring Himself to God's original design as the key to His ethics of love, Jesus sets himself in the very foundations of the Torah. This is one of the principal consequences, the last but not least, of the Kingdom of God that already illuminates the world.