

# HISTÒRIA, SOCIOLOGIA, TEOLOGIA. UNA MIRADA COMPLEMENTÀRIA. SOBRE L'ANTIC TESTAMENT

ROSA M. BOIXAREU VILAPLANA  
Síndica de greuges. Universitat Ramon Llull

**RESUM:** La sociologia és l'explicació i interpretació de la vida social de l'ésser humà, de la seva dimensió cultural i del dinamisme que l'acompanya al llarg de la història. És reflexió crítica. És fonamentació de la realitat social, recerca de la seva causalitat i projecció de futur, qüestionament constant. És compromís actuant a favor del benestar. Les formes socials de l'antic Israel, canvis, influències, representacions... se'ns fan avinents en el marc geogràfic i històric dels textos de la mà de diversitat de disciplines que ajuden a fer-nos una idea, mai definitiva, de com els esdeveniments que s'hi relacionen es viuen, o bé s'il·lustren, per part de persones en una determinada situació social i política on es gesten mentalitats, ideologies, creences i interessos. Ni l'exègesi ni l'hermenèutica poden prescindir de la mirada sociològica que ens apropa a les formes i estils de vida dels seus protagonistes, que ho són en diversitat de "formats"<sup>1</sup>.

**PARAULES CLAU:** Antic Testament, Sociologia, Teologia

## History, Sociology, Theology. A Complementary Vision. On the Old Testament

**ABSTRACT:** Sociology is the explanation and interpretation of the human being's social life, cultural dimension and dynamism throughout history. It is a critical reflection. It is the basis for social reality, search for its causality and future projection, constant questioning. It is commitment towards well-being.

---

<sup>1</sup> En primer lloc, cal dir que una mirada neutra sobre el text bíblic és, si més no, una mirada errònia i controvertida ja que tal text no és neutre ni diu sempre el mateix: el text és segons el "lloc" vital de la narració i de la lectura-interpretació; aquest text té una intencionalitat explícita: expressar i transmetre l'experiència personal-comunitària de la presència de Jahvè en la seva realitat, és la narració d'una experiència històrica que s'interpreta fruit d'un procés de transmissió, recollida i compilació de tradicions orals i escrites que es perllonga al llarg del temps arribant fins a l'època de l'exili (s. VI) i més enllà; és una radiografia d'un moment concret, el moment del text i el moment de la seva redacció-transmissió-recepció. La "història" que presenta el text bíblic s'ha de considerar "entenent que el relat no correspon plenament a fet verament esdevingut"; vegeu Frederic Raurell, "La noció d'història en la Bíblia hebrea", *RCatT* XXX/2 (2005) 331-348; també, Joan Ferrer. "La Bíblia i la història" a Fundació Joan Maragall, p. 67-76: <http://www.fundaciojoanmaragall.org/questions/wp-content/uploads/2013/07/La-B%C3%ADblia-i-la-hist%C3%B2ria.-Joan-Ferrer.pdf> [04/05/16].

Social forms in Ancient Israel, changes, influences, representations... are made apparent in the geographical and historical framework of these texts thanks to the diversity of disciplines that help us somehow understand how those events explained in them are lived or illustrated by people in certain social and political situations where mentalities, ideologies, beliefs and interests are shaped. Neither exegesis nor hermeneutics can disregard the sociological perspective that approaches us to the forms and life styles of their protagonists in their different "formats".

**KEYWORDS:** Old Testament, Sociology, Theology.

La diversitat de "formats" dels protagonistes d'un text es mouen en un ventall que pot anar de l'*autor* al lector d'aquest passant pels personatges del relat i aquells que es van generant en l'imaginari particular i col·lectiu<sup>2</sup>. No és dir res de nou si recordo que "llegir" no es refereix solament a un text escrit. En el llenguatge quotidià, "llegir la realitat" vol dir adonar-se d'allò que s'esdevé al voltant, narrar-ho i interpretar-ho: aquest "llegir" és un acte de comunicació perquè implica una narració amb la qual altres segueixen el procés. Tota lectura és un procés de captació en el qual s'intercanvien sentiments i emocions, denúncies i complaences, que van i venen de la lectura al lector, i a l'inrevés: la parla i l'escriptura és una lectura compartida que hom fa d'allò que "veu" passant pel sedàs de la interpretació personal. Tota lectura és una invitació a participar d'una creació artística que el lector recrea al resignificar-la des de la seva actualitat. Tota lectura és submergir-se en un ambient, viure'l des del propi, fer-se preguntes, cercar respostes, generant una serena roda de descobertes i correccions gairebé sense fi<sup>3</sup>.

Per exemple, el llibre dels Salms és un petit món literari-religiós<sup>4</sup> on la fantasia, a través de la paraula poètica, reflecteix una realitat que pot anar de l'espiritualitat més intimista a la percepció profana de la vida ordinària i la denúncia de la injustícia: en definitiva, són pregàries que sorgeixen al llegir el dia a dia des de l'esperança messiànica; però aquest "dia a dia" hi és. Millor dit, el llibre dels Salms

---

<sup>2</sup> En el benentès que em refereixo a allò que ofereix l'àmbit bíblic, essent el text l'"informador" del que es disposa.

<sup>3</sup> La imatge correspondria a una ziga-zaga on la correcció envia la línia cap enrere i, alhora, la descoberta, o bé la sintonia, la fa avançar.

<sup>4</sup> J. Trebolle Barrera. *Libro de los Salmos. Religión, poder y saber*. Trotta, Madrid 2001.

és el desig de l'esperança messiànica<sup>5</sup> que sura en allò natural i històric fins a convertir-ho en experiència religiosa d'una època, d'una cultura, i d'uns implícits personals.

L'Antic Testament<sup>6</sup> és la història literària d'un tipus de "lector" de la realitat compromès amb l'experiència religiosa que li aporta la seva confiança en Jahvè, n'és testimoni, li dona sentit i ho transmet. Aquesta experiència, a vegades, és particular; a vegades, és comunitària; a vegades l'una i l'altra s'entrecreuen en una confluència difícil de destriar: un lector capaç de recrear l'experiència que rep i la realitat que viu des de la seva experiència com a membre de la comunitat d'Israel<sup>7</sup>. Estic parlant del procés de recepció d'una experiència expressada a través d'un text on les formulacions teològiques

---

<sup>5</sup> Segurament, la primera manifestació de l'esperança messiànica la trobem a Is 9-11: el contrast entre el que la reialesa és i el que ha de ser; el profetisme és testimoni de l'ideal fallit que marca el Sl 72 (on s'expressen les expectatives sobre el que ha de ser i fer el rei: garant de la justícia i de la pau, protector dels pobres i desvalguts, la pau és el fruit de la justícia: Is 32,17). El terme *Messies* és d'origen hebreu, significa 'ungit': s'aplicava als personatges que eren instituïts en les seves funcions per mitjà del ritu de la unció amb l'oli. Després de l'exili (s. VI), el terme passà a designar el personatge esperat que havia de salvar el poble dels seus enemics en nom de Jahvè: perspectiva teològica. El cristianisme ha referit aquests oracles a Jesús de Natzaret, el Messies, el Crist (traducció grega de «Messies»). El messianisme també té una dimensió antropològica (la justícia i el benestar), i eticoteològica (l'opció humana en el marc neotestamentari): una perspectiva de futur que es construeix en i des del present a l'estil d'Is 32,17: "El fruit de la justícia serà la pau".

<sup>6</sup> Actualment hi ha tendència a corregir l'expressió Antic Testament per Primer Testament. Al llarg de l'article faré servir la terminologia clàssica d'Antic Testament (AT). Per a informació sobre el tema, vegeu Erich Zenger. "El Significado Fundamental del Primer Testamento. Interpretación cristiano-judía de la Biblia después de Auschwitz", *Selecciones de Teología* 156 (diciembre 2000) 252-258; Gerhard Gäde. "Antiguo o Primer Testamento?", *Selecciones de Teologia* 160, (octubre-diciembre 2001) 297-310.

<sup>7</sup> *Israel* és una realitat teològica i, ahora, política amb dificultats per "conèixer el teixit real en el temps" (Raurell) i de complexa documentació històrica. No és tan senzill respondre a la pregunta: com va començar a existir Israel? (altra cosa és el que representen les narracions patriarcales com avantpassats del poble, i la primera monarquia amb David i Salomó en la gènesi d'una concepció estatal d'Israel). Semblantment a les tradicions sobre els Patriarques, els orígens d'Israel són difícils d'establir; seguint el text, les seves arrels es troben a Gn 46,26-27 (altres mirades són la de Dt 26,5s amb una visió idealitzada de la terra, la d'Osees 12, origen patriarcal-Jacob i profètic-Moisès, o bé, per exemple, la que es fa amb l'aportació de l'arqueologia). Seguint el text, l'Èxode és l'esdeveniment fundacional d'Israel com a poble on es dramatitza l'acció alliberadora de Jahvè envers els hebreus (aquests són un grup de gent ètnicament heterogeni, socialment marginat, que treballa en les construccions egípcies): Jahvè els rescata i els elegeix com al seu poble; teològicament és un acte de creació: de la diversitat de tot tipus (hebreus) passen a tenir una identitat que els cohesiona al voltant d'uns fets cabdals (els del Sinai) i amb un cap (Moisès) que el nou poble reconeix, Ex 19.20.24; Ex 32-34.

estan imbricades amb preocupacions, situacions, condicionaments històrics diversos<sup>8</sup>.

L'Antic Testament (AT) pertany a la nostra història<sup>9</sup>: és una peculiar narració històrica<sup>10</sup> d'unes vides i dels esdeveniments d'una època capaç de construir expectatives en el seu món, i de proposar-ne a l'actualitat de cadascú sigui individual, comunitària o col·lectiva, creient o no, conscient de la distància temporal i cultural, si més no. Es tracta de la potencialitat de sentit del text sense caure en arbitriats. L'acte de llegir és un procés que descobreix la novetat que aporta l'obra i la revitalitza en la seva actualitat: és un acte de recepció actiu que esperona la intel·ligència i la llibertat de qui el realitza, el revesteix de la capacitat de verbalitzar les formes, les interpretacions, els judicis... possibilita el lector més enllà del seu present i el situa amb vista al futur. Qui s'apropa a la lectura de l'AT no pot deixar de banda, si més no, ni la intenció del lector històric (del text), ni la vitalitat que transmet, ni les expectatives que es generen al seu voltant, ni la necessitat de transformar la lectura en acció.

## 1. La qüestió de les metodologies

S'entén per metodologia la colla de procediments que es fan servir per analitzar objectivament quelcom. És important saber què s'estudia i amb quin objectiu, així com assenyalar el tipus de procedi-

---

<sup>8</sup> Vegeu Rafael Aguirre. "La Biblia desde el punto de vista de la exégesis sociocientífica". *Didaskalia* XL (2010)1. 89-112: on fa esment d'autors interessats en fer un apropament sociològic al text bíblic.

<sup>9</sup> Solament a tall d'exemple, l'escultura, la pintura, l'arquitectura, la literatura... d'una bona part del nostre món no es poden entendre sense les referències bíbliques. Actualment, cal lamentar la ignorància creixent d'una bona part de la població en la temàtica bíblica que els dificulta la comprensió no solament d'un munt d'obres d'art sinó també de la història en si mateixa.

<sup>10</sup> Des de la perspectiva de l'AT (Antic Testament), faig servir el terme "història" en el sentit d'esdeveniments viscuts, narrats i succeïts en un temps/lloc malgrat la dificultat, o bé impossibilitat, de la seva fixació; influents i influenciats pels esdeveniments socials que el text interpreta en funció del seu objectiu: transmetre *l'experiència de la presència* del Déu d'Israel en la realitat. És a dir, allò que avui entenem per rigor històric no és aplicable: el text bíblic no és una historiografia del moment, en tot cas, si es pot parlar així, és una historiografia interpretada des d'aquesta *experiència*: "... es fa pràcticament impossible d'establir una estricta correspondència entre la seqüència narrativa que constitueix el text i una seqüència determinada d'esdeveniments". Vegeu Frederic Raurell, *art. cit.* També, per conèixer la situació actual dels estudis bíblics a: Francesc Ramis Darder. "La Bíblia: llibre de fe i llibre de cultura. Visió panoràmica de la investigació bíblica actual". *COMUNICACIÓ: Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca*, 124 (2010).

ments que s'empren sense sobrevalorar-los. És important saber les peculiaritats interpretatives a l'hora de construir aquell itinerari que hom farà servir sense fer-ne un motllo inamovible. És a dir, entenc que la metodologia (procediment) ha de ser flexible i oberta permetent que respiri la mirada sobre allò que és motiu d'aproximació-estudi. Cal dir quin és el referent (la metodologia), les seves possibilitats i pretensions així com els seus límits coneguts o previstos i aquest espai lliure al qual acabo de referir-me. Qualsevol mètode pres singularment té massa limitacions com per a ser l'únic.

Segons amb el dit més amunt, en la lectura de l'AT no hi ha un sol itinerari a considerar<sup>11</sup>, s'ha de tenir en compte el fonament preliterari d'algunes de les seves composicions provinent de la tradició oral (narracions, dites, poemes...), els recursos midràixics i targúmics junt amb les reelaboracions teològiques, si més no. És més, el professor L. Alonso Schökel (1920-1998) ens recorda quelcom que cal tenir present: “*No es exagerado decir que gran parte del Antiguo Testamento es interpretación de textos bíblicos precedentes y no sólo interpretación de hechos y experiencias*”<sup>12</sup>, però sí que aquests textos precedents són covats en un ambient i viscuts des d'una experiència que s'extrapola a l'actualitat.

40

La confluència de diversos procediments pot construir un marc el més possible afí al seu context, al seu significat i al seu sentit amb l'objectiu d'inculturar-lo en el present. D'aquesta manera, el criteri metodològic resta sempre obert a les necessitats, possibilitats i perspectives d'avui, sigui quin sigui aquest “avui”. És a dir, la recerca del sentit del text n'ha de mostrar la vitalitat i l'actualitat, no el seu enterrament. Qualsevol aplicació metodològica ha de tenir en comp-

<sup>11</sup> Vegeu Document: *La interpretació de la Bíblia en l'Església*. Pontifícia Comissió Bíblica. Claret, Barcelona 1994, amb una valoració positiva de l'aportació sociològica a l'exegesi bíblica. També, entre altres, Agustí Borrell. “Mètodes i lectures de la Bíblia a la llum del Concili Vaticà II”, *RCatT* 39/1 (2014) 199-216; Ignacio Chuecas. (2012). “Tendencias actuales en los estudios del Antiguo Testamento: Desafíos y oportunidades”, *Teología y vida*, 53(1-2), 9-24. Avui s'anomena exegesi a l'anàlisi de text bíblic destinat a descobrir què volia dir l'autor als seus contemporanis, i hermenèutica a allò que el mateix text ens diu avui en un context diferent i en un llenguatge comprensible; ja es veu que la metodologia a l'AT ha de ser un espai obert, flexible, dinàmic, interdisciplinari, pel fet que és una ajuda en la recerca constant del seu sentit, sabent, però, que dins l'Església hi ha uns condicionaments d'interpretació que més que un atzucac haurien de ser un estímul per al qüestionament i la recerca de respostes (vegeu *Constitució Dogmàtica Dei Verbum. Sobre la Divina Revelació (DV)*, Pau VI, 18 novembre 1965).

<sup>12</sup> Citat per Miguel Pérez Fernández a “La Biblia intérprete de sí misma”. Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos: <http://www.ugr.es/~estsemi/archivos/HB18PP.pps> [20 abril 2016].

te l'element "influències": aquelles circumstàncies, o accions, que repercuteixen en el sentit del text i en la seva transmissió, o a l'inrevés: quan és el mateix text el que interfereix (influeix) en el sentit de la realitat. Per exemple, Job interfereix en una manera d'entendre la relació de la persona amb Déu, en una manera d'entendre la religió i la doctrina, en una manera d'entendre la divinitat, i a si mateix.

### **La confluència metodològica. La pluralitat**

Un breu apunt sobre el mètode històric crític. El mètode històric crític es considera un recurs important per a la comprensió del text ja que pretén comprendre'l en el marc de la seva cultura, del seu espai i temps: entenc que l'aproximació sociològica al text en forma part<sup>13</sup>. Anem-hi. Ja s'ha dit més amunt, el sentit dels textos està condicionat pel marc en el qual van néixer, es van transmetre i es van fixar les idees que conté: tal marc afecta i conforma el missatge religiós i la construcció teològica. Tal mètode ha intentat reconstruir les condicions culturals, històriques, socials, polítiques... concretes que van "viure" els textos a fi d'entendre'ls, explicar-los i actualitzar-los, essent la crítica sociocientífica un component del mètode històric crític<sup>14</sup>. Cal, però, tenir en compte, a més, altres procediments necessaris com, per exemple, els mètodes literaris com l'anàlisi narrativa, i posar de manifest els límits de qualsevol mètode, l'històric-crític també<sup>15</sup>, com s'ha dit més amunt.

---

<sup>13</sup> L'estudi disciplinari dels fenòmens socials s'inicia al s. XIX i inclou diversitat de metodologies; s'interessa, per exemple, per la diversitat de grups humans, els seus significats i codis interpretatius en contrast amb altres, per l'ambient sociocultural; s'inclou l'economia, la jurisprudència, la lingüística, la política, les idees, etc. En definitiva, s'estudia l'home amb els seus condicionaments, manifestacions i relacions des de l'observació directa; en el nostre cas (AT), el text és el recurs que ens permet fer tal observació directa sense obviar dificultats i divergències ja que la nostra lectura és, majoritàriament, a través de traduccions (vegeu nt. 1). Ja es va veient: es tracta d'un estudi complex i, alhora, problemàtic que demana flexibilitat i temporalitat en les seves conclusions, si més no.

<sup>14</sup> Rafael Aguirre, *art. cit.* Entre altres, vegeu Jordi Cervera. "La cara i la creu de l'Església Catòlica respecte l'exegesi historicocrítica", *Revista Catalana de Teologia*, vol. 41, n. 1 (2016).

<sup>15</sup> Elements del mètode ja es troben en els comentaristes de l'antiguitat grega i el període patristic amb autors com Orígens, Jerònim i Agustí (*Document sobre la interpretació de la Bíblia en l'Església*). Hi ha algunes objeccions al mètode historicocrític: escapa al món de la vida quotidiana, al dels sentiments, no es pot encaixonar el text en un marc històric fix o en una escola de pensament perquè cal seguir la seva trajectòria a través del temps que l'ha vist madurar, les circumstàncies historicoculturals que han estat testimonis d'aquest procés són necessàries, però no són l'única "necessitat" per

“La metodologia bíblica necessita una perspectiva que sigui alhora «sincrònica» (en diàleg amb la cultura d’avui, amb la filosofia contemporània, i amb els mètodes i les lectures actuals) i «diacrònica» (arrelada en la gran Tradició de l’Església). I, evidentment, l’exegesi bíblica no ha de perdre de vista la identitat última del seu objecte d’estudi, és a dir, la seva condició de Paraula de Déu, i per això ha de preocupar-se per «escatir el contingut i la unitat de tota la sagrada Escripura, tenint en compte la Tradició viva de tota l’Església i l’analogia de la fe» (DV 12)”<sup>16</sup>.

El factor causal és important<sup>17</sup>. Cal tenir-lo en compte. Conèixer els esdeveniments que envolten, matisen, empenyen l’autor a escriure i transmetre el text tal com ho fa. Però l’autor no és tant el seu nom com el de la comunitat que representa: és important conèixer el seu àmbit (p. e. Deutero-Isaïes o Isaïes o el profeta de l’exili a Is 40-55; les discutibles tradicions històriques d’Israel: Jahvista, Elohista, Deuteronomista, Sacerdotal)<sup>18</sup>. En el cas de Ben Sira, conèixer el seu nom no és gaire important per a comprendre el llibre, però sí que és més interessant conèixer la seva trajectòria: de l’hebreu (cir. 180 aC) al grec (132 aC), els canvis d’estil que s’hi introdueixen, o bé la sensibilitat que mostra en la relació entre la justícia social i la litúrgia<sup>19</sup>, com també és interessant integrar-lo en els cercles sapiencials dedicats a estudiar la Llei i l’Escripura. Tot això s’extreu del llibre un cop comprès, no abans, veient que l’“ambient” no solament influeix sinó que, a vegades, provoca i cerca capgirar mirades i maneres de pensar i fer: per què sorgeixen llibres com Job, Rut, Judit, o el Càntic dels Càntics, per exemple?; podent llegir-se en clau religiosa, doctrinal, política, intimista... sense contradir altres lectures “en ús”, al contrari, les complementen, enriqueixen, o bé són una invitació a reconsiderar interpretacions assumides<sup>20</sup>. El moment

---

a “comprendre”, etc. Al meu entendre, tals objeccions es podrien resoldre tot fent del mètode una eina extensible i flexible com es va dient al llarg de l’article sobre les metodologies.

<sup>16</sup> *Dei Verbum (DV)*.

<sup>17</sup> I el factor “atzar” també, malgrat les puntualitzacions que es puguin fer des de la teologia.

<sup>18</sup> Vegeu F. Ramis, *art. cit.*

<sup>19</sup> Víctor Morla Asensio. (1992). *Eclesiastico: texto y comentario*. Ed. Verbo Divino.

<sup>20</sup> En el cas del llibre de Job, s’ha de descobrir què hi ha darrere l’aparent injustícia a què és sotmès Job per part de Jahvè. El text convida a fer-se un munt de preguntes que reclamen respostes no sempre definitives; en el sentit exposat, vegeu Frederic Raurell. “Finances, hel·lenització i culte en I-II Macabeus”, *RCatT* 38/2 (2013), 487-507.

social i teològic conviuen, s'influencien, en la composició (oral-escrita) i comprensió (lectura) dels textos, en la traducció, i generen, a vegades, tensió en la interpretació i en la praxi<sup>21</sup>.

És a dir, no solament el text es comprèn a partir de l'autor, sovint és a l'inrevés: es coneix l'autor a través del text tenint en compte que, sovint, tal autor és la comunitat contextuada<sup>22</sup>. En altres ocasions el moviment és circular: text-autor... la resposta a la pregunta, qui és l'autor? ja s'ha apuntat més amunt. La peculiaritat de l'autor antic és distinta de l'actual. No hi havia la propietat intel·lectual, copiaven, adaptaven i adoptaven el nom d'un autor de ficció o d'un personatge conegut (pseudonímia), p. ex. els Salms<sup>23</sup>. Un autor cert: Pau de la carta als Romans. L'autor i les influències són factors útils per apreciar la vàlua del text, però cal observar-los amb la precaució dels seus límits. Evidentment no són els únics factors a tenir en compte com, per exemple, què significava el text per als seus lectors immediats, abans d'extrapolar la lectura a la recepció "actual".

## 2. Què aporta una lectura sociològica de l'AT?

L'aportació sociològica situa el text, la revelació a la vida real, la seva i l'actual. "Resulta un fet innegable i evident que la societat és el resultat de la implicació (*involvement*) de l'individual i del social, ja que nosaltres construïm la societat i, al mateix temps, som construïts per ella... no es pot entendre adequadament la vida d'un individu sense referir-la als estils de vida i a les institucions en el si de les quals es desenvolupa la seva biografia"<sup>24</sup>. En aquest entramat de vida i de convivència és on es generen les formes d'expressió religiosa de les quals el símbol, el ritus i el culte en són una part fonamental i un mirall de la societat en la qual es donen; dit d'altra manera: el llenguatge, com a forma simbòlica del pensament i de l'experiència, respon a un context social, expressa (a la seva manera:

<sup>21</sup> Vegeu Max Maureira Pacheco. "Disolución política de la teología. Comentarios al libro de Job." *Quaderns de filosofia i ciència*, 35, 2005, p. 119-132.

<sup>22</sup> La història de l'hermenèutica ofereix una deu inexhaurible de la riquesa interpretativa. Solament a tall d'exemple, vegeu Josep Sols. "Jesús i el seu entorn. Jesús i el nostre entorn", *Ars Brevis* 2005: la revelació continguda en el text, un camí al qual encara li falta molt per recórrer; fa un breu repàs a algunes aportacions de la interpretació del text des dels Pares de l'Església fins a la posició hermenèutica d'Ignacio Ellacuría.

<sup>23</sup> Fet freqüent en la Literatura Intertestamentària (s. II-I/I-II a/dC).

<sup>24</sup> Lluís Duch. (1999). *Simbolisme i salut*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 82-84. També, entre altres, Rafael Aguirre, *art. cit.*



la lingüística) la relació entre l'individu i el seu entorn més íntim i més distant i dona forma al pensament, al discurs, a la narració, a la imatge, al gest (el culte), i contribueix a donar forma a la realitat. El llenguatge com a expressió del jo individual i relacional ens interessa, perquè és el símbol antropològic per excel·lència que es crea i evoluciona en i amb la convivència; és a dir, en el marc social. Som llenguatge, ens construïm i construïm amb ell<sup>25</sup>. De fet, l'exegesi i l'hermenèutica ja són en si mateixes una interacció social, un procés descobridor/corrector del text sempre obert a la consideració de diverses perspectives<sup>26</sup>.

Després d'aquesta prèvia, anem a aquells espais que, entenc, ens cal tenir en compte a l'hora de fer una aproximació sociològica al text tenint present les "peculiaritats" ja esmentades<sup>27</sup>:

- No es pot oblidar la influència de la *geografia* en la manera de viure de la seva població, de comprendre's i d'expressar-se<sup>28</sup>, ni a l'hora de crear les seves estructures de convivència i relació. La terra de Canaan és una llenca de territori que combina plana, muntanya, regadiu i secà, i en temps bíblic sempre va ser un lloc de pas comercial, militar, de comunicació: egipcis, assiris, babilonis, perses, grecs i romans s'hi van passejar i van interaccionar amb la població sovint amb mitjans violents i forçats; hi van influir en les maneres de viure, de pensar i d'organitzar-se. Sovint, la narració es val de les peculiaritats d'aquesta geografia per il·lustrar allò que vol dir: el desert, el vent, els fruits, les muntanyes, etc.<sup>29</sup>.
- *L'arqueologia*, amb les seves característiques, fa valuoses aportacions en la reconstrucció de la vida social d'una població. Els

---

<sup>25</sup> Entenent que l'abast del "llenguatge" va més enllà de la "paraula": el gest, la imatge, el culte... són formes de llenguatge, d'expressió, relació, comunicació.

<sup>26</sup> Per exemple, vegeu Pontifícia Comissió Bíblica. *La interpretació de la Bíblia en l'Església*.

<sup>27</sup> Per exemple, vegeu nt. 1 i 2. Faig esment de l'*Antropologia cultural* com a disciplina en la qual es poden incloure els "espais" que se citen i que ens poden apropar a allò que es coneix com a perspectiva *èmic*, "des de dins".

<sup>28</sup> Dt 11,10s.: "El país on ara entres per prendre'n possessió no és com el país d'Egipte d'on heu sortit. Allà, un cop havies sembrat, aviaves l'aigua i regaves la terra, com es fa en un hort. El país on esteu a punt d'entrar per prendre'n possessió és un país de muntanyes i de valls, regat per la pluja del cel. El Senyor, el teu Déu, té cura d'aquest país i vetlla per ell, des que l'any comença fins que acaba...". És a dir, el país on habita Israel depèn de la natura en si mateixa, de les seves manifestacions i fenòmens.

<sup>29</sup> Per exemple, Jo 1.

estrats marquen el pas d'una societat més igualitària a una altra més jerarquitzada, els estris indiquen una manera de viure i fins i tot el cultiu d'una època o una altra del lloc, si bé no poden afirmar la identificació de la població que va habitar-hi. Capítol a part mereix el tema de les formes simbòliques representades en estris, tauletes, murs... i els ritus que tal societat practica i que, sovint, són motiu de representació en estris culturals o domèstics. Però l'arqueologia no cerca "demostrar" res sinó situar-nos en un ambient que els relats reconstrueixen.

- Els *documents escrits*, més enllà dels aspectes literaris, que hi són, mostren aspectes significatius d'una cultura, de les seves tradicions, creences, organització i règim de relació (la jurisprudència, per exemple) com la correspondència entre personatges, contractes comercials, de compra-venda de terrenys i persones (esclaus), les monedes i les mateixes pintures on es mostren escenes domèstiques, de cacera, combat, presa de poblacions, cordades de presoners, enterraments, etc., ajuden, amb altres recursos, a recompondre la vida i l'estructura social d'un moment.
- El mateix *text bíblic*, reflecteix maneres de viure i organitzar-se; la narració fa l'encaix amb l'experiència que transmet i com s'harmonitza amb l'estudi i els resultats d'altres disciplines i documents extrabíblics: per exemple, els usos i costums de les narracions patriarcals s'emmirallen amb la informació aportada per les excavacions de Ras Shamra (Ugarit): al desxifrar les tauletes cuneïformes posen de relleu que els hebreus, al poblar la terra de Canaan, n'assumeixen alguns aspectes significatius: per exemple, una cosmovisió amb déus i herois que, coneguda pels hebreus, influirà en la manera de concebre l'Israel monàrquic i més tard el primer judaisme<sup>30</sup>. Malgrat la diversitat de textos bíblics (ficció, novel·la, jurídic, poesia, dites...) i malgrat les dificultats per datar-ne una bona part, tot això no n'exclou el valor sociològic ja que fan referència a la manera de viure i relacionar-se del poble i dels seus caps donant informacions realistes sobre el temps en què situen els esdeveniments.
- La *psicologia social*. La identitat social està modulada per la pertinença a un grup amb certa homogeneïtat i en el qual hi ha referents (prototipus): algú que representa la tipificació del grup. Per exemple, la comunitat de l'Israel del text se sent vinculada

---

<sup>30</sup> És un procés d'inculturació que es perllonga al llarg del temps. Per exemple, el llenguatge profètic descriu Jahvè amb imatges que recorden a les de Baal, déu cananeu; vegeu F. Ramis, op. cit.

a personatges del seu passat que són prototipus del seu present: Abraham, Moisès, Profetes... És una comunitat que viu en la “marginalitat” (no en la marginació): es manté en la societat a la qual pertany en tensió permanent ja que viu des d’uns valors socials alternatius<sup>31</sup>.

### ***El marc social: lloc d’experiència i qüestió***

La comprensió de l’AT demana poder accedir al seu context social amb l’objectiu de comprendre, per una banda, el funcionament polític, econòmic, jurídic, social, cultural i religiós<sup>32</sup>; de si la distància entre el seu món social i el nostre és cronològica o bé hi ha una estructura i uns mecanismes que regeixen patrons socials instal·lats en la convivència humana (la relació entre producció de béns-desigualtat-conflictivitat, entre religió-vida-treball, per què divisió o cooperació, quin paper hi juguen els valors, les creences, les normes, etc.); per altra banda, veure que els canvis significatius actuals, ho són atès que són els que nosaltres vivim, però les diverses èpoques en què s’ha confegit l’AT també combinen la transformació del moment històric i les seves estructures socials amb l’experiència creient<sup>33</sup>. Dit d’una altra manera, l’experiència creient té lloc en un

<sup>31</sup> R. Aguirre, *art. cit.*

<sup>32</sup> Émile Durkheim. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; analitza la religió com a fenomen social: la religió, la més social de totes les activitats humanes.

<sup>33</sup> Rainer Kessler. (2013). *Historia social del antiguo Israel*. Sígueme, Salamanca. Divideix en sis èpoques la història social de l’antic Israel: 1. L’època *premonàrquica* o la societat del parentiu: època de formació del país al llarg d’uns dos segles; els pobladors són cananeus i d’altres orígens, desapareixen les ciutats-estat i es formen assentaments a les parts muntanyenques, són ramaders de cabres, ovelles i cultiven cereals, no hi ha institucions però els ancians exerceixen un forma de domini-representació tradicional (també hi ha els *hapiru*: persones que viuen al marge de la societat i formen grups de mercenaris, sembla que un grup d’hapiru fugit d’Egipte introdueix en el territori el déu Jahvè). 2. La *monarquia*: es produeix un canvi social: el pas a les institucions dona pas a la jerarquització social; l’amenaça constant de grups armats, com els filisteus, afavoreix el mandat personalitzat i l’estructuració del grup (David construeix un estat típic amb govern, exèrcit, administració... es posa la llavor del que es pot anomenar “societat de classes” que s’afirmarà al segle VIII i que provocarà el retret profètic per l’abús i la injustícia social que genera tant al nord com a Judà; tant el Codi de l’Aliança (s. VIII) com el del Deuteronomi (s. VII) formulen lleis socials. 3. L’època *babílica* o de l’exili: les institucions socials al voltant de les quals s’estructura el poble, es deballesten (monarquia, Temple, terra), famílies separades, convivències atípiques, la circumcisió, el dissabte, la purificació alimentària, entren a formar part de la identitat del poble; els exiliats i els que resten a Judà s’organitzen en una societat sense estat; no hi ha una lectura homogènia d’allò que ha succeït. 4. L’època *persa*: una crisi social important entre els que retornen a Judà i els que s’hi van quedar genera una tensió important (llibres d’Esdres i Nehemies), ¿com organitzar una societat sense estat

espai divers i progressiu de canvi-transformació social que inevitablement afecta tal experiència, la seva comprensió, la seva transmissió i recepció: si tenim en compte que els fets narrats es mouen, més o menys, en una forquilla d'uns mil vuit-cents/quatre-cents anys, en un territori petit però amb unes intervencions i influències gairebé constants i de tot tipus (polítiques, militars, comercials, religioses i teològiques, lingüístiques, usos i costums...), ja ens adonem que intentar fixar un marc sociològic general és una tasca no impossible (que també) sinó inapropiada i errònia. Al meu entendre, per mantenir un rigor en tal aproximació, cal seqüenciar un text, un esdeveniment, una època, i a partir d'aquí fer-ne una observació sociològica sense pressupòsits ni prejudicis previs amb criteri d'esmena per anar-hi descobrint el substrat de convivència humana en què es desenvolupen els fets i la comprensió d'aquests. No és aquesta la intenció de l'actual article, tal exhaustivitat se'ns escapa; la intencionalitat és fer una frenada en la consideració del text a fi de prendre consciència del marc de convivència en el qual es dona, es narra i es transmet l'experiència de la comunitat d'Israel i dels seus membres i la influència que va poder tenir tal marc en la construcció i vivència del fet religiós i teològic de la comunitat d'Israel: un marc de convivència humana plural, divers, canviant, fins i tot en l'espai geogràfic d'un mateix temps històric: és a dir, l'*experiència* té lloc en un marc humà que s'estructura i organitza en funció d'un moment, d'unes necessitats i d'uns interessos que sovint es distancien notablement de l'esperit i del sentit del mateix text; malgrat tot, tal experiència hi és i ens recorda que Jahvè s'ha volgut fer present en aquesta societat tal com és perquè sigui tal com hauria de ser<sup>34</sup>. És un "vol d'ocell" que observa, pren nota, albira una possible reconstrucció d'un ambient social i, potser, s'aventura a alguna proposta, o no, extrapolable a l'actualitat<sup>35</sup>.

---

propi però amb certa autonomia concedida pels perses? 5. L'època *grega*: ptolomeus i selèucides governen el territori des de lluny, el Gran Sacerdot del Temple de Jerusalem és el representant del poble, la influència hel·lenística s'escampa per tots els àmbits, la revolta macabea és un moviment conservador que cerca mantenir tradicions, usos i costums. 6. L'època *romana*: pertany al Nou Testament.

<sup>34</sup> Per exemple, el llibre dels Jutges té com a tema el pas de l'Israel tribal a l'Israel monàrquic amb comportaments indignes d'alguns dels seus protagonistes; Jahvè es fa present no com a avalador de tals actituds sinó com a testimoni que el món humà és així i no ho ha de ser; és a dir, la seva *presència* és universal: en el mal també hi és, no per subscriure'l sinó per fer constància d'allò que hi ha i pot canviar cap al bé.

<sup>35</sup> Fins i tot en narracions com Adam i Eva, Noè, Caïm i Abel... i d'altres, adornades amb mancances de versemblança històrica, la reconstrucció de l'ambient social és

Anar descobrint l'estrat sociològic en què es va generar, i va generar, el text (oral-escrit), i en què va conviure, aquell que se'l va apropiat creativament, genera preguntes i dona la perspectiva dels motius teològics de l'època d'origen, de transmissió i fixació, si més no, així com de les seves necessitats, interessos, mancances, projectes, progressions. Si la lectura espiritual de l'AT té com a finalitat enriquir la interioritat i la relació de la persona, o la comunitat, amb Déu, la lectura sociològica té com a objectiu *veure* com en tot temps ha estat i és necessari reforçar els criteris de justícia<sup>36</sup> no solament en l'organització i administració social sinó també en el que respecta a la responsabilitat i l'acció personal: les relacions de poder, i repressió, que visualitzen els textos de l'època monàrquica no són comparables amb l'estil de vida de l'època patriarcal, per exemple<sup>37</sup>. Per què? Què succeeix en aquest marc de convivència perquè es produeixi un canvi en les relacions i el comportament? Tot estudi té una finalitat que supera l'estrictament intel·lectual, cal descobrir-la a fi de poder avaluar i dur a terme les seves conclusions a favor de la comunitat i els seus membres.

48

---

possible perquè el text esdevé el subjecte a observar ("la història de vida") i l'exercici hermenèutic suggereix un munt de qüestions en relació amb les motivacions del relat, si més no. Des d'aquesta perspectiva, l'arqueologia és una ciència important i a tenir en compte; per exemple, si Judà no assoleix un desenvolupament cultural i urbà fins al segle VIII, la comprensió de la monarquia s'ha d'orientar més en l'aspecte de capacitat d'un poder personal que no exclou una proximitat en la relació, vegeu 1Re 21, "la vinya de Nabot".

<sup>36</sup> Concepte complex, realitat inabastable i, alhora, irrenunciable que potser demana una qüestió-resposta-acció constant: què fer de bo i millor pel benestar a favor de persones, relacions, ambient? I la pregunta es reformula i, alhora, el fer també, però l'objectiu és el mateix: guanyar espai a la justícia, restar-lo al seu contrari. A l'Antic Testament, el profetisme denuncia la injustícia de jutges i reis, l'abús envers els pobres i desvalguts, generant una consciència moral i religiosa de la injustícia acompanyada d'una exhortació positiva: "Vaig dir: Sembreu-vos llavor de justícia, colliu fruits de bondat; llaureu-vos un camp nou. Ara és el moment de cercar-me a mi, el Senyor, practiqueu el dret i la justícia...", Os 10,12; però la injustícia té diversitat de rostres, alguns ben amagats ja que allò que demana la justícia és una ordenació social que preservi i defensi els drets de tots permetent desenvolupar les pròpies qualitats, preferentment les dels més febles: en aquest sentit, com més complexa és l'organització/estructura social més afavoreix el desencaixament dels drets (l'èxode bíblic és la imatge històrica de la pretensió d'alliberament de la religió jahvista entesa en un sentit que abasta totes les dimensions del viure humà).

<sup>37</sup> Demana preguntar-se, per exemple, què va provocar en l'estructura social el moviment de centralització política i religiosa que va ser la monarquia. Recordem les reticències que el mateix text reflecteix quant a la instauració de la monarquia, per exemple, Jt 8,23: "Però Gedeó els va respondre: Jo no seré el vostre rei, ni tampoc ho serà el meu fill. El vostre rei serà el Senyor"; les dificultats en l'elecció de Saül (1Sm 8; 10,17-27) i allò que mostra la profecia de Natan.

## ***La narració en imatges: allò que suggereixen***

L'intent de recuperació dels aspectes socials que van acompanyar el naixement, transmissió-desenvolupament i fixació del text ajuden a la reconstrucció de l'espai vital de les persones que el van protagonitzar i en van ser testimonis; de les persones que hi van influir i van ser influenciades per ell. Sense ser les úniques, algunes imatges per exemplificar una mica tot això que es va dient:

- a) Les històries dels patriarques<sup>38</sup> narren fets que s'esdevenen en una estructura social comuna a la regió de Canaan, Síria i Mesopotàmia, de la qual hi ha memòria oral i escrita<sup>39</sup>. Aquesta "memòria" es comença a compondre com a històries narrades en temps de Salomó a fi de preservar el record dels avantpassats i anar donant cos teològic a la història de la salvació des de la reformulació teològica que es fa a l'exili i postexili de Babilònia. La vida dels patriarques es vertebrava, principalment, des de tres aspectes: el nomadisme, la família (parentiu) i la supervivència del clan familiar: "la casa del pare"<sup>40</sup>. La manera d'organitzar-se la família (sistema patriarcal), les circumstàncies que l'acompanyen (el nomadisme, les seves causes i la seva progressiva trans-

---

<sup>38</sup> La complexitat ja comença en la mateixa consideració dels cinc llibres del Pentateuc molt diferents entre ells (en els quals es troben les narracions patriarcal) amb diversitat, a voltes barrejada, de material narratiu, legislatiu, costumista, poètic... amb unitats narratives com, per exemple, la Creació, Abraham, Jacob... a Gènesi; però, si agafem Deuteronomi, ens trobem amb un llibre de datació dispar segons els autors (monarquia, postexili?, nivells redaccionals?) però, en qualsevol cas, d'estructura i estil independent en relació amb els altres quatre. La mirada sociològica, en aquest darrer cas, s'ha d'estendre cautelament pel mateix text, les seves seccions, i els possibles contextos redaccionals, amb interessos de tota mena, teològics, polítics, socials... cercant més preguntes que no pas respostes immediates, al meu entendre.

<sup>39</sup> Una referència senzilla, rigorosa i didàctica: Rafael Ramis Darder (coord.), "Canaan". *Reseña Bíblica*, 2014-84. Ed. Verbo Divino. També, Guillermo Calderón, "Los textos de Ugarit en la Biblia. Una introducción en la tradición mitológica del Medio Oriente Antiguo". *VERITAS*, vol. IV, n. 20 (2009) 55-72.

<sup>40</sup> En l'època premonàrquica, les tribus reuneixen clans o grups suprafamiliars. Possiblement, les tribus constitueixen les estructures polítiques més antigues d'Israel. Un predecessor d'una història social del poble d'Israel és Roland de Vaux, que el 1958 publica *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris: Éditions du Cerf: on descriu teòricament els costums, les institucions, la geografia, el dia a dia del poble d'Israel. Max Weber (1864-1920), a *Das antike Judentum*, tracta d'explicar com es dona el canvi d'una societat nòmada a una monarquia, per exemple. Més tard Antonin Causse, a *Du groupe ethnique à la communauté religieuse* (1937), hi afegeix l'estudi de les mentalitats dels pobles i el pas de l'una a l'altra. Per posar solament algun exemple de l'interès per a tals estudis.

formació), juntament amb els requisits de supervivència i projecció de futur (la descendència) perfilen les perspectives i les necessitats del context social de l'època a la qual es refereix: una d'aquestes necessitats, per exemple, és la descendència que assegura la pervivència de la família en el present i en el futur. Dins aquestes perspectives i necessitats cal fer referència a les experiències i concepcions religioses dels patriarques que sorgeixen d'acord amb les seves condicions i entorn de vida.

Per exemple, el Déu dels patriarques és "el Déu del pare", és a dir, dels avantpassats de la família<sup>41</sup>: és un déu personal i comunitari (de la família); és un déu proper, particular, de cada família; és una religió familiar i senzilla com l'estil de vida dels qui la practiquen, que s'emmiralla en la seva organització: el fill personifica i representa la seguretat dels membres de la família (producció, atenció, defensa) i la transmissió de la seva identitat. No tenir fills volia dir no tenir futur i restar desvalgut amb relació al grup<sup>42</sup>. Les formes de poligàmia o de relacions substituïdores tenen en aquest context de convivència la seva raó de ser per a la pervivència de la família (el clan), no exempta de dificultats és un retrat antropològic de la natura humana<sup>43</sup>. La religió "del pare" troba en la promesa "d'un fill" un motiu d'experiència religiosa única, i la dona, per les seves capacitats procreadores, és destinatària i protagonista especial d'aquesta experiència<sup>44</sup>.

La religió dels patriarques no és intolerant, de la mateixa manera que tampoc ho són amb els costums de les altres famílies mentre no hi hagi pel mig alguna mena de litigi o amenaça. La intolerància sorgeix en un tipus d'organització social més complexa: estructurada i jerarquizada, amb pertinences en les quals hom s'identifica gairebé amb exclusivitat i vol preservar i augmentar perquè amb elles afirma el seu poder sobre altres: la riquesa material va aparellada amb el poder i prestigi social, i a l'inrevés; per exemple, en la monarquia. La religió jahvista sí que va tenir moments d'intolerància al llarg de la història d'Is-

<sup>41</sup> R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Trotta, Madrid 1999, p. 66. Cf. Gn 31,5.29.42; 49,25; 50,17.

<sup>42</sup> La figura de l'orfe i la vídua és imatge de pobresa i predilecció de Jahvè, p. ex. Is 1,23; 10,2.

<sup>43</sup> Per exemple, Gn 16,1-6ss: Sarai i Agar.

<sup>44</sup> No es tracta d'un tipus de dona amb unes qualitats morals o socials concretes. Es tracta de qualsevol dona, sigui com sigui. Cf. Gn 16,7s.

rael<sup>45</sup>, semblantment també la tenen religions i creences (en sentit ampli) del nostre temps: la història ens mostra que els mals passats també són els nostres mals, i a l'inrevés; però l'interès històric, al meu entendre, no és aquest sinó que, a partir del coneixement de tal realitat amb les seves causes, hom pot evitar repetir els mateixos errors i els seus mals o, almenys, alleujar-los. I fer-ho, naturalment!

Si més no, en les narracions patriarcals intervenen tres contextos socials: el dels patriarques (el context dels fets narrats), el de les primeres inquietuds historicoliteràries (el context de la transmissió-compilació i formació del text oral-escrit) i el de la reflexió i construcció teològica (el context intel·lectual: exili/postexili): tots tres contextos conflueixen en les narracions patriarcals al llarg d'un procés històric divers, canviant i amb els seus interessos (polítics i teològics). Des d'una aproximació sociològica, sorgeixen algunes preguntes: Quina és la relació entre narració, composició i context social? Com s'influeixen? Per què? I, què diuen, o ens diuen? També és pertinent formular qüestions semblants des de l'actualitat; llavors, podem adornar-nos que la distància entre un temps i un altre és cronològica però no vital.

Amb relació al mateix tema, un breu apunt a considerar: el pas de l'Israel tribal a l'Israel monàrquic va suposar un canvi important, amb repercussions, per al poble i per a la teologia:

- Hem vist, breument, el perfil patriarcal. Per a la monarquia, teològicament, l'autèntic rei d'Israel és el Senyor, l'autoritat del rei humà prové d'Ell i li està subordinada, però tal autoritat està exercida per algú que no escapa a les febleses, i grans, humanes: per exemple, David. Quin és l'interès de tal elaboració teològica per part de la monarquia que veu així legitimat el seu poder? Els relats de l'elecció de Saül ja mostren

---

<sup>45</sup> Per exemple, a l'època postexílica no va ser senzill restaurar la vida de la comunitat que demanava conjuminar el grup dels exiliats amb el grup dels que van quedar a Judea, tot mantenint la fidelitat a l'administració persa de la qual es depenia. En aquest marc complex, i socialment conflictiu, el judaisme es defineix a si mateix com una comunitat religiosa (el jahvisme) on la unitat i la identitat de la comunitat es resolien al voltant del jahvisme i, també, de la pertinença ètnica, política i territorial: però la complexitat del Segon Temple és a tots nivells; en el judaisme hi convivia diversos grups religiosos: el pas des de la religió d'Israel (el jahvisme) al judaisme és de difícil concreció. De tota aquesta problemàtica se'n fan ressò els llibres d'Esdres i de Nehemies (la qüestió dels matrimonis mixtes no és únicament una qüestió religiosa, sinó també ètnica, política i territorial: és a dir, social. Esd 9). Vegeu R. Albertz, op. cit., p. 576 s.



reticència a un canvi d'organització social favorables/desfavorables a un sol cap que aglutini el poder de totes les tribus (1Sm 9,1-10,16/1Sm 8; 10,17-27), semblantment 2Sm 7 on per boca de Natan es manifesta tal reticència, que Salomó legitima teològicament fent del temple de Jerusalem un santuari dinàstic i el centre religiós del país. A partir d'aquí, la interpretació teològica resta en mans dels lletraferits, els intel·lectuals del moment, que, alhora, depenen dels interessos de la cort (el rei) amb l'objectiu de legitimar teològicament la monarquia de Judà. Entenent que les citacions que es van apuntant són això: citacions, apunts.

- b) A grans trets, hi ha una peculiaritat important que marca l'estil de vida de la societat de l'AT abans del Segon Temple<sup>46</sup>: el nomadisme i el pasturatge combinat amb un progressiu sedentisme que introdueix el factor complexitat en la manera de viure i relacionar-se dels grups, com s'ha comentat més amunt. A partir del s. VIII es va introduint un nou tipus de societat que va cedint protagonisme a un altre *modus* de vida més agrícola-sedentària-urbana: més estructurada, més organitzada, més institucionalitzada, més jerarquitzada, amb més possibilitat de desenvolupament intel·lectual<sup>47</sup>. El món rural va quedant al marge, no participa de les decisions del govern però sí que és utilitzat per aquest; per tant, la seva influència social és menor en la presa de decisions, i és objecte de manipulació i marginació<sup>48</sup>. L'experiència que es fa de Jahvè des del món rural no és

<sup>46</sup> Abans de l'exili de Babilònia. De fet, la datació del temps anomenat Segon Temple té lloc amb el retorn a Judea de part dels exiliats i amb la vinguda dels reformadors Esdres i Nehemies (som ja al s. V).

<sup>47</sup> Al Segon Temple (s. VI-V), el pasturatge segueix sent una manera de viure molt generalitzada. Hem de recordar que la realitat social de Palestina és diversa i complexa, i no tan homogènia com es pot desprendre d'un tipus de lectura de l'AT. Per exemple, una lectura sociològica del profetisme il·lustra tot això que es va dient: el relat de la vinya de Nabot (1Re 21,1-20) posa de relleu un conflicte social en el qual intervé el profeta (Elies) retraient al rei "el mal que ofèn al Senyor" (v 20); el conflicte es resol per via del poder absolut de la monarquia d'Acab: el relat mostra la vigència normativa i vital del dret tradicional de la família (v 3) juntament amb la indefensió de Nabot (el poble) davant el poder i la prepotència del rei o de la cort (Acab-Jezabel). Es presenten quatre nivells socials diferenciats: el poble (Nabot, i els personatges de l'escena del judici), la cort (l'aristocràcia), el religiós (Elies) i el jurídic (el dret tradicional i la farsa del judici). L'abús de poder i l'amuntegament de riquesa és criticat durament pel profetisme.

<sup>48</sup> Per exemple, la reforma de Josies representa la centralització del culte a Jerusalem; els sacerdots rurals van ser convidats a ocupar un lloc entre el clergat del temple (segurament amb l'assignació de funcions secundàries), o bé exercir clandestinament o

precisament l'experiència que protagonitza els relats: l'estat, el sacerdocí, el culte... aquests, emergeixen en un àmbit social influent, amb poder<sup>49</sup>. El sacerdocí i el culte inicien un procés d'autonomia relativa respecte al poder civil; això vol dir que les despeses que generen repercuteixen majoritàriament en les economies particulars en forma d'impostos o de participació en les ofrenes: algunes pràctiques cúlriques es comercialitzen<sup>50</sup>.

Ne 5,1s<sup>51</sup> transmet un profund malestar fruit de la situació socioeconòmica que viu el país tant pels esdeveniments del moment (el mateix exili, forta emigració) com pels estralls que la climatologia provoca en les collites<sup>52</sup>. L'argument estructural d'aquesta situació d'injustícia és històric (en espai i temps) i, com s'ha dit més amunt, el pas d'una època de senzillesa com és el temps patriarcal a una més complexa ho accentua: per exemple, en temps de l'última monarquia ja s'aplicaven uns mecanismes de relació econòmica que perjudicaven als que tenien menys recursos per afavorir les classes més influents: falta de mitjans de supervivència, deutes, empenyoraments, hipoteques, crèdits, tributs a l'administració persa... Naturalment, aquesta situació afecta a les capes econòmicament més febles de la població, que les fa més pobres del que ja eren. L'actitud de Nehemies és molt distinta de la d'Acab en el seu litigi contra Nabot: disposa la condonació general del deute (v.

---

no fer-ho de cap manera amb les conseqüències de tipus econòmic que tal fet suposa per a la subsistència material i la pèrdua de prestigi social.

<sup>49</sup> Vegeu Rainer Albertz, op. cit.: l'exili babilònic provoca una profunda transformació de les estructures socials: el deteriorament del jahvisme institucional (el culte al Temple, la monarquia) i el retorn a un tipus d'agrupacions jahvistes preexíliques allunyades del poder i properes a les tradicions orals i escrites amb conseqüències tensionals que es manifesten en l'època postexílica. Però en opinió d'alguns que resten a Judà, l'exili és un judici de Jahvè per a una classe social que explotava els desvalguts i els indefensos; ara, aquests es veuen alliberats dels seus opressors i dels seus deutes (Ez 33,24); 2Re 25,12: "El cap de la guàrdia només va deixar-hi la gent més pobre per al conreu de vinyes i camps", la vida a Judà era de precarietat i misèria com manifesta el llibre de les Lamentacions, situació que dona pas a una "teologia de la pobresa" (Albertz) en sintonia amb l'experiència del desert: enmig del no-res, Jahvè ho és tot.

<sup>50</sup> Nm 18,8s.

<sup>51</sup> "Llavors començà d'haver-hi greus queixes de la gent del poble, homes i dones, contra els seus compatriotes jueus. Uns deien: 'Tenim molts fills i moltes filles i no sabem d'on treure el gra per a poder menjar i sobreviure'. Uns altres deien: 'Hem d'empenyorar els camps, les vinyes i les cases per aconseguir gra mentre dura aquesta fam...'"

<sup>52</sup> Gn 26,1s, pot ser un reflex d'aquesta situació.

10-12). Suavitant les necessitats socials, afavoreix un retorn a la pau social però no se soluciona el problema estructural<sup>53</sup>.

Semblantment al comentat respecte de l'època dels patriarques, el context social construeix dues perspectives religioses (eticoteològiques) que responen, a grans trets, a dos espais socials (sense ser els únics): rics i pobres, responent, també, a dos nivells socials. Lluny de qualsevol afirmació tancada, és des d'una posició social benestant i socialment i intel·lectualment qualificada, que es planteja la qüestió de la teodicea<sup>54</sup>: Job i els seus amics pertanyen a aquesta classe social que la doctrina de la retribució abona i el llibre lúcidament qüestiona: la riquesa és entesa com un "do" de Jahvè, llavors la pobresa què és?<sup>55</sup>. És des d'aquesta "aristocràcia" que es cerca solució al conflicte d'interessos i de lleialtats que suposa compaginar la normativa social de la Torà, els béns i el benestar particular i la religiositat personal. No està clar que es plantegi amb profunditat la qüestió de la responsabilitat personal en la reforma de les estructures socials que afavoreixen la injustícia malgrat el text d'Ez 18<sup>56</sup>, d'època postexílica.

No es pot fer una interpretació de la realitat a l'esquena de la situació que hom viu que provoca la pregunta pel sentit dema-

---

<sup>53</sup> La intervenció de Nehemies és una acció que condueix a una situació puntual de restitució, però no resol d'arrel la problemàtica de l'abús i de l'empobriment d'un sector de la població. Alguns autors atribueixen a aquesta època el Sl 52 i 73. També el llibre de Job mostra la degradació social del postexili i, per tant, la violència estructural de la societat en contrast amb una reflexió teològica que no sembla incidir gaire en el compromís social i la solidaritat amb els més pobres, tot i l'ètica de solidaritat del Pentateuc i la contraposició entre malvats i justos de la literatura de l'època (Profetes, Salms, Proverbis, Job). Vegeu R. Albertz, op. cit., p. 663s.

<sup>54</sup> Una cosa és el nivell d'alfabetització bàsic de l'època i en quina generalització es donava; una altra cosa és la qualitat d'aquest nivell perquè faciliti la reflexió-controvèrsia de temes religiosoteològics i la posada per escrit.

<sup>55</sup> Job és ric i just. És al llibre de Job on es planteja més clarament el problema del mal, de la retribució del just, qüestionant la relació entre béns materials i ésser just, pietós, solidari, Jb 4 "...¿Ja no confies en la teva pietat? ¿Ja no et dona esperança el teu bon camí?..." (v 6).

<sup>56</sup> La doctrina de la retribució, que Job qüestiona, sorgeix en un ambient benestant que, des dels temps de Saül i la primera monarquia (Natan), el poble hi mostra reticència perquè, si més no, s'allunya dels principis del jahvisme on Jahvè és plenament senyor, present i provident. Així doncs, tal doctrina no afavoreix un canvi estructural en benefici dels més desvalguts, més aviat el contrari. El Sl 72, el Cant a l'Ungit del Senyor, mostra com ha d'exercir el rei el servei vers el poble: és el govern ideal volgut per Jahvè i exigit a qui l'exerceix però la realitat és una altra, seguint el recorregut que relata el text.

nant actualitzar-lo i aplicar-lo a les necessitats del moment<sup>57</sup>. La classe social amb menys recursos, per tant amb menys possibilitats, interpretava la realitat en funció de la seva situació: una realitat teològicament en què Jahvè és senyor, present i provident: com encaixar la realitat que hom viu amb aquesta realitat de Jahvè? Com dir-li, com entendre, que Jahvé en té cura i l'estima?<sup>58</sup> El llibre de Malaquies (s. V), escrit en temps de Nehemies, obre perspectives d'esperança per als més desfavorits per la intervenció salvadora de Jahvè: desconfiaven d'un canvi d'actitud d'aquells que els estaven oprimint, ja fos a causa de la política fiscal persa, per l'egoisme d'alguns de la seva pròpia comunitat, o bé pels dos motius alhora (potser també es desconfiava de qui els havia d'avaluar en nom del dret i de la justícia que és la funció del "servidor" de la comunitat d'Israel). Aquesta confiança en Jahvè genera una espiritualitat que veu en els pobres i en els oprimits els destinataris de les promeses i els portadors de l'autèntica fe jahvista<sup>59</sup>: una espiritualitat que s'ha d'entendre en termes d'eficàcia en el present, que es vegi que això és així més enllà de les intencions i les paraules.

La crisi social del s. V condueix al fet que el precepte de l'amor al proïme i de l'almoïna es projecta, més enllà del jahvisme, en les futures comunitats cristianes<sup>60</sup>.

- c) El moviment sapiencial, tot i l'elogi de la senzillesa, de la natura, de l'experiència, del saber popular... és un moviment intel·lectual influenciat per l'hel·lenisme i que s'estén al llarg de l'AT essent una reflexió sobre l'ésser humà i el seu lloc en el món com a element comú, dit en poques paraules; fins i tot amb un toc de profanitat com, per exemple, el Càntic dels Càntics<sup>61</sup> i

<sup>57</sup> L'hermenèutica és una recerca constant de sentit que porta a descobrir el sentit de l'ésser, sigui quin sigui el seu estatus però sense ignorar-lo, trobant l'entrellat del seu significat. Vegeu el dit sobre la "teologia de la pobresa" que sorgeix a Judà en temps de l'exili.

<sup>58</sup> Qüestions semblants es planteja la Teologia de l'Alliberament, crítica amb les estructures socials i les actituds que afavoreixen o perpetuen la pobresa que se'n deriva.

<sup>59</sup> So 2,1-3; 3,1-11. El significat social del terme "pobre" emprat pel profetisme del s. VIII assoleix caràcter teològic amb Sofonies, s. VII. Vegeu Michael Weigl, *Zefanya und das Israel der Armen. Zu den Ursprüngen biblischer Armentheologie*, Bibel und Kirche 50 (1995) 6-11; Michael Weigl: traduït i condensat per Màrius Sala, "Hacia los orígenes de la teología bíblica de los pobres" a *Selecciones de Teología*, vol. 35, Barcelona 1996.

<sup>60</sup> Albertz, R., op. cit., p. 684, nt. 83.

<sup>61</sup> Antonio Piñero (ed.) (2006). *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación*

amb un toc, més que toc, teològic a Dt 4,6-9 on “presenta la llei com un do de l’amor d’aquell Senyor que està més a prop del seu poble del que ho estan els altres déus”<sup>62</sup>. El món rural és el dipositari de la saviesa humana perquè aquest és l’origen de la humanitat, però és el món urbà, assentat en un lloc fix, qui elabora i transmet aquest saber fent-ne un moviment intel·lectual que influeix en la teologia, en la política, en les relacions dels uns amb els altres: és a dir, en el món social. Val a dir que el moviment sapiencial reflecteix els límits de la saviesa humana amb les dificultats que presenta a l’hora d’endinsar-se en el coneixement de la Transcendència que, segons el llibre de la Saviesa, és el mateix Jahvè.

La procedència social de “l’autor” sapiencial maquilla el relat: preguntar-se per la seva realitat i les seves inquietuds i interessos socials és important a l’hora de la interpretació. Quina realitat es vol reflectir, i per què? Com encaixa tal realitat amb la teologia del moment? Els elements “correctors”, són socials, teològics<sup>63</sup>? Una altra qüestió important és preguntar-se des de quines condicions socioeconòmiques s’escriu, des de quines es rep, tot intentant despullar tal realitat dels interessos i dependències de tota mena, si és que això és possible. És el tema de la importància de l’emissor, del receptor i les influències: en el nostre cas, és el tema de la relació entre història, sociologia i teologia. Perquè quan es parla de context social, a quin es fa referència? Al context social dels fets que es narren, al context social en el qual es reconstrueixen (i es ressignifiquen), o bé als de la recepció? Quines diferències, i semblances, hi ha entre els uns i els altres? I, per què hi són? Naturalment, la tria del relat suggerirà les interrogacions pertinents mai exhaurides, sense que això

---

*del cristianismo*. Ed. El Almendro, Córdoba. Quant al tema del Càntic dels Càntics, Narcís Comadira i Joan Ferrer (edició i traducció) (2013). *Càntic dels Càntics de Salomó*. Fragmenta editorial, Barcelona.

<sup>62</sup> Frederic Raurell. “El desert-èxode en la teologia d’Osees”, *RCatT* XXIV11 (1999). 1-28. Facultat de Teologia de Catalunya.

<sup>63</sup> Per exemple, en la composició de la figura de Moisès, en quin ambient té lloc i què es vol dir? Recordem que Moisès té com a muller una dona edomita i una de cussita, si més no, com encaixa això en un ambient redaccional postexílic on els matrimonis mixtes estaven prohibits o suficientment malvistos com per no atribuir a un personatge de la categoria de Moisès tal relació? ¿És pot fer aquí un paral·lelisme amb la intencionalitat del llibre de Job en relació amb la doctrina de la retribució però, en aquest cas, seria en relació amb la duresa de la disposició quant al matrimoni per a la comunitat del postexili? La interacció entre història, societat, teologia, en aquest cas, seria, una vegada més, força interessant i hermeneuta del seu present i del nostre.

desanimi a qui es compromet amb tal recerca: les que s'exposen solament volen il·lustrar la teoria.

Per exemple, Sir 33,16-19.25-33 permet una lectura sociològica de Judea en el període hel·lenístic: les tensions socials són una realitat i les diferències culturals també; partidaris de la nova moda cultural (l'hel·lenisme<sup>64</sup>), principalment entre l'aristocràcia del país (ús de la llengua i els costums grecs), i una classe social més baixa, del camp o de la ciutat, juntament amb un sector religiós que mira amb recel un estil de vida aliè al judaisme i a les prescripcions de la Torà. L'enfrontament social no necessita més motius, la reflexió teològica ("narrativa") tampoc. Ben Sira alerta d'una generalització arbitrària de la situació: membres rics de la comunitat jueva es mantenen fidels a la tradició dels avantpassats i defensen la solidaritat amb els més desvalguts: l'esclau i el deutor<sup>65</sup>.

La saviesa humana com a signe de limitació ja que no és capaç d'abastar la Transcendència, de comprendre-la, d'explicar-la.

La mirada sociològica no pot fixar-se únicament en les dades que a primer cop d'ull dona el text. Aquestes provenen d'uns interessos i d'unes inquietuds concretes, ja sia de tipus religiós, teològic o polític, ja s'ha anat dient. Un exemple més: una lectura acurada de l'època de l'exili a Babilònia mostra, si més no, dues tendències teològiques que responen a dues estructures socials ben distintes: la dels exiliats (nivell mitjà-alt), i la dels qui restaren a Judea (nivell mitjà-baix). La narració de l'exili incideix, sobretot, en l'experiència dels exiliats i solament deixa entreveure l'experiència dels qui es van quedar al país com si la teologia (i la política) no fos en funció, i en interès, de tots. Però vet aquí que, a grans trets, la consistència i profunditat de la reflexió teològica és capaç de sobreixir la insistència del text: a Judà, en temps de l'exili, sorgeix una teologia de la *pobresa* emparentada amb la profètica del *desert*: enmig del no-res, Jahvè és<sup>66</sup>. Aquí hi ha molta feina per a l'hermenèutica.

---

<sup>64</sup> Vegeu Frederic Raurell, "Finances, hel·lenització i culte en I-II Macabeus".

<sup>65</sup> Ex 21,1s; Dt 15,12-18; Lv 25,39-45: les disposicions de la Torà van més enllà d'una defensa jurídica dels drets de l'esclau o del deutor: els protegeix amb un redactat de solidaritat social. Els reformadors deuteronomis no solament ho van ser en l'àmbit religiós del jahvisme, també va ser una reforma social (recordem que les clàusules casuístiques del Codi de l'Aliança, Ex 21,1-22-16, no es fixen fins al s. VIII). Vegeu R. Albertz, op.cit., p. 341-342.

<sup>66</sup> Vegeu Albertz.

Tal mirada sociològica té en compte la demografia, les formes de convivència, les condicions i els estils de vida; per tant, té en compte les relacions que s'estableixen dins la societat i el seu entorn humà (pobles veïns), mediambiental (importància de l'estudi de la geografia, i disciplines afins com, per exemple, climatologia, biologia, arqueologia...); tal mirada genera un munt de preguntes, preguntes bàsiques sobre la vida de les persones de llavors que són també les preguntes i els dubtes d'avui: algunes generen respostes, altres no. L'aproximació al fenomen social de l'AT no pot ignorar els canvis històrics i la seva influència. Per exemple, per al poble d'Israel el canvi de la seva política d'aliances, sobretot en l'època dels dos regnes, provoca un canvi social important reflectit en la literatura profètica i amb repercussions en la reflexió i elaboració teològica, o a l'inrevés; el pas del sistema tribal al monàrquic també; i així amb un munt d'exemples de més o menys abast.

La mirada sociològica cerca descobrir el marc social de l'època a fi de poder comprendre els paràmetres que acompanyen la redacció-interpretació del moment sense oblidar la dimensió vivencial de cadascuna d'aquestes etapes. No hi ha diversitat d'interpretacions, hi ha diversitat d'experiències, i és des d'aquesta que es llegeix i s'interpreta. Per exemple, l'època de Salomó és un temps de progrés socioeconòmic (comerç, construcció, aliances, escoles...), sense oblidar que tot això va aparellat amb una política de control des de la monarquia. En aquest sentit, Salomó va implantar una pressió fiscal afeixugant per a les classes socials més baixes amb conseqüències de deutes, crèdits, abusos, pobresa...; un sector de la població se situa en dependència de l'altre, on l'abús de poder té un paper destacat: amb l'agreuja que és vist com una situació de normalitat per l'estatus de la cort, però ben segur patit per qui era objecte de tal abús<sup>67</sup>: no és el mateix *llegir* la *Presència* des d'una situació que fer-ho des d'una altra<sup>68</sup>. També la divisió del regne en Israel i Judà té un rerefons politico-social-teològic, que el text amaneix amb la imprudència de Roboam, que no escolta la veu de l'experiència<sup>69</sup>: el context vital de Roboam ajuda la seva imprudència i arrogància: fill de Salomó, que havia fet del Temple un recurs per refermar el seu poder i imposar

<sup>67</sup> Vegeu 1Re 21: "La vinya de Nabot", malgrat situada en temps d'Acab, la situació és extrapolable.

<sup>68</sup> Vegeu Gustavo Gutierrez. (1987). *Parlar de Déu des del sofriment de l'innocent*. Ed. Claret, Barcelona.

<sup>69</sup> 2Re 12: "...Però Roboam va prescindir del consell dels ancians..." (v 8).

els seus interessos. Des d'una perspectiva del temps de redacció-compilació dels textos apunto algunes qüestions que, de cap manera, s'exhaureixen en si mateixes: Quin tipus de lectures es suggereixen? La radiografia de la qual es parla a l'inici de l'article<sup>70</sup>, ho és també del present i de les seves complexitats? O bé, des d'una lectura més teològica, podem dir que la *Presència* és en un món humà tal com és, no en un món ideal, indicant cap on ha d'anar? Una vegada més, i més, l'hermenèutica hi té molta feina.

### **Per anar acabant: a tenir en compte**

Com a prèvia. El text situa la llavor de l'anomenat "poble d'Israel" en dues vessants compatibles: *els temps patriarcals i a Egipte* amb tres trets que caracteritzen la identitat<sup>71</sup>: *el sentiment genealògic* de pertinença al "poble d'Israel", vessant sociohistòrica; *l'adoració a un déu anomenat Jahvè*, vessant teologicoreligiosa, amb el que suposa tal vessant en la construcció i evolució d'aquest "poble", i *la pertinença a una "terra"*, on conflueixen els tres trets identitaris, fins i tot per a aquells que no hi resideixen (la diàspora). Aquests trets no són ni estàtics ni inamovibles, sí que són canviants i flexibles, segons temps, vivències, situacions... i porten a interpel·lar-se sobre què vol dir pertànyer al "poble d'Israel" (p. ex., exili, reforma, dominació estrangera...); són els processos històrics i socials els que conviden i provoquen la reformulació teològica i religiosa. És a dir, el "canvi" perfila/actualitza la "identitat" sense deixar de fonamentar-se en els trets assenyalats més amunt, malgrat les escissions, les tendències, les controvèrsies, malgrat els desafinaments i les absències històriques.

Com a reconeixement disciplinari, la *pre-ocupació* per les condicions de vida de les persones i la població en general es pot situar en temps moderns, no de manera tancada, quan en alguns països d'Europa (per exemple, Anglaterra i França) hi ha consciència de la relació entre condicions socials i problemes de salut, de benestar<sup>72</sup>, i es

<sup>70</sup> Vegeu nt. 1.

<sup>71</sup> Rainer Kessler, op. cit.

<sup>72</sup> Si en la reflexió sobre el benestar de les persones féssim un recorregut històric per la causalitat social i mediambiental, ens n'hauríem d'anar a l'Escola Hipocràtica i, també, molt més enllà (malgrat a nivell local no podia ser d'altra manera), al tercer mil·lenni aC, al territori mesopotàmic, on ja hi ha consciència que cal fer alguna cosa per pal·liar el malestar de persones d'un mateix grup social: es fan esforços per millorar el benestar i l'equitat social, tenir cura pels drets dels més desvalguts, és a dir,



va a la recerca de les causes com a explicació del que succeeix i com a recurs valuós per a resoldre situacions de malestar vital, per dir-ho en poques paraules. La confluència de “necessitats-interessos” de tot tipus és a l’arrel de tal *pre-ocupació*. Entenc que aquesta *pre-ocupació* és innata en la vida humana com innata és la causalitat que la provoca. I el “medi” de l’Antic Testament no n’és aliè.

Es poden perfilar tres grans talls sociohistòrics en relació amb les narracions de l’Antic Testament: els temps *patriarcals-tribals* (el temps de les relacions de parentiu, de transició entre el nomadisme i el sedentarisme: del desert a l’assentament a la terra protagonitzats en el text per Moisès i Josué, per la recerca de l’element cohesionador (l’Aliança) i el “lloc” vital, entre altres); els temps *monàrquics* (l’Estat i la teocràtica com a filosofia de govern; el paper del profetisme en la instauració del nou temps i la crítica radical a l’estil de vida que sorgeix –Natan, Samuel, Elies...–); els temps *postexílics* (marcats per una important inestabilitat politicoteologicoreligiosa: provincianisme, fragmentació del judaisme, consolidació de la diàspora iniciada al segle VIII). Entenent que cada temps d’entremig té la seva peculiaritat sociohistòrica amb la seva conflictivitat i causalitat. Així doncs, cadascun d’aquests talls té les seves pròpies divisions amb la prudència d’intentar comprendre les parts que poden portar a una comprensió del conjunt.

60

En el temps de compilació-redacció dels textos (exili-postexili), el llibre de Job<sup>73</sup>, per exemple, ens pot ajudar a la comprensió de la relació entre condicions de vida i qüestionaments que provoca: els interrogants i el clam de Job sorgeix quan tot li canvia cap a pitjor<sup>74</sup> i provoca la reflexió crítica sobre la incongruència de l’aplicació del principi de la retribució que intenta explicar-se teològicament el perquè de les desigualtats socials exculpant-ne volgudament la vo-

---

promoure i practicar allò que avui en diem “una solidaritat responsable” (per exemple, la Reforma d’Enmetenea de Lagash, 2404-2375 aC, amb l’objectiu de millorar la situació socioeconòmica del país). Vegeu Federico Lara Peinado. (2009). *Los primeros códigos de la humanidad* (2 ed.). Ed. Tecnos. Madrid. També una mirada actual, solament a tall d’exemple, Joan Benach i Carles Muntaner. (2005). *Aprender a mirar la salud. Cómo la desigualdad social daña nuestra salud*. Ed. El Viejo Topo: Barcelona.

<sup>73</sup> Fruit de diverses fonts, la seva redacció segueix un itinerari que pot anar del s. V-II aC, situant el personatge a Us, al sud-est de Judà: és a dir, algú estrany al poble d’Israel. La seva lectura va més enllà de la clau religiosa: si la injustícia divina és impensable, què hi ha darrere de tal aparença?

<sup>74</sup> Al llibre de Job, aquest canvi cap a pitjor és a nivell personal. Però, extrapola l’autor al nivell personal la situació politicoreligiosa de Judà? Si es considerés així, el llibre tindria una lectura complementària.

luntat divina: és a dir, posa en evidència una crisi en el marc teològicoreligiós del moment, una crisi personal d'abast comunitari i amb conseqüències relacionals (amb la dona, amb els amics, amb si mateix, amb el pensament dominant...; una mena de cercles concèntrics que van de dins a fora, de fora a dins). També els relats patriarcals situats redaccionalment en el postexili reflecteixen una preocupació teològica d'arrel social: la prohibició dels matrimonis mixtos en un Judà postexílic complicat, per exemple. Va sorgint una sensibilització social que es plasma en moviments de tot tipus en què s'entrecreuen sensibilitats religioses i politicsocials (teologia deuteronomista, la teologia sacerdotal dels aaronites, sadoquites i levites, i els corrents teològics reflectits a la Torà mereixedors d'un estudi a part); ja entrat el s. II aC: fariseus, saduceus, essenis, zelotes, herodians... amb el matís propi de cada grup: què hi ha en el substrat de convivència del postexili que genera tal diversificació?<sup>75</sup>. Noves preguntes també als textos bíblics que demanen una constant i rigorosa recerca de resposta, entenent que la temporalitat humana demana situar-la en el context en/des d'on es formula i es respon (com Job: un qüestionament crític i fidel (*emet*) des del desencallament de l'experiència, o bé com el *midrash*)<sup>76</sup>. Es tracta de fer-se preguntes sobre una realitat política, social, teològica, religiosa, la seva interrelació, la seva causalitat, actualitat i perspectiva de futur, que se'ns dona a conèixer fonamentalment a través d'un informador excepcional: el text bíblic.

Avui, el Concili Vaticà II, la Teologia de l'Alliberament, aportacions hermenèutiques, nous reptes ètics i formes de vida, pensament, relació i convivència, els moviments ecològics, feministes, estudiantils, desencallaments polítics-econòmics-ideològics, per exemple, i més, demanen expandir la mirada i l'aposta per la recerca de respostes actualitzades i ben argumentades fruit de la interacció entre història, sociologia i teologia. Hi ha massa patiment consentit com per dei-

<sup>75</sup> No oblidem que és en aquesta "diversificació" que sorgeix la comunitat de Qumran (s. III-II aC) a la recerca de viure el judaisme en estat pur. Florentino García Martínez. "Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios", BIBLID [0544-408X (2006) 55; 309-334].

<sup>76</sup> Midrash: Frederic Raurell. "Midrash i literatura apòcrifa". *RCatT XXXI/2* (2006) 283-296. Facultat de Teologia de Catalunya: "A partir d'un determinat moment, els termes *darash* i *midrash* prenen un sentit determinat, que d'una manera constant i exclusiva es relacionen amb la Bíblia i suggereixen una activitat d'estudi, d'escorcoll, de ruminar per a explicar la Bíblia. Aquest procés coincideix amb el desenvolupament doctrinal i literari que tendeix a situar la Torà en el centre de la vida d'Israel". Vull posar l'atenció en "l'activitat d'estudi, d'escorcoll, de ruminar per a explicar la Bíblia", que és la que genera una actitud activa.

xar-ho tot tal com ens ve donat i no escorcollar el text a la recerca d'aquella part de la *Veritat* amagada per descobrir i que sóc incapaç de perfilar.

Torno al començament. Al discurs sobre el paper de les metodologies a l'hora d'aproximar-nos a un text, com a finestra que va obrint diversitat de porticons que ens permeten no solament eixamplar el camp de visió-comprensió, sinó també afinar i, alhora, entreveure altres paisatges més enllà de l'horitzó conegut. Una bona recepta rabínica: estudi, estudi, estudi, que ha de portar a una praxi<sup>77</sup>.

Rosa M. Boixareu Vilaplana  
Síndica de Greuges  
Universitat Ramon Llull  
sindic@url.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2017]

---

<sup>77</sup> Enric Cortès. "L'amor a l'estudi en la literatura rabínica antiga". *RCat* XIV (1989) 75-85.