

## NOTES SOBRE LA «TEOLOGIA POLÍTICA» DE L'ANTIC TESTAMENT

per Josep VIVES

### I. EL SENYOR QUE NO VOL LA SERVITUD

«Senyor» és segurament l'epítet més freqüent amb què s'ha qualificat Déu en la tradició judeo-cristiana. I malgrat això, s'ha de dir que l'experiència de Déu que configurarà la vida religiosa i política d'Israel —com també l'experiència de Déu en Jesús que configurarà la vida cristiana— és una experiència d'un *Déu alliberador*. Déu és certament Senyor: Senyor de la història i Senyor dels homes i dels pobles. Però vol ser Senyor d'homes lliures i de pobles lliures, i per això la seva senyoria es manifestarà més que res protegint i estimul·lant els homes i els pobles per tal que assoleixin amb el seu esforç i per si mateixos la llibertat (no imposant des de dalt una «llibertat» que pel mateix fet deixaria de ser-ho). L'experiència que funda i determina per sempre més la vida religiosa d'Israel és l'experiència de l'alliberament, sota la protecció de Déu, d'un nucli d'aquelles primitives tribus nòmades que havien caigut en un feixuc i penós esclavatge sota el poder dels faraons egipcis. Fou l'experiència de la increïble força alliberadora i de la protecció indefectible del «Déu dels Pares», que després serà assumida per altres tribus que no havien estat a Egipte, però que volien posar-se també sota la protecció del Déu alliberador dels seus parents de sang i s'ajuntaren amb ells per a la conquesta de la terra de la llibertat.

L'experiència original, mantinguda viva en el record oral i les celebracions culturals dels diferents grups, fou meditada, elaborada, enriquida i magnificada amb trets d'èpica segons les circumstàncies concretes i el tarannà d'aquests grups: les elaboracions, interpretacions i aplicacions poden diversificar-se, dins una fonamental unitat

de referència a uns mateixos fets passats i a un mateix Déu que en ells havia manifestat la seva força. Més endavant, quan a partir de l'època reial les tribus que fins aleshores vivien d'una fe comuna prengueren consciència de formar una veritable unitat política, es féu sentir la necessitat de posar en comú i d'alguna manera unificar les diverses tradicions: comença el llarg procés de redacció del conjunt del Pentateuc, i en particular de l'«Èxode», el «Llibre de la Sortida» i l'alliberament d'Egipte: un procés que no acabaria fins que la consciència religiosa i nacional fos recuperada plenament després de la prova de l'exili babilònic. No és estrany, doncs, que aquests llibres siguin com un mosaic de diverses tradicions, dintre una certa voluntat de disseny unitari. Hi ha narracions repetides d'uns mateixos fets, vistos des de perspectives diverses; hi ha adaptacions, acumulacions i afegidures de relats o de preceptes morals i socials o de disposicions cúlriques. Hi ha elaboracions literàries de textos influïts pels usos culturals, i una certa preocupació per fer remuntar als temps antics pràctiques de temps posteriors. Del conjunt, en sobresurt una imatge de Déu que, si no és estrictament unitària, tampoc no s'esmicola en un agregat de trets inconnexos. Voldríem, sense caure en la temptació d'un concordisme massa fàcil, subratllar els que semblen trets més fonamentals del Déu alliberador i protector d'Israel, tal com van apareixent en les diverses tradicions.

#### *Déu que vol la llibertat dels seus*

Els estudiosos consideren com una de les expressions més antigues i originals de la fe d'Israel el text que, segons Dt 26,5-9, els israelites havien de recitar quan oferien les primícies dels seus fruits:

*«El meu pare era un arameu aclaparat que baixà cap a Egipte i s'hi va refugiar quan encara érem pocs. Però es va fer una nació gran, poderosa i nombrosa. Els egipcis ens maltractaren i ens imposaren un feixuc esclavatge. Llavors vam clamar a Jahvè, el Déu dels nostres pares, i Jahvè va escoltar el nostre clam: veié la nostra misèria, el nostre penar i la nostra opressió, i Jahvè ens va treure d'Egipte amb mà poderosa i amb braç fort, enmig de gran por, senyals i prodigis».*

Aquest text és com un «credo històric», val a dir, una expressió de fe-confiança en un Déu determinat, no per referència als seus atributs intrínsecs o qualitats abstractes, sinó per referència al que

ha fet en la història. Alguns creuen que en la seva forma més primitiva, que es remuntaria àdhuc a l'època anterior a l'experiència d'Egipte, aquest «credo» contenia essencialment les expressions que he subratllat. El Déu d'Israel és el Déu a qui l'home clama quan se sent perdut o aclaparat, i aquest Déu escolta el clam i ve a ajudar-lo. És un Déu de persones i no de coses<sup>1</sup>.

La gran manifestació d'aquest Déu personal, Israel la trobava en les tradicions sobre la seva intervenció en l'alliberament de l'esclavatge d'Egipte. Segons els relats recollits al començament de l'Èxode —després d'una referència a una bella llegenda sobre el naixement i preservació miraculosa de Moisès—, aquest quan feia de pastor entre el madianites sentí la presència de Déu en el fenomen d'un foc que no consumia el matollar (Ex 3). Déu el crida pel seu nom: «Moisès, Moisès!»; li dona una primera identificació: «Sóc el Déu del teu pare, el Déu d'Abraham, el Déu d'Isaac i el Déu de Jacob»; i li manifesta el seu designi:

«He vist l'afflicció del meu poble a Egipte, i he escoltat el clam que els seus opressors li arrenquen: conec bé els seus sofriments. Per això he baixat a alliberar-lo de la mà dels egipcis, i fer-lo pujar d'aquell país cap a una terra bona i ampla, una terra que regalima llet i mel... El clam dels fills d'Israel ha vingut fins a mi i he vist també l'opressió amb què els egipcis els afligeixen. Vés, doncs; jo t'envio al faraó perquè facis sortir d'Egipte el meu poble, els fills d'Israel...»

Aquest text compendia tota la religió d'Israel i manifesta de manera admirable les característiques del seu Déu. Déu té la iniciativa, d'una manera absolutament gratuïta: no és que els israelites se l'hagin guanyat amb sacrificis o actes de culte. Déu actua per amor compassiu vers els qui anomena el seu poble: coneix bé els sofriments dels seus, sent els seus clams, i no hi roman indiferent, perquè el sofriment i el clamor dels desvalguts commouen el cor de Déu. El text repeteix aquesta nota amb formulacions lleugerament variades: la repetició pot provenir de l'acumulació de dues fonts originàries del mateix relat, que el redactor final ha sabut utilitzar amb gran destresa per a remarcar encara més la compassió amorosa del seu Déu<sup>2</sup>.

1. Vegeu G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1972, pp. 168 ss.

2. El judaisme actual insisteix en el πάθος o compassió de Déu com a categoria

És un Déu que *baixa* de la seva transcendència a alliberar el seu poble: s'inaugura així un tema central en la tradició judeo-cristiana: la «condescendència» de Déu, l'autoimplicació de Déu en els afers dels homes vista humanament com un «abaixament», tan diferent de les idees dels déus autosuficients, impertorbables i impassibles, descurats del que puguin fer els homes, si no és per a aprofitar-se'n. Hom diria que s'entobreix ja la perspectiva de l'abaixament de l'encarnació de Déu i del descens de l'Esperit.

Déu baixa a alliberar: Déu vol la llibertat dels seus, que puguin viure una vida bona i digna en una terra bona i ampla descrita, amb la inigualable capacitat suggeridora de la imaginació oriental, com la terra «que regalima llet i mel».

Però, precisament perquè és un Déu alliberador, és també un Déu que no imposa la llibertat ni la regala sense més, fent-la sorgir com per art de màgia o de pura intervenció miraculosa. *L'home només és lliure quan ell mateix, per do de Déu, es conquereix la pròpia llibertat.* Comença la tasca per a Moisès i per a tot el poble: «Vés, jo t'envio al faraó perquè facis sortir d'Egipte el meu poble». La llibertat és tota do de Déu i tota tasca de l'home. Déu la possibilita fent l'home —a imatge seva— com un ésser que s'ha d'autorealitzar, capaç de decidir-se i d'elegir. És Déu qui l'impulsa, l'estimula, l'acompanya amb la seva presència sempre actuant: però és l'home el qui, amb la força que li ve de Déu, però que és ben seva, s'ha de realitzar en llibertat. Comença la dialèctica de «la gràcia» i «la llibertat», de l'acció de Déu en el cor de l'home, que no anul·la la seva responsabilitat, sinó que la possibilita i l'estimula.

No és estrany que Moisès, com el primer qui sent el pes de la responsabilitat de la llibertat, se senti aclaparat: «Qui sóc jo per anar

---

fonamental de la religió hebrea. (Cf. A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Salamanca 1975, p. 87; A. J. HESCHEL, *Los Profetas*, vol. II, Buenos Aires 1973). Aquesta concepció ha de xocar als qui encara s'aferran a la idea deïsta d'un Déu abstracte i impersonal, Absolut o Ésser Suprem. Els qui pensen que parlar d'un Déu personal és aplicar a Déu abusivament categories humanes farien bé de remarcar amb E. BRUNER (*Dogmatique II*, Ginebra 1975, pp. 155 ss.) que el problema no és saber si Déu és veritablement «persona», sinó si ho és, i fins a quin punt, l'home. Déu és el «subjecte pur», incondicionat, que pot disposar plenament de si mateix sense limitacions, que no es pot reduir mai a «objecte»: i en aquest sentit és plenament i absolutament persona. Mentre que l'home, que només disposa de si amb moltes limitacions i que en moltes situacions és més «objecte» que «subjecte», és persona en un sentit de fet limitat.

a trobar el faraó, ni per a fer sortir el poble d'Egipte?» (Ex 3,11). La Bíblia està plena de figures que vacil·len quan senten la veu de Déu interpel·ladora de la seva responsabilitat (cf. Is 6,5; Jr 1,5). El mateix Moisès, més endavant, expressa a Déu les seves excuses: «No em creuran ni m'escoltaran» (Ex 4,1); «No sóc home que sàpiga parlar... perquè sóc enfarfat de boca i travat de llengua.» Però Jahvè li respon: «Qui ha donat a l'home la seva boca?... Vés, que jo estaré en la teva boca.» I ell encara replica: «Perdó, Senyor: encarrega aquesta missió a qui vulguis» (Ex 4,10-13; cf. també Ex 6,12 i 30). Magnífics diàlegs, que fan ben palès com Déu interpel·la l'home amb tota la seva feblesa i actua i l'ajuda, no anul·lant-lo, sinó estimulants i fent brollar en ell una força que el fa superar-se. Déu no és un rival gelós de la llibertat de l'home: és l'estimulador de la seva responsabilitat i la força amb què l'home pot comptar per a exercir-la<sup>3</sup>.

*L'autoidentificació de Déu: «Jo seré amb vosaltres»*

El nom amb què més sovint la Bíblia es refereix a Déu és «Jahvè». És un nom particularment relacionat amb l'experiència religiosa de Moisès i els seus seguidors. La tradició sacerdotal, sempre primmirada en qüestions de teologia històrica, farà notar en un incís que Déu s'apareixia a Abraham i Jacob sota el nom de El-Saddai, perquè, diu el mateix Déu, «encara no m'havia donat a conèixer amb el nom de Jahvè» (Ex 6,8).

Els estudiosos tenen opinions diverses sobre l'etimologia i origen del nom de Jahvè. Però el que és cert és que la Bíblia vol relacionar aquest nom amb l'experiència de Moisès originadora de l'Èxode. Després que Moisès havia manifestat les seves pors davant l'encàrrec d'iniciar l'alliberament del poble, s'atreveix encara a dir a Déu: «Quan vagi als fills d'Israel... i em preguntin: quin és el nom d'aquest Déu?, què els he de respondre?» I Déu li dóna aquella coneguda resposta: «Jo sóc el qui sóc» (Ex 3,13-14).

Aquesta resposta sembla més aviat enigmàtica. Alguns pretenen que amb aquestes paraules Déu refusa de donar una resposta: no dóna el seu nom, perquè Déu, en la seva infinitud i transcendència,

---

3. Aquest tema l'he desenvolupat més àmpliament en *L'idol i la veu*, treball incorporat en el llibre col·lectiu *La justícia que brolla de la fe*, Barcelona, Claret, 1982.

és l'Innomenable, l'Inefable, el qui no pot ser adequadament expressat per cap paraula ni per cap nom que els homes puguin pronunciar i comprendre. És el que la teologia actual afirma quan diu que Déu és el «totalment Altre», absolutament diferent —i superior— a tot el que coneixem, i per això impossible de ser anomenat i expressat a partir del que nosaltres coneixem i diem.

Això en principi és veritat: però sembla ser només una part o un aspecte de la veritat. Perquè si Déu fos tan «totalment Altre» que nosaltres de cap manera no poguéssim nomenar-lo ni referir-nos a Ell —ni Ell pogués de cap manera manifestar-se i referir-se a nosaltres— s'hauria acabat tot intent i tota possibilitat de religió. Déu seria l'Absolut Desconegut, incomunicable i inassequible, que no podria comunicar-se amb nosaltres, i amb el qual vanament pretendríem de comunicar-nos. Però precisament aquesta visió inaugural de Moisès sembla tenir una intenció totalment contrària: Déu no sols es vol comunicar amb els homes, sinó que manifesta un amatent interès per tot el que els afecta, de la qual cosa vol que els homes siguin conscients i que actuïn en conseqüència. Déu no s'esvaeix en una incògnita inesbrinable, sinó que es comunica com una presència real, acollidora i estimuladora. Déu no amaga el seu ésser i el seu nom, sinó que el revela com el que veritablement és: revela un nom que manifesta el seu ésser en el seu estil d'actuar.

La tradició cristiana ja havia intuït que havia de ser així. Però en una època en què la teologia emprava com a categories d'interpretació les de la filosofia grega era temptador de pensar que Déu s'havia revelat en aquelles categories. «Jo sóc el qui sóc» era interpretat com a equivalent a «Jo sóc l'Ésser Absolut», l'Ésser necessari, el qui existeix per si mateix, per autonecessitat pròpia, sense dependre de ningú ni de res, en contraposició als éssers finits i creats, anomenats contingents, que tenen una existència dependent d'un altre que els fa ser, condicionada als altres. Aquesta contraposició és ben vàlida en si, però és molt qüestionable que fos el que el text bíblic ens vol dir i el que un pastor com Moisès podia comprendre —i no diguem res del poble matusser a qui ho havia de comunicar.

Els estudis bíblics recents ens mostren que ens trobem davant una veritable revelació del nom de Déu i del que Déu és, però feta, no amb categories ontològiques d'ésser absolut, sinó en termes relacionals i d'alguna manera experimentals per a l'home. Déu manifesta qui és manifestant com es relaciona i com es vol relacionar amb els

homes, com vol actuar amb ells. El verb original que s'acostuma a traduir com «Jo sóc» és un verb actiu que significa «ser actuant»: expressa l'existència de quelcom però no d'una manera estàtica i com replegada sobre si mateixa, sinó en el seu desplegament dinàmic, en la seva activitat. A més, segons les peculiaritats del sistema verbal hebraic, el que traduïm en present, «Jo sóc el qui sóc», pot ben bé traduir-se també en futur, «Jo seré el qui seré», val a dir, el qui estaré present i actuant, el qui us protegiré, el qui m'aniré manifestant en la meua relació activa amb vosaltres, en la història. No es parla, doncs, d'una existència metafísica, o absoluta, en un sentit general i intemporal, sinó que Déu es defineix per als homes explicant les intencions, el disseny que té sobre ells i el tipus de relació que el lliga amb ells. En la mentalitat hebraica, *l'existència és un concepte de relació: d'activitat*. Existir en la seva plenitud és sempre *existir-amb-algú*; i *actuar-amb-algú*, és viure actuant, *viure-en relació activa*: cosa que ens obre ja a la perspectiva del viure relacional i actuant etern i necessari de Déu en la seva interna relació intratrinitària, que és com el pressupòsit de la seva relació i actuació lliure i temporal en la història dels homes. Això és el que explícitament es vol comunicar a Moisès en el passatge que comentem.

«Jahvè», doncs, és un nom que, relacionat amb una forma hebraica del verb «existir-actuant», significa «el qui està i estarà actuant»: *la Presència activa, protectora i estimuladora en la història dels homes*. No se li pot atribuir cap contingut nocional, no es pot assenyalar quina és la seva essència fora de la seva actuació indefectible. En aquest sentit sí que es pot dir que ens amaga la seva essència: però no ens amaga la seva realitat, el que ell és veritablement per a nosaltres. Un teòleg de casa nostra ho ha dit així amb paraules justes:

«Podríem dir que el nom de Jahvè té quelcom de programàtic dintre un marc de teologia negativa. No com qui s'evadeix de donar una resposta, sinó com aquell que per declarar-nos quelcom de molt íntim relatiu al seu ésser personal —al seu nom— ens diu: «Jo seré aquell que Jo seré», sense donar un contingut conceptual a això que «jo sóc», però promentent i compromentent-se a anar manifestant en la vida i en la història del poble això que ell és.

El que ell és no ens ho pot dir només amb les paraules humanes. Però ho anirem veient a mesura que es realitzin les seves intervencions a Israel. Llavors es «manifestarà la seva glòria»: es manifestarà el seu nom. ... Per

això hem de donar tot el relleu que els correspon a les expressions d'Ezequiel del tipus de «Llavors manifestaré entre ells que jo sóc (Jahvè)»<sup>4</sup>.

Jahvè, aleshores, no és sols l'Ésser Absolut, Etern impassible i immutable, que forçosament hauria de mirar com de lluny i de fora el món i els homes tan temporals, tan mutables, tan tendents a la degeneració. És el que, sense deixar de ser l'Etern, s'autoimplica en l'esdevenir del món i dels homes. I algú ha remarcat que la revelació d'aquest aspecte del nom de Jahvè és com visualitzada, d'una manera molt pròpia de les formes del pensament bíblic i oriental, amb l'escenificació concreta i sensible de la revelació d'aquell nom: el matollar que crema sense consumir-se faria visible com Déu es fica en el foc de les vicissituds de la història humana sense consumir-s'hi: és el qui roman immutable en els canvis que tot ho consumeixen: és la *fidelitat indefectible*, el *principi absolut de valor i de sentit*, interpel·lació constant, i acollidora presència permanent en l'escolar-se dels esdeveniments i de les situacions mundanes. Per això Jahvè és alhora el *Déu etern i immutable*, i el *Déu del futur*. I això pot tenir importants conseqüències. El filòsof d'origen jueu Ernst Bloch va fer notar que són els homes i les societats «ben situades» —amb una bona situació que gairebé sempre és assolida i mantinguda a costa de l'explotació i l'opressió dels altres— els qui més defensen que Déu «és el qui és», en present: és el principi d'immutabilitat eterna introjectat en l'*status quo* temporal que ells malden per eternalitzar i sacralitzar, ja que és l'*status* que a ells els convé que es mantingui. En canvi, per als desvalguts, oprimits o marginats de la vida —com eren els hebreus a Egipte— Déu només pot ser «el qui serà», en futur, val a dir, principi d'esperança, interpel·lació i estímul a l'alliberament, garantia d'una «terra nova» on regni la justícia i trobin el goig que els eren negats. Per als primers, Déu no és més que l'última explicació d'un món que ja els va bé tal com està: és el déu dels paganismes. Per als altres, Déu és el qui «escolta el clam dels oprimits» i declara que aquest món no és el que ha de ser. Qualsevol pot intuir immediatament que estem tocant aquí una qüestió absolutament fonamental i de repercussions ben actuals. El teòleg V. COSMAO ens recordava no fa gaire que «quan Déu es transforma en guardià de l'ordre establert (que gairebé

4. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Estudis per a un tractat de Déu*, Barcelona 1970, pp. 54-55.



sempre és un desordre organitzat a favor dels més poderosos), l'ateisme es converteix en condició per al canvi social»<sup>5</sup>. Això ens pot donar molta llum sobre les arrels de determinades formes d'ateisme, o sobre l'«apostasia de les masses»; i també sobre l'aferrissament amb què molts lluiten per mantenir com a immutables determinades formes de Déu i de la religió contra les «teologies de l'alliberament». El fet, però, és que el Déu de la Bíblia és un Déu de futur per als homes, el Déu de la terra nova, el Déu de l'alliberament<sup>6</sup>.

### *El rostre i el rastre de Déu*

Aquesta singular automanifestació de Déu, per la qual Déu se'ns revela no dient-nos qui és sinó prometent-nos com actuarà, troba una bella expressió plàstica, i fins i tot poètica, en una tradició posterior recollida al final del llibre de l'Èxode. Allí, una vegada més, Moisès inquireix sobre Déu, desitja veure la seva glòria. Però Déu li contesta:

«Jo faré passar tota la meva bondat davant teu, i pronunciaré davant teu el nom de Jahvè (= reafirmaré que jo estic amb vosaltres). Jo faig mercè a qui vull fer mercè, i tinc misericòrdia de qui em plau tenir misericòrdia. Però no pots veure el meu rostre perquè l'home no pot veure el meu rostre i viure. I Jahvè afegí: vet aquí un lloc vora meu. Tu t'estaràs a la roca i, quan passarà la meva glòria, jo et posaré dins una esquerdada de la roca i et cobriré amb el meu palmell, fins que hauré passat. Llavors apartaré el meu palmell i em veuràs d'esquena: però la meva faç no es pot veure» (Ex 33, 18-23).

Magnífica manera d'expressar la manera singular com Déu es revela als homes. No ens manifesta la seva glòria ni la seva essència (el seu rostre): no ho podríem aguantar en vida mortal. Però ens manifesta la seva mercè i misericòrdia absolutament gratuïtes. La glòria de Déu passa efectivament pel món, però nosaltres, des del forat de la roca de la nostra finitud i temporalitat, no la podem veure cara a cara: només en veiem l'esquena, el rastre, els efectes. El text sagrat segueix explicant com Déu donà a Moisès els seus manaments: el rastre de Déu és que els homes visquin en aquest món una

5. V. COSMAO, *Transformar el mundo*, Santander 1981, p. 152.

6. J. Moltmann ho diu així, remarcant com aquest «Déu de futur» és veritable creador de quelcom en la història: «El Déu de la Bíblia es revela en l'acte de

vida humana digna i lliure segons el que Déu vol, que no és altra cosa que el bé dels homes.

Hi ha encara una altra tradició posterior, recollida en el Deuteronomi, que ve a ratificar la mateixa concepció de la revelació de Déu. Moisès parla al poble i els recorda el dia que Déu li va donar els manaments al Sinai:

«Jahvè us va parlar aquell dia d'enmig del foc: vosaltres sentíeu la remor de les paraules, però no veíreu cap mena de figura, sinó sols una veu» (Dt 4,12).

De Déu, l'home no n'abasta cap figura, cap imatge, cap concepte, cap essència. Déu és sols per a ell una veu: una veu que és alhora promesa i interpel·lació sobre el sentit de la vida humana i de totes les coses. St. Joan de la Creu dirà, des de la seva penetració mística, que «Dios es voz infinita»<sup>7</sup>, i que l'Esperit de l'home «para llegar a Dios antes ha de ir más no entendiendo que queriendo entender»<sup>8</sup>. No es tracta d'intentar comprendre qui o què és Déu, sinó d'escoltar la seva proposta i promesa i de seguir-lo cap on ell indica, fiant-se només d'Ell. No és cosa de cercar el seu rostre, sinó de seguir el seu rastre. Però això, com experimentaren aviat els israelites, i com expressà meravellosament el místic castellà, implica

---

prometre un futur *nou* —diferent— a l'home, creant així en ell l'*esperança* de quelcom nou. És així com l'home se sent alliberat dels límits que imposen les estructures existents en el món, de les cadenes del que és. La promesa anuncia la vinguda d'una realitat que encara no és: el futur no està circumscrit només al desenvolupament de les possibilitats del present, sinó que sorgeix del que és possible per al Déu de la promesa. Conseqüentment, el procés de la història no és un procés necessari i immanent, sinó un do, una creació de la paraula de la promesa» (*Teología de la Esperanza*, Salamanca 1969, p. 103). Per altra banda, un autor tan poc «religiós» com André Gide, expressava aquesta intuïció en el seu *Journal* (ed. La Pléiade, 30.1.1916, p. 103): «Si jo hagués de formular un credo, diria: Déu no va darrere nostre. Va al davant. No està al començament; hem de cercar-lo al final de l'evolució dels éssers. És l'acabar, no el començar. És el punt suprem i últim a què tendeix tota la natura del temps. I com que el temps no existeix per si mateix, és per a ell indiferent que l'evolució que ell corona vingui després o abans, o que la determini per atracció o per propulsió.» No sé si aquí Gide acaba de veure la necessitat de la transcendència divina: però el que sí ha vist és la necessitat que Déu sigui el garant del futur del món.

7. Joan DE LA CREU, *Cántico espiritual* 14,10-11.

8. Joan DE LA CREU, *Subida al Monte Carmelo* II 8,5-6.

una total negació de la voluntat de quedar-se en els consueus habitatges o de seguir els camins dels egoismes irresponsables:

«La idea cristiana de Déu és pròpiament una idea pràctica. Déu no pot ser pensat sense que aquest pensament afecti i lesioni els interessos immediats del subjecte que tracta de pensar-lo. Pensar Déu demana una revisió de les aspiracions i els interessos immediats centrats en nosaltres mateixos. *Metanoia*, conversió i èxode no són pures categories morals o pedagògiques, sinó també categories poètiques.»<sup>9</sup>

### *Quan Déu pacta amb els homes*

«El nom diví no és una invenció ni un descobriment dels homes. És una gràcia, un do que se'ls fa, una revelació... Aquells a qui es fa aquesta revelació entren en un àmbit de fe i de vida que és desconegut de la resta dels homes. En donar el seu nom, Déu es dona a si mateix, segons el valor que els semites i la Bíblia atribueixen al nom: és la persona mateixa de qui el porta. D'aquesta manera Déu fa saber a Moisès que Ell queda compromès amb Israel... «Jo estaré amb tu», «Jo seré per a vosaltres», «Jo seré el qui seré». És un nom obert vers la història, vinculat amb la història que és la història del poble de Déu. És la història la que ha de verificar el sentit d'aquest nom: Déu serà, cada vegada més, Jahvè.»<sup>10</sup>

La peculiar forma de relació que Déu estableix amb el seu poble, que hem descobert com una relació de lliure i gratuïta oferta estimuladora per part de Déu, i de lliure i responsable resposta activa per part de l'home, queda compendiada en aquella forma de religiositat que, sintèticament, és descrita com a «Aliança». Els qui hem crescut en la tradició judeo-cristiana estem tan avesats a parlar d'aquesta categoria que potser no ens adonem de la seva singularitat en la història de les religions. La majoria de religions donen culte a uns déus llunyans i misteriosos que han de ser reverenciats, temuts i aplacats amb costosos sacrificis —fins de sang humana— i amb rituals complicats i exactes. El Déu d'Israel serà un *Déu misteriós i inefable* —si no, no seria Déu— *però de cap manera llunyà, i menys encara hostil*. El fonament de la religió d'Israel és la percepció que Déu mateix, tot i ser transcendent, surt de la seva transcendència a l'encontre de la criatura humana, oferint-li d'entrar en un pacte

9. J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1981, p. 66.

10. G. AUZOU, *De la servidumbre al servicio*, Madrid 1966, p. 120.

singular de protecció, amiat i intimat amb Ell, que és a la vegada la possibilitat màxima d'autorealització de l'home.

No és aquest el lloc de discutir amb els entesos si aquesta categoria d'aliança, explícitament com a tal, era ja una categoria fonamental del nucli originari de la religió d'Israel, o si va ser tematitzada així en una època posterior per obra dels escriptors deuteronomistes i dels profetes. Si més no, les tradicions més antigues sobre els Patriarques i sobre Moisès, que aquells recolliren i sistematitzaren, ja inclourien aquella relació de benevolència, de promesa i de resposta que és la substància de l'aliança.

Aquesta categoria prové dels usos socials dels antics pobles de l'Orient i fa referència als pactes o compromisos d'ajuda i protecció que s'establien entre famílies i pobles, que eren sancionats i garantits per mitjà de ritus religiosos determinats. Eren pactes que podien donar-se entre parts iguals, amb els mateixos drets i obligacions per ambdues parts, però també entre parts desiguals, quan el més poderós oferia protecció al més dèbil, a canvi d'uns determinats serveis o tributs d'aquest, a la manera del vassallatge.

L'aliança de Jahvè amb Israel s'assemblaria més aviat a les d'aquest últim tipus. Procedeix de la gratuïta iniciativa de Déu, sense que l'home en prengui la iniciativa. Per això els textos diuen gairebé sempre que Jahvè fa una aliança amb els homes (Gn 9,9; 15,18; Ex 24,5-8; 34,10; etc.). Mai no es diu que els homes facin aliança amb Jahvè. Encara que l'aliança comporta el compliment de determinades prescripcions morals o culturals, mai no es deixa entendre que aquest compliment doni un dret, a un nivell de veritable igualtat, davant de Déu. El pensament deuteronomíic reaccionarà vivament contra la perversió que tendia a introduir-se amb la sobrevaloració de les pràctiques legalistes, com si amb aquestes s'adquirissin drets davant de Déu. L'aliança és tota ella una pura gràcia de Jahvè, no conseqüència dels mèrits o de la grandesa d'Israel. (Així l'Antic Testament anticipa ja la reacció de Jesús contra la mateixa perversió del legalisme farisaic, i preanuncia ja la tesi paulina de la salvació per la fe-confiança en Déu i no pels mèrits dels homes.) Les relacions dels homes amb Déu es mouen en una dialèctica entre l'absoluta gratuïtat del seu amor i la responsable acollida d'aquest do amb el compliment dels manaments divins.

«No és perquè sigueu més que els altres pobles que Jahvè s'ha fixat en vosaltres i us ha escollit, ja que vosaltres sou el més petit de tots els

pobles. És per l'amor que Jahvè us té, i per guardar el jurament que féu als vostres pares... Jahvè, el teu Déu, és el Déu veritable, el Déu fidel, que guarda el pacte i la misericòrdia fins a la milena generació amb els qui l'estimen i observen els seus preceptes... Per haver escoltat aquests manaments i haver-los escoltat i complert, Jahvè, el teu Déu, complirà l'aliança i la benevolença que jurà als teus pares...» (Dt 7,7-12).

Des d'aquesta perspectiva de gratuïtat, és clar que l'aliança no pot quedar reduïda al marc d'una «religió nacional» del poble hebreu. A part el fet que abans de la monarquia resulta anticipatori parlar d'Israel com d'una nació, i després aviat són com dos estats nacionals els qui comparteixen un mateix sentiment religiós, podem constatar que l'aliança en principi no comportava pertinença a una ètnia o agrupament polític, ni implicava separació o exclusió dels estranys. Després de la sortida d'Egipte entraren en l'aliança nous elements, com es recorda en el llibre de Josuè (Js 24), i sens dubte més endavant entraren sota la protecció de Jahvè altres grups o persones d'origens diversos. I encara que es mantenia la ficció que el poble de l'aliança era el poble dels fills d'Abraham, la pertinença no depenia de la descendència natural o de lligams ètnics, sinó de la disposició a acollir l'oferta del Senyor de l'aliança. Això no serà així més endavant, quan el judaisme es tancarà sobre si mateix i s'enorgullirà de ser la descendència d'Abraham. Però el poble que neix de l'aliança no neix «de la carn i la sang» per llei natural, sinó que és una creació gratuïta de Déu, com a «comunitat de l'esperit», que preannuncia ja la nova comunitat del «Regne de Déu» obert a la universalitat. És la gratuïta *elecció* divina la que fa el poble, no el poble el qui escull el seu Déu:

«Si veritablement escolteu la meua veu i guardeu l'aliança, vosaltres sereu la meua propietat personal entre tots els pobles, perquè meua és tota la terra» (Ex 19,5; cf. Dt 7,6; 26,19).

## II. DÉU I LES INSTITUCIONS: LLEI, REI, TEMPLE

Quan els israelites deixaren al seu darrere l'esclavatge d'Egipte i el nomadisme del desert, entraren a la terra de l'actual Palestina i començaren a adaptar-se a un sistema de vida agrícola i sedentària. Això comportava d'entrar en un contacte molt assidu i intens amb els pobles agrícoles que ja ocupaven de feia temps el país. La

conquesta de Canaan no l'hem d'imaginar —a desgrat d'algunes descripcions bíbliques— com una victoriosa ocupació total, que foragités els habitants anteriors. Més aviat fou una gradual i successiva infiltració de grups diversos d'«arameus», que havia començat ja temps abans que arribessin els qui pròpiament procedien d'Egipte. Les tribus autòctones —cananeus, jebusseus, amorreus...— conviuen amb els nouvinguts, amb més o menys hostilitat, tolerància o sincretisme segons els moments o situacions. No ens hem d'estranyar que la religió dels israelites sofrís transformacions profundes, provocades alhora per la transformació del seu mode de vida de nòmada a sedentari, i per la influència de les cultures autòctones. Aquestes eren de religió naturalista, en la qual són particularment importants els cultes de la fecunditat. El seu déu principal, Baal, era tingut com la potència generativa que fecunda les terres amb l'esperma de la pluja. Al costat de Baal la deessa Astarté assegurava la fertilitat, amb moltes altres divinitats menors. El culte era celebrat en santuaris sobre llocs alts, i comportava un simbolisme sexual d'unió de la divinitat amb la terra, representada per objectes cùltics com esteles de pedra o troncs de fusta clavats verticalment al sòl. Els santuaris eren llocs on se celebraven festes i sacrificis vistosos relacionats amb els moments com la sembra, la sega, la verema... i que eren a la vegada punt de trobada, com a mercat o fira de transaccions. Tot això era molt diferent de la sòbria religió de l'únic Déu personal pròpia dels israelites.

És natural que en tots els ordres, també en el religiós, la vida dels israelites fos influïda per aquelles cultures en molts aspectes superiors a la seva. Seguien adorant el seu Jahvè, però participaven en el sistema laboral, social i econòmic del veïnatge: era inevitable que alguns participessin també en festivitats i cultes que poden tenir tant d'acte religiós, com d'esdeveniment social o de rutina laboral. I sense necessitat de suposar pròpiament apostasia, les idees religioses de l'entorn havien d'influenciar les maneres de pensar àdhuc dels qui volien romandre fidels al seu Jahvè. El jahvisme tenia consciència de la seva originalitat irreductible: però al mateix temps, d'una manera segurament imperceptible, s'anava contaminant amb idees i formes alienes. L'estrany és que la religió de Jahvè no fos enterament absorbida en aquest procés, i no es diluís en una religió naturalista. El perill hi era, i ben greu, com ho testimonien les constants admonicions contra els cultes cananeus que omplen els

llibres històrics de la Bíblia. Des dels començaments hi degué haver un nucli de fidels de Jahvè que oferien resistència, i el record actualitzat i magnificat de la gesta alliberadora d'Egipte, i l'adaptació del culte a Jahvè en nous santuaris (Siquem, Betel, Silo, Gabaon, etc.) mantingué viva la flama del jahvisme. Aviat sorgirien els corrents deuteromòmic i profètic, caracteritzats per l'impuls a mantenir pur el jahvisme contradiferenciat de tot el que fos cananeu. Molts elements cananeus havien ja estat assimilats: ritus sacrificials, tècniques oraculars com l'«efod», atributs i cerimonial sacerdotals, festes antigues a les quals es donava un nou sentit<sup>11</sup>. Fou un procés semblant al d'assimilació i transformació de ritus i festes pagans que es donà en els primers segles cristians. Però finalment, gràcies sobretot a l'esforç deuteromòmic i profètic, la religió de Jahvè romangué com la religió del Déu personal, encara que llastada amb elements ambivalents que no deixaren de ser causa de tensions internes.

Entre aquests elements voldria considerar-ne tres que em semblen més importants:

1. *La Llei*. El poble sedentaritzat necessitava un sistema jurídic adaptat a les noves condicions, que fou en gran part calcat sobre usos de l'entorn. Però la tradició jahvista actuava com a força purificadora i relativitzadora. La Llei tendeix a convertir-se en quelcom absolut i desemboca en legalisme. Però la reacció d'arrel jahvista impedirà la consumació definitiva d'aquest moviment: per damunt la Llei hi ha Jahvè i l'home amb qui Jahvè ha fet el pacte, objecte de l'amor de Jahvè.

2. *El Rei*. La nova situació exigia una més coherent organització política. Jahvè la garanteix i estintola: però també la relativitza, no deixant que sobrevingui una religió nacional només al servei del poder reial. Yahvè està per damunt del rei i dels poders polítics, per a interpel·lar-los i jutjar-los.

3. *El temple i el culte*. La nova situació exigia expressions de fe més organitzades: sorgeixen el temple, el sistema sacrificial, el cos sacerdotal, el ritual. Però fins això és relativitzat des del jahvisme: la religió és perversa si es converteix en un sistema per a posseir i dominar Déu, com en les religions naturalistes.

11. Von RAD, *Teología I*, p. 39.

En aquests tres aspectes es manifesta la tensió que l'afirmació del Déu veritable, Senyor de tot i de tots, fa sorgir en el mateix si de totes les mediacions divines. El Déu vivent no es deixa reduir a res, al contrari que els ídols —els déus que no ho són—. *Jahvè no es redueix a l'ordre moral, a l'ordre social, ni a l'ordre religiós. És sempre més, i sempre l'Altre que ho judica tot. Trobem plantejada ja la problemàtica —tan actual— del reduccionisme de Déu a les seves mediacions. Aquestes són necessàries perquè la realitat de Déu s'expressi entre nosaltres: però Déu mai no es redueix a elles.*

I val la pena, potser, de fer notar aquí com la lluita contra aquestes tres formes de reduccionisme fou un dels trets essencials no sols de la predicació profètica, sinó de l'activitat de Jesús de Natzaret, qui fou clavat a la creu perquè es negà a absolutitzar la Llei (contra els fariseus i escribes), l'autoritat política (contra els caps jueus i romans) i el Temple (contra els sacerdots). Quan es deixa que Déu sigui Déu, aquestes tensions són inevitables: segueixen punyents onsevulla que els homes intenten reduir Déu a la mesura dels seus ordres particulars. Detinguem-nos-hi una mica.

#### *Les lleis dels homes i la llei de Déu*

«Viure en el pacte significa participar de l'amistat de Déu amb el seu poble. La religió bíblica no és pas el que l'home fa amb la seva solitud, sinó més aviat el que fa amb la preocupació de Déu en favor de tots els homes... Déu no és mai neutral: no roman mai indiferent davant del bé i del mal. Sempre és parcial en favor de la justícia»<sup>12</sup>.

Més d'un lector de la Bíblia haurà perdut coratge, embafat, en intentar de llegir les tirallongues de lleis, ordenacions i preceptes de tot caire —ètics, socials, culturals— que omplen bona part dels cinc primers llibres de la Bíblia. Són prescripcions que es presenten com dictades pel mateix Déu, o per Moisès en nom de Déu, però no costa gaire de veure que de fet són una barreja acumulativa i sovint repetitiva d'elements de diverses èpoques que abracen des de relíquies de dret consuetudinari dels primitius nòmades fins a elaborats ordenaments que responen a les necessitats religioses, socials i fins i tot econòmiques d'èpoques posteriors. Tot és presentat com formant part del «Codi de l'Aliança», però en realitat es tracta d'un

12. HESCHEL, *Los Profetas* I, p. 132.



conglomerat heterogeni de peces que se superimposen les unes a les altres, es repeteixen, es corregeixen, s'adapten i es creen de nou, segons les necessitats.

G. von Rad explica així el naixement del sistema jurídic-religiós israelita. Les tribus que venien del desert tenien els seus costums i les seves formes d'organització. Però en establir-se a Canaan,

«la convivència humana dels nous sedentaris exigia un nou ordenament jurídic, ja que l'entrada al país havia transformat profundament l'estructura sociològica dels antics grups seminòmades. No es tractava només del pas a l'agricultura: grups de famílies s'establiren també en ciutats i poblats: alguns esdevingueren rics propietaris de terres. L'economia monetària féu grans progressos, i amb ella nasqué el sistema prestatari. Com hauria pogut afrontar el simple pastor d'estepa una situació tan sobtadament complicada, si no és acceptant institucions jurídiques que ja des de temps s'havien mostrat vàlides en aquells ambients?»<sup>13</sup>.

Comença aleshores un llarg procés d'adaptació, d'assimilació i de sincretisme jurídic que en realitat mai no es donarà per acabat. Ara bé, com hem d'entendre el fet que el nou conglomerat legal segueixi presentant-se com a «Llei de Déu»? Sense recança podem dir que es tracta més aviat de les lleis dels homes; però que aquestes lleis humanes —i a voltes massa humanes— volen expressar *l'única i veritable Llei de Déu*, que és *que els homes reconeixin Déu com a Senyor de tot i de tots organitzant la seva vida de manera que tot contribueixi al bé de tots els homes i que tots vegin la seva vida, la seva dignitat i les seves possibilitats respectades com convé a membres iguals d'un mateix poble de Déu*.

Penso que ha estat poc remarcat que el codi de l'Aliança representa, dotzenes de segles abans de l'escatrainada Revolució Francesa, el primer intent seriós de bastir la vida social sobre els principis de la igualtat i la fraternitat de tots els membres del cos social.

«Perquè Jahvè, el vostre Déu, és el Déu dels déus i el Senyor dels senyors, el Déu gran, poderós i temible, que no fa distinció de persones ni pot ser subornat: que fa justícia a l'orfe i a la vídua, i estima el foraster, a qui atorga pa i vestit. Estima, doncs, el foraster, perquè forasters fóreu vosaltres en el país d'Egipte» (Dt 10,17-19).

13. Von RAD, *Teologia I*, p. 57.

Els estudiosos de l'antic dret oriental comparat, descobreixen moltes coincidències entre el dret israelita i el dret dels altres pobles de la mateixa àrea geogràfica. Però també hi descobreixen molt significatives singularitats en el sentit esmentat<sup>14</sup>. Si és veritat que el dret d'Israel s'emmarca dins les idees jurídiques dels pobles del seu entorn, és ben remarcable que la selecció, conservació i adaptació no respon sense més a les tendències d'aquell dret ancestral, ni als tabús sagrats o al juridicisme religiós de l'antic Orient, sinó que, barrejat amb elements prou primitius i fins i tot «bàrbars», s'hi troba *un sentit tot original de respecte a l'home i a la vida humana*—fins la dels socialment més febles—, que ve del fet que *tot home que ha entrat en l'aliança de Déu és protegit i estimat pel mateix Déu*. L'aliança amb Déu es viu respectant les persones i els béns dels homes: *la fidelitat a Déu es tradueix en fidelitat als homes*.

És molt important *la correlació que s'estableix entre la religió i la moral tant individual com social, econòmica i fins i tot política*. I convé de recordar-ho, ara que molts, ben interessadament, fan escarafalls perquè els teòlegs o els pastors es fiquen en temes socials, econòmics o polítics. Un dels més eminents investigadors de les ciències bíbliques, l'alemany W. Eichrodt, de qui no se sap que mai tingués cap connexió amb cap moviment revolucionari i que escrivia molt abans que es posés de moda la teologia política, comentava així les diverses redaccions del Codi de l'Aliança:

«L'actuació moral va indissolublement unida a l'adoració de Déu. Cosa que vol dir, ensems, que el Déu a qui es demana protecció considera el compliment de les normes morals tan important com l'adoració exclusiva a Ell mateix... La justa configuració de la vida social és l'objecte principal de la voluntat divina... Les diferències entre el Llibre de l'Aliança i el Codi d'Hammurabi fan ben palès que la vida religiosa que està latent en aquell ha crescut en realitat fins a convertir-se en un profund sentit moral. Ho demostra *la superioritat de la vida humana* enfront de totes les coses. En delictes contra la propietat queda exclosa la pena de mort, que en tals casos el dret babilònic admetia àmpliament. L'esclau és protegit de tot tracte inhumà: no és una cosa, com ho era en tot el món antic: és un home... Un altre tret molt característic de la llei israelita és *la supressió de tota brutalitat cruel...* de les mutilacions usuals en altres llocs, com ara tallar les mans, el nas o les orelles, arrancar la llengua o els pits, o marcar amb foc.

14. Una bona presentació sintètica d'aquesta qüestió en W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Madrid 1975, pp. 70 ss.

...És rebutjada tota forma de justícia classista. No hi ha cap fur especial per als sacerdots o l'aristocràcia. El foraster... és equiparat per la llei a l'israelita. Hi ha mesures enèrgiques contra l'explotació de la viuda, dels orfes, dels econòmicament dèbils. Encara que es manté la diferència entre els esclaus i els homes lliures, aquells tenen defensa en la llei: un esclau greument maltractat ha d'ésser alliberat: el qui pegui mortalment un esclau, serà reu de la falta (Ex 21,26ss). En canvi, en el Codi d'Hammurabi i en altres legislacions antigues trobem un dret palesament classista, que fa distincions molt clares entre els cortesans, els sacerdots, els ministres, els homes lliures i els esclaus, com també entre homes de diverses professions»<sup>15</sup>.

La citació s'ha fet llarga. Però el mateix autor continua encara remarcant la protecció que la Llei oferia a la dona perquè no fos maltractada ni abandonada del seu marit, especialment en cas de divorci. Podríem comentar, a més, la legislació sobre l'«any sabàtic»: quan havien complert un servei de set anys, els esclaus havien de ser alliberats sense pagar rescat (Ex 21,2; Dt 15,1-18). Més endavant (Lv 25,8ss.) s'establirà l'«any jubilar» que no era com els nostres «jubileus» un any de festivitats religioses, sinó que, cada cinquanta anys, els qui s'havien vist obligats per la necessitat a vendre les seves terres podien recuperar-les, ja que, deia el Senyor, «la terra no es pot vendre per sempre, perquè tota la terra és meva» (Lv 25,23). La intenció més profunda era quelcom que ara alguns considerarien summament perillós: *la negació d'un veritable dret de propietat* de l'únic mitjà de producció que aleshores hi havia, reduït a un mer usdefruit per cinquanta anys de tot el que era només propietat de Jahvè. Es tractava d'evitar l'acumulació de béns immobles, impeding així que sorgissin notables diferències socials. Lleis tan sàvies —i tan radicals— no és estrany que s'atribuïssin al mateix Déu. Però els seus intèrprets —els legistes— creien saber-ne més i trobaren la manera de reduir-les a mera formalitat religiosa.

L'autor abans citat ens explica la raó última de la singularitat del sistema legal israelita:

«Les lleis israelites mostren... un profund sentit de justícia. L'explicació no pot trobar-se en altra cosa que en el coneixement d'un Déu que ha creat l'home a imatge seva i que, per això, encara que aquest es faci digne de càstig, Déu el protegeix en la seva dignitat humana i li respecta el dret a la vida»<sup>16</sup>.

15. *Teologia* I, p. 69.

16. *Teologia* I, p. 71.

Veritablement el sistema legal havia evolucionat de forma remarkable ben entroncat amb el jahvisme. Però això no evità que sorgissin les tensions que hem esmentat. Aquest sistema substancialment excel·lent no podia impedir que de fet fos interpretat de manera formalista i legalista i que, com gairebé sempre, la llei fos manipulada al servei dels més poderosos, o no fos feta innòcua per aquests a cops de casuística. Les referències als pietosos hipòcrites i als jutges perversos sovintejaran. Els profetes ho deien ben clar: hi ha fidelitats a la llei que estan molt lluny de ser fidelitat a Jahvè.

*El rei: «Ja no volen que jo regni sobre seu» (IS 8,7)*

El llibre dels Jutges guarda el record dels temps en què les tribus israelites encara no estaven organitzades com a unitat política. Se sentien més o menys solidàries pels llaços ètnics i de tradició, i per l'adoració del Déu dels pares que els havia acompanyat i protegit, sobretot en el temps en què un grup d'avantpassats —que aviat foren considerats com a avantpassats de tots— havia aconseguit d'alliberar-se dels treballs forçats d'Egipte. Cada clan, o cada grup de clans, vivia la seva vida treballant les terres on havien aconseguit d'establir-se. En principi seguien fidels a Jahvè, però això no implicava que, com hem dit, no tinguessin també les seves atencions per als déus dels llocs on s'havien establert. Els israelites, en el procés de sedentarització, tendien a assimilar la seva vida a la dels cananeus en tots els aspectes: a la llarga també en l'aspecte religiós i en el polític. El mateix culte a Jahvè sofrí aquesta influència d'assimilació<sup>17</sup>. Començaren a oferir-se a Jahvè sacrificis semblants als que els cananeus oferien als seus déus, i en els mateixos llocs sagrats on els oferien els cananeus, que començaren a ser relacionats amb les antigues tradicions dels Patriarques, i a ser considerats com a «llocs sants» o santuaris de Jahvè. No hi havia centralització religiosa ni política: cada grup tenia el seu santuari (Siquem, Silo, Gilgal, etc.).

17. El culte sacrificial fou un dels elements que els israelites assumiren de la religió cananea. Així R. DUSSAND, *Les origines cananéennes du sacrifice israelite*, Paris 1941. M. NOTH, *Historia de Israel*, Barcelona 1966, p. 102, afegeix que els textos d'Ugarit, que presenten una terminologia sacrificial molt semblant a la de l'Antic Testament, confirmen aquella tesi.— Els sacrificis i l'erecció d'un altar es troben per primera vegada en textos deuterònomic secundaris, com Dt 27,5-7; Js 8,30-31, en què es combinen elements diversos amb poca unitat i claredat.

El jahvisme personalista dels nòmades semblava que s'havia de transformar en una religió localista agrària. Però no: Jahvè no podia quedar reduït a la categoria d'un dels déus cananeus de la fertilitat: la religió jahvista no s'assimilà mai del tot a la religiositat cananea, encara que li manllevà moltes de les seves formes cultuals; al contrari, s'enfortí en la seva singularitat enfront de la religió dels autòctons.

Quelcom de semblant passà amb les estructures polítiques: les tribus tenien una estructura patriarcal simple: un codi tradicional ètico-religiós bastava per a mantenir la cohesió del grup. La nova situació posava nous problemes, sobretot quan les tribus havien d'enfrontar-se amb altres grups poderosos i organitzats. En situacions difícils podia sorgir un cabdill decidit o inspirat que aconseguia de reunir els esforços de tots i defensar els seus interessos improvisant un exèrcit o enginyant un estratagema. Sorgeixen així els «jutges» d'Israel, amb una autoritat més personal i carismàtica que no pas institucionalitzada, l'acció dels quals es limitava a una tribu, o a una petita coalició de tribus. El veritable cap i senyor d'Israel era només Jahvè. Però els israelites constataren que una més forta organització política, com la que tenien els seus nous veïns sota un rei i un sistema administratiu centralitzat, tenia molts avantatges. Alguns començaren a desitjar un rei i una organització. Del victoriós Gedeó es diu que li oferiren la monarquia hereditària: però ell la rebutjà:

«No seré jo qui regni sobre vosaltres, ni tampoc el meu fill: només Jahvè ha de ser el vostre rei» (Jt 8,22).

Així s'expressa l'esperit jahvista tradicional<sup>18</sup>. El fill de Gedeó i de la seva concubina siquemita, Abimelec, intentà d'establir-se com a rei d'israelites i cananeus a Siquem. Però era un home arrauxat que es creà la seva pròpia ruïna. El seu germà Jotam pronuncià contra les seves pretensions una paràbola que ha estat qualificada com el text més antimonàrquic de la literatura universal (Jt 9,7-15). I ja és ben curiós que aquest text hagi estat inclòs en la Bíblia.

18. Alguns estudiosos pensen que el passatge pot provenir d'un moment posterior, quan s'afermava l'esperit antimonàrquic. En tot cas expressa un sentiment que sempre estigué més o menys viu a Israel.

Uns anys més endavant, l'amenaça dels «pobles del mar», els filisteus, fa que els israelites hagin d'organitzar-se per a la resistència, i ja no es poden estar de proclamar-se un rei en la persona de Saül. L'ambigüitat d'aquest esdeveniment queda ben palesa en la Bíblia. El profeta Samuel s'hi resisteix: i el mateix Jahvè diu «és a mi que em rebutgen, perquè ja no volen que jo sigui el seu rei» (1S 8,7). Jahvè havia estat i havia de ser l'únic rei d'Israel. Però el mateix Jahvè sembla accedir a una solució de compromís: «Fes el que et demanen —diu al profeta—; però els advertiràs clarament del que fan, i els dictaràs el fur del rei que ha de regnar sobre d'ells» (8,9). El profeta adverteix al poble de tots els inconvenients de tenir un rei: imposarà tributs, obligarà els joves a servir en l'exèrcit i les donzelles al servei del palau, donarà als seus servidors les millors terres i el millor bestiar... Però el poble no l'escolta: «Volem un rei; hem de ser com els altres pobles» (8,19).

El que aquí s'hi jugava era realment important. Fins aleshores, Israel havia estat *un poble d'homes lliures i iguals davant de Jahvè*, l'únic que estava per damunt de tots i que garantia la llibertat i la dignitat i els béns de tots. En endavant estaran sotmesos a un home, i a la seva cort i als seus servidors: el rei disposarà d'ells i dels seus béns: «vosaltres mateixos sereu esclaus» (1S 8,17). Els textos reflecteixen els sentiments de la minoria jahvista, que veia com *del servei alliberador a l'únic Senyor diví es passava al servei esclavitzant d'un senyor humà*. Més encara: s'entreveu el risc que tot el sistema polític i religiós estigui més al servei del rei i dels seus «eunucs i servidors», que al servei del poble, o que es faci apel·lació al caràcter sagrat del rei i de la religió per defensar els interessos massa humans dels qui detenten l'autoritat. Els sistemes absolutistes de les monarquies orientals, que els israelites coneixien prou bé, oferien abundants exemples d'abusos de poder sancionats per la religió. Jahvè no podia convertir-se en mer sancionador de l'arbitri reial.

Tota la inacabable història subsegüent —fins als nostres dies— de conflictes entre política i religió, entre la raó d'estat i les exigències de la fe, semblen ja fer-se presents des del primer moment de la monarquia israelita. Les religions dels altres pobles, a qui els israelites es volien assemblar, eren religions d'estat: sota la ficció sacral que els reis eren instruments dels déus, en realitat els déus es convertien en instrument dels reis per a sacralitzar-ne el domini i

l'opressió. Hom hauria dit que la religió d'Israel havia d'entrar sense remei per aquest camí, convertint-se en el que ara en diríem una «ideologia sacralitzadora» del poder polític, sostenidora dels poderosos i esclavitzadora del poble, com ha estat el cas tantes vegades en la història. Però el jahvisme es resistia intrínsecament a aquesta forma de manipulació. *Jahvè era un Déu de llibertat que estava per damunt dels reis i poderosos, i que no es deixava posar al servei dels reis i dels poderosos.* Cap rei no podrà mai acaronar la pretensió de ser senyor absolut. Senyor absolut, només ho és Jahvè, el qui jutja el rei com els altres i defensa sempre els drets de tots. Jahvè no sacralitza la «distinció de persones»: és igualitari. Els profetes, començant per Samuel en el mateix acte de la proclamació de Saül, els ho faran saber sense embolics... i en patiran les conseqüències:

«Heus ací el rei que us ha elegit: Jahvè ha establert un rei sobre vosaltres... Si vosaltres i el rei que regni sobre vosaltres seguïu Jahvè el vostre Déu, us anirà bé. Però si no escolteu la veu de Jahvè... la mà de Jahvè caurà sobre vosaltres i sobre el vostre rei» (1S 12,13-15).

Els esdeveniments no tardaren a fer palesa la tensió intrínseca que hi havia entre el jahvisme i les pretensions de poder polític absolut, Saül preferirà els interessos dels seus a la voluntat de Jahvè, i aquest l'abandonarà. David serà jutjat pel profeta i castigat, quan cregui de poder disposar dels béns o de la muller dels seus súbdits (cf. 2S 11ss.). El mateix passarà amb Salomó, amb Ajab i Jezabel, amb tots els reis que, creient-se amos i senyors, feien «el que no era plaent a Jahvè». Els llibres històrics de la Bíblia són llibres de veritable «teologia política»: ensenyen que cap senyor humà no es pot creure senyor absolut de res ni de ningú: que Jahvè defensa els drets de tots, i especialment dels més febles, i que només reconeixent Jahvè com a únic Senyor absolut de tot i de tots es pot assolir un sistema de relacions humanes que porti al veritable bé de tots.

*El temple: «Jo no he habitat en cap casa»*

El temple havia d'esdevenir un dels elements més característics de la religió jueva. Però, si mirem els seus orígens, veurem que era, des de la perspectiva del jahvisme, una realitat almenys tan ambigüa com la reialesa, cosa que els textos bíblics deixen entreveure prou bé. Si amb el rei hi havia el risc d'absolutitzar el poder polític i la

raó d'estat per damunt de Jahvè, amb el temple hi havia el risc d'absolutitzar el poder sacral i la realitat cultural per damunt del mateix Déu. Amb una profunda intuïció del que ha de ser l'autèntica religió, els fidels de Jahvè, així com no veieren amb bons ulls que el jahvisme fos utilitzat com a ideologia sancionadora del poder polític, així també recelaven que, a més, aquest poder polític centralitzés i controlés des del temple, bastit al mateix clos del palau reial i servit per funcionaris reials, els diversos aspectes de l'adoració i del culte a Jahvè.

Els israelites, en la seva època seminòmada, no tenien tradició de temples. Donaven culte a Jahvè a cel obert i amb altars improvisats. La sovint esmentada «tenda de la reunió», que després seria assimilada a una mena de temple luxós i elaborat (cf Ex 26,1; 36,8; etc.), no era originàriament més que la tenda del cap del clan, on ell es retirava a posar-se en presència de Jahvè i on convocava la gent per comunicar-los el que Déu li inspirava. Les paraules amb què el profeta Natan respon a la proposta de David de bastir un temple són ben significatives:

«Mai no he habitat en una casa des del dia en què vaig fer sortir els fills d'Israel d'Egipte fins avui, sinó que anava amb el campament en una simple tenda. En tot aquell temps *jo caminava entre tots els fills d'Israel*» (2S 7,6-7).

En un text més antic, es diu que Jahvè pròpiament ni habitava en la famosa tenda: Jahvè no té un habitacle circumscrit sobre la terra perquè depassa qualsevol circumscripció local; però feia sentir la seva presència concreta amb el núvol:

«De dia, el núvol de Jahvè estava sobre la tenda, i de nit es veia com un foc damunt tota la casa d'Israel» (Ex 40,38; cf. Nm 9,15).

«Jahvè anava davant d'ells, de dia en la columna de núvol que els guiava i de nit en la columna de foc que els il·luminava» (Ex 13,21).

Aquests textos manifesten la realitat pròpia de Jahvè com a presència protectora personal i permanent en el caminar del poble, de la qual el núvol és un símbol més que un vertader habitatge. La religió jahvista no era la religió del déu d'un lloc o d'un temple, sinó la religió del Déu que «caminava entre tots els fills d'Israel» (2S 7,7) com un Déu personal.

Aquest caràcter personal de Jahvè troba una expressió insuperable



en la promesa que Déu fa a David, per mitjà del profeta, en el mateix moment que el rei planeja construir el temple com a culminació de la seva obra d'organització de l'estat. Es tracta d'un text que havia de tenir una importància capital, perquè a través d'ell les generacions futures havien d'entrellucar que el que Déu volia no era tancar-se en una religiositat circumscrita a un temple de pedra i al seu sistema cultural, sinó fer-se un poble:

«Jo he estat amb tu en tot el que has emprès... Jo fixaré un lloc per al meu poble d'Israel, l'hi plantaré, hi habitarà, no haurà de témer més, i els impius ja no l'oprimiran com al principi» (2S 7,9-10).

Quan el rei vol fer un lloc per a Déu, Déu remarca que és ell el qui vol fer un lloc de llibertat per al poble. *No és un temple per a si mateix el que Déu vol, sinó una terra lliure per als homes. I afegeix encara:*

«Jahvè t'anuncia que ell et farà a tu un casal... Suscitaré darrere teu la descendència que sortirà de les teves entranyes i afermaré el seu regne... Jo li seré pare, i ell em serà fill. Si comet iniquitat el castigaré amb verga d'homes i amb cops humans, però no apartaré d'ell la meva benvolença com la vaig retirar a Saül...» (2S 7,11-16).

En lloc d'un temple reial Déu anuncia la promesa d'una nissaga de la qual ell mateix serà pare i de la qual no apartarà la benvolença, encara que haurà de castigar-la si comet la iniquitat.

La tensió entre la idea d'una presència benèvola i personal pròpia del jahvisme pur i la idea d'una presència local en un lloc sagrat erigit i controlat pel rei, a imitació de les concepcions cananees, anà cedint en favor de la segona alternativa, sense però que la idea primogènia quedés mai del tot ofegada. David no construí encara el temple, però portà l'arca a Jerusalem (no sense temors i vacil·lacions, de les quals queda record en 2S 6,1-11) i organitzà al voltant d'ella tot un sistema cultural a imitació dels cultes i cerimònies de les religions nadiues. La unificació política de les tribus sota el regne de David comportarà la unificació i centralització del culte: el suport que el rei donarà al nou santuari i l'esplendor de' seu cerimonial tendiran a fer oblidar els antics santuaris de Silo, Siquem, Guilgal, etc. S'han posat els fonaments d'una nova forma de religió localista i estatal. Salomó ja no tindrà cap escrúpol per a bastir el temple: de

fet era un exigència de la nova forma de religió. La construcció del temple de Salomó, amb la seva magnificència proverbial, era —com havien de ser tants temples magnífics— més un acte d'ostentació i d'enfortiment del poder reial que un veritable acte d'honor al Jahvè alliberador. Però ja gairebé ningú no ho veia així. El temple fou construït per operaris pagans —fenicis— segons models de temples pagans. La institució del sacerdoti dels fills de Sadoc (a qui es va legitimar cercant-li una genealogia que remuntava fins a Aaron, cf. 1Cr 24,1ss) acabà d'arrodonir la nova situació<sup>19</sup>.

La història posterior havia de mostrar que la tensió entre el jahvisme personalista i la religió localista i estatal no estava definitivament resolta. Cada vegada més el judaisme, al Regne del Sud, tendirà a fer del culte al temple de Jerusalem l'essència i gairebé el tot del servei a Jahvè. I per mimetisme, al Regne del Nord, intentaren revitalitzar els antics santuaris d'allà en competència amb Jerusalem. Els profetes havien de tronar aviat contra aquesta reducció cultualista de l'antiga religió. Com a síntesi de tots addueixo l'oracle de Jeremies en temps de Jojaquim (608 a. C.):

«Milloreu la vostra conducta i les vostres obres, i jo em quedaré entre vosaltres en aquest lloc. No us fieu de paraules enganyoses que diuen: Temple de Jahvè, Temple de Jahvè, Temple de Jahvè és aquest! ...Si us feu justícia, si no oprimiú el foraster, l'orfe i la viuda, si no aneu darrere d'altres déus, aleshores sí que em quedaré amb vosaltres en aquest lloc» (Jr 7,3-7; cf. 26,1-19).

Per damunt del cultualisme dominant, i manipulat pels dominadors, ressona aquí la força del Déu alliberador de persones, com en l'Èxode. La religió veritable del veritable Déu no es pot reduir mai al culte i al temple, sinó que es manifesta en les relacions interpersonals entre els homes, dels quals Déu vol ser protector i garant. I és il·luminador pensar que Jesús, com abans el profeta, fou condemnat perquè, en defensar la imatge de Déu Pare de tots i protector de tots, semblava menystenir tot el sistema cultual i de poder muntat al voltant del temple. I la història ha seguit repetint-se, perquè realment resulta molt més còmode donar culte a Déu en temples, per

19. Podeu veure R. E. CLEMENTS, *God and Temple*, Oxford 1965; H. RENCKENS, *De Godsdienst van Israel*, Roermond 1962. N'hi ha traducció castellana, *La religión de Israel*, Florida (Rep. Argentina), Ed. Paulinas, 1970.

costosos que siguin, que respectar i fomentar la llibertat i la dignitat dels fills de Déu.

### *A manera de recapitulació*

Hem fet només un recorregut sumari d'alguns dels aspectes del que podria anomenar-se «teologia política» d'Israel, fins a l'època reial. Podria completar-se amb un recorregut semblant per la literatura profètica, però aquest camp és, potser, més conegut. A manera de conclusió voldria només remarcar que no he volgut pas patrocinar cap mena de «reduccionisme polític» de la religiositat bíblica. Però em sembla que una lectura respectuosa dels textos i, en la mesura del possible, total i desapassionada ens fa descobrir que el perill contra el qual més han de lluitar els autors bíblics és el d'un «reduccionisme religiós», que hauria convertit la proclamació de Jahvè només en un instrument del poder polític o sacerdotal o dels interessos socials dels ben situats. El jahvisme autèntic és una religió alliberadora de l'home total: i per això no consenteix a convertir-se en ideologia sacralitzadora de cap poder humà o alienadora dels homes en les seves responsabilitats en la solidaritat. La inqüestionable transcendència de Jahvè i la consciència de l'absoluta gratuïtat de les seves promeses —que són com característiques essencials d'aquella religiositat— no sols no toleren cap mena d'evasió religiosa o espiritualista amb què els homes, tot esperant els dons de Déu, es poguessin desentendre de la solidaritat i la justícia, sinó que, ben al contrari, són fonament d'una exigència de comportament just i responsable en tots els afers humans. Jahvè, únic Senyor de tot i de tots, rebutja tot allò que pugui resultar en menyscapse de la dignitat de qualsevol home— i especialment de la dels més febles i desvalguts—: una dignitat que sorgeix del fet que tot home és objecte de l'amor del Déu transcendent i de les seves promeses. D'aquesta manera l'Antic Testament se'ns presenta com una veritable «praeparatio evangelica»: una anticipació del missatge definitiu de Jesús, que proclama Déu Pare de tots, que vol recuperar «el que se li havia perdut» i que exigeix de ser reconegut com a Pare en una

conversió a l'amor que doni fruit en una autèntica vida de fraternitat entre els germans.

**Josep VIVES**  
Centre Borja-Llaseres, 30  
08190 SANT CUGAT DEL VALLÈS  
(Barcelona)

### **Summary**

Based on the background of the actual debate about the socio-political incidence of the theology, the author examines some of the recent contributions of the biblical studies in connection with social implications of the biblical religiosity. Firstly he examines the conception of Yahweh as the liberator of his people; afterwards, the socio-religious function of some institutions of Israel, such as the legal structure, the royal institution and the cultist system. No «political reductionism» of biblical religiosity can be backed up; but the biblical authors try to discard as well any kind of «religious reductionism». The authentic Yahwism is a religion that frees the entire man. It does not intend to become an ideology capable of sacralizing any human power, nor of becoming an alienating spiritualism for men in their duty to share the responsibilities in this world.