

«PARE». UNA METÀFORA DIFÍCIL PER A DESCRIBURE DÉU EN L'ANTIC TESTAMENT

Federic RAURELL

I. QÜESTIONS PRÈVIES

Tota reflexió sobre Déu no pot oblidar que el llenguatge humà és sempre parcialment inadequat. El llenguatge bíblic i el llenguatge de la teologia malden per fer Déu «intel·ligible», «comprensible», perquè Déu no pot ser absurd¹. Però el llenguatge sobre Déu s'ha de sotmetre constantment als correctius de l'analogia per no voler-ho dir tot sobre l'Indicible².

Quan es vol tocar el tema de Déu, segons la presentació que en fa l'AT, no es pot oblidar, en primer lloc, que es tracta d'una presentació plural; com tampoc, en segon lloc, que hi ha una crisi de Déu en l'AT. De fet, la nota peculiar de l'AT ha consistit a superar el mite dels déus cananeus de la vida i de la mort, dels cels i de la terra³.

1. Però això no significa que hom el pugui comprendre adequadament. Potser portat per un simpàtic i místic entusiasme sembla oblidar-ho, en alguns moments, J. DUQUESNE, *Le Dieu de Jésus*, París 1997, tractant el problema de Déu més com un enigma que com un misteri.

2. Això ho entengueren els autors de *Job* i de *Qohèlet*. En *Job* 11,7s: «Pretens de conèixer la profunditat de Déu? Has descobert la perfecció del Totpoderós? Com t'ho faràs si és més alta que el cel?» Pel que fa al *Qohèlet*, cf. F. RAURELL, *Qohèlet, una visió diferent i provocadora de Déu*, dins «*I Déu digué...*» *La Paraula feta història*, Barcelona 1995, pp. 371-399. «El Qohèlet denuncia l'arrogància i prepotència d'una teologia en la qual no únicament es mortifica la raó, sinó que també en la qual roman molt diluït el sentit de la fe, restant només l'estructura que en un moment històric determinat fou útil per entendre-la, una teologia que ha perdut el sentit de la provisionalitat de les seves expressions.» (pp. 373s).

3. Israel supera el mite en concebre Déu com a persona transcendent i lliure, però ensems immanent en la història. Descobreix que és Déu mateix qui li parla: «El Senyor digué a Moisès: He vist l'opressió del meu poble a Egipte i he sentit com clama per culpa dels seus explotadors. Conec els seus sofriments; per això he baixat a alliberar-lo del poder dels egipcis i fer-lo pujar

1. Els problemes del llenguatge

La tant sovint repetida oposició entre el Déu dels filòsofs i el Déu de la Bíblia, és a dir, el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, ha esdevingut quasi banal⁴.

L'objectiu de la teologia tradicional ha estat sempre el d'harmonitzar el Déu dels filòsofs amb el Déu de la Bíblia. Massa sovint, però, això s'esdevé amb el risc de comprometre l'originalitat del Déu bíblic. Tanmateix, des de l'angle oposat, és ben cert que no es pot dissociar totalment el Déu de la fe i el Déu de la raó, com ha cercat de fer la teologia dialèctica en la línia de Pascal⁵ i de Kierkegaard⁶. El Déu que es revela en la història és també el fonament de tot l'ésser creat. La renúncia al Déu dels filòsofs no ens dispensa del deure de pensar l'ésser mateix de Déu per a no caure en un biblicisme infantil o bé en un fonamentalisme fanàtic.

L'exegesi bíblica no pot ignorar les exigències de la filosofia del llenguatge. Semblants exigències impliquen la necessitat d'una crítica –en sentit positiu i negatiu– del llenguatge religiós metafísic. Si es parteix del significat dels termes, les proposicions metafísiques es refereixen *per definitionem* a allò que està més enllà de l'experiència empírica, però no solament de l'experiència empírica actual. La «perillositat» –per emprar un terme fort– de les proposicions metafísiques «consistiria» en el fet que aquestes, per raó de llur construcció sintàctica, aparentment concreta, se'ns presenten com a afirmacions empíricament verificables i, pertant, no metafísiques⁷.

des d'Egipte...» (Ex 3,7s). D'aquí Israel ha pogut deduir amb raó que el seu Déu és diferent. L'autopresència de Jahveh és com la meta en el camí de l'AT.

4. Malgrat el control del material bíblic i l'obertura a les modernes exigències hermenèutiques els problemes de semblant oposició no troben il·luminació satisfactòria en l'obra de J. PIKAZA, *Las dimensiones de Dios. La respuesta de la Biblia*, Salamanca 1973. Hi ha una excessiva «jesulització» i «trinitarització» del Déu de l'AT.

5. B. PASCAL, *Pensées*, ed. de L. Brunschric (*editio minor*), Paris 1954³. Nogensmenys, la crítica de la metafísica especulativa no és en Pascal sinònim d'escepticisme o de fideisme. Al contrari, ell creu que l'esperit crític portat a les conseqüències extremes ha d'arribar al reconeixement no d'un Déu filosòfic, que no seria Déu, sinó del mateix Déu de la Bíblia. En la reflexió pascaliana, la religió disposa de proves rigoroses i el problema de l'apologista és prestar atenció a la Bíblia i a la religió en si mateixa. Sempre segons Pascal, tal moviment de prestar atenció és demanat no per exigències sentimentals, sinó pel mateix esperit crític.

6. Cf. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Bricciole Filosofiche»*, trad. C. Fabbro, I-II, Bologna 1963. En contra dels idealistes, Kierkegaard precisa que la natura de Déu no es manifesta mai immediatament a o en les seves creatures: «En la seva creació Déu és present arreu, però no és present directament» (II, p. 116). Crític de qualsevol especulació abstracta, Kierkegaard no s'abrandia solament contra la filosofia totalitzant de Hegel, sinó també, i encara amb més severitat i duresa, contra la «pseudo-teologia» que pretén aprofundir i explicar els misteris tot biseccionant-los.

7. Dic «consistiria» perquè en aquest moment estic seguint el raonament de Carnap que, evidentment, no puc compartir. Cf. R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, dins *Erkenntnis* 2 (1931) 219-224. Cal tenir en compte que Carnap és un

De fet, aquí es dóna un problema difícil, característic de qualsevol llenguatge religiós, bíblic o no bíblic, perquè aquest llenguatge, de manera més o menys adequada, tendeix a transcendir el camp terrè, formulable en el llenguatge, i cerca de fer afirmacions sobre l'indicible, l'inefable. És a dir, introdueix un terme que no té un so irònic com «babi», sinó que sona «Déu», «paradís», «resurrecció», etc., és a dir, expressions totes elles que es refereixen a la transcendència. Però quan ens preguntem pel valor que s'ha de donar a tals expressions i conceptes, la resposta inevitable és que no podem dir res sobre aquest punt amb el nostre llenguatge, perquè amb aquest només podem abastar el camp terrè⁸.

Es diu sovint que les coses que els teòlegs malden per dir (o almenys algunes) pertanyen precisament a la categoria de les coses que no poden ser dites. La religió bíblica és conscient d'aquesta dificultat. Però, malgrat tot, les paraules que Gn 1,26 posa en boca de Déu: «Fem l'home a imatge nostra, semblant a nosaltres», indiquen a nivell de llenguatge, que l'home pot parlar legítimament de Déu per mitjà de categories humanes, i això precisament a causa de la semblança existent entre Déu i l'home. Es tracta d'una idea que els Pares i els teòlegs escolàstics desenvolupen àmpliament en la doctrina de l'analogia⁹.

Essent les coses així, en la mesura en què des del cantó bíblic (i també del teològic) és possible de donar una «valoració de la transcendència», igualment també és possible de donar a Déu el nom de «Pare». Endemés, aquell qui parla de problemes teològics plantejats pel llenguatge bíblic no hauria de parlar incondicionalment amb «llengües d'àngels» d'una manera que transcendeixi completament el llenguatge humà¹⁰.

racionalista dur, per a qui la veritat està del cantó de la filosofia, mai no pot estar del cantó de la Bíblia ni, encara menys, del cantó de la teologia. Carnap pertany al «Cercle de Viena», que publica el conegut *Manifest Programàtic del Neopositivisme (Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis)*. Carnap considera que l'anomenada «Paraula de Déu» ha pogut tenir sentit en una fase històrica passada, marcada pel pensament mític, aquell pensament que donarà a Déu el nom de «Pare». Amb l'aparició de la metafísica, la «Paraula de Déu perd el seu sentit originari i, per tant, el seu estatut. Aquest pensament, Carnap l'exposa en diferents articles apareguts en la revista, per ell fundada, *Erkenntnis*.

8. Cf. F. RAURELL, *Repte del llenguatge bíblic a la «insignificància» del llenguatge religiós*, dins «*I Déu digué...*» 313-330. A la p. 323 es diu: «Un dels problemes difícils i resistents a ser doblegats, al qual ha de fer front l'hermenèutica, és el de determinar l'especificitat del llenguatge religiós, en primer lloc, i el de descobrir com funciona socialment el simbolisme religiós, en segon.»

9. Els antropomorfismes són vistos com a mitjans per a definir el misteri de Déu. L'antropomorfisme coneix també la delicadesa de la reciprocitat: «Sempre tinc els ulls posats en el Senyor, que allibera els meus peus del parany. Gira't i compadeix-te de mi, que em trobo sol i desvalgut» (Sl 25,15-16). Entre l'orant i Déu s'estableix un intercanvi de mirades.

10. El filòsof i teòleg jueu A. J. Heschel (1907-1972) considera aquest llenguatge humà absolutament necessari. És conegut el concepte clau de la seva teologia; el *pathos* de Déu, tal com el presenten les seves obres: *Man is not alone*, New York 1951; *The «Prophets*, New York 1966; etc. Si fem un escorcoll de la producció teològica d'aquests últims decennis retrobem diferents vegades la invitació a abandonar el concepte de Déu com a inesdevenible, immutalbe i impassible per a assumir, en canvi, una imatge més corresponent a la dels textos bíblics, on la idea del

Constatar l'enderrocament del coneixement metafísic de Déu no ha de significar substituir *pensar* Déu per un *creure* i, en últim termini, per un *actuar*¹¹. El llenguatge bíblic, quan verbalitza Déu com a Pare, ens ensenya que els sentiments poden ser expressats amb l'ajut del llenguatge quotidià de manera més adequada que no pas els «continguts metafísics», que es presenten com a expressions mancades de sentit. Però el fet que la nostra coneixença experiencial estigui lligada a límits necessaris i no pugui ser perfeccionada crea un espai en la nostra raó: aquest espai és ocupat per la fe. Tanmateix, això no significa que s'hagi de donar una dicotomia entre el camp del «saber» i el camp de la fe.

La crisi del llenguatge metafísic va acompanyada també per la crisi d'una determinada representació antropomòrfica de Déu que es reflecteix en la crítica al nom «Pare» aplicat a Déu¹². Al llarg dels últims seixanta anys hi ha hagut un

pathos de Déu és tan central com la de l'home icona de Déu. Déu sofreix com un pare, amonesta com un pare, perdona com un pare, es penedeix com un pare en el moment d'haver de castigar. La dimensió paterna explica la intensitat del *pathos* diví en molts moments de la relació de Jahveh amb Israel. «La concepció de Déu com d'un ésser distanciat i no emotiu és totalment estranya a la mentalitat bíblica» (*The Prophets* 50). La teologia «patètica» de Heschel serveix a Moltmann per a elaborar una cristologia en la qual Déu mateix ha de lluitar amb la mort, fins al punt que el sofriment de Jesús en la creu és el mateix sofriment de Déu: «Fent-se home en Jesús de Natzaret, Déu no solament se submergeix en la finitud de l'home, sinó que també amb la mort a la creu experimenta l'abandó que l'home experimenta de part de Déu» (*Der gekreuzigte Gott*, Frankfurt 1972, p. 315).

11. Parlar de Déu amb categories lingüístiques (per exemple, «Pare») d'un sector religiós inserit en la immanència, versemblantment seria més fructífer, és a dir, més «significant» que no pas l'elaboració d'un sector metafísic amb termes metafísics «insignificants», mancats de sentit. Però ens sembla massa reduït i pessimista allò que suggestivament afirma M. OLASAGASTI, *Estado de la cuestión de Dios*, Madrid 1976, p. 176s: «El teólogo quizás debería ser simplemente un pensador que cree; en este sentido, tendría que ser crítico con el lenguaje bíblico, debería ser el mantenedor de la duda en las cosas de Dios, como lo es el filósofo en las cosas del hombre... A la luz de un análisis un poco riguroso del lenguaje religioso éste se revela desalentadoramente inepto no sólo por la inevitable infabilidad de lo divino o por el desgaste del léxico, sino también por la inadecuación entre el lenguaje bíblico y el lenguaje espontáneo... No podemos escapar a la alternativa de callar religiosamente o crear, inventar símbolos.» En canvi, sembla voler amb termes metafísics J.B. Metz quan escriu: «Existeix una discrepància que no pot ser reblerta per la ment humana entre el concepte de Déu formulat per l'esperit humà, per un cantó, i la realitat misteriosa de Déu mateix, per l'altre» (*Die Antwort der Religionen*, München 1967, p. 99).

12. Ara bé, aquesta crisi és inferior a altres crisis. De fet, avui la doctrina sobre Déu és formulada en una època en la qual el terme «Déu» apareix sovint al costat del terme «crisi». Elements fonamentals d'aquesta crisi són, entre altres: una aparent pèrdua de la funció de Déu, perquè Déu no pot ser emprat com a explicació ni del món de la natura ni del món de la història. En aquest sentit resulta durament significativa la frase d'A. Camus: «Dieu n'est pas plus à la mode; il faut choisir un autre maître» (*La chute*, Paris 1958, p. 45). La presència benèfica de Déu sembla massa rara i massa casual. Avui es dona un desplaçament del problema de Déu vers una pregunta general de sentit i, al costat d'això, hom experimenta la sensació d'una total problemàtica. És palès el progressiu apagar-se de la sensibilitat vers el diví i vers el sagrat (malgrat l'aparició d'aberrants formes de religiositat) i una creixent absència de Déu en el llenguatge.

ininterromput procés afirmatiu de noves experiències teològiques en sintonia amb els canvis de l'home i de la dona en la societat: teologia de la secularització, teologia de la mort de Déu, teologia política, teologia de l'alliberament, etc. Ara bé, es pot dir que en tots aquests esquemes hermenèutics les dones han estat pràcticament absents sia com a subjecte sia com a objecte¹³. No és estrany, doncs, l'aparició de la teologia feminista, que es presenta com a *reacció a*, com a *protesta contra*: és la denúncia d'una teologia unilateral, androcèntrica. Així la teologia feminista esdevé una de les branques més interessants de la teologia de l'alliberament, malgrat que en un llarg primer moment aquesta l'hagués oblidada¹⁴. Fa part dels punts centrals del seu programa la protesta contra el Déu-amo patriarcal, el «Pare»-Déu¹⁵.

És un fet que les imatges i les representacions dominants en la Bíblia per a descriure Déu són verbalitzacions de la consciència masculina, verbalitzacions de l'home mascle. Aquest és un punt que no pot ser banalitzat ni tractat com un simple accident lingüístic. La revelació no es pot basar en un sistema de símbols que en llur àmbit sòcio-cultural reflecteixen el predomini i el triomf de l'home sobre

13. Fins fa ben poc, en els llibres i articles de la teologia de l'alliberament de l'Amèrica llatina la dona no hi figurava. I, tanmateix, les formes més violentes de masculisme constitueixen una de les pitjors plagues d'aquesta àrea, amb un «macho» poligènec que impedeix la realització de la dona com a persona i de la família com a societat.

14. Diferents vegades he tractat aquest tema; per això em permeto la llibertat d'indicar alguns treballs. F. RAURELL, *Il mito della maschilità di Dio*, dins *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato 1986, pp. 125-148; *La reflexió teològica de la dona com a aportació hermenèutica*, dins *Mots sobre l'home*, Barcelona 1984, pp. 114-135; *Vers una verbalització femenina de Déu en la Bíblia*, dins «*I Déu digué...*» *La Paraula feta història*, Barcelona 1995, pp. 349-360; *Der Mythos vom männlichen Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1989; *El Càntic dels Càntics en els segles XII i XIII: la lectura de Clara d'Assís*, Barcelona 1990; *El Càntic dels Càntics en la «Legenda Sanctae Clarae Virginis»*, Barcelona 1993; etc.

15. A la imatge masculina de Déu –almenys com a causa concomitant– la teologia feminista atribueix el fet que les dones hagin estat relegades en la societat (tot i que algunes feministes admeten que el cristianisme és la religió que ha dignificat més la dona, almenys en comparació amb el judaisme, amb l'islam i amb altres religions com l'hinduisme i el budisme: cf. Magdalene SCHMID, *Die Frau in der Kirche*, Hildesheim 1989, o la recensió de Susanne Heine, antropòloga austríaca, al meu llibre *Der Mythos vom männlichen Gott*, dins *EstFr 94* [1993] 499-501; etc.) i en l'Església a rols secundaris. Tanmateix, i malgrat la validesa de la tesi fonamental, algunes d'aquestes obres presenten un tipus de crítica que no és verificable i que no deixa espai per a un diàleg científic. Penso en obres com les de J. CHERYL EXUM, *Fragmented Women: Feminist (Sub)Versions of Biblical Narratives*, Sheffield 1993. L'autora considera que l'ordre del canón és una creació ideològica. Així pot afirmar en p. 53: «For the very concept of the canon is phallogocentric: it tells us, for example, to read in a certain order and to privilege certain texts over others.» Ara bé, es tracta d'un argument feble i vulnerable, perquè un canón femení faria el mateix. En aquesta mateixa línia cal situar el llibre d'Iona N. RASHKOW, *The Phallacy of Genesis: A Feminist-Psychoanalytic Approach*, Louisville 1993. Malgrat el títol, en aquesta obra tenim: 1) La interpretació és la resposta del lector; 2) L'aproximació de l'autor és més literària que psicoanalítica; 3) La Bíblia hebrea és interpretada com una unitat temàtica i literària. Es tracta, per tant, d'una lectura pretextual, no d'un estudi científic.

la dona. L'absolutització de tals símbols significaria caure en la ideologització social del missatge bíblic; seria legalitzar un abús en nom de la divinitat¹⁶.

Tal com veurem més endavant, les reticències dels textos bíblics a verbalitzar Déu com a Pare i llur concepció absolutament transsexual de la paternitat divina constitueixen una invitació a no carregar aquest símbol amb trets només masculins. Això podria significar que en la manca d'ús del terme «mare» per a descriure Déu entrin en joc factors de tipus doctrinal que no estan directament lligats amb una voluntat d'excloure la verbalització femenina de la divinitat¹⁷. De fet, el conjunt simbòlic de l'AT per a representar Déu comprèn un nombre superior d'elements femenins respecte dels masculins en esguard dels que sol registrar l'exegesi tradicional. Per tant, el simbolisme bíblic veterotestamentari, tot i ser prevalentment masculí en la superfície, inclou ambdós sexes. Per tal de combatre una imatge masculinista i excloent de Déu, una certa teologia feminista tendeix a destacar els trets femenins i materns del Déu bíblic a base de presentar un Déu no fixat ni tancat per imatges ni per un marc lingüístic determinat. Ara bé, una revisió substancial dels testimonis bíblics fonamentals, als quals, per exemple, pertany l'experiència de Déu de part de Jesús, és a dir, una experiència singular del Pare, no és possible; «re-escriure» la Bíblia seria un programa insensat. És tasca de la teologia fer comprensible el concepte bíblic de «Pare», emprat per a indicar Déu, en el sentit d'una imatge diferenciada de la divinitat, i així alliberar-lo del seu model interpretatiu i dels seus malentesos analògics, socials i fisiològics¹⁸.

16. Contra el que superficialment podria semblar, els escriptors bíblics saben que les representacions de Déu no són mai adequades ni perfectes. El seu llenguatge sobre Déu ensenya com el fet de mantenir-se prop de l'experiència cultural religiosa dona a la reflexió teològica aquell mínim de necessària llibertat que fa possible de pensar tot harmonitzant concepte i intuïció, experiència i llenguatge, i això sense caure en l'absolutització dels mites conceptualitzats. És el llenguatge de la incomparabilitat: «Diu el Déu Sant: A qui em *compararieu* que fos com jo?» (Is 40,25).

17. Cf. F. RAURELL, *Il mito della maschilità di Dio* 150: «Tutti i testi finora citati ed altri che vi si potrebbero aggiungere fanno vedere come la metafora femminile accompagna spesso la descrizione del Dio biblico. Ma le metafore e i simboli biblici sono limitati non soltanto dai condizionamenti della società patriarcale, ma anche dalla volontà di separare chiaramente la religione biblica dalla religione naturalistica di Canaan che con i suoi riti ierogamici della procreazione e della fertilità negava il carattere storico della rivelazione. Il "monoteismo" con fisionomia patriarcale e monarchica potrebbe essere per certi aspetti il risultato dello sforzo per salvare con più efficacia il nucleo essenziale della religione dell'alleanza.»

18. Amb tot, resulta ingenu pensar que la Bíblia i la tradició puguin ser completament «purificades» dels sexismes mitjançant llur reinterpretació. Però això no estalvia a l'exegesi l'oblització d'eliminar molts malentesos amb un estudi rigorós per tal d'atènyer una comprensió més completa. Davant per davant d'aquest problema de lectura i d'interpretació, em sembla pertinent l'opinió del novel·lista i assagista francès Michel Butor, segons el qual la reflexió sobre el sentit literal per tal de restar en l'òptica de base només pot conduir a donar les degudes respostes a l'interrogatiu a través del camí de l'art. Això és el mateix que es dona en la lectura dels textos bíblics. Butor teoritzava la idea segons la qual l'obra ha de ser llegible i intel·ligible gradualment. Són

2. El llenguatge bíblic sobre Déu

La reflexió bíblica sobre Déu i sobre la seva relació amb Israel i els homes i dones és determinada per l'experiència humana històricament situada. D'on se segueix que el llenguatge bíblic sobre Déu sofreix la influència sòcio-cultural del temps i del lloc. Tot concepte sobre Déu és expressat a través de metàfores fonamentades en una experiència humana plural i canviant.

Tot el llenguatge bíblic sobre Déu està inserit en un context d'esdeveniments, un context que no pot ser dissolt si no es vol que semblant llenguatge perdi el sentit propi: es tracta d'un context d'esdeveniments que es desenvolupen entre Déu i l'home, entre Déu i el món, entre l'home i el món. El llenguatge bíblic, en quant llenguatge humà, referent a Déu no és mai definit, ni clar ni senzill, perquè es tracta d'un llenguatge lligat a la situació, compromès i «inadequat» per a expressar la realitat de la qual tracta. El llenguatge bíblic no pot ser classificat com un conjunt de conceptes sense història, neutral, o bé una doctrina «sobre» Déu, sinó que ell mateix fa part d'aquella relació materialitzada d'esdeveniments, que és real ja abans de la seva articulació verbal, així com també Déu mateix és real.

La realitat expressada per la paraula «Déu» (la Bíblia usa אֱלֹהִים i יְהוָה, θεός i κύριος) no està mai a l'abast de l'home, mai no és plenament cognoscible i expressable per l'home, mai no és experimentable d'una manera clara i unívoca. En l'AT, Déu apareix com aquella realitat viva, pensada de manera personal, que no permet que l'home s'estavelli en l'experiència de la seva finitud i «mundanitat», sinó que com a Pare el «treu fora» de la necessitat de bastar-se ell mateix i li obre una nova coexistència en el món. Déu és Jahveh, és a dir, es fa experimentar (com la realitat radicalment diferent de l'home i del món, com aquell qui trenca i sosté la solitud de l'home i del món); ell es comporta com a pare, és a dir, la seva divinitat es manifesta en la seva relació creativa i en el seu amor «gelós» envers l'home i el món.

Tot o quasi tot el llenguatge emprat per la Bíblia per a parlar de Déu o per a adreçar-se a ell és un llenguatge metafòric, llevat potser del terme «sant» (קדוש, ἅγιος). Déu apareix, actua i sent a la manera humana. Imatges com foc, núvol, llamp, raig, roca, cel, o bé pastor, guerrer, rei, pare de família, jutge, etc. no solament són expressions lligades al temps, sinó que palesen ensem la incapacitat del llenguatge humà de parlar adequadament de Déu. Ara bé, tot aquest llenguatge és molt menys ingenu del que generalment hom sol creure. Afirmacions polars, i aparentment oposades, intenten dir quelcom sobre Déu: pròxim-llunyà, compassiu-punitiu, revelat-amagat, universal-particular, llibertador-aniquilador, tendre-colèric, etc. Totes aquestes expressions testimonien la inefabilitat de Déu: Déu no és mai adequadament expressable, sempre és una paraula oberta i inacabada, una paraula *in fieri*.

idees que ja es troben en una de les seves primeres obres, la que li ha donat més nom: *La modification*, Paris 1957, i, d'una manera especial, en *Les petits miroirs*, Paris 1972.

Les metàfores derivades de les relacions humanes aplicades a Déu revesteixen la seva importància perquè indiquen una doble direcció de les idees. Quan la Bíblia anomena Déu «pare», «marit», «pastor», etc. tot descrivint-lo amb termes humans, la Bíblia està usant allò que és humanament conegut i significatiu per a la societat del temps, una societat patriarcal. Aquestes metàfores intenten d'il·luminar allò que és desconegut de Déu, principalment pel que fa al comportament de Déu envers l'home. Ara bé, tan bon punt la metàfora ha acabat el viatge de la terra al cel, comença el camí de retorn del cel a la terra tot portant un estil i un programa de conducta ideal per als pares, per als marits, per als governants, etc. En efecte:

«Déu és pare d'orfes, defensor de vídues, des del lloc sagrat on resideix. Dóna casa als desemparats, allibera els captius i els enriqueix» (Sl 68,6-7).

El rei humà s'ha d'inspirar en el comportament de Déu:

«No jutjarà per les aparences ni decidirà pel que senti a dir; farà justícia als desvalguts, sentenciarà amb rectitud a favor dels pobres» (Is 11,3-4)¹⁹.

La distinció feta per certs puristes entre *antropomorfisme* (representació de la divinitat en forma humana) i *antropopatisme* (atribució a la divinitat de sentiments i actituds humanes), a més de ser un pur academicisme lingüístico-escolàstic, resulta una distinció sobrera, del tot inútil. De fet, tant des d'un punt de vista lingüístic com teològic, ambdues formes preses conjuntament no exhaureixen totes les metàfores derivades de la vida humana aplicades a Déu.

Endemés, els problemes del llenguatge teològic resten relativitzats quan ens fixem que les metàfores antropomòrfiques no queden cenyides al camp religiós. De fet, en totes les llengües un bon nombre d'expressions del parlar diari és suplert per l'ús metafòric de termes i expressions que literalment connoten parts del cos humà: l'ull d'una agulla, llengua de terra, boca d'un riu, coll d'ampolla, peus d'una muntanya, etc.²⁰ Només una pedanteria sense humor es

19. Aquesta «filosofia» constitueix la base de la *imitatio Dei*. Samuel ha de sintonitzar amb els criteris de Déu: «Però el Senyor digué a Samuel: No et fixis en el seu aspecte ni en la seva estatura. Jo l'he descartat. El que val no és allò que l'home veu: l'home veu l'aparença, el Senyor veu el fons del cor» (1Sa 16,7).

20. En tot això apareix la diferència entre *llenguatge simbòlic* i *llenguatge literal*; el segon significa sense evocar. Es tracta d'un límit que probablement cap text concret no podrà mai realitzar plenament; tanmateix, és important de tenir-lo present perquè constitueix un dels pols d'atracció de l'escriptura en minúscula i en majúscula (Bíblia), però no sempre digerible per tots els moviments literaris. Hom pot recordar aquí que els primers teòrics del *Nouveau Roman*, en polèmica amb la sobrevaloració del metafòric, reivindicaven per a llurs obres una literatura totalment literal. Alain-Robbe Grillet, narrador i assagista francès, és considerat el capdavanter d'aquesta escola. Probablement la seva provinença d'estudis científics més que humanístics (enginyeria) explica els seus rígids esquematismes literaris recollits en *Pour un nouveau roman*, Paris 1963,

pot creure obligada a precisar que l'ull d'una agulla no pot veure, que una llengua de terra no pot parlar, que els peus d'una montanya no poden caminar. En les faules, en els mites... els animals són descrits com si fossin éssers humans:

«L'anyell es va acostar al qui seia al tron i prengué de la seva mà dreta aquell document. Així que el prengué, els quatre vivents i els quatre ancians es prosternaren davant seu» (Ap 5,7s).

I també es dona al revés: els noms dels animals són emprats per a descriure l'ésser humà i l'ésser diví. El profeta Amós sent la presència de Déu com un lleó braolant: «El lleó ha braolat, qui no temerà? Adonai Jahveh parla, qui no profetarà?» (Am 3,8). L'antropomorfisme, en tota la seva varietat, és la font més comuna de la metàfora. En l'antropomorfisme apareixen tant els aspectes cognoscitius com els aspectes expressius d'una llengua viva i activa. La popularitat d'aquest mitjà en la Bíblia es deu a la seva força suggestiva, al seu poder evocatiu.

Els autors bíblics apliquen també a Déu metàfores derivades de la natura:

Déu és el *sol* (Sl 84,11; Ap 1,16).

La seva *veu* un *torrent* (Ez 43,2).

Déu és un *tro* (Sl 29,3).

El seu esperit és com el *vent* (Jn 3,8).

La *justícia* de Déu és un *oceà* profund (Sl 36,6).

La *saviesa* divina és com un *riu* (Sir 24,25-29).

Déu és la *roca* (Dt 32,15).

Déu és un *foc devorador* (Dt 4,24).

Tal imatgeria constitueix un útil correctiu de la metàfora antropomòrfica quan aquesta pretén domesticar el remot, el misteriós, l'incontrolable, l'inefable. Això també val quan a Déu li és aplicat el principal dels antropomorfismes: el d'home mascle²¹.

Les metàfores són vehicles del pensament, però ja des de la Bíblia mateixa se'ns fa veure com aquestes imatges poden esdevenir tiràniques i instruments

p. 24: «El món no és ni significant ni absurd. Més senzill: és... En el lloc d'aquest univers de *significats* (psicològics, socials, funcionals) caldria construir-hi un món més sòlid, més immediat. Els objectes i els textos s'han d'imposar per llur presència.» El deliberat objectivisme d'aquesta posició, que hauria de donar a la novel·la una freda claredat antiromàntica, es resol en una exaltació de l'irracional, perquè la realitat esguardada en la seva successió d'objectes i de gestos resulta completament insensata. L'agut pensador i poeta britànic William Empson ens ensenya a tenir present que les paraules són complexes, evocatives: el discurs literal resta sempre obert a l'evocació. Ho palesa prou bé aquesta sortida d'esperit: «És aquest el lloc on el duc de Wellington pronuncià aquelles famoses paraules? Sí, el lloc és aquest, però aquelles paraules no les pronuncià mai» (*Seven Types of Ambiguity*, London 1947², p. 114. De la p. 114 a la p. 132 reflexiona sobre el tema).

21. Cf. F. RAURELL, *Il mito della maschilità di Dio*, principalment les pp. 136-139.

d'idolatria. Jeremias acusa els seus contemporanis de tancar-se a la veritat amb paraules com «temple» (Jr 7,4-15). El seu missatge de la nova aliança és a la vegada una denúncia de la idolatrització dels mots, de la fixesa, superficialitat i extrinsecisme en la consideració de les paraules gravades en taules de pedra²².

II. TRETS PATERNS DE DÉU EN L'AT

1. *Concepció genèrica sobre Déu*

L'AT no conté una definició teòrica sobre Déu; en canvi, són nombroses les afirmacions que caracteritzen el seu ésser profund²³. L'AT no presenta una doctrina sistemàticament elaborada sobre Déu en el sentit d'una formulació intel·lectual. En la catequesi veterotestamentària allò que està en primer pla no és l'essència de Déu, sinó la seva acció. Però les seves intervencions il·luminen la seva natura. *Operari sequitur esse*, es diria escolàsticament.

Abans d'intentar agrupar cada un dels trets en la que podria ser anomenada imatge paterna de Déu en l'AT, cal tenir en compte el fet que la revelació veterotestamentària és substancialment una revelació en desenvolupament, una *revelatio in fieri*. Tot i que el jahvisme no pot derivar d'evolucions de caràcter general de la història de la religió, en el seu pla particular resta sotmès a determinades lleis de desenvolupament, que en última anàlisi manifesten la seva fisonomia hermenèutico-pedagògica. A això concorren no solament la successió

22. Cf. F. RAURELL, *Mots sobre l'home* 80s: «L'autor del poema de *Job* denuncia el risc d'una teologia no sols sense sentit, sinó també sense veritat: la teologia que idolatritza les frases, els termes, els sons. L'acceptació de l'home per Déu depèn de la seva fe, no del seu èxit en el compliment de la llei moral. A Pau devem el sempre actual punt de vista sapiencial: *la paraula escrita mata, l'esperit, en canvi, dona vida* (2Cor 3,6). Ni Pau ni Jeremias no van contra el Decàleg que, d'altra banda, en el segon manament conté una advertència contra l'ús idòlatric dels símbols, els quals sempre amenacen amb domesticar i restringir el concepte de Déu. Pau i Jeremias van contra l'absolutització del llenguatge religiós. Evitar els antropomorfismes bíblics no significa voluntat d'espiritualitzar la religió. Seria un greu error identificar "espiritual" amb "abstracte". Així, per exemple, el *Deutero-Isaïas*, tan enèrgic en denunciar la idolatria, tan curós en descriure les accions de Déu, fins al punt que quan el presenta formant el món sembla un escolàstic que ens parli de la *creatio ex nihilo*, se serveix d'atrevides expressions antropomòrfiques per a definir la seva actuació envers el poble de l'aliança i envers els gentils.»

23. En l'AT, com hem dit ja abans, no hi ha cap teogonia. Les seves afirmacions no van més enllà que la simple constatació que Déu existeix. Ell és el primer i l'últim: «Això diu el Senyor, rei d'Israel, el qui allibera, el Senyor de l'univers: Jo sóc el primer i el darrer, fora de mi no hi ha cap déu» (Is 44,6). Ell és l'etern, l'omnipotent i el vivent: «En tu hi ha la font de la vida i veiem la llum en la teva llum» (Sl 35,10). Déu és el creador del cel i de la terra: «Al principi Déu va crear el cel i la terra» (Gn 1,1). Però Déu és vist, sobretot, com el Senyor de la història, que dirigeix els destins d'Israel i dels pobles. És ell qui fa d'Israel la cosa més estimada: «Ara, doncs, si voleu escoltar la meua veu i observar la meua aliança em sereu la *propietat preferida* (סֵדָה) entre tots els pobles, ja que tota la terra és meua» (Ex 19,5). La història d'Israel és la història de Déu amb aquest poble. Per a Israel, la fe en Déu té el seu fonament en una teologia de la història.

regular de les èpoques, sinó també la coexistència de diferents ambients tradicionals, i en aquests, a la vegada, l'existència de formes diverses de testimoniatge i de transmissió orals i escrites, col·locades l'una al costat de l'altra.

L'exili fou lloc i ocasió per a repensar a fons la fe, a voltes ingènua, en el Déu personal i familiar, davant per davant de les experiències doloroses. En aquesta tasca, un rol clau tocà a aquells teòlegs les reflexions dels quals han estat conservades en el *Deuteronomi*, en el *Deutero-Isaïas* i en el *Levític*²⁴. L'accent posat sobre el monoteisme, durant l'exili (encara que estrictament sigui un accent *monolàtric*), hauria hagut de frenar el perill d'una possible apostasia dels exiliats a favor dels déus de Babilònia. Per això, en concomitança amb l'exclusió dels mites dels déus, per primera vegada és tematitzada la creació per obra d'un sol Déu. El procés de la creació culmina en la formació d'Israel, que neix de la intervenció històrica de Déu:

«Partiren tot plorant,
però jo els portaré de bell nou a casa entre els consols.
Els conduiré als rierols d'aigua,
per un camí pla on no ensopeguin.
Perquè jo sóc un *pare* per a Israel,
i Efraïm és el meu *primogènit*» (Jr 31,9).

En la redacció final del *Deuteronomi*, la idea que Déu es relaciona amb el seu poble Israel en el marc d'un contracte de vassallatge, pràcticament desapareix²⁵. Déu és representat com a independent i lliure, fins i tot respecte del bon o mal comportament de l'home: la fidelitat de Déu no està lligada al pacte, sinó a la pròpia bonadat. És així que Déu es comporta com un pare:

«El Senyor s'ha enamorat de vosaltres
i us ha escollit d'entre tots els pobles,
no perquè fóssiu un poble més nombrós,
sinó perquè us estima» (Dt 7,7).

El desenvolupament del concepte de Déu en l'AT està molt lligat a l'estreta relació entre experiència i pensament. Els textos narren el conjunt dels estímuls que provenen d'aquest Déu creador i salvador. I, tanmateix, els jueus també

24. La crítica moderna està d'acord a sostenir que, durant l'exili babilònic, alguns sacerdots recolliren i redactaren en llur text definitiu els propis codis litúrgics que s'havien anat fent al llarg dels anys: un ritual per als sacrificis, un altre per a la investidura dels sacerdots, les normes per a determinar allò que és pur i allò que és impur i, més tard, l'anomenada «Llei de santedat» (del c. 7 al c. 26). En la seva eixuta enumeració, les lleis que formen el *Levític* manifesten, a la seva manera, que Déu és llunyà i veí a la vegada, que vol salvar tot l'home, que res de l'existència humana no és estrany a la santedat, que aquesta està tota ella sota la iniciativa de Déu.

25. El pacte de vassallatge representava també una possibilitat d'explicar, al temps de l'exili, la punició com a justificada i merescuda a causa de la violació d'allò que havia estat pactat.

feren experiència de Déu com a llunyà, amagat. Fixaren per escrit llurs pregàries, lloances i també lamentacions pel fet que llurs «paraules en el silenci» restaven sense resposta.

Al poble teològicament no instruït li tocà la transmissió litúrgica de la imatge de Déu en les pregàries i en la professió de fe. Però, a partir d'una època determinada, no foren admeses noves experiències de Déu en aquestes «revelacions oficials».

Tan bon punt els «teòlegs» d'Israel encetaren el «diàleg» amb el món circumstant (un món que creia en altres déus o que simplement no creia) per tal de fer-se entendre, adoptaren el llenguatge dels doctes de llur ambient marcat per la cultura grega i, mitjançant el llenguatge, arribaren també les teories. Sorgí la *teo-logia*, la reflexió *sobre Déu*²⁶.

En l'ús dels simbolismes per a expressar i descriure Déu, la teologia dels textos bíblics sovient ho fa a partir del sexe. El simbolisme del sexe per a expressar Déu en la seva actuació té el seu relleu perquè significa que l'home és important per a Déu. En la mentalitat bíblica negar la importància per a Déu és tan unimaginable com la negació de Déu per a l'home. Aquest principi porta a l'afirmació fonamental de la participació de Déu en la història humana, porta al convenciment que els esdeveniments del món l'afecten. Això determina el profund desenvolupament de la visió antropomòrfica de Déu: amb sentiments de pare, de mare, d'espòs, etc.

En Gn 1,27 («Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu») es proclama que l'ésser humà és imatge de Déu en quant «mascle i femella»²⁷. Encara que Déu no sigui ni mascle ni femella, ni una combinació de tots dos, per a descobrir en la realitat humana la transcendència divina calen indicis humans, entre els quals el sexe; per tant, també la condició de pare o mare.

Així, per exemple, existeix un nexa entre la idea de Déu Pare que crea, que educa, que perdona, i el terme רַחֵם («matriu»). La bondat «materna» de Déu constitueix un aspecte especial del seu amor, fins al punt que Oseas afirma que el רַחֵם pertany a l'essència divina²⁸. L'arrel *rh*m penetra tota la tradició d'Israel,

26. Contra el parlar manipulador de Déu sorgeix el Qohèlet. Té el coratge de posar sota la prova dels fets les idees rebudes sobre Déu i sobre els homes. Enfront d'una reflexió teològica doctrinària, inconsistent i banal, que no salva ni l'home ni Déu, el Qohèlet sosté que és millor el silenci. Desencadena un aferrissat atac a la teologia «manualística», en la qual es comença parlant de Déu i un acaba parlant com si fos déu. Cf. F. RAURELL, *Dimensione etico-pedagogica della provocazione nel Qoèlet*, dins *Laurentianum* 32 (1992) 375-402, principalment en la Segona Part: *Un concetto provocatorio di Dio* (pp. 392-400): «Si incomincia parlando di Dio e si finisce parlando da dio. La religione e la teologia non devono togliere la libertà di Dio.»

27. Ser creatura humana equival a ser imatge de Déu. Ara bé, si אָדָם, «home» (en el sentit d'espècia humana) connota essencialment i al mateix nivell la masculinitat i la feminitat (no en sentit andrògin), ambdós, mascle i femella, estan caracteritzats com a imatge de Déu. Qualsevol retallada d'una de les dues parts va contra el sentit del text.

28. Cf. Os 11,8-9:

esdevenint una metàfora important per a la reflexió teològica i per a tota la catequesi bíblica. El moviment semàntic d'aquest vocabulari va del si matern a la compassió de Déu, designat com a pare i mare²⁹.

2. La bondat, concepte clau de la paternitat divina

La bondat de Jahveh-Κύριος és sempre un fet evident en els últims escrits, malgrat certes imatges d'un Déu que castiga. Però aquesta és la dialèctica del *pathos* diví, vist com un interès i una implicació constants: Déu tocat pels esdeveniments històrics, Déu que s'interessa per l'home³⁰.

El terme hebreu que recorre més sovint per a expressar els diferents aspectes de la bondat és טוב, que en sentit absolut, segons els textos bíblics, es refereix només a Déu. Hi ha altres formes més concretes de bondat: חסד (benignitat, disposició a ajudar, fidelitat, etc.); רחם (íntim amor matern): cada vegada que Déu es commou per la misèria del seu poble o dels individus, es deixa vèncer pel tendre amor de mare, que es manifesta en aquells actes de bondat que descriuen Déu com «el Bo» (הטוב):

«Tasteu i veureu que n'és de bo el Senyor,
feliç l'home que s'hi refugia.
... El Senyor és a prop dels cors que sofreixen,
salva els homes que se senten desfets» (Sl 33,9.19).

«Efraïm, com t'he de tractar?
T'haig d'abandonar, Israel?
Haig de tractar-te com Admà?
He de deixar-te com Seboïm?
Això em traspalsaria el cor,
s'encendria la meva pietat.
No cediré a la meva indignació,
no tornaré a destruir Efraïm,
perquè jo sóc Déu i no un home...»

Aquesta mateixa idea és recollida pel Sl 102:
«El Senyor rescata de la mort la teva vida
i et corona d'amor entranyable...
El Senyor és compassiu i benigne,
lent per al càstig, ric en l'amor...
No ens castiga els pecats com mereixem,
no ens paga com deuria les nostres culpes...
El seu amor als fidels és tan immens
com l'orient és lluny de l'occident.
Com un pare s'apiada dels seus fills,
el Senyor s'apiada dels fidels» (vv. 4.8.10.13).

29. Amb aquestes metàfores es passa del concepte de Déu totalment altre –sobretot respecte de l'home– a una concepció al centre de la qual hi ha el misteri de l'ésser: «La divinitat de Déu ben compresa –diria Barth– inclou la seva humanitat» (K. BARTH, *L'umanità di Dio*, Torino 1975, p. 41).

En aquest salm d'acció de gràcies es descriu la sol·licitud paterna amb la qual Déu envolta el just i el pobre per alliberar-los de llur angoixosa situació.

Tot i que Israel, oblidadís de la sol·licitud (הן) divina per ell, s'allunya del seu benefactor, Déu no intervé amb la justícia punitiva, sinó que espera el penediment i el canvi amb benignitat paterna, expressada amb el conegut antropomorfisme de «aturar la ira» (אַרַךְ אַפַּיִם), traduïda sovint pels LXX per μακροθυμία, la *longanimitas* de la Vg, que crea espai per a una nova vida):

«Jo sóc el Senyor, lent per al càstig i ric en l'amor» (Nm 14,18).

El Senyor brinda contínuament al poble la possibilitat de fer experiència del seu perdó patern³¹:

«El Senyor! El Senyor! Déu compassiu i benigne, lent per a la ira, fidel en l'amor...» (Ex 34,7).

La figura d'aquest Déu de pietat, d'aquest Déu compassiu, apareix descrita amb força per alguns salms:

«Tu, Senyor, ets indulgent i bo, ric en l'amor per a tothom qui t'invoca» (Sl 85,5).

El Senyor aquí no és vist com a rei (מֶלֶךְ), sinó com a pare (אב), amb entranyes de mare (ric en l'*amor* = רחם); és un Déu que dona la vida a Israel en el moment més obscur de la seva història. El Senyor és a prop per a escoltar, per a perdonar i salvar. Sembla una meditació sobre l'experiència mística d'aquell Moisés que es troba amb Déu (Ex 34,6; el Déu compassiu i benigne, ple d'amor matern, de רחם). La convicció de la bondat paterna és fascinant per la seva evidència i per la imatge senzilla que ens n'és donada:

«T'invoco en hores de perill i sé que em respons» (Sl 85,7)³².

30. Aquest és un tema privilegiat per A. Heschel, principalment en les ja citades obres *The Prophets* 5-18, i en *Man is not alone* 34-46. Crec que no sempre respecta l'abast de les metàfores bíbliques en aquest camp del *pathos* diví, però sempre és suggestiu. Per a Heschel, el *pathos* significa que Déu no és mai indiferent, mai neutral, mai més enllà del bé i del mal, de la veritat i de la mentida, d'allò que és just i d'allò que és injust. El *pathos* diví és la unitat d'allò etern i d'allò temporal, del significat i del misteri, d'allò metafísic i d'allò històric; és, potser paradoxalment, la vera base del diàleg d'amor entre el Sant d'Israel i el seu poble.

31. Però aquests textos no cauen en allò que podríem anomenar el «perdonisme» que acaba destruint la dignitat personal de les relacions Déu-creatura humana. Per això sovint els textos bíblics, després d'haver parlat de la magnanimitat de Déu, afegeixen: «però no deixa sense càstig», un càstig vist com a mesura pedagògica a favor de l'individu i de la col·lectivitat.

32. Els LXX semblen haver-se proposat de definir els nombrosos matisos inclosos en el terme hebreu שׁוּב («bo»). A ells es deu la fundació de la vera teologia de la bondat de Déu amb la introducció de la paraula χρηστότης: elevació interna, bondat de cor. En l'AT no hi ha una re-

Els profetes, per a descriure la fidelitat de Déu a l'aliança amb Israel, se serveixen de la imatge de l'amor humà. Bandegen la idea d'un Jahveh dèspota, prediquen un Déu humà i descriuen l'amor de Déu vers el seu poble amb imatges atrevides. El Senyor estima Israel com un pare estima tendrament el fill. És així com el dibuixa amb originals imatges Os 11. El profeta empra un vocabulari variat per a descriure aquesta relació d'amor de Déu envers el seu poble. Hi ha la lamentació d'un no correspost amor patern que evoca les belles hores d'un temps passat, quan el nen no era gaire més que un nadó: «l'estimava», «el cridava», «l'ensenyava a caminar», «l'agafava amb la mà», «tenia cura d'ell», «l'atreia amb lligams de bondat», amb «vincles d'amor», «era per a ells com qui aixeca un nadó fins a les galtes», «s'inclinava vers ell per donar-li de menjar, per péixer-lo» (Os 11,1-4)³³. Jahveh estima Israel com la mare el seu lactant. És així com és descrit el lligam apassionat de Déu amb els seus en un bell cant d'esperança: en Is 49,14-15:

«Síó deia: El Senyor m'ha abandonat, el meu Déu s'ha oblidat de mi. El Senyor li respon: Pot oblidar-se una mare del seu nadó? Pot deixar d'estimar el fill de les seves entranyes?»

D'ara endavant la mort fa part essencialment de la imatge de Déu, així com una vegada en feien part la santedat i la inaccessibilitat³⁴.

flexió sobre la bondat de Déu en si mateixa; Déu és lloat contínuament per les seves obres bones. La plenitud de bé que Déu vessa sobre el seu poble, amb qui està lligat per l'aliança, i que vessa sobre els homes i dones perquè són creatures seves, és a dir, la seva *bondat*, habitualment és expressada amb els termes *χρηστός* i *χρηστότης*. Ambdós termes són particularment aptes per a expressar la plenitud de la bondat divina vers els homes, i que l'AT hebreu defineix amb el terme שׁוּבָה. Ara bé, per a expressar la bondat absoluta de Déu la versió dels LXX sol emprar l'arrel ἀγαθός. La *Vetus Latina* (*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, hrg. von W. Thiele, Freiburg i. Br. 1977-1985) i la *Vulgata* (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, rec. R. Weber, I-II, Stuttgart 1969) tenen un terme força corresponent a la *χρηστότης* divina: la *benignitas Dei*. Però amb aquest terme intenten subratllar el caràcter íntim de l'experiència de la bondat paterna de Déu: *dulcedo suavitas*. Així tradueixen el ja citat Sl 33,9: «Gustate et videte quam *suavis* est dominus...» Probablement 1Pe 2,3 cita aquest salm per a reforçar la seva exhortació als cristians: «Vosaltres ja heu tastat que n'és de *bo* el Senyor.»

33. Os 11,1 anomena Israel «noieta», «nen». És una manera de dir que Israel té història a partir de l'amor intens de Déu, un amor de pare amb tendresa de mare. Però Oseas relativitza l'esquema i el protegeix enfront d'eventuals interpretacions errònies a causa dels condicionaments culturals cananeus propis d'una religió de la natura. Per això eixampla la imatge per tal que la relació Déu-Israel no sigui entesa en termes de generació biològica.

34. I, com ja hem vist, la imatge de la bondat paterna de Déu coexisteix amb altres imatges atrevides: la del promès que estima la promesa, la del marit que estima la muller (Os 2-3: Déu s'ha lligat a un poble amb una passió que és com la d'un espòs). El camí del desert era fascinant com el dels primers amors. Un profeta deixeble d'Oseas empra igualment les vives i directes imatges de l'amor sponsal:

«Vés, proclama per tot Jerusalem:

Això diu el Senyor:

Per tot el que hem dit fins ara, es pot veure com la reflexió teològica sobre la bondat paterna de Jahveh començà aviat, com ho indica la ja comentada fórmula cultural del document jahvista d'Ex 34,6:

«El Senyor! El Senyor,
Déu compasiu i benigne,
lent per al càstig, fidel en l'amor.»

Aquest amor tendre i íntim (רחם), la *Vulgata* tendeix a llegir-lo com a *miseri-cordia*, un terme menys ric, però que travessa tots els llibres bíblics que parlen de l'amor patern de Déu envers el seu poble³⁵. Els escrits posteriors empenen també aquesta fórmula, però amb menys freqüència. Els textos bíblics més antics indiquen com a forma de la bondat paterna de Déu la sol·licitud a ajudar, sovint en forma de misericòrdia, de la qual havia fet experiència particular el poble de Déu en temps de l'èxode, el temps del naixement d'Israel.

Tal com hem anat veient, els salms desenvolupen una autèntica teologia de la bondat paterna de Déu³⁶. En la gran antologia litúrgica que és el salteri la

Recordo l'amor que em tenies de jove,
com m'estimaves al temps de les noces,
em seguies pel desert,
per terres que ningú no sembra» (Jr 2,2).

Per tres vegades consecutives Ezequiel ens dona un impressionant mural de la història d'Israel: capp. 16, 20, 23. El cap. 16 presenta en forma d'al·legoria la història del poble que passa de fetus llençat a la cuneta a esposa estimada. Una manera de fer entendre que Déu s'ocupa de la comunitat de l'aliança: una vegada un vianant trobà un fetus brut i sagnant, llençat a la vora del camí; se'n compadí, el recollí amb tendresa per tenir-ne cura i després casar-s'hi: el vianant era Déu.

35. La consulta de les concordances llatines de la *Vulgata* permet adonar-se de l'espai quantitatiu i qualitatiu del terme *miseri-cordia* i dels termes emparentats amb la mateixa arrel per a descriure la bondat paterna de Déu. Nosaltres ho hem fet servint-nos de *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem editam*, quas digessit B. Fischer, I-V, Stuttgart 1977. En el Salteri, *midericordia* és emprat 130 vegades. Quasi una síntesi il·lustrativa del valor d'aquest terme en la història d'Israel la trobem en 2Re 24,14: «Tu enim fecisti *miseri-cordiam* cum omnibus filiis Israel»; Tb 13,15: «Salvabit nos propter *miseri-cordiam* eius»; SI 68,17; «Quam benigna est *miseri-cordia* tua»; SI 108,20: «Quoniam suavis est *miseri-cordia* tua»; etc.

36. La figura de Déu dibuixada pels salms es caracteritza pel tret de la immutable bondat paterna vers el seu poble. Al mateix temps se subratlla el motiu de l'amor de Déu per cada un dels homes:

«Ara que t'invoco, respon-me,
oh Déu que em fas justícia.
Fixampla'm el cor òn el perill,
compadeix-te de mi i escolta el meu prec» (SI 4,2).

En el SI 24,6-7 tenim la confessió d'un home que se sent estimat per Déu i que per això considera la seva confiança filial: «Recorda't, Senyor, de la teva *tendresa* i del teu *amor fidel* que has guardat des de sempre. No et *recordis* dels pecats i de les faltes que he comès des de jove, *recorda't* de mi, tu que *estimes tant*, tu que ets *tan bo*.» Un retrat entranyable de la bondat de Déu dissenyat des de l'experiència.

bondat paterna de Déu apareix com a llei fonamental de la providència: des de la seva forma més general, que garanteix l'assistència a totes les creatures, fins a la sol·licitud més concreta envers la persona individual i envers la comunitat de l'aliança³⁷. És un fet que el motiu més freqüent d'acció de gràcies en els salms el donen les manifestacions de bondat divina vers la persona humana en general i vers Israel en particular. Amb el temps es desenvolupa una fórmula que troba ampli espai en el culte. Una de les expressions més belles es llegeix en el Sl 105, que canta el Senyor perquè ha estimat Israel com ningú no l'ha mai estimat. A la història del desamor-peccat es contraposa la de l'amor-perdó:

«Enaltiu el Senyor: que n'és de bo!
Perdura eternament el seu amor.»

Aquesta bondat es palesa sobretot en la sol·licitud envers els febles³⁸.

3. «Fill», un referent correlatiu

Més endavant veurem que poques vegades es diu explícitament en l'AT que Déu és pare; en canvi, sovint Israel i els justos són anomenats «fills de Déu». Els escrits veterotestamentaris, que hesiten a anomenar Déu «pare», veuen normal que Israel i els justos puguin ser anomenats «fills de Déu».

L'orant de la Bíblia expressa la seva relació amb Déu en termes de filiació. Generalment, en les cultures de l'antic pròxim Orient, l'home quan es defineix «fill dels déus» vol expressar només el fet de deure'ls la vida i la protecció³⁹.

37. Cf. Sl 144,9, on el salmista reconeix la presència de Déu a través del seu amor en el món, en la història, en la vida dels individus:

«El Senyor és bo per a tothom,
estima entranhablement tot el que ell ha creat.»

Si Déu fa valdre la seva bondat, tots els vivents són reblerts de dons, però si Déu n'aparta l'esguard, el benestar es transforma en aflicció i fins i tot en desgràcia. És el tema del Sl 103,27-29, que concep l'univers com un cant al Déu que dóna la vida:

«Tots esperen de la teva mà
que els donis l'aliment al seu temps.
Els el dones, i ells l'arreglegen;
obres la mà, i mengen a desdir.
Però si deixes de mirar-los, s'esperveren;
si els retires l'alè, expiren
i tornen a la pols d'on van sortir.»

38. Cf. Sl 30,20:

«Que n'és de gran, Senyor,
la bondat que has reservat als teus fidels!
La reserves als qui s'emparen en tu,
tothom ho pot veure.»

39. Malgrat que en l'antiga mitologia grega el món dels déus es presentés com una gran fa-

Endemés, amb aquesta autodefinició reconeix la seva absoluta dependència respecte de la divinitat, però mantenint sempre la llibertat d'adreçar-se-li amb absoluta confiança. Entre els grecs, la relació pare-fill aplicada a la divinitat i a l'home era entesa de moltes maneres, entre elles en sentit natural⁴⁰. La idea que tot home és per natura fill de Déu trobà una forta accentuació en l'estoïcisme. De fet, un motiu fonamental de la pietat estoica és el símbol patern, recolzat pel motiu de la providència i de l'ajut: «tots nosaltres som fills de Déu perquè hem vingut a l'existència gràcies a ell»⁴¹. En els misteris i en els escrits hermètics es troba la concepció segons la qual l'home esdevé «fill de Déu», és a dir, dotat de natura divina, només amb una decisió i un acte personal propi, que significa renéixer⁴².

La idea de l'home fill natural de Déu no existeix ni en l'AT ni en el NT⁴³. Quan el títol fills de Déu» és aplicat als homes no designa llur natura ni tan sols,

mília (Zeus és «el pare dels déus i dels homes»: *Iliada* 1,544) els traductors dels LXX no perceben el risc de l'ambigüitat. En canvi, aquests traductors desmititzen el culte als sobirans, que havia pres forma agressiva amb Alexandre Magne.

40. Certs grups corporatius es vantaven de pertànyer «a llur déu» i per això s'autoanomenaven υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Així els metges es feien anomenar «fills del déu Esculapi» (*Sylloge Inscriptionum Graecarum*, W. Dittenberger ed., III, Stuttgart 1922, 1169, 12.40).

41. EPICETUS, *Dissertationes* I 3,1 (G. P. Goold, ed. Cambridge-Massachusetts 1978). El mateix ho trobem en III 24,2s, on afirma que l'home s'ha de comportar segons aquesta seva naturalesa. És conegut l'encontre de l'Evangeli amb la cultura grega narrat per Ac 17. Lluc desplega tota la seva habilitat per a construir aquest episodi. L'autor ens presenta un Pau que mostra conèixer la idea de la cultura del seu temps sobre el culte als déus i l'empra per a reflexionar amb art sobre el temor popular enfront de les divinitats desconegudes en honor de les quals són aixecats els altars, com també mostra cultura i habilitat en citar el poeta grec del s. III aC, ARATOS, φαῖνόμηνα, Pròleg (E. Garucci ed., Milano 1932, p. 14). Diu el text d'Ac 17,27-29: «... perquè busquin Déu. De fet, potser podrien acostar-s'hi a les palpenes i trobar-lo, perquè ell no és lluny de ningú de nosaltres, ja que en ell vivim, ens movem i som. Així ho han dit alguns dels vostres poetes: "Perquè nosaltres també som del seu llinatge." Ara bé, si som del llinatge de Déu, no hem de pensar que la divinitat sigui semblant a imatges d'or, de plata o de pedra, treballades per l'art i el talent dels homes.» Segons la concepció estoica, l'home és lliure perquè participa de la «*raó*» del món, que és divina.

42. El terme *renaixement* (παλιγγενεσία) adquireix una determinada caracterització conceptual en i amb l'estoïcisme. Però aquest renaixement no té sols un sentit còsmic (cicle que es repeteix amb regularitat periòdica, tot i que allò que reneix és l'antic món desaparegut), sinó un esdeveniment humà. En l'AT, aquesta renovació, que implica l'accés a una condició més elevada, és un bé que el Senyor realitza, perquè l'home per si sol no té les forces per a produir-la. Per això el creient prega en Sl 50,12:

«Déu meu, crea en mi un cor ben pur,
fes reneixer en mi un esperit ferm.»

43. El títol de «fills de Déu» aplicat als àngels no té cap rerefons de geneologia física, sinó que vol expressar només l'estreta relació que aquests éssers tenen amb Déu, del qual formen la cort, en són servents i missatgers. Es discuteix si Gn 6,2-4 («Alguns dels fills de Déu, en veure que les filles dels homes eren belles, prengueren per mullers totes les que van voler...») en parlar dels «fills de Déu» es refereixi a àngels o bé a homes dotats d'una particular posició de potència. En aquest passatge, de tradició jahvística, l'autor sembla servir-se de dos fragments

ordinàriament, cadascun dels israelites, sinó Israel com a poble. La caparrudesa del faraó és prevista dóna peu a la següent afirmació:

«Digues-li: Això diu el Senyor: Israel és el *meu fill primogènit*» (Ex 4,22).

En Is 63,7-19 es llegeix una pregària commovedora, un salm de desconhort, brollat l'endemà de l'enderrocament del 587 aC: Déu és descrit com a pare i protector d'Israel, només ell pot treure Israel de la misèria, aquell Israel que no és res més que un fill infeliç:

«Tu ets el nostre pare,
perquè Abraham no sap qui som
i Jacob no ens ha conegut.
Tu, Senyor, ets el nostre pare;
des de sempre el teu nom és
"Redemptor nostre"» (v. 16).

En Jr 3,19-25 tenim un bell cant de conversió. El retorn, humanament impossible, esdevé esperança joiosa, entra en escena l'amor de Déu, que té sentiments de pare:

«Jo em deia:
Com m'agradaria
de comptar-te entre els fills
i donar-te un país deliciós,
l'heretat més esplèndida del món.
Jo pensava que m'anomenaries pare
i no t'apartaries de mi» (v. 19).

Hem parlat d'Os 22, el text que descriu amb riquesa de vocabulari i d'imatges l'amor sol·lícit i entranyable de Déu envers el seu poble. Primer és la lamentació de l'amor patern –amb termes i imatges característics de l'amor matern– que recorda les belles hores d'un temps, quan el fill Israel era un nen petit, i després l'angoixa davant la desaparició del fill. En els diferents versets que s'ocupen del tema es tracta dels lligams teixits entre Déu i el seu poble, lligams que el Senyor no pot destruir. Les «entranyes» de Déu es commouen en evocar aquest passat:

«Quan Israel era un nen petit
jo me'l vaig estimar» (Os 11,1).

d'antigues tradicions populars (Gn 6,1-2 i 6,4). «Fills de Déu» són els homes, anomenats així per la vida que Déu els ha comunicat (Gn 2,7: «Llavors el Senyor Déu va modelar l'home amb pols de la terra i li va infondre l'alè de vida...»).

El rei com a representant d'Israel és també anomenat «fill de Déu»:

«Ara proclamo el decret del Senyor.
Ell m'ha dit: "Tu ets el meu fill,
avui jo t'he engendrat"» (Sl 2,7).

Aquesta filiació es basa en l'elecció d'Israel com a poble de l'aliança. El Déu del pacte es presenta com a pare del poble, com un pactant en el qual paternitat i maternitat s'uneixen íntimament⁴⁴. Déu és pare dels qui el veneren⁴⁵, pare dels justos⁴⁶, pare dels orfes⁴⁷. Així com el cor i el rostre caracteritzen la persona humana, així també el Déu de l'AT té un cor i un rostre⁴⁸.

Tant la denominació d'Israel «fill de Déu» com el correlatiu títol donat a

44. En aquest sentit resulta emblemàtic el ja citat i comentat text d'Os 11. Un deixeble d'Oseas, Jeremias, a la tardor de la seva vida, s'adreça en una bella composició que traspua tendresa, a les tribus disperses per l'exili. La situació sembla sense sortida, però hi ha l'amor de Déu, un amor de pare que, ni tan sols per un instant, no perd de vista els seus fills dispersos per l'exili tot esperant l'impuls al penediment. Efraïm ha de plorar els seus pecats i així ben aviat resplendirà l'amor patern de Déu:

«Efraïm és per a mi un *fill estimat*,
un infant que m'encisa.
Com és que, després de renyar-lo,
encara me'n recordo tant?
Per ell se'm *commouen les entranyes*,
me l'*estimo amb tendresa*.
Ho dic jo, el Senyor» (Jr 31,20).

45. Cf. el ja comentat text del Sl 103,13:

«Com un *pare s'apiada dels seus fills*,
el Senyor s'*apiada dels fidels*.»

Déu és aquell «papà» del qual parlarà Jesús.

46. L'impíu considera intolerable que el just, el δίκαιος, es proclami *fill de Déu*. És el que es pot llegir en Sv 2,18:

«Si el just és *fill de Déu* (υἱὸς θεοῦ),
Déu es posarà a favor d'ell
i l'alliberarà de les mans dels seus adversaris.»

I ja en el v. 16 es parla del just que «presumeix de tenir Déu per pare» (ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν). Aquesta «presumció» accentua no solament la importància de la paternitat divina, sinó fins i tot una seva relativa novetat.

47. En el Sl 68, càntic èpic, que aplega amb abundància les imatges més suggestives de Jahveh com a defensor (גֹּאֲלֵנוּ) de l'indefens, presenta amb força el tema de l'ajut patern de Déu a favor de les classes més humils: els pobres, els orfes, les vídues, els estrangers i, per tant, també protegirà Israel, esclau a Egipte. Cf. els textos ja citats: Ex 4,22; Dt 32,6; 1Cr 29,10; Is 64,7; MI 2,10; Sir 4,10; 23,1; 51,10; etc.). Déu és font de protecció i de salvació per als més necessitats: «Déu és *pare d'orfes*, defensor de vídues...» (Sl 68,6).

48. Cf. Jr 3,15: «Allà us donaré pastors com desitja el meu cor...» A Moisès que demana al Senyor de poder veure el seu rostre, aquest li contesta: «Jo faré passar davant teu tota la meua bondat... però no podràs veure la meua cara...» (Ex 33,19-20).

Déu «pare» signifiquen que Déu està lligat amb Israel amb l'aliança, i que fa Israel objecte d'especial cura paterna.

Tanmateix, en l'AT la idea de filiació no adquireix una posició predominant. La relació que intercorre entre Jahveh i Israel és vista generalment com la que vincula el rei amb el seu poble o com la relació del marit amb la muller. La influència de l'hel·lenisme explica un ús més individualitzat de la imatge de filiació. El *Siràcida* recorda parenèticament que qui presta atenció a la misèria de l'altre s'atrau la benvolença del Senyor fins al punt de ser estimat com a fill.

«Sigues com un pare per als orfes
... i seràs com un fill de l'Altíssim
que t'estimarà més que la teva mare» (Sir 4,10)⁴⁹.

Aquí veiem com la persona piadosa i justa és presentada com a filla de Déu; tot pregant s'atreveix a adreçar-se a Déu amb l'expressió «Pare meu». A més del ja citat text de Sv 2,16 («... presumeix de tenir Déu per pare»), tenim la reflexió de Sv 14,3:

«Però la teva providència, oh Pare, n'és el timoner: ets tu qui ha obert un camí en el mar, una ruta segura entre les ones.»

En una bella pregària, en la qual s'afirma que la vera educació és la del cor, Déu és vist com a Pare educador. Així parla el savi en Sir 23,1.4:

«Oh Senyor, pare i amo de la meva vida,
no m'abandonis al caprici de la meva llengua,
... Senyor, pare i Déu de la meva vida,
fes que no siguin altius els meus ulls.»

En els afegitons al *Siràcida* (51,1-12; pregària d'acció de gràcies; 51,13-30: invitació a la Saviesa) trobem una pregària confiada, en la qual una sèrie de frases insistents es fan ressò del salteri:

«Et vull donar gràcies, Senyor, Rei,
et vull lloar, oh Déu, salvador meu.
... Pel teu immens amor
i la grandesa del teu nom
m'has alliberat...

49. Aquesta mateixa idea es llegeix en FILÓ, *De vita Mosis* II 351,288, on es diu que el qui ajuda el pròxim és portat ὑπὸ τοῦ Πατρὸς (F.H. Colson ed., vol. VI, Cambridge-Massachusetts 1966). Un concepte semblant és desenvolupat en els *Salms de Salomó* 13,9 (J.H. Charles ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II, London 1985, reedició de la que per primera vegada aparegué a Oxford en 1913). En *Jubileus* 1,24: «I jo seré pare per a ells i ells seran fills per a mi» (J.H. Charles ed., vol II).

De la terra vaig alçar fins a tu la meva súplica,
i et vaig demanar que em traguessis de la mort.
Vaig clamar: «Senyor, el meu Senyor,
no m'abandonis a l'hora del perill...» (Sir 51,2.3.9.10).

En el Sl 73 l'orant reflexiona sobre el fet que els impius prosperen més que els justos en llur vida. Aquesta realitat li resulta escandalosa: Quin profit se'n treu, de restar fidel? El savi sap que aquí es proclama la joia de viure com a «fill de Déu». Heus-ne el moment culminant:

«Mireu com aquests injustos
acumulen tranquils les riqueses!
Què en traiem de guardar pur el cor
i de rentar-nos les mans
en senyal d'estar nets de culpa,
si a cada instant hem de sofrir,
si ens hem de veure castigats tot el dia?
Si jo pensés: "Parlaré com ells",
trairia els qui són *els teus fills*» (Sl 73,12-15).

El just orant no vol plantejar el raonament segons ho fan els impius, però se li fa difícil d'harmonitzar la bondat i la justícia de Déu amb l'abandó en què es troba el just. Tanmateix, aquest, en quant membre de la comunitat del poble escollit, porta el títol de «fill de Déu», una dignitat que perdria si renegué de la seva fe.

El càntic de Tobit (Tb 13) és una acció de gràcies que s'expandeix en una meditació sobre l'actuació de Déu a favor del poble escollit. La bondat de Déu no arriba solament als pobres i afligits, com Tobit i Sara, sinó a tot l'Israel pecador:

«Enaltiu-lo, fills d'Israel,
davant els altres pobles:
és ell qui us ha escampat enmig de les nacions.
Allà us ha fet conèixer la seva grandesa.
Glorifiqueu-lo davant tots els vivents:
ell és el nostre Senyor,
el nostre Déu i *el nostre Pare*» (vv. 3-4).

De mica en mica es va afirmant la tendència a usar l'expressió «fills de Déu» en sentit escatològic. És la doctrina que més endavant desenvoluparà l'apòcrif *Jubileus*. Així llegim en Jub 1,24-25:

«Jo seré llur pare i ells *fills meus*; tots ells seran anomenats *fills del Déu vivent*, i tots els àngels i els esperits sabran i coneixeran que aquests són *fills meus* i jo *llur pare* en fidelitat i justícia perquè jo els estimo.»⁵⁰

50. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II.

En Sv 5 l'autor presenta justos i impius reunits davant el Senyor examinant les obres dels uns i els altres. L'arrogància dels impius, narrada en Sv 2,12-20, es dissol; esfereïts, descobreixen el seu error, la nul·litat de les seves vides, i s'adonen que el just és considerat entre els *fills de Déu*, tal com es llegeix en Sv 5,5-6:

«Com és que ara figura entre els *fills de Déu*
i participa de l'heretat desl àngels?
Érem nosaltres els qui anàvem errats, lluny del camí de la veritat.
La llum de la justícia no ens ha il·luminat.
El sol no ha sortit per a nosaltres.»⁵¹

En la literatura qumrànica el *Sl* 2,7 («Ara proclamo el decret del Senyor. Ell m'ha dit: "Tu ets el meu fill, avui jo t'he engendrat"») a voltes és referit al poble de Déu, però no a tot el poble d'Israel, sinó solament als elegits. Nogensmenys, els membres de la secta eviten d'autoanomenar-se «fills de Déu», com tampoc no sembla que donin a Déu el nom de «Pare»⁵². La idea segons la qual els israelites són fills de Déu i que aquest sigui llur pare celestial reapareix sovint en els textos del judaisme rabínic, on, però, l'ús escatològic de la imatge pare-fill no té cap relleu; és més, ni tan sols hi és present⁵³. L'estret lligam que el binomi correlatiu pare-fill suggereix és expressat per altres imatges: espòs-esposa, mestre-deixeble, etc.

51. En Sv 2,16 es parla d'un just (δικαιος) que només es vanta de tenir Déu per pare, mentre que l'impíu (ἀσεβής) es vanta de la riquesa que li proporciona seguretat, certesa i poder: la riquesa és el seu déu i pare. «Compartir la condició dels sants» (ἅγιοι) és compartir l'herència dels justos de Déu. Quant al sentit de ἅγιοι en Sv 2,16, vegeu G. SCARPAT, *Libro della Sapienza*, I, Brescia 1989, pp. 322-324. Molts comentaristes entenen ἅγιοι com si es tractés dels àngels de Déu. Ara bé, hom pot presentar testimonis a favor de l'una o l'altra interpretació. Jo crec que, per motius interns, ἅγιοι i δικαιοι han de ser vistos com a units; és com a tals que són considerats υἱοὶ θεοῦ.

52. Així IQS^a 1,11s: «Aquesta serà la sessió dels notables, cridats a la trobada pel Consell de la comunitat, quan Déu haurà fet néixer el Messias enmig seu» (*I Manoscritti di Qumran*, ed. L. Moraldi, Torino 1971, pp. 180s). En la frase principal «Quan Déu haurà fet néixer el Messias» omet el terme «pare» i el terme «fill», malgrat la referència al *Sl* 2,7, en el qual s'inspira l'autor d'aquest text qumrànic.

53. Cf. *Abot* 3,14; *Yomah* 8,9; *Sotah* 9,15; etc. Per a aquests textos la realitat de la filiació comporta el deure de la imitació de Déu (la *imitatio Dei* de la literatura ascètico-mística cristiana), sobretot en el compliment de la Torah. En canvi, Flavi Josep no aplica a ningú l'expressió «fill de Déu»; tampoc no es troba en els seus escrits l'apel·latiu «pare», emprat en la pregària. Tanmateix, empra el nom «Déu, Pare» en sentit universalístic dins *Antiquitates Judaicae* 1,20; 2,152; 7,380; però el text principal és 4,262 (*Oeuvres Complètes*, ed. J.A.C. Buchon, Paris 1963²).

III. DÉU, «PARE» EN L'AT

L'any 1987 vaig escriure un breu article en el qual lamentava que a través d'una determinada «jesulogia» s'empobria i fins i tot es deformava la imatge de Déu, «Pare»⁵⁴. Les crítiques que es feren a alguns punts de l'escrit em confirmaren sobre la necessitat de continuar reflexionant sobre el tema.

El número monogràfic de *Concilium* de l'any 1981 resultava important, però crec que no ajudà gaire a millorar els angles d'enfocament del problema a causa d'una constant incriminació de la presentació de Déu com a «Pare» en la Bíblia⁵⁵. De fet, no són únicament la crítica de la ideologia i la psicologia social els estudis que posen en qüestió «des de fora» la imatge de «Déu com a Pare». Enfront d'aquesta imatge emergeixen també «des de dins» interrogants urgents i crítics que demanen estudiar el problema d'una manera interdisciplinària. Ara bé, l'esmentat número de *Concilium* aproxima el tema en clau històrico-social i psicològico-hermenèutica, però no ofereix cap estudi seriós exegetico-bíblic, com tampoc cap estudi sobre la societat que hi ha darrere els textos. D'això en resulta un número de *Concilium* excessivament ideològic, amb tics demagògics⁵⁶.

La qüestió de Déu «Pare» ha estat indirectament influenciada, tal com hem dit abans, per la teologia de J. Moltmann en la seva obra *Der gekreuzigte Gott*,

54. Cf. F. RAURELL, «Jesulogia» i deformació de la imatge de Déu, dins *EstFr* 88 (1987) 375-384.

55. *Dio come Padre?*, dins *Concilium* 17 (1981) 11-187, ed. J. B. Metz-E. Schillebeeckx. Aquests dos qualificats teòlegs diuen encertadament en la presentació: «La problematica posta in discussione prorompe da tutte le parti e mostra franchi aperti: verso altre discipline teologiche, verso un atteggiamento ecumenico che vada al di là della problematica confessionale, ma soprattutto verso nuovi soggetti di riflessione teologica; nel caso nostro proprio anche verso le donne.» (p. 11). De fet, aquest darrer tema és el que abunda i dona fisonomia concreta a tot el número, en el qual hi ha algun treball amb més pes ideològic que base científica.

56. És interessant tenir al davant els diferents títols: YORICK SPIEGEL, *Dio come Padre in una società senza padre*, 13-26; Dominique STEIN, *L'assassinio del padre e Dio come Padre nell'opera di Freud*, 27-40; Hans FISCHER-BARNICOL, «Pater absconditus». *Il problema dal punto di vista della storia delle religioni*, 41-55; Yves CONGAR, *Il monoteismo politico dell'antichità e il Dio-Trinità*, 56-65; Heinrich DUMOULIN, *Note su «Dio-Padre» nelle tradizioni religiose del Giappone di oggi*, 66-71; Claude GEFFRÉ, «Padre» come nome proprio di Dio, 72-85; Jürgen MOLTSMANN, *Il Padre materno. Un patripassianismo trinitario per superare il patriarcalismo teologico?*, 86-95; James CONE, *Il significato di Dio negli spirituali neri*, 96-101; Rosemary RADFORD RUETHER, *La natura femminile di Dio; un problema della vita religiosa contemporanea*, 102-112; Dorothee SOLLE, *Padre, potere e barbarie. Interrogativi che le femministe pongono alla religione autoritaria*, 113-123; Arlene SWIDLER, *L'immagine della donna in una religione centrata sul padre*, 124-134; Hadewych SNIJDEWIND, *Via verso una solidarietà non-patriarcale, cristiana*, 135-153; Robert HAMERTON, *Dio Padre nella Bibbia e nell'esperienza di Gesù. Lo stato della questione*, 154-167; Katharina HALKES, *I motivi della protesta contro Dio-Padre nella teologia femminista*, 168-180; Antonio FRAGOSO, *Cosa ho davanti agli occhi quando dico: «Padre nostro»*, 181-183; Heinrich ALBERTZ, *Cosa penso quando prego: «Padre nostro»*, 184-186.

de l'any 1972, menys interessada a aprofundir el misteri de Crist que el de Déu⁵⁷. L'any 1987 F. X. Durrwell publicà un interessant llibre sobre Déu com a Pare, per bé que des d'un angle eminentment cristològic⁵⁸. En el pròleg, l'autor fa notar l'abundància avui de les obres sobre Crist i l'interès creixent per l'Esperit Sant, però que són rars els estudis sobre la paternitat de Déu⁵⁹. Ara bé, l'«Evangeli de Déu»: com el proclama Pau (Rm 1,1: «Pau, servent de Jesucrist, cridat a ser apòstol, escollit per a anunciar l'evangeli de Déu») és la Bona Nova d'un Déu Pare, que engendra per a nosaltres el seu Fill en el món. És la teologia que l'autor d'Ac 13,32-33 posa en boca de Pau:

«Nosaltres venim a anunciar-vos la bona nova que Déu havia promès als nostres pares, i que ara ell, ressuscitant Jesús, ha complert en bé de nosaltres, els seus descendents. Així es troba escrit en el salm segon: *Tu ets el meu Fill; avui jo t'he engendrat.*»⁶⁰

57. Vegeu la n. 10 d'aquest estudi. Moltmann s'interroga sobre el Déu que hom descobreix a través de l'esdeveniment de la creu. Segons Moltmann, el concepte de Déu i la doctrina de la Trinitat elaborats per la teologia tradicional han estat profundament influenciats per la mentalitat grega. Els Pares de l'Església i els teòlegs successius, assumint la visió hel·lènica del món, han desenvolupat un concepte sobrenaturalístic de Déu: un Déu perfecte, etern, immutable, omnipresent, exempt de tota forma de sofriment i de qualsevol mutació. Moltmann creu que la interpretació hel·lenitzant del concepte de Déu i de la Trinitat, a més d'equivocada, és contraproductiu. És equivocada en quant manlleva el concepte de Déu d'una font del tot perjudada, com és la raó filosòfica, tot i que aquesta es presenta en les formes elegants del pensament grec: només Déu ens pot fer conèixer la seva realitat, aquest Déu que se'ns ha manifestat precisament en la creu. En segon lloc, la interpretació hel·lenitzant és també contraproductiu perquè s'exposa a tots els atacs que l'ateisme modern adreça contra la religió cristiana i el teisme tradicional. Si volem saber realment qui és Déu hem de prendre seriosament l'esdeveniment de la creu. Aleshores Déu se'ns manifesta no com aquell qui viu totalment sol en el més enllà, sinó que també es fa present en l'ara i en l'aquí de la història de l'home. És llàstima que Moltmann tingui tan poc en compte l'AT!

58. F. X. DURRWELL, *Le Père. Dieu et son mystère*, Paris 1988². L'autor considera aquest seu llibre (la primera edició era de 1987; per tant, ha tingut una bona acollença) com a complement de dos anteriors sobre Crist: *La Résurrection, mystère du salut* (Paris 1950, una obra important per a la revalorització soteriològica de la Resurrecció) i sobre l'Esperit; *L'Esprit Saint de Dieu* (Paris 1983). Globalment es tracta d'una trilogia sobre la Trinitat. Després d'haver explicat sintèticament la finalitat de l'obra, Durrwell mostra la preparació progressiva de l'encarnació en la història d'Israel; tot seguit, posa en relleu la dimensió salvífica del misteri de Crist, actualitzat en el misteri de l'Església, per a pujar després al Pare, creador del món, i, des d'aquí, entrar en el misteri trinitari. Durrwell creu que només així hom reïx a captar en tot el seu abast i relleu el rostre que el Pare ha manifestat en Jesucrist, i indicar la via filial d'aquest, en la comunió del qual el cristià és cridat a participar i a créixer.

59. Durrwell presenta el tema com a resposta a una necessitat del missatge evangèlic i a una urgència pastoral: «Le devoir de proclamer l'Évangile de la paternité de Dieu s'impose de nos jours surtout, où l'Église doit rétablir dans son indubitable vérité le visage de ce Père que les hommes défigurent si souvent, soit dans l'image qu'ils s'en font, soit dans celle qu'ils en donnent» (p. 7).

60. Quan Durrwell dona el títol del primer capítol *Dieu est Père* pensa presentar el Déu, Pare de Jesucrist. Ho confirma allò que ja diu en la primera pàgina del cap. 1: «Le mot "Dieu" désigne le Père. Le lecteur qui a parcouru les écrits de la première alliance et aborde ceux du Nou-

En els darrers quinze anys el tema de Déu vist com a Pare ha desvetllat cert interès entre exegetes, teòlegs, sociòlegs i psicòlegs. En la presentació del tema han estat més abundants obres de caràcter divulgatiu, que en el camp de la teologia pastoral representen un meritori esforç de nova catequització⁶¹. Entre les causes de l'ateisme modern, el Vaticà II indica una «inadequada exposició de la doctrina sobre Déu»⁶².

1. Dubtes en anomenar Déu «Pare»

No seria exacte cercar en el nom «Pare» la característica específica del Déu d'Israel en contraposició al Déu-Senyor (θεός κύριος) del pensament grec⁶³.

veau Testament s'aperçoit qu'une mutation s'est opérée dans l'usage du nom de Dieu. Quand les chrétiens prononcent ce nom, c'est le Père de Jésus qu'ils ont en vue» (p. 13s).

61. Cf., per exemple, N. SILANES, *Dio, Padre nostro*, Bologna 1994; D. STANILOAF, *Dio è amore*, Roma 1986; F. VARILLON, *L'umiltà di Dio*, Cisinello Balsamo 1978; IDEM, *La sofferenza di Dio*, Roma 1989; F. VARONE, *Un Dio assente?*, Bologna 1995; ANONIMO, *Di quale Dio parliamo?*, dins *Testimoni* 11 (1984) 2-6; F. REFATTO, *Tu sei umiltà*, Padova 1990; etc. No ha estat fàcil esborrar la imatge de Déu del catecisme de Pius X, que, a la pregunta «qui és Déu», responia: «L'Ésser Perfectíssim.» El Déu d'aquest catecisme no és el Déu dels salms o el Déu de Jesucrist, sinó el Déu d'Aristòtil; no és el Déu d'Oseas, sinó el Déu dels filòsofs. En el catecisme de Pius X, del Déu Amor, ni l'ombra. Aquesta mateixa visió la presentava la teologia manualística, perquè en el *De Deo Uno* no era la Bíblia que parlava, sinó Aristòtil, segons el qual Déu és el *Motor immobilis*, l'immutabile, l'impassible. Tot i que d'una manera indirecta, tracten el tema autors com W. KASPER, *Jesus der Christus*, Münster 1974, on desenvolupa una cristologia en clau històrica: Déu es revela abans que tot com a Pare dels homes i del Fill; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Bonn 1978, froça proper a les posicions de Moltmann, però no d'una manera acrítica: en Jesús es manifesta la humanitat del Pare; C. DUQUOC, *Dios es diferente*, Salamanca 1982; J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, Paris 1987, cerca de restituir, sobretot a partir dels sinòptics, la «teologia» de Jesús. L'ús d'*Abba* té repercussions en la cristologia. Considera probable que *Abba* fos la invocació original de *Parénostre*. La distinció «Vostre Pare» i «Meu Pare», d'origen postpasqual, no és pertinent en aquest cas.

62. «Formes i causes de l'ateisme.— Les formes i motius de l'ateisme són diferents. Aquell qui voluntàriament cerca allunyar-se de Déu no està exempt de culpa. Hi ha també la responsabilitat dels creients que amb una *defectuosa presentació de la doctrina* i amb la incoherència de llur vida han afavorit reaccions contra la religió» (*Documentos del Vaticano II*, Madrid, BAC, 1990⁴², p. 180).

63. Sobre aquest punt hem dit ja alguna cosa. Amb tot, potser convé recordar aquí que el més antic i més freqüent nom de Déu que es troba en els pobles primitius és el de «pare». La divinitat principal dels indogermànics s'anomenava «Dyāuš pitā» («Déu pare»), expressió de la qual derivà θεός πατήρ. Cf. HOMER, *Odissea* I 28 (text grec i versió italiana a cura de R. Calzecchi Onesti, Torino 1963). Zeus apareix com a «pare dels homes i dels déus» (πατήρ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν). La creença en la paternitat divina constitueix un fenomen religiós originari, una mena d'arquetipus col·lectiu. De fet, es tracta d'una idea comuna a la religiositat de tots els llocs i de tots els temps. Aquest arquetipus col·lectiu inspira un interessant estudi sobre el simbolisme religiós de la paternitat en P. RICOEUR, *La paternité: du fantasme au symbole*, dins *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, pp. 472ss. En canvi, la paternitat manca o juga un paper

Tal com ja hem vist, el Déu d'Israel és el Déu vivent i vivificador, que escolta i protegeix, que es guia per sentiments paterno-materns, el Déu llunyà (Sant קדוש, ἅγιος), però també a prop (כבוד, δόξα)⁶⁴. Ara bé, pot semblar estrany que el pensament bíblic de l'AT dubti a definir Déu com a «Pare», quan de fet Déu és habitualment anomenat així en les religions de l'antic Orient⁶⁵.

Semblant escrúpol i reserva en l'ús del terme «pare» (recorre unes onze vegades) per a descriure les relacions entre Déu i Israel, entre Déu i els homes, semblen determinats per la voluntat d'evitar equívocs de natura mitològica. Déu no és pare per generació, sinó per pacte històric-salvífic: el nom «pare» és concebut i usat metafòricament i serveix per a manifestar els conceptes d'elecció i d'aliança expressant sol·lícita cura, protecció, amor especial. Déu és pare d'Israel en quant l'ha elegit i s'ha vinculat amb ell. És a dir, la paternitat de Déu i la filiació d'Israel es presenten com una explicació ulterior de l'aliança i, per tant, com l'expressió de la mútua relació de pertinença, que implica la unió íntima entre la comunitat escollida i el seu Déu.

A diferència dels mites pagans referents als déus, la paternitat del Déu d'Israel, tal com la descriuen els textos veterotestamentaris, apareix totalment dissociada de la idea de procreació. Déu és designat pare en relació a un acte de lliure elecció, un acte inseparable de la intervenció històrica a favor del seu poble. La reserva de l'AT quant a l'ús del terme «pare» per a designar Déu i la seva concepció absolutament transsexual constitueixen una invitació a no carregar aquest símbol amb trets únicament masculins⁶⁶.

irrellevant en les formes místiques de religiositat. La relació mística amb la divinitat es caracteritza per la vivència d'una tal intimitat que la relació s'expressa millor amb símbols i metàfores conjugals que amb símbols de relació paterno-filial. Cf. F. RAURELL, *El Càntic dels Càntics en els segles XII-XIII: la lectura de Clara d'Assís*, Barcelona 1990, principalment les pp. 16-42. Encara que sense base bíblica, hi ha elements interessants sobre aquest punt en A. VERGOTE, *Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique*, dins *Intéprétation du langage religieux*, Paris 1974, pp. 122-130.

64. Cf. F. RAURELL, *Il binomio «santità» (ἅγιοσύνη) e «gloria» (δόξα) di Dio nei LXX*, dins *RCT* 22 (1997) 231-244. Diu a la p. 243: «La confessione sul Dio Santo orienta la fede verso la dimensione più intima e ineffabile del mistero divino e al tempo stesso scopre, proprio in questa dimensione nascosta dell'essere divino, il senso intimo della rivelazione del Signore e quindi della sua presenza salvifica, che rende la vita del suo popolo un cammino progressivo dell'esodo e dell'allenaza.»

65. És precisament aquest punt allò que manifesta l'originalitat de la religió bíblica en uns moments difícils.

66. Cf. F. RAURELL, *Una figura femenina al costat de Jahveh*, dins *RCT* 12 (1987) 313-336. Quant a la creença i al culte a una deessa esposa de Jahveh, el comportament d'una bona part del poble d'Israel –principalment durant una certa època– no era molt diferent de les pràctiques religioses dels no-jueus de l'antic Orient. Si bé és veritat que sobre aquest punt els testimonis bíblics són més aviat obscurs, es poden il·luminar a partir de documents extrabíblics i, sobretot, de dades de les relativament recents descobertes de Kuntillet cAjrud i de Khirbet el-Qôm. De fet, a Kuntillet cAjrud, centre religiós a la frontera del Sinaí, fundat a començaments del s. VIII aC, han estat trobats alguns fragments de ceràmica on han estat grafiades figures i inscripcions. Entre

Ha estat el filó mosaic de la religió veterotestamentària a definir Déu com el «Déu dels pares». D'aquesta manera el Déu d'Israel és identificat mitjançant associacions històriques més que no pas mitjançant esquemes mitològics de l'antic Orient, segons els quals els déus eren vers «pares biològics» dels éssers humans. Tanmateix, les atribucions que la Bíblia dona a Déu constitueixen només un dels nivells de llenguatge en els quals apareix la paternitat de Déu. De fet, com ja hem vist, hi ha un fort i permanent simbolisme de Déu com a pare, com existeix també un simbolisme indirecte, més intens i extens encara, de representar Déu com a mare. El «Déu dels pares» és el Déu de la història, no de la natura⁶⁷, i l'expressió implica un lligam fet de sol·lícita i materna cura d'Israel⁶⁸.

2. *Jahveh-κύριος, Pare d'Israel*⁶⁹

El nom «Pare» és un terme adequat per a expressar el tipus de relacions històrico-personals entre Déu i Israel. Aquest nom també serà apte per a ma-

les figures destaca una parella (un home i una dona) que probablement representen Jahveh i la seva consort. Hi ha una inscripció que es refereix a la parella:

«Jo us beneixo en nom de
Jahveh de Samaria
i de la seva Asherah.»

Quelcom semblant ha estat trobat a Khirbet el-Qôm. En Os 1-3 el lloc de l'esposa serà ocupat per Israel, en el procés d'aculturació que porta a terme el profeta.

67. És a aquest Déu de la història que s'adreça amb força i patètica urgència l'orant del Sl 22:

«En tu confiaven els nostres pares,
hi confiaven i els vas alliberar,
a tu clamaven i els deslliurares,
en tu confiaven, i no foren confosos» (vv. 5-6).

68. L'expressió «Déu dels pares» constitueix la més antiga forma d'associació entre la idea de Déu i la de pare, radicada en la vida familiar d'Israel. Les persones entraven en relació amb Déu en quant membres d'una família, al davant de la qual hi havia un pare. I aquí s'ha de recordar pel que fa al rol patern en la societat israelítica que, malgrat la preeminència del pare, hi havia una forta consciència que tant al pare com a la mare es devia el mateix respecte, basant-se en la interpretació de Gn 1,27 («Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu, en quant mascle i femella») que reconeix al mascle i a la femella la mateixa dignitat. Però la relació amb Déu Pare mitjançant la pertinença a una família esdevé una relació de fe, superant així l'anomenada relació edífrica de Freud; en la Bíblia es tracta d'una resposta lliure, encara que riscosa.

69. Aquí afegeixo el terme κύριος per a recollir no solament la visió teològica de la versió grega dels LXX, sinó també com a referència a Sv 11,21-23 («... Però, justament perquè ho pots tot, tens misericòrdia de tothom i apartes la mirada dels pecats dels homes, perquè puguin penedir-se») i 12,1-22 («... Perquè ets fort, ets just, i perquè ets sobirà de tots, tractes tothom amb clemència... Tu disposes de la força i per això jutges amb clemència...», vv. 16.18), on el κύριος és descrit com compadint-se i estimant tothom. Aquest κύριος té cura i paciència amb els cananeus (poble i raça odiat pels jueus), és just i tendre envers tot. El comportament de Déu és una invitació als jueus a comportar-se de manera semblant envers els egipcis. En tot cas, el nom

nifestar les relacions entre Déu i Jesús, perquè el Déu de Jesús no és un Déu diferent del de l'aliança, tot i que aquest Déu és Pare no solament d'aquells qui pertanyen al poble de la Torah, sinó també d'aquells (jueus i no jueus) que pertanyen al regne.

La tradició religiosa de l'antic judaisme, de la qual Jesús és hereu i en la qual s'ha format, comprèn la *Torah*, els *Nebiim* i els *Ketubim*, a més de la tradició i de la literatura intertestamentària. Però en el conjunt dels llibres del Primer Testament només hi ha onze llocs (segons com, dotze) en els quals Déu és designat com a «Pare»⁷⁰. Jesús, en canvi, s'adreça a Déu anomenant-lo «Pare» més de centsetanta vegades, i en les seves pregàries no li dóna pas un nom diferent⁷¹.

Ara presentem alguns dels onze textos en els quals Déu és explícitament anomenat «Pare».

«Pare» predicat de Déu no pertany exclusivament al judaisme-cristianisme, a diferència del Tetragrama (יהוה), privilegi únic d'Israel.

70. Aquests passos són: Dt 32,5; 2Sa 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sl 89,27; Jr 3,4-5; Is 63,16; 64,8.

71. Basant-se en Mc 14,36, dins la perícopa de l'agonia a Getsemaní, 14,32-42 («Deia: *Abba*, Pare, tot t'és possible. Aparta de mi aquesta copa. Però que no es faci el que jo vull, sinó el que tu vols»), on Jesús s'adreça a Déu amb el terme afectuós *Abba*, J. JEREMIAS sosté («*Abba*», dins *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966) tractar-se d'una expressió característica de Jesús per a anomenar Déu «Pare». Essent així que res no prova que en el judaisme del temps fos usada una expressió tan familiar per a pregar (amb *Abba* els nens s'adreçaven tendrament al propi pare, en *Abba* es tindria un dels punts en els quals Jesús divergia de la seva mateixa religió. Jeremias sosté que en el terme *Abba* es troba una de les *ipsisima verba Domini*. A Jeremias no li han mancat les objeccions: són conegudes les de l'escola de Bultmann, que sosté la dicotomia entre el Kèrygma i el Jesús històric. Altres crítiques troben que no hi a proves literàries suficients per a sostenir que Jesús anomenés Déu *Abba*, essent així que aquest terme només recorre una volta en els evangelis. Prescindeix d'aquestes crítiques l'obra de W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971². L'autor presenta una teologia bíblica sobre la paternitat de Déu, i divideix l'estudi en tres parts: 1. La pregària a Déu com a Pare en l'AT; 2. La pregària de Jesús al Pare; 3. La pregària cristiana al Pare. La segona part s'inspira clarament en J. Jeremias, a qui segueix acríticament. S'ha de reconèixer que J. Jeremias ha donat un fort impuls a la cristologia del NT, però les seves posicions no poden ser repetides mecànicament i acrítica com fa, per exemple, C. TERNYAK, «*Abba*» nel pensiero di Joachim Jeremias, dins *Folia Theologica* 2 (1991, Budapest) 29-60. Recentment J. Barr ha pres una posició fortament crítica en contra de la tesi de Jeremias sobre *Abba*: J. BARR, «*Abba*» isn't «Daddy», dins *Journal of Theological Studies* 39 (1988) 28-47: 1) En temps de Jesús el terme «*Abba*» pertanyia a l'àmbit familiar, però no era una expressió infantil comparable a «Daddy» (forma anglesa més tendra que el «papa» o «papà» català); es tractava d'una forma més solemne i responsable amb la qual l'adult s'adreçava al pare. 2) Tot i ser possible que tots els casos en els quals Jesús s'adreça a Déu com a Pare derivin d'un original *Abba*, esdevé impossible de provar-ho perquè les hipòtesis alternatives són igualment acceptables. 3) A la primera, l'ús d'«*Abba*» es podia donar tant en el parlar arameu com hebreu. 4) Fins i tot en el cas d'admetre que l'ús d'«*Abba*» per a adreçar-se a Déu hagi començat amb Jesús, resta encara sense explicació la freqüència i la intensitat d'aquesta expressió en Jesús mateix. Per tant, resulta difícil de provar que «*Abba*» sigui un element central per a entendre Jesús.

Dt 32,5-6:

«No se li han portat bé:
no són pas *fills*,
aquesta gent innoble i poc sincera.
¿Al Senyor, el pagues així,
poble insensat i sense seny?
¿No és el *pare que t'ha engendrat*,
el *creador que t'ha fet?*»⁷²

2Sa 7,14:

«Jo li seré *pare*, i ell serà per a mi un *fill*.»⁷³

Aquest text és la *fons et origo* d'altres textos messiànics de l'AT: per exemple, del Sl 2,7; 89,26; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6. Ens trobem, doncs, davant una de les pàgines importants de la Bíblia; de generació en generació, en circumstàncies bones i dolentes, Israel fa una constant relectura del text. De mica en mica, la seva fe veurà dibuixar-se la imatge del «fill de David»-«fill de Déu rei»: la imatge del Messias.

Jr 31,9:

«Vindran tot plorant,
suplicaran, i jo els guiaré:
els conduiré als rierols d'aigua
per un camí pla on no ensopeguin.
Perquè *jo sóc un pare* per a Israel,
i Efraïm és el meu *primogènit*.»

Els vv. 7-9 descriuen el retorn a la pàtria. El gran capgirament històric del poble jueu és narrat plàsticament en l'escena dels qui retornen desfets pel sofriment, però guiats sol·lícitament pel consol diví que els acompanya amb amor patern. Malgrat tantes desgràcies i infidelitats, Israel és el «primogènit» de Jahveh⁷⁴.

72. El *Deuteronomi* que s'inspira no únicament en l'ensenyament dels profetes sinó també dels sapiencials, en 8,5 s'expressa segons un estil típic de la tradició sapiencial: «Reconeix, doncs, de tot cor que el Senyor, el teu Déu, *et vol educar com un pare educa els seus fills*.» Cf. J. W. MCKAY, *Man's Love for God in Deuteronomy and the Father / Teacher-Son / Pupil Relationship*, dins *Vetus Testamentum* 22 (1972) 426-435.

73. La idea que el rei fos o pogués ser «fill de Déu» era comuna en l'antiguitat, no sols semítica, sinó també egípcia, grega i romana. I s'arribava a creure en una filiació natural, a una generació física. Vegeu un dels estudis més complets, el d'A. SOGGIN, *Das Königtum in Israel*, Berlín 1967, d'una manera especial pp. 28-43.

74. Probablement el text fa referència a l'antiga tradició sobre el paper privilegiat de la tribu de Josep: Gn 49,26 («Benediccions del teu pare... Que totes elles davallin sobre el cap de Josep, sobre el front del qui ha estat consagrat sobre els germans»); Dt 33,16 («Amb els dons de la terra

Sl 89,27:

«Ell m'invocarà:
Ets el meu *pare*,
el meu Déu i la roca que em salva.»

En aquest bell himne al Déu creador s'hi troba el motiu que constitueix una component fonamental en els anomenats «protocols reials». Es parla de la mateixa filiació adoptiva que es llegeix en 2Sa 7,14. Déu és pare del descendent carnal de David: Déu es compromet a fer-li de Pare amb la voluntat que el rei es comporti com a fill.

En el concepte de Pare present en la predicació de Jesús queden subratllats tots els aspectes del Déu patern de la catequesi veterotestamentària; un Déu que té entranyes de mare⁷⁵.

Frederic RAURELL
Cardenal Vives i Tutó, 16
E - 08034 BARCELONA

i de tot el que hi viu i el favor del Déu que habita al Sinaí. Que tot això coroni el cap de Josep, el front del qui ha estat consagrat entre els germans»); 2Sa 19,44 («Els fills d'Israel van replicar als de Judà: Nosaltres tenim deu vegades més de drets que vosaltres sobre el rei, i fins i tot sobre David mateix: tenim més drets que vosaltres. Per què ens menyspreu? No vam ser els primers a parlar de fer tornar el rei? Les paraules de la gent de Judà havien estat encara més dures que les paraules de la gent d'Israel»).

75. El vocabulari, les imatges, totes les metàfores aplicats a Déu ens diu que per a la majoria d'autors de l'AT Déu és pare quan es comporta com a mare. Potser hauria estat millor un altre títol per a l'obra de L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Madrid 1979. De fet, en la Bíblia hebrea «rostre» (פנים) no implica tendresa materna. Hauria estat millor conservar el vocabulari d'*Oseas* (per exemple, 11,8: «Efraïm... com et podria abandonar? El meu cor es commou, les meves entranyes s'abrusen de pietat»). Les entranyes representen la part més íntima i sensible de l'ésser humà: tendresa, compassió, pietat. Déu és pare amb entranyes de mare. Així verbalitza Déu el gran poeta de la revolució de l'amor de Déu en l'AT.

Summary

The God of Israel could be referred by a number of names, titles and epithets in the text both of the Hebrew and Greek Bible. These names are significant as indicators of developments in the course of Israel's religious history and as expressions of concepts of the divine, held by the ancient Israelites. Although very rarely OT calls God «Father». But Scripture goes beyond God the Father because when it speaks about God as Father it describes him with feminine features.