

CONFRONTACIÓ ÈTICA ENTRE JAHVÈ I JONÀS

Teresa SOLÀ

I. INTRODUCCIÓ

1. *Lectura plural de l'obra*

Aparentment el llibre de Jonàs sembla una narració simple i senzilla, però, de fet, ha donat peu a una àmplia i variada sèrie d'interpretacions.¹ Moltes d'aquestes interpretacions, a vegades no simplement diferents sinó fins i tot contradictòries, intenten respondre a múltiples qüestions que suscita la lectura del llibretó: ¿es tracta d'un relat històric o bé simplement d'una història, és a dir d'un conte?; com entengueren l'obra aquells que l'enclogueren en el cànon bíblic?; per què és col·locat entre els escrits profètics quan, de fet, és solament una història del profeta i l'únic missatge profètic consisteix en cinc paraules?²

Per a aquestes i moltes altres qüestions no hi ha respostes simples, el debat continua obert. En tot cas, qualsevol valoració ha de reconèixer la força notable del llibre per a moure, estimular i reptar lectors de diferents temps, llocs i tradicions religioses al llarg de més de dos mil anys.

El petit llibre de Jonàs pertany a la literatura universal, no solament en virtut del seu valor literari, sinó també, i principalment, pel seu contingut. En els

1. Així, per exemple, en l'*Elenchus of Biblica* 16 (2000) 253 s'hi troben títols com J. AU-NEAU, «Un conte théologique et satirique», *Cahiers Évangile* 110 (2000) 5-10; Y. SHERWOOD, *A Biblical Text and its Afterlives: the Survival of Jonah in Western Culture*, Chicago 2000; D. SION, «Explications voltairiennes du Livre de Jonas», *Cahiers Évangile* 100 (2000) 107-110.

2. עֹד אַרְבַּעִים יוֹם וַיִּנְוֶה נִינְוֶה נִהְפָּכָה: «Encara quaranta dies i Nínive serà destruïda» (3,4). El Ms. hebreu 663 és l'únic que llegeix «trenta» en lloc de «quaranta» dies. Però les discrepàncies més notables es llegeixen en els LXX (τρεῖς ἡμέραι) i en la *Vetus Latina* («tres dies») on es diu que els ninivites només tenen tres dies de temps. La *Vulgata*, en canvi, llegeix «quadraginta dies».

corrents de pensament de l'anomenat Antic Testament aquesta obra representa una de les més lúcides correccions de qualsevol restricció teològica. El fet de no estar vinculada a cap època determinada li dona una obertura universal. Vol presentar quelcom que sempre és i sempre serà, quelcom que no ha estat mai perquè allò que és nou s'esdevé contínuament: el seu missatge és poesia feta teologia i antropologia.

2. Gènere literari

No és fàcil classificar l'obra literàriament, en part també perquè el seu missatge es resisteix a ser clarament determinat.

Des del punt de vista de gènere literari, Jonàs és un llibre profètic. Això ho obliden certs intèrprets que el col·loquen sense matisar gaire entre el grup narratiu de Rut, Judit, Tobit i Ester o entre les obres de la literatura sapiencial didàctica.³

Tant des del punt de vista literari com doctrinal el llibre de Jonàs recorda les tradicions dels profetes del regne del Nord.⁴ La seva presència en el cànon entre els Dotze Profetes Menors ajuda a definir millor el seu caràcter de llibre profètic, malgrat les seves peculiaritats, com són la narració en tercera persona, la col·locació dels fets en el segle VIII, missió profètica a un país no-jueu, profeta cridat dues vegades.⁵ Tot i el caràcter profètic de l'obra, aquesta participa també, en part, del gènere didàctic, present en alguns altres llibres profètics.⁶

És cert que l'obra manifesta una tendència antiretòrica, com es veu, per exemple, en el fet que el contingut de la predicació a Nínive (3,4) comprèn

3. Aquesta «descol·locació» del llibre de Jonàs és criticada per T. BRZEGOWY, «The Prophetic Dimension of the Book of Jonah», *Collectanea Theologica* 62 (1992) 5-22. No manquen els qui, volent determinar encara més el gènere literari, parlen inadequadament de Jonàs com d'un midraix haggàdic.

4. Cf. 1Re 13, on es llegeix la profecia contra l'altar de Bet-El i contra la casa de Jeroboam; 2Re, etc. Déu envia profetes no solament a Israel, sinó també a les nacions. És la missió que des del primer moment és confiada al profeta d'Anatot, Jeremies (Jr 1,5).

5. En Jonàs es repeteix literalment la crida en 3,2: «La paraula de Jahvè fou adreçada *per segona vegada* (שנית)» El verset repeteix essencialment el que es llegeix en 1,1. A Jonàs li és renovada la missió i també l'oportunitat de respondre adequadament a Déu. En altres profetes també hi trobem la presència de l'expressió *per segona vegada* (שנית), però no per a indicar que l'anterior crida ha estat desoïda, sinó per a clarificar o ampliar el missatge. Així tenim, per exemple, Jr 1,13, que aclareix el sentit de la missió del profeta en moments de dificultat; en Os 3,1 aquest *per segona vegada* és canviat per un *encara* (עוד), per a indicar que el profeta ha de continuar estimant la dona infidel.

6. Cf. J. LIMBURG, *Jonah*, Louisville – Westminster 1993. L'autor considera important tenir present el gènere literari profètic de l'obra per a la seva interpretació, malgrat tractar-se d'una paràbola, d'un mite fet poesia.

només cinc paraules. Aquest aspecte fa del llibre de Jonàs una obra diferent de la dels altres profetes, que generalment empren el discurs retòric per a adreçar-se a l'audiència. Probablement amb el caràcter narratiu es vol facilitar la bona disposició envers els estrangers emfasitzant la humanitat de Déu, la seva cura pels no-jueus, pels odiats estrangers ninivites.

Com ja hem indicat, el llibre de Jonàs usa nombroses tradicions, que es poden llegir en diferents parts de l'Antic Testament: *tradicions històriques* (p. ex., 2Re 14,25 en Jo 1,1; 1Re 19,4 en Jo 4,3-4), *tradicions profètiques* (p. ex., Jl 2,13-14 i Ne 1,3 en Jo 4,2; Jr 18,7-8 en Jo 3,10), *tradicions sàlmiques* (p. ex., en la pregària de Jo 2; Sl 86,15 i 103,8 en Jo 4,2) i *tradicions sapiencials* (p. ex., Jb 14,13 en Jo 2,2; Jb 30,22 en Jo 2,3.5; Jb 20,15 en Jo 2,10; Jb 42,8-9 en Jo 1,6). Tanmateix, l'autor no inventà totalment la manera d'apropar-se a la tradició en la formació del llibre. Però sí que és una creació seva la recontextuació d'antigues tradicions fins al punt d'enderrocar idees acceptades sobre el comportament de Jahvè, el Déu d'Israel, envers els estrangers.⁷

3. Un missatge dinamitzat per l'estructura

L'atenció de Jahvè pels no-jueus, pels estrangers (mariners i ninivites) queda destacada i dinamitzada per l'estructura de l'obra; existeix una bona relació entre contingut i estructura.

Com tota composició o obra artística, el llibre de Jonàs se'ns presenta com un món compacte en si mateix, un món que avança segons les seves pròpies lleis i la seva pròpia lògica. Algunes d'aquestes lleis són comunes amb les de la resta de la Bíblia, altres són úniques.⁸

7. Els reduïts cercles que produïren els llibres de Jonàs i de Jacob, entre els ss. iv i iii eren escèptics pel que fa a la doctrina tradicional sobre els estrangers. Holbert considera que la batalla que hagueren de lliurar aquests cercles havia de ser molt més dura del que deixen entreveure els esmentats textos (J. C. HOLBERT, «Deliverance belongs to Yahveh! Satire in the Book of Jonah», en Ph. DAVIES [ed.], *The Prophets: A Sheffield Reader*, Sheffield 1996, pp. 334-354). La presència de les esmentades citacions d'altres parts de la Bíblia, tant en la part narrativa com en el salm del c. 2, podria suggerir una data relativament tardana de la composició de l'obra, vers el s. iv. La presència de paraules i frases que reflecteixen un ús arameu ha estat sovint vista com una indicació de la data tardana de l'obra. Però no podem oblidar que alguns termes referents al món nàutic poden ser paraules tècniques, possiblement d'origen fenici, disponibles en qualsevol època.

8. El llibre en la seva major part és una narració. El c. 2 interromp el relat i introdueix un gènere literari diferent, però és un fet que els llibres bíblics sovint barregen prosa i poesia. Gran part del llenguatge bíblic conté elements de component mètrica. Presenta una detallada anàlisi d'aquest aspecte D. L. CHRISTENSEN, «Narrative Poetics and Interpretation of the Book of Jonah», en E. R. FOLLIS (ed.), *Directions in Biblical Hebrew*, Sheffield 1987, pp. 29-48. És evident que el llibre de Jonàs pot ser també analitzat pel model de les imatges, pel punt de vista narratiu que es manifesta en la interacció de les tres paraules principals: Déu, Jonàs, narrador.

El llibre es divideix en dues seccions paral·leles de dos capítols cada una. Ambdues seccions contenen certes «paraules clau», la presència de les quals no sols ajuda la comprensió del text sinó que també el dinamitza.

4. *Missatge destacat per artificis narratius*

El tema d'anàlisi proposat en el present estudi queda també destacat pels diferents artificis narratius. Esmentarem els principals.

a) *Repetició de termes*

a) «Baixar» (יָרַד): es repeteix quatre vegades en el capítol 1: Jonàs «baixà a Jafa» (1,3b); «baixà a la nau» (1,3c); «baixà al fons de la nau» (1,5b); «baixà (davallà) en un son profund» (1,5c). Per mitjà d'aquest verb l'autor vol destacar la idea que el profeta, allunyant-se de la missió als odiats estrangers de Nínive, s'allunya de Déu i davalla («baixa») en la mort (2,7a).

b) «Gran» (גָּדוֹל): Nínive és gran (1,2: «la gran ciutat»; 3,2.3; 4,11); vent gran (1,4 dues vegades); el temor dels mariners (1,10.16); un peix gran (2,1: רֵגַב גָּדוֹל); els habitants grans de Nínive (3,5.7); la gran ira de Jonàs (4,1);⁹ la planta es fa gran (4,10).

c) «Ordenar» (מָנַח): és el verb que introdueix quatre esdeveniments extraordinaris, que demostren el poder de Déu: l'aparició del gran peix (2,1), la vomitada del peix a la platja (2,13), el creixement instantani de la planta (4,6), la picada mortal del cuc (4,7).

d) «Mal» (רָעָה): dels ninivites contra Déu (1,2), de la tempestat (1,7.8), el mal del qual els ninivites s'han d'apartar (3,8), Déu veu que s'allunyen del mal i es desdiiu de fer-los mal (3,10),¹⁰ el penediment dels ninivites i el perdó de Déu, sentit com un gran mal per Jonàs (4,1).

L'artifici de l'autor en la selecció de termes repetits es converteix en un efiç vector d'idees: Déu té la iniciativa en el desenvolupament dels esdeveniments, en els quals queden implicats Déu mateix, Jonàs, mariners i ninivites, animals (el peix, animals, en concret bous i ovelles, el cuc), l'aigua del mar, el sol, la planta del ricí. Aquesta imatge d'un Déu sense fronteres, per a qui no hi pot haver ni estranys ni estrangers, coincideix en part amb la paradoxal confes-

9. Literalment el text hebreu, que se serveix de la paronomàsia, diu: «Això esdevingué dolent per a Jonàs, com un gran mal»: וַיִּרְעַ אֶל-יְיָוָה רָעָה גְדוֹלָה.

10. Sobre el teològicament profund antropomorfisme del «penedir-se» de Déu, hom troba un paral·lelisme il·luminador en Jr 18,7-10: «Una vegada dic d'una nació o un reialme que l'arrencaré, l'enderrocaré i el perdré; però si aquesta nació es converteix de la seva dolenteria, aleshores em desdic del mal que havia pensat de fer-li...»

sió del mateix Jonàs en 1,9: «Sóc hebreu i venero Jahvè, el Déu del cel, que ha fet el mar i la terra», una confessió teològica de la qual no sap treure les conseqüències antropològiques per a entendre que Déu s'ocupa de tots els humans, que se'n preocupa i és lliure per a fer-ho. La provinciana categoria jueu i no-jueu, jueu i estranger no pot limitar la lliure actuació en la creació i en la història del Déu que ha creat el cel, el mar i la terra.

L'artifici literari en la repetició de termes en manifesta amb força en l'ús del verb «baixar» (ירד). El Jonàs que baixa a Jafa, a la nau, en el més pregon de l'interior de la nau, i en un son pregon, en els fondals de les muntanyes de la mort, és el profeta que s'allunya de Déu per no voler col·laborar en la salvació dels odiats estrangers de Nínive: Jonàs davalla a la mort.

El segon terme de l'artifici narratiu és la paraula «gran» (גדול): el món ambiental de Jonàs és gran a nivell còsmic (la tempesta, el peix), a nivell religiós (el temor i el respecte dels mariners per Jahvè), a nivell urbanístic-social (Nínive, la gran ciutat, els seus habitants). Només el profeta és religiosament i moralment petit. La sola cosa que és gran en ell és la seva ira perquè Déu no destrueix els eternament odiats enemics estrangers de Nínive.

El verb «ordenar» (מנה) fa destacar com el gran agent de tota la narració és Déu. Els quatre esdeveniments extraordinaris són efecte de l'acció de l'ordenar (l'aparició del gran peix, el peix que vomita el profeta, la planta que protegeix la testa del profeta, el cuc que la mata, el vent xafogós). Però aquests signes que l'havien de portar a entendre el penediment dels odiats estrangers de Nínive no són copsats per Jonàs.

El darrer artifici del grup dels termes és representat per la paraula «mal» (רע): el comportament dels ninivites és un mal comportament; per això s'han d'apartar d'aquest mal, quan es penedeixen del mal comès Déu es desdiu de fer-los mal. Jonàs sent el desdir-se de Déu de fer mal als ninivites com un mal.

b) Ús dels noms divins

Mentre en els capítols 1 i 3 l'ús dels noms de Déu està relacionat amb les percepcions religioses del món pagà, en els capítols 2 i 4 està relacionat amb els diàlegs privats interns entre Déu i Jonàs. Així, el peix que engoleix Jonàs és manat per יהוה; el cuc i el vent, en canvi, són manats per אלהים.¹¹ Els mariners identifiquen el Déu que els salva (אלהים) amb el Déu d'Israel i, per tant, fan

11. Algú ha cregut que aquest ús diferent dels noms divins és arbitrari. Però no es pot excloure del tot l'explicació rabínica que veu en l'ús d'*Elohim* l'atribut de la justícia punitiva i en l'ús de *Jahvè* l'atribut de la justícia salvadora o de la misericòrdia (רחם). Cf. A. STRIKOWSKY, «Divine Nomenclature in Jonah», *Journal Devoted to Halacha, Jewish Thought and Education* 24 (1976) 14-16.

vots a Jahvè; els ninivites, en canvi, es penedeixen davant Déu (אלהים) sense reconèixer-hi Jahvè.

Com ja hem indicat, la simetria de l'estructura ajuda a captar més fàcilment certs elements del relat: paral·lelisme entre els mariners amb el seu capità i els ninivites amb el seu rei. Com els ninivites, els mariners representen els estrangers del món pagà, com ells reconeixen la mà de Déu en el món, però els mariners van més enllà que els ninivites en identificar יייהוה amb אלהים.¹²

També es pot considerar un artifici literari deixar la narració sense un acabament. El llibre es clou sense resoldre plenament el conflicte entre Déu i Jonàs. És possible que aquesta manca de conclusió al final de l'obra sigui un procediment literari per a implicar el lector en el conflicte ideològic que proposa el llibre.

II. ISRAEL I ELS ESTRANGERS

El text de la Bíblia hebrea distingeix l'«estranger» (נכר) i el «foraster» (גר).¹³ Enfront del primer la legislació és més precisa i més rígida. Els estrangers adquireixen relleu sobretot després de l'exili.

El grup de gent representada principalment pel terme *nekar* (נכר) s'han d'entendre com a estrangers pertanyents a altres ètnies. En el postexili són objecte especial de menyspreu a causa de la seva idolatria; els jueus se n'havien de mantenir separats. Aquesta concepció era ja present en el corrent deuteronomístic pre-exílic; després la fa seva amb més severitat encara la literatura sacerdotal, en la qual desapareix el factor social i esdevé cada cop més important l'aspecte religiós cultural. Atès que a aquests grups no se'ls podia imposar una integració en el sistema jueu, no restava més que marcar les fronteres de separació per a no caure de nou en el sincretisme i evitar el càstig diví.

12. En la tradició jueva el llibre de Jonàs, des de segles, es llegeix en ocasió del *Yom Kippur* o dia de la reconciliació (*TB Megillah* 31a). La Mixnà insisteix sobre la conversió profunda dels ninivites. Cf. *Taanit* 2,1: «Els ancians proclamaren davant d'ells paraules d'exhortació: "Germans, no està escrit dels homes de Nínive que Déu va veure els seus vestits de sac i el seu dejuni, sinó que Déu va veure les seves obres i que feren marxa enrere del seu mal camí."» I en la seva denúncia el profeta (es refereix a Jl 2,13) diu: «Esquinceu-vos el cor i no els vestits» (Per a aquest text m'he servit de *The Mishnah*, traduït de l'hebreu per H. Danby, Oxford ¹³1983, p. 195). Els ninivites, odiats estrangers del poble d'Israel, són posats com a exemple de conversió. El que és, doncs, interessant, i en sintonia amb el llibre de Jonàs, és la no evocació de l'antiga enemistat entre jueus i ninivites.

13. Sobre el terme «estranger», cf. R. MARTIN-ACHARD, נכר, en F. JENNI – C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1985, cols. 97-100. Sobre el terme «foraster», cf. ID., גר, en *Ibid.*, I, Madrid 1978, cols. 583-588. En general, l'actitud d'Israel enfront de l'«estranger» és més rígida, perquè el veu com una amenaça religiosa; enfront del «foraster», en canvi, és més flexible, perquè el veu més com un problema socio-cultural.

En els llibres profètics, exílics i postexílics es nota tensió entre el refús radical de l'estranger i la seva acceptació, motivada per la constatació que també ja abans els jueus foren estrangers, primer a Canaan i després a Egipte.¹⁴ Pel que fa al concepte de poble, hom pot llegir en l'Antic Testament hebreu diferents expressions, segons que es vulgui posar de relleu el caràcter genealògic, lingüístic o geogràfic.¹⁵ El terme עַם, «poble», a poc a poc es va reservant a Israel, el poble per excel·lència perquè és escollit per Déu. Els pobles no-jueus gradualment són designats com a «nacions», גוֹיִם, amb un matís de menyspreu.¹⁶ La distinció dels termes גוֹיִם i עַם apareix clarament en un text com 1Cr 17,21-22: «I quina altra nació (גוֹי) hi ha a la terra com el teu poble (עַם) Israel? Déu mateix ha anat a rescatar-lo per fer-ne el seu poble (עַם) que has redimit de l'Egipte.»¹⁷

Històricament parlant, l'Israel antic ha estat molt més obert als estrangers del que deixa veure la restrictiva legislació de Dt 23,3-9¹⁸ o de les mesures

14. Ezequiel és especialment dur envers els estrangers, principalment en els cc. 25-32. La segregació radicalitzada de la comunitat postexílica, hi ha profetes que la projecten a l'edat escatològica, com a expressió de la màxima puresa ètnica i religiosa. És del profeta Joel l'afirmació: «Sabreu aleshores que jo sóc Jahvè, el vostre Déu, que resideixo a Sió, la meua muntanya santa. Jerusalem també serà un lloc sant, els estrangers no hi passaran més» (Jl 4,17). El Tercer Isaïes, en canvi, és explícit pel que fa a l'acceptació de l'estranger: «Que l'estranger que s'ha adherit a Jahvè no digui: "Certament Jahvè m'exclourà del seu poble" [...] Als estrangers que s'han adherit a Jahvè per servir-lo i per estimar el nom de Jahvè i fer-se els seus servidors i als qui observin el dissabte sense profanar-lo, jo els conduiré a la meua muntanya santa i els ompliré de joia en la meua casa de pregària. Els seus holocaustos i els seus sacrificis seran acceptats sobre el meu altar, ja que la meua casa es dirà casa d'oració per a tots els pobles» (Is 56,3.6-7). Els llibres sapiencials també coneixen la tensió entre el refús de l'estranger i la seva acceptació, cosa que es pot dir igualment dels salms.

15. Cf. Gn 10,31: «Aquests foren els fills de Sem, segons les seves famílies i les seves llengües, els seus països (אֲרָצוֹת) i les seves nacions (גוֹיִם).» Els dos substantius usats més sovint són: עַם i גוֹי (pl. גוֹיִם), que originàriament designen un grup qualsevol d'homes i dones, sense especificació particular.

16. Alguns salms estableixen un paral·lelisme entre *nacions* (גוֹיִם) i *dolents* (רָעִים): «Heu reprimit les nacions (גוֹיִם) i exterminat el malvat (רָע).»

17. La redacció final dels llibres de les Cròniques és datable entre el 330 i el 250 aC. És el període de la renaixença del judaisme impulsada per Esdres i Nehemies. La distinció entre poble (עַם) i nacions (גוֹיִם) és mantinguda en les versions de les llengües neolatines que han heretat del llatí de la Vulgata: *nationes*, els no-jueus, i *populus* amb què és designat Israel.

18. Dt 23,3-9: «El bastard no serà admès en la comunitat del poble de Jahvè; no hi serà admès ni a la desena generació. Tampoc els ammonites i els moabites no seran admesos en la comunitat del poble de Jahvè, ni a la desena generació; no hi tindran mai més entrada, perquè no us vingueren a trobar i a donar-vos pa i aigua pel camí, quan vosaltres sortíreu d'Egipte, i van pagar Balaam, fill de Beor, de Fator, a Aram Naharim perquè et maleís, encara que Jahvè, el teu Déu, no volgué escoltar Balaam, sinó que convertí en benedicció aquell intent de maleir-te, perquè Jahvè, el teu Déu, t'estima. No procuris la seva prosperitat ni el seu bé mai de la vida. No avorreixis els edomites, que són germans teus, ni tampoc els egipcis, ja que vivies refugiat al seu país. Els fills que vindran a la tercera generació podran ser admesos a la comunitat del poble de Jahvè.»

encara més restrictives de Ne 13,1-3, que reprèn la legislació de Dt 23,3-9, però amb un esperit encara més rígid i restringit: «Aquell temps, llegint al poble el llibre de Moisès, s'hi trobà escrit això: “Els ammonites i els moabites no entraran a la comunitat de Déu, perquè no van anar a l'encontre dels israelites amb pa i aigua i perquè van llogar contra ells Balaam, per a maleir-los, encara que el nostre Déu canvià la maledicció en benedicció.”»¹⁹ Però l'aversion i les reticències del corrent deuteronomístic envers els estrangers té un fort component de tipus religiós: es tracta d'una reacció contra el perill que els estrangers representaven per a la puresa de la fe.²⁰

Amb vista a destacar amb més precisió la idea enunciada en el títol, m'ha semblat útil ordenar i tractar de la diferent posició i rol dels diferents personatges que entren en la narració.

III. LA POSICIÓ DELS DIFERENTS PERSONATGES

Directament només m'ocupo de la posició de Déu i de Jonàs; indirectament, de la posició dels ninivites i dels mariners.

1. *La posició de Déu*

Déu obre i tanca el relat dels quatre capítols del llibre de Jonàs. Tot cridant el profeta a predicar a Nínive, desencadena una sèrie d'accions i reaccions que generen un quadre teològic i antropològic peculiar, amb una reflexió final de Déu mateix, que es converteix en una invitació adreçada al lector perquè accepti una nova visió de les coses i actuï en conseqüència.

Tots els personatges que intervenen en el relat queden referits a Déu: Jonàs, com a profeta recalçant; els mariners, amb un profund sentit religiós i humà; el capità de la nau, que invita el profeta a invocar Déu; els mariners invoquen cadascun el seu déu; el rei de Nínive ordena el dejuni i la penitència a tota la ciutat amb l'esperança que Déu es desdigni dels càstigs amb què volia colpir Nínive; els habitants de Nínive creuen en Déu.

19. En la mateixa línia es mou Ne 13,23-27: «També vaig veure que alguns jueus s'havien casat amb dones d'Asdod, ammonites o moabites, i que els seus fills mig parlaven la llengua d'Asdod i la de tal i tal altre poble, però que ja no sabien parlar hebreu. Els vaig reprendre asprament i els vaig maleir, i a alguns els vaig maltractar i els vaig arrancar els cabells. I vaig adjurar-los per Déu: “No doneu les vostres filles als seus fills, i no prengueu les seves filles per als vostres fills ni per a vosaltres.” ¿No fou per això que pecà Salomó, rei d'Israel? Entre moltes nacions no hi havia cap rei com ell, estimat de Déu, i Déu l'havia constituït rei de tot Israel. Doncs, fins a ell les dones estrangeres el feren pecar. Haurem de sentir de vosaltres que cometeu aquesta gran maldat [...]?»

20. Cf. A. LUZZATO, «Lo straniero nella tradizione ebraica», *Sefer* 46 (1989) 3-15.

1,1-3: «La paraula de Jahvè fou adreçada a Jonàs, fill d'Amitai, dient: "Aixeca't, vés a la gran ciutat de Nínive i predica-hi, ja que el clam de la seva dolenteria ha pujat davant meu.»

Aquest verset representa el començament del relat, un inici més aviat brusc. Manifesta el desig de l'autor d'entrar sense preàmbuls en l'argument, com també al començament del capítol 3, es parla de la voluntat salvadora de Déu. Déu envia Jonàs a Nínive no per sostenir interessos profans dels jueus, sinó per portar-hi un missatge que es convertirà en un accés a la misericòrdia divina dels odiats estrangers ninivites. El profeta ha de denunciar una maldat que «ha pujat davant» Déu.²¹

1,4a: «Però Jahvè desencadenà sobre el mar una gran ventada i hi hagué gran tempestat sobre el mar.»

Jonàs s'escapa de Déu, però Déu, que «ha fet el mar i la terra» (1,9), l'atrapa. Jahvè disposa de nombrosos emissaris capaços de barrar la fuga al profeta. Un d'aquests emissaris és el vent.

1,9: «Els digué: "Sóc hebreu i venero Jahvè, el Déu del cel, que ha fet el mar i la terra.»

Es tracta d'una professió de fe derivada de fórmules litúrgiques amb les quals els jueus solien manifestar la seva adhesió a Jahvè. L'expressió «Déu del cel» és pròpia de certs textos que remunten a l'època persa, i que els jueus empenen per a fer comprensible als pagans el concepte de Jahvè. Una manera de descriure la identitat de Jahvè a estrangers sincretistes i politeistes.²²

2,1a: «Però Jahvè féu que hi hagués un gran peix per a engolir Jonàs.»

El text de 2,1a constitueix una de les claus de volta de la construcció narrativa del llibre. El relat s'hauria pogut acabar amb 1,16: «I, agafant Jonàs, el tiraren a la mar, i la mar calmà el seu furor.»

Déu intervé novament per donar l'oportunitat al profeta, en tres dies de «recés» i de reclusió, a repensar-s'hi. Com ja hem vist, la nova intervenció divina és introduïda en el text hebreu pel verb מנה (en forma pièlica): «ordenar», «disposar».²³ El ventre del peix és l'espai on Jonàs s'examina, encara que

21. Amb la frase plàstica de la dolenteria que puja fins a Déu es vol accentuar, com altres vegades en la Bíblia (vegeu Gn 19,13 sobre Sodoma i Gomorra), la gravetat de la culpa, la qual, com un clamor, arriba a Déu reclamant justícia.

22. El fet de col·locar la mar en primer lloc, entre les coses creades, és explicable per la circumstància. No existeixen paral·lels en la Bíblia en els quals la mar sigui col·locada abans del cel i de la terra.

23. Els LXX llegeixen προσέταξεν i la Vulgata llegeix «praeparavit», suggerint que Jahvè creà intencionadament el peix amb aquesta finalitat. Aquest és el sentit que dóna Jeroni en el seu *In Ionam*, 405 (PL 25, 1131).

potser només imperfectament, i retroba Déu, que li ha ofert una oportunitat, com la vol oferir als ninivites precisament per mitjà de Jonàs.

2,11: «Jahvè donà una ordre al peix, i aquest vomità Jonàs en la terra eixuta.»

De bell nou Déu ordena (מנה) el peix, que vomita el profeta a la platja. La terra eixuta és la possibilitat de vida que recupera el profeta; és la mateixa terra d'on ell havia fugit i des d'on haurà de començar el seu camí vers Nínive.

3,10: «Déu va veure el que feien, que havien renunciat a la seva mala conducta; i Déu es va desdir del mal que havia dit que els faria i no el va fer.»

La conversió dels ninivites és presentada com a allunyament de la conducta dolenta (הרעה), sense precisar més.²⁴

4,4: «Però Jahvè digué: “És amb raó que tens un disgust?”»

El penediment i la consegüent salvació de Nínive indisposen Jonàs; Déu mateix entra en escena. De regista passa a ser actor, de moderador es transforma en interlocutor. Des que havia donat l'encàrrec a Jonàs en 1,2 i després en 3,2, Déu no s'havia fet veure obertament. Jahvè accepta la pregària dels estrangers enemics i opressors com eren els ninivites, almenys en la visió que en tenia Jonàs. El profeta no accepta que Déu actuï amb misericòrdia. No està d'acord que Déu concedeixi a Nínive els mateixos favors de la seva benignitat que concedeix a Israel. Sempre és més fàcil creure que Déu ha d'estar amb nosaltres que amb els nostres enemics. Tant si era en temps de l'imperi assiri com de l'imperi babilònic o persa, etc., certament els israelites que llegien o escoltaven la història de Jonàs eren gent que havia sofert o encara estava sofrint l'opressió del poder estranger, tan ben tipificat amb l'imperi assiri. Però no podien arraconar Déu a servir només els seus propis interessos.

El llibre de Jonàs expressa les lleis fonamentals del comportament diví: Déu no està obligat a castigar els pecadors, tant si són jueus com si són estrangers. Déu pot estar motivat a mostrar-se misericordiós enfront del penediment humà, però no és el penediment la causa del perdó. S'afirma així el primat de la humanitat de Déu per damunt d'exigències estrictes de justícia.

24. Si es té en compte el que llegim en 3,8 («... renunciarà cadascú a la seva mala conducta i a la violència que cometen les seves mans») i la descripció que de Nínive fa Na 3,1 («Ai de Nínive, la ciutat sanguinària, tota mentidera, plena de matança i de pillatge, de rapinya inacabable») sembla poder-se deduir que la conversió abraça solament l'àmbit moral i social de la vida. El terme usat per a caracteritzar la conversió és שׁוּב, paraula central de la profecia veterotestamentària. El llibre de Jonàs, sempre tan sobri i parc en les seves descripcions, fa entendre que Déu considera suficient el pas fet pels ninivites.

4,6a-8a.9: «Aleshores Jahvè Déu va fer que creixés un ricí al damunt de Jonàs, a fi que li fes ombra sobre el cap, per deslliurar-lo del seu mal. Jonàs estigué molt content del ricí. Però a trenc d'alba, l'endemà. Déu va fer que un cuc piqués el ricí i s'assecà. Després, quan sortí el sol, Déu va fer venir un vent de llevant xafogós; el sol picava tan fort sobre el cap de Jonàs, que quedà aplanat... Déu digué a Jonàs: "És amb raó que tens un disgust pel ricí?..."»

El relat s'està apropant a l'acabament. Déu intenta comunicar-se amb el profeta perquè els mariners s'han convertit, els ninivites s'han convertit, Déu mateix s'ha «convertit» deixant el projecte de castigar; només el recalcitrant Jonàs no s'ha convertit. Déu cerca de portar Jonàs a una visió més àmplia i generosa, menys egocèntrica i més oberta als estrangers ninivites. En aquests versets se'ns fa veure la paciència, delicadesa i pedagogia de Déu per a persuadir el profeta a sortir de la presó del seu jo.

Ja sigui que la planta de ricí fos per al profeta l'únic refrigeri, ja sigui que representés una ulterior protecció del sol, el caràcter simbòlic de l'esdeveniment és palès.

Però el mal que sofreix Jonàs no és únicament físic, sinó sobretot moral: és el malestar i el disgust, és el mal (רעה) que sent a causa de la salvació de Nínive. Jonàs s'alegra molt per la sobtada aparició de la planta, però l'endemà Déu va fer que un cuc piqués el ricí i aquest s'assecà. Aquest procés forma part del pla de Déu per a alliberar Jonàs del seu autèntic mal: una visió egocèntrica i tribal de la història. La manca de l'ombra del ricí i l'aparició d'un vent xafogós desestabilitzen el benestar de Jonàs i l'arrossegueuen a la ira. Déu intenta novament fer comprendre al profeta que la seva ira no és raonable i que el seu disgust és injustificat.

4,10-11: «A tu et dol el ricí que no t'ha costat res ni l'has fet créixer, que en una nit ha sortit i en una nit ha deixat d'existir. I no m'hauria de doldre a mi Nínive, la gran ciutat, on hi ha més de cent vint mil éssers humans que no distingeixen la dreta de l'esquerra i un bestiar considerable?»

La intervenció final de Déu i conclusió del llibre la trobem en aquests darrers versets. La reflexió-interpel·lació de Déu és d'una gran agudes a psicològica. De fet, a Jonàs allò que el preocupava no era la planta, sinó la seva pròpia persona. El seu malestar, la seva indignació derivaven del fet de veure's privat de l'ombra del ricí. Ara hauria estat fàcil recriminar al profeta el seu egoisme, posant en evidència la causa del seu disgust i demostrant-li l'absurd del seu comportament. Però l'autor s'absté d'adoptar aquest tipus de llenguatge, portat per sentiments de delicadesa i de generositat d'esperit. Allò que el preocupa no és la coherència de la narració, sinó la lliçó moral i teològica.

El llibretó, començat d'una manera brusca, s'acaba també bruscament: es tanca amb una pregunta. La fórmula aquell mateix Déu que havia obert el relat amb un manament: la primera i l'última paraula corresponen a Déu. No es diu res d'una resposta de Jonàs. El nostre escrit no és un romanç, en el qual al final hom

llegeix l'apoteosi de l'heroi i troba la solució dels enigmes que s'havien manifestat en el relat. La pregunta que Déu formula i que Jonàs no respon és l'última frase del llibre, que han de respondre la comunitat d'Israel i el lector implicant-se en el missatge del l'obra: Déu no és exclusivament d'Israel, també és Déu de tots els no-jueus, de tots els estrangers, fins i tot dels més odiats com podien ser els ninivites.²⁵ A Déu se li ha de deixar la llibertat de ser Déu, la llibertat de donar.

2. La posició de Jonàs

La posició de Jonàs en bona part ha quedat ja dibuixada en descriure la posició de Déu, amb el qual Jonàs apareix quasi sempre contraposat. Aquesta contraposició domina la narració: Déu vol oferir a través de Jonàs una oportunitat de penediment a Nínive, però Jonàs refusa ser instrument de salvació d'un odiat poble estranger.

En 1,1-2, Jonàs entra immediatament en escena. El text s'enceta sense pròleg històric: «La paraula de Jahvè s'esdevingué a Jonàs, fill d'Amitai.»²⁶

En 1,2 es precisa el sentit d'aixecar-se²⁷ i anar a la gran ciutat de Nínive per predicar-hi que el clam de la seva dolenteria ha pujat fins a Déu. Enviar un profeta és sempre un acte de gràcia, perquè hom vol recordar als destinataris les seves responsabilitats. En el missatge que Jonàs rep de Jahvè hi ha implícit el senyal que resta oberta la porta d'estalviar el càstig a Nínive.

La resposta de Jonàs la llegim en 1,3: «Jonàs s'aixecà per fugir cap a Tarsís, lluny del país de Jahvè. Baixà a Jafa i trobà una nau que anava a Tarsís;

25. La imatge que Jonàs té de Déu és durament sacsejada en el llibre que porta el seu nom. Déu, el gran venjador dels enemics d'Israel sofrent, és la figura tradicional que trobem en Josuè i en Jutges i que sosté el profeta Jonàs, però que li és corregida pel seu mateix llibre, que representa un Déu senyor del cosmos, però que espera en els moviments del cor de l'home per a ser misericordiós, per a ser humà.

26. Són interessants certs afegitons que trobem en la versió aramea de Jonàs. Atès que una versió és sempre interpretació, el targum del llibre de Jonàs constitueix una font per a l'estudi de la història de l'exegesi. La versió aramea de Jonàs reflecteix la lletra i l'esperit de la primitiva sinagoga de l'antiga Palestina. De fet, en el Dia del Perdó es llegia tot el llibre. Moltes variants de la versió aramea respecte del text hebreu estan orientades a encoratjar la pregària, el penediment i la fe. En 1,2 llegim: «Aixeca't (קום), vé (אזל) a Nínive.» Però el v. 1 té una formulació peculiar: «I la paraula de profecia de davant del Senyor fou amb Jonàs...» Probablement es vol indicar que el profeta s'escapa de la paraula (פתיחה), no del Senyor. (Em serveixo de l'edició i versió d'E. LEVINE, *The Aramaic Versions of Jonah*, Jerusalem 1975, pp. 64s.)

27. El verb קום és usat aquí, segons es troba sovint en altres llocs, com a verb auxiliar en hebreu, perquè l'activitat principal està reservada al verb que ve després (l'imperatiu קום = «vés»). Aquest matis és ignorat per la versió de la Bíblia Catalana Interconfessional, que suprimeix el קום, «aixeca't». Els LXX mantenen els dos imperatius: ἀνάστηθι καὶ πορεύθητι. Sobre aquest ús del verb קום, vegeu H. M. ORLINSKY, *Notes on the New Translation of the Torah*, Philadelphia 1969, pp. 34-35.

pagà el seu passatge i s'embarcà per anar amb ells a Tarsís, lluny del país de Jahvè.»

L'intent d'escapar-se de Jonàs no és pas totalment il·lògic. El seu raonament probablement era el de la majoria dels jueus del temps. Atès que els jueus mai no havien escoltat la paraula de Jahvè sinó a través de profetes jueus, potser estaven convençuts, fins i tot inconscientment, que Jahvè només es revelava a Israel. L'Antic Testament conté nombrosos exemples de profetes jueus però parlant a Israel. Hi ha un sol exemple de profeta estranger, mogut per Jahvè, que pronuncia oracles adreçats a Israel: Balaam. Tanmateix, a Balaam se li demanà d'anar en el lloc de Moab on hi havia Israel (Nm 22,6.11.37). Probablement Balaam pensava que havia de ser a prop dels israelites per a maleir-los (Nm 22,41; 23,9.13; 24,2.11). Sembla que abans de l'exili havia de resultar estrany rebre un oracle de Jahvè, el Déu d'Israel, en un lloc que no fos precisament el país d'Israel. Jonàs intenta fugir cap un indret on no pogués trobar creients i així assegurar-se que Déu no li tornés a parlar.

Per als profetes d'Israel, fins i tot per als que visqueren després de la caiguda d'Assíria, sentir el nom de Nínive era suficient per a despertar amargs records d'un jou feixuc i llarg.²⁸

«Aixeca't i vés a Nínive», diu Jahvè a Jonàs (1,2). Aquest efectivament s'alçà com Abraham, com Elies, com Jeremies quan Déu els manà d'alçar-se (קוּם). Però mentre aquests es mogueren en el sentit que els havia demanat el Senyor, Jonàs s'alçà per fugir.

La consciència profètica de Jonàs és ben diferent de la d'Amós, l'oveller de Tècoa: «El lleó ha rugit: qui no tindrà por? Jahvè Déu ha parlat: qui no profetitzarà?» (Am 3,8).

Amós s'adona de no tenir cap més alternativa sinó la d'obeir lliurement per a denunciar les injustícies dels rics, la separació entre moral i religió i els crims d'algunes nacions contra l'home.

Jeremies, en unes pàgines de gran sensibilitat, traça un quadre viu de la lluita interior entre el deure de sotmetre's al manament de Déu i la repugnància de la natura a la duresa de l'encàrrec diví: «M'has seduït, Jahvè, i jo m'he deixat seduir... Em deia: "No hi vull pensar més, no vull parlar més en el seu nom!" Però en el meu cor hi havia com un foc abrasador, tancat en els meus ossos; m'esforçava per contenir-lo, però no podia» (Jr 20,7-9).

28. Sof 2,13 preveu el dia en què Déu «farà desaparèixer Assur i convertirà Nínive en una solitud, àrida com el desert»; Na 2,12 es refereix sarcàsticament a Nínive anomenant-la «cau de lleons», i en 3,1.7 exulta per la seva destrucció. Hi ha una faula demòtica d'Egipte que conta com els déus egipcis van vencer quan entraren en els temples de Nínive. Vegeu-ne el text en S. DONADONI, *La religione dell'antico Egitto. Testi*, Bari 1959, pp. 27s. Avui les runes d'un palau construït per Esarhaddon (681-669) a l'interior del perímetre de la ciutat de Nínive s'anomenen *Tell Nabi Yunis* = Tell del Profeta Jonàs.

Jeremies, però, acaba acceptant la missió profètica amb totes les seves dificultats.²⁹

En 1,9 tenim una professió de fe de Jonàs: «Els digué: “Jo (אנכי) sóc hebreu (עברי) i venero Jahvè, Déu del cel que ha fet la mar i la terra.”»

La resposta de Jonàs no és simplement estereotipada. En primer lloc, sorprèn el to solemne i orgullós amb què s'adreça als mariners estrangers. Es veu per l'ús del pronom personal de primera persona en la forma emfàtica: אנכי. Com si digués: «Jo certament». D'entrada es vol distingir dels estrangers, que no es poden vanter de ser com ell, hebreu del poble escollit. El profeta s'identifica com a «hebreu» (עברי), un terme emprat per a presentar-se als estrangers.³⁰ Jonàs es vanta de la seva condició ètnico-religiosa.

«Hebreu» en termes legals distingeix l'israelita del no-israelita. Ex 21,2 prescriu: «Quan compraràs un esclau hebreu et servirà només sis anys.»³¹

Jonàs es presenta com a adorador de Jahvè (יהוה), «Déu (אלהים) del cel». Era una manera convenient als israelites per a descriure la identitat de Jahvè, amb el Déu dels sincretistes i politeistes. Fren els temps en què centenars de divinitats eren adorades en la Mediterrània oriental.

En 3,1-2 hi ha l'inici de la segona part del relat i la nova crida de Jonàs per part de Jahvè: «La paraula de Jahvè fou adreçada per segona vegada

29. No manquen en l'AT profetes que fugen: Elies fuig perquè està amenaçat de mort per la cruel regina Jezabel (1Re 19,2-3); Uries s'escapa a Egipte perquè el rei el busca per matar-lo (Jr 26,20-21). N'hi ha d'altres que manifesten la pròpia perplexitat enfront de la missió que els és confiada. Moisès resta profundament torbat per la crida de Déu (Ex 3,11; 4,1.13); Jeremies fa present la seva incompetència per a transmetre la paraula de Déu (Jr 1,6). Jonàs no diu ni una sola paraula: simplement fuig. Una de les majors dificultats que presenta l'estudi dels personatges en Jonàs és l'absència quasi completa d'observacions psicològiques. Els episodis se segueixen a ritme ininterromput, sense indicar ni les causes ni els motius que els poden haver originat i sense analitzar els fenòmens psicològics que els poden haver acompanyat. Així, per exemple, tal com hem vist, en 1,3.5b l'autor es limita a observar i registrar els moviments exteriors de Jonàs. No cal molt per a adonar-se, per exemple, que els vuit verbs de 1,1.3 volen expressar la pressa de Jonàs per fugir i que la triple repetició del verb «baixar» vol indicar la continuïtat i progressivitat de l'allunyament de Jonàs.

30. Cf. Gn 40,5: «... em varen arrabassar del país dels hebreus i no he fet res aquí perquè em fiquessin a la presó», explica Josep al cap dels copers del faraó. Parlant de la vitalitat i vigor de les parteres jueves, les llevadores diuen al faraó: «És que les hebrees no són com les egípcies. Són vigoroses...»

31. Cf. Dt 15,12. L'autor vol significar que els mariners desitgen conèixer la seva religió, la seva ètnia no els interessa directament. Però és precisament això segon que accentua Jonàs. El targum llegeix יהודאיה (LEVINE, *The Aramaic Version of Jonah*, 66). En les pp. 38-48 hi ha el text en arameu críticament presentat. Jeroni comenta: «Non dixit *Judaeus ego sum*, quod scissura decem tribum a duabus populo nomen imposuit, sed *Hebraeus*, hoc est transitor, sicut et Abraham, qui dicere poterat: *Advena sum ego et peregrinus sicut omnes patres mei*» (*In Ionam*, PL 25, 1127). És possible que els LXX hagin traduït עבר amb δούλος (δούλος κυρίου ἐγώ εἰμι) per a evitar qualsevol referència a la raça que pogués ser entesa com a signe de menyspreu envers els estrangers.

(שנייה), dient: «Aixeca't, vés a Nínive la gran ciutat, i anuncia'ls el que et diré.»³²

La lectura rabínica sempre ha donat importància a aquest «per segona vegada» (שנייה).³³ En 3,4b es llegeix el breu contingut de la predicació de Jonàs: «Dintre de tres dies, Nínive serà destruïda.»

Hom es pregunta si aquest text és un resum de la predicació de Jonàs o bé representa la seva reproducció literal.³⁴ Hom es pot preguntar si Jonàs transmeté fidelment el missatge de Déu als ninivites. Atès que el narrador no diu res sobre aquest punt, s'han de cercar indicis en el mateix text. En 1,3 se'ns diu que fugí probablement perquè sabia que quan Déu envia un profeta és sempre un acte de gràcia a favor del destinatari. Jonàs no vol aquesta gràcia per a Nínive. Per això en 3,4 només parla de destrucció, no de penediment.

Qui, en canvi, parla de mala conducta i dels pecats de violència en ordre a invitar al penediment i així obtenir el perdó de Déu és el rei de Nínive (4,8-9). Aquesta aversió de Jonàs contra Nínive és el que pot explicar que el profeta només se senti bé predicant el càstig de la destrucció i res més. És el que Jonàs mateix confessa en 4,2, on explica les raons d'haver fugit a Tarsís en el moment de la primera crida a predicar a Nínive: «... vaig fugir a Tarsís, ja que sabia que sou un Déu clement i misericordiós, pacient, que estima molt i es desdiu de fer el mal».

Jonàs, doncs, predica repetint un oracle truncat, en el qual no hi ha cap raó per a l'amenaça ni cap esperança. L'oracle no es refereix a Déu i no conté cap crida per a la resposta. La seva estructura formal és diferent de qualsevol altre discurs profètic. Jonàs sembla distorsionar el missatge. Malgrat tot, l'amenaça

32. Aquests versets de 3,1-2 són quasi idèntics a 1,1-2, encara que en 1,2 s'especifica el que pot ser el contingut de la predicació: «el clam de la seva dolenteria ha pujat davant meu». En 2,3 llegim: «anuncia'ls el que jo et diré». Hi ha dos elements a destacar: en primer lloc, el pronom personal de primera persona està fortament implicat en aquesta predicació a l'estrangera Nínive; en segon lloc, l'ús del verb «dir» en forma de participi (דבר: *dober*), per tant, en un temps obert, sembla indicar allò que li anirà inspirant Déu (Els LXX, però, han interpretat com si fos la repetició del missatge que havia rebut abans: κατά τὸ κήρυγμα ἔμπροσθεν).

33. L'hebreu שנייה (en arameu חנייה) és la base filològica per a l'afirmació talmúdica: «La Xekinah conversà amb Jonàs una segona vegada, però no una tercera» (TB *Yebamot* 98A. Em serveixo de I. EPSTEIN [ed.], *The Babylonian Talmud*, vol. IX, London 1944, p. 125).

34. Teodor de Mopsuèstia (350-428) fa algunes interessants observacions sobre la predicació de Jonàs. D'aquest gran exegeta, el representant més típic de l'exegesi antioquena en la seva contraposició amb l'al·legorisme alexandrí (cf. M. SIMONETTI, *Dizionario Patristico*, s. v, II Casale Monferrato 1983, cols. 3382-3386), s'ha conservat el *Commentarius in XII Prophetas*, H. N. SPRENGER (ed.), Göttingen 1977, en l'original grec. Teodor de Mopsuèstia manifesta la seva perplexitat davant el curt i negatiu missatge de Jonàs a Nínive: «“Encara tres dies, i Nínive serà destruïda.” Perquè amb aquesta sola paraula no podien creure en Déu si l'home pelegrí, que els era totalment desconegut, només els hagués amenaçat, sense afegir-hi res més...» (“Ἐτι τρεῖς ἡμέραι καὶ Νινευὴ καταστραφήσεται: οὐ γὰρ ἀπὸ μόνης ταύτης τῆς φωνῆς πιστεύειν εἶχον τῷ Θεῷ, ἀνδρὸς ξένου καὶ ἀγνώστου αὐτοῖς παντελῶς τὴν καταστροφὴν μὲν ἀπειλοῦντος, προστιθέντος δὲ οὐδέν, Sprenger, 320).

de Jonàs tingué un efecte positiu: Nínive fou «enderrocada» no per aniquilació, sinó per la conversió dels ninivites. La conversió dels ninivites comportà la «conversió» de Déu, que es desdî de fer el mal. Jonàs no es convertí perquè era gelós, no entengué que l'especial amor de Jahvè per Israel es pogués estendre als estrangers, i en concret a uns estrangers tan odiats com eren els ninivites. L'escàndol teològic paralitza Jonàs. Desaprofita l'oportunitat de créixer en relació amb Déu i en relació amb els homes. El llibre és la història d'una persona que no creix en relació amb un Déu que li demana obertura envers els estrangers.³⁵ Uns estrangers profundament humans i religiosos, com són els mariners del capítol 1, plurinacionals, politeistes i sincretistes, i uns ninivites que acullen la invitació del rei a modificar la conducta. Al llarg del llibre, la paraula de Déu triomfa, malgrat que Jonàs actua d'una manera absolutament contrària a la seva crida. Jonàs també manca en la pregària. Els mariners estrangers, en canvi, preguen amb fervor, com ho fan els odiats ninivites. A la fi triomfa la misericòrdia de Déu.

El pictograma sumero-accàdic per a representar Nínive és un peix dins una casa, símbol de la tranquil·litat individual. Jonàs dins la balena és simbolitzat de la mateixa manera: aïllat, tallat dels altres, desinteressat de llur benestar. És una paradoxa cruel en un profeta. Jonàs (יונה) és el colom (aquest és el significat del terme hebreu) que no ha sabut volar.³⁶

IV. CONCLUSIÓ

La tesi de l'universalisme i de l'antinacionalisme és inadequada. L'obra expressa les idees en un marc filosòfic-teològic. Parla de la natura de la justícia divina i de la substancial igualtat dels homes davant Déu. La pregària dels estrangers (mariners i ninivites) els obre les portes de la misericòrdia divina. Sobre aquest punt són detectables tres posicions: la de Déu, la de Jonàs i la de l'autor. Entre Déu i Jonàs hi ha una confrontació ètica.

35. La figura antiprofètica de Jonàs apareix no únicament perquè es comporta com a missatger reluctant, sinó també per la seva manca del sentit d'intercessió. De fet, una de les característiques del ver profeta és la intercessió a favor dels culpables que denuncia: Amós, Jeremies, Isaïes, etc. intercedeixen. Cf. F. RAURELL, *Profeta, el forjat per la Paraula*, Barcelona 1993, pp. 121-123.

36. Hi ha dos moviments que dominen la narració del llibre: ascensió i descensió. Jonàs («colom») és cridat a les altures, però prefereix les fondalades; és enviat a proclamar la paraula de Déu, però prefereix amagar-la; és enviat a parlar, però prefereix restar en silenci. A l'interior del llibre hi ha una sèrie de paradoxes: el contrast del nom de Jonàs i de les seves actuacions amb el nom d'Assíria i les seves actuacions de penedir-se i fer penitència, el contrast entre la pregària dels estrangers (mariners i ninivites) i la pregària de Jonàs. Aquesta pregària dels ninivites, el targum la identifica amb el creure en la מַמְרָא, en la *Memrà*, no necessàriament en Jahvè. El targum tradueix 3,5: «I la gent de Nínive cregué en la *Memrà* de Jahvè...» (LEVINE, *The Aramaic Version of Jonah*, 86).

L'autor proclama la llibertat de Déu en donar als estrangers l'amor misericordiós. Aquesta llibertat a donar, com ho expressa el poderós antropomorfisme del «penediment» diví, del canviar de projecte de Déu que llegim en 3,10: «Déu va veure el que feien, que havien renunciat a la seva mala conducta, i Déu es va desdir del mal que havia dit que els faria i no el va fer.»

Déu es «penedeix», es «desdiu», «canvia de projecte», d'acord amb el que ell mateix revela en les Escripures. És l'afirmació de Jl 2,12-14: «Però encara ara, oracle de Jahvè, torneu a mi de tot cor, en el dejuni, el plor i els senyals de dol. Esquinceu-vos el cor i no pas el vestit, torneu a Jahvè, el vostre Déu, ja que és clement i misericordiós, pacient, estima molt i es desdiu de fer el mal. Qui sap si no s'hi repensarà i se'n desdirà: i us deixarà encara una benedicció, vi i farina per a oferir al Senyor, Déu nostre.»

Una idea semblant és la que llegim en Jr 18,7-10, un text que és el *locus classicus* de l'Antic Testament sobre la relativitat de l'advertència profètica: «Una vegada dic d'una nació o un reialme que l'arrencaré, l'enderrocaré i el perdré; però si aquesta nació es converteix de la seva dolenteria, aleshores em desdic del mal que havia pensat de fer-li...»

Aquesta «mutabilitat» de Déu, que podia ser l'escàndol metafísic d'una mentalitat greco-hel·lenística, irrita Jonàs. És la dimensió humana de Déu que cerca Job des del capítol 3 al capítol 42 del llibre que porta el seu nom. En el fons, el que l'autor del llibre d'aquest profeta menor diu a tots els possibles Jonàs, és que l'important no és creure en Déu sinó en quin tipus de Déu es creu.

En contra d'una tesi tan generalitzada, el llibre de Jonàs no és una espècie de manual del missioner. El seu missatge té la mateixa finalitat que els oracles d'Amós a Damasc, Gaza, Tir, Edom, Ammon i Moab (Am 1,3-2,3). Tots aquests pobles estrangers són tractats amb les mateixes exigències que Judà i Israel del Nord. Però Nínive es penedeix. El profeta, segons l'autor de Jonàs, ha de convèncer els seus destinataris de passar-se al judaisme, de deixar el politeisme per abraçar el monoteisme. No ho fa en el tracte intel·ligent i respectuós que dispensa als més odiats estrangers, els ninivites.

L'autor del llibre no vol fer de Jonàs un missioner del monoteisme o del messianisme jueu, sinó un profeta que anunciï a Nínive el càstig de la destrucció de la ciutat si no es converteix de la seva «mala conducta i de la violència que cometen les seves mans» (3,8). De fet, els habitants de Nínive es penedeixen, però no es passen a la religió dels jueus. En cap lloc no es diu que abandonin la idolatria o el politeisme, sinó simplement que es penedeixen de les seves males obres; no invoquen Jahvè, el Déu dels jueus, sinó Déu.

La clau d'interpretació d'aquesta llarga paràbola que és el llibre de Jonàs es troba en l'últim verset de l'obra: «¿I no m'hauria de doldre a mi Nínive, la gran ciutat, on hi ha més de cent vint mil éssers humans que no distingeixen la dreta de l'esquerra i un bestiar considerable?» (4,11), que repeteix l'afirmació cab-

dal de 4,2b: «Sabia que sou un Déu clement i misericordiós.» Aquest amor no coneix els límits de l'estrangeria.

Teresa SOLÀ
Dublín, 14, 3-1
E – 08030 BARCELONA

Summary

Jonah, the great parable of the Old Testament: a narration which, under the appearance of simplicity, contains a variety of theologies leading to a variety of lessons.

Placed among the prophetic writings, it is from this perspective that the book has to be read, studied and interpreted. Certainly, in Jonah, we understand what it is not to be a prophet, and at the same time what a prophet has to be like.

God is open to the non-Jews. The message of the work does not seek the conversion to Yahweh, God of Israel, but to the ethical God of all humanity.

In this short book, a jewel of universal literature, a good part of the Israel of his time is personified for us through the character of Jonah, reluctant, arrogant, zealous and stubborn, called by God to experience the Word, but in continuous conflict with God.