

DÉU, EL NOSTRE ΣΩΤΗΡ, A PRIMERA TIMOTEU. TEOLOGIA SOBRE LA SOBIRANIA DE DÉU

Marcos ACEITUNO DONOSO

Summary

First Timothy serves to demonstrate how Paulinism had to evolve in view of new social and political situations that were confronting the churches. Paul was no longer there, but the author of this letter wants to follow in his wake. His writing responds to a situation that was growing in Asia Minor during the last third of the first century: an imperial theology that increasingly demanded an adhesion that was not only external but also of inner awareness. For First Timothy, this adhesion must only be given to God, and his mediator is not a temporary civil authority but Christ himself.

Key words: Savior, mediator, piety, universalism, political theology.

Paraules clau: Salvador, mitjancer, pietat, universalisme, teologia política.

1. INTRODUCCIÓ

1.1. *Política i religió són complementàries en l'esfera pública a l'època paulina*

En el món grec antic, hi havia títols atribuïts a una deïtat protectora d'una *polis* i dels seus habitants. Durant el període hel·lenístic, aquesta praxi s'aplica a la figura dels legisladors tant selèucides com ptolomeus, gràcies a l'auge enorme que va exercir Alexandre III el Gran, al segle IV aC. Aquesta realitat va transferir-se primer de manera no oficial a les autoritats, després es va concentrar a la persona de l'emperador, sobretot en

Marcos ACEITUNO DONOSO,
«Déu, el nostre σωτηρ, a Primera Timoteu. Teologia sobre la sobirania de Déu»,
en *Salvació i salvacions en els escrits bíblics i postbíblics*
(ScrBib 17, Barcelona: PAM – ABCat 2018, pp. 235-270)

temps d'Octavià, amb apel·latius tals com *diuus*, fins arribar al clímax amb Cal·lígula. Paral·lelament, al món bíblic de llengua grega, els títols s'apliquen per igual a Déu que als homes, però amb una distinció de fons fonamental: mantenien un ús merament reverencial per a les autoritats morals, polítiques i religioses, mentre que de Déu s'afirmava d'una manera més sòlida, ontològica. Per aquest motiu i per la creixent influència ambiental de veneració excessiva al poder civil establert, la literatura bíblica en grec més propera a l'era cristiana ja només destina a Déu aquests epítets de reverència (cf. Sv 16,7; 1Ma 4,30...).¹

La concepció postmoderna occidental contemporània de la interacció entre política i religió és molt nítida.² És el que es denomina «separació de poders», la qual no consisteix només en una distinció teòrica: té una traducció política i burocràtica pràctica i una conseqüència semàntica concreta.³

Ara bé, en l'època paulina, la realitat politicoreligiosa era ben diversa. La confluència d'ambdues esferes feia que un tipus de llenguatge es pogués transvasar de manera serena i pacífica a l'altre àmbit, i *vice versa*. A això cal afegir la idiosincràsia de l'Àsia Menor i de la resta de províncies de la península d'Anatòlia —on Pau va actuar a bastament—, la qual retia una forta veneració envers l'autoritat civil i el seu *establishment*, no exempta de títols teològics i teologúmens. En època paulina i immediatament posterior, els qui rebien aquest tipus de «culte polític» eren els emperadors de Roma i també els seus representants, els *proconsules* i *procuratores*, fonamentalment.

Davant d'aquesta vasta realitat social, volem posar l'accent en una concepció singular que, al nostre entendre, va marcar la predicació de Pau i la seva recepció posterior: el camp semàntic de la salvació. Per això, presentarem un terme significatiu d'aquest context historicopolític, l'apel·latiu *σωτήρ*, i a continuació, una breu descripció de l'*status quaestionis* per tal de procedir a l'exegesi de Primera Timoteu, amb l'ajut de la metodologia historicocrítica, i oferir una aproximació teologicopolítica.

1. Cf. J. H. P. REUMANN, *Philippians: a new translation with introduction and commentary* (AncB 33B), New Haven – Londres: Yale University Press 2008, pp. 577-578.

2. Cf. I. FETSCHER, «La Il·lustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau», en F. VALLESPÍN OÑA (ed.), *Historia de la teoría política. III [Ilustración, liberalismo y nacionalismo]*, Madrid: Alianza Editorial 1995, pp. 97-162.

3. Per a més informació al respecte: cf. S.R.F. PRICE, *Rituals and Powers. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: University Press 1986, pp. 23-40.

1.2. Σωτήρ: un terme, dos camps semàntics

El concepte σωτήρ té una gran riquesa semàntica per a la teologia del Nou Testament. La seva doble pertinença, sia al món polític i religiós hel·lenisticoromà, sia a la teologia veterotestamentària, fa que la seva aplicació als primers escrits cristians adquirís un relleu encara més gran, digne de ser estudiat i actualitzat a diversos nivells. Si atenem al seu contingut semàntic, el vocable oscil·la entre dos significats complementaris: alliberador, amb la càrrega negativa que suposa, i salvador, amb un accent més positiu.⁴

1.2.1. Camp semàntic hel·lenisticoromà

L'abast semàntic del títol σωτήρ revela una gran riquesa interessant per a la teologia bíblica neotestamentària, sobretot si atenem al context sociohistòric dels seus autors.⁵ Originàriament religiós, l'apel·latiu hel·lenístic identificava les divinitats com a protectores dels homes, com ara Zeus, Posidó, Apol·lo.⁶ També es va estendre a persones humanes, com ara filòsofs i homes d'Estat, i després l'adquirirà la burocràcia romana. Va iniciar-se amb força a través d'Alexandre el Gran per la seva gran expansió hel·lenitzant.⁷ Posteriorment va cristal·litzar en els seus successors. Així, Antíoc I, fill de Seleuc I Nicàtor, fou el monarca que va ajudar a solidificar l'imperi selèucida. Va rebre l'apel·latiu de σωτήρ degut a l'èxit de la seva gestió política i de les seves victòries militars, principalment a la batalla dels elefants, contra els gàlates l'any 270 aC. El significat d'aquest títol fou primàriament polític, però secundàriament podem reconèixer-li un contin-

4. Cf. K.H. SCHEKLE, «σωτήρ», *DENT*, II, 1655-1659, p. 1655.

5. Apareix 25x en el conjunt neotestamentari, de les quals: als evangelis, només Lc – Fets l'empra en 2x (Lc 1,47; 2,11; Fets 5,31; 13,23); al corpus paulí, apareix 12x, de les quals només a Fil 3,20 el podem identificar com a ús protopaulí, mentre que en la resta d'ocasions es tracta d'obres postpaulines. En la literatura joànica no hi abunda especialment (Jn 4,42; 1Jn 4,14) ni en la resta de cartes catòliques (Jud 25).

6. Cf. J. D. MIKALSON, *Ancient Greek Religion* (Blackwell Ancient Religions 15), Hoboken (Nova Jersey): John Wiley & Sons 2011, 2010, pp. 32-53.

7. M. P. Nilsson ens ofereix una panoràmica clàssica sobre la religió a Grècia fins a la seva expansió vers Orient. La vinculació amb el poder polític es va consolidar en l'època arcaica, juntament amb el desenvolupament de la religió misteriosa, i ambdues facetes esdevingueren complementàries d'una mateixa realitat social. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion, I. [Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft]* (Handbuch der Altertumswissenschaft, 5), Munic: Beck 1992, 1955, pp. 708-716.

gut religiós, donat que ja des del seu predecessor es va anar consolidant un culte creixent a les autoritats civils (*Herrscherkult*).⁸

El fonament d'aquest culte és la relació que estableix el rei amb la ciutat. No sempre esdevenia ni era, inicialment, un fenomen automàtic. Reconeixent els reis d'època postalexandrina i generant el sistema d'*evergetisme*, la ciutat reconeixia la personalitat del seu benefactor i generava uns vincles paral·lels als de la propiciació dels déus. No era dinàstica la concessió d'aquest culte, sinó que inicialment s'adreçava a la persona dotada d'un ofici. No ens passen per alt les figures monàrquiques dels Ptolomeus i Selèucides, que varen ser hereus d'aquest tipus de praxi, no exempta d'oposició, com mostra la literatura macabea.

Posteriorment, en entrar Roma a l'escenari geopolític de la península d'Anatòlia, al segle II aC, anirà incorporant aquest tipus de veneració entre religiosa i política, com ho demostren inscripcions de l'època esmentada, sobretot en la dinastia Júlia-Clàudia i després la Flàvia, amb Vespasià, Titus i Domicià (69-96 dC), i l'Antonina, amb Trajà i Adrià (98-138 dC).⁹ No va supplantar cap reconeixement previ, simplement es va actualitzar segons la nova potència local.¹⁰ Trobem, doncs, amb Pompeu i Octavi una sèrie d'afirmacions que se situen en la línia d'honor diví atribuït a personal militar romà: són reconeguts com a *ισόθεοι τίμαι*. També hi ha el procurador Calví, a qui se li construeix un altar privat amb l'apel·latiu *θεῖος*.¹¹ Més interessant és l'atribució moderada del títol *σωτήρ* al general Titus Flamínius, situant-lo honoríficament entre el món dels homes i dels déus. Això demostra, en definitiva, que va haver-hi un procés d'adaptació flexible als cultes tradicionals com a resposta a les circumstàncies canviant, talment com ja es féu amb els reis hel·lenístics abans.

8. Així consta, per exemple, a l'estela de Kilafik Hüyük, descoberta l'any 1930, que elogia Antíoc com a rei, Déu just i revelat. I no només, el seu successor, Antíoc II, va ser denominat *θεός* (261-246 aC). Cf. H. WALDMANN, *Die Kommagenischen Kultformen unter König Mithradates: Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, 34), Leiden: Brill 1973, p. 49; H. W. LAALE, *Ephesus (Ephesos). An Abbreviated History From Androclus to Constantine XI*, WestBow Press 2011, 186; H. HEINEN, «Antiochos, Seleukiden», *LThK*, I, 771-774, p. 771.

9. Adrià serà titllat de Salvador del món. No passa desapercebuda la coincidència amb Jn 4,42, però R. Schnackenburg va cenyir l'abast del títol a una qüestió merament teològica, sense una voluntat directament política. C. R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte prima [Testo greco e traduzione. Introduzione e commento ai capp. 1-4]* (Commentario teologico del Nuovo Testamento IV/1), Brescia: Paideia 1973, pp. 674-675.

10. Cf. PRICE, *Rituals and Powers*, p. 43.

11. *Ibid.*, p. 46.

Aquesta adopció va ser progressiva, degut a certa actitud contrària a divinitzar homes. Personalment, Octavià la va rebutjar sempre, bo i fent-hi excepcions a l'Orient Pròxim, exigint que en construir temples al seu honor personal, l'associessin a Roma.¹² Significatives d'Efes són dues intervencions en relació a aquesta tendència. La primera és la inscripció relativa a Juli Cèsar del 48 aC que el celebra com a «Déu que es manifesta (θεὸν ἐπιφανῆ) i és salvador universal (κοινὸν... σωτήρα) de la vida humana».¹³ Més significativa és la inscripció de Priene —ciutat situada a Àsia Menor, la qual palesa com l'any 9 aC totes les ciutats d'Àsia Menor proposen com a cap d'any el natalici d'Octavi August.¹⁴

En definitiva, a la regió d'Àsia Menor i en la província de Síria, durant el segle I dC, podem veure com aquest gènere de llenguatge va experimentar una evolució de clara orientació política. És plausible pensar que la motivació fou reforçar el paper de l'emperador romà a la zona oriental de l'Imperi, sia per la idiosincràsia de la cultura i religió orientals, sia per la necessària direcció que Roma volia imprimir en una zona difícil de regir per la seva pluralitat socioètnica i la seva condició fronterera.¹⁵

1.2.2. Camp semàntic veterotestamentari

La LXX sempre emprà el terme σωτήρ per a traduir l'arrel *yašac*, si bé no és un terme tècnic.¹⁶ La figura bíblica per excel·lència que manifesta aquest vincle és la del *sophet* però a manera de *quasisagrament* del Déu que salva Israel en temps de dificultat. La mateixa prevenció emprà per als

12. En relació al títol κύριος amb un sentit teològic, més enllà del que era plausible per al món romà, Octavià no va acceptar-lo mai, com tampoc Tiberi o Vespasià. De fet, fou Cal·lígula el primer que va acceptar-lo de manera directa. Cf. R. PENNA, *L'ambiente storicoculturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata* (La Bibbia nella storia), Bolonya: EDB '2000, 1984, p. 168.

13. Cf. PENNA, *L'ambiente storicoculturale*, p. 168.

14. *Ibid.*, p. 169.

15. En aquest sentit ja s'expressava Th. LIEBMANN-FRANKFORT, *La frontière orientale dans la politique extérieure de la république Romaine depuis le traité d'Apamée jusqu'à la fin des conquêtes asiàtiques de Pompée (189/8-63)*, Brussel·les 1969, pp. 323-324; P. HERMANN, «Der Kaiser als Schwurgottheit. Ein Inschriftenfragment aus Milet», a E. WEBER – G. DOBESCH (eds.), *Römische Geschichte, Altertumskunde und Epigraphik*, FS. Betz, Viena 1985, pp. 303-314.

16. Cal tenir en compte, però, que el seu correlatiu natural seria l'*hifil* de מוֹשִׁיעַ que apareix només 7x (Jt 3,9.15; 12,3 B; 1Sa 10,19; Is 45,15.21; 2Es 19 (=Ne 8),27, traduït com a σωτήρ. N'hi ha 9 en què el traductor prefereix σῴζων, 2x σῴζω en forma flexionada, 4x σωτηρία i 4x més βοηθέω flexionat, i finalment 1x ῥύομαι. Cf. G. FOHRER, «σωτήρ B», *GLNT*, XIII, 577-579, p. 578.

reis 4Re 13,5 LXX. Cal tenir en compte, però, que no serveix per a designar el Messies; més aviat, al contrari. En època del Segon Temple, Is 49,6 TM parla de salvació del Senyor en abstracte, LXX Is 49,6 identifica una figura singular, el servent, que es posa per a la salvació del món. Sv 16,7 parla de Déu salvador de tothom quan ofereix un midraix hagàdic sobre les plagues d'Egipte (Sv 16,4–19,17), entenen-lo com a autor primer de tota salvació, protector d'Israel de tot tipus de perill. Com a tal era invocat abans de les batalles en temps dels Macabeus (1Ma 4,30), i se'l recorda com a salvador dels jueus egipcis de la destrucció (3Ma 6,29.32; 7,16). En els TestXIIIPa l'expressió apareix amb certa freqüència. Destaca TestLev 14,2 que esmenta el que ha de venir com a «salvador (σωτήρα) del món».¹⁷ Flavi Josep emprà el terme, per la seva banda, aplicat a l'esfera humana: són homes que alliberen altres homes, com David¹⁸ o Cèsar,¹⁹ o ell mateix en relació amb els galileus, que li apliquen títols de reconeixença molt propers a l'esfera politicoreligiosa.²⁰ Més interessant és l'aplicació dels apel·latius εὐεργέτης i σωτήρ de la gent de Roma a Vespasià.²¹ Filó d'Alexandria aplica el títol teològicament, entenen-lo com a conservador del seu poble, o de la humanitat. També en context soteriològic: Déu salva l'ànima de les passions.

En definitiva, doncs, sota una sola terminologia s'expressen dues idees complementàries però alhora diferents. Efectivament hi ha una certa analogia de proporcionalitat: en ambdós camps semàntics, hi ha un home o un col·lectiu humà que pateix una dificultat —real o merament narrativa— i un agent benefactor que els n'allibera. D'aquesta acció, benèfica per definició, brollen una sèrie de conseqüències positives que poden atribuir-se de manera transcendent a Déu, com a eventual *causa prima*, o, de manera mediata, a agents intermediaris que possibiliten aquesta llibertat. Igualment són esdeveniments oberts a una riquesa interpretativa. Tanmateix, la diferència també és proporcional: l'alliberament de Déu Salvador suposa una sèrie de conseqüències de natura profunda, no pas en l'esfera sociopolítica on més aviat els resultats de l'acció salvífica són conjunturals.

17. Cf. E. CORTÈS, *Els Testaments dels Dotze Patriarques*. Barcelona: FTC – ABCat – FBC 2014, p. 26

18. Cf. *Ant* 6,240.

19. Cf. *Bell* 1,625.

20. Cf. *Vita* 244.259.

21. Cf. *Bell* 7,71.

1.2.3. Estat de la qüestió: la sobirania de Déu a Primera Timoteu

La sobirania de Déu a Primera Timoteu no ha estat una temàtica molt treballada, a nivell de monografia. Destaquem l'obra recent de E. Tamez.²² Hi va estudiar aquesta carta desenvolupant una lectura sociopolítica molt determinada per la teologia de l'alliberament. La sobirania es treballa des de l'òptica del la «lluita de poder», principalment en el capítol III.²³ Afirma de manera rotunda l'orientació política que tenen els epítets divins aplicats a l'emperador —dins d'un quadre de poder heteropatriarcal— i creu que la voluntat de Primera Timoteu és subvertir el sistema amb una recta vida pietosa i amb un teixit social alternatiu: l'església. Òbviament hi ha la necessària obertura als pobres i amb la urgent i contínua tasca de no introduir criteris de l'ambient polític romà, ni tan sols perquè la missió pugui sobreviure.

Se n'ha parlat també des d'una perspectiva contextual. Alguns autors han considerat els efectes pragmaticosocials de la confessió cristiana en l'únic Déu; W. A. Meeks ha evidenciat el caràcter urbanita del primer cristianisme empès per Pau, mentre que D. Gerber ha destacat la qüestió política de la teologia paulina en relació amb el ressò social de l'evangeli.²⁴

Una altra aproximació, igualment genèrica i parcial, és la dels autors que han prestat atenció al llenguatge metafòric paulí i als seus efectes pragmàtics i cívics.²⁵ Altres autors han treballat la contextualització històrica i política a Àsia Menor en temps de Pau.²⁶ En aquest darrer àmbit destaquem la postura de F. Rivas Rebaque, que proposa dos models de relació eclesial amb l'*status quo* imperant a l'època: el radical i el conciliador. El primer impugna *ex toto* la situació política vigent aleshores, i ho fa amb una proposta mil·lenarista o bé dissident (o absentista). Enfront d'aquesta postura teològica eclesial, hi ha el model conciliador que permet una coexistència

22. *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo* (Presencia Teológica 141), Santander: Sal Terrae 2005.

23. *Ibid.* 99-138.

24. Cf. W. A. MEEKS, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven – Londres: Yale University Press 1983; D. GERBER, «Les implications de la confession du "Dieu un" selon 1Co 8,1-11,1», a E. BONS – T. LEGRAND (eds.), *Le monothéisme biblique: évolution, contextes et perspectives* (LeD 244), París: Éditions du Cerf 2011, pp. 255-272.

25. A. D. NOCK, *Christianisme et hellénisme* (LeD 77), París: Éditions du Cerf 1973, pp. 55-85; R. LAST, «The Myth of Free Membership in Pauline Christ Group», a W. E. ARNAL *et al.* (ed.), *Scribal Practices and Social Structures Among Jesus Adherents*, FS Kloppenborg (BETHL 285), Leuven: Peeters 2016, pp. 495-516.

26. S. R. F. PRICE, *Rituals and Powers*, pp. 23-40; R. AGUIRRE MONASTERIO, «El Evangelio de Jesucristo y el Imperio Romano», *EstEcl* 86 (2011) 213-240; F. RIVAS REBAQUE, «Teología política en el cristianismo primitivo», *EstEcl* 86 (2011) 241-266.

social en l'àmbit urbà on es desenvolupen els creients i alhora compatibilitzen llur confessió de fe amb les conseqüències que té.

2. ANTECEDENTS DE PRIMERA TIMOTEU EN L'ÚS DE σωτήρ

2.1. *El Senyor Jesucrist, σωτήρ: una al·legoria tardopaulina (Fl 3,20)*

L'ús més antic d'aquest títol al Nou Testament és Fl 3,20: «La nostra ciutadania (πολίτευμα) és als cels, des d'on també esperem el nostre σωτήρ, el Senyor Jesucrist». Pau equipara metafòricament Jesús glorificat, consumidor escatològic de la vocació a participar del Regne de Déu per la justícia de la fe, a l'emperador de Roma. Històricament parlant, feia poc temps que Octavià havia estat reconegut com a σωτήρ; hom li atribuïa el títol per haver restaurat una pau duradora a Itàlia i a les províncies.²⁷ Jesús ressuscitat, com a encarregat major, rep els títols que anàlogament rebien les persones revestides d'autoritat social. Concretament se li aplica l'adjectiu de «Salvador», amb un clar sentit amfibològic: referent a la seva autoritat sobre els ciutadans del cel, els creients justificats per la fe (cf. Fl 3,9), i com a ressò del Déu que salva el Poble i els fidels individualment.²⁸

Opinem que Pau està fent una doble traducció escatològica i eticopolítica d'un concepte jesuànic: «el regne (de Déu)», en tant que expressió

27. Filips era una colònia que rebé d'Octavià privilegis que l'equiparaven a ciutats d'Itàlia (*ius Italicum*), de manera que el llenguatge polític romà era conegut pels seus habitants. Sociològicament tenia un estatus singular: comptava amb presència de militars veterans de guerra; tenia una economia entre agrícola i comercial, degut a la seva ubicació a la *Via Egnatia*, i observava una religió sincretista (cf. Fets 16,16-22). Aquesta contextualització ens convida a situar teològicament la carta com a expressió d'una teologia tardana de l'Apòstol, representant-ne un estadi avançat, caracteritzat amb una orientació escatològica òbvia, degut a la seva propera mort. Cf. HANSEN, *The Letter to the Philippians*, pp. 269-270.

28. En aquesta perícopa, Pau empra amb finalitat teològica una eina retòrica: una al·legoria de contingut escatològic. Jesús és equiparat a l'emperador dels creients, entesos com a ciutadans d'una confederació teològica, on el criteri d'accés no són els vincles ètnics o polítics, sinó la justificació divina per la fe dels seus membres. Pau afirma una condició de ciutadania sobrenatural per part dels creients i que ell titlla de πολίτευμα. En relació al contingut historicosemàntic de πολίτευμα i κοινωνία, termes imaginaris en Pau de la comunió amb Crist, cf. D. MARGUERAT, «Paul et la Loi: le retournement (Philippiens 3,2-4,1)», en A. DETTWILLER – J. D. KAESTLI – D. MARGUERAT (eds.), *Paul, una théologie en construction* (Le monde de la Bible 51), Ginebra: Labor et Fides 2004, 251-275, p. 257; R. B. SISSON, «A Common Agôn: Ideology and Rhetorical Intertexture in Philippians», *Fabrics of Discourse* (2003), 243-263, 260; J. C. OGÉREAU, «Paul's κοινωνία with the Philippians: Societas as a Missionary Funding Strategy», *NTS* 60 (2014) 360-378.

teològica fortament simbòlica, de forta empremta escatològica amb una incidència religiosa ètica intensa en la vida quotidiana dels creients.²⁹

2.2. *Crist, Cap de l'Església, σωτήρ del cos (Ef 5,23)*

Un altre testimoni de l'epítet σωτήρ és la carta als efesis, que ha estat definida com a «cruïlla» on es troben tradicions tant de les pastorals —la qual cosa 1Tm 1,3 explicaria en part—, com en la doble obra llucana i el IV Evangeli, amb els seus nexes d'estil i lèxic.³⁰ Si pensem en un marc més ample de l'Àsia menor, hi trobem elements comuns, p. ex., en Colossencs, que té, no obstant, algunes característiques genuïnes. Entre aquestes, n'assenyalem dues: primer, la procedent del medi cultural: la lectura política de la carta no es pot menystenir. L'estoïcisme ha contribuït a concebre l'univers com un gran cos humà, i la lectura romana d'aquesta escola filosòfica ha fet que la visió de la família sigui la base conceptual per a entendre l'*Imperium* com a *patria*. Totes aquestes tres instàncies necessiten d'un principi sobirà unificador: el Crist, reconciliant amb el seu sacrifici la humanitat dividida pel pecat. I això té conseqüències polítiques.³¹ En aquest context, Ef 5,22–6,9 interpreta les relacions domèstiques a la llum del principi rector cristològic. D'aquí que Ef 5,23 emprí un argument familiar, pres de Col 3,18-19, però amplificant-lo amb l'esment de Crist, amb el doble títol de κεφαλή i σωτήρ. Si bé el sentit literal és eminentment teològic, afegim la

29. Amb Pau, i aplicat a la colònia filipenca, veiem una reformulació d'aquest esdeveniment teològic i espiritual del regne de Déu amb llenguatge manllevat d'una situació sociopolítica molt conscient del seu estatus de colònia amb els privilegis ja esmentats. Pau orienta l'auditori a reflectir una ciutat celestial, on viurien *natura sua* els àngels i en la qual els homes participarien per condescendència. Tindrien com a prefecte Crist mateix, σωτήρ transcendent que ha obert aquesta possibilitat de plenitud en Déu per a tota la humanitat, i també com referent moral dels qui conformen aquesta ciutadania espiritual eclesial, contraposada implícitament a l'*establishment* romà alhora vigent, i que tenia al cèsar com a màxim cap. Finalment, l'argument que fonamenta aquesta traducció i les seves conseqüències per a l'Apòstol rau en el fet de l'autoritat de Jesús, base d'una nova autoritat que ell exerceix quan exhorta els altres a imitar el seu exemple. La imitació que demana a Fil 3,17 no només descriu l'autoritat paulina sinó que implícitament vol conduir la consideració dels fidels al poder eficaç del Senyor Jesucrist. Cf. SISSON, «A Common Agôn», p. 245.

30. Més detalls al respecte en M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Éphésiens* (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série IXb), Ginebra: Labor et Fides 1991, pp. 28-41.

31. «La carta posa així les bases d'una "cristiandat". La via "religiosa" i la via "política" hi concorren i aquestes lectures eventuais estan carregades, totes dues, d'un potencial incalculable per la vinguda del messianisme evangèlic» (M. BOUTTIER, *Ephésiens*, p. 41).

importància del seu ressò polític: el cap de la família, de l'imperi i de tota l'οἰκουμένη és Crist, no pas l'emperador romà.

Opinem que Pau entenia el títol cristològic des d'una doble perspectiva complementària: primera, netament vertical o teològica, Jesús forma part de l'àmbit de la divinitat amb el Pare, sense confondre-s'hi. De fet, el mateix terme en el seu sentit natural ja inclou aquesta capacitat semàntica. La segona perspectiva la trobem també molt interessant: que Jesús sigui σωτήρ significa també que incideix en la capacitat de règim social dels creients, és a dir, que conformen una realitat social que pot afectar directament la resta del conjunt ciutadà. En definitiva, és la traducció política de categories tan típicament protopaulines com el tàndem «Cap (Crist) – Cos (creients)» (Rm 12,5; 1Co 12,12-27, o d'aquestes altres: «Espòs (Crist) – Verge esposa (Església)», que apareix a la correspondència coríntia (2Co 11,2). Aquesta imatge va tenir el seu èxit: Ef 5,23 ho demostra. La doble connotació, doncs, política i teològica, tindrà un ressò en les aplicacions posteriors que Primera Timoteu i les pastorals faran del concepte. Aquest ús tardà de Pau del concepte σωτήρ i de literatura posterior, com Efesis, suggereix l'existència d'un procés d'acceptació i relectura.³² Aquest no ha estat ni unilateral ni directe. Cal tenir en compte diversos elements contextuals que ens ajudaran a entendre millor la complexitat del *modus accipiendi* de cada escrit postpaulí, i també les motivacions de la doctrina protopaulina, dins d'un doble dinamisme de recepció i actualització del missatge del Pau històric.

3. PRIMERA TIMOTEU: PRESENTACIÓ SUMÀRIA I CONTEXT

Abans d'entrar en la matèria específica, introduïm aquella informació que ens ajuda a situar el document en el seu context històric i sociopolític, sobretot per a entendre'n després algunes expressions. Ometem la qüestió de l'autoria de Primera Timoteu, degut a tres motius: primer, el caràcter problemàtic de la identificació; segon, acollim el consens que des del segle XIX s'ha establert d'identificar-lo com un deixeble postpaulí de tercera gene-

32. L'ús més abundant del títol σωτήρ el trobem a les cartes pastorals, concretament a Titus (6x: Tit 1,3,4; 2,10.13; 3,4,6), que l'atribueix indistintament al Pare i a Crist. Paral·lelament, a Segona Timoteu només apareix en la *inscriptio* de la carta (2Ti 1,10), aplicat a Jesucrist. Finalment, Primera Timoteu l'empra en tres ocasions explícitament (1,1; 2,3; 4,10), amb un sentit netament teològic, és a dir, aplicat a Déu. Pel nombre de vegades que apareix i per la coherència interna, creiem que és més interessant l'ús i la teologia subjacent. En aquests tres casos hom s'adreça a Déu Pare; en Titus es tracta d'un ús posterior més desenvolupat cristològicament—, mentre que a Segona Timoteu, potser anterior a la primera, només se'n fa esment tangencial.

ració (posterior en el temps, segurament a Colossencs), i tercer, perquè té més interès per a la nostra temàtica la contextualització dels destinataris: Efes, la capital d'Àsia Menor al darrer terç del segle I dC.³³

3.1. *Efes: destinatari remot de Primera Timoteu*

Donat que és precisament en l'àmbit paulí on veiem més desenvolupat el títol σωτήρ, estudiarem Efes, com a context ambiental, tant polític com social, per a poder procedir a una exegesi més afinada dels textos de Primera Timoteu, i identificar-ne l'abast teològic. Efes era la metròpoli de l'Àsia Menor, rica ciutat comercial, famosa per la seva cultura i pels seus fastos religiosos. Exercia una gran influència sobre els punts polític, comercial i religiós de la província. Era el lloc fàctic del procònsol romà i seu de la confederació de grecs a la península. En temps de Pau, tenia el major port de l'Àsia, era el punt de convergència de la xarxa viària regional i una de les unitats poblacionals més grans de l'Alt Imperi romà amb dos-cents mil habitants aproximadament.

L'atmosfera religiosa era igualment plural, si bé retien notablement culte a la deessa Artemisa Efèsia. Comptava amb un temple que, per les seves característiques arquitectòniques i estètiques, era considerada una de les set meravelles de l'antigor. Protectora de la polis, i després colònia, oferia protecció i ajut als seus devots ciutadans. Rebia títols com ara σωτήρια («Salvadora»). Era una deessa verge i anava vinculada a la fertilitat. Complementàriament es retia culte a multitud d'esperits astrals, de l'inframon i de la natura que ella governava. La representació icònica la representava amb els signes zodiacals entorn del coll, com a signe de domini, també amb moltes mamelles, indicatiu simbòlic de la seva influència sobre la fertilitat. Cal afegir dos trets més al politeisme efesi: un panteó de cinquanta déus addicionals i l'ús estès de la màgia, amb reputació reconeguda des d'antic.³⁴

És important també considerar com era regulada a la colònia romana d'Efes la presència jueva. La seva geografia humana no era menys exu-

33. Per a majors detalls sobre la matèria: cf. L. T. JOHNSON, *The First and Second Letters to Timothy* (AnB 35A), Nova York – Londres: Doubleday 2001, pp. 55-90. L'exegeata aposta per no menystenir la informació històrica que aporta sobre el ministeri paulí, malgrat les dificultats per a enquadrar-lo en el marc de Fets, perquè: 1) de fet, Ga 1,2; 4,13-14; 2Co 11,23-24; Rm 15,19 *et al.* aporten dades que Fets no permet incloure, i són més valuoses, ja que són de primera mà; 2) malgrat que el lèxic sigui de 1Tm, juntament amb Tit, el més distant del vocabulari protopaulí, l'estadística permet de veure els nexes amb algunes temàtiques netament protopaulines, com ara: la santificació o el missatge de la creu.

34. Cf. H. BALZ, «Ἐφεσος», *DENT*, I, 1707; B. SCHWANK, «Ἄρτεμις», *DENT*, I, 475-476.

berant: cosmopolita i multiètnica, la seva composició sociològica incloïa punts com ara Jònia, Lídia, Frígia, Cària i Mísia, així com Grècia, Roma i Egipte. La presència sinagoga era substancial des dels temps dels Selèucides, el segle III aC, afavorida recentment per la *pax Romana* decretada per Octavi August.

Si bé arqueològicament no es pot corroborar, per inscripcions d'època romana podem inferir l'actuació de líders sinagoga i ancians a la ciutat asiàtica. Alguns estudiosos afirmen que la població jueva eren entre un 5-10 % de la població total—per tant, entre deu mil i vint mil habitants— que posseïen la ciutadania romana, segons testimonia Flavi Josep. Comptaven també amb alguns privilegis com és l'exempció del servei militar i el de poder enviar diners al Temple de Jerusalem. Tenien una llibertat civilment reconeguda per practicar la seva religió i seguir el calendari ritual i la dieta religiosa. Tot i aquesta situació de privilegi i reconeixement social hi havia tensió; a causa de la pràctica de la seva religió eren tractats amb hostilitat.³⁵ L'any 38 dC, sota l'imperi de Cal·lígula, va haver-hi una persecució a Alexandria contra la presència jueva, que es va contagiar a Antioquia de Síria. Posteriorment, segons Ac 18,2, Claudi va expulsar-los de Roma l'any 49 dC.

Finalment, l'espiritualitat jueva havia desenvolupat un misticisme que podria tenir ressò en la carta als efesis i en el seu contingut teològic.³⁶ Tanmateix no podem endinsar-nos-hi sense aventurar-nos en el camp de la hipòtesi. Només podem afirmar la presència d'un judaisme popular que sostenia una forta creença en els àngels i en els mals esperits, i que tolera l'ús de remeis populars contra aquests fenòmens, remeis que s'endinsen en el món de la màgia.³⁷ Algunes doctrines desenvolupades per la carta, com la del cos còsmic de Déu, serien pròpies del judaisme místic asiàtic.

35. Així ho testimonia Flavi Josep: cf. *Ant.* 12,125; 13,223-227; 14,262-264; 16,160.167-168.172-173.

36. Així ho assegura M. D. GOULDER, «The Visionaries of Laodicea», *JSNT* 43 (1991) 15-39; R. LEMMER, «Ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἐν τῷ Θεῷ – Understanding 'Body of Christ' in the Letter to the Ephesians», *Neot* 32 (1998) 459-495.

37. Ho demostra l'existència comprovada d'amulets amb la invocació de l'«Etern Adonai», o amb el nom de Salomó. També ens en parla *TestSal*, on l'autor descriu abundants pràctiques màgiques; l'obra se suposa que fou escrita a Efes. Cf. C.E. ARNOLD, *Ephesians* (Zondervan Exegetical on the New Testament), Nashville: Harper Collins Christian Publishing 2011, p. 37.

3.2. Context històric i social: semàntica del poder a Efes al segle I dC

La barrera entre religió i política a Àsia Menor i la seva metròpoli, Efes, en temps del cristianisme primitiu era molt tènue. Les *coloniae* durant l'Imperi Romà estès a Orient acostumaven a agrair els beneficis (reals o merament honorífics) dels emperadors i dels governants de torn. Roma digeria així un hàbit oriental, no sense reticències: equipara el *cursum honorum* amb el reconeixement que la religiositat hel·lenística oferia als herois i als déus. És el darrer pas d'una praxi que va conèixer diversos graus.³⁸

3.2.1. Títols atribuïts a l'autoritat civil

Inicialment el títol κύριος era denotatiu d'un estatus superior i tenia una certa autoritat o ascendència moral sobre els seus congèneres. El Pau missioner en fa referència, no sense certa mofa, a 1Co 8,5 quan indica que a Corint molts reben el nom de déus i senyors: «És cert que n'hi ha que són considerats déus (λεγόμενοι θεοί) al cel i a la terra, com si, de fet, existissin molts déus i molts senyors (ὡσπερ εἰσιν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί)». Són expressions que formaven part de l'esfera religiosa familiar que retia un tracte de reverència a qualsevulla divinitat. Progressivament es van acabar implantant per referir-se a l'emperador romà.³⁹ El títol κύριος aplicat inicialment a les divinitats, també s'emprava, sobretot en l'àmbit oriental de les possessions romanes, a l'Emperador, explícitament a partir de Tiberi. Fill adoptiu d'August i successor seu (14-37 d.C.), tingué renom de ser just, aconseguint d'imposar la pau a les províncies, i dugué a terme una política benèvola amb la presència jueva.⁴⁰ El papir d'Oxirrinc 37, datat habitualment de l'any 49 dC, atribueix aquest títol reverencial a l'esmentat líder

38. En efecte, es coneixen casos de ciutadans que van rebre honors similars a les ciutats gregues, que no van ser dirigents. No podem entendre el culte, de regust hel·lenístic, a l'*establishment* romà com una mera transmissió de formes de veneració vers un líder que només tingué lloc en durant només el període imperial. Va néixer històricament amb el reconeixement a Samos del general Lisandre d'Esparta, al final de la guerra del Peloponès, entre Atenes i Esparta, al segle V aC. Notablement a la província d'Anatòlia, sota règim persa, no va retre's culte a cap tirà o governant. Aquesta praxi va prendre més solidesa sota l'ègida d'Alexandre el Gran i es va aplicar a Occident de manera prominent amb August. Però no va ser un procés hermètic ni monolític. Cf. RICE, *Rituals and Powers*, pp. 24-25.

39. Cf. L. W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (BEB 123), Salamanca: Sígueme 2008, pp. 136-137.

40. Cf. H. BALZ, «Τιβέριος», *DENT*, II, 1746-1747.

romà.⁴¹ El succeí Cal·lígula (37-41), que sostingué una identitat divina més directa, contrastant amb Claudi, que manifestà una actitud més centrada en expressions verbals que no pas en el fons identitari: «Déu manifest» (ἐμφανῆ θεός). Neró, per la seva banda, rep atribucions divines més substantives, com ara la del rei d'Armènia Tirídates, que el qualifica de κύριος de tot el món. A la fi del primer segle de l'era cristiana, Domicià, juntament amb la seva política més intrusiva sobre el seu *establishment*, va sostenir una actitud molt teolàtrica: κύριος καὶ θεὸς ἡμῶν.⁴²

El primer terme que hem identificat ha estat el de σωτήρ, el qual conforma el camp semàntic del que s'ha denominat la «teologia de la victòria» imperial.⁴³ En el Nou Testament el títol apareix en 24 ocasions. Pertanyen al món sinòptic només 4 referències (cf. Lc 1,47; 2,11; Ac 5,31; 13,23), i només en una ocasió l'empra el quart evangeli (cf. Jn 4,42), com a confessió dels samaritans envers Jesús.⁴⁴ En l'àmbit hel·lenístic també existia aquesta denominació amb un ús molt específic: concretament s'aplicava als alliberadors polítics i fins i tot al mateix emperador de Roma.⁴⁵

En 12x apareix el terme al cànon paulí. A la literatura sinòptica, notem que només apareix al pròleg teològic del Tercer Evangelista: una al càntic de Maria (Lc 1,47), citant indirectament llibres profètics (cf. Ha 3,18; Is 17,10; 61,10), i una altra, posada a la boca de l'àngel que anuncia el naixement de Jesús als pastors (Lc 2,11). Fets, la segona part de l'obra llucana,

41. Cf. B. P. GRENFELL – A. S. HUNT, *Oxyrhynchus Papyri I*, Londres 1898, pp. 79-81.

42. Tots els casos esmentats apareixen a: PENNA, *Origini*, p. 167.

43. Cf. C. ANDO, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, California: University Press 2013, p. 294.

44. R. Schnackenburg relaciona el títol amb el context samarità de l'espera del *ta'eb* (líder polític), interpretant Dt 18,18 en clau més política que didascàlica o religiosa. Si aprofundim més en aquesta estadística genèrica: 8x s'aplica a Déu i 16x s'atribueix a la Persona de Jesús. És cert que sembla poc probable que Jesús s'arrogués aquest títol, donat que els estrats més antics de la tradició neotestamentària tampoc no el reporten.

45. Segons J. Jeremias, s'aplica a Jesús de manera translàtica, i amb una intencionalitat clarament crítica envers l'organització sociopolítica romana. Les arrels jueves de l'AT el vinculen amb el mateix nom de Jesús (יהושע, Jahvè salva), de manera que ja en Ac 5,31, Fil 3,20 es pot traduir al grec a manera de *sensus plenior*: Jesús és σωτήρ. Podríem dir que feia entenedor i proper als creients d'origen gentil el concepte de Messies jueu. Quan el títol es predica de Crist obté una connotació relativa: Salvador del món (Jn 4,42), i nostre (pastorals). Ell ens ha alliberat del pecat, la mort de les tenebres. Les expressions del NT tenen un triple substrat: a) sentit escatològic, b) una activitat alliberadora de Déu per al poble d'Israel i c) hi té també, és clar, ús profà (divinitats gentils i l'emperador). Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan. Versión y comentario*, vol. I, Barcelona: Herder 1980, pp. 510-511.525; J. JEREMIAS, *Epístolas a Timoteo y Tito. Texto y comentario* (Actualidad Bíblica, 21), Madrid: Fax 1970, pp. 114-116; K. STAAB – J. FREUNDORFER, *Die Thessalonicherbriefe. Die Gefangenschaftsbriege. Die Pastoralbriefe* (RNT 7), Ratisbona: Verlag Friedrich Pustet 1959, pp. 217-218.

també empra el terme (cf. Ac 5,31; 13,23) i és un terme poc emprat a Joan (2x) i només amb sentit cristològic (cf. Jn 4,42; 1Jn 4,14).⁴⁶

Si fem una valoració succincta, constatem que és un terme tardà que es desenvolupa en la teologia postpaulina i de manera significativa a les cartes pastorals. Paral·lelament els altres autors neotestamentaris l'han fet servir, però molt poc, segurament degut al seu camp semàntic, el culte a l'emperador com a personatge partícip de l'esfera divina. És plausible concebre aquesta proliferació del terme en un arc de temps tan tardà de la predicació eclesial cristiana com a expressió d'un enfrontament conceptual i cada cop més explícit davant la proliferació de cultes a monarques temporals o a l'acceptació de deïtats redemptores que competirien amb la religió cristiana; pensi's en les religions místèriques i en el culte imperial que tant van predominar a l'Àsia Menor.⁴⁷

3.2.2. Títols relatius a l'agenda política

El primer terme és εὐαγγέλιον, el qual només apareix a 1Tm 1,11: «segons l'Evangelí gloriós (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης) del Déu benaurat». Més enllà de la interpretació paulina del terme, que treballarem a la secció teològica, prestem atenció al seu rerefons polític. De fet, el cas més clar d'aquesta coincidència lèxica és la inscripció de Priene, on es parla que el naixement de l'emperador Octavià fou «el jorn del naixement del déu (ἡ γενέθλιος ἡμέρα τοῦ θεοῦ)», que ve acompanyat d'εὐαγγέλια. Aquesta inscripció permet de parlar d'una divinització explícita d'August, que poc temps després s'aplicarà a Jesús. En la literatura cristiana primitiva només s'empra el terme en singular, i en una doble adaptació teològica, recolzada en la interpretació que en feu la LXX sobretot al Segon Isaïes (40,9 *et par.*)

El segon terme és ἐπιφάνεια. Fa referència a la presència oficial de representants de l'Estat als actes de culte públics,⁴⁸ que Primera Timoteu empra de manera gairebé sinònima a un altre terme: παρουσία. Pres de la praxi oriental de veneració a l'autoritat política, sobretot en contextos oficials, designa la manifestació d'una divinitat, o la visita oficial d'una alta dignitat,

46. Allargant l'anàlisi estadística, l'ús d'aquest títol és variable a les cartes pastorals. És exclusivament teològic a Primera Timoteu, que l'empra 3x, sempre vinculat a Déu (Pare). En canvi, a Segona Timoteu, apareix només en una ocasió per descriure Crist i la seva manifestació (2Tm 1,10). Titus és l'escrit que més el fa servir (6x), indistintament aplicat a Déu (Pare) i a Jesús. De fet, apareix equitativament, segons ens indica l'estadística: Teologia: 1Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; Cristologia: Fil 3,20; 2Tm 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6.

47. Cf. J. GNILKA, «Redentor», *NEETB*, II, 1354.

48. Cf. P.-G. MÜLLER, «ἐπιφάνεια», *DENT*, I, 1555.

sense excloure-hi l'emperador en persona. Tècnicament defineix l'arribada festiva i solemne del príncep en visita a una ciutat o regió.⁴⁹ Pau l'aplicarà a la vinguda escatològica de Crist, sense que el tema ressoni en els seus directes successors, només 2Te 2,1.8, paral·lel de 1Te 2,19; 4,13-17.

3.2.3. Termes sobre els beneficis de l'agenda política

Hi ha dos termes, *εἰρήνη* i *ἀσφάλεια*, que directament no apareixen a les cartes pastorals, fora dels protocols de salutació o comiat epistolars, amb el seu sentit genèric habitual. Podem assenyalar 2Tm 2,22, que empra el terme *εἰρήνη* en un sentit ètic, però desvinculat d'*ἀσφάλεια*. Com indica J. Sánchez Bosch aquests dos termes junts formen part de la propaganda política de l'època. Cal veure que en el NT els termes tenen eco profètic (Jr 6,4; Ez 13,10). En conclusió, doncs, hem tingut en compte l'estudi molt recent de Th. Suk–F. Jing: l'ús dels títols, bo i essent narrativament relatius a la transcendència, fa referència sempre a actuacions de natura intrahistòrica.⁵⁰

3.3. Primera Timoteu: un mandatum principis controvertit

El gènere literari que més abunda a Primera Timoteu és la instrucció (*παραγγελία*), adreçada a uns destinataris que sostenen una convivència eminentment domèstica, pel que fa a la vivència de la seva fe cristiana, amb una estructuració incipient que es va consolidant, identificant grups específics, com ara les vídues, els preveres, el mateix Timoteu, els diaques.⁵¹ Les indicacions que es van realitzant són per a respondre a situacions específiques i no excessivament sistemàtiques, i s'alternen amb motivacions d'ordre teològic i sobretot d'ordre moral.⁵²

49. PENNA, *Le origini del cristianesimo*, 170; W. RADL, «παρουσία», *DENT*, II, 799-802, 800.

50. Cf. Th. SUK – F. JING, «“Salvation” (Soteria) and Ancient Mystery Cults», *Archiv für Religionsgeschichte* 18/19 (2017) 255-282.

51. Pel que fa a la gestió domèstica com a llenguatge eclesial, teològic i pastoral d'aquesta carta: cf. A. MIRANDA, «La retta amministrazione» (1Tm 1,4), *RivBiblit* 48 (2000) 167-197.

52. 1Tm 1,3 informa que el destinatari es troba a Efes, la metròpoli més eminent de la província romana d'Àsia Menor. Probablement la llavor dels cristianisme és encara incipient i pluriforme a la colònia. Tingué en Pau un gran promotor, segons informa Lluç (Ac 19,1-20), ja que l'església no tingué un fundador concret. Ac 18,24-28 indica la presència d'Apol·ló; d'allí sortiren dos col·laboradors cabdals de Pau: Aquila i Priscil·la, i hi actuava un grup de deixebles de Joan Baptista (Ac 19,1-7). Des d'Efes l'Apòstol escriurà la Primera Corintis (1Co 16,9); fou un escenari on Pau va voler desenvolupar amplament el seu ministeri, amb la predicació sobre

Primera Timoteu situa l'auditori en l'escenari d'Ac 20,1: Pau vol anar a Macedònia, província romana que té dues colònies molt importants per a l'Apòstol, Tessalònica i Filipis. Encomana a Timoteu de restar a Efes per instruir els creients sobre doctrines diverses a l'evangeli paulí, evitant discussions interminables, la naturalesa de les quals no s'ha resolt.⁵³

El missatge que l'autor postpaulí ofereix té dos grans eixos: la fidelitat a la predicació paulina, que ha passat de ser tradició, a ser dipòsit (1,3-20), i la necessitat d'una gestió més detallada de la vida eclesial, a la qual dedica quatre capítols (2,1-6,19). Tal determinació es troba mediatitzada per la progressiva teologització de l'esquema domèstic de les esglésies paulines,⁵⁴ i la necessitat de contestar les situacions anòmales en què es trobaven.⁵⁵

G. Theissen va identificar una tendència en el moviment paulí que denomina: *Love-patriarchalism*. El moviment paulí es pot definir com l'evolució de les esglésies paulines, passant de carismàtics transeünts palestïnencs a la missió paulina, urbanita, que va fer entrar el cristianisme en una nova fase, que va desembocar en la religió d'estat del segle IV. El mateix codi de símbols que Pau genera amb la seva predicació afecta l'organització social de l'Església que ell genera, amb el risc d'ambigüitat que això va suposar. Romanent al centre Crist crucificat, es va generant una progressiva especulació en relació amb la predicació cristiana i la ritualització que hi ha al voltant, com ara el ritual del baptisme en nom de Crist, així com la necessària motivació espiritual que ha de produir per a enfortir l'ànim religiós dels seus fidels. Ara bé, es va produint una ulterior evolució, d'un model basat en la psicologia religiosa del *convers* a un altre de més *institucional-estable*, que podem interpretar com a reflex del que succeïa eclesialment al darrer terç del segle I i començaments del segle II: l'església va deixant pas

el Regne de Déu i amb activitat taumatúrgica (Ac 19,8-16), fins al punt d'incidir en la crema de llibres de màgia, prohibida per la Torà (Ex 22,18; Dt 18,10) i els profetes (Mi 5,12; Is 47,9; Na 3,4; Ml 3,5). Allà experimentà una gran tribulació propera a la mort (2Co 1,8-9) que Lluc descriu com a «revolta no petita sobre el camí (= l'església)» (Ac 19,23). Hi ha hagut diverses opcions en la comunitat: des de recerca del propi pedigrí dinàstic en les discussions protognòstiques, o fins i tot l'afany de reconstruir la dinastia històrica de Jesús. Pensem que no hem de descartar el paral·lelisme entre l'afirmació idolàtrica d'Ac 19,28 (Gran Artemisa dels efesis) amb 1Tm 3,16b, «gran és el misteri de la pietat». Cf. JOHNSON, *Timothy*, 137-138.

53. Cf. JOHNSON, *Timothy*, pp. 162-163.

54. Cf. M. Y. MACDONALD, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, pp. 43-44.

55. «[A]mb la desafecció inicial de confrontació, hom pot descobrir un repte teològic. Com en el cas de les dones adherents al fals ensenyament a les Pastors, hom podria necessitar descobrir el testimoni d'aquells que, per molt de temps, han estat silenciats» (MACDONALD, *The Pauline Churches*, p. 238).

a una situació més estabilitzada, amb les conseqüències que això suposa, de codificació del missatge religiós, de jerarquització de l'església, a partir del model familiar (οἰκονομία) imperant a l'ambient hel·lenísticoromà de l'època —d'aquí la insistència en codis morals de tall estoic. Finalment, si atenem al context geogràfic i històric en què es desenvolupa, 1Tm 1,3, apareix Efes com la regió destinatària de les seves ordenances. El motiu, segurament, és apològic: després del martiri de Pau, les esglésies es trobaven en una situació de pluralisme de comprensió de la vida i missatge i missió de Jesús,⁵⁶ i calia reconduir la situació per tal d'afrontar el segle II amb unes coordenades més estables i fàcilment identificables, donat que els primers testimonis ja s'estan morint; la situació que vivien era especialment incerta, sobretot a la metròpoli asiàtica.

3.4. Composició de Primera Timoteu

Primera Timoteu és en un escrit neotestamentari tardà que pretén oferir una sèrie d'indicacions als mestres fidels al ministeri (i a la doctrina de la justícia per la fe) de l'Apòstol Pau.⁵⁷ Per això dissenya un escenari fictici: Pau, a punt d'anar a Macedònia (cf. Ac 20,1), deixa Timoteu amb l'encàrrec de governar la situació en què ha quedat Efes: una sèrie de mestres es dediquen a propagar doctrines diverses (si no contràries) a la doctrina paulina, dedicant-se a discutir sobre mites o qüestions genealògiques (cf. 1Tm 1,3-4). Timoteu —i per tant els deixebles cristians de tercera generació— han de proposar per la paraula i l'exemple una organització eclesial a manera de la *domus*, el *paterfamilias* de la qual és Déu mateix. Per això, el destinatari haurà de ser fidel a les profecies que s'han pronunciat sobre ell.⁵⁸ Això ho haurà de fer amb una bona actitud, descrita al·legòricament amb llenguat-

56. Ens remetem a una doble aportació. Per una banda, sobre la polisèmia del terme εὐαγγέλιον tenim l'article de S. GUIJARRO OPORTO, «La coexistence de différents sens du terme *euaggelion* aux origines du christianisme», *RTL* 45 (2014) 481-501. Sobre la dinàmica intraclesial, la composició gradual de l'epistolari paulí ens indica el procés de consolidació vers una consciència de «Gran Església». Per a una consideració de les diverses teories de composició canònica paulina: cf. S. E. PORTER, «Paul and the Pauline Letter Collection», a M. F. BIRD – J. R. DODSON (eds.), *Paul and the Second Century* (LNTS 412), Londres – Nova York: T&T Clark International 2011, pp. 19-36, esp. pp. 22-35.

57. Cf. JOHNSON, *Timothy*, p. 79.

58. Segurament les profecies fan referència al context litúrgic celebratiu en què els mestres fidels a la veritat paulina sobre Déu i Crist han rebut l'encàrrec de presidir l'església o esglésies a Efes. Cf. JOHNSON, *Timothy*, p. 184.

ge militar: «perquè en [les profecies] mantinguis la lluita (στρατεύη) del bon combat» (1Tm 1,18).⁵⁹

No només amb paraules, sinó també amb fets morals i disciplinars, és a dir, disposicions que afecten el funcionament del conjunt dels creients:

- a) Regular la pregària i la litúrgia comunes (2,1-15)
- b) Disposar de ministres al servei de l'església (3,1-16): bisbes i diaques.
- c) Proposar la sana doctrina enfront de les alternatives no desitjades (4,1-16)
- d) Organitzar la cura caritativa (5,1-16)
- e) Directrius comunitàries diverses (5,17-6,2a)
- f) Advertiments contra la riquesa material (6,2b-10)

4. LA SOBIRANIA DE DÉU A PRIMERA TIMOTEU

Un cop hem situat la carta postpaulina, sia geogràficament sia textualment, procedim a l'exegesi de les tres ocasions en què Primera Timoteu empra el terme σωτήρ i així identificarem més exactament el seu significat literal. D'aquesta manera, a la llum del context hel·lenísticoromà i de la perspectiva de la teologia política podrem individuar el sentit que l'autor va pretendre comunicar.

4.1. *El manament del Déu Sobirà (1Tm 1,1-2)*

¹ Pau, apòstol de Crist Jesús segons el manament de Déu, Sobirà nostre (κατ' ἐπιταγήν θεοῦ σωτήρος ἡμῶν) i de Crist Jesús, esperança nostra, ² a Timoteu, fill genuí en la fe: gràcia, misericòrdia i pau de part de Déu Pare i de Crist Jesús, Senyor nostre.

Ens trobem a l'inici de la carta, a la seva introducció epistolar (1,1-18). Aquest consta d'un prescrit (1,1-2), seguit d'una *narratio* que recorda el pas

59. També amb aquesta característica l'autor és deutor del protopaulinisme. 1Co 9,7 havia parlat de manera literal sobre la vida militar a mode d'exemple. Posteriorment, a 2Co 10,4 va comparar la vida cristiana a l'armadura d'un soldat. Ja en aquest segon ús del camp semàntic militar veiem l'eventual ambivalència que va caracteritzar també la literatura paulina posterior. Cf. M. E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinti [II. Commento ai capp. 8-13]* (Commentario Paideia), Brescia: Paideia Editrice 2009, pp. 637-641. Altres afirmacions paulines al respecte: 2Co 10,3; 2Tm 2,3-4. Ús de llenguatge militar: 1Te 5,8; Ef 6,17 on es compara la vida moral del creient amb una armadura de l'hoplita. Més detalls: cf. JOHNSON, *Timothy*, p. 185.

d'Efes a Macedònia (1,3-11). Continua amb una acció de gràcies, centrada en la χάρις i l'ἔλεος de Déu (Pare) envers la figura de Pau (1,12-18), i clou amb una reiteració —a manera d'inclusió— sobre la missió de Timoteu, presumiblement amb una tipologia de la incipient figura episcopal, en un context de canvi sociològic vers una institucionalització, com creuen alguns autors.

La força retòrica del prescrit rau en la forma i en el fons: en la forma, les seccions amplificades que l'autor ha disposat, i en el fons, que és explícitament teològic i cristològic.

El començament de la carta ja denota, per l'ús de «Pau, apòstol de Crist Jesús», que l'autor vol situar-se en continuïtat amb la predicació paulina. Si fem una comparativa amb els diversos prescrits de l'epistolari indiscutible, notem un respecte pels cànons epistolars, amb unes amplificacions que la retòrica clàssica defineix com a *hipotiposi*, des d'un punt de vista lògic, i des d'un punt de vista argumental és un *argumentum a modo*.⁶⁰ La hipotiposi en què es mou la Primera Timoteu és de caràcter teològic i cristològic: κατ'ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν. Vol descriure el *modus* com Pau és cridat a la vida apostòlica. Si ens concentrem en el primer extrem, el teològic, notem que les paraules clau són dues: ἐπιταγή i σωτήρ. Crida l'atenció l'ús d'ἐπιταγή.⁶¹ És un terme que l'Apòstol ja feu servir al seu epistolari, per tothom acceptat com autèntic, només en un sentit disciplinar (1Co 7,6.25), referint-se a una instrucció concreta segura

60. *Hipotiposi, descriptio o evidentia*, és una figura de pensament que consisteix a ampliar l'argumentació posant davant la consideració de l'auditori l'objecte de comunicació, traduint en paraula les imatges que pot vehicular l'argument. L'argumentació *a modo*, que forma part dels arguments *a re*, a partir de l'objecte mateix que es vol comunicar; que verifica la manera com es relaciona aquest amb el conjunt del missatge adreçat a l'auditori. Cf. B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica* (Tascabili Bompiani 94), Milà: Bompiani ¹¹2008, 1988, pp. 83-84; 238.

61. Tant és així, que el còdex alexandrí (s. IV) substitueix ἐπιταγῆς per ἐπαγγελίας a l'*acusatiu*. Segurament es justifica com a al·literació i per paral·lelisme amb 2Tm 1,1 que introdueix aquest concepte al seu *incipit*. Per crítica externa, només la trobem en aquest manuscrit, i paral·lelament a 2Tm 1,1, de la qual segurament l'escriba s'haurà deixat influir. Per crítica interna l'arrel *ἐπαγγελ- només apareix en 3x (2,10; 4,8; 6,21). D'aquestes freqüències només la segona fa referència explícita a la promesa, però més orientada vers una doble actitud: moral (envers el món present) i escatològica (vers la vida futura), però deslligada d'un referent directament teològic, ja que només descriu la virtut d'ἠνσέβεια (4,8). Les altres dues ocasions tenen un ús sinònim al de professar. Certament, la categoria «promesa» a les pastorals està més orientada a la vida, en el sentit que recorda als fidels que la vida futura està assegurada per la revelació divina en Crist Jesús, i que aquella incideix actualment en la vida moral dels creients. Tanmateix, a 1Tm la promesa no té una excessiva força, i si la comparem amb les protopaulines o amb 2Tm i Tit, queda reduïda a un mer «rescat» d'un terme paulí, sense albirar-ne tota la força teològica. 1Tm només es queda amb els termes, però moltes vegades els buida del contingut fortament elaborat del Pau històric.

i vinculant, provinent de Jesús, o com a exercici de l'autoritat apostòlica de la qual Pau té consciència (2Co 8,8) i que mantindrà fins al final (Flm 8).⁶² En el context de Primera Timoteu, qui dona ordres és l'emperador a tot el seu domini, i els militars al seu àmbit, així com el *paterfamilias* a la seva *domus*. La carta considera Déu, doncs, com el gran factòtum de la nova οἰκονομία que vol ordenar amb les seves indicacions imperatives.

4.1.1. Exegesi de κατ'ἐπιταγήν

El sentit fonamental del terme ἐπιταγή se situa en la intervenció d'una autoritat competent, sia política, sia econòmica, sia social, sobre una realitat de la polis, que demana ser endreçada, disposada a tenor dels estàndards conjunturals de l'època. Així ho manifesten testimonis antics extrabíblics com ara la inscripció de Kyme del segle VII aC, o Virgili, quan canta poèticament la disposició provident de Júpiter envers el poeta Damoetas, com a força que organitza els seus versos: «Ab Iove principium Musae, Iovis omnia plena; ille colit terras, illi mea carmina curae» (*Ecl.* 3,60-61).⁶³ Paral·lelament, al món de la LXX a Dn 4,37b es posa en boca de Nabucodonosor l'ordenament que el Creador ha establert perquè ell tingui el seu tron de Babilònia, juntament amb tot poder i reialesa. L'ἐπιταγή (i la διαταγή) té com a rerefons l'ordre que emana del poder establert, del qual la mobilització tumultuària és el contrari.⁶⁴ La moral estoica també influïa, ja que interpretava l'autoritat civil a manera de gran família en què és el pare

62. Una primera recepció teologitzant la tindrem a Rm 16,25-27: «manifestant-se ara [el misteri amagat des de l'eternitat] per mitjà de les Escripures dels Profetes segons la disposició (κατ'ἐπιταγήν) del Déu etern a l'obediència de la fe, i donat a conèixer a totes les nacions». Una segona recepció la tenim a l'Evangeli de Marc, que l'empra 4x (1,27; 6,27.39; 9,25) amb els seus respectiu paral·lels. Abraça tant l'aspecte més profà, de «manament d'un superior» —com ara, quan Herodes ordena la decapitació del Baptista (6,27), o Jesús congrega la multitud per a donar-los el pa multiplicat (6,39)— com també un ús messiànic: quan Jesús exorcitza (1,27; 9,25), paral·lel a la paraula creadora de Déu, eficaç de manera directa i immediata. L'arrel *επιτατ- es desenvolupa al septenari protopaulí en dos termes: el substantiu ἐπιταγή (4x: 1Co 7,6.25; 2Co 8,8) i en el verb ἐπιτάσσω (Flm 8), sempre en un context humà.

63. Cf. P. HERNÁNDEZ (ed.), *Virgilio. Obras completas. Edición bilingüe* (Bibliotheca aurea), Estella: Cátedra 2008, p. 114.

64. Així ho manifesta un altre escrit, poc temps posterior a 1Tm, el *Martiri de Policarp*, bisbe d'Esmirna, quan respon al procònsol, considerant-lo digne de respecte per estar revestit d'autoritat, seguint les indicacions de Rm 13,1; 1P 2,13, d'interpretar tot príncep i autoritat com a provinent de Déu, i alhora refusa de donar explicacions a la massa de gent que està agrupada per veure la sort del màrtir (cf. *MarPol* 10,2).

qui té l'efectiva *auctoritas* que fonamenta la seva *potestas*.⁶⁵ La influència de la LXX no és aliena a aquesta insistència en l'àmbit militar-polític. En efecte, als escrits més propers a la nostra era cristiana empenen el terme sempre atribuït a un poder militar o reial (Dn 3,16; 1Es 1,16; 3Ma 7,20; Sv 14,17; 4Ma 8,6), llevat de Sv 18,15 que és a Déu mateix a qui s'atribueix d'emanar ordres: «La teva paraula totpoderosa, des dels cels, des dels trons reials, com a lluitador sever va davallar al bell mig d'una terra d'extermini, [com] una espasa aguda que duu el teu decret irrevocable (τὴν ἀνυπόκρουτον ἐπιταγὴν σου φέρων)».

L'autor tritopaulí interpreta la condició apostòlica de Pau com una manifestació de poder i de cura providencial del Déu únic. I ho expressa amb un terme amfibològic: té una vàlua per al món bíblic, ric en ell mateix, i també en l'àmbit profà, sobretot pel que fa a l'organització social. Donat el nou caràcter que Roma imprimia a aquest terme, en llatí, *imperium*, i a la llum de la moral estoica imperant en l'època que oferia una visió del poder anàloga al de la família, de manera que el responsable era a manera de pare dels súbdits, podem entendre que Primera Timoteu concep Déu com a líder familiar, social, militar —que en època del cristianisme antic s'identifica *a fortiori* amb l'emperador regnant—. Cal tenir en compte també que es tracta d'un neologisme, del qual J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie (1992) parlen.⁶⁶

4.1.2. Exegesi de σωτήρ a la llum d'ἐπιταγή

El segon terme, σωτήρ, de presència molt escassa a les cartes paulines, només a Fil 3,20 i amb el sentit que ja hem subratllat, ens situa davant d'una metàfora allargada, de manera que l'autor tritopaulí dissenya una al·legoria breu però eficaç: la divinitat ve concebuda com un líder polític i religiós que ordena i promulga l'acció de Pau.

65. El Logos era el principi rector de la moral segons aquesta escola postaristotèlica: era el principi racional que dirigia la dinàmica global de la societat, i era el referent objectiu dels drets i deures dels ciutadans i de la moralitat quotidiana. L'estoïcisme tardà, sota domini romà, va donar suport ideològic al canvi polític que va anar passant de república a imperi, quan l'emperador comença a nomenar més caps militars. D'ací ve la importància de l'ἐπιταγή i la τάξις com a elements vertebradors de la logística estatal. Per a dades més completes de la qüestió, cf. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht 1984, pp. 277-366.

66. Cf. J. LUST – E. EYNIKEL – K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of Septuagint, sub voce*; R. PENNA, *Lettera ai Romani. Volume unico* (Scritti delle origini cristiane 6), Bolonya: EDB 2010, p. 883.

A la llum de la informació que acabem d'identificar, ens preguntem quin és el sentit literal que l'autor volia vehicular amb l'ús d'aquest epítet. Si prestem atenció a la doble vàlua de molts termes que emprà l'autor, podem afirmar que el seu llenguatge és volgudament amfibològic: polític i religiós. L'autor pensa en Déu des de la doble vessant de Creador, en continuïtat amb el judaisme del Segon Temple i el credo cristià, a la llum de la tradició paulina que ha quedat consagrada amb la missió i el martiri de l'Apòstol, i també amb la teologia paulina de l'origen directament diví del ministeri de Pau, tal com ell tant va afirmar i defensar (cf. Ga 1,15–2,20; 1Co 9,1-27; 2Co 10,1–12,12; Rm 1,1-7). Déu ha disposat *econòmicament* que sigui Pau l'Apòstol missioner que estengui el Nom de Jesús a través de l'Àsia Menor i Europa, constituint esglésies domèstiques amb força missionera a les colònies més cosmopolites, de manera que es pugui difondre l'Evangelí de Crist. Aquest ordenament no està exempt de l'autoritat de Déu mateix com a Creador del món i de la història, estenen així la seva senyoria a nivell històric i politicosocial sobre els gentils.

Finalment, notem una diferència amb Fil 3,20: el σωτήρ només és Déu, no pas Jesús, com després veurem. En això detectem dos continguts: primer, continuïtat amb el missatge escatològic de les cartes indiscutides de Pau (cf. 1Te 4,12-18; 1Co 15,42-49), on el protagonisme de la intervenció darrera que duu la humanitat a la participació de la vida en Crist és Déu mateix. El segon, és una imatge correctiva de l'al·legoria del Sobirà terrenal aplicada a Crist, que podia dur a confusió teològica als fidels —podent induir-los a concebre un mil·lenarisme excessivament literal— i també per a evitar que els controls de Roma se centressin massa en el contingut del missatge cristià, en uns moments on s'ha pogut experimentar ja la preocupació de l'*establishment* romà pel fer cristià, que interpretaven políticament com una perillosa i nociva superstició.⁶⁷

4.2. La pregària adreçada a Déu, Sobirà universal (1Tm 2,1-7)

¹ Exhorto, doncs, primer de tot, a fer pregàries, oracions, súpliques, accions de gràcies per tots els homes, ² pels reis i per tots els qui tenen autoritat, perquè duguem una vida tranquil·la i serena, amb tota pietat i honestedat (ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι). ³ Això és bo i agradable a la presència del nostre Sobirà, Déu (ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος θεοῦ), ⁴ el qual vol que tots els homes se salvin (σωθῆναι) i arribin al coneixement de la veritat. ⁵ En efecte, únic és Déu i únic

67. PLINI EL JOVE, *Epistula* 10,96: «Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam».

el mitjancer de Déu i els homes, l'home Crist Jesús, ⁶ que s'ha donat ell mateix com a rescat per tots (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων): [aquest és] el testimoni en els temps apropiats, ⁷ per al qual he estat posat jo com a predicador i apòstol —dic la veritat, no menteixo—, mestre dels gentils en la fe i la veritat.

Ja al prescrit de la carta, apareix l'epítet que es repetirà en dos moments ulteriors. Precisament en la secció sobre la pregària torna a aparèixer, quan Primera Timoteu proposa una relectura cristològica del *Xemà*, a la manera com ja Jesús la va repropolar amb Lv 19,18, segons indica Mc 12,28-34.

4.2.1. La pregària: força i presència subversiva de l'església

Per això proposa un doble missatge: primer, convida a la pregària per l'autoritat civil establerta (2,1-2), i a continuació fonamenta aquesta acció litúrgica en una teologia de la sobirania de Déu (2,3-5). Preguar i respectar l'autoritat dels reis i dels qui estan en autoritat té una doble finalitat: una, pragmàtica, és a dir, procurar el bé comú de tots, una convivència pacífica i serena de tots els ciutadans, i una altra de teològica, que consisteix en el reconeixement de la universal influència de Déu, com a sobirà dels homes i del cosmos. Com assenyalen autors, la presència eclesial és un component sociològic que posa en tela de judici algunes de les institucions civils que Roma té per a mantenir el control a tot el seu territori: el culte és un d'ells. Un culte alternatiu, com el que les esglésies d'Efes proposen, és un ferment de conflicte social que Primera Timoteu vol evitar, en part. D'aquí l'ús de les qualitats morals: εὐσεβεία καὶ σεμνότης. Un component de resistència espiritual també s'ha de reconèixer en la carta. Bo i no essent absolutament novedós l'autor, ja que jueus i cristians sempre han combinat la pregària per l'autoritat competent amb una llibertat moral sobre l'establishment polític, és interessant que s'entri en el camp polític i religiós del σωτήρ per a expressar-ho. Per a l'estoïcisme ambiental, naturalesa i justícia civil són reduïbles a la moral domèstica i, per aquest motiu, l'emperador és com el *paterfamilias*. Ara el cristianisme primitiu d'Àsia Menor proposa una paternitat alternativa: la de l'únic Déu.⁶⁸ Ja aquesta actitud religiosa i espiritual havia donat ocasió a Roma perquè Neró acusés les primeres esglésies romanes de culpables de l'incendi de l'Urbs.

En definitiva, malgrat els abusos de poder fàctic, l'autor recomana la pregària, com a instància espiritual, bo i essent conscient de la dificultat

68. Cf. L. T. JOHNSON, *Religious Experiences in Early Christianity*, pp. 163-172.

que pot suposar per als creients. Com l'hem d'entendre ens ho aclareix a 1Tm 1,17. La pregària a què fa referència és la proclamació de la reialesa absoluta de Déu sobre totes les instàncies intermèdies entre l'home i el seu Creador: «Al Rei etern, incorruptible i invisible, el Déu únic, honor i glòria pels segles dels segles, amén».⁶⁹

4.2.2. La sobirania de Déu: reinterpretació cristiana del monoteisme jueu

La base de la *pietas romana* en temps d'August és la consideració de l'*imperium* com a *patria*, una gran família en què el *princeps* n'és el rector. La proposta de Primera Timoteu és una reinterpretació d'aquest ideal humanístic, partint d'una base prèvia: el Déu únic, Creador de tota cosa i que n'és el principi rector. Aquesta és la base de la concepció cristiana de la reialesa de Déu: evita l'antropocentrisme que el culte a l'emperador estava generant a Efes —i a tot l'Imperi en general— redirigint la consciència dels fidels vers la transcendència del Creador. Déu és únic, com confessa el judaisme del Segon Temple, i ni Jesús ocupa el lloc de la Persona del Pare, sinó que n'és només el mitjancer (μεσίτης).⁷⁰

Aquesta unitat de la substància divina és expressada per l'autor sota dues premisses:

a) La premissa soteriològica (1Tm 2,3-4): Déu és únic en la seva divinitat, i afirma la humanitat de Crist Jesús en vistes a mostrar com l'empera-

69. Si atenem al gènere literari de 1Tm 1,17 podem afirmar que ens trobem davant una conclusió doxològica. El seu caràcter no és especialment genuí, altra literatura del cristianisme antic emprà el mateix recurs amb paraules similars (Ap 4,11; 7,12). I si atenem als contextos històrics dels paral·lels, podem afirmar que ens trobem en situacions similars: un canvi polític sensiblement més adwers per al recent cristianisme, a part de les dificultats per a viure orgànicament una mateixa doctrina i uns mateixos hàbits. Opinem que a aquesta doxologia se li poden aplicar els elements que L. W. Hurtado destina als exemples que ell proposa. Per tant: «Como seguirá siendo verdad en la praxis cristiana posterior, las doxologías paulinas están generalmente dirigidas a Dios "Padre" (Rm 11,36; Gal 1,5; Fl 4,20, entre las cartas originales de Pablo). En todos estos contextos, no obstante, la obra de Dios en y a través de Jesús es la *ocasión* y el *contenido* de la alabanza expresada en la doxología» (HURTADO, p. 185). En efecte, el mateix Nou Testament ens forneix altres exemples paral·lels: Ef 3,21; 1Pe 4,11; Jud 25.

70. Pensem que a Ga 3,19 aquesta funció la tenia Moisès: amb una alta valoració per al judaisme, però no pas tanta al cristianisme. Amb 1Tm 2,5 s'empra d'una manera minimalitzadora: Jesús és Salvador, perquè ha estar enviat del Pare. L'economia de la salvació la gestiona el Pare en un sentit absolut i ple, mentre que la manifestació cristològica és relativa a la voluntat universal de Déu.

dor romà i altres instàncies polítiques o religioses no usurpen el caràcter radicalment definitiu de la manifestació de Déu en la persona, la doctrina i la missió salvífica de Jesús.

b) La premissa teològica, ja que reinterpreta el *Xema*, introduint-hi la cristologia explícita (1Tm 2,5-6): l'única mediació de Crist en tant que home, gràcies al seu lliurament redemptor, favorable a tots, un testimoniatge aportat en els temps previstos per l'economia divina (καίροισι ἰδίοις).

La reinterpretació té un afegit: situar també en un lloc secundari, però important, la figura i la missió paulines. Pau ha estat posat (per Déu) com a predicador i apòstol de la fe i la veritat divina, de la fidelitat a l'Aliança de la qual Jesús ha estat mitjancer definitiu (1Tm 2,7).

En conclusió, aquesta perícope marca una actitud singularment interessant en relació amb la resta de la literatura paulina sobre la concepció i el tracte cívic cristià envers l'autoritat civil. Segons R. Aguirre Monasterio, Pau modifica les coordenades històriques d'una predicació jesuànica sobre una *religió política* i la converteix en una *religió domèstica*.⁷¹ El motiu, segons l'exegeta, és merament acomodaticí: era més pràctic per al projecte missioner expansiu de l'Apòstol una xarxa de comunitats agermanades entre elles per oferir un cristianisme possible, que encara no podia afectar el conjunt de tot l'Imperi.

4.3. *La pietas i la confiança en Déu, Sobirà i Salvador universal* (1Tm 4,7b-10)

^{7b} Exercita't tu mateix en vistes a la pietat (πρὸς εὐσέβειαν). ⁸ Perquè l'exercici físic és útil per a poc, però la pietat és útil per a tota cosa, bo i tenint la promesa de la vida present i futura. ⁹ És digne de crèdit i de tota acceptació aquesta paraula: ¹⁰ és per això que treballeu i lluiteu, perquè esperem en el Déu vivent, Salvador de tots els homes (ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων), principalment dels creients.

Contextualment, l'auditori es troba a la segona part de la carta. L'autor ha parlat de les normes de pregària (2,1-15), de l'organització eclesial, començant pels ministres (3,1-16) i continuant per la resta de membres (4,1-6,19). Entre altres temàtiques, Primera Timoteu vol advertir contra els

71. Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estudios Bíblicos 23), Estella: Verbo Divino 2001, p. 67.

falsos mestres (4,1-7a), oposant-hi la virtut de l'εὐσεβεία (4,7b-16). Els opositors venen descrits d'una manera lacònica i acolorida. De fet, són tres els trets fonamentals: renegar de la pròpia fe, prohibició del casament i abstinència de certs aliments. A partir d'aquí hi ha una sèrie d'argumentacions que amplifiquen la idea fonamental que Pau ja predicava (Ga 4,10-20; 1Co 10,30-31; Rm 14,14.20). L'antídot contra els opositors és mantenir-se en la pietat,⁷² com fan els apòstols: «Per això, doncs, treballeu i lluiteu, perquè esperem en el Déu vivent, que és Salvador de tots els homes, principalment dels creients» (4,10). El sintagma «Déu vivent» reprèn una noció que ja apareix en la predicació paulina tradicional (1Te 1,9-10; 4,13-14; 5,9). Cal afegir-hi el sintagma «posar l'esperança en Déu», que també és propi de l'ensenyament monoteista jueu (LXXSal 24,5; 26,1; Is 12,2; 17,10; 45,15 *et al.*). L'obertura universalista que Pau va encetar amb la seva predicació, ara la continua Primera Timoteu. Amb l'adverbi μάλιστα («principalment») a 1Tm 4,10d, l'autor pretén posar de manifest que aquesta veritat de fe es dona de manera particularment clara en els creients, però no de manera excloent.

4.3.1. Exegesi sobre la pietat romanitzada com a virtut cívica i religiosa

Arribem al darrer moment en què Primera Timoteu descriu Déu com a σωτήρ. Com s'ha indicat anteriorment, la presència de Jesús queda volgudament en un rellevant segon lloc, per tal de corregir una eventual concepció antropocèntrica del poder polític. Ara, mentre l'autor proposa magisteri sobre la sana doctrina, proposa una actitud comuna en part amb el judaisme del Segon Temple: l'esperança en el Déu de l'Aliança, actualitzada cristològicament. El missatge de Jesús predicat per Pau, digne de crèdit i de tota acollida, és el motor que duu a terme les promeses bíbliques. La promesa de vida que vehiculava l'acompliment de la Torà en el seu aparat legislatiu ara passa a la confiança posada en el Déu viu. L'autor, però, entén de manera paral·lela l'esperança (típicament bíblica) amb una categoria ambiental, semblant parcialment: la *pietas*. En tant que terme profà, el seu camp semàntic referencial és el del respecte als valors i les estructures fixats. Així s'entén a 1Tm 5,4 quan identifica aquesta virtut com l'actitud correcta dels nets envers les àvies: «Si alguna vídua té fills o nets, que aprenguin primer a regir pietosament la pròpia casa (τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν)

72. Aquest terme, en el sentit hel·lenístic, significa respecte pels valors existents o estructures de valors acceptades, que passa per l'àmbit domèstic i arriba fins al tracte amb la Divinitat. Cf. P. FIEDLER, «εὐσεβεία», *DENT*, I, 1684-1686.

i a recompensar els progenitors».⁷³ Tot i així, cal tenir en compte també, en virtut de l'ambient sociopolític de l'autor tritopaulí, la juxtaposició entre política, religió i vida familiar. La pàtria és, al darrer terç del segle I d.C., la *macrofamília* la qual els ciutadans, com a fills, han de venerar i respectar. Se superposen actituds cíviques i culturals, sense confondre's en la seva identitat. Tant és així, que identificar l'autoritat com a provinent de la divinitat fa que els súbdits desenvolupin una sensibilitat política que toca amb expressions religioses, la qual cosa es denomina a Primera Timoteu θεοσέβεια: «allò que convé a les dones, que han promès regir-se segons la pietat de Déu (θεοσέβειαν) per mitjà de bones obres» (1Tm 2,10). No podem obviar, doncs, que la proposta tritopaulina està dibuixant un model d'església ambivalent: per una banda, atent al ritme social habitual dels seus membres, que són ciutadans d'aquest vast imperi, i per l'altra, una mena de model social alternatiu, on l'autèntica sobirania se situa a redós del missatge evangèlic, per tant, en Déu, amb un autèntic intermediari entre la divinitat i els homes, l'home Crist Jesús enfront de la figura imperial que anava prenent més relleu en el relat social i religiós de l'època.

4.3.2. La *pietas* reinterpretada cristianament, proposta d'inculturació evangelitzadora

Arribem aquí a la conseqüència següent: Primera Timoteu equipara l'esperança bíblica, actitud del creient que posa els seus anhels en la fidelitat poderosa de Déu, amb la *pietas*, actitud social vinculada amb l'ètica humanista romana coetània. En relació amb Déu, la relació del creient és com la del súbdit amb l'emperador: cal respectar les seves disposicions i ordenances, tant en l'esfera pública, com en l'àmbit de la relació amb Déu. Seguint la intuïció de P. Fiedler, veiem com la vida en Crist s'equipara amb l'ideal de l'època: la vida de respecte del dinamisme polític i natural, a manera de casa universal, on el Logos és la raó del funcionament de tot. Ara bé, en el cristianisme, la raó estoica deixa pas al dinamisme teològic manifestat en Crist; la pietat és la confessió de la salvació de Déu per Crist Jesús: «el qual s'ha manifestat en [la] carn, ha estat declarat just en l'Esperit, ha estat vist pels àngels, ha estat predicat entre els gentils, ha estat cregut al món, ha estat endut en [la] glòria» (1Tm 3,16). D'aquesta manera Primera Timoteu vol superar els límits d'una vida merament marcada per la decisió extrínseca de la política, demanant una adhesió de la consciència singular i

73. Cf. P. FIEDLER, «εὐσέβεια», *DENT*, I, 1684.

col·lectiva, arribant a la condemna dels vicis propis d'una vida cosmopolita: afany del diners i egoisme a l'hora de compartir (1Tm 6,5.9).

5. TEOLOGIA DE LA SOBIRANIA DE DÉU A PRIMERA TIMOTEU: TESTIMONI I INCULTURACIÓ

Primera Timoteu denota una afirmació clara: reflecteix un cristianisme de segona generació que estava evolucionant vers la institucionalització. Estava deixant en segon terme la figura de missioners alliberats per a la predicació i tenia com a objectiu la capil·larització social. Volia incidir en les religiositats domèstiques, més vives i sentides que l'oficial. Això va generar una incipient suplantació de la religió oficial que va culminar amb Teodosi, a la fi del segle IV dC. En aquest moviment de recorregut lent se situa Primera Timoteu oferint les bases del canvi social i pastoral de les Esglésies apostòliques. Aquest procés, en part, va venir per una adopció del llenguatge polític oficial de l'època, en virtut de l'estreta unió que hi havia entre les diverses esferes socials.

5.1. *Preàmbuls de la teologia sobre la sobirania de Déu a Primera Timoteu*

5.1.1. Una nova semàntica del poder

Podríem definir, doncs, la teologia de Primera Timoteu sobre el σωτήρ com un clam a favor de la resistència pacífica enfront de l'adversitat que a Àsia Menor estava creixent amb la política divinitzadora que s'estava desenvolupant. L'eix de la seva opció política era l'aposta per l'objecció de consciència enfront d'una afirmació exacerbada de l'autoritat política. La manera com es plasma és l'aclamació de la reialesa de Déu en fórmules religioses, concretament: la confessió de fe i l'aclamació doxològica referida a Déu. Ambdues estaven incloses dins de l'àmbit del culte públic i de la pregària, tal com 1Tm 1,17; 2,2-3 ens han revelat. Ara bé, el gènere «himne» ha estat un tret característic del primitiu culte cristià. Entre ells destaca 1Tm 3,16. De fet, les cartes paulines manifesten que els cercles cristians del primer segle practicaven cants litúrgics a manera d'antífones que celebren el misteri diví de la salvació per Jesucrist.⁷⁴

74. Com a tal, la detecció d'himnes al Nou Testament és relativament recent, i inclou els resultats d'una anàlisi de trets literaris comuns. L'ús d'aquesta tipologia literària consta a Col

5.1.2. *Analogatum princeps*: la sobirania del Déu etern i immortal

Un primer element que hem de tenir en compte en la proposta de moral política que l'autor de Primera Timoteu ens ofereix és que l'*analogatum princeps* no és l'emperador romà, sinó que l'obediència a l'august es deu a l'obediència a l'únic Déu, autèntic Sobirà de la història i dels creients (cf. 1Tm 1,17; 4,10). A això hem d'afegir que l'abast de la reialesa divina no se circumscriu només als límits d'un imperi físic com ara el del Cèsar de Roma, és universal, tant empíricament com moral. De fet, se situa idealment en la línia de les intuïcions teològiques del Segon Isaïes, quan proposa —tal volta sense adonar-se'n plenament— un discurs alternatiu a l'hel·lenisme romanitzat. Mentre que Roma i Atenes desenvolupen el Logos com a eina demiúrgica per a la comprensió del món, el judaisme del Segon Temple proposa una teologia de submissió del cosmos i de la història a Déu, com a Creador real i propi de totes les coses, que endemés és un Ésser provident envers Israel.

La singularitat de Primera Timoteu rau en el fet que continua amb el procés de cristologització de la teologia, moviment espiritual i doctrinal que va començar Pau de Tars i que, ulteriorment, els seus deixebles continuen. Aquí hem contemplat Jesús com a figura intermèdia entre la divinitat i la humanitat. Ha insistit en dos elements principals: la humanitat real del Crist (1Tm 2,3), i la seva vinguda definitiva, que també és descrita amb els termes al·legòrics de la parusia, o vinguda gloriosa d'un alt mandatari a la seva regió (1Tm 6,14-16).

3,16, i a Ef 5,19-20. Per taxonomia, podem afirmar de manera genèrica que consta d'una sèrie de característiques específiques, com ara: la «dislocació contextual», és a dir, que interromp el decurs de la prosa epistolar amb la inclusió d'un material complementari; terminologia i estil notablement diversos al de la resta del context immediat (1Tm 3,16); la introducció d'algun element introductori (Fil 2,6; Col 1,15; Ef 5,14; 1Tm 3,16), i un vocabulari més cerimonial, hieràtic i tendent a l'ús de *hàpax legomena*.

Dins d'aquest grup genèric, concentrem la nostra atenció en la doxologia. Normalment són breus, adscripcions espontànies de lloança a Déu i apareixen a manera de formulismes conclusius, d'himnes, d'expressions anàlogues i de seccions epistolars. Un primer element, molt variable, és l'adscripció de la lloança, sia a Déu, sia a Crist. En ocasions es fa per mitjà d'un pronom relatiu, una perífrasi participial o un nom, propi o comú (1Tm 1,17). Un segon component és l'atribució de glòria justificada, amb més o menys motius, sempre reclamant —entre els modes verbals indicatiu i optatiu— la llum majestuosa que és pròpia de la grandesa de Déu. Finalment, hi ha una clàusula temporal que convida l'auditori a concebre l'eternitat, amb l'eventual confirmació col·lectiva «Amén». Cf. HURTADO, *Señor Jesucristo*, pp. 179-180; R.P. MARTIN, «Hymns, Hymn Fragments, Songs, Spiritual Songs», *DPL*, 421; P.T. O'BRIEN, «Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving», *DPL*, 69.

5.1.3. Continuïtat paulina fonamental: Déu Salvador i la salvació universal

Segons el context, 1Tm 2,1-15 és una secció on predomina una sèrie de normes per a la pregària: primer, per les autoritats (1Tm 2,1-2) i ho justifica amb arguments teològics i cristològics (1Tm 2,3-6). A continuació dona un argument d'autoritat apostòlica que reforça les indicacions anteriors (1Tm 2,7). Prossegueix amb la normativa, disposant sobre detalls anecdòtics, centrant-se en la dona sobre la qual dona directrius restrictives (1Tm 2,8-15), amb arguments paral·lels teològics, com ara una interpretació negativa sobre Gn 3,6.12-13 i el pecat d'Adam i Eva.

Retòricament parlant, ens trobem amb una secció interessant: hi ha una *proposició* d'un argument de la carta: la urgència de pregar per tothom (1Tm 2,1bc), introduïda per un formulisme exhortatiu (1Tm 2,1a: παρακαλῶ). A continuació es desenvolupa la tesi amb una argumentació breu, que no pretén ser exhaustiva, però sí representativa: parla de reis i dels qui estan dotats d'autoritat en vistes a mantenir una situació pacífica (1Tm 2,2).⁷⁵ Afegeix dos arguments *ex auctoritate*, amplificant-los, segurament per la dificultat que implica aquesta ordenança paulina (1Tm 2,3-6.7). El primer és teològic i el segon apologetic. El teològic comença amb una breu afirmació que necessita d'una digressió explicativa: «Això és bo i agradable al nostre Déu, Sobirà» (1Tm 2,3). Immediatament introdueix la primera idea: la voluntat salvífica universal de Déu, situada en paral·lel al coneixement de la fidelitat divina (1Tm 2,4), i l'amplia amb una idea paral·lela sintàcticament a l'anterior. En aquesta s'afirma la unitat de Déu, noció tradicional del judaisme del Segon Temple, i s'inclou la novetat cristològica, típica de l'epistolari protopaulí. La naturalesa divina de l'autèntic Sobirà s'identifica amb el Déu únic de la Bíblia hebrea: εἷς γὰρ θεός (1Tm 2,5a) però amb la intervenció mitjancera de Jesús, Encarnació del Fill de Déu: «Un és també el mitjancer de Déu i els homes: l'home Crist Jesús» (1Tm 2,5bc) Finalitza la idea en continuïtat amb el *kerygma* paulí de la mort sacrificial de Jesús: «Que es va donar ell mateix com a rescat per tots, el testimoni als temps oportuns» (2,6). Si ens aturem en l'afirmació cristològica, ens adonarem del desenvolupament netament genuí que té Primera Timoteu sobre la sobirania de Déu (Pare):

75. En la literatura coetània de 1Tm aquesta afirmació és un recurs habitual per indicar la naturalesa genèrica de l'acte de culte a Déu, si bé en les circumstàncies específiques, les autoritats civils fossin adverses a jueus i cristians: Es 6,9; Bar 1,10-12; Aris 45; 1Ma 7,33; Bell. 2,197; 409-410; LegGa 157; 317. El cristianisme primitiu se'n fa ressò també: 1Cl 60,2; PolFil 12,3; Apol 1,17.

- a) Preserva la seva absoluta transcendència, essent fidel al monoteisme jueu coetani
- b) Incorpora sintèticament les dues afirmacions més típicament paulines
 - cristologia preexistent (Ga 4,4-7; Rm 1,2-3)
 - la mort de Jesús com a sacrificial (Rm 3,21-26)
- c) Incorpora dues novetats:
 - interpreta la missió de Jesús: μεσίτης θεοῦ και ἀνθρώπων.
 - interpretació del sacrifici de Crist com a testimoni (μαρτύριον).

5.2. *La sobirania de Déu, al·legoria teològica i pastoral a Primera Timoteu*

5.2.1. Punt de partença: una metàfora cristològica de Fil 3,20

La base ideològica ha estat la força semàntica de σωτήρ. Amb Primera Timoteu ens trobem amb un intent de recepció d'aquest terme a l'àmbit de la divinitat, concretament per a expressar la iniciativa salvífica de Déu envers la humanitat. El títol soteriològic brolla d'una reflexió cristològica que fa aquest autor, interpretant Jesús, a la llum de l'escatologia i la figura del Cèsar (1Tm 2,3). En efecte, una de les característiques de la doctrina social de la carta és el respecte per la situació sociopolítica vigent. Mentre que Fil 3,20 proposava una doble tensió entre acceptació de la πολιτεία actual i la consciència del fet que els creients tenim una condició de ciutadania celestial, d'on apareixerà l'autèntic κύριος, Jesucrist, 1Tm 2,1-7 manté una actitud marcadament més pacífica envers la burocràcia romana de la colònia d'Efes, tot i que no perd la força de compromís social que transcendeix l'*status quo*.

L'autor tritopaulí pren el títol de Fil 3,20, que s'aplica inicialment a Jesús, per reconvertir-lo atribuint-lo a Déu (Pare). Tot i que no és exacte en l'aplicació: si seguim l'afirmació de K. H. Schelkle, el context del terme σωτήρ és el del llenguatge del culte a l'emperador, que es concreta en tres expressions: ἐπιφάνεια, μέγας θεός, φιλανθρωπία.⁷⁶ Cap de les tres no apareixerà en aquesta carta. Podríem deduir d'aquí que l'ús que en fa haurà de ser necessàriament més aviat lliure, significat simplement la naturalesa divina del Pare i, tal volta, la seva voluntat salvadora.

76. Cf. H. K. SCHELKLE, «σωτήρ», *DENT*, II, 1655-1659, esp. 1657.

5.2.2. Primera Timoteu: una al·legoria construïda sobre la semàntica de poder

Finalment, volem determinar la naturalesa retòrica del terme σωτήρ a Primera Timoteu. La identifiquem com a al·legoria teològica d'encuny judeocristià sobre la base de la devoció cívica i política hel·lenística. Aquesta s'expressa amb una constel·lació de termes que depenen de l'humus ambiental d'Efes de finals del segle I dC. L'al·legoria es pot recolzar sobre la base retòrica de la metàfora, que estableix vincles ideològics entre dues realitats paral·leles, però no idèntiques. L'al·legoria, sobre aquesta base, eixampla l'horitzó del discurs fomentant relacions entre ambdues realitats, sobre la base següent: una de fonamental (o terme real) i una altra, que serveix com a exemple (o terme imaginari).

El terme real sobre el qual treballa l'autor és Déu i la seva providència. És la confessió ontològica i real del Déu conforme al judaisme del Segon Temple. Coincidim amb J. Daniélou en una afirmació seva sobre la contextualització del cristianisme enmig de l'univers conceptual hel·lenístic dels segles I fins al III:

En el siglo II es esencial el problema de la trascendencia de Dios y de las expresiones que la designan. En el ambiente de los siglos I y II constatamos efectivamente, en el seno de corrientes diversas, judaísmo helenístico, platonismo medio, hermetismo, cristianismo, un repentino desarrollo de las expresiones negativas para designar a Dios.⁷⁷

El marc teòric per a concretar la providència de Déu és el llenguatge dinàmic de la salvació, des d'un doble angle: el teològic i el retoriconarratiu. Així, afirmant en continuïtat amb Romans que la llei és bona, recorda igualment la necessitat universal de salvació. La primera referència a la salvació la trobem a 1Tm 1,15 aplicada a Jesucrist: «Crist Jesús vingué al món a salvar els pecadors, dels quals soc el primer jo». Com a expressió, és d'encuny protopaulí, originada primàriament a 1Co 15,9, quan argumenta que la seva predicació és aprofundiment del kerigma pasqual i se situa ell mateix al darrer lloc, com a senyal d'humilitat, retòrica i plausiblement sentida: «En efecte, jo sóc el més insignificant dels apòstols» (1Co 15,9), i el motiu que proposa com a fonament històric és haver perseguit l'església

77. Cf. J. DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística: siglos II y III* (Iglesia Antigua y Medieval), Madrid: Cristiandad 2002, p. 314.

cristiana.⁷⁸ Expressió de major maduresa, la trobem a Rm 5,8 l'afirmació teològica sense aplicacions subjectives: «Demostra el seu propi amor envers nosaltres Déu, ja que quan nosaltres érem encara pecadors, Crist morí per nosaltres». A partir d'aquests dos pols, Primera Timoteu construeix aquesta exemplarització edificant, sobre la conversió paulina a la fe cristiana. Notem la novetat doctrinal: el pes soteriològic passa de la justificació per la fe, a una confessió de fe en Ell, Crist: «per a model dels qui hauran de creure en Ell per a la vida eterna» (1Tm 1,16). Finalment, l'orientació de la salvació cristològica és el reconeixement de la reialesa eterna de l'únic Déu (1Tm 1,17). Tornarà a repetir la seva confessió monoteïsta a 1Tm 6,15-16, oposant resistència pacífica a la literatura religiosa romana que enaltia l'emperador com a ésser diví.⁷⁹

Creiem que, a la llum de les perícopes estudiades, Primera Timoteu ha estat molt lliure a l'hora de traduir teològicament el títol soteriològic i ho ha fet des d'una teologia netament paulina: ha aplicat a Déu un títol provinent dels ideals humanístics ambientals de la seva època. I això ho ha fet, ampliant els camps semàntics amb força comunicativa, de manera que amplia la metàfora allargant-la a al·legoria de contingut teològic i polític. Hem notat la novetat del títol «mitjancer» aplicat a Crist. Dependent de 1Tm 1,1 i l'atribució del títol imperial a Déu, aquest títol descriu Crist Jesús com a mitjancer, que, en la mentalitat hel·lenística de l'època, era un agent jurídic que exercia imparcialment entre dues parts per a resoldre un conflicte. En la literatura jueva coetània ho són o àngels o homes, que actuen en la revelació divina. Per excel·lència en el judaisme ho és Moisès, i per al nostre autor, aquest rol l'exerceix Crist.⁸⁰ El context implícit és el de l'aliança

78. Aquest motiu protopaulí d'humiliar-se serà continuat per la literatura postpaulina dramatitzant les expressions, com n'és exemple 1Tm 1,18. Així Ef 3,8 afirma: «A mi, el més insignificant de tots els sants, m'ha estat donada aquesta gràcia, evangelitzar als gentils les insondables riqueses de Crist». Lluc continuarà en aquesta direcció proposant diverses narracions de conversió i insistint en la dada de la persecució de Pau abans de la seva adhesió a Crist, especialment en Ac 9,1-22.

79. E. Tamez, en el seu estudi sobre Primera Timoteu, presenta la força política de l'afirmació del monoteïsm amb una clara intencionalitat de «resistència» enfront d'un ambient hostil. Cf. TAMEZ, *Luchas de poder*, pp. 115-116.

80. La diferència amb el Pau històric es veu en Ga 3,19-20 on afirma la immediatesa de l'acció divina en el pla salvífic, sense necessitat de cap mitjancer angèlic o humà, i en segon lloc, en el fet que no segueix l'al·legoria cùltica desenvolupada per Hebreus (Hb 8,6; 9,15; 12,24). D'entrada proposa una visió positiva de la humanitat de Crist, i a més, inclou el discurs de la creu dins d'un programa teològic més ampli i igualment positiu: la salvació que arriba a tothom. Per a més informació: D. SÀNGER, «μεσίτης», *DENT*, II, 232-236; M. ACEITUNO DONOSO, *Las promesas*, p. 80.

de Déu allargada al conjunt de la humanitat, i Crist és l'encarregat que la possibilita com instrument actiu de la voluntat divina.

El món juridicopolític i del culte imperial en particular és també una font que nodreix el ric ventall de metàfores en el Pau de les set cartes que els seus receptors amplien. Concretament ho fa Fil 3,20 a la llum d'una conjuntura històrica que es va complicant: proliferen opcions religioses místèriques i pregnòstiques, i la burocràcia romana comença a limitar la llibertat de culte i consciència de les esglésies cristianes.

6. CONCLUSIÓ

Hem intentat demostrar com l'assumpció de la doctrina paulina no és homogènia a Primera Timoteu. De fet, podríem afirmar més aviat que és una inspiració més o menys propera d'alguns punts doctrinals de Pau, i que després l'autor desenvolupa amb una fidelitat creativa. Ho hem vist estudiant el terme σωτήρ. El seu camp semàntic és doble: el monoteïsta jueu, que l'entén com a «agent de salvació», de l'acompliment fidel i eficaç per part de Déu de la seva aliança envers el Poble fidel, i que Pau amplia a tot-hom que té fe en Déu gràcies a Jesucrist. Hi ha també el camp hel·lenístic, que entén el concepte com a expressió relativa al poder establert romà, sia l'emperador sia un rei sotmès a l'Imperi. Opinem que ambdues fórmules són complementàries i que l'autor juga amb aquesta homonímia.

Una de les accepcions que té el terme σωτήρ és la de sobirà d'un grup humà, que quan s'aplica a Déu per analogia manté aquest sentit. L'acció de gràcies al Salvador/Déu és típica de la literatura jueva alexandrina. Un exemple el tenim en la pietat macabea dels habitants de Jerusalem, que s'adrecen així a Déu per l'alliberament del setge de Ptolomeu: «Els qui havien plorat durant temps continuat, donaven gràcies al Déu, llur Salvador (τὸν ἄγιον σωτήρα θεὸν αὐτῶν εὐλογοῦν) un cop havien defugit la mort» (3Ma 6,29).

En definitiva, l'autor de Primera Timoteu vol afrontar qüestions d'ordre intern a les esglésies efesines, i empra la pseudonímia per a fer-se valorar de cara als seus destinataris. A més, en el fons, s'inspira en les línies marc de la seva predicació evangèlica per a resoldre de manera actualitzadora conflictes contemporanis a l'autor, i que Pau no va aclarir explícitament. Procura mantenir el mateix horitzó de l'Apòstol: per una banda, respecte pietós (filial) a l'estat social i cívic, i alhora una llibertat moral i espiritual per a actuar conforme al testimoniatge que Crist va donar en els propis temps: fins i tot, oferint una llibertat moral enfront del culte que Roma començava a exigir dels seus líders no respectant l'adequada llibertat de culte i

consciència a què convida la fe en l'únic Déu, Creador de tots els homes. També veiem aquí, doncs, com l'autor, enmig d'una reflexió eminentment teològica, proposa un model social i polític que respecti la singularitat de la fe cristiana, sense entrar en disquisicions de *πολίτεια* ni tampoc assumint acríticament adhesions incondicionals a homes, a qui es pretén donar qualificatius només dignes de Déu.

La teologia sobre la sobirania de Déu a Primera Timoteu és una proposta pastoral de doble fonament, teològic i ambiental. Primera Timoteu l'ha construït sobre la base de la litúrgia i la pregària eclesials amb la força espiritual que vehiculen. L'autor ha emprat terminologia presa del judeocristianisme, traduint-la a la llum de l'experiència cristiana i tenint en compte l'horitzó polític i religiós d'Efes i Àsia Menor, marcat pel politeisme i el culte en auge vers la figura de l'emperador. D'aquesta manera, l'autor, hereu de la doctrina paulina, es vol moure entre el reconeixement de l'única reialesa vàlida i universal, la de Déu, i el respecte a les autoritats, sempre que tinguin en compte els seus límits i les seves funcions públiques. I aquest ideal s'encarna en la vida eclesial, que pretén ser un teixit social inserit en la vida comuna de la gent, vivint testimonialment l'adoració al Déu de Jesucrist, alliberador i generador d'una nova estructura social, d'ordre espiritual.

Marcos ACEITUNO DONOSO

(acabat en data 28.01.2018)

Av. Espanya, 21

08290 Cerdanyola del Vallès (Barcelona)

CATALONIA (Spain)