

Q U A D E R N S  
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



---

# La filantropia

---

## divina

---

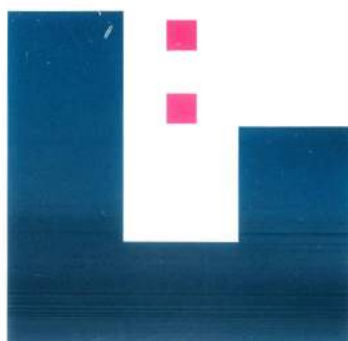
FREDERIC RAURELL

---



(48)

2000



Q U A D E R N S  
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



---

La filantropia

---

divina

---

FREDERIC RAURELL

---



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL  
CRISTIANISME I CULTURA  
C/ València, 244, 2n.  
08007 BARCELONA

*Editorial Claret*

**Frederic Raurell** (Barcelona, 1932), doctor en teologia i llicenciat en ciències bíbliques i semítiques, és professor d'exegesi i hermenèutica a la Facultat de Teologia de Catalunya. També ensenya, com a professor invitat, a les universitats Antoniana i La Sapienza de Roma. En la seva bibliografia hi ha, entre d'altres títols, *Profeta. el forjat per la paraula* (1993), així com nombrosos estudis sobre la relació entre el món jueu i hel·lenístic, com la monografia «*Doxa*» en la teologia i antropologia dels LXX (1996).

*Advertiment.* El text que el lector trobarà a continuació és el que l'autor va presentar com a lliçó inaugural del curs 1999-2000 de la Fundació Joan Maragall, sota el títol «Ecumenisme cultural i religió a la Bíblia. Dos referents actuals» (Barcelona, 5 d'octubre de 1999).

Edició: Marc Dueñas

Primera edició: març de 2000

Editorial Claret, S.A.  
Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona  
Imprès a Edim  
Badajoz, 145-147 – 08018 Barcelona  
ISBN: 84-8297-338-X  
Dipòsit legal: B. 13.467-2000

## ÍNDIX

Aspectes introductoris .....	5
I. Judaisme i hel·lenisme .....	7
1. Hel·lenització .....	8
2. Diàspora, confrontació de dues cultures .....	10
II. Aristeas, ideal de coexistència entre cultures .....	15
III. El Déu del «Llibre de la Saviesa» model de filantropia .....	18
1. Llibre intensament jueu i profundament marcat per la cultura grega .....	18
2. Una obertura facilitada per la visió sapiencial .....	21
3. Déu referent d'amor universal .....	23

# LA FILANTROPIA DIVINA. BASE D'OBERTURA CULTURAL EN EL JUDEO-HEL·LENISME

*Frederic Raurell*

## ASPECTES INTRODUCTORIS

El tema d'aquesta exposició es troba situat en una complexa i delicada cruïlla en la qual conflueixen una sèrie d'elements que mereixen i exigeixen atenció. El fet que la matèria central d'aquest estudi sigui la visió que els autors del *Llibre de la Saviesa* i de la *Carta d'Aristeas* ofereixen sobre l'obertura cultural i religiosa envers altres pobles no fa més fàcil la seva tractació. A més de la necessitat de tenir presents qüestions com unicitat i universalitat, Déu universal i poble escollit, poder religiós i poder civil (la qüestió de la teocràcia), etcètera, cal parar esment en el rol que juguen a favor d'una obertura progressista d'Israel l'humanisme, que influència la mentalitat jueva per mitjà de la visió sapiencial sobre Déu, sobre l'home i sobre el món (per exemple, en *Job* i *Qobèlet*); l'hel·lenització relativa del judaisme —especialment el de fora d'Israel— des de l'angle lingüístic, literari, filosòfic i religiós; tensions entre *hellenismós* i *iudaismós* en la pàtria i en la diàspora,<sup>1</sup> el paper que

---

1. Amb Alexandre el Magne (mort probablement a Babilònia el 323 a.C.), la cultura grega es propagà i s'implantà per tota l'àrea del Pròxim Orient. Foren dues les àrees geo-culturals on Israel entrà en contacte amb ella: Palestina i Egipte; i en cada un d'ambdós casos es donaren actituds diferents i fins i tot oposades: a Palestina dominaren els actes i les actituds de refús, mentre que a Egipte, en canvi, es dona un procés de conscient assimilació, d'obertura ecumènica envers la cultura grega.

juguen factors polítics en el contacte entre la cultura grega i la cultura jueva. La relació dialèctica entre judaisme i hel·lenisme, una relació feta de tensions, però també d'òsmosi recíprocament beneficiosa, resta ben palesada, per exemple, en la versió grega dels LXX<sup>1</sup> i en les obres que manifesten la seva influència: el llibre de la *Saviesa* i la *Carta d'Arístees*.<sup>2</sup> Aquestes dues obres difícilment haurien pogut ser allò que són si no haguessin estat precedides per la versió grega dels LXX.<sup>3</sup>

---

2. Des de la primeria i d'una manera global —prescindint dels objectius concrets de la versió dels diferents llibres bíblics— la traducció grega dels LXX representa una obertura a la cultura grega, una obertura a les nacions a través de la Diàspora. Segons la visió dominant dels traductors grecs, com després ho serà del cristianisme, la Bíblia no és un llibre increat i celestial, escrit sota dictat d'un arcàngel (aquesta és la visió musulmana de l'Alcorà) ni una *tòrab* en què cada signe gràfic té un valor teològic, sinó que és la transcripció de la revelació divina (i de l'experiència que es féu d'ella), la qual actuà per mitjà d'unes determinades persones i en unes determinades circumstàncies. La Constitució *Dei Verbum* 12 ho expressa prou significativament: «*per bonitas more hominum*». El context immediat en el qual es portà a terme aquesta revelació és el del poble d'Israel i el de la primitiva comunitat cristiana. Però el quadre del conjunt és molt més ampli. El mateix Jahvé és confessat com a «Déu del cel i de la terra» (*Gn* 24,3), per tant no definible dins dels límits d'un sol poble. Demés, la categoria bíblica de «gents», tot i que ordinàriament és emprada en sentit polèmic, qualifica el marc històrico-cultural dins del qual visqué sempre Israel (frec a frec amb altres pobles, sense recórrer un passadís assèptic ni tancant-se en un *ghetto*).

3. Tot i que la *Carta d'Arístees* no sigui un llibre bíblic, canmateix està estretament lligada amb la literatura bíblica, aquella literatura que neix de la convivència i simbiosi entre judaisme i hel·lenisme. La *Carta d'Arístees* és una d'aquelles obres que palesen l'esfòrc del judaisme per a desenvolupar-se dins de la cultura hel·lenística, aquella cultura que havia fet d'Alexandria el seu centre cultural, la capital de les ciències i de les arts. Encara que Atenes es mantenia com a centre privilegiat de la filosofia, en el camp de la literatura era eclipsada per Alexandria.

4. Aquesta primera versió de la Bíblia hebrea —coneguda amb el nom de LXX o *Setanta*— es portà a terme a partir del s. III a.C., esdevenint posteriorment el que els cristians anomenaren llur «Antic Testament». Fins a dates ben recents, la versió dels LXX no era presa ni com l'objecte principal dels estudis bíblics ni com la versió jueva amb una vida real en el judaisme hel·lenístic, com tampoc com a font exegètica de les primeres comunitats cristianes. De les dues tradicions textuals, hebrea i grega, que durant molt temps havien viscut una vida paral·lela i interactiva, una sola, l'hebrea, ha estat objecte d'innombrables estudis, tant en cercles jueus com cristians. L'altra, la tradició grega, restà objecte de veneració, però no d'estudi. Sortosament, avui les coses han canviat. Ho demostra la monografia en col·laboració de G. DORIVAL-M. HARL-O. MUNNICH (eds.), *La Bible Grecque des Septante*, París, 1988. Sense la versió dels LXX el judaisme hel·lenístic és tan impensable com l'Església Evangèlica d'Alemanya sense la versió a l'alemany de la Bíblia de Luther. La versió dels LXX fou la Bíblia de Filó i d'Aristòbul, la Bíblia de la *Carta d'Arístees*, la Bíblia del llibre de la *Saviesa* i de Pau, la Bíblia del cristianisme naixent.

És en aquest ambient judeo-hel·lenístic, especialment de les comunitats jueves residents fora del territori patri de Palestina (és a dir, de les comunitats de la diàspora), que l'esperit particularista jueu<sup>5</sup> i l'universalista hel·lènic entren en contacte. Cultures tan diferents com eren la grega i la semita experimenten un cert grau de fusió, fruit d'una simbiosi que avança entre l'acolliment i el refús. És en aquest clima apassionant i únic de l'encontre entre dues cultures fortes que Israel repensa el tema de les seves relacions amb els altres pobles.

L'exposició pretén desenvolupar aquests tres punts: judaisme i hel·lenisme, la visió de la *Carta d'Aristeas*, la visió del llibre de la *Saviessa*.

## I. JUDAISME I HEL·LENISME

La formació del que hom anomena el «món hel·lenístic», del qual l'aparició de l'imperi d'Alexandre el Magne és la primera i efímera forma i expressió (333-323),<sup>6</sup> representa abans que tot una modificació quantitativa

---

5. El particularisme d'Israel —que cerca bases teològiques en el concepte d'elecció— el porta al seu aïllament, a no voler-se contagiar en el contacte amb els pobles pagans. La idea de la separació és forta en algunes tradicions antigues, com, per exemple, l'elohista, quan registra l'oracle de Balaam:

Cert, des del cim de les roques el veig,  
des de dalt els pujols el contemplo.  
Vet aquí un poble que viu a part,  
que no és comptat entre les nacions (Num 23,9).

Aquesta idea és recollida i elaborada pel *Deuteronomi* i trobarà un desenvolupament ulterior en els corrents nacionalistes que brollaren després de l'exili.

6. És difícil valorar plenament els efectes de l'obra d'Alexandre. Les llegendes hel·lenístico-jueves sorgides a Alexandria, com també les successives de fisonomia talmúdica i cristiana, tendeixen a recuperar-lo tot fent-ne un adorador del Déu d'Israel, un monoreista. Cf. un creball antic, però amb elements utilitzables de M. SIMON, «Alexandre le Grand: juif et chrétien», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, núm. 21 (1941) p. 177-191. Tanmateix, la tradició jueva coneix dures crítiques contra aquest personatge. En primer lloc, el llibre de *Daniel* i l'*Apocalipsi* veuen en l'obra d'Alexandre l'últim rebrot d'una desgraciada història terrena. *Dn* 11,3-4 descriu la figura i l'obra d'aquest monarca: «Vindrà després el rei poderós, que regnarà sobre un vast imperi i farà el que voldrà. Al fort del seu poder, el seu reialme es trencarà i es dislocarà cap als quatre vents; però no en profit de la seva descendència, i sense la dominació que ell havia exercit, ja que el seu regne serà desmembrat i donat als altres.» De fet, els dos fills d'Alexandre el Gran foren assassinats uns tretze anys després de la mort del pare. La dinastia del Macedoni s'extingí per falta d'hereus i els seus dominis passaren als generals, els Diàdocs, que se'ls repartiren. Coincideix amb *Dn* 11,3-4; 2,40; 7,7; 8,8 el judici que en dóna *1M* 1,1-10: «Quan Alexandre, el macedoni, fill de Felip, va sortir del país

de les relacions entre grecs i no-grecs, generalment denominats bàrbars.<sup>7</sup> Aquí quantitat s'ha d'entendre, en primer lloc, des d'un punt de vista geogràfic: no són únicament les costes que han estat tocades militarment, políticament i culturalment pels grecs, sinó també extenses zones continentals. Mentre abans d'Alexandre els agents dels contactes (fossin grecs que es desplaçaven a Orient o orientals que es desplaçaven a Grècia) eren pocs individus (comerciants, tècnics, viatgers, petits grups), ara són milers els grecs que afluïxen a l'antic imperi persa, les fronteres del qual han estat esborrades per a ser reemplaçades per les fronteres dels nous estats greco-macedonis. És a partir d'ara que augmenta el nombre de grecs que aprenen a conèixer altres civilitzacions de l'Orient i més orientals que descobreixen la cultura hel·lènica.<sup>8</sup>

### 1. Hel·lenització

Fins no fa pas massa anys, l'època hel·lenística, és a dir, la història de l'imperi universal d'Alexandre el Magne i dels dos regnes que en derivaren (ptolomeu i selèucida), com també de la progressiva absorció d'aquests dos regnes per part de l'imperi romà —que acabà annexionant-se Egipte—, era

---

de Quetim, després d'un seguit de gestes victorioses, va derrotar també Darius, el rei dels perses i dels medes, i va regnar en lloc d'ell, començant per Grècia. Va emprendre moltes guerres, s'apoderà de ciutats fortificades i féu matar els reis de cada país. Va atravesar així la terra de cap a cap, i arrebegà botí de molts pobles. De manera que la terra emmudia davant seu. Això l'enorgullí, i el seu cor s'exalçà [...]. Després d'això, s'hagué de posar al llit i s'adonà que es moria [...]. Els seus oficials començaren d'exercir el poder cadascun a la seva regió. Un cop mort Alexandre, tots ells cenyiren corona, que fou heretada pels seus fills durant molts anys, i multiplicaren les desgràcies a la terra. Sortí d'ells un rebrot pervers, Antíoc IV Epifanès...»

7. Havia esdevingut clàssica la distinció «grecs i bàrbars». En general, eren considerats com a «bàrbars» aquells que «parlaven una altra llengua». Es tracta d'una definició negativa i menyspreativa, que incloïa «pobles civilitzats» i semicivilitzats i primitius que no formaven part del món grec. Cf. H. E. STIER, *Die geschichtliche Bedeutung des Hellenennamens*, Colònia, 1970, p. 20. Originàriament els hel·lens no eren vistos com un poble en sentit estRICTE, sinó com un conjunt de pobles i ciutats, segons es desprèn de la primitiva definició *πανελληνες*. Només en un segon moment aparegué la teoria de la consanguinitat, derivada de la comuna descendència d'un progenitor: Ἐλλήν, fill de Deucalion, comparable al rellu positiu que els jueus donen a Sem, fill de Noè, després del diluvi.

8. Hom ha negligit durant molt temps el «caràcter colonial» del món hel·lènic. La «colonització hel·lenística» —si hom vol emprar aquesta expressió— ofereix trets semblants als de les colonitzacions modernes: emigracions, voluntat de trobar i conquerir noves terres. Tanmateix, l'exploració dels països nous no era a profit de la metròpoli de Grècia, perquè no era des d'ella que hom exercia el poder sobre Egipte, sobre l'Àsia o sobre Europa.



una època que havia desaparegut de la memòria dels estudiosos. Era un oblit semblant al que s'havia donat amb l'època que va d'Esdres a Jesús."

Probablement aquest oblit s'ha de cercar en la reacció aticística, fenomen precursor d'un corrent romàntic, que s'inspirava en uns ideals cercats en un passat llunyà. Es tracta d'un moviment de reflux que estigmatitza l'hel·lenisme, vist com un episodi històric perjudicial per a la cultura grega i, per tant, substancialment il·lícit.<sup>9</sup>

Certament, ningú no pot negar que la cultura grega dels segles IV i V a.C. resta única en el seu gènere tant per la riquesa d'idees originals i creatives com per la grandesa dels seus herois. Ara bé, la deguda valoració d'aquesta cultura no ha de significar el desconeixement i la desconsideració dels mèrits i dels drets adquirits per l'hel·lenisme, el qual donà vida a una cultura nova. Fins i tot qui no vulgui admetre el significat autònom de l'hel·lenisme en la creació de nous valors culturals i espirituals, no li pot negar el mèrit d'haver concorregut juntament amb el judaisme i principalment amb el cristianisme a la construcció de la nostra civilització occidental.

Sense voler ara detallar massa, el terme ἑλληνίζειν expressa l'aspecte fonamental de la difusió de les coses gregues en un ambient estranger.<sup>11</sup> Aquest

---

9. En canvi, la història de la filosofia d'aquesta època ha fruit sempre d'una privilegiada atenció. Cf. P. WENDELAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*. Tübinga, 1972, p. 12-14.

10. Encara que en un àmbit diferent, és també empena per un cert romanticisme que la teologia liberal, principalment alemanya, denunciarà en termes harnackians l'hel·lenització del missatge bíblic neotestamentari. Però aquesta tesi-denúncia no ha tingut l'efecte de ser assumida com a criteri intern per portar a terme una revisió total de la Bíblia i del pensament teològic. El rema no és igual per a la teologia catòlica i per a la teologia protestant. Per a Luther el retorn a l'Esclatúra significava desesixir-se de l'obra humana sobreposada a la Bíblia: principalment la filosofia entesa com l'escolàstica aleshores dominant. La temàtica de l'hel·lenització del missatge bíblic del cristianisme s'ha fet més aviat present en la teologia contemporània sota l'aspecte de la reflexió a l'entorn de la deshel·lenització del llenguatge conceptual teològic i, en general, de l'autocomprensíó de la fe. En el fons, la preocupació per aquesta temàtica significa el reconeixement de la innegable continuïtat entre la filosofia grega i l'escolàstica, tot i que sovint es corre el risc d'oblidar els caràcters originals del pensament medieval i escolàstic. Malgrat que hom pugui trobar a manca una major precisió en l'ús del terme «hel·lenització» i del seu correlari «deshel·lenització», il·lumina aquest punt B. J. LONERGAN, «The de-hellenisation of dogma», *Theological Studies*, núm. 28 (1968) p. 336-351. Però Lonergan oblida que no són les cultures que es troben i es barregen, sinó les persones.

11. Resulta, però, curiós que ja abans de l'època hel·lenística ἑλληνίζειν sembla haver significat: «comportar-se com a grec», «fer el grec», «fruir com a grec». Sòcrates, en el *Menon* (82b), diu que un esclau bàrbar nascut en un οἶκος grec és capaç de parlar i de comportar-se

aspecte és, en primer lloc, el de la llengua grega. De fet, ἑλληνίζειν significa abans que tot parlar grec de part d'aquells que no la tenen com a llengua materna: que un grec parli grec no és necessari precisar-ho. Però, a partir de l'augment de contactes socials i culturals, l'ús de la llengua estrangera esdevé simplement vehicle de fets culturals. Amb el que precedeix s'entén millor que l'hel·lenisme sigui vist, fins i tot per autors jueus i cristians, com transmetent els resultats de l'activitat espiritual i intel·lectual i de l'evolució cultural grega en formes que posteriorment han esdevingut patrimoni dels pobles civilitzats d'Occident. L'hel·lenisme ha estat protagonista d'una gran missió educativa en relació amb els jueus, en relació amb els romans i també en relació amb els cristians.<sup>12</sup>

## 2. Diàspora, confrontació de dues cultures

Per a designar el conjunt de jueus residents fora de la «Terra d'Israel» (ארץ ישראל), descriure la seva situació i el procés que l'engendrà, la llengua hebrea disposa, entre altres, dels termes *gôlâb* i *gâlîl* (גלות, גולה), que els LXX tradueixen per διάσπορα, mentre la *Vulgata* llegeix generalment *dispersio*. No resulta fàcil discernir en la Bíblia un matís real i clar de diferència entre *gâlîl* i *diàspora*, tot i que *diàspora* sembli voler indicar una expatriació imposada mentre que *gâlîl* tendeix a descriure un desplaçament voluntari, encara que dolorós, de la pàtria. Ara bé, la Bíblia només coneix dos espais: la

---

com a grec: és grec. En aquest sentit, si a la primeria ἑλληνίζειν vol dir «parlar grec», a l'època hel·lenística significa «fer-se grec», «comportar-se com a grec», «imitar els grecs». Plató en *Charmida* 159a: «Ja que parles grec, no em pots explicar en què consisteix el teu pensament?» (PLATÓ, *Oeuvres Complètes*, t. VII i IX, París, 1952-1956). Act 6,1 fa veure com aquest procés no es dona sense tensions: «Per aquells dies, com que anava augmentant el nombre dels deixebles, els creients de llengua grega (τῶν Ἑλληνιστῶν) es van queixar (ἐγένετο γογγυσμὸς) dels de la llengua hebrea (πρὸς τοὺς Ἑβραίους...)» (La *Vulgata* és més fidel a la lletra del text que la versió del *Nou Testament Grec-Llatí-Català* de la BIC, Barcelona, 1995: «...factus est murmur Graecorum adversus Hebraeos...»). En aquest text es veu com l'hel·lenització dels hel·lenistes superava el nivell estrictament lingüístic, com ho palesa el fet que els jueus de Jerusalem pretenen una atenció particular de Pau, quan cessant d'hel·lenitzar s'adreça a ells en «hebreu», segons es llegeix en Act 22,2: «Quan van sentir que els parlava en llengua hebrea (Ἑβραϊδὶ διαλέξτε), feren més silenci.»

12. Hom s'ha avesat a veure l'Església antiga com el resultat d'un compromís entre cristianisme primitiu i cultura grecoromana. Tanmateix, la grecitat amb la qual l'Església s'hagué de confrontar des de la primeria, però de la qual aprengué i rebé molt (certament no sense lluites), és aquella cultura hel·lènica que l'ajudà a reformular el missatge bíblic. La *zoivij* es convertí en òrgan de difusió cristiana i de presentació dels seus més antics textos religiosos.

«Terra Santa» (terra promesa) i l'«Exili». La diàspora, doncs, difícilment pot ser res més que no sigui l'exili.<sup>13</sup>

A la diàspora es dibuixa la relació cultural-social entre *hellenismós* (Ἑλληνισμός) i *judaismós* (Ἰουδαϊσμός).<sup>14</sup> Pel que ja ha estat dit anteriorment, és fàcilment comprensible que *hellenismós* designi, en primer lloc, «parlar grec», però quasi simultàniament significa el «gust per les coses gregues», gust que es palesa en el grup dels «hel·lenistes» de Jerusalem al començament del regnat d'Antíoc IV Epifanès, segons ho narra 2M 4,13:

D'aquesta manera vingué una florida tal d'hel·lenisme i una invasió tan forta de costums estrangers, per culpa dels gustos profans del malvat Jasó, indigna de ser sacerdot.

Emprat en el sentit de «gust per les coses gregues», el terme *hellenismós* era també aplicable a certs gustos de «bàrbars hel·lenitzats».

En el cas dels jueus, *hellenismós* revestia sovint el sentit de «seducció» exercida per les coses gregues, un aspecte, doncs, de llur ἁλλοφιλισμός. Aquest terme apareix per primera vegada en 2M 2,21, on es narra que els jueus combateren en la defensa de llur *judaismós*, és a dir, de llur cultura jueva, de la seva manera jueva de ser, amenaçada per la cultura grega. És així que ho entén Pau quan recrimina a Pere d'obligar als no-jueus a viure com els jueus (Ἰουδαΐζειν):

Si tu que ets jueu (Ἰουδαῖος),  
no vius com els jueus (οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς),  
sinó com els pagans (ἔθνικῶς),

---

13. Però sobre aquest tema resulta mancat de matisos l'article d'A. T. KRAABEL, «The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions», *The Journal of Jewish Studies*, núm. 33 (1982) p. 462: «the only two kinds of biblical "space" were Promised (or Holy) Land and Exile. Diaspora could only be Exile: and no one who read the Hebrew Scriptures carefully could come to any other conclusion than that Exile was punishment.» Certament que l'autor de *Sarisa* o d'*Actes* no farien seva la tesi que la diàspora fos sempre vista com a càstig.

14. En parlar de cultura hom topa amb la polivalència semàntica del terme. El significat que generalment es reserva avui al terme es queda en l'àmbit socio-antropològic acumulació d'experiències pròpies d'un grup social. Ara bé, per a tractar el tema de les relacions entre jueus i hel·lens potser serveix un concepte més restringit de cultura: conjunt de la producció intel·lectual-espiritual d'un grup, d'una comunitat, d'un poble. Tot prenent el terme «cultura» en aquest segon sentit hom es pot preguntar si i fins a quin punt els jueus de la diàspora (la qüestió es planteja també respecte dels cristians) tingueren consciència de ser portadors d'una cultura alternativa respecte de l'hel·lenística amb la qual quotidianament s'havien de confrontar. És evident que en el pas de la cultura a la religió el bagatge de la formació precedent continués a exercir la seva influència i creés tensions entre continuïtat i discontinuïtat, entre continuïtat i ruptura.

com és que obligues els pagans a viure com els jueus? (ἰουδαΐζειν) (*Gr* 2,14).

*Judaïsmós - Hellenismós* són, doncs, termes que evocuen la confrontació de dues cultures que s'ignoraven abans de l'arribada d'Alexandre a Àsia. Com totes les confrontacions que inauguren aquests nous temps, aquesta té lloc, abans que tot, en el si de quadres estatals: els de les monarquies hel·lenístiques. I aquests quadres, amb llur història, són importants en el cas del judaïsme, donat que la Judea estava inclosa en un conjunt regional (que a la primeria portava el nom de «Síria-Fenícia», després de «Cele-Síria») que en aquella època era considerat el teatre d'un conflicte secular, a voltes agut a voltes latent, entre els dos imperis dels Ptolomeus i dels Selèucides, una Judea que primer formà part de l'imperi ptolomeu i després del selèucida. La rivalitat dels dos imperis no estigué absent de la gran crisi que sacsejà el judaïsme al segle II a.C. i que desembocà momentàniament en l'emancipació de la Judea i en la construcció d'un Estat jueu que no trigà en desbordar els límits de la Judea pròpiament dita. Però, com és evident, el judaïsme des de la primeria de l'època hel·lenística no pot ser vist només amb els caràcters del judaïsme de la Judea (de Jerusalem i del seu territori), essent així que des del primer moment hi ha el judaïsme de la diàspora, que manté relacions constants amb la llar religiosa que significa el temple únic de Jerusalem, fins al punt que bona part d'allò que s'esdevé a la Judea té el seu ressò en les comunitats jueves de la diàspora, i viceversa.<sup>15</sup>

Parlar d'hel·lenisme i judaïsme significa haver de tenir present que Atenes no participa directament com a força interior al gran curs de la nova història encetat per Alexandre el Magne.<sup>16</sup> La capital de l'hel·lenisme, com ja ha

---

15. Si hom deixa de banda la diàspora mesopotàmica, que a despit de la seva importància ens és pràcticament desconeguda, la comunitat diaspòrica més densa i més rica culturalment és la d'Alexandria, és a dir, de la capital d'un dels dos Estats implicats, el ptolomeu.

16. Alexandre, en tant que macedoni, pertanyia a una nissaga propera als grecs, tot i que als grecs del segle IV a.C. els semblaven gent ruda i bàrbara. Tanmateix, era un poble vigorós, dotat d'energia, treballat per la cultura grega en els seus estrats socials més elevats. Quan Alexandre converteix el seu poble en protagonista dels grans esdeveniments de la història universal s'adona que per a poder conservar aquesta posició havia de passar per un procés d'hel·lenització: així l'àtic esdevé la llengua oficial de l'imperi i la base de la *κοινή*. Però Alexandre mor el 323, en ple vigor de les seves gestes capgitanadores de la història, abans d'haver reeixit a donar una forma definitiva a la monarquia universal, la base del qual era per a Alexandre massa escreta en allò que era el món greco-romà. És un fet que la vida d'Alexandre el Magne segueix envoltada de llegendes. Cf. A. БУЧЛЕР, «La relation de Joseph concernant Alexandre le Grand», *Revue des Études Juives*, núm. 36 (1989) p. 1-26, on considera no fidedigne ni homogeni el relat de Flavi Josep (*Ant* 11,302-347) en tant que fusiona fonts jueves i samaritanes.

estat indicat abans, era Alexandria, però Atenes sobrevisqué com a ànima del panhel·lenisme enjagat per Alexandre.

I això continuà així fins i tot quan entra en escena l'imperi romà. L'ambient del temps del domini romà en el qual viuen i es mouen els jueus —i posteriorment els cristians— era políticament unificat per l'imperi romà i culturalment per l'hel·lenisme.<sup>17</sup> Tanmateix, el rostre cultural que prengué el món conquerit per Alexandre no era ni homogeni ni monolític. És veritat que la cultura grega, alimentada per una poderosa tradició literària, filosòfica i artística havia donat molt, però no és menys veritat que també havia assimilat elements de les cultures locals. I tal com s'ha pogut entreveure amb el que ha estat dit fins ara, no era només un fenomen d'elit: grecs o marcadament grecitzats no ho eren solament els estrats superiors, sinó també tot el món del comerç, de l'artesanat, de la burocràcia inferior i de tota la burgesia, alta i baixa. Fou aquest clima cultural que havia de facilitar una major obertura dels jueus als valors culturals dels altres pobles.

Que diferents jueus veiessin que només un estret contacte econòmic, polític i cultural amb l'ambient circumstant hel·lenístic fos convenient ho ve a significar *1M* 1,11, que en fa una descripció negativa:

Aquell temps, sortí d'Israel una fillada infidel, que seduí molta gent, dient: «Per què no fem un pacte amb els pobles que ens envolten? Mireu la colla de mals que ens han vingut d'ençà que ens n'hem apartat.»

Els jueus que propugnen l'apropament al món grec formaven el que avui en diríem el «sector progressista» de la societat. Per a aquest sector, obrir-se significava la possibilitat de millorar la formació cultural dels jueus de Palestina i de la diàspora, mentre que el tancament significava restar sempre a l'arbitri de nous mals.

Estudiar el tema de l'hel·lenització del judaisme, principalment el de l'època pre-macabea, comporta una doble dificultat. La primera és que les fonts literàries no-jueves callen quasi del tot, o bé només en donen informació

---

17. Quant al que significaren l'hel·lenisme, el judaisme i el romanisme per al cristianisme primitiu, conté elements utilitzables l'obra divulgativa del patròleg M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*. Città di Castello, 1983, principalment les p. 14-18. La diferència entre cultura grega i romana, vista en relació amb les cultures locals probablement resultava més formal que substancial. De fet, malgrat la diferència de llengua i una recíproca, mai del tot apagada animositat i recel entre grecs i romans, el cert és que l'hel·lenisme havia exercit una influència tan profunda en la societat romana (literatura, art, manera de viure i de pensar) que la diferència de llengua no havia impedit la formació d'una *κοινή* cultural greco-romana. En aquest sentit es pot parlar d'una «ecumene» greco-romana com d'un món culturalment homogeni en nom d'Atenes i per l'impetu d'Alexandria.

marginal en referir-se a la cultura hel·lènica assumida pels bàrbars o no-grecs. Els testimonis epigràfics, papirologics i arqueològics són pocs i de no fàcil interpretació. Els testimonis jueus de l'època constitueixen només una informació indirecta d'aquella «simbiosi» (sovint refús); de fet, la relació amb el món hel·lènic<sup>18</sup> —almenys aparentment— no hi és esmentada o bé, en el cas de textos polèmics o apologètics, hi és dibuixada de manera tendenciosa. La literatura jueva que ens resta d'aquella època és una «literatura tendenciosa», de caràcter clarament religiós-nacionalístic. La segona dificultat que comporta el tema de l'hel·lenització del judaisme, és que mentre resulta relativament fàcil oferir una definició descriptiva de judaisme, és a dir, el conjunt d'aquells que pertanyen a l'*ethnos* jueu —tant si es troben en la pàtria Palestina com si es troben en la diàspora—, amb els seus costums, la seva religió i la seva literatura, pel que fa als termes *hel·lenisme* i *hel·lenització* es dona una constant vaguetat, com ho manifesta l'ús que en fan historiadors i teòlegs.<sup>19</sup>

Però ja des d'ara —més endavant donarem alguna indicació concreta— cal acceptar que la imatge idealística de la fusió dels pobles, fusió esdevinguda per motius humanístics sota Alexandre el Magne, no resisteix a una rigorosa anàlisi crítica. En el període del primer hel·lenisme, la muralla entre els dominadors greco-macedonis i els pobles subjugats era quasi infranquejable.<sup>20</sup>

---

18. Ens referim a la relació de l'època pre-macabea, és a dir, la que va dels anys 333 al 175 a.C. Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga, 1973, p. 2-16.

19. La dificultat de superar aquesta constant ambigüitat la palesen treballs com els de C. PREAUX, «Réflexions sur l'entité hellénistique». *Chronique d'Égypte*, núm. 40 (1965) p. 133-158, i la coneguda obra de M. HENGEL, esmentada en la nota precedent, on ja des de les primeres pàgines escomet el tema.

20. En aquest sentit no són acceptables posicions com les d'E. MEYER, «Der Hellenismus in Mittelasiien», *Wissenschaft und Forschung*, núm. 91 (1969) p. 19-72, on afirma a les p. 47s: «Així prossegueix l'hel·lenització i la fusió dels pobles; es realitza la nova concepció del concepte d'hel·leni ja anunciada per Isòcrates i considerada com a òbvia per Eratóstenes: d'ara endavant, són hel·lenis les persones cultes provinguin del país del qual provinguin; l'únic pressupòsit és el domini de la llengua grega, els bàrbars són la massa inculta». N'hi ha prou amb tenir en compte que al s. III a.C. les persones d'origen egipci necessitaven un permís especial per sojornar a Alexandria. Els jueus, ni tan sols a l'època romana, no eren considerats ciutadans de ple dret, tant a Síria com a Egipte, per motius polítics i religiosos, encara que ja feia temps que havien adoptat la llengua grega i fins i tot, entre les classes més elevades, la quasi totalitat de la cultura grega. Les notícies poc fiables i tendencioses de Flavi Josep, que parla de la ἰσοπολιτεία dels jueus a Alexandria i Antioquia, i també de les lluites dels jueus d'Alexandria i Cesarea per a obtenir els drets de vers ciutadans, que es resolgué negativament sota Claudi i Neró (*Ant* 12,8, 14,188; 19,281; *Ap* 2,32-38. Cf. A. N. SIERWINWHITE, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge, 1967, p. 87-101), demostren les reals dificultats per superar aquesta barrera.

## II. ARISTEAS, IDEAL DE COEXISTÈNCIA ENTRE CULTURES

La *Carta d'Aristeas*, certament amb marcats accents ideològics, proposa un quadre de coexistència entre comunitats i cultures, una hipòtesi de convivència, feta de reciprocitat en l'obertura i respecte en la no dimissió. L'obra evoca nostàlgicament una hipòtesi de convivència que, de fet, tingué breu durada. L'actitud que d'entrada ell demana és d'obertura:

Sempre cercar i aprendre.<sup>21</sup>

Aquesta disposició l'autor de l'escrit cerca de mantenir-la ell mateix.

L'obra, datable a començaments del segle II a.C.,<sup>22</sup> fou escrita en grec per un jueu que feia semblar ser un pagà. L'autor presenta l'escrit com si fos el relat d'un viatge fet a Jerusalem per algun enviat del rei Ptolomeu Filadelfi (285-247 a.C.). Entre els enviats hi ha el mateix Aristeas. La finalitat del viatge és adquirir per a la Biblioteca d'Alexandria, dotada de moltes i importants obres, la Bíblia, un manuscrit de la qual, d'absoluta garantia, serà portat a Alexandria per tal que en sigui feta una acurada versió en grec.<sup>23</sup>

Els jueus d'Alexandria, inserits en la vida de la ciutat i més o menys integrats, sovint ignoraven la llengua hebrea i, per tant, no estaven capacitats per llegir la Bíblia. Probablement existien traduccions parcials en grec per a l'ús sinagoga, versions anàlogues a les que posteriorment trobem en els *targumim* (és a dir, versions comentades en arameu), col·leccions de frag-

---

21. *Aristeas a Philocrates*. 1. Segueixo el text bilingüe editat per A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*. SC 89, París, 1962. El text grec del citat v. i de la introducció és: προσμανθάνειν ἄει καὶ προουλιμβάνειν, que també pot ser traduït per: «sempre aprendre i rebre».

22. Aquesta datació pot trobar com a base el marc històric general, la situació relativament favorable de què frueïen els jueus alexandrins. En part, és la tesi sostinguda per E. VAN'T DACK a *La date de la Lettre d'Aristée* (Lovaina, 1968); no és acceptable per poc crítica la tesi de F. PARENTE, «La "Lettera di Aristeo" come fonte per la storia del giudaismo alessandrino durante la prima metà del I secolo a.C.», *Annali Scuola Normale Supplemento di Pisa*, núm. 2 (1972) p. 177-237.

23. Els ptolemeus feren d'Alexandria el centre de les ciències i de les arts. És cert que Atenes conservà la filosofia, però Alexandria l'eclipsà com a centre mundial de la ciència i de la literatura. La distingien en aquest sentit les seves grans institucions culturals, la Biblioteca i el Museu, els dos poderosos instruments i símbols, esdevinguts el motor de l'hel·lenisme. Els bibliotecaris eren escollits entre els savis més famosos del temps; el Museu era la residència de savis invitats pel rei. Cf. E. A. PARSONS, *The Alexandrian Library. Glory of the Hellenic World*. Amsterdam, 1992. Alexandria fou la ciutat que abraçà dins de les seves muralles la comunitat jueva més nombrosa de la diàspora. Els 400.000 llibres dels quals probablement estava dotada la biblioteca representaven totes les cultures i totes les tradicions. Cf. L. CANFORA, «Le biblioteche ellenistiche», a *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Bari, 1988, p. 8-9.

ments escollits. Però en aquests casos es tractava de versions d'origen privat, mancades d'un control que en pogués garantir el valor lingüístic i teològic-exegètic. D'aquí l'exigència de part de la comunitat alexandrina de disposar del text bíblic en una versió que en garantís la veracitat i l'autoritat. És probable que a l'origen de la iniciativa de la versió dels LXX, de la qual parla Aristeas, més que la voluntat de Ptolomeu Filadelfi hi hagi la necessitat de la comunitat jueva d'Alexandria que, en aquest cas, coincidia amb la voluntat del rei d'enriquir la Biblioteca d'Alexandria dels textos sagrats dels jueus.<sup>24</sup> Però la tendència conservadora dels traductors segurament també afavorí el naixement de la llegenda reportada per la *Carta d'Aristeas*: els setanta-dos traductors tots són presentats com jueus palestinesis, encara que l'autor de la *Carta* pressuposa que posseïen una vasta cultura grega:

Eleazar escollí els homes millors que es distingien per educació (παιδείη) [...]. No només eren coneixedors dels escrits hebreus, sinó que també s'havien lliurat seriosament a l'estudi de la literatura grega [...]. Per a les discussions i conversacions sobre la llei (νόμον) tenien grans dots, tot parant esment a cenyir-se a la justa mesura que és la cosa millor [...]. Endemés eren superiors a la idea de menysprear l'altre o de ser superbs; tot el contrari, estaven sempre prompts a conversar, a escoltar i a respondre a to a cadascú.<sup>25</sup>

Describeix un capteniment necessari per al que avui s'anomenaria diàleg intercultural i religiós. L'autor fusiona les més variades formes hel·lèniques en un únic escrit apologetic, que combat en dos fronts: per un cantó, defensa la cultura i l'educació grega, com també el respecte a la monarquia contra el judeo-nacionalisme radical fomentat per les guerres dels macabeus, i, per l'altre cantó, pren posició contra aquells que menyspreen el poble jueu i la seva *Torah*, el seu νόμος. La base bíblica que la *Carta d'Aristeas* vol donar a la seva argumentació és presentada a través de la interpretació al·legòrica mitjançant la qual es podia salvar dels atacs que la lectura literal i literalista suscitava en la mentalitat grega.<sup>26</sup>

---

24. És evident que la finalitat de la versió tal com la presenta Aristeas té un caràcter fortament apologetic, però aquest objectiu pot compartir la paternitat amb les necessitats litúrgiques i catequètiques dels jueus d'Alexandria. Resulta una tesi suggestiva però amb poca base documental i, per tant, poc convincent la de J. MÉLÉZE, «La règle de droit dans l'Égypte ptolémaïque», a *Essays in Honor of C. B. Welles*, New Haven, 1966, p. 125-173; segons aquest, autor els jueus d'Alexandria tenien una identitat religiosa referida a la llei. Ara bé, per a garantir el respecte a la *Torah*, a la Llei calia que aquesta fos accessible als funcionaris reials.

25. *Carta d'Aristeas*, 121-122.

26. El recurs a la lectura metafòrica per interpretar la Llei ja l'havia practicat anteriorment Aristòbul i després ho farà Filó, que palesa una marcada influència neopitagòrica.



L'autor de la *Carta d'Aristeas* és un conservador «revolucionari». El culte i el dret religiós d'un grup dels mercenaris i colons militars havien també de ser presents en l'interès de Ptolomeu II Filadelfi per a fer traduir la *Torah* en grec. Però això no vol dir que l'hel·lenització fos imposada.<sup>27</sup> Potser així és més fàcil entendre perquè les dedicatòries de les sinagogues que es coneixen estiguin totes elles en grec i s'encetin amb paraules d'homenatge als sobirans ptolomeus. La *Carta d'Aristeas* participa d'aquest reconeixement a la tolerància dels reis ptolomeus, una tolerància que cerca d'inculcar subtilment en l'esperit dels jueus. Tanmateix, les dedicatòries de les sinagogues no contenen mai el nom de θεός. L'autor de la *Carta d'Aristeas* coneix la forma, quasi revolucionària, que pren el culte jueu en la diàspora egípcia: esdevé una simple litúrgia de la Paraula, amb les tres parts de pregària (προσευχή) —lectura de la *Torah*— explicació. És una litúrgia sense sacrifici, sentida quasi com una filosofia, una litúrgia que cerca la «inculturació». Potser per això alguns autors grecs (Teofrastes, Ecateu, Megàstenes, etcètera) veuen Moisès com un filòsof bàrbar.<sup>28</sup> Per la seva banda, els apòlogues i autors com Filó i Flavi Josep participen de la mateixa visió i declaren que el monoteisme ètic enunciat en les προσευχαι jueves constitueix la vera religió filosòfica.

En la subtil apologètica de l'autor de la *Carta d'Aristeas*, en el Déu d'Israel podia trobar satisfacció l'ànsia religiosa dels grecs: el monoteisme ètic té la força de la vera religió filosòfica. És cert que el nucli més fort de l'enfrontament hel·lenisme-judaisme no és ni la llengua ni la literatura com a tals, sinó la manera de pensar, els codis culturals, quasi genètics d'ambdós pobles. En aquesta controvèrsia, al sentit de superioritat dels grecs, els jueus hi contraposen la consciència d'elecció, expressada en el binomi: Israel-pobles de la terra. Un exemple ben curiós palesa prou bé la consciència de privilegiats que posseeixen grecs i jueus. Al més antic filòsof grec, Talete, fou atribuïda una expressiva dita, de la qual posteriorment fou considerat autor el popular filòsof Sòcrates:

---

27. És la tesi equivocada i sense base documental de B. H. STRICKER, *De Brief van Aristeas. De hellenistische codificaties der praehellenische godsdiensten*, Amsterdam, 1956, p. 19-26. Una exposició prou clara de la impossibilitat de semblant tesi podria ser l'article de R. HANHART, «Fragen um die Entstehung der LXX», *Vetus Testamentum*, núm. 12 (1962) p. 156-169.

28. Sobre aquest punt són interessants les observacions de J. G. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville-Nova York, 1972, p. 173-175; pel que fa al lloc de la προσευχή en el culte sinagoga, resulta útil el detallat estudi de M. HENGEL, «Proseuche und Synagoge», a *Tradition und Glaube. Festg. für K. G. Kuhn*, Göttingen, 1971, p. 157-184; per al nostre estudi, especialment adients són les p. 161-163.

Dono gràcies a Tyjé per haver nascut home i no animal, per haver nascut mascle i no femella, per haver nascut grec i no bàrbar.<sup>29</sup>

És prou coneguda l'afirmació anàloga de Rabbi Iehudà ben Elai, vers el 150 d.C.:

Tres són les lloances que s'han de pronunciar cada dia:

beneït (sigui Déu),

que no m'ha creat dona.

Beneït sigui perquè no m'ha creat gentil «Perquè tots els gentils [goïm] [no són res davant d'Ell» (Is 40,17).<sup>30</sup>

La *Carta d'Aristeas* coneix que en el camp de les idees, de la filosofia i de la religió les diferents escoles polemitzen entre elles, però sempre en un clima de llibertat, si es vol, d'eclecticisme.<sup>31</sup>

La *Carta d'Aristeas* identifica el Déu d'Israel amb el Déu al qual ret culte el rei Ptolomeu II Filadelfi.<sup>32</sup> I el poble invoca el mateix Déu que invoca el rei.<sup>33</sup> La Providència es fa present en tota la humanitat. Tot això constitueix per a l'autor de la *Carta* la base per a una relació pacífica entre jueus i grecs, per a una coexistència entre comunitats i cultures.

### III. EL DÉU DEL «LLIBRE DE LA SAVIESA», MODEL DE FILANTROPIA

#### 1. *Llibre intensament jueu i profundament marcat per la cultura grega*

Amb el llibre de la *Saviesa* arriba al seu terme i cim la revelació precris-tiana. Des d'un punt de vista cronològic, *Saviesa* és el darrer escrit que tanca la llista dels llibres canònics de l'AT. La seva importància no resideix únicament en el valor intrínsec de la seva doctrina que serveix de pont per a

29. DIÒGENES LAERCI, *Vitae et doctrinae philosophorum illustrium*, I, 33 (Ed. F. Billot, París, 1943).

30. *Tos. Ber* 7,18 (ed. H. STACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, Munic, 1933, p. 611). Enfront d'aquestes dites apareix revolucionària l'afirmació paulina:

Aquí no hi ha ni jueu ni grec,  
ni esclau ni home lliure,  
perquè tots són una sola cosa  
en Jesucrist. (Gal 3,28)

31. Però la consciència de basar la pròpia religió en la revelació divina no permetia al jueu de triar massa.

32. *Carta d'Aristeas*, 37: «... Som conscients d'actuar segons pietat i de consagrar una oferta magnífica a Déu, l'Altíssim (μεγίστῳ θεῷ), que ha consagrat el nostre regne en pau...»

33. *Ibidem*, 45. És el Déu παντοκράτωρ, el Déu creador de tot i de tots (185).

la nova era que comença, sinó també per ser el primer llibre que s'ha obert amb més profunditat i consciència a la cultura grega i que ha formulat d'una manera més explícita el tema de la universalitat del Déu d'Israel, més enllà d'un simple internacionalisme.

*Saviessa* només pot haver estat escrita en el període hel·lenístic i l'interès que manifesta per l'èxode suggereix el seu relleu per a la població jueva d'Alexandria. L'autor coneix el text hebreu de la Bíblia, però generalment reflecteix la versió grega dels LXX. D'aquí certes coincidències en temes com universalisme i tolerància.<sup>34</sup> *Saviessa* mostra preferència per *Gn*, *Is* 40-66, *Prv*, *Salm*s i *Ex* 11-19, que constitueix objecte de desenvolupaments particularment elaborats.

Colpeix la influència de l'hel·lenisme en *Saviessa*: el llibre conté 1734 termes diferents, 1303 dels quals compareixen una sola vegada i 335 paraules (el 20%) no es troben en cap altre llibre canònic de l'AT. La influència del pensament hel·lenístic contemporani —més que la del clàssic grec— és significativa.<sup>35</sup> Sembla que l'autor emprà de manera eclèctica la filosofia popular grega del seu temps.<sup>36</sup> En tot cas ens trobem davant un escriptor bíblic que fou molt atent a la cultura del seu temps mentre anava elaborant la seva pròpia visió de fe. És un autor inserit en el corrent dels savis jueus i hel·lenistes. La fe israelita i el bagatge religiós i cultural hel·lenístic es fecunden mútuament.<sup>37</sup>

*Saviessa* probablement neix a Alexandria al segle I a.C.,<sup>38</sup> en el gran centre cultural del món antic, la ciutat que esdevé la seu de la diàspora més nom-

---

34. Tanmateix, no sempre la versió grega dels LXX es mostra més tolerant, ecumènica i oberta a l'universalisme teològic que el corresponent text hebreu.

35. Així, per exemple, les quatre virtuts cardinals (*Sv* 8,7) o el discurs filosòfic del coneixement de Déu en són un clar exemple (*Sv* 13,1-9).

36. Aquest ha estat força estudiat i bé per C. LARCHER, *Études sur le Livre de la Sagesse*. Paris 1969, p. 232-246; J. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Roma, 1970, p. 88-99. Resulta útil la comparació del llibre de la *Saviessa* amb l'obra de Filó d'Alexandria. Així ho demostra l'estudi analític de B. MACK, *Logos und Sophia*, Göttingen, 1973, p. 63-184.

37. Un home culte i obert com és l'autor de *Saviessa* troba un ambient relativament apte per cavalcar damunt la doble cultura grega i semita. L'autor es mostra capaç d'aportar alguna cosa nova, fruit de la «fusió» d'ambdues cultures.

38. S'ha de tenir en compte per a la datació de *Saviessa* que aquesta obra depèn dels LXX (*terminus a quo* 200 a.C.) i que el llibre és conegut probablement per *Rm* 1,18-32: «Ara es revela com Déu castiga des del cel tota la impietat i la injustícia dels homes que ofeguen la veritat amb les seves males accions. Parlo dels qui coneixen allò que podem conèixer de Déu, perquè Déu mateix els ho ha fet conèixer. D'ençà que el món va ser creat, el poder etern de Déu i la seva divinitat, que són invisibles, s'han fet visibles a la intel·ligència a través de les coses creades. Per això no tenen excusa...» (vv. 18-20). I amb tota versemblança l'utilitza *Ef* 6,11-17.

brosa. A Alexandria es donen cita Orient i Occident, Roma i Atenes. Això està en harmonia amb el coneixement que l'autor mostra posseir de la cultura grega en general i amb l'atenció que presta a Egipte en *Sav* 11-19.

En *Saviesa* pugnen l'esperit particularista israelita i l'esperit universalista hel·lènic. Escull la σοφία com a mitjancera del seu missatge, un missatge que esdevé pont entre la tradició exclusiva i exclusivista-nacionalista d'Israel i la tradició filosòfica universalista.<sup>39</sup>

El caràcter intensament jueu i profundament marcat per la cultura grega del llibre de la *Saviesa* també és explicable, almenys en part, per l'ús privilegiat que l'autor fa de la versió dels LXX, una de les creacions espirituals i culturals del judaisme hel·lenístic, font d'inspiració de futures generacions d'escriptors i filòsofs de llengua grega.<sup>40</sup>

Amb l'ús d'aquesta versió a l'autor li resulta més fàcilment formulable la seva antropologia, com la que expressa amb el crit joïós de *Sav* 2,23a:

Déu ha creat l'home per a la immortalitat

Amb aquesta proclamació es dissipen dubtes, temors, vacil·lacions que Israel arrossegava des de segles. Immortalitat (ἀθανασία) en aquest text és més que la noció platònica, implica l'accés de l'home total (σῶμα i ψυχή) a una vida, per tant, joïosa i sense fi. L'autor de *Saviesa* pot formular amb «seguretat» aquesta doctrina perquè tant a Egipte com a Grècia ja se n'havia parlat, tot i que no sempre amb claretat i precisió, malgrat que a Israel alguna cosa es movia des de *Job*, *Qohèlet* i *Daniel*, que qüestionen una retribució simplement introhistòrica. *Saviesa* es beneficia dels ensenyaments de Plató, que els seus deixebles han anat repetint i les seves escoles transformant, i que acabaren formant part del patrimoni cultural i religiós de l'hel·lenisme conegut per l'autor de *Saviesa*.<sup>41</sup>

---

39. En aquest peregrinar vers el diàleg intercultural i religiós l'autor de *Saviesa* havia estat precedit per Aristòbul, magnífic testimoni dels escriptors judeo-hel·lenistes que lluitaren noblement i coratjosament per fer compatibles l'hel·lenisme, sense renunciar al nucli essencial de la *Torah*. D'Aristòbul a Filó s'ha de percórrer un llarg camí, en el qual trobem fites tan importants com la ja vista *Carta d'Ariseas* i el mateix llibre de la *Saviesa*.

40. En aquest sentit crec plenament acceptable la tesi que reserva als LXX un rol determinant en la configuració del judaisme hel·lenístic. És la posició del gran septuagintòleg R. HANHART, «Die Bedeutung der Septuaginta für Judentum», *SupVetus Testamentum*, núm. 40 (1988) p. 67-80.

41. D'aquesta doctrina se'n serviren altres autors jueus, com el del *Pseudo-Salomó*, per exemple, tot i que presenta la immortalitat com un pur do de Déu, no fonamentada en cap especulació filosòfica. Aquest plantejament i solució els deixa entreveure *Ecle* 3,18-22: «I vaig dir-me encara en el meu cor, referent als homes: "Déu els prova i els demostra que, d'ells mateixos, són com besties." Perquè la sort dels homes és la sort de la bèstia i és la mateixa per a tots

## 2. Una obertura facilitada per la visió sapiencial

La presència d'una cultura i d'una visió sapiencial a l'AT fa pensar que no existí una classe de savis com a grup professional, sinó més aviat observadors atents de la realitat global, amb sensibilitat notable, capaços de transcendir les particularitats —sovint excloents— de la història concreta d'Israel, encara que la pressuposin. No existeix una classe denominada els «savis». <sup>42</sup> Però hi ha atents observadors que no esguarden la realitat des d'un angle històric, que no indaguen sobre els esdeveniments salvífics de la tradició d'Israel com a part de llur repertori. *Ben Sira* i *Saviesa* esdevenen excepció en barrejar elements de la tradició d'Israel amb elements específicament sapiencials. <sup>43</sup>

El no esguardar la realitat des d'un punt de vista no històric no vol dir que es pugui afirmar sense matisos que la teologia sapiencial és simplement teologia de la creació. <sup>44</sup> De fet, a l'interior de la literatura sapiencial la cre-

---

dos: que així com mor un, així mor l'altre, i un mateix esperit de vida tenen ambdós. No en queda pas més de l'home que de la bèstia, perquè tot és vanitat. Tots van a parar al mateix indret; tots van ser fets de la pols. ¿Qui ho sap que és l'esperit de vida dels homes el que s'enlaira cap amunt, i que és l'esperit de la bèstia el que davalla cap a la terra...?» (vv. 18-21). En aquest interrogant algunes variants textuais hi llegeixen la proclamació que la «immortalitat» només pot ser do, no resultat d'una afirmació filosòfica. L'autor del *Qoblet* afirma la necessitat de deixar a Déu el drer i la llibertat de donar. Cf. F. RAURELL, *Del text a l'existència. de l'exegesi a l'hermenèutica*. Barcelona, 1980, p. 354-356.

42. Tot i que al llarg de les discussions hagi anat llimant certes afirmacions poc argumentades, és substancialment acceptable aquesta tesi de R. N. WHYBRAY, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, Berlín, 1974, p. 54-69: els חכמים no constitueixen una classe social. Els «savis» eren simplement observadors intel·ligents i cultes, dotats d'habilitat literària.

43. Cf. F. RAURELL, «Literatura sapiencial bíblica», *Estudios Franciscanos*, núm. 79 (1980) p. 121-152. És a partir de G. VON RAD (*Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn, 1970) que l'exegesi moderna considera que la literatura sapiencial no esguarda la realitat d'una manera històrica. Però sovint hi ha el risc d'oblidar que el missatge d'aquesta literatura no és atemporal, no és ahistòrica, perquè, de fet, el seu context original —com ho palesa prou bé el llibre de la *Saviesa*— és la història i la seva ulterior aplicació és vista en l'ordre històric.

44. Dir que la teologia sapiencial és teologia de la creació és pràcticament un axioma en els estudis bíblics actuals i correspon a l'opinió i formulació d'un exegeta rigorós com és W. ZIMMERMANN, «The Place and the Limit of Wisdom in the framework of the Old Testament Theology», a J. I. CRENSHAW (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Nova York, 1976, 314-326; aquí p. 316-318. Aquest axioma és massa rígid. De fet, l'atenció va més dirigida a la saviesa, a la חכמה-σοφία que no pas a la creació com a tal. Israel troba una existència significativa només en la seva obertura a Déu. En aquest sentit la literatura sapiencial és verament teològica. El Déu del qual es fa experiència en aquest misticisme de les coses de cada dia no és l'essència destil·lada de les coses, sinó que és l'experiència de la vida de Déu en el cor mateix del món, en la carn, en el temps i en la història. Déu i el món no són la mateixa cosa, però mai no estan separats. Així Déu i el món són experimentats i coneguts conjuntament.

ació no sempre ocupa el primer lloc. Ni tan sols *Job*, una de les obres sapiencials que parlen més de la creació, no vol descriure com directament Déu actua en el cosmos, sinó la ignorància de l'home respecte l'actuació de Déu.

Probablement el concepte de revelació bíblica mitjançant les intervencions divines en la història no és un concepte exclusiu d'Israel ni, per tant, un concepte suficient per a explicar-ho tot. Però malgrat es puguin trobar paral·lels en la literatura extra-bíblica<sup>45</sup> aquests són sempre vagues. Es pot dir que hi ha una semblança entre literatura sapiencial i «teologia natural», la qual ha estat molt arraconada en el segle XX, degut principalment a K. Barth. Però seria inexacte definir l'experiència sapiencial simplement com una *teologia natural* a l'interior de la Bíblia.<sup>46</sup> Potser resultaria més adequat parlar de la saviesa bíblica com d'una expressió temàtica de la revelació de Déu a través de la creació. Tots els essers humans viuen en un ordre *de facto* sobrenatural.

Aquest plantejament permet copsar la dimensió d'obertura universalista que ofereix sobre Déu l'autor de *Saviesa*.<sup>47</sup>

---

45. Les intervencions de Déu en la història d'Israel des de temps han significat la pedra de comparació per a la revelació i la teologia bíblica. Però la comparació ha començat a vacil·lar quan alguns han subratllat que la concepció de la intervenció divina en la història humana no era exclusiva d'Israel, sinó que podien trobar-se'n paral·lels en altres cultures. És el que fa notar —encara que no sempre d'una manera convincent per la manera com llegeix els «paral·lels»— B. ALBREKTSON, *History and the Gods*, Lund, 1967.

46. És la inexactitud en què incorre A. DE PURY, «Sagesse et révélation dans l'Ancien Testament», *Revue de Théologie et de Philosophie*, núm. 27 (1977) p. 1-50.

47. Aquest caràcter universalista de Déu apareix en la bella i profunda confessió de *Jb* 31. En els vv. 13-15:

Si he desestimat la reclamació del  
meu esclau o de la meva esclava,  
quan se'm queixaven;  
si m'he negat a donar satisfacció  
als pobres i he deixat llanguir  
els ulls de la viuda,  
no els ha fets en el ventre  
el qui m'hi ha fet  
i un mateix ens ha format en el si  
de la mare?

El caràcter universalista del Déu d'Israel l'havia ja proclamat Jonàs d'una manera tan senzilla com eficaç i profunda: els no-jueus —sense deixar de ser-ho— poden esdevenir adoradors del Déu vertader.

### 3. Déu referent d'amor universal: Sav 11,15-12,27

L'autor introdueix la digressió més suggestiva en la tercera part de la seva obra (10,1-19,2), on parla del Déu que es revela en la història.<sup>48</sup> Però aquesta digressió resulta més interessant que el tema mateix. En la primera digressió es diu que Déu és misericordiós perquè estima (11,17-12,8). Hagués pogut destruir els enemics del poble de l'aliança amb mitjans terribles, en canvi els avisa, els adverteix pedagògicament, com ho féu amb els cananeus, als quals oferí la possibilitat de reflexionar i de penedir-se, «perquè ell estima les seves creatures» (11,23-12,8). El seu tracte indulgent i humà envers els cananeus deriva de la seva potència feta amor comprensiu (12,16). El poble d'Israel s'ha de comportar d'una manera semblant amb els no-israelites: ha de ser «humà», φιλόανθρωπος:

Obrant així heu ensenyat al poble que cal que el just estimi els homes (δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλόανθρωπον) (12,19).

#### 3.1. Exposició exegètico-teològica

##### a) Déu estima tot el que existeix

En 11,15-12,2 l'autor fa una lectura midràshica de les gestes exodals, que a través de la litúrgia i de la tradició oral i escrita constituïen el seu bressol i la seva identitat. Era una experiència fundacional que entrava en el credo d'Israel:

Un arameu errant era el meu pare, que baixà a l'Egipte amb un grup petit i s'hi refugià. Allà es convertí en un gran poble, potent i nombrós. Els egipcis ens maltractaren, ens perseguiren i ens imposaren treballs pesats. Cridàrem a Jahvè, Déu dels nostres pares, i Jahvè escoltà el nostre clam i ringué en compte la nostra opressió, el nostre treball i la nostra pena. Jahvè ens féu sortir d'Egipte amb mà forta i amb braç poderós (*Dr* 26,5-7).

En aquest credo Israel queda marcat per dos agents que determinen la seva història: Egipte i Jahvè. La comunitat jueva de la diàspora a Egipte havia d'actualitzar litúrgicament aquest credo. L'autor de *Saviesa* invita els destinataris de l'obra a fer un salt qualitatiu tot exhortant-los a una actitud d'obertura, acolliment i tolerància.

---

48. En la primera part de l'obra (1,1-6,21) tracta de la vida humana i del judici escatològic; en la segona part (6,22-9,18) enfoca el tema de l'actuació de Déu envers Egipte i Canaan.

El primer comentari que es pot fer de 11,15-12,2 és la lectura d'alguns dels seus versets que ja de per si són prou il·lustratius:

... Al teu poder omnipotent, que havia creat el món a partir d'una matèria informe, li era ben fàcil d'enviar-los una munió d'òssos o de lleons furiosos (11,17) [...]. Tanmateix, tu has volgut disposar-ho tot amb mesura comptada i ponderada (11,20b) [...]. Però, *justament perquè ho pots tot, tens misericòrdia de tothom* (ἐλεῖς δὲ πάντας ὅτι πάντα δύνασαι) i apartes la mirada dels pecats dels homes, perquè puguin penedir-se (11,23). *És que estimes tot el que existeix ...* (ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα) (11,24a) [...]. *Tractes amb gran delicadesa totes les coses, perquè totes són teves, Senyor, que estimes la vida* (φειδῖη δὲ πάντων, ὅτι σὰ ἐστίν, δέσποτα φιλόψυχε) (11,26).

En aquests versets, que porten termes de la filosofia grega i de la versió dels LXX, l'autor de *Saviessa* barreja la cultura sapiencial de la creació amb la teologia històrica de la Bíblia en ordre a dibuixar un rostre de Déu diferent, en molts aspectes, del Déu d'*Esdres* i *Nehemies*, de *Ben Sira*, del *Qobèlet* i del mateix *Job*: vol fer veure la humanitat de Déu. I això ho presenta tot harmonitzant poder i presència feta d'humanitat.

Les paraules de l'autor en 11,17 sobre el poder creador de Déu és el gran dogma que els jueus llegien al frontispici de la *Torah*. «Al principi Déu creà el cel i la terra» (*Gen* 1,1).

En 11,20b Déu és descrit com cercant de temperar el càstig en la seva acció històrica: el càstig no és una venjança arbitrària del qui pot més perquè ho pot tot, sinó que és un acte de justícia (δικαιοσύνη), que actuada per Déu esdevé quasi sinònima de σωτηρία:<sup>49</sup> «Tanmateix, tu has volgut disposar-ho tot amb mesura comptada i ponderada.» Déu dirigeix la història dels homes sense alterar l'ordre establert en la naturalesa per als seus plans d'educar i salvar els homes. El mode d'actuar de Déu «amb mesura comptada i ponderada»<sup>50</sup> comporta respecte al món còsmic i al món històric.

L'omnipotència de Déu és el fonament de la seva misericòrdia en el gran complex de l'ordre de la creació i de la seva providència sobre l'home històric i moralment feble:

Però, *justament perquè ho pots tot (ὅτι πάντα δύνασαι), tens misericòrdia de tothom (ἐλεῖς δὲ πάντας)* (11,23).

49. Cf. F. RAURELL, «From δικαιοσύνη to ἀθανασία (Wis 1,1-16)», a *Festsch.*

50. És la *mesura* i el *pes* que la literatura sapiencial ha heretat de la literatura clàssica: «És Déu el qui va donar *pes* al vent i acana les aigües amb la *mida*» (*Jb* 28,25). Plató emprà el concepte i els termes en *De Legibus* VI, 7575 (W. ZELLER [ed.] Berlín, 1929). M. GILBERT, *Treatises of Wisdom*, Lovaina, 1999, p. 124-139.



És la resposta original i paradoxal que l'autor dona a aquells jueus estranyats i escandalitzats per les maneres suaus i pedagògicament correctores amb què ells il·legeixen les intervencions de Déu en la història per a castigar els enemics d'Israel. És evident que aquesta aproximació midràshica de l'èxode vol inculcar la necessitat d'una nova cultura pel que fa a les relacions d'Israel amb els altres pobles.

L'autor es mostra un bon pedagog presentant el tema de la relació omnipotència-misericòrdia en estil dialogal. Déu perdona perquè és poderós, un poder que no té altra regla que l'amor.<sup>51</sup> Abans ha volgut fer entendre als destinataris perquè els governants abusen del poder: perquè tenen un poder limitat. La seva reflexió procedeix en aquests termes: un poderós és injust perquè ambiciona més poder, perquè tem perdre'l, perquè està dominat per la cobdícia. El poderós humà és dur i deshumanitzat perquè no estima. Déu, en canvi, que posseeix el poder suprem (11,17.23) el manifesta estimant jueus i no jueus, jueus i cananeus i egipcis, els pobles davant dels quals Israel s'ha col·locat sempre negativament considerant-los els seus enemics per antonomàsia.

«Apartes la mirada dels pecats de l'home perquè es pugui penedir» (11,23b). Només el qui té poder pot exercir la gràcia del perdó.<sup>52</sup> L'amor de Déu, la seva bondat envers la creació, culminen finalment en l'home, és a dir, en tots els homes i pobles. La possibilitat que aquest amor no sigui en va és la reconquesta de l'home que amb el pecat deixa de ser *savi* (σοφός), per tant, deixa de ser just (δίκαιος).

En 11,24-26 l'autor continua adreçant-se a Déu amb convicció tot donant la confirmatòria al que ha afirmat abans: Déu perdona perquè estima la vida:

Perquè vós estimeu tot allò que existeix, i res no us fa fastic d'allò que heu creat.  
Si no haguéssiu estimat una cosa, no l'hauríeu pas feta.

¿Com subsistiria res, si vós no vulguéssiu o què seguiria existint, si vos no  
[ho cridéssiu?

Vós planyeu totes les coses perquè són vostres, Senyor, amic de la vida.

---

51. La litúrgia cristiana recull aquest missatge en diferents textos de la seva expressió. És prou conegut el de la col·lecta del Diumenge XXVI del temps ordinari: «*Deus, qui omnipotentiam tuam parvendo maxime et miserando manifestas...*»

52. Aquest és un tema, per bé que amb perspectiva intro-jueva, sense obertura als altres pobles, es llegeix en Nm 14,17-19: «Que ara, doncs, es mostri gran, Senyor, la vostra força, tal com vau dir: "Jahvè és molt pacient i molt benigne, perdona la iniquitat i la transgressió [...]". Perdoneu, us ho prego la iniquitat d'aquest poble segons la grandesa de la vostra bondat, tal com l'heu suportat des d'Egipte fins aquí.» L'autor de *Saveria* demana als seus destinataris que deixin a Déu la llibertat d'estimar i de perdonar als pagans com des de la primèria ha fet amb Israel.

En 11,24 fa afirmacions de principi sobre el capteniment de Déu envers les realitats creades. El primer estic del verset declara que Déu estima totes les coses existents (ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα), mentre que en els dos estics successius completa el seu pensament exclouent tota disposició negativa.<sup>53</sup>

En afirmar que «Déu estima tot el que existeix» l'autor continua respondent a l'objecció d'una presumpta impotència de Déu per colpir i aniquilar els egipcis, enemics d'Israel i de la seva religió. Però Déu no es serveix de la seva omnipotència per destruir, sinó per manifestar el seu amor. El verb ἀγαπᾷ està al present per significar que l'actitud benèvola de Déu és constant i permanent. L'objecte de l'amor està indicat amb una expressió que indica universalitat i totalitat: ἀγαπᾷς γὰρ τὰ ὄντα πάντα. La novetat de l'afirmació, respecte la resta dels textos de l'AT, és que *Sav* 11,24 és l'únic text bíblic on amb l'ús del verb ἀγαπᾷ és indicat l'amor universal de Déu. No hi ha cap altre ús semblant en els LXX; constitueix, doncs, un text pont amb aquells textos neotestamentaris, com el de *Jh* 3,16: «Déu ha estimat tant el món (ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον) que ha donat el seu fill unigènit perquè no es perdi cap dels qui creuen en ell, sinó que tinguin vida eterna (ζωὴν αἰώνιον).»

La doctrina de *Saviesa* pel que fa a l'amor manifestat com a misericòrdia i compassió universals no es troba ni en l'AT ni tan sols en el mateix Plató, malgrat el text del *Timeu* 29 d.e, que sovint se sol invocar:

Diguem per quin motiu el qui ha fet l'esdevenir i l'univers els ha fet. Perquè ell era bo i cap mena d'enveja pot sentir qui és bo. Exempt d'enveja, volgué que totes les coses, en el possible, fossin semblants a ell.

Però el diàleg interpersonal que es dona entre Déu i l'home (ἀμαρτολόος) manca en Plató. El Déu de Plató no estima ni pot estimar l'home.<sup>54</sup>

En la *Regla de la Comunitat*, de Qumran, es diu que encara que Déu ha creat els bons i els dolents, ell estima els bons i odia els dolents:

És ell [Déu] que ha creat (ברא) els esperits de la llum i de la tenebra i [sobre aquests] ha basat tota acció [i sobre llurs vics tot servei]. Déu estima (אהב) l'un

53. Un detallat estudi sobre la terminologia d'aquest verset ens el dona G. DE CARLO, «Ami, infatti, gli esistenti tutti. Studio di Sap 11,24», *Laurentianum*, núm. 34 (1994) p. 391-432.

54. Aquest punt està present en dos valuosos estudis d'E. DES PLACES, «Du Dieu jaloux au Nom incommunicable. Le monde grecque: pensée, littérature, histoire, documents», a *Hommage à Claire Préaux*, Brussel·les, 1975, p. 338-342; d'una manera més específica escomet el tema en un treball anterior: «Le Livre de la Sagesse et les influences grecques». *Biblica*, núm. 50 (1969) p. 536-542.

d'ençà tota l'eternitat de les eternitats i es complau eternament en totes les seves accions, l'altre, en canvi l'abomina i detesta la seva comunió i totes les seves vies.<sup>55</sup>

En 11,25-26 es parla d'un amor de Déu envers el món i l'home que no és estàtic, sinó dinàmic. La permanença de les coses en l'existència evoca una acció creadora que parteix de l'amor. Déu és anomenat en 11,26 φιλόψυχος, «amic de la vida».<sup>56</sup> L'autor vol descriure amb aquest terme l'amor de Déu envers tots els vivents, un amor no exclusivament per a l'home: l'amor és el punt de partença i l'horitzó en el qual està situat l'acte creador.<sup>57</sup> Es tracta d'un sentit nou donat al terme φιλόψυχος. En això apareix l'originalitat de l'autor.

En 12,3-18 es parla de la moderació i de la humanitat de Déu envers els cananeus, els enemics tradicionals d'Israel, en paral·lelisme amb el comportament de Déu envers els primers enemics d'Israel, els egipcis.

#### b) *El comportament de Déu. exemple a seguir: 12.19-22*

És la lliçó que deriva de la rica i suggestiva digressió constituïda per *Sav* 11,15-12,27. El comportament de Déu en la història, que tracta amb mansuetud i humanitat els enemics d'Israel, és el gran referent per al comportament dels jueus:

Obrant així heu ensenyat al vostre poble que cal que el just estimi els homes (ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλόανθρώπων) (12,19).

El terme és atribuït a la σοφία en *Sr* 1,6; 7,23 i a l'home δίκαιος en 12,19. Com a qualitat de la saviesa divina és comparable a la designació que Plató dona a l'*Eros*.<sup>58</sup> La φιλόανθρωπία era una qualitat que s'esperava del rei ideal.<sup>59</sup> És possible que l'autor vulgui respondre, en part, a l'acusació que els jueus eren ἀνάνθρωποι, eren «associals», eren distanciats i adversaris dels no-jueus.

Un dels casos més palesos de la influència de la literatura reial hel·lènica en la saviesa israelítica és la descripció de Déu com a rei en l'ordenació del

55. *JQ*: III,25-IV,1 (*Regla de la Comunitat*).

56. En el grec clàssic, l'adjectiu φιλόψυχος es diu del qui té amor a la pròpia vida, però amb un accent més aviat pejoratiu: implica por de morir. Cf. C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*. París, 1969, p. 327-328.

57. Aquest text pot entrar dins d'una reflexió ecològico-bíblica. Cf. E. RAURELL, *Del text a l'existència...* p. 154-179.

58. Cf. *Symposium* 89, c-d.

59. Cf. *2M* 4,11, on es diu d'Antic III.

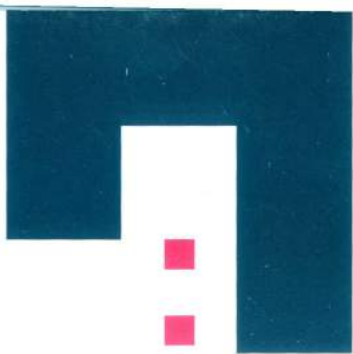
cosmos i de la història, com es troba en aqueta gran digressió de *Sv* 11,15-12,27. Les virtuts atribuïdes a Déu les trobem també en la *Carta d'Aristeas* 206-208: la δύναμις, l'ἐπιείκεια (suavitat), la φιλανθρωπία. D'aquestes virtuts divines l'home just aprèn a ser φιλόανθρωπος, un terme difícil, però que pot trobar una equivalència en *hinnà*: la persona ben disposada. L'home just, l'Israel just, és el que imita Déu.<sup>60</sup>

És amb aquesta φιλανθρωπία que Israel és invitat al particularisme de raça i de religió.

L'autor invita a un universalisme que faci sortir de l'exasperació individualista en què havia caigut Israel. El tema de la humanitat de Déu era el camí a seguir.

---

60. La φιλανθρωπία esdevingué un lloc comú en obres sobre moral pública i privada de totes les escoles filosòfiques del temps. En l'escena del banquet descrita per la *Carta d'Aristeas* 187-300, com a resposta a les tres preguntes formulades pel rei, els savis traductors jueus lloen les tres mateixes qualitats: δύναμις, ἐπιείκεια, φιλανθρωπία. Amb aquestes tres virtuts el rei imita Déu.



**FUNDACIÓ JOAN MARAGALL**  
CRISTIANISME I CULTURA

*Editorial Claret*



9 788482 973388