

APROXIMACIÓ AL CONCEPTE DE ΚΟΣΜΟΣ EN EL QUART EVANGELI

per Antoni BOSCH I VECIANA

La teologia del quart evangeli, fonamentalment cristocèntrica, plasma amb contingut eminent el seu missatge quan proclama a 3,16-17: «Perquè així demostrà Déu el seu amor al món fins a donar el seu Fill unigènit per tal que no es perdi ningú dels qui creuen en ell, sinó que tinguin vida definitiva. Ja que Déu no ha pas enviat el seu fill al món perquè doni sentència contra el món, sinó perquè el món se salvi per mitjà d'ell.» El terme *kosmos* apareix en aquesta formulació com una noció rellevant que, ultra aquest text, anirà teixint el canemàs teològic del quart evangeli. També en la primera carta de Joan (4,9-10) se'n refereix, fins i tot quasi terminològicament, una sistematització parella, però la intenció d'aquest article tan sols abasta el quart evangeli, ja que es tracta de creacions literàries independents que mereixen, doncs, en un primer moment d'aproximació, estudis separats¹. I, a més, el terme objecte del nostre estudi resulta que en el quart evangeli no és pas unívoc, tot i mostrar-se com una categoria clau. Aquesta és una de les primeres dificultats amb què hom topa en l'inici d'un estudi així. D'aquí sorgeix la necessitat d'assajar una classificació, a fi de delimitar els àmbits semàntics i els continguts teològics. Aquesta pluralitat significativa, que és evident ja en el mateix pròleg (v. 10), fa sospitar que la reflexió sobre el que el quart evangeli anomena *kosmos* es planteja sota categories oposades o, almenys, ambivalents, fet que provoca la qüestió de possibles dualitats.

1. Citarem en nota els textos de la primera carta de Joan que tinguin referència directa amb el tema que es tracti en cada indret.

La finalitat d'aquest article és mostrar si la proposada diferenciació de sentits en el concepte que ens ateny respon o no a una unitat teològica i fer palès, conseqüentment, fins a quin punt la relació Déu-kosmos suposa la negació d'un dels elements o no. El problema, doncs, serà saber quin fonament real tenen els diversos sentits. Són molts els autors que han assenyalat la diferenciació significativa del concepte², però tota diferenciació comporta l'estudi de la seva referència, que procurarem desvetllar en aquesta nostra aproximació. Per això procedirem de la manera següent: en primer lloc mostrarem l'esmentada pluralitat de significacions; en un segon moment estudiarem separatament els elements significatius oposats teològicament; en darrer lloc procurarem esbrinar la possible relació de sentits dels opòsits, provant de situar la dualitat joànica en el lloc i la comprensió que creiem que li corresponen.

2. Ultra els comentaris a l'evangeli i la majoria de teologies del Nou Testament i articles enciclopèdics, cal referir els següents estudis: G. BAUMBACH, *Gemeinde und Welt im Johannes-Evangelium* dins *Kairos* 14 (1972) 121-136; F. M. BRAUN, *Le «monde» bon et mauvais de l'évangile johannique* dins *La Vie Spirituelle* 88 (1953) 580-598 i 89 (1953) 15-29; ÍDEM, *Le péché du monde selon S. Jean* dins *Revue Thomiste* 65 (1965) 181-201; ÍDEM, *La seigneurie du Christ dans le monde selon St. Jean* dins *Revue Thomiste* 67 (1967) 357-386; J. CALDERON, *Ho Kosmos in scriptis Johanneis*, Roma 1958; N. H. CASSEM, *A Grammatical and Contextual Inventory of the Use of κόσμος in the Johannine Corpus with Some Implications for a Johannine Cosmic Theology* dins *New Testament Studies* 19 (1972-3) 81-90; G. EVANS, *The World in the Writings of the Apostle John* dins *Review and Expositor* 31 (1934) 66-80; J. GIBLET, «Mundus» in *Evangelio et Epistolis Sancti Joannis* dins *Collectanea Mechliniensia* 34 (1949) 525-532; P. GILBERT, *Sens de «cosmos» dans S. Jean*, Fribourg 1971; W. G. HENDERSON, *The Ethical Idea of the World in John's Gospel*, Louisville 1945; D. DE MONLERAS, *El concepto ético cristiano del mundo, según San Juan* dins *Estudios Franciscanos* 53 (1952) 161-197 i 53 (1952) 343-372; L. NEREPARAMPIL, *The Divided World according to St. John* dins *Biblehashyan* 1 (1975) 223-230; H. SCHLIER, *Welt und Mensch nach dem Johannes-Evangelium* dins *Der Katholische Gedanke*, München 1961, pp. 76-86 (en citarem la traducció francesa: *Le monde et l'homme dans l'évangile de saint Jean* dins *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris 1968, pp. 281-294); A. M. SERRA, *La nozione del «mondo» negli scritti di Giovanni* dins *Servitium* 3 (1969) 753-764. A més d'aquests estudis pròpiament joànics, cal afegir els generals de: A. H. ARMSTRONG, *Man in the Cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity* dins *Romanitas et Christianitas*, Amsterdam-London 1973, pp. 5-14; P. BENOIT, *Le monde peut-il être sauvé?* dins *La Vie Intellectuelle* 17 (1949) 3-20; J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i. B. 1964; J. M. CASABO, *La teología moral en San Juan*, Madrid 1970; L. GOPPELT, *Die Herrschaft Christi und die Welt nach dem NT* dins *Lutherische Rundschau* 17 (1967) 21-50; G. JOHNSTON, *Oikouménē and Kósmos in the New Testament* dins *New Testament Studies* 10 (1964) 352-360; R. LÖWE, *Kosmos und Aion*, Gütersloh 1955; E. PERCY, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie; zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus*, Lund 1939; K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, München 1926; G. STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal, selon saint Jean*, Paris 1970, i R. VÖLKL, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg 1961. Pot consultar-se TWNT X/2 1147-1148.

I. KOSMOS: PLURALITAT DE SIGNIFICACIONS

El fet que l'evangeli de Joan emprí sovint el terme κόσμος, fins amb una certa desproporció respecte de la resta dels escrits del Nou Testament³, ens convida a assajar-ne una lectura atenta, que porta a la classificació de significats per raó dels continguts. Ja en un primer moment aquests continguts en descobreixen l'afany teològic. D'una forma o altra els exegetes i els teòlegs convergeixen en aquesta primera disposició catalogadora tot i les divergències provocades pels mètodes d'anàlisi i precomprensions teològiques a voltes inconfessades. El desacord, però, no és més que accidental en la confecció del catàleg textual. Les dificultats rauen en l'elaboració teològica posterior.

Distingirem quatre significacions en el terme κόσμος: 1) la creació; 2) la terra; 3) els homes; i 4) els pecadors.

1. *El kosmos entès com a creació*

En el pròleg de l'evangeli s'arriba a un nou punt de reflexió quan se'ns assenyala el rebuig del Logos/Paraula per part del *kosmos* (vv. 10-11), tot i subratllar-se en aquest mateix indret que *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (1,10b). S'insisteix altra volta en la idea expressada anteriorment al v.3a: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*. En aquest estret paral·lisme resulten intercanviables *πάντα* i *ὁ κόσμος*. Amb el terme *πάντα* es designa la realitat en tant que creada, realitat entesa com tot allò que existeix per Déu i al defora de Déu —estigui o no a l'abast de l'experiència humana. Tot es defineix com a criatura divina que té la seva consistència en Déu.

Si bé en el pensament joànic la doctrina sobre la creació sembla limitada al pròleg, cal tenir presents dos versets més que es troben dins el mateix evangeli (17,5.24) on també es fa referència al tema

3. 78 vegades: 1,9.10-ter-.29; 3,16.17-ter-.19; 4,42; 6,14.33.51; 7,4.7; 8,12.23-bis-.26; 9,5-bis.39; 10,36; 11,9.27; 12,19.25.31-bis-.46.47-bis-; 13,1-bis-; 14,17.19.22.27.30.31; 15,18.19-quinquies-; 16,8.11.20.21.28-bis-.33-bis-; 17,5.6.9.11-bis-.13.14-ter-.15.16-bis-.18-bis-.21.23.24.25; 18,20.36-bis-.37; 21,25.- En la primera carta de Joan apareix 23 vegades: 2,2.15-ter-.16-bis-.17; 3,1.13.17; 4,1.3.4.5-ter-.9.14.17; 5,4-bis-.5.19; 1 en la segona carta (v.7), i 3 en l'Apocalipsi (11,15; 13,8 i 17,8). En la resta del Nou Testament surt 80 vegades: 14 en els sinòptics, 1 en els Actes, 47 en el corpus paulí, 5 a Hebreus i 13 en la resta de les cartes catòliques.

amb expressions com *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* (17,5) i *πρὸ καταβολῆς κόσμου* (17,24)⁴, indicant-nos el començ d'una història salvadora.

Aquesta referència aparentment tangencial a la creació prendrà relleu en el canemàs teològic del pensament joànic, del qual ja han estat força mostrats els coneixements que reté de la literatura sapiencial, en la qual el tema de la creació no és pas absent⁵, com tampoc les reflexions judaïques sobre la Torah⁶. La constatació de la finitud humana, complexiva i desconcertant, provoca en la reflexió joànica sobre l'home i sobre Déu, en la reflexió entesa com a vivència, la concisa formulació criatural.

2. *El kosmos entès com a terra*

Una segona significació que es desprèn de l'anàlisi del pensament joànic respecte de *kosmos* és la que el considera justament com a terra o lloc on es desplega l'home i la seva història, és a dir, com a lloc ontològicament considerat de realització de l'home.

En aquest sentit espacial, que l'hel·lenisme contagià al judaisme⁷, cal considerar l'expressió ja adquirida: *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*⁸, utilitzada per Joan. I cal fer notar, com ho fa N. H. Cassem⁹, que el subjecte de l'expressió és sempre Jesús (ja sigui sota la forma gramatical de pronom, ja sota la forma de predicat diví, ja sota la forma de predicat messiànic: 6,14; 11,27)¹⁰. L'autor, així, emprant una expressió pròpia de l'època, no s'estalvia la formulació ni hi dóna una càrrega directament negativa, si bé en la teologia de Joan la vinguda del Fill és de cara a la salvació del *kosmos*.

4. Pel que fa a Jo 17,24, vegi's Ap 13,8 i 17,8.

5. Cf. R. J. DRUMMOND, *Genesis 1 and John 1,1-14* dins *Expository Times* 49 (1937-1938) 568; A. FEUILLET, *Le Prologue du quatrième évangile*, Paris 1967, i H. R. MÖLLER, *Wisdom Motifs and John's Gospel* dins *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 6 (1963) 92-100.

6. Cf. especialment C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1970, pp. 75-86.

7. Cf. H. SASSE, *κόσμος* dins *TWNT*, III, pp. 881-882 i 888-889.

8. 1,9; 3,19; 6,14; 11,27; 12,46; 16,28; 18,37.-A 1Jo 4,1 hi ha una expressió paral·lela: *ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον*. Cf. 2Jo 7.

9. *A Grammatical and Contextual Inventory*, 83-84.

10. Constituiria una excepció Jo 1,9, però els comentaristes s'avenen en el fet que l'expressió que ens ateny es predica de la *llum veritable* (1,9a).

Dins aquesta mateixa significació, hem d'advertir una altra expressió joànica: ἀποστέλλειν εἰς τὸν κόσμον¹¹. Aquesta locució té per subjecte Déu-Pare i, per objecte directe, el Fill, llevat de 17,18b que té per subjecte Jesús i, per objecte directe, els deixebles, ambdós en forma pronominal. La frase sembla tenir un significat teològic de missió salvadora més explícitament dens que en l'expressió anteriorment constatada: Jesús no solament *ve* sinó que *és enviat* pel Pare a salvar el món. Igualment els deixebles *són enviats* per Jesús a comunicar la salvació al món.

Hi ha d'altres indrets on Joan utilitza la significació de *kosmos* que tractem. Així a 16,21 parlant del naixement d'un home es diu ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον. També la frase εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ de 1,10; 9,5 i 17,11. Així mateix la referència de *deixar el món*, de 13,1 i 16,28, encara que amb construccions diferents. De la mateixa manera se significa el *kosmos* com a lloc ontològicament considerat a 13,1 (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ) i 17,11 (καὶ οὐκέτι εἰμι ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν)¹².

Aquest sentit de *kosmos* no escapa a una significació antropològica i fins teològica: és en el *kosmos* on Déu ens envia i revela el Fill i on l'home ha de realitzar-se en el fet del reconeixement de la salvació que no es dona pas al defora del lloc on l'home es realitza com a home. Déu va a l'encontre de l'home allà on l'home està i precisament per això no manca a l'home la possibilitat de retrobar el seu centre vertebrador allà on ell mateix roman. D'aquí que l'anunci de salvació, anunci revelador, sigui i s'hagi d'anunciar *aquí*¹³.

3. *El kosmos entès com a humanitat*

Si bé és cert que en el pensament de Joan la humanitat és considerada ben aviat com a humanitat pecadora, això no obsta en la qualificació neutra d'alguns textos, pocs, però que no poden solament ser catalogats en la quarta significació que proposarem.

11. 3,17; 10,36; 17,18-bis.-Cf. 1Jo 4,9.

12. Cf. 1Jo 4,17.

13. Hi ha una relació entre aquesta significació de κόσμος i la *Terra Promesa* també com a lloc. Per a Joan, de fet, el κόσμος és un *aquí*, i per a la literatura veterotestamentària la *Terra* en tant que *Promesa* és sovint un *allí*. Cf. BERGMAN I OTTOSSON, RS dins *TWAT*, pp. 418-436.

Aquí considerarem només quatre exemples típics d'aquesta significació, exemples que tots ells es troben en la primera part de l'evangeli, llevat de 18,20, on Jesús dona testimoniatge davant d'Anàs. El primer text és el de 7,4: φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ. El segon el trobem a 8,26: κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον¹⁴. El tercer text a 12,19: Ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν. I el quart, ja esmentat, refereix: Ἐγὼ παρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ. En aquests quatre textos, *kosmos* té un sentit precís: els homes de la Judea considerats com a grup ètnico-històric, i no pas estrictament els *jueus*, que per a Joan indiquen una categoria religiosa-teològica¹⁵. Així a 7,4 s'entén com els seguidors de Jesús de la Judea (cf. 7,1-3); a 8,26 se sobreentén el poble de la Judea i no pas únicament els *jueus* (cf. 8,21-30); a 12,19 coincideix amb la gran gentada (cf. 12,12) o bé la multitud (cf. 12,17.18); i a 18,20a es tracta de tots els jueus que s'apleguen a la sinagoga i al temple (cf. la resta del mateix verset).

Tot sembla encarrilar-se cap a la noció de *kosmos* que més interessa a Joan: la humanitat pecadora. I això encara es fa més palès si es té en compte el context dels versets exposats: un context de necessitat de salvació, ja que per a Joan tot el *kosmos* històricament considerat està situat en el pecat.

4. *El kosmos entès com a humanitat pecadora i àmbit enemic de Déu.*

Aquesta darrera significació que Joan dona al nostre terme, la més abundant, és la que causa més impacte i aquella la gènesi de la qual resulta més difícil d'esbrinar. Cal adonar-se, també, que en la

14. J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, p. 402, interpreta εἰς τὸν κόσμον en sentit de *contra* el món.

15. Sovint en Joan els *jueus* equivalen al món piados que els sinòptics presenten en la figura dels fariseus. Cf. G. BAUMBACH, *Gemeinde und Welt* 123-124; E. GRÄSSER, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*, Gütersloh 1973, pp. 50-69; G. BAUM, *Les juifs et l'Évangile*, Paris 1965, pp. 121-161; M. LOWE, *Who were the IOΥΔΑΙΟΙ?* dins *Novum Testamentum XVIII* (1977) 101-130; H. SCHLIER, *Le monde et l'homme...*, pp. 283-234 i M. H. Jr. SHEPHERD, *The Jews in the Gospel of John. Another Level of Meaning* dins *Anglican Theological Review* (supplementary series) 3 (1974) 95-112.

segona part de l'evangeli —com entre d'altres ho fan notar, p. ex., N. H. Cassem¹⁶ i R. E. Brown¹⁷— el sentit és pejoratiu en el tracte que ara donem al concepte.

L'evangelista contempla la realitat que l'envolta —realitat que ell entén fonamentada i estructurada en la Paraula creadora de Déu— i no pot sinó reconèixer, sobretot a partir del rebuig fins a la mort de Jesús, el Messies, l'obstinació humana a establir un «ordre» que, aparentment ordenat, no és sinó desordre i una opció pel no-reconeixement de Déu ni del seu Fill com a mediació excel·lent. En aquest desordre hi ha un «ordre» que justament és el que es pretén de combatre malgrat la seva coherència quasi indestructible. El *kosmos* manté, així, la seva autonomia ètica, tipificació de la qual són històricament, ara sí, *els jueus* teològicament contemplats. Però el concepte s'eixampla ultra tota tipificació, essent capaç de ser aplicat a la realitat humana com a tal, posat que es donés una opció fonamental negativa, manllevant expressions.

Joan parlarà aquí del *ὁ κόσμος οὗτος* expressant-ne l'essencialitat: tenebra¹⁸, mentida¹⁹, odi²⁰, pecat²¹, mort²². Aquest és l'«ordre» d'aquest món entès com a àmbit enemic de Déu, «ordre» que fins es materialitza amb una graduació personal que va des de l'*ἄρχων τοῦ κόσμου* fins al *πᾶς ὁ ... οὗ ...*. A aquest ordre pertanyen els elements negatius dels típics binomis joànics. El *kosmos*, enemic de Déu i aliat de Satanàs, refusa la revelació de Jesucrist. D'aquí la sentència pronunciada contra el *kosmos*. El *kosmos* esdevé, així, un concepte clau per a la interpretació del quart evangeli, ja que en centra la cristologia i d'aquí que afecti el missatge central de la proclamació en tant que anunci de salvació.

16. *A Grammatical and Contextual Inventory* 89 i s.

17. *The Gospel according to John I-XII*, New York 1966, pp. 508-509.

18. 1,5-bis-; 3,19; 6,17; 8,12; 12,35.46; 20,1.- Cf. 1Jo 1,5.6; 2,8.9.11.

19. 8,44.55.- Cf. 1Jo 1,6.10; 2,4.21.22.27; 4,20.

20. 3,20; 7,7; 12,25; 15,18.23.24.25; 17,14.- Cf. 1Jo 2,9.11; 3,13.15; 4,20.

21. P. ex. 1,29; 8,21.24.34.46; 9,34.41; 15,22.24; 16,8.9; 19,11.- Cf. 1Jo 1,7.8.9; 2,2; 3,4.5.8.9; 5,16.17.

22. P. ex. 5,24; 8,51; 11,4.13; 12,33; 18,32; 21,19.- Cf. 1Jo 3,14; 5,16.17. També Jo 6,50.58; 8,21.24; 11,16.25.26.50.51; 12,24.33; 18,14.32; 19,7 i 21,23.

Aquest breu recorregut ens permet d'assenyalar la importància teològica de dues significacions: el *kosmos* com a creat per Déu per mitjà del seu Logos/Paraula i el *kosmos* com a realitat personal enemiga de Déu i de la seva mediació més egrègia, Jesús, el Messies i Fill de Déu. Vet aquí, doncs, com el terme objecte del nostre estudi sembla tendir a bipolaritzar-se en el pensament del quart evangeli.

II. EL KOSMOS COM A CREACIÓ. LA FUNCIO DEL LOGOS.

Ja hem assenyalat la importància de la doctrina criatural que es recull fonamentalment en el pròleg del quart evangeli. Per això ens cal ara pouar en aquesta doctrina en tant que fa referència al tema que ens ocupa. En conseqüència, deixarem de banda problemes derivats que desbordarien la nostra intenció, malgrat que l'exposició resti sumària.

Llegim a 1,3a: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο i a 1,10b: ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Atès el que se'ns refereix a 1,1-2 d'una banda, i de l'altra a 1,9, els versets que hem llegit semblen dirigits a matisar la funció del *Logos* expressada per la repetició δι' αὐτοῦ. Però cal tenir en compte la resta del paral·lelisme per tal de ressaltar-ne la mediació.

La identitat dels significants es veu destorbada per la utilització de πάντα a 1,3a o bé per la de ὁ κόσμος a 1,10b. Per tal d'expressar tota la realitat que es troba al defora de Déu, l'univers²³, l'hebreu ho fa recurrent a la frase *els cels i la terra*²⁴ o bé al mot *tot* o *el tot*²⁵

23. Així H. SASSE, *κόσμος* dins *TWNT*, III, p. 880 entre d'altres.

24. N'hi ha nombrosos exemples. Només en obrir l'Esclitura apareix a Gen 1,1; 2,1; ...

25. Cf. nota 23. També F. ZORELL li dona la significació de «universitas personarum vel rerum» en el *Lexicon haebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1961, p. 355. D'aquesta significació, en són exemples: Sal 8,7; 103,19; Ecli 36,1; Is 44,24; Jer 10,16; ... Els LXX mai no ho tradueixen per κόσμος.

que equival estrictament al grec πάντα. Aquestes expressions veterotestamentàries encara romanen en el Nou Testament traduïdes de manera literal²⁶. La filosofia grega havia trobat en el mot κόσμος l'expressió més adequada per a significar l'univers, concepte fonamentalment estètic fins i tot en la seva ulterior significació espacial²⁷. A causa del fenomen cultural de l'hel·lenisme, del qual els LXX serien un exponent, el terme κόσμος s'introdueix en la versió grega de l'Esclitura i en tradueix diversos mots hebreus²⁸, però cap d'ells en referència directa amb la significació que ens ocupa. Serà en la literatura veterotestamentària escrita en grec, Saviesa i 2Macabeus, on *kosmos* es prendrà en el sentit d'univers fins a arribar a anomenar Déu rei i creador del *kosmos*²⁹. I la influència hel·lenística arribà fins a tal punt que el mateix mot hebreu 'WLM i l'arameu 'LM' varen començar a significar el que s'expressava a través del *kosmos* hel·lenístic³⁰.

La utilització joànica del πάντα a 1,3a, tot i el procés semàntic mostrat, sembla significar —sobretot si es té en compte l'ús joànic de πάντα³¹ i la manca d'article³²— la totalitat dels éssers que es poden englobar en el concepte de creació, totalitat que no s'expressa sota el concepte δ κόσμος de 1,10b, ja que d'acord amb el context sembla assenyalar una dimensió antropològica de la creació.

Pel que fa a la forma verbal ἐγένετο, tan sols ens volem deturar en dues consideracions: primerament cal remarcar que hi ha una possible dependència respecte del relat sacerdotal de la creació tal com ens ha estat transmès pels LXX, llevat de Gen 1,1 —justament el

26. Així, pel que fa a «cel(s) i terra»: 2Pe 3,13 i Ap 21,1; pel que fa a «(el) tot»: Ef 1,10; 3,9; 4,6; 1Cor 8,6; 2Cor 5,18 i Jo 1,3a.

27. Sembla possible d'atribuir a Pitàgoras aquesta significació (cf. H. SASSE, κόσμος dins *TWNT*, p. 869). Notem, però, que el concepte grec —clarament expressat en PLATÓ (*Gòrgias*, 507e-508a)— uneix déus i homes: φασὶ δ' οἱ σοφοὶ ... καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν ... οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.

28. Vuit en total: KLY, M'DNYM, M'SH, 'DY, 'DN, 'B' TKWNH, TPRT.

29. Així ho trobem a 2Mac 7,9 (ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς) i 7,23 (ὁ τοῦ κόσμου κτίστης). Cf. també 4Mac 5,25.

30. La frase feta εἰσέρχασθαι εἰς τὸν κόσμον corresponen a l'hebreu B' L'WLM i a l'arameu T' B'LM.

31. Vegi's 3,35; 13,3; 14,26; 15,15; 16,15.30; 17,7.10; 18,4; 19,28; 21,27. Noti's la variant de 12,32.

32. Cf. R. E. BROWN, *The Gospel I*, p. 6, i T. E. POLLARD, *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel* dins *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 149.

verset més paral·lel de les expressions joàniques. No s'utilitza ποιεῖν sinó γίνομαι, subratllant la dinamicitat de la creació. En segon lloc, hi ha una distinció, que apareix a primer cop d'ull, entre l' ἦν emprat en el pròleg i referit al *Logos* i l' ἐγένετο glossat del πάντα o del ὁ κόσμος, contraposant-se el *ser* del *Logos* i l'*esdevenir* del *kosmos*. Només al *Logos* en tant que contemplat com a *sarx* podrà ser aplicat l' ἐγένετο. La història resulta, així, l'àmbit de la possibilitat de realització, l'àmbit de l'esdeveniment. La responsabilitat de les criatures comporta en l'esdevenir la seva realització o no-realització. Hi ha, en conseqüència, un profund lligam entre creació i salvació en Joan.

I quina és la funció del *Logos*? Tal com se'ns refereix en els versets que considerem, fonamentalment la funció és de *mediació* (διά), mediació entre el Pare i el *kosmos*. Per això s'hi troba en absoluta continuïtat, *transparentant al kosmos el ser del Pare i retornant al Pare la bellesa del món*, possibilitat que té pel fet de ser φῶς τοῦ κόσμου. Aquesta dimensió medidora troba les seves arrels tant en la consideració de la *Saviesa* en els llibres sapiencials com de la DBR YHWH veterotestamentària i fins, d'alguna manera, el procés especulatiu i vivencial de la mateixa Torah. Així, la repetida afirmació del δι' αὐτοῦ no sols pretén de reafirmar l'esmentada mediació sinó de fer adonar l'home de la imprescindibilitat de la referida mediació, contraposada a la Llei (1,17) i meditada com a *Logos-sarx* (1,14). L'accés al Pare no és possible si no és a través del seu Fill unigènit que ens l'ha explicat (1,18) de manera total i definitiva i amb aquell llenguatge més radicalment patern, el llenguatge salvífic de Déu. Prescindir, doncs, de la mediació equival a prescindir de Déu mateix en la seva triple manifestació, ja que, no reconeixent la mediació del Fill, ni esdevé possible atènyer el Pare ni entendre allò que del Fill farà entendre l'Esperit (14,26), en definitiva el voler mateix del Pare.

El tema de la mediació es mostra, doncs, com a clau tant en la revelació salvífica de Déu com en la comprensió de l'estructura fonamental del *kosmos*, una estructura que podria anomenar-se «Lògica».

III. EL KOSMOS, ENEMIC DE DÉU: LA TENEBRA

En penetrar dins l'estructura fonamental del *kosmos*, la dolenteria

del qual s'evidencia a través del Logos/Paraula, Vida i Llum dels homes i del món, Joan contempla la realitat històrica explicitant-ne l'estructura formal en el seu aspecte pendular davant el fet Jesús, el Logos/Paraula de Déu. La seva preocupació estarà, doncs, encaminada a proclamar el missatge de salvació, encara atractiu. Possiblement a causa d'això patentitza cruament la realitat del no reconeixement del *Logos* fins a tal punt que aquesta mateixa realitat sembla haver adquirit un grau tal d'autonomia que res no té a veure amb la realitat creada per Déu, mantenint-se'n tan absolutament al marge —fins a disposar del seu propi *princep*— que es fa difícil no veure-hi una dualitat que voreja el llindar del dualisme metafísic en un intent de salvar-ne el mateix Déu. L'evangelista, en la reflexió sobre la gratuïtat de l'acció salvífica de Déu i la llibertat humana històricament desplegant-se en el Mal, utilitza el concepte de *kosmos* en un sentit fortament negatiu, que passem a considerar.

1. *El kosmos com a tenebra, àmbit de la mentida, del pecat i de la mort.*

Ja en el mateix pròleg trobem tres frases paral·leles on s'identifiquen: ἡ σκοτία, ὁ κόσμος i οἱ ἴδιοι:

1,5 b: ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

1,10c: ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

1,11b: οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Els tres subjectes, fins a arribar a concretar-se històricament (οἱ ἴδιοι), adquireixen la subjectivitat pròpia d'una quasi personificació. Aquí Joan no empra conceptes anodins sinó punyents, sobretot si es té en compte la utilització de verbs que reclamen una comprensió antropològica dels subjectes pel paral·lelisme establert.

Si bé οἱ ἴδιοι sembla que fan més aviat referència al poble d'Israel, d'acord amb la teologia d'Ex 19,5, el terme ὁ κόσμος de 1,10c, tot i el paral·lelisme, universalitza més el contingut relacionant-ho amb el món dels homes, sobretot si es té present el paral·lelisme de 3,19: «La llum ha vingut al món, però *els homes* han preferit la tenebra a la llum, perquè les seves obres eren dolentes.» És més, en aquells versets en què el terme ὁ κόσμος fa la funció de

subjecte gramatical³³, s'hi dóna tota la força d'una potència real i personificada, enemiga de Déu. El subjecte d'1,5b seria una explicació gestada en una relectura dels relats proemials bíblics aplicable als subjectes d'1,10c i 1,11b de manera encara més genèrica. D'aquí que es pugui afirmar que el *kosmos* ve definit com a tenebra (cf. 3,19; 8,12; 12,35.46).

La comprensió del *kosmos* com a tenebra no només en subratlla l'encegament sinó també —com assenyala H. Schlier³⁴— n'explica les conseqüències inseparables: la mentida, el pecat i fins la mort.

En el quart evangeli (8,31-59), Jesús, discutint amb els «jueus», planteja la temàtica de l'origen de la mentida i la seva manifestació. Els jueus tenen per pare el diable, homicida (8,44c), que refusà la veritat i que, quan profereix la mentida (8,44f: λαλή τὸ ψεῦδος), parla del que és seu (8,44g: ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ). Vet aquí com allò que és particularment propi del *kosmos* és la mentida. Contraposada a la veritat, la mentida esdevé l'opacitat del *kosmos* pel fet de no voler reconèixer la pròpia situació de pecat.

Pel que fa al pecat, que pren la forma d'injustícia (7,18 ἀδικία) cal advertir la sintonia amb l'esclavitud (8,24, en el mateix context de mentida). El pecat, en l'esfera de la tenebra, provoca la confusió: l'esclau es creu lliure, com la mentida es creia veritat. La llibertat només pot ser contemplada i viscuda en Jesús, el Crist, transparència del Pare, Veritat. I és en l'àmbit de la transparència on arriben a harmonitzar Veritat i Llibertat: «La veritat us farà lliures» (8,32).

La Mort es planteja, en efecte, com a possibilitat real ineludible pel *kosmos* així negativament considerat. I això ἀπ' ἀρχῆς, ja que el diable és homicida (8,44c), i els fills del diable esdevenen també assassins, com històricament Joan ho comprovà en la mort de Jesús. L'encegament de la tenebra, amb la mentida i el pecat, provoca la mort per la incapacitat de desplegament del propi ésser al marge del Crist, a les fosques. I fins aquesta situació de mort és tan originant que no s'escapoleix de la mort física per a després viure eternament o bé restar condemnat eternament (5,24-29)³⁵.

La mentida, el pecat i la mort com a formes de realitzar-se en el món de la tenebra comporten, per part d'aquest, un odi envers tot

33. P. ex., 7,7; 12,19; 14,17.19.27.31; 15,18.19; 16,20; 17,14.21.23.25.- Cf. 1Jo 3,1.13; 4,5 i 5,19.

34. *Le monde et l'homme* 287 ss.

35. Cf. 1Jo 2,28; 3,14; 5,12.16.17.

allò que pertany a la Llum, històricament Jesús i els deixebles. El món odia Jesús perquè amb la seva claror en fa patents les obres dolentes (7,7). Igualment pel que fa als deixebles (15,18-16,4).

2. *El príncep d'aquest món* (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου)

L'ordenament de les coses al mal, Joan l'explica per la influència de Satanàs (13,27), el diable (8,44; 13,2), també anomenat *príncep d'aquest món* (12,31; 14,30 i 16,11). El terme «dimoni» pren sovint un to burlesc pel fet de considerar-ne el posseïdor un trastocat³⁶.

El mot «Satanàs» tan sols el trobem una vegada, quan se'ns refereix que, després d'haver donat el mos a Judes Iscariot, εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς (13,27). Es tracta d'una transcripció de l'arameu que els LXX traduiran per διάβολος, paraula més utilitzada per Joan. Satanàs, en canvi, pertany més a la literatura apocalíptica neotestamentària³⁷.

Pel que fa als altres termes, Joan caracteritza el diable com a homicida (8,44c) i mentider (8,44f). Com amb encert adverteix G. Baumbach³⁸, és la contrafigura exacta de Jesús, Salvador i Veritat del món. D'aquí que la funció específica del diable, «des del principi», sigui la destrucció de l'home per l'ofuscament en el qual l'immergeix (la tenebra), és a dir, el no-reconeixement de Jesús com a Crist i, per tant, de Déu com a Pare de Jesús i dels homes. Hi ha, en el fons, el refús de la dimensió criatural manifestada amb plenitud per Jesús (1,12). Encara més, al diable se'l considera sempre des d'una situació ἀπ' ἀρχῆς. I tot se li atribueix ja des d'aquest inici. D'aquí que no hi ha cap dificultat, repassant el llibre del Gènesi, de considerar-lo sota l'aspecte d'ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου com ho fa Joan en l'evangeli. Títols així no són pas desconeguts a l'època. Dins el Nou Testament els trobem en els sinòptics sota la forma ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων³⁹. Pau utilitza la forma ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου⁴⁰, fins a considerar-lo una vegada ὁ θεός τοῦ αἰῶνος τούτου (2

36. Vegi's 7,20; 8,48.49.52; 10,20.21. Cf. Mt 11,18.

37. Cf. Mc 5,12 i Lc 8,30. A més a més, Ap 2,9.13.24; 3,9; 12,9; 20,2.7.

38. *Gemeinde und Welt* 123.

39. Mt 9,34; 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15 on es tracta de Beelzebul, terme emprat només pels sinòptics (Mt 10,25; 12,24.27; Mc 3,22 i Lc 11,15.18.19).

40. 1Cor 2,6.8.

Cor 4,4). A Ef 2,2 l'anomena (ὁ ἄρχων) τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. També Ignasi d'Antioquia emprà la mateixa forma paulina ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου⁴¹. A Qumrân, on sovinteja el dualisme escatològic en forma de pugna⁴², són prou conegudes les expressions ŚR 'WRYM i ML'K HWSK (IQS III,20-21; cf. CD V,18), tot i que el principat ŚR es doni a la llum i no a les tenebres. En el rabinisme, la fórmula equivalent ŚR H'WLM fa referència a Déu i no pas a Satanàs.

La principalitat i dominació del Maligne, en Joan, perd la seva consistència davant el fet Jesucrist, ja que ell mateix i el seu imperi són condemnats i llançats fora (12,31; 16,11). Però en aquesta oposició entre Crist i el príncep d'aquest món no es pot oblidar ni la doctrina de 1,3b on l'universalisme del πάντα inclou l'ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, ni la diferenciació entre l'ἄπ' ἀρχῆς dit del Maligne i l'ἐν ἀρχῇ predicat del *Logos* de Déu. La pugna entre el bé i el mal, ja clàssica, que es llegeix en l'AT, en la literatura apocalíptica, a Qumrân i fins en la literatura estrangera (p. ex. persa), torna a ser repensada pel pensament joànic en termes de judici-condemna, assajats des d'una perspectiva ètico-històrica que situen, així, el que en podem anomenar problema del mal en el fet del no-reconeixement decisiu de Jesús i no pas com a manca de bé. Per a Joan, la *historia salutis* és, també, una *historia iudicii*.

3. La fórmula joànica ὁ κόσμος οὗτος

Si es té en compte el nombre de vegades que el quart evangelista utilitza el concepte de *kosmos* en sentit negatiu, sorprèn l'escassa freqüència de la fórmula que ens ateny: 11 vegades⁴³. Vol Joan amb aquesta formulació adreçar-nos a un altre *kosmos*?

41. Eph 17,1; 19,1; Mg 1,2; Rom 7,1; Tr 4,2; Phld 6,2. J. RIUS-CAMPS suggereix una datació anticipada de les quatre cartes autèntiques d'Ignasi, a les quals pertany aquesta expressió, entre els anys 80 i 100 (*Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Siria* dins *Revista Catalana de Teologia* 2 (1977) 148).

42. Cf. A. DUPONT-SOMMER, *L'instruction sur les deux esprits dans el «Manuel de Discipline»* dins *Revue de l'Histoire de Religions* 142 (1952) 5-35; J. LICHT, *Analysis of the Treatise on the Two Spirits a Scripta Hierosolymitana* 4 (1958) 88-101; H. G MAY, *Cosmological Reference in the Qumrân Doctrine of the Two Spirits and in the Old Testament Imagery* dins *Journal of Biblical Literature* 82 (1963) 1-14; A. PUIG, *Lc 10,18: La visió de la caiguda de Satanàs* dins *Revista Catalana de Teologia* 3 (1978) 217-243, esp. 224-226.

43. Dues vegades dins l'expressió ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (12,31 i 16,11). La resta es troba a 8,23-bis-; 9,39; 11,9; 12,25.31; 13,1; 18,36-bis-. -Cf. 1Jo 4,17.

Allà on amb més claredat se'ns mostra la significació de ὁ κόσμος οὗτος és a 8,23: Ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. D'aquí que la reialesa de Jesús no petanyi a «l'ordre aquest» (18,36); el *kosmos* és qualificat negativament com «aquest» (οὗτος) quan se n'assenyala la pecaminositat, sempre que no vagi explicada amb alguna frase o gir gramatical que fes banal la concreció. Així, per exemple, quan diu «Mireu l'Anyell de Déu que ve a treure el pecat del món» (1,29), no cal determinar el món del qual es tracta, ja que se'l considera en el pecat.

Joan no utilitza un altre adjectiu juntament amb el substantiu κόσμος que pogués fer palès un dualisme estricte: no empra terminologies de tall filonià (κόσμος νοητός - κόσμος αἰσθητός) ni tampoc plotinià (κόσμος ἐκεῖνος - κόσμος οὗτος). És, però, aimant de binomis d'oposició. I la nostra fórmula no té cap més oposició en sentit estricte que ἐκ τῶν ἄνω (εἶναι), recollida a 8,23, fent referència a l'esfera pròpia del ser de Jesús en tant que Fill del Pare. A 13,1 es llegeix que «havia arribat l'hora de passar d'aquest món al Pare», l'hora de l'ὑψοῦν. Per la fe, i estimant els germans ho denotem, el creient passa de la mort a la Vida (5,24)⁴⁴. Estem en un plantejament de dualitats ètico-existencials. L'existència de l'home es decideix en la seva actuació pel Bé o pel no-Bé, la Vida definitiva o la crisi. Així, l'expressió ὁ κόσμος οὗτος és una determinació joànica que al·ludeix simplement al *kosmos* com a àmbit o esfera ordenada vers el no-reconeixement de Déu, el qual ha girat l'esquena a Jesús de Natzaret, trencant la relació amb Déu. I això amb el convenciment per part del mateix *kosmos* que es troba ben orientat: heus ací la situació de pecat.

És d'aquesta manera com Joan aconsegueix positivament de mostrar una manera de ser i d'actuar pròpia de tots aquells que prenen per model «els jueus», coneguts o no, i sota la forma històrica que sigui, en tant que refusen de reconèixer Déu perquè rebutgen la mediació del seu Fill. No hi ha, doncs, dos móns d'origens diferents i ni tan sols la decisió té distints punts de referència. El punt de convergència decisorí és Jesús de Natzaret, com a realització perfecta i plena de l'Home.

44. Cf. també 1Jo 3,14.

4. *En Jesús de Natzaret el kosmos apareix com a pecador.*

La visió joànica del *kosmos* com a esfera de la incredulitat, com a tenebra, es patentitza pel fet i l'obra de Jesús de Natzaret, el Fill de Déu. El Logos/Paraula del Pare posa el *kosmos* en una situació de *krisis*, ja que la seva vinguda és Llum i Vida per al *kosmos*. Joan explícitament constata, referint les paraules de Jesús: «Si jo no hagués vingut i no els hagués parlat, no persistirien en pecat; ara, però, no tenen excusa del seu pecat» (15,22), i encara: «Si jo no hagués fet entre ells aquestes obres que cap altre no ha fet, no persistirien en pecat; però ara, tot i haver-les vistes personalment, ens tenen odi tant a mi com al meu Pare» (15,24). Les paraules i les obres de Jesús com a manifestació del seu ésser posen l'home que ha escoltat i ha vist davant una elecció radical. Malgrat tot, Joan planteja distints graus de fe i de decisió amb una tendència suavitzant, per tal d'evitar fàcils comprensions dualistes del moment⁴⁵. Això no estalvia, però, que Jesús vingui al món a fer un judici, una justa tria (9,39), judici que Joan situa en el moment de la mort-glorificació de Jesús com a culminació de la seva mostració com a Fill de Déu, com a Messies. Justament en les tres prediccions de la passió i crucifixió que conté el quart evangeli⁴⁶ se subratlla el cristocentrisme joànic. A 3,14, pel paral·lisme amb el relat de Nom 21,8-9 (cf. Sav 16,7), l'enlairament del Fill de l'home suposa mirar-lo i viure o contràriament no contemplar-lo i morir; igualment, allò de «llavors comprendreu que Jo Sóc» de 8,28 i «atrauré tothom cap a mi» de 12,32, on s'assenyala l'element de congregació en contrapartida a la disgregació de la tenebra (12,35-36). En Jesús de Natzaret es decideix el tot de l'home, perquè en Jesús de Natzaret es decideix el tot de Déu: la relació d'amor de Déu al món es manifesta en la missió del Fill, la salvació produïda per la lluminositat del *Logos*. Així en Jesús se centra i es decideix la fe i la incredulitat. D'aquí que també en Jesús, el *kosmos* no solament es mostra com a no-creient, sinó que s'autoidentifica com a tal arribant a una situació d'odi: el món no s'obstina a ser *kosmos* sinó arran de la vinguda del

45. Un exemple clar n'és 12,37-43: «v.37: Malgrat haver fet davant d'ells tants de miracles, no creien en ell, (...) v.48: Amb tot, però, fins d'entre els principals molts cregueren en ell, encara que no ho confessaven a causa dels fariseus (...)». Cf. 2,23.

46. Vegi's l'estudi d'O. TUÑI, *Pasión y muerte de Jesús en el Cuarto Evangelio: papel y significación* dins *Revista Catalana de Teologia* 1 (1976) 393-419.

Logos. A través de la mediació de Jesús de Natzaret es dona, per la seva llum que salva, implícitament —i aquí el ser i l'actuar humans són decisius— la possibilitat de salvació per la radicalitat de canvi provocada pel *Logos*. El que s'ha anomenat dualisme joànic mereix una reconsideració, una nova formulació.

IV. EL KOSMOS NECESSITAT DE SALVACIÓ. L'AMOR DE DÉU-PARE.

El concepte joànic de *kosmos* se'ns ha mostrat com a ambivalent: d'una banda, i pres en sentit positiu, es presenta com a terme equivalent de πάντα, del tot, de la creació sencera (1,3.10b) amb un accent fortament antropològic; d'altra banda, i pres en sentit teològic fortament negatiu, significa l'àmbit —fins i tot jerarquitzat (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) i qualificat (ὁ κόσμος οὗτος)— enemic de Déu, la tenebra.

Ha aparegut, en principi, una dissociació semàntica, difícilment reconciliable d'antuvi, que apunta a un dualisme quasi metafísic entre Déu i el *kosmos*. La realitat fonamentalment humana es manifesta als ulls de Joan de tal manera autònoma sobretot en l'advertiment de la seva paternitat i dependència diabòlica des del principi (ἀπ' ἀρχῆς) que sembla no poder desarrelar-se del Mal en el seu ésser. El *kosmos* apareix com a «lloc i potència enemiga de la llum», com encertadament assenyala R. Torrents⁴⁷.

Aquesta primera aparença d'equivocitat en la significació del concepte que ens ateny, l'anomenat dualisme joànic, ha de ser repensada i, en conseqüència, reformulada tenint en compte el pensament joànic sobre l'amor de Déu-Pare pel que fa a la salvació, la missió del seu Fill unigènit i la comprensió de la «comunitat» on, com a mediació segona, es reproduïx la missió del Fill, derivada de la força de la seva essència medidora per excel·lència.

47. *Evangelí segons Sant Joan, Bíblia*, Fundació Bíblica Catalana, Barcelona 1968, p.1949, nota 9.

1. *L'amor de Déu-Pare i el seu voler universal de salvació.*

El que ens convé més ara de subratllar és la iniciativa amorosa del Pare de salvar el *kosmos* enviant el seu Fill unigènit. Però si entre Déu i el *kosmos* no hi ha possibilitat de relació, si l'un resulta inabastable a l'altre, ¿no en resulten afectades l'*oikonomia* divina i alhora la seva immanència? ¿No restaria minvat el *kosmos* en la seva estructura «dia-logical», la qual cosa l'impossibilitaria de poder-se entendre com a *kosmos*?

La rivalitat entre Déu i el *kosmos* (cf. 1,5; 15,18-19) cal que sigui vista amb l'amplitud amb què la planteja Joan i, per això, caldrà relacionar-la amb el que se'ns refereix a 1,3a.10b (creació) i 12,32 (Salvació). La doctrina universalista continguda en el πάντα d'1,3a, així com una dimensió més antropològica explicitada a 1,10b (ὁ κόσμος) respecte de la dinàmica criatural, situen la rivalitat en un pla històrico-ètic. A més, el fet salvador és contemplat també des d'una perspectiva universalista o més aviat antropològica a 12,32 en el πάντας⁴⁸ ἔλκυσω πρὸς ἑμαυτόν. La donació de l'existència tota i la congregació universal/antropològica messiànica fan difícil d'entendre la rivalitat com una oposició que vagi més enllà dels límits que ofereix el desplegament i la llibertat de les criatures.

Déu-Pare expressa i realitza en el seu Fill el seu voler universal de salvació que ateny tota la realitat creada. Aquesta mostra generosa del que és Déu suposa per part de l'home —per a participar-ne— la seva conversió, és a dir, el reconeixement del seu pecat que es fa palès en el refús de Jesús com a Fill unigènit del Pare. La manifestació de Déu-Pare no pot ser captada per l'home si no és a través de la seva mateixa mediació: Jesús de Natzaret, el Fill, la Paraula creadora del Pare. En aquesta línia contempla Joan, en l'evangeli⁴⁹, aquest voler universal de salvació de Déu-Pare del qual participa el propi Fill⁵⁰.

La salvació que ens ofereix Déu consisteix en la *Vida definitiva*,

48. Cal notar que la variant πάντα, com a lectura més universalista, no es pot desestimar del tot, i això tant per raons de crítica interna com externa. Preparem un estudi de crítica literària del text.

49. Vegi's, p. ex., 20,31. Cf. V.- M. CAPDEVILA, *Reflexió teològica sobre el problema de la fe a l'evangeli i a les cartes de Sant Joan* dins *Analecta Sacra Tarraconensia* 42 (1969) 5-79.- Es pot veure lJo 5,13.

50. Vegi's, p. ex., 5,19-30.

que és ahora perdó del pecat i filiació divina, dos moments d'un mateix moviment gratuït per part de Déu i d'esforç per part de l'home. Entre Déu i el *kosmos* no hi ha un trencament absolut, sinó un distanciament que pot ser reduït en la mesura que el *kosmos* s'ordena vers el Bé i tendeix a la unitat que li és brindada com a do per part de Déu mateix a través del reconeixement del seu Fill i en el reconeixement del Pare.

2. La missió del Fill: la salvació del *kosmos*

En l'evangeli de Joan (4,42), hi trobem el títol donat a Jesús de ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. Aquesta titulació la trobem també a la 1Jo 4,14 i en inscripcions de finals del segle I o començaments del segle II referides a emperadors⁵¹. Nerva és anomenat σωτὴρ τοῦ πάντος κόσμου i, Trajà, igualment σωτὴρ τοῦ κόσμου. Així mateix, un dels temes cabdals dels sistemes gnòstics és la noció del «salvador», d'un missatger que salva gràcies a una revelació. Aquest «salvador» gnòstic tant pot ser una figura celestial com un home del passat ja mític (Adam, Set) i fins i tot un home del present (Simó el Mag, Menandre)⁵². Però en Joan aquest títol va unit inseparablement a la missió universal del Fill de perdonar els pecats, com a anunci de reconciliació entre Déu i el *kosmos* i entre els homes. Jesús és l'Anyell de Déu que treu⁵³ el pecat del món (1,29), que —com ho entén, entre altres R. Schnackenburg⁵⁴— pren tot el pes del pecat de la humanitat.

Segons el misticisme hel·lenístic, la salvació que s'atorga a l'home consisteix a alliberar-lo de la matèria, del temps i de la fatalitat⁵⁵. Com adverteix D. Mollat, la soteriologia «consisteix segons els gnòstics a alliberar en l'home l'espurna de llum celestial que és la seva natura veritable, però que es troba, segons creuen, empreso-

51. V. H. STANTON, terme *World* dins *Dictionary of the Bible*, Edinburgh 1906, IV, p. 938.

52. Cf. J. LEIPOLDT - W. GRUNDMANN, *Umwelt des Urchristentums*, vol. I, Berlin 1971, p. 382.

53. O també: *pren sobre seu* (ὁ ἀίρων). Cf. Is 53, 6-7; Ac 8,32; 1Pe 1,18-19; 1Jo 3,5.8.

54. *Das Johannesevangelium*, t. I, Freiburg-Basel-Wien, 1967, p. 285.

55. A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, t. II, Tournai 1959, p. 909.

nada en un cos material»⁵⁶. Segons Joan, Jesús allibera l'home del pecat (8,33-36), pecat que el distancia de Déu (8,42,44,47) fins a fer-lo esclau (8,34). La missió del Fill es presenta, doncs, com a missió de salvació i no pas de condemnaió (3,17; 5,34; 10,9; 12,47).

La missió del Fill també pot ser contemplada des d'una altra perspectiva: la *donació de la Vida* al creient. Aquesta donació, segons voluntat del seu Pare (4,34 i 17,4), arribarà al límit de l'entrega de la seva pròpia vida (10,11.15.17-18; 15,13). Joan fa palès el do de la *Vida definitiva*, que ofereix el Pare a través del seu Fill i que ateny tot el *kosmos* que en vulgui participar, per mitjà de totes aquelles expressions que contenen com a subjecte la fórmula Ἐγὼ εἶμι⁵⁷. El Fill, Jesús, se'ns presenta, aquí també, com a mediació sublim del Pare per la missió que li ha estat encomanada.

La missió del Fill, mediació en la salvació, es realitza de manera única i definitiva en la seva mort-glorificació, que és feta memòria real i efectiva en el desplegament de la temporalitat humana. El fet salvífic de Jesús de Natzaret es presenta, així, als ulls de Joan sota una dimensió escatològica permanentment tensa (ja-encara no). D'aquí que constantment s'està oferint la gratuïtat salvadora, la possibilitat de salvació al *kosmos*, a tota la creació capaç de respondre a la crida de la iniciativa divina. La humanitat pecadora, el *kosmos*, encara té la possibilitat de sintonitzar amb el seu Creador, el Déu i Pare de Jesús, gràcies a la lluminositat del *Logos* encarnat de Déu. El moviment mediador del *Logos* diví de «sincatàbasi» i «sinanàbasi», aquest únic moviment desplegat en la creació, arriba al cor mateix del *kosmos* per tal que aquest retorni, en un moviment analògic de conversió, a la filiació divina que li ha estat donada.

3. La «comunitat» i el *kosmos*

En el pensament joànic, l'ecclesiologia arrenca de la cristologia. Certament que es tracta d'una ecclesiologia peculiar, sobretot si ens

56. Jean l'Évangéliste (saint) dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. VIII, Paris 1974, p. 200.

57. Jesús, el Fill, és el pa (6,35.41.48.51), la llum del món (8,12), la porta (10,7.9), el bon pastor (10,11.14), la resurrecció (i la vida) (11,25), el camí, la veritat i la vida (14,6) i el cep (15,1.5). Cf. E. STAUFFER, Ἐγὼ dins *TWNT*, II, pp. 350-352, i F. BÜCHSEL, εἶμι dins *TWNT*, II, pp. 397-398.

atenem al vocabulari emprat, el qual poca cosa té a veure amb el provinent de les coordenades veterotestamentàries⁵⁸. En el quart evangeli apareix una rica imatgeria que transparenta el pensament i la vivència eclesiològics. En les dues comparacions, la παρουσία del capítol 10 i el tema de la unió amb Jesús, explicat a través de la imatge del «cep (veritable) i les sarments» del capítol 15, la figura de Jesús és central: Ell és la mediació suprema; d'ell parteix la unitat donant la Vida i fent fructificar els creients —presos singularment i comunitàriament. Amb tot, a 10,16 llegim: «Tinc, a més a més, d'altres ovelles que no són d'aquest recinte; també aquestes les haig de conduir; escoltaran la meua veu i es farà un sol ramat, un sol pastor». S'entreveu el tema de la congregació messiànica d'arrels veterotestamentàries prou conegudes⁵⁹.

També, en la segona part del quart evangeli (cc.13-20), el tema eclesiològic gairebé podria dir-se que hi és permanentment sota denominacions com ara els «seus»⁶⁰, els deixebles⁶¹, «vosaltres»⁶² i els «amics»⁶³. El cristocentrisme hi és present com a nota característica de la formació i consolidació comunitàries. I justament aquí cal notar el paral·lelisme manifest entre Jesús, pol unificador i centre de la «comunitat», i la «comunitat» mateixa: ambdós són odiats pel *kosmos* (15,18-25 i 17,24). El *kosmos* odia Jesús perquè «tot aquell qui practica la maldat, odia la llum» (3,20) i perquè Jesús denuncia que «les seves obres són dolentes» (7,7). Aquest odi a Jesús, antònim de ἀγάπη, el quart evangelista el repensa a partir de la lectura dels salms 35,19 i 68,5 LXX (οἱ μισοῦντές με δωρεάν; Jo 15,25: Ἐμίσησάν με δωρεάν), on es descriu l'odi al just, tema introductor al relat de la passió en Joan. També el *kosmos* odia la «comunitat» perquè ja no és del *kosmos* (15,19c: οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστὶν) i no és del *kosmos* perquè ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου (15,19d). La «comunitat» la formen els *elegits* (6,70; 13,18; 15,16.19), sense excloure la possibilitat per part de l'home de

58. G. BAUMBACH assenyala que «Was im Joh an ekklesiologischen Aussagen vorliegt, steht demnach in keiner Abhängigkeit oder Kontinuität zum alttestamentlichen Gottesvolk-Gedanken. Dadurch wird zugleich ein tiefgreifender Unterschied zwischen Johannes und Paulus sichtbar» (*Gemeinde und Welt* 125).

59. Així Ez 34,23 i 37,24.

60. Cf. 13,1, també 10,3ss.

61. Cf. 4,1; 6,6; 7,3 i 8,31.

62. En la segona part de l'evangeli trobem sovint el terme «vosaltres». Com a exemple eloqüent, vegi's 15,15.

63. Cf. 15,13-15.

rebutjar l'elecció, com ho dona a entendre Judes Iscariot (cf. 17,12)⁶⁴. La «comunitat» es mostra així, en Joan, com «estant-en-el-kosmos» però no «essent-del-kosmos», i es vertebrada en l'Amor i en la *κοινωνία*, contràriament al *kosmos* que ho fa en l'odi i en la dispersió provocada pel diable sota la figura de llop (10,12).

En la primera carta de Joan no són pas absents els temes apuntats. Amb tot, hi és decisiva la formulació escatològica en termes de lluita: «... καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἢ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν...» (1Jo 5,4-5). També a Qumrân es troba aquesta lluita escatològica entre els fills de la llum i els fills de la tenebra (cf. IQM passim), encara que la victòria es preveu imminent però futura. En Joan, en canvi, es tracta d'una victòria present. La mort-resurrecció de Jesús és el punt clau d'interpretació que configura l'escatologia joànica i tota la seva teologia en el marc sempre present i decisiu de l'actuació humana. La «comunitat» joànica és un signe visible i permanentment escatològic, testificador de la mort-resurrecció de Jesús, donador de Vida, que radicalment *critica* el *kosmos* i així el desautoritza. La «comunitat» és, així, mediació segona, és a dir, en la vivència i celebració del crucificat-ressuscitat, en la seva fe, estima el Pare i els germans mostrant l'Amor del Pare esperançadament als homes. D'aquesta manera, ja ara el creient (i la «comunitat») té la *Vida* definitiva (cf. 3,15.16.36; 5,24; 6,40,47; 20,31), *Vida* que té el seu origen en la creu de Jesús (19,34).

«Comunitat» i *kosmos* s'estructuren en el *Logos* de Déu esdevingut *sarx*, condició humana que troba la seva explicació radical en la mort de Jesús, essent així *sarx* per a la *Vida* del *kosmos* (6,51)⁶⁵. En la glorificació de Jesús és on definitivament es revela l'Amor del Pare i en ella es decideix la sort del *kosmos* i la *Vida* del creient, en tant que també el *kosmos* i els creients (la «comunitat») responen a l'Amor del Pare. La dualitat joànica entre el *kosmos* i la «comunitat» neix del refús o de la vivència creient d'una realitat històrica significativament crítica i decisiva: la creu. Per a Joan, la figura de Jesús explicada en la passió és majestàtica: Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (19,5), Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν (19,14). En la passió i mort hi ha la revelació

64. Vegi's E. CORTÉS, *Los discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía*, Barcelona 1976, pp. 469-481.

65. També 1,14 s'ha d'interpretar a la llum de la creu per la referència a la *sarx* de 6,51.

de l'Home i la revelació de Déu. El *kosmos*, per a Joan, és meditat a partir de la seva experiència de la mort-resurrecció de Jesús, fet que també provoca el descobriment de la «comunitat» com a originada de la Llum i la Vida de la revelació suprema de Déu.

La «comunitat» té una *missió* encomanada: donar testimoni de la revelació de Déu (μαρτυρεῖν). La *crisi* serà sempre present allà on la «comunitat» arrela o sigui rebutjada, fent permanent l'Enlairament del Glorificat i, per tant, decidint-se la unitat de la creació sencera atreta per la creu, salvadora de tot home. Així Joan entén l'harmonia creacional d'una manera nova que justament no arrenca del *kosmos*, sinó de la relació Jesús-«comunitat».

4. A tall de conclusió: reformulació del «dualisme» joànic

El pensament joànic, arran dels conceptes emprats, sovint ambivalents o desplegats en antonímies, planteja la possibilitat de ser estudiat en comparació amb els dualismes circumdants i, en ell mateix, com a pensament, també, dualista⁶⁶. No resulta gens estrany, així, veure com els comentaristes fonamentalment postbultmannians, addictes i contraris, insereixen en les seves obres dedicades a la interpretació del quart evangeli i del pensament joànic un apartat aplicat a l'estudi del *background*, de cara a decidir l'originalitat i els recursos lingüístics i categorials del grup joànic. Sovint, emperò, s'ha passat de la il·lusió al desencant. Per això, amb la cautela necessària, procurarem conclusivament de referir l'abast significatiu del concepte objecte d'aquest estudi, de cara a localitzar la problemàtica dualista joànica.

66. Vegi's, com a treball general, R. P. CASEY, *The Study of Gnosticism* dins *Journal of Theological Studies* 36 (1935) 45-60; pel que fa a Joan particularment, P. ROSSANO, *La biblioteca gnostica di Nag'Hammadi e il Vangelo di S. Giovanni* dins *San Giovanni. Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964, pp. 313-329; G. BORNKAMM, *Zur Interpretation des Johannesevangelium. Eine Auseinandersetzung mit E. Käsemanns Schrift Jesu letzter Wille nach Jo 17* dins *Evangelische Theologie* 28 (1968) 8-25; E. FASCHER, *Christologie und Gnosis im vierten Evangelium* a *Theologische Literaturzeitung* 93 (1968) 721-730; L. SCHOTTRUFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchen 1970; E. RUCKSTUHL, *Das Johannesevangelium und die Gnosis* dins *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann*, Zürich-Tübingen 1972, pp. 134-156, i U. B. MÜLLER, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, Stuttgart 1975. Cf. M. DE JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction et théologie*, Leuven 1977, especialment l'estudi de Jean GIBLET, *Développements dans la théologie johannique*, pp. 45-72.

Els estudiosos es van avenint en la consideració del cristocentrisme del pensament teològic joànic. El cristocentrisme té el seu punt clau en la passió i mort de Jesús o amb paraules d'O. Tuñí «ya desde el comienzo del evangelio la muerte de Jesús preside la presentación de Juan.»⁶⁷ Jesús es mostra com a Revelador màximament en la seva mort-resurrecció, en la seva glorificació (cf. 3,14-15; 8,28; 12,32). La definitivitat de la revelació és suficientment descrita en el Τετέλεσται de 19,30 (cf. 19,28). Així, l'hora de Jesús centra per a Joan tota l'escatologia. En la revelació suprema de l'Amor de Déu es dona la crisi (12,31). Déu, revelant-se de manera única i definitiva en el seu Fill i revelant l'Home en el Fill Enlairat, desautoritza també definitivament el diable, «assassí d'homes» i «mentider» ἀπ' ἄρχῆς (8,44), des dels orígens de la història, d'una història paternalment diabòlica que dispersa (10,12) els homes. En la creu hi ha la Salvació i la Veritat, en la creu es dona la congregació, la unitat, per l'atracció de l'Enlairat, Llum i Vida. Joan veu en la mort de Jesús la possibilitat real de restablir l'harmonia original en tant que és revelació total de Déu. En la creu neix la inexcusabilitat de la creació de retroteure el seu origen en el Pare, neix la salvació i la condemna com a possibilitats de l'home en la seva opció per la Vida, que és Vida definitiva i filiació divina.

La concepció del *kosmos*, d'una banda, com a creació i, d'altra banda, com a humanitat pecadora, incredulitat decidida, postula teològicament una dualitat que s'origina en el voler de l'home, en l'acceptació o el refús de la revelació de Déu concretada històricament en la creu de Jesús i en la resurrecció. La radicalitat de la vida humana l'expressa Joan en termes oposats o en dualitats que subratllen l'exigència del comportament humà, l'exigència de la realització de l'home en l'Home, de l'home en Déu. I és que per a Joan hi ha una gratuïtat originària de l'ésser (1,3a i 10b) que reclama el reconeixement del Déu Creador, reconeixement mediat pel Fill unigènit, que es dona en la fe, en l'esperança i en l'amor com a centre de la vida de l'home en Déu i amb els germans.

Joan, tot i manllevar el terme *kosmos* al món grec, on no hi mancava una càrrega fortament estètica, el buida de connotacions estètiques per tal de traspasar-hi continguts fonamentalment ètics.

67. *Pasión y muerte* 417.

No obstant això, caldria estudiar a fons el *restabliment harmònic* proposat per Joan a través de la superació dels elements oposats. La unitat anhelada conflueix en el concepte de Vida definitiva, de Veritat, de Llum, etc., on s'expressa la vivència humana en Déu, vivència plaent i palpable.

La Vida definitiva, que ja es dona en el creient, segons Joan, i que és el missatge a proclamar i testificar, té també connotacions estètiques que, d'alguna manera, s'han de postular en la dualitat plantejada per Joan⁶⁸. No sols es tractaria del plantejament d'una dualitat ètica sinó fins i tot estètica, resolta per l'*harmonia* vinguda de la revelació de la creu i de la resurrecció, ja que en aquest *ara* escatològic es fa el judici d'aquest món i és llançat a fora el dominador d'aquest món (12,31).

Antoni BOSCH I VECIANA
Viladomat, 147, 2on., 2ona.
SABADELL (Barcelona)

Maig de 1979

68. Les dimensions estètiques del plantejament joànic, només apuntades en aquest treball, mereixeran un estudi detallat que situï, alhora, les relacions entre el cristianisme i l'hellenisme. En el pròleg a la primera carta de Joan, no hi són pas absents tons singularment estètics.

Summary

It is well known that the term 'Kosmos' has great importance not only in the theological structure of John's thinking but also makes difficulties of interpretation due to its semantic plural content. This article again tries to approach the concept of Kosmos according to the fourth evangelist.

In the first part the plural meaning of the term in question is studied: Kosmos as creation (in its anthropological sense); as earth; as humanity in general; and as sinful humanity and an area hostile to God.

The importance of the concept of creation involved in the term 'Kosmos' then leads us to its analysis. The formulation of Jo. 1,10b is studied in relation to 1,3a to underline the dynamic-anthropological aspect of the creation. Also, in a particular manner, the function of the 'Logos' in its mediating aspect.

Kosmos as darkness is examined in the third part. It sets out its essence as well as its paternity (ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου) and its singularity (ὁ κόσμος οὗτος) that is made evident in Jesus of Nazareth.

The last part deals with the God-Kosmos relationship, that the death and resurrection of Jesus decides in either faith or unbelief as the response of man to the Revelation of God the Father in His Son. Thus, the difference between «community» and Kosmos is considered, between «being-in-the-Kosmos» and «being-of-the-Kosmos». Starting from the Christology of John that commences with the death and resurrection of Jesus, it considers the so-called duality of John, noting not only an ethic duality but also that in the unity and love which could be called aesthetic, because what is involved is the Definitive Life as an advance gift to the believer. In John it is not merely that one cannot talk of a metaphysical dualism, but not even of doctrinal dualism in its proper meaning. In the death and resurrection of His Son, God reveals to us a single possibility for being. There is no other possibility for realization, only non-realization. In his reflection and account of the person and the life of Jesus of Nazareth, John has arrived at the plan of harmony, expressed in terms of victory, between God and His creation.