

## Cròniques

### 1. COLLOQUIUM BIBLICUM LOVANIENSE \*

Aquest «Colloquium», conegut també com «Journées Bibliques de Louvain», tingué lloc entre els dies 3-5 de setembre de 1969, sota la presidència del pro-rector de la Rijksuniversitet d'Utrecht, professor Van Unnik. Més d'un centenar de professors, la majoria centroeuropeus, assistiren regularment a les conferències i seminaris.

El tema de les jornades indicava un camp tant extens com ambiciós: *La littérature et la théologie intertestamentaires*. En el curs de les sessions aparegué la dificultat de dominar una matèria tant extensa i heterogènia. Es constatà igualment la incomoditat experimentada per alguns ponents d'adaptar-se a l'expressió «Literatura i Teologia Intertestamentàries». En general, dominà més la preocupació literària que la teològica. Era una demostració que els estudis sobre la literatura apòcrifa o pseudoepígrafa són encara escassos i deficientes, per bé que existeix una voluntat decidida de prestar més atenció a una matèria fins al present molt oblidada, tant des del punt de vista històric com teològic.

W. C. UNNIK (Utrecht), *La littérature juive entre Tenach et Mischna*.

El títol de l'exposició feta pel que presidia les jornades és exponent de que l'anunciat general no reïx a evitar totalment l'equívoc. L'expressió «literatura intertestamentària» correspon més o menys al que els catòlics anomenen «literatura apòcrifa» i els protestants «literatura pseudoepígrafa», encara que no es corresponguin exactament. Per evitar aquests equívocs i els prejudicis dogmàtics que el vocabulari pot fer néixer entre catòlics i protestants, el món anglosaxó ha inventat l'expressió «literatura intertestamentària», expressió que pretén ser dogmàticament menys confessional. Tanmateix, es tracta d'una denominació que solament pot ser emprada pels cristians no pels jueus, essent així que aquests no admenten l'existència de dos testaments. És per això que ens sembla més reeixida l'expressió utilitzada per Van Unnik per tal d'enquadrar genèricament els treballs de les jornades. No obstant, no es pot oblidar, i en això Van Unnik no matisà suficient-

\* Les notes a peu de plana són exclusivament de l'autor d'aquesta Crònica.

ment, que per als jueus Tenak representa un cànon ben definit, essent així que inclou uns llibres determinats de la Torah, dels Nebiim i dels Ketubim.

El ponent destacà la utilitat d'aquesta literatura no solament en ordre als estudis véterotestamentaris sinó també, i potser més encara, als neotestamentaris perquè ajuden a copsar el pensament jueu en un estadi ja cristià. Aquesta importància no s'ha descobert sinó fins a dates ben recents. Probablement, encara que no ho digui el conferenciant, prejudicis dogmàtics d'origen divers han contribuït a que se'ls mantingués lluny de l'esfera d'un interès real. Cal afegir, endemés, que els criteris i els mètodes fins ara emprats en l'estudi d'aquesta literatura s'han demostrat no simplement insuficients sinó que en bona part invàlids.

L'atenció que fins ara es concedia a aquests escrits es limitava a punts molt concrets, sense relació amb la resta de la literatura bíblica. No es pot comparar l'interès enorme que han desvetllat els escrits del Mar Mort amb el de la literatura en qüestió. Ens trobem davant d'una desproporció il·lògica <sup>1</sup>.

Després de la Segona Guerra Mundial, i en connexió amb els descobriments de Qumran, la literatura entre el Tenak i la Mishnah co-neix una època de respecte i interès científics. Tanmateix, en el treball de valorització d'aquesta literatura els hellenistes no han ocupat el lloc que els corresponia, sobretot si es té present el paper que han volgut jugar els exegetes. Aquesta desproporció ha tingut i segueix tenint resultats negatius.

Van Unnik indica encertadament que no obstant i que els qumranites s'hagin pogut servir dels escrits intertestamentaris, això no vol dir que aquesta literatura nasqués en un ambient essení, donat que alguns dels escrits del període entre Tenak-Mishnah contenen heretgies. Ara bé, els qumranites poden ser considerats radicals i sectaris, però no heretges <sup>2</sup>.

De l'exposició del ponent se'n pot treure la conclusió de la necessitat d'una major participació dels hellenistes en l'estudi d'aquesta literatura. Es fa també evident la urgència d'una edició crítica d'aquests escrits o d'una revisió de les ja existents, i d'una exegesi seriosa tan des d'un punt de vista de *Redaktionsgeschichte* com de *Motivgeschichte*. Es desprèn igualment la conveniència d'un estudi profund

<sup>1</sup> Per bé que resti encara molt a fer, també és cert que els «apòcrifs-deutero-canònics» han estat més ben tractats gràcies a l'atenció que els han prestat els catòlics. Això es deu al fet que formin part de llur Cànon.

<sup>2</sup> Sens dubte que algú podria posar objeccions a aquest punt de vista de Van Unnik. El concepte d'aquest sobre heretgia és massa estret per a poder encaixar degudament en aquell món cultural. Com a mínim, s'hauria de matisar molt més. Qui pot negar, per exemple, certa influència essènica en el llibre d'Henoch? Crec que és un mateix conciutadà del conferenciant que l'admet. Cf. C. P. VAN ANDEL, *De structuur van de Henoch-traditie en het N. T.* (Utrecht, 1955).

de la historiografia jueva i grega per tal de poder establir una exegesi seriosa de llibres com 2Macabeus. S'imposa la necessitat d'un estudi científic de la psicologia de les religions per a una lectura profitosa del gènere apocalíptic. No es pot oblidar tampoc la qüestió del judaïsme normatiu i de l'escatologia: es tracta de saber si l'escatologia és un aspecte principal o secundari de la literatura apòcrifa-pseudo-epígrafa. Resta un camp bastant verge encara, el del gnosticisme; el problema de les seves relacions amb la cultura hellènica i amb la jueva. No s'ha prestat la suficient atenció al tema del judaisme palestinenc, com tampoc al del judaisme de la diàspora.

Com pot veure's, l'exposició del president de les jornades tingué més aviat el caire del que els escolàstics anomenarien *status quaestionis*. En aquest sentit, les seves paraules tingueren el valor d'una introducció, encara que potser no respongueren massa al títol de la conferència, ni definiren tampoc amb exactitud els camins que havien de seguir els ponents successius.

M. BLACK (St.-Andrews), *Problems of the Book of Enoch*.

Sota un títol una mica general, el professor Black es referí a problemes de composició, de llengua, d'estil i de doctrina. Pocs estudiosos com ell podien parlar del tema amb tanta competència, demostrada pel seu llarg treball de preparació d'una edició crítica de l'escrit. Potser a causa d'això s'entretingué en una quantitat de detalls que per a un profà en la matèria resulten un luxe, però que, en tot cas, són exponent d'un treball seriós.

El *Llibre Henoch* constitueix un dels testimonis més interessants de l'abundant literatura apocalíptica, tan útil per al coneixement i intel·ligència de les idees religioses, nacionals i polítiques no simplement jueves sinó també cristianes. De fet, les interpolacions cristianes fan d'aquest llibre una obra d'apocalíptica cristiana, per bé que conté molts elements cabalístics<sup>3</sup>.

En 1959 Black estudià al sector jordà de Jerusalem els documents del Mar Mort conservats en el «Rockefellers'Museum» i es pot beneficiar de l'útil ajut del professor Milik, el qual li prestà generosament els fragments trobats a Qumran<sup>4</sup>.

La qüestió de la llengua original del *Llibre d'Henoch* fa anys que està en discussió. Quasi tots els estudiosos antics sostenien que l'hebreu és la seva llengua original. Però N. Schmidt, vers l'any 1925, començà a pronunciar-se per la possibilitat que l'obra hagués estat escrita

<sup>3</sup> No obstant, no sembla pas que les paràboles d'Henoch es puguin dir cristianes; en elles domina una visió genuïnament jueva.

<sup>4</sup> Aquests fragments són els que ja anteriorment havia editat el savi professor polac. Cf. J. T. MILIK, *The Dead Sea Scrolls Fragments of the Book of Enoch*, «Biblica» 32 (1951) 393-400; *Hénoch au pays des aromates: Fragments araméens de la grotte 4 de Qumran*, RB 65 (1958) 70-77.

en arameu<sup>5</sup>. Aquesta tesi ha estat acceptada recentment, per bé que sols en part. Es a dir, s'admet que la versió etiòpica fou feta directament de l'arameu, però la grega de l'hebreu. Black creu que l'obra fou escrita originàriament en arameu perquè la seva terminologia és aramea. Certament que de tant en tant apareix algun hebraisme, però això es deu al traductor.

Dóna la impressió que el ponent accepta massa cegament la tesi de Schmidt i no mesura degudament les raons presentades per Milik. Sembla que Black concedeix massa importància al vocabulari i massa poca a la sintaxi i no prova suficientment la suposició que la versió etiòpica sigui una traducció de la versió grega.

Sigui quina sigui la tesi que s'accepti, resta encara un aspecte important per estudiar i que, en certa manera, condiciona la resposta que s'ha de donar a la qüestió de la llengua original. Aquest aspecte és el de les relacions entre el suposat original arameu i les versions grega i etiòpica. En aquest punt l'exposició de Black sembla llacunosa, tot i que assenyala una quantitat notable de variants que indiquen el mètode parafrasejador i terguminitzador de les esmentades versions. És indubtable que aquestes variants assenyalen una determinada orientació teològica.

J. W. DOEVE (Utrecht), *L'arrière-fond historique des écrits entre Tenach et Mischnah*.

El treball de Doeve representa un intent de situar vitalment l'origen dels escrits intertestamentaris. D'aquí la necessitat d'estudiar les relacions entre els jueus i les nacions dominadores. El ponent es fixa sobretot en la importància que suposa en aquest sentit l'aparició en l'escena de la història d'Israel de la figura de Cir. Com a sobirà intel·ligent i tolerant sap guanyar-se la benvolença dels seus nombrosos súbdits, entre els quals es compten també els jueus exiliats. Al primer any del seu govern babilònic promulga el famós edicte que permet als exiliats retornar a Jerusalem i reconstruir el temple<sup>6</sup>. L'edicte de Cir implica una altra concessió important: la creació d'un domini territorial sagrat. Aquest domini no pot identificar-se amb Judà, sinó que és molt més extens. Tanmateix, Cir imposà diverses taxes per a in-

<sup>5</sup> Schmidt creu que aquest és el resultat al qual condueix una lectura de les traduccions grega (fragmentària) i etiòpica. Cf. N. SCHMIDT, *The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch*, *Orient. Stud. Paul Haupt* (1927) 295-315.

<sup>6</sup> Doeve sembla pressuposar l'autenticitat del decret de Cir. D'aquí que no s'aturà en la cèlebre qüestió de com és possible que el monarca persa no simplement autoritzés sinó que ordenés també l'edificació del temple i que fins i tot hi col·laborés monetàriament. El ponent tampoc no entrà, per tant, en les dificultats d'ordre ideològic que ofereix el text (expressions de regust monoteístic) i d'ordre lingüístic (text redactat en hebreu). Cf. *Esd* 1, 1-4; 6, 3-5. La seva exposició es beneficià dels treballs d'aquells que sostenen l'autenticitat. Entre aquests, cf. J. BICKERMANN, *The Edict of Cyrus in Ezra*, *JBL* 65 (1946) 249-275.

dicar que l'àrea sagrada restava sempre sota la seva jurisdicció. Els jueus feien efectius aquests impostos del rei persa a través del gran sacerdot. La fundació es converteix ben aviat en centre de reanimació, fins i tot per als jueus de la diàspora. Es torna a experimentar la força mística de la terra.

Aquest estat de coses dura fins que apareix a l'horitzó de la història jueva la figura d'Antíoc IV Epífanes. El legítim summe sacerdot, quan Antíoc IV pujà al tron, era Onas III, home del partit més conservador, que havia estat a Antioquia, intentant ser escoltat per Seleuc IV, en missió de pau, al precís moment en què era assassinat (2Mac 4,1-6). Durant la seva absència, el seu germà Jasson oferí al nou rei una notable suma de diner, a canvi del càrrec de summe sacerdot, afegint a l'ensibornament la promesa de completa cooperació amb la política reial (2Mac 4,7-9). Això representa una espècie de concordat entre el poder polític i religiós que modifica la situació del domini sagrat, del que desde Cir havien fruit els jueus. Tot obeïa a una sèrie de circumstàncies. La primera d'elles era la importància del tresor existent en el temple<sup>7</sup>. Al costat d'això, Antíoc IV, que tenia, per experiència personal, un saludable temor envers Roma, sentí una desesperada necessitat d'unificar la modificació del stato quo respecte al domini sagrat, fou la divisió existent entre els jueus referent al problema de l'acceptació de la cultura grega, i el grau en que podia ser adoptada sense deixar de ser jueus. Tots pretenien obtenir la benevolença del monarca seleucida, el qual, naturalment, prestava més atenció al qui prometia major quantitat de diner. D'aquí la seva intervenció en els afers religiosos jueus.

Després de Jasson se suprimeix el sacerdoci «ad vitam»; es trenca la successió de pare a fill i assoleix el summe sacerdoci un home que no és de família sacerdotal: Menelan<sup>8</sup>. La situació s'agreuja quan Antíoc IV retorna d'Egipte. A l'emplaçament de l'antic palau davídic, aixeca una ciutadella anomenada Acra, en la qual resideixen, a més d'una guarnició militar, una colònia de pagans hel·lenitzants i de jueus

<sup>7</sup> Crec que més que per la importància del tresor del temple de Jerusalem, les mesures d'Antíoc IV estaven dictades per la seva crònica escassetat de reserves monetàries. Els seus destrets financers feien que cobegés totes les fonts d'ingressos que estaven al seu abast. Posà els ulls sobre les riqueses dels temples que queien sota els seus dominis. Abans que el temple de Jerusalem, havia requisat els temples d'Artemis, a Elam, i el de Diana, a Hieràpolis. Cf. M. NORN, *Historia de Israel*, Barcelona, 1966, 325.

<sup>8</sup> Malgrat que Doeve no es fixà en aquests aspecte, és important senyalar que la desaparició del domini sagrat implicava automàticament desfer un equilibri i permanència en les funcions sacerdotals que duraven des de després de l'exili. Els sadoquites s'havien mantingut a Jerusalem fins a la captivitat i la legitimitat del seu sacerdoci no fou mai posada en dubte, per bé que subsistís l'hostilitat entre la descendència de Sadoc i la d'Abiatar, a la que havien suplantat. Després de l'exili es conclougué un pacte entre ambdues famílies, que s'adscrigueren als fills d'Aaron: la de Sadoc a Eleazar, la d'Abiatar a Itamar. Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, 1964), 482-507.

renegats. Es tracta d'una autèntica *polis* grega, dotada de constitució pròpia. Probablement la mateixa Jerusalem era considerada territori d'aquesta *polis*. Això significa que el temple deixa de ser propietat del poble jueu.

Durant el pontificat d'Alcimos el domini sagrat s'estén fins a Hebron i existeixen endemés petites colònies jueves fora del domini general, a Galilea i a Transjordània.

L'any 153 Jonatan és anomenat summe sacerdot per Alexandre Balas, i tres anys després és anomenat cap militar de Judà. En contra de la tradició jueva, el summe sacerdot és al mateix temps rei i estranger. Aquesta situació dura fins a l'any 63, data de l'entrada dels romans. Amb aquests desapareix el domini del temple, fins que Herodes, per raons polítiques, reïx a canviar un mica les coses. Desaparegut aquest monarca, els romans no respecten ja la divisió que ell havia volgut; no permeten que Galilea i Samaria formin part de l'antic domini del temple, segons l'aspiració dels mateixos jueus.

Tanmateix, la situació a Galilea es fa més suportable que a Samaria i Judea. D'aquí l'aparició en aquesta última dels elements més radicals i reaccionaris en el pla nacionalístic: els zelotes. Són ells el que preparen la insurrecció contra Roma, insurrecció que representarà no solament la pèrdua del domini sagrat sinó del mateix temple.

Culturalment el desastre nacional significa que Jerusalem no serà ja més el centre del poble jueu sinó Jabne, que es converteix en residència del sanedrí i en el centre espiritual del judaisme fins l'any 135 després de Crist. Aquesta situació apareix ben reflectida en els documents rabínics.

És a aquest moment que apareix l'arameu. En aquesta llengua cal distingir l'arameu del nord (Galilea) i el del sud (Judea), que s'assembla més a l'arameu de l'imperi. A més, a causa de les concretes circumstàncies polítiques, el grec pren carta de ciutadania. L'arameu s'estén tant, que hom es pot preguntar si conserva realment la unitat suficient per a poder dir que és una sola llengua. La població no està formada únicament per jueus. Cada vegada es va fent més efectiva la integració de les restants tribus. Tobit és originari de la tribu de Neftalí. Lluc ens diu que Anna era de la tribu d'Asser (Lc 2,36-38). Els jueus dispersats per diferents països expliquen les diversitats de la literatura aramea. La secció aramea de Daniel (2,4b-7,28) constitueix una confirmació de tot això<sup>9</sup>.

El ponent no reeixí a harmonitzar degudament totes les parts de la seva extensa i docta dissertació. Sobretot la segona, resultà un xic llarga i confusa.

<sup>9</sup> Tanmateix, aquest exemple no ens sembla massa clar. Tant si l'arameu es deu a un treball del redactor com a una recensió aramea que hagués substituït l'hebrea, ens trobem davant per davant d'un cas d'excepció, que no ens sembla suficient voler explicar per influències babilòniques.

KH. RENGSTORF (Münster-i-W.), *Herkunft und Sin der Patriarchenreden in den Testamenten der XII Patriarchen*.

Rengstorf parla sobre l'origen i sentit dels discursos dels patriarques en l'obra apòcrifa didàctica *Testament dels XII Patriarques*. Aquests últims vint anys han aparegut diferents treballs ocupant-se del tema, però existeixen problemes que encara no han estat resolts. Entre les qüestions que han sollicitat més l'atenció dels especialistes es troba la de la forma del text. Es ben just dir que els descobriments de Qumran han tingut també el seu mèrit en la gènesi d'aquests estudis<sup>10</sup>.

Respecte a l'origen del *Testament dels XII Patriarques*, existeixen actualment dues tesis. La primera sosté que es tracta d'una obra jueva amb interpolacions cristianes, el nombre de les quals, però, avui es tendeix a reduir. La segona sosté que ens trobem davant d'una obra cristiana del s. III. Aquesta última tesi facilita una major intel·ligència del pensament de l'Església primitiva. Hi ha elements que hi fan pensar, com són l'universalisme de l'autor, la qüestió de les relacions d'Israel amb les nacions, etc.

Tanmateix, Rengstorf creu que s'han de cercar nous camins. Abans que tot, s'ha d'estudiar la *Quelle* i s'ha de considerar l'escrit en la seva totalitat.

a) S'ha de considerar el conjunt del material, distribuït en grups: 7-9 primer grup; 10-11 segon grup; la resta dels capítols el tercer grup. En les últimes paraules es pretén inculcar la unió amb els pares. En el testament de Neftalí apunta la preocupació missionera, en el de Josep apareixen nous elements respecte als que es troben en la Bíblia, i en aquest testament i en el de Judà existeix material haggàdic.

b) En la determinació del nombre dels patriarques es descobreix la preocupació de presentar les funcions. Leví i Judà apareixen relacionats amb els altres. En la persona de Judà es posa de relleu la funció reial i en la de Leví la sacerdotal. Aquesta relació demostra l'atenció que es presta a les notícies biogràfiques. La figura més destacada és Josep, col·locat com personatge central. El material biogràfic és ric. A Josep se'l descriu com a quelcom més que un simple pastor de novella. És l'encarregat de conservar i vigilar la revelació divina en un món que desconeix Jahveh. És l'home que demostra respecte i amor a Déu i als seus germans. Les futures generacions són vistes en relació amb Josep. La narració bíblica dels somnis es converteix en el *Testament dels XII Patriarques* en revelació: és una participació de la

<sup>10</sup> Entre els activament participants a aquestes jornades, hi havia el professor C. Burchard que coneix bé el tema. No obstant i que el ponent no es referí expressament als seus estudis, probablement no els ignorava. Cf. C. BURCHARD-J. THOMAS, *Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, editats per W. Eltester (Berlín, W. de Gruyter, 1969), 166.

«doxa». Les experiències a Egipte són vistes com experiències de l'«agathós». Jahveh és presentat com l'Únic i l'Omnipotent. Josep, totalment vinculat amb el passat, és el descendent per antonomàsia d'Abraham, d'Isaac i de Jacob. És el creient enfront dels no-creients. És l'home de fe enfront d'un món sense religió. És el model d'home creient: ha de viure en un món i en una comunitat sense Déu. El fill predilecte de Jacob és presentat com l'exponent més elevat d'obediència i castedat. Filó d'Alexandria descobreix les mateixes virtuts i a més col·loca Josep en l'*Umwelt* de la «sophia»<sup>11</sup>. Josep és el prototipus del creient savi. La seva vida representa una anticipació del què esdevindrà als jueus de la diàspora.

La conclusió, per tant, és que ens trobem davant d'un escrit jueu que de cap de les maneres no pot ser cristià.

Rengstorf hagués enfortit més la seva posició si l'hagués recolzat més en la confirmació filoniana, cosa més aviat insinuada més que no pas demostrada. De fet, les aproximacions de Filó semblen importants per a la conclusió a què vol arribar el ponent. El caràcter parenètic del *Testament dels XII Patriarques* s'ajusta molt bé als elements ètico-religiosos que Filó descobreix en un Josep submergit en el món de la «sophia». No em sembla tampoc pas que en el curs de la seva exposició apareguessin tants arguments que s'eliminés totalment la possibilitat d'alguna interpolació cristiana. En tot cas, sí que Rengstorf demostra molt bé el lloc central ocupat per Josep en aquest document intertestamentari. Indubtablement que el seu treball representa l'aportació més ambiciosa que fins ara ha conegut l'exegesi d'aquest escrit.

A. M. DENIS (Louvain), *L'édition critique des Apocryphes*.

El conferenciant, conegut pels seus estudis sobre la doctrina paulina i per la seva col·laboració en l'edició de les concordances del Mar Mort, presentà una visió panoràmica sobre l'estat actual de les edicions dels escrits intertestamentaris. Denis s'ha lliurat últimament a la preparació, ajudat per la Srta. Yvonne Jansens, de la *Concordance de l'Apocalyptique grecque de Baruch*.

No fou massa fàcil seguir la seva exposició a causa de la ingent quantitat de dades, noms, dates i petits detalls. Tanmateix, reeixí a alleugerir un tema de per si terriblement avorrit, per bé que el seu coneixement sigui de la màxima utilitat per a aquells que esmercen les seves hores de treball a l'estudi d'aquesta matèria. Intentaré resumir, bé o malament, el que em fou possible de captar.

El ponent agrupà els escrits segons les llengües originals o les seves versions.

<sup>11</sup> El conferenciant es refereix a l'exposició que sobre la legislació mosaica ens dona Filó d'Alexandria en el seu *De Josepho*.



a) En primer lloc s'ocupà de les obres que estan en grec: *Oracles de les Sibilles*, ed. 1902; *Carta d'Aristeas*, ed. 1915<sup>12</sup>; *Vides dels Profetes*, ed. 1907 (sobre aquesta hagiografia legendària i les seves edicions ja s'ha escrit molt<sup>13</sup>); *Apocalipsi grega de Baruc*, ed. 1897; *Josep i Asenet*, ed. 1889 per Batiffol<sup>14</sup>, etc. Les versions gregues que tenim sobre la literatura intertestamentària representen sempre una evident interpretació del text. Aquestes modificacions són molt més explicables tractant-se d'escrits de caràcter popular, com són els escrits en qüestió. Entre aquestes traduccions tenim la del *Testament de Job*, ed. 1833; *Oració de Manassès*<sup>15</sup>; *Martiri d'Isaïas*, ed. 1913; *Testament dels XII Patriarques*, ed. 1908 a Oxford<sup>16</sup>. S'estan preparant també les edicions d'altres obres com l'*Apocalipsi de Moisès*, *Testament d'Abraham*, *Apocalipsi de III Esdras*, etc. Es pot dir que, en general, malgrat l'antigüetat d'algunes edicions, la secció grega de la literatura intertestamentària ofereix un instrument científicament manejable.

b) En segon lloc, Denis informà sobre el grup siríac. Entre els escrits als quals es referí cal esmentar el següent: *Testament d'Abraham*, ed. 1953; *Salms de Salomó*, ed. 1909 a Cambridge<sup>17</sup>; *Apocalipsi de Baruc*, ed. 1871; *Apocalipsi de Manassès*; *Vida dels Profetes*; *IV Esdras*; el 1930, M. Noth publicà *tres salms siríacs*; etc.

c) En llatí existeixen edicions de l'*Assumpció de Moisès*, del *IV Esdras*, *Llibre dels Jubileus*, del *III Liber Antiquitatum Biblicarum*, *Visio Beati Esdrae*<sup>18</sup>, *Oratio Manasses*, etc. Però la majoria d'aquestes edicions necessiten ser revisades i reeditades.

d) En quart lloc, Denis parlà del grup copte. Existeix: el *Testament d'Abraham*, ed. 1900; *IV Esdras*; *Cova del Tresor*, ed. 1907; *Henoch*, ed. 1902; *Jubileus*, 1915; *Martiri d'Isaïas*, ed. 1900, etc.

e) En eslau existeix una bona edició de l'*Apocalipsi de Moisès*; etcètera.

f) En georgià hi ha una bona edició del *IV Esdras*; etc.

Com a conclusió, es pot dir que les edicions gregues i siríacques són les que ofereixen un material més utilitzable. Quasi totes les edicions orientals són antigues y haurien d'ésser revisades. Denis demanà que essent així que el siríac i el llatí són llengües fàcils, es revisin aviat les edicions que estan en aquestes llengües. A més, s'hauria de

<sup>12</sup> Cf. G. ZUNZ, *Aristeas Studies I*, JSS 4 (1959) 21-36.

<sup>13</sup> Cf. F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica graeca*, II (Bruselles, 1957), 221-22; amb indicació completa de les edicions.

<sup>14</sup> P. Batiffol publicà el text grec per primera vegada el 1889 sobre quatre manuscrits. Cf. P. BATIFFOL, *Études d'ancienne littérature chrétienne*, «Studia Patristica» (París, 1889), 39-87.

<sup>15</sup> Sobre aquesta versió, vegeu E. KAUTZSCHE, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testament*, I (Tübingen, 1900-1921), 165-171.

<sup>16</sup> Aquesta versió fou publicada per R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarches* (Oxford, 1908).

<sup>17</sup> J. RENDEL HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon* (Cambridge, 1909).

<sup>18</sup> Editada el 1901 per Mercatti.

prestar atenció a aquells escrits que solament existeixen en una sola llengua i que encara esperen ser editats.

La posició de Denis tingué caràcter informatiu. És llàstima que no hagués fet la crítica d'alguna de les principals edicions. No s'acaba de veure la raó perquè Denis no se cenyí en el títol de la seva disertació a l'expressió general de «Literatura Intertestamentària» o bé «Escrits apòcrifs i pseudoepigràfics». Parlant solament d'«apòcrifs» donà a la seva disertació certa confessionalitat, cosa que s'havia volgut evitar de bell començament. Potser s'hi veié obligat per l'hàbit blanc de dòminic amb què aparegué per a pronunciar la conferència.

M. PHILONENKO (Strasbourg)-C. BURCHARD (Göttingen), *Problemes de «Joseph et Aseneth»*.

Els dos conferenciants, experts en la qüestió (ambdós han publicat sengles obres), exposaren el tema conjuntament, per bé que discrepant en bastants aspectes.

La història de *Josep i Asenet* és una narració basada en Gn 41,45. El text bíblic diu únicament que el faraó concedí a Josep la filla de Putifar, sacerdot d'On, anomenada Asenet. Segons el nostre escrit, després d'una negativa de la jove, Josep es casa amb Asenet, donzella que renuncia al paganisme i ingressa al judaisme mitjançant diversos ritus. La continuació conta com la filla del faraó intentà tramar una conjuració contra Josep per arrabassar-li Asenet, de la qual ell n'estava enamorat i per això s'hi havia casat.

Aquesta breu síntesi és útil per a comprendre un xic certs punts de l'exposició dels dos ponents o, almenys, per a entrar amb certa simpatia en el tema de llur exposició.

a) Burchard començà fent notar la importància de l'obra per a una millor informació i coneixement més profund del judaisme i del cristianisme primitiu. Segons ell, aquesta obra ha d'haver estat un «best-seller» del seu temps a causa de la suggestivitat romàntica del tema. Respecte al text, existeixen 16 manuscrits grecs i quatre famílies. Segons Burchard, *a* i *c* serien recensions; *d* i *b* són les més joves. L'última pertany al s. iv. Aquest és el material del qual disposa la crítica. Entre els textos representats per les quatre famílies, cal notar que el *d* es transforma en *b* i *c*. El *d* no és l'original, no gens menys és el millor. Burchard creu, almenys provisionalment, que *b* és el més antic.

En quant a l'estructura literària, el ponent creu que l'autor empra el gènere literari «*novella*»; ens dóna una obra que pertany al gènere de «*novella d'amor*», del qual se'n troben testimonis paral·lels en la literatura greco-llatina. La primera part s'assembla a la «*Psyché*» de la *Metamorfosi*. Sobre aquest punt, Burchard creu haver descobert molts paral·lelismes i analogies.

Pel què fa referència al contingut religiós, reflecteix un judaisme

hellenitzant. Resta, però, una qüestió: ¿Els «mysteria» reflecteixen una qüestió purament literària o bé cultural?; ¿es tracta potser d'un ritu d'iniciació? El conferenciant no ho creu. En tot cas, Burchard sap acabar amb uns interrogants i amb l'acceptació honesta d'alguns dubtes. Això diu molt a favor d'aquest jove i prometedor estudiós, la disertació del qual constituï un model d'honradesa científica.

b) Philonenko, que parlà immediatament després, manifestà alguns dubtes respecte a la tesi de Burchard. Burchard i Philonenko entenen diferentment el caràcter de l'obra. Però potser ambdós es preocupen massa de trobar l'original, tasca que correspon més a l'arqueòleg que no pas a l'editor de l'obra.

L'edició de Batiffol és defectuosa. En aquest sentit el treball de Burchard és certament positiu. El text es conserva en quatre famílies, segons ha indicat ja l'esmentat professor de Göttingen. Per a Philonenko, b i c són recensions anteriors a a; c porta els senyals d'un retoc estilístic d'a.

Per a Philonenko, el gènere literari de *Josep i Asetet* és quelcom que es pot classificar dins del «corpus» de la novel·la grega. L'autor coneix formes estereotipades del gènere novelesc, sense que això vulgui dir, i en contra del que pensa Burchard, que aquesta obra hagués estat un «best-seller» del seu temps. Certament que existeixen motius iguals entre la *Metamorfosi* i *Josep i Asetet*, però l'estructura és diferent. És ben comprensible que existeixin aquestes afinitats motivacionals perquè les històries d'amor tenen quasi sempre el mateix procés i desenllaç: es comença amb carícies i s'acaba amb el matrimoni.

La lectura d'aquesta obra manifesta que el seu autor coneixia bé certs punts de teologia egípcia. Coneix el nom Net (Net pertany a Isis) i molts costums de l'ambient egipci en el que vivia. S'ha de tenir present que darrera Net es troba la deessa Isis. Net no era, per tant, un personatge qualsevol sinó una deessa. Tot això demostra el caràcter egíptolitzant de l'obra.

Aquest últim punt, que Philonenko presentà amb èmfasi, no fou suficientment desenvolupat per a poder acceptar tranquil·lament la seva tesi. El ponent fa en certa manera un salt cavalcant més damunt la fantasia que damunt els elements més immediats que ens proporciona la lectura del text. Ignora que el primer context de l'obra ha d'ésser l'obra mateixa. Però fins i tot buscant fora de l'obra, veiem que a Egipte els amors dels reis i de les reines juguen un paper important en la vida de cort. El títol oficial de la predilecta era: «El gran amor que alimenta el pit del déu (del faraó), del senyor d'Egipte del nord i del sud, d'aquell a qui Horus ha tocat la pell». El palau del faraó era un niu d'intrigues amoroses. Un dels esdeveniments que ha arribat fins a nosaltres tingué lloc durant la VI dinastia (2400), quan Pepi I hagué de prendre enèrgiques mesures legals contra Hetes, la seva primera esposa. Els més destacats relats dels últims anys del reg-

nat de Ramsés III parlen d'una conspiració a l'harem del faraó<sup>19</sup>.

No deixa de ser curiós que *Josep i Asenet*, obra durant segles ignorada, hagi conegut quasi simultàniament dos llibres que s'ocupen d'ella. El fet és que la bella *Asenet* és causa de discòrdia entre dos estudiosos, entre Burchard i Philonenko. Ens sembla que el primer es mantingué en una línia més objectiva, menys espectacular però més segura.

M. DELCOR (Toulouse), *L'Apocalyptique et son milieu d'origine*.

Quan s'estudia l'apocalíptica de l'Antic Testament no deixa de ser curiós de constatar el fet que el llibre de Daniel hagi estat l'únic que ha entrat en el Cànon. Quina n'és la causa?; ¿es deu potser a la seva hiperortodòxia? No és fàcil respondre clarament a aquesta qüestió. Almenys això semblava despendre's del treball de Delcor.

El llibre de Daniel fou compost poc abans de la mort d'Antíoc IV Epífanes, esdevinguda a Tabes, durant la campanya contra els parts, l'any 164. En quin clima espiritual nasqué l'obra? G. Behermann és l'autor més antic que accepta l'origen hasideu del llibre de Daniel<sup>20</sup>.

Des de la seva aparició, se sap que els hasideus vivien en confraries. Això és el que es desprèn del segon llibre dels Macabeus, que els anomena *hasidim* perquè són els homes devots per antonomàsia. Lluiten al costat dels macabeus per la llibertat de la religió; no gensmenys, com a partit purament religiós, es diferenciaven d'ells, que eren també polítics. Contràriament al que podria suposar-se, els hasideus no foren sempre incondicionals de la política macabàica. Però a poc a poc es van convertint en els partisans que donen origen als fariseus i als essenis.

No es pot dir que el llibre de Daniel sigui la causa de la rebel·lió macabàica, essent així que el seu missatge no constitueix una incitació a la violència sinó a una pacient esperança i, si és necessari, aquesta paciència ha d'arribar fins a la mort<sup>21</sup>.

Els descobriments de Qumran demostren i confirmen que el moviment esseni enfonsa les seves arrels en els *hasidim*. Existeixen nom-

<sup>19</sup> Cf. C. GRIMBERG, *El alba de la civilización* (Madrid-Barcelona, 1967), 190-191. El caràcter egíptolitzant de l'obra no sembla més ben demostrat que el pretès caràcter cristianitzant sostingut per estudiosos anteriors com Batiffol i Brooks: *Asenet* i *Josep* serien noms simbòlics que al·ludirien a la Verge i a Crist, tesi que no resisteix un examen seriós, essent així que en aquest escrit hi ha una absència total de cristologia. Cap dels dos ponents, ni Burchard ni Philonenko, no féu al·lusió als pretesos trets essenitzants de l'obra. Per altra banda, aquesta última tesi tampoc no ha estat suficientment demostrada.

<sup>20</sup> Cf. G. BEHERMANN, *Das Buch Daniel* (Tübingen, 1894).

<sup>21</sup> Aquesta afirmació no sembla harmonitzar-se pas massa amb el fet que els hasideus donguin origen als fariseus. Ara bé, aquests darrers, especialment en llur modalitat zelotica, no són massa partidaris d'aquesta pacífica paciència fins a la mort. El fariseu, a causa de la seva rígida mentalitat teocràtica, fàcilment agafa les armes. Cf. O. CULLMANN, *El Estado en el Nuevo Testamento* (Madrid, 1966), principalment les pàgines 21-37.

broses i evidents afinitats de vocabulari i de pensament. Tals afinitats no són fortuïtes, sinó que indiquen comunitat d'ambient i d'origen.

Tot seguit, Delcor passà a descriure l'ambient en el qual nasqué i es desenvolupà la literatura apocalíptica. Antigament se sostenia que aquesta literatura portava tots els trets del zelotisme. Actualment alguns afirmen que es tracta d'una literatura ortodoxa, però no oficial; mentre altres sostenen que el seu bressol s'ha de cercar en l'ambient vital essení. Aquesta darrera hipòtesi compta cada dia amb nous adeptes.

La presència de llibres com *Henoch*, *Jubileus*, etc., a Qumran planteja el problema de l'origen essení d'aquests escrits. Els essenis són homes que tenen visions. Així tindriem que les visions donen com a fruit la literatura apocalíptica. La *Pregària d'Obònides* fa versemblant la influència de Daniel en els escrits del Mar Mort.

Tot això és veritat; és comprensible que la presència de llibres com *Henoch*, *Testament dels XII Patriarques*, *Jubileus*, etc., a Qumran afavoreixi la tesi de l'origen essení de Daniel, però s'han de donar indicacions precises, arguments més concrets. Aquests podrien ser l'existència de nou manuscrits de *Jubileus* a la Comunitat del Mar Mort, com també l'ús del mateix calendari en aquesta comunitat i en *Jubileus*, etc.

Entre *Jubileus* i la segona part de Daniel es donen semblances però també diferències pel que fa referència a la divisió del temps. Al costat d'això, s'ha de notar que mentre Daniel considera la resurrecció dels cossos com un fet<sup>22</sup>, *Jubileus* diu simplement que descansen a la terra. En aquest punt, el seu pensament és molt menys coratjós.

No és menys interessant en tota aquesta qüestió l'estudi del llibre d'*Henoch*. Cada una de les seves parts representa un problema de datació i d'origen perquè es tracta de parts independents. La naturalesa i l'origen d'aquest escrit han d'ésser determinats per criteris interns. Segons Milik, es tracta d'una obra judeo-cristiana. Delcor no creu fàcilment acceptable aquesta tesi, perquè si realment fos com vol Milik no es comprèn per què l'autor s'ha resistit a desenvolupar una cristologia. Per això el ponent es pronuncia per la naturalesa essení o almenys essenitzant de l'obra. Són palesos els contactes ideològics entre *Henoch* i l'espiritualitat essení. El més destacat element comú és l'angeologia. Com a mínim, s'ha de dir que si l'obra no és d'origen essení sí que està essenitzada. Segons Filó i Flavi Josep, els essenis eren gent que menystenien i menyspreaven les riqueses, menyspreu que apareix igualment als últims capítols d'*Henoch*.

Respecte al *Testament dels XII Patriarques*, es tracta d'una obra que pertany totalment al gènere apocalíptic. De fet, solament als seus

<sup>22</sup> Cf. Dan 12, 2-3: «Les multituds d'aquells que dormen en la pols de la terra s'aixecaran, els uns per a una vida eterna i els altres per als oprobis eternals, per a l'horror eternal».

últims capítols emergeix aquesta visió de la història. Alguns sostenen que els passatges fins ara tinguts per cristològics es refereixen de fet al Mestre de Justícia. Contràriament, Delcor defensa la tesi de les influències cristianes per bé que no en el grau que es creia abans dels descobriments del Mar Mort. La sentència de Delcor, per tant, és la tradicional, però mitigada. Segons ell, la influència essènia es limita a la literatura apocalíptica del s. II a. C., literatura influenciada per Daniel.

L'exposició de Delcor ens semblà una bona demostració de com s'ha de frenar la fantasia quan es tracta d'establir parentius doctrinals. L'entusiasme pel material del Mar Mort explica certes exegesis fàcils que estan ja envellides i que s'han de posar fora de circulació. En l'estudi de les religions hi ha hagut sempre el fenomen dels *pan* (panbabilonisme, panhellenisme, etc.) a mesura que apareixen nous documents. El panquiramisme n'és l'últim exemple. La desconfiança de Delcor ens sembla científicament seriosa. Tanmateix, el ponent no fou tan convincent en la part positiva del seu treball, sobretot quan intentà assenyalar l'abast de la influència danieliana.

#### CONCLUSIONS

A més de les que hem intentat resumir, hi hagueren dues altres ponències a les quals no poguérem assistir: P. BOGAERT (Maredsous), *L'Apocalypse de Baruch*; B. BEHANDSCHUTTER (Leuven), *De droom in het Genesis apocryphon van Qumran*. S'organitzaren també tres seminaris. El primer d'ells, dirigit pels professors J. Coppens (Leuven) i J. Barr (Edinburgh), tenia com a títol *The Importance of the Apocrypha-Pseudoepigrapha Writings for the Hermeneutics of the Old and New Testament*; el segon, presidit pels professors A. S. Van der Woude (Groningen) i M. De Jonge (Leiden), estudià els elements doctrinals del *De Testamenten van den XII Patriarchen*; el tercer seminari el dirigiren els professors A. Strobel (Neuendettelsau) i J. M. Schmidt (Hamburg), i s'ocupà del tema general *Die jüdische Apokalyptik*.

El «Colloquium Biblicum Lovaniense» representà unes jornades d'estudi seriós i intens. Malgrat certa aridesa del tema, motivada perquè els aspectes exegètics passaren a segon terme, tanmateix els treballs presentats estaven ben preparats, eren fruit d'una investigació directa, original. El gran mèrit d'un congrés com aquest és de fer possible el contacte amb homes que no repeteixen sinó que fan avançar la ciència; gent que no parla simplement de l'exegesi o dels estudis ja fets sinó dels que s'han de fer. Causa una grata satisfacció el clima de llibertat intel·lectual que hi regna. Els assistents que hi participen activament són homes recolzats econòmicament i moralment per les institucions a les quals pertanyen i en les quals treballen. Són gent que disposa d'un instrumental de treball que els fa invulnerables a tota

competència. Els estudiosos llatins experimenten al seu costat un evident sentit d'inferioritat, conscients que també en aquest ordre els toca ser culturalment colonitzats.

En línies generals es pot dir que es notà certa vaguetat respecte a la importància que l'anomenada «literatura intertestamentària» pugui tenir per a l'exegesi de l'Antic Testament i del Nou Testament. De fet, el seu valor serà diferent si és estudiada per ella mateixa o bé en funció d'ambdós testaments. Això últim és el que fan els exegetes cristians, i també alguns jueus, per explicar el fenomen cristià dins del judaisme. És a dir, què significava per a Jesús aquesta literatura?, què significava per a la comunitat cristiana? <sup>23</sup>

Fou una llàstima que no es volgués tractar la qüestió de saber amb quins criteris aquesta literatura s'ha de considerar canònica o no-canònica. No es tracta d'un problema simplement dogmàtic sinó, i abans que tot, d'història de l'exegesi. Indubtablement que el concepte de Cànon, tal com l'entenen alguns catòlics, es fa massa estret per a poder copsar la valuosa aportació d'aquesta literatura.

Els conferencians no respectaren degudament el títol general de les jornades: *La littérature et la théologie intertestamentaires*, creant certa confusió de llenguatge, confusió que s'havia volgut evitar en part donant-los aquesta denominació. Això demostra clarament que avui no existeix encara un mot o una expressió adequats per a definir la literatura entre Tenak i Mishna.

Després d'unes hores ben esmerçades, dedicades a escoltar aportacions serioses i originals, hom té la impressió que el tema en qüestió ha estat fins ara molt bandejat, i no simplement des d'un punt de vista històric sinó també teològic <sup>24</sup>. D'aquestes jornades n'ha sortit també reforçada la consciència de la necessitat de l'aportació dels hellenistes en aquesta matèria, superant antics recels <sup>25</sup>.

<sup>23</sup> A aquestes qüestions no se'ls pot donar resposta si no es distingeixen degudament els diferents corrents de pensament de l'esmentada literatura: l'apocalíptica, la sapiencial (tan oblidada fins ara), la nomística o de la llei, etc.

<sup>24</sup> La història demostra que el judici històric ha estat influenciat pel teològic i viceversa. Ens trobem davant per davant d'un període desconegut, i que, tanmateix, és de la màxima importància per al cristianisme, el fons del qual és més apocalíptic que res més. Jesús no pot ser entès com revelació de Déu si se'l separa d'aquesta apocalíptica.

<sup>25</sup> En aquest sentit són ben oportunes les paraules-pròleg del professor E. Galbiati a una obra recent de M. Adinolfi: «L'abituale opposizione fra pensiero classico e mentalità orientale, fra mondo ellenistico e mondo semitico ha talmente polarizzato gran parte dei cultori della Bibbia — in un momento d'indispensabile tendenza alla specializzazione — da far loro dimenticare che per tre secoli l'ellenismo ha esercitato un'ineluttabile pressione psicologica sul mondo della Bibbia, e che i giudei della diaspora formarono la loro cultura, quando era possibile, sui testi classici» M. ADINOLFI, *Questione bibliche di storia e storiografia* (Brescia, 1968).

## 2. XXIX SETMANA BÍBLICA ESPANYOLA «L'ÈTICA BÍBLICA»

Del 22 al 26 de setembre de 1969 se celebrà a Madrid la XXIX Setmana Bíblica Espanyola, tenint com a tema central el de la *Fonamentació de l'Ètica Bíblica*. Tretze ponències respongueren al títol de la setmana, mentre la secció de temes lliures fou ocupada per quatre exposicions

La «pastoralitat» de la matèria féu que al costat d'una nombrosa participació d'escriptoristes de tot Espanya assistissin també a les conferències professors de teologia moral, de dret canònic, de dret civil i també estudiants de facultats de teologia i d'algun seminari.

Els col·loquis privats de la tarda, reservats als professors d'Escriptura, comptaren sempre amb una elevada assistència. L'espontaneïtat d'aquests canvis d'impressions els fa sumament útils.

### A. GONZÁLEZ LAMADRID (Palencia), *La Ley en el marco de la Alianza*.

Aquest treball vingué a ser quasi com la introducció general al tema de la setmana.

En el primer apartat del seu estudi, el ponent intentà demostrar com, segons la *redacció actual* dels textos bíblics, la llei ha estat promulgada, renovada i actualitzada en el marc de l'aliança. En aquest sentit, analitzà l'*aliança del Sinai*, que ell considera principal per al tema, perquè és aquí on la llei està present d'una manera destacada: decàlegs moral i cultural; codi de l'aliança; codi sacerdotal. En aquest primer apartat analitzà igualment les aliances de *Moab* (codi deuteronomista), de *Siquem* («lleis i manaments», Jos 24,25), de *Josias* (llibre de la llei), d'*Esdras* (llibre de la llei), *aliança nova* («posaré la meua llei al seu interior i l'escriuré damunt el seu cor», Jr 31,33). La renovació de l'aliança forma la major part de la naturalesa legal del Pentateuc. Per a Mowinkel, aquesta renovació, que té lloc anualment, constitueix un dels moments més importants de les festes litúrgiques. Von Rad creu que el Deuteronomi és fruit d'aquesta renovació, mentre que Weiser creu que és el salteri. Sigui el que sigui, el que és evident és l'estreta vinculació entre llei i culte. Aquesta vinculació es dona igualment en els pactes hitites, que són guardats als santuaris, lloc on periòdicament són proclamats. En la Bíblia els llocs del dret són llocs de culte: Qadesh, Guilgal, Betel, Siquem, etc.

En un segon apartat, G. Lamadrid senyalà les conseqüències importants que representa per a la teologia de la llei el fet del seu enquadrament dins del marc de l'aliança. La llei no és una càrrega sinó quelcom positiu: és l'expressió de la voluntat de Déu. Això és el que destaca d'una faisó especial el Deuteronomi: la llei té un sentit positiu



i salvífic. Nogensmenys, per raons pedagògiques, els profetes accentuen l'aspecte negatiu: si Israel no respecta i no compleix el que ha estat estipulat sofrirà els majors desastres. L'elecció no el protegeix incondicionalment. D'aquí que: 1) la base de la relació d'Israel amb Jahveh és la llei, però en l'aliança; 2) la llei és el ser, l'aliança el seu marc, en una relació de mútua interdependència; 3) la llei no és un imperatiu categòric sinó la manifestació de la voluntat de Déu; 4) l'aliança i la llei equivalen a la llibertat de l'èxode; 5) l'obediència que la llei exigeix és un reconeixement de la iniciativa divina; 6) la renovació significa també adaptació a les circumstàncies canviants; 7) la llei està marcada per l'aliança; 8) l'aliança, com a marc de la llei, li dona la seva sacralitat.

En un tercer apartat, G. Lamadrid parlà de l'aliança i de la llei en el seu context real i històric. El problema del Sinai històric i del Sinai de la fe ocupa l'atenció de moltes escoles i pràcticament és l'origen d'algunes d'elles. De *l'escola crítica* cal retenir aquí l'afirmació de què la llei i l'aliança són posteriors als profetes; *l'escola de la història de les formes*, que troba excessivament simplista l'anterior, sosté que l'aliança no és solament una idea sinó una institució. Si no és una realitat purament històrica almenys és una realitat dins de la litúrgia. Ara bé, la litúrgia no crea sinó que expressa, representa el que ha estat objecte d'experiència; *l'escola arqueològica* (americana) es fixa principalment en l'ambient socio-històric, d'una manera especial en els pactes hitites. Mendenhall (*Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg, 1955) creu que l'estudi dels pactes hitites de vassallatge permet fer remuntar l'aliança als temps mosàics, per bé que després s'hi hagin introduït modificacions. Segons el ponent, la diversitat d'hipòtesis i conclusions d'aquestes escoles demostra que s'està encara molt lluny d'haver assolit resultats definitius. Davant d'això, G. Lamadrid proposà la seva sentència: la unió entre aliança i llei es pot descobrir per mitjà de l'anàlisi filosòfico-teològica: no es dona efecte sense causa. Si Israel es presenta com a poble escollit aquesta elecció pressuposa un pacte. Israel comença a ser poble d'elecció quan reconeix a Déu. Això implica l'acceptació del primer manament del decàleg. La llei israelítica, en el seu nucli integral, ha nascut i s'ha desenvolupat totalment en el marc de l'aliança.

El punt més personal de la llarga exposició de G. Lamadrid és també el punt més vulnerable. La solució anunciada a penes fou explicada. Suposant que es pogués acceptar el principi del valor de l'anàlisi filosòfico-teològica, fins i tot així no es veu la raó de tant excepcionalisme històric. Precisament perquè el culte no crea sinó que és fruit d'experiència s'ha d'ésser més optimistes en aquesta esperança de poder arribar als orígens. Històricament sembla poder-se descobrir la relació entre aliança i llei.

En segon lloc, en el curs de la seva exposició el ponent emprà un

concepte d'aliança en relació amb la llei massa unívoc. En l'A. T. no es pot negar una evident fluctuació respecte a aquesta noció. D'aquí que en establir la relació aliança-llei s'ha de precisar concretament: per exemple, en Jeremias, en Ezequiel, etc.

Quan G. Lamadrid distingeix entre aliances que estan en la línia de la del Sinaí i les que estan en la línia de la promesa potser separa massa entre aliança i promesa, essent així que la primera és explicació de la segona en el cas de la promesa feta a Abraham<sup>1</sup>. En el treball del conferenciant resta un problema de mètode: ¿les fonts s'han d'estudiar separatament o bé en llur síntesi final? De fet, no solament té importància el treball de l'últim redactor sinó també dels anteriors en ordre a descobrir una fe que es proclama dinàmicament. Una vegada més es veu la importància que per a una recta exegesi té la *Formgeschichte methode*.

J. GARCÍA TRAPIELLO (Granada), *Las estipulaciones en los tratados orientales de vasallaje y su fundamentación en el prólogo histórico como ilustración de lo que ocurre en la Alianza del Sinaí*.

La importància de l'aliança, des d'un punt de vista socio-religiós, rau en el fet que representa la federació d'unes tribus que accepten el mateix Déu.

El recurs al material extra-bíblic posa en evidència la llei dels antropomorfismes. Israel s'expressa amb un llenguatge existent, que ha fet ja el seu camí en la vida dels homes. El conferenciant es basa en els estudis de V. Korosec<sup>2</sup>. Essent així que els tractats que interessen per al tema són els de vassallatge, en dona una noció i un esquema general. En primer lloc, fa notar que aquests pactes no són unilaterals. No obstant i que s'estipula entre desiguals, és bilateral, obliga a ambdues parts. El «pròleg històric» invoca les relacions amb els avantpassats. L'objecte de les estipulacions és obligar el vassall per mitjà del jurament: obediència al sobirà, no lligar-se amb cap més altre monarca, no pactar amb els enemics del pactant principal, no parlar mal del rei, no declarar la guerra a un altre vassall del mateix rei; consultar-lo abans de declarar qualsevol guerra. El pròleg històric és el fonament de totes aquestes estipulacions.

<sup>1</sup> En relació amb aquest mateix punt, hi cap la possibilitat de preguntar-se: si l'aliança necessita estar acompanyada per la llei, ¿com és que en Gn 15 no hi està? La resposta és senzillament que es tracta d'una aliança que pertany al gènere de la promesa. Aquesta resposta no és modificable tant si Gn 15 pertany a la tradició elohista com a la jahvista, amb barreges de la primera. Això últim és el que sosté el mateix G. Lamadrid i altres autors, com N. Lohfink.

<sup>2</sup> Un resum del pensament d'aquest professor respecte a aquest tema el podeu trobar en la crònica de F. RAURELL, *Sexto Congreso Internacional de Estudios del Antiguo Testamento*. Est Fr 69 (19-68) 254-258, en la qual es parla del treball presentat pel professor de Ljubljana, V. Korosec, sota el títol *The Evolution of Cuneiform State Treaties*.

Tot seguit, Trapiello estableix una confrontació amb l'aliança del Sinai. És aleshores que apareix com l'esquema dels tractats esmentats es fa útil per a la Bíblia. Però Trapiello, que és un home moderat, recalca la necessitat de fer aquesta confrontació dins d'uns límits justos<sup>3</sup>. Abans que tot s'ha de tenir present la gran varietat dins dels mateixos tractats. Tampoc no es pot oblidar que el pacte sinaític no està expressat per uns textos purament legals sinó vius i, per tant, canviants i que no és un pacte entre homes sinó entre l'home i Déu. El pròleg històric (Ex 19,3-8) és bastant diferent del context, cosa que fa suposar que ens trobem davant d'un material força arcaic. En Ex 20,2 Jahveh justifica els seus drets pel que ha fet en el passat: «Jo sóc Jahveh, el teu Déu, que t'he fet sortir del país d'Egipte, de la casa de servitud». És el Déu dels pares.

Pel que fa referència a les «estipulacions», el decàleg està a la base de l'aliança. Les «estipulacions» de l'aliança sinaítica estan basades en el pròleg històric. Existeix una relació entre el que Jahveh ha fet i el que Jahveh exigeix. La conducta religiosa i moral d'Israel s'havia d'inspirar en el que Jahveh havia fet a favor seu.

Trapiello ha parlat a voltes de l'antiguetat de l'aliança sinaítica però no ha indicat clarament si això es pot demostrar per l'examen dels textos. En tot cas, sembla haver-se d'admetre que els arguments exclusivament literaris són insuficients.

El conferenciant creu que el pacte sinaític, en el seu proemi narratiu, és condicionat i veu en això la diferència del pacte bíblic respecte als pactes de les altres nacions. Però es tracta d'un aspecte tan subtil i equívoc que no sembla poder-se respondre amb simplificacions, segons fa Trapiello. De fet, també en els pactes de vassallatge és ben evident que els súbdits solament podran fruit de la protecció del rei si compleixen una sèrie de clàusules. Tampoc no queda clara la qüestió de la llibertat d'Israel quan pacta amb Jahveh. El ponent sosté que la diferència entre el pacte sinaític i els pactes hitites de vassallatge és la llibertat del primer en ambdues parts. Potser s'hauria de dir que es tracta d'una acceptació lliure, però no indiferent, segons es dedueix de Jos 24,20: «Si abandoneu Jahveh per a servir déus estranys, es girarà contra vosaltres, us castigarà i us destruirà després d'haver-vos afavorit». Els profetes pressuposen aquesta llibertat quan afirmen que els càstigs cessaran si l'home es converteix. Aquesta llibertat no està en contradicció amb el fet que a voltes la Bíblia presenta Israel en estat de rebel·lió permanent contra Jahveh. En aquest cas s'hauria de parlar més aviat de la sublimació d'un ideal teològic.

<sup>3</sup> Aquesta advertència quasi sona a petició de principi. Els límits justos solament es poden trobar després d'haver estudiat amb honradesa científica.

J. SALGUERO, *El mandamiento capital y las leyes específicas.*

En primer lloc, s'aturà breument a assenyalar la importància de l'aliança i de la legislació sinàtica. En segon lloc, constatà les analogies existents entre les aliances israelítiques i les de l'Antic Orient. En un tercer apartat es fixà en el decàleg i en els tractats hitites. El caràcter cùltic de l'aliança Jahveh-Israel formà el quart apartat de la ponència. La primera aliança mosaica tingué lloc en un acte sacrificial. L'ambientació cùltica de l'aliança es veu llegint Ex 24, que conté la més antiga representació en aquest sentit litúrgic: ofrena d'holocaustos, immolació de vedells, aspersió de l'altar amb la sang de les víctimes, etc. El mateix es descobreix llegint altres textos com el de Jos 24, on es parla de l'aliança de Siquem.

El punt més extensament tractat per Salguero i que també donà la impressió d'una elaboració més personal fou el cinquè, en el qual s'ocupà del manament principal. Parlà de l'origen de la idea d'un manament principal i de les diverses formulacions o especificacions d'aquest manament. Es detingué breument a assenyalar els textos que contenen el decàleg, i que demostren que es tracta d'un treball de segles. Indicà les variants de Dt 5 respecte a Ex 20.

Parlà del lloc destacat que el decàleg ocupa en la vida d'Israel com a llei fonamental. I, en connexió amb això, no deixà d'esmentar, un xic apològicament, que autors acatòlics (per exemple, Alt) sostenen que les lleis apodíctiques són originals d'Israel i remunten a una època que pot ser molt bé mosaica.

Jahveh és el Déu únic o l'únic Déu d'Israel. Es tracta d'un monoteisme que ho és en la seva explicitació pràctica<sup>4</sup>. Com a prova, Salguero addueix el fet que l'arqueologia ha trobat imatges d'altres déus a Canaan, però no de Jahveh<sup>5</sup>.

Les formulacions o especificacions del manament principal són diverses. El Deuteronomi presenta una estructura litúrgica que es dona en l'estructuració de l'aliança. Recorda a Israel l'aliança del Sinaí, però on és deia «no tindràs altres déus davant la meua faç» diu «estimaràs el teu Déu amb tot el teu cor, amb tota la teua ànima». Israel, que s'ha mostrat rebel des del principi, si existeix ho deu a Déu: «Jo sóc Jahveh, el teu Déu, que t'he fet sortir de la terra d'Egipte, de la casa de servitud» (Dt 5,6).

Hi ha formulacions que originàriament són polítiques. Així: «No tindràs altres déus davant la meua faç». És el que es llegeix en els pactes de vassallatge, on el rei protector prohibeix al vassall mantenir relacions amb altres reis. El conferenciant recordà com Jesús ho im-

<sup>4</sup> Seria més correcte parlar de monolatria, almenys per als estadis primers. En tot cas, el que s'ha de fer és distingir entre èpoques i èpoques.

<sup>5</sup> Aquesta argumentació no és vàlida perquè si aquestes imatges fossin de Jahveh no es veu on està l'atemptat contra el monoteisme.

posa als seus seguidors. L'«estimaràs Jahveh, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota la teva ànima i amb tota la teva força» (Dt 6,5) representa un pas més endavant en l'exclusivitat de l'amor. En la correspondència diplomàtica entre el rei protector i el rei vassall es pot llegir aquesta exigència d'amor per part del primer. Es pot dir, per tant, que l'amor pertany al vocabulari de les relacions internacionals. Conseqüentment, no és una afirmació gratuïta dir que les formulacions del manament principal troben el seu origen en la mentalitat i en l'estil del món diplomàtic internacional. El Deuteronomi se serveix d'aquest substracte cultural preexistent per a sublimar el manament principal. «Amb tot el cor» representa la síntesi de la llei, que no es troba en altres escrits <sup>6</sup>.

Finalment Salguero es fixà en les dues formulacions d'origen cultual: 1) «No et faràs escultura ni cap imatge d'allò que és dalt als cels, ni d'allò que és a baix a la terra, ni d'allò que és dins les aigües sota la terra» (Ex 20,4; cf. Dt 5,8); 2) «No et prosternaràs davant d'elles ni els donaràs culte, perquè jo, Jahveh, el teu Déu, sóc un Déu gelós» (Ex 20,5; cf. Dt 5,9). La primera constitueix quelcom típic d'Israel; la segona vol allunyar el risc d'idolatria.

L'exposició de Salguero no oferí gran cosa no sabuda. Molts punts quedaren simplement insinuats, altres de força importants ni tan sols això. El conferenciant és massa optimista quan diu que no s'han trobat imatges de Jahveh a Canaan. En canvi, els arqueòlegs suposen que hi ha imatges de Jahveh baalisades. De fet, hi ha l'efod que és objecte de culte: Micà fa un efod per al seu santuari (Jt 17,5). Gedeon en deposita un a la seva ciutat: «Amb això (or arrabassat als madianites) féu fer un efod que va col·locar en la seva ciutat, a Ofra: tot Israel hi va fornir i esdevingué un parany per a Gedeon i per al seu casal» (Jt 8,27). L'expressió « cercar el rostre de Jahveh » (1Cr 16,11; Os 5,15; Sal 23,6, etc.), sembla un indicatiu de l'existència d'imatges. De fet, els verbs «*darash*» i «*baqqes*» signifiquen la visita material al lloc de culte. A més, la fórmula primitiva del decàleg era simplement «no faràs imatges», però l'autor deuteronomista el pren com una explicació del primer manament.

Altres coses resten dubtoses en aquesta exposició. Així, per exemple, no es pot dir que les clàusules motivacionals siguin de per si indicatiu d'època recent; com tampoc no es pot dir que el dret apodíctic sigui exclusiu d'Israel <sup>7</sup>. Una idea de summa importància que es troba en la prohibició de fer-se imatges, idea que Salguero no assenyala, és ensenyar que Déu es revela en els esdeveniments de la història quan i com vol i no en objectes que resten sota el control de l'home.

<sup>6</sup> Potser hauria estat millor parlar del corrent deuteronomista perquè en altres indrets trobem el mateix. Cf., per exemple, Oseas.

<sup>7</sup> Segons W. L. Moran, es dona també en altres pobles.

O. GARCÍA DE LA FUENTE (Roma), *El cumplimiento de la ley en la nueva alianza según los profetas.*

El ponent començà assenyalant l'extensió enorme que ocupa el tema de l'aliança. Aquests últims anys ha sol·licitat molt l'atenció dels bibliistes. Segons Vattioni, en un treball publicat fa uns dos anys, el nombre d'articles i estudis dedicats a aquesta matèria ateny la xifra de sis-cents.

El profeta que d'una manera més clara parla del «brt Yhwh» és Jeremias: «Vénen dies — oracle de Jahveh — en què *conclouré* amb la casa d'Israel i amb la casa de Judà una *nova alianza*. No com l'*aliança* que vaig *concloure* amb els seus pares el dia que vaig prendre'ls per la mà, per fer-los sortir de la terra d'Egipte; *aliança* que ells van trencar tot i que jo era el seu amo — oracle de Jahveh —. Ans aquesta serà l'*aliança* que *conclouré* amb la casa d'Israel, després d'aquells dies — oracle de Jahveh —; posaré la meua instrucció al seu interior i l'escriuré damunt el seu cor; i *seré jo el seu Déu i ells seran el meu poble*. Ni caldrà que es vagin instruint els uns als altres, dient: Conegueu Jahveh! Ans tots plegats em coneixeran, del més petit al més gran — oracle de Jahveh —; perquè perdonaré el seu delictes i no em recordaré més del seu pecat» (Jr 31,31-34). I també és aquest profeta que parla per primera vegada de la *nova alianza*, expressió que després s'apropriarà el cristianisme.

Buis creu que es poden destriar cinc elements en els textos profètics que parlen de la «nova alianza»,<sup>8</sup>: 1) reunificació d'Israel i de Judà i de tots els pobles; 2) definició de l'aliança nova); 3) renovació interior de l'home; 4) anunci d'una aliança definitiva; 5) benediccions que implica la nova aliança. A l'A. T. escassegen els textos que parlen de «nova aliança». Entre tots potser són uns 10. Els principals són Jr 31-34; Ez 34,25; 36,22-35; Zac 7, etc. García no cita entre aquests textos Ze 11,14-20, on hi ha també la promesa de restauració després d'una nova aliança, i no es veu la raó d'aquesta omissió.

Els textos que parlen de la «nova aliança» empen un vocabulari tradicional: «tallar l'aliança», «establir l'aliança», «establir l'aliança de pau»; a més, assenyalen el caràcter d'irrevocabilitat d'aquest nou pacte.

Segons Von Rad. *hadash* té caràcter polèmic: l'aliança és nova en contraposició a l'existent que és una degradació de l'autèntica. En Hebr 8,7 es procedeix inversament; de la perfecció de la nova s'inferix la imperfecció de l'antiga: Perquè, si aquella primera aliança hagués estat irreprotxable, no s'hauria fet lloc per a una segona.

Què significa que la nova llei està escrita en el cor de l'home?;

<sup>8</sup> Sembla que el ponent es refereix, per bé que no ho diu explícitament, al treball de P. Buis, *Les formules d'alliance*, VT 16 (1966), 396-411.

significa que és una llei solament interior? En Jr 31,31-34 és l'afirmació central. Es tracta d'una evident al·lusió a la llei del Sinaí escrita en taules de pedra.

No sembla possible identificar la llei profètica amb la Torah tradicional perquè en Jeremias *torah* és qualsevol manifestació de la voluntat de Déu. La llei escrita en el cor implica també una promulgació externa: «Aquesta llei que jo et dono avui no és massa difícil per a tu, ni és lluny del teu abast... Perquè la paraula és molt a prop teu, en la teva boca i en el teu cor, perquè la compleixis» (Dt 30, 11.14).

Referint-se a la relació entre Deuteronomi i Jeremias, J. Coppens diu que en el Deuteronomi es proclama la bondat que significa complir les lleis escoltant la veu interior, mentre que Jeremias 31,31-34 presenta aquest compliment com un do de Déu, que no exclou, però, la promulgació exterior<sup>9</sup>.

La novetat d'aquesta llei està en un esperit nou en Jeremias, en unes oïdes noves en Baruc, en cor nou en Ezequiel i Deuteronomi. La iniciativa parteix de Déu que dóna els mitjans perquè no s'hagi de rescindir. La nova llei està escrita en el cor de l'home, l'antiga en les pedres. La implantació de la llei de Déu en el cor de l'home implica que es difondrà en el seu coneixement per tota la terra. La novetat, per part de l'home, és abans que tot una actitud: el seu cor ja no és dur sinó dòcil. La novetat està més en aquesta actitud que no pas en la manera de promulgar-se.

La renovació és atribuïda a l'esperit de Jahveh. Són els inicis d'una nova etapa per al desenvolupament d'una teologia de la gràcia. Es va fent cada vegada més palesa la substitució de l'economia de la llei per l'economia de la gràcia. És l'oposició ezequieliàna entre «cor de pedra» i «cor de carn». Així s'arriba a la petició del Sal 51(50)12: «Déu meu, crea en mi un *cor ben pur*, fes renéixer en mi un esperit ferm».

La renovació no és un fi en si mateix sinó que està orientada al compliment de la llei. I això tant en Jeremias, Ezequiel i Baruc com en Deuteronomi.

En tota aquesta dissertació em sembla que no es té suficientment en compte la possibilitat que la creació d'un cor nou sigui el fruit directe no d'una consciència de què la llei no és observada sinó de la debilitat o, potser impotència de l'home per observar-la. Tant Jeremias com Ezequiel, i també Oseas, estan profundament preocupats pel problema antropològic: la nova aliança no es donarà quan l'home no pequi sinó quan Déu li canviï el cor perquè no pugui ja pecar més. Per tant, no sembla massa acceptable aquesta al·lusió, que Von Rad anomena «polèmica» i que O. García fa seva, a les taules de la llei. Certament que hi ha una al·lusió a les taules de la llei, però més que

<sup>9</sup> A voltes aquest text s'ha fet servir polèmicament per negar la promulgació externa.

preocupat per un problema de promulgació el profeta ho està per la incapacitat provada de l'home d'anar endavant.

J. GUILLEN TORRALBA, *Motivación deuteronomica del descanso sabático.*

En un primer apartat, Guillén parlà de la llei del sabat en general, del vocabulari, de la legislació, de la seva antiguetat i evolució.

En un segon apartat estudià els textos: el decàleg; el codi deuteromòmic; el llibre de l'Exode; el Levític. A través d'aquests textos el conferenciant arriba al convenciment que el sabat és tant antic com el mateix Israel. Nogensmenys, admet que canvià de fesomia en entrar en les estipulacions de l'aliança. Es converteix en un element que està a favor de l'home, se substreu al jou del temps, es divinitza. Es converteix en una institució humana, viva, posada al dia.

Les motivacions són fonamentals per a conèixer la idea del sabat. Però aquestes motivacions són diverses. Cf., per exemple, Dt 15,1ss.: «Al final de cada set anys faràs lo condonació. La condonació és això: tot creditor que ha fet un préstec, el perdonarà al seu proïsme: ja no el reclamarà al seu proïsme, ni al seu germà, quan s'haurà proclamat condonació en honor de Jahveh...»; Lv 25,1ss., on el sabat destaca el domini de Déu. És un dia en que tot es retorna al Senyor, el seu autèntic propietari.

Constantment es barregen l'esfera natural i la històrica: «Recorda't que fores esclau a la terra d'Egipte, i que Jahveh, el teu Déu, te'n féu sortir amb mà forta i amb braç estès; per això Jahveh, el teu Déu, et mana de guardar el dia del sabat» (Dt 5,15). Aquesta significació és molt més rica que no pas la que representa una simple consagració del temps: és la celebració setmanal de l'alliberació d'Egipte, cosa que Guillén no destacà i que, en canvi, està ben explícit en el v. 15. El mot *zakar* sempre va unit o implica un fet salvador per part de Déu. Sempre compromet Déu o l'home. El Deuteronomi vol superar una noció filantròpica purament natural: «Per això Jahveh, el teu Déu, t'ha manat...». Aquesta motivació pretén desvetllar el record del passat. És la demostració que no hi ha dos manaments sinó un de sol: reconèixer l'alliberació del poble per Jahveh significa donar la llibertat als esclaus.

Guillén Torralba consagrà un tercer apartat a estudiar breument la teologia sabàtica. La llei deuteronomista empara els estrangers (*gherim*) com les vídues i els orfes; repeteix les advertències del llibre de l'aliança i procura fixar llur situació jurídica (Dt 14,23). El jueu ha de *recordar* la bondat del Senyor. La resposta de l'home a Déu és sempre recordar, cosa que es dona sempre en ambientació cùltica. Abans de demanar-li que compleixi se li demana que recordi el motiu d'aquest compliment. No s'ha de repetir l'abús d'Egipte, on el dèbil fou oprimat, oblidant que Déu estava compromès en ell. S'assenyala, per tant, una relació ben concreta entre precepte i història.



El Deuteronomi obliga l'home continuar l'obra que Jahveh havia iniciat a Egipte; segons ell, la misericòrdia es dona mitjançant el compliment de la llei. Israel és invitat a comprendre la seva situació essencial per a poder actuar degudament envers el foraster: Israel sempre serà un llibert, mai no serà un home totalment lliure.

L'autor d'aquesta exposició s'estengué massa en presentar nocions d'ordre general ja sabudes i en canvi fou incomplet en explicar les autèntiques motivacions deuteronomiques del repòs sabàtic. És evident que el Deuteronomi dona a la llei un sentit religiós molt ric i crec que és això que Guillén hauria d'haver explicat més profundament i extensa en l'apartat dedicat a la teologia del dissabte. De fet, és aquest apart el que justificava el títol donat a la seva exposició.

J. ALONSO DÍAZ, *El nomismo como agente corruptor de la ética bíblica.*

En una breu introducció assenyalà les tensions humanes i bíbliques entre llei i esperit: la llei és en si bona, però quan surt de la seva esfera coacciona la llibertat; la llei és un mitjà, no un fi. Tot seguit parlà del nomisme abans de l'adveniment del «Llibre de la Llei». Exposà el valor del «costum» als temps primitius i les actituds davant la llei o el costum; l'inici de la crítica a la llei amb el moviment profètic; el fet que els profetes veuen més la necessitat d'actituds que no pas de lleis. La llei és el costum tramès oralment pels sacerdots. La torah no és emprada pels profetes, els quals parlen per inspiració. Amb la crítica que ells fan de la llei prenen la fesonomia d'uns Sòcrates d'Israel. Ataquen el que ha estat establert pel costum. En contra del nomisme, no propugnen lleis sinó actituds: fe, amor, justícia, etc.

En tercer lloc es referí a l'adveniment del llibre de la llei o del Deuteronomi. Aquest és una síntesi de l'esperit profètic i de l'esperit religiós popular. A partir dels profetes la religió es desdobra: la religió popular, centrada en els sacrificis cúlts, i la religió moral, centrada en les actituds. La primera apareix com una religió supersticiosa, la segona com revolucionària. El Deuteronomi fa síntesi. Però el Deuteronomi representà la mort del profetisme: amb ell s'inicia el tipus de religió nomística. El profeta és reemplaçat per l'escriba. Representà igualment un cop fort per al sacerdot: la religió israelítica passà a ser de religió del temple a religió del llibre. Jeremias protesta contra el Deuteronomi perquè representa una regressió al legalisme: «¿Com podeu dir: Som savis, i la llei de Jahveh és amb nosaltres? Mireu que l'ha feta tornar mentida el càlam mentider dels escribes» (Jr 8,8).

En un quart apartat, Alonso Díaz estudià el procés del legalisme després del Deuteronomi, fixant-se sobretot en Ezequiel i en el Document sacerdotal. Per a Ezequiel i el Deuteronomi l'ideal religiós és caminar per les vies del que està manat; però Ezequiel postula un esperit nou. El Document sacerdotal, en canvi, és molt legalista.

Després, i en un cinquè lloc, exposà les vivències legalistes al final

del judaisme veterotestamentari. En el període macabaic, els *hasidim* per fidelitat al dissabte es deixen matar: «Tot i que foren atacats immediatament no contestaren ni dispararen pedres, ni fortificaren llurs amagatalls. Deien: morim tots en la nostra simplicitat... I empenyeren contra ells la guerra en dia de dissabte, i moriren, amb les dones i fills i ramats, fins a un miler de persones» (1Mac 2,35-38). Com a títol d'exemple del legalisme jueu tardà, Alonso assenyalà el llibre de Judit. Ens anem apropant a la religió farisaica: hi ha un domini de la llei; la pietat està informada per la llei escrita; el càstig i el premi en són la motivació; ens trobem davant d'una pietat sense ètica interna.

El sisè punt està consagrat a l'actitud de Jesús davant la llei: la seva conducta personal i les seves controvèrsies. És evident que s'ha de discernir el que pertany a l'evangelista i al mateix Jesús. Mateu mostra certa tendència a afavorir la llei, Marc, en canvi, no. Ataca la rigidesa del dissabte, ridiculitza la casuística que s'ha fet sobre ell. Tots els preceptes estan centrats en l'amor: paràbola del samarità. No és la llei sinó la fe i la humilitat que obren les portes del regne. Com els profetes. Jesús davant la llei adopta una postura crítica. Aquesta actitud fou el que el portà a la mort.

En un setè punt el ponent es referí al legalisme mitigat de Mateu: síntesi de nomisme i d'antinomisme. Denuncia els nomistes, però també els antinomistes: «Ai de vosaltres, escribes i fariseus farsants, que pagueu el delme de la menta, del fonoll i del comí, i deixeu de banda les coses més greus de la llei: la justícia, la misericòrdia i la fidelitat! Això calia fer, sense deixar allò altre» (Mt 23,23). És a dir, Mateu vol salvar la llei.

Com a conclusió, s'ha de dir que el perill del nomisme és major on l'autoritat que dicta lleis té caràcter sagrat. Aquest perill es dona més en els instituts i ordres religiosos que en els estats civils.

La llarga exposició d'Alonso ofereix els seus riscos metodològics a causa de la diversitat de llibres, d'èpoques i de corrents als quals s'ha de referir. Sembla més un treball d'il·lustració que d'investigació directa. El vocabulari emprat pel dissertant no fou sempre homogeni ni, per tant, clar.

Així, per exemple, quan parla del nomisme en Mateu l'entén en sentit positiu i negatiu; en canvi, en el context general de l'exposició nomisme té un sentit pejoratiu. L'afirmació força important que el Deuteronomi fou causa de la desaparició del profetisme mereix ser explicada, cosa que no féu Alonso<sup>10</sup>. No entenc com pot sostenir que el pas de la religió del temple a la religió del llibre s'hagi de mirar com un demèrit o com una regressió. En la seva globalitat, de fet, representa un autèntic progrés perquè purifica la religió jueva del sa-

<sup>10</sup> El demèrit no és del Deuteronomi, sinó, en tot cas, de l'ús que se'n féu. De fet, el Deuteronomi sembla que en molts moments mereixeria el nom de llibre profètic.

cralisme i de la màgia. No es veu que sigui propi de Mateu aquest esforç d'harmonització del nomisme i de l'antinomisme.

En el pas de religió ètica a religió legal potser s'hauria d'haver indicat que en Esdras apareix la tasca de recercar el sentit de la llei: és el *darash*; és la interpretació midràshica.

Alonso dóna una visió descendent de l'A. T. que no deixa de desconcertar i, a voltes, podria semblar fruit d'una certa tendència apolo-gètica cristiana: com si l'adveniment del Crist significués la superació de tota una sèrie de limitacions que existien abans. La visió que dóna sobre el Deteronomi és massa negativa, essent així que representa un autèntic progrés. Només cal recordar que allí on es deia: «no tindràs altres déus davant la meva faç», diu, «estimaràs Jahveh, el teu Déu amb tot el teu cor, amb tota la teva ànima i amb totes les teves forces».

Ja que Alonso ha volgut ser quasi exhaustiu, potser s'hauria d'haver referit al nomisme dels sapiencials. A Babilonia hi ha una tradició de nomisme absolut, registrat en una serie de codis; a Egipte, en canvi, no hi ha codis sinó llibres sapiencials.

**T. LARRIBA URRACA (Navarra), *Fundamento teológico y motivaciones del Código Sacerdotal.***

Els textos del Codi Sacerdotal traspuen un anhel universalista i d'unificació dels diferents grups del poble jueu. Les antigues tradicions reben una nova llum i són adaptades a les necessitats del moment present. Tant la història com el culte, que són inseparables, manifesten el disseny del Déu vivent: el seu poble l'ha de servir en puresa, santedat i concòrdia perquè Ell és el Sant, el Déu Únic. El Codi Sacerdotal no té sentit sense història.

És difícil parlar de la coherència del Codi Sacerdotal. Sembla que segueixi una línia que comença amb la creació i acaba amb la mort de Moisès. Des d'Egipte a Canaan hi ha un esquema amb formes estereotipades. Però les parts narratives del P ens donen una visió un xic fragmentària, que es faria incoherent si no disposéssim de les altres fonts o tradicions. Nogensmeny, la trama fonamental, basada en el que Von Rad anomena «confessions» és bastant coherent.

La barreja que el P fa de lleis i història és fruit de la seva preocupació per la puresa de la llei; d'aquí que s'ocupa de la vida. Les lleis són emmarcades històricament. Però el P és història etiològica. L'element històric no és l'element principal sinó el teològic. Són clares les seves intencions «ecumèniques», així, per exemple, en la creació, on el domini del món pertany a tot home, creat a imatge de Déu: en les aliances amb Noè («amb vosaltres... i amb tots els éssers vivents que estan amb vosaltres», Gn 9,9-10) i Abraham («sortiran de tu reis», Gn 17,6); en la celebració de la Pasqua (Nom 9,1-14).

El caràcter pacifista del Codi Sacerdotal es manifesta en la unió dels dos grups sacerdotals; en què prescindeix de les exigències de

Déu en quant a la unitat de culte, en sentit «local». D'aquesta manera s'entendria un cert apropament entre jueus i samaritans a base de tolerar altres temples. També es manifesta en el respecte als *gerim*.

En l'exhortació insistent a entrar a la Terra Promesa s'hi descobreix certa espiritualització: els ulls de la fe han de veure les riqueses d'aquesta Terra.

La legislació està situada dins de la perícopa sinaítica. Es posa en relleu la importància dels fundadors de la religió; els seus successors estableixen el mateix ordre social i religiós, adaptat a les circumstàncies actuals.

El Codi Sacerdotal conté una ètica. Això costa a voltes de descobrir perquè, com diu Wellhausen, l'èmfasi està posada en el com més que no pas en la substància. Les lleis no són explicades perquè es pressuposa que són conegudes. La santedat del P no és purament ritual sinó que és també expressió d'una puresa espiritual i moral. A voltes sembla que la conducta moral resti ofegada per les lleis. Tanmateix, l'home que compleix les lleis és que es deixa vèncer per la voluntat de Déu.

Larriba no pogué dominar un tema massa extens. Això féu que la part introductòria ocupés pràcticament tota l'exposició, mentre que el fonament teològic i les motivacions del Codi Sacerdotal tinguen ben poc tros. El conferenciant sembla que segueix bastant el concepte d'etiologia que dona Fink, el qual, tanmateix, parteix d'una base preconcebuda. Larriba unifica masses coses en el seu treball. Així, per exemple, les revelacions a Noè, a Abraham i a Moisès no es poden unificar. El Codi Sacerdotal no parla de la revelació a Moisès com en altre lloc es parla de les revelacions a Noè i a Abraham. A Moisès no se li concedeix el mateix.

#### A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *Fundamentación y sentido de la ley en la historia yahvista-elohista.*

La tradició del Sinaí és un dels grans esquemes del Pentateuc. El tema d'aquesta tradició és l'aliança. Aquest esquema té una doble versió: la jahvista i l'elohista. El seu vocabulari i la seva forma troba una prefiguració en els pactes de vassallatge.

González Núñez parlà del decàleg mosaic i del decàleg cùltic. El primer oferia originàriament uns preceptes curts, però les seves motivacions estan orientades a modificacions ulteriors. Es damana a l'home una actitud interna. Inclou una religió ètica i una ètica religiosa. El decàleg cùltic, en canvi (Ex 34), inclou el primer manament, regula l'observança de les festes, etc., però no inclou preceptes ètics. És evident que el bressol d'aquest decàleg no pot ser un Israel nómada sinó sedentari.

En un segon apartat, el ponent exposà la fonamentació historico-religiosa dels codis JE. El fonament no és la comunitat o l'estat sinó

Déu. Això es dedueix del mateix vocabulari, *torah*, *mishpat*, *devarim* fan referència a aquest origen diví, que indiquen ensem l'acceptació per part de l'inferior. L'aliança no té consistència en si mateixa, depèn de la voluntat del que la fa. El Déu que interpella el poble és el «Déu d'Israel», un Déu conegut. Això és el que apareix del pròleg històric dels pactes devassallatge: t'he tret d'Egipte. Això fa d'Israel la propietat particular de Déu. Déu no es defineix simplement pel que féu sinó, i principalment, pel que farà. Correlativament apareix el concepte de l'Israel de Déu, d'aquest Déu que ho és d'Israel. És el poble salvat d'Egipte, conduït pel desert a la seva meta. És interpellat per un Déu que l'ha alliberat. D'aquí la tensió entre l'Israel existencial i l'Israel poble de Déu. Les motivacions particulars d'alguns preceptes tenen una direcció ètico-religiosa. Fan apel·lació a un poble que solament es pot realitzar responnent.

En un tercer i últim punt, González parlà del sentit i de la funció de la llei segons la teologia de JE. És una teologia emmarcada en un estatut històric, dinàmic i profètic. Ofereix una dimensió horitzontal i vertical de l'aliança. La dada fonamental és : «Jo sóc el vostre Déu, vosaltres el meu poble». L'home es transcendeix i es realitza. Senyala un camí i un estil de vida. El precepte fonamental té una lletra i un esperit. La primera porta el risc de fer perdre el darrer. És el risc d'autonomitzar-se. Els profetes ho veuen i ho denuncien; d'ells neix una evolució que porta a la recuperació de l'esperit original del precepte fonamental: actitud d'obediència i de respecte. L'amor no és quelcom que es pugui complir, sempre s'està fent. L'aspecte amenaçant de l'aliança és quan l'home diu «no» a Déu, reparable per la renovació de l'aliança.

Com a conclusió, s'ha de dir que la llei és *històrica* per la intenció de Déu i per les circumstàncies concretes en què es troba l'home. És *dinàmica* perquè es fa amb l'home i perquè Déu es defineix per les seves obres: per les que féu i per les que farà.

El treball de González Núñez, sense que aporti molt de nou, està bastant ben exposat. No obstant, hi ha punts que semblen capdals en la seva estructuració, que són tractats d'una manera massa breu i superficial. Així, per exemple, el punt referent a les motivacions particulars d'alguns preceptes. Quan tractà de la fonamentació històrico-teològica dels codis JE potser s'hauria d'haver d'aprofundit més en la teologia del *segulla*. La referència que féu sobre l'etiologia que es descobreix en el sentit i funció de la llei no aclarí si aquesta etiologia es troba en el pròleg o en la llei propiament dita.

D. MUÑOZ LEÓN (Jaén), *La novedad del mandamiento del amor en los escritos de San Juan: Intentos modernos de solución.*

La moral joanea és avui objecte d'especial atenció. El ponent començà donant una visió panoràmica dels textos del IV Evangeli i de les lletres de Joan que parlen del manament de l'amor, anomenat *nou* a l'escola joanea. En segon lloc es refereix a les explicacions tradicionals sobre la novetat del manament de l'amor, que parteixen d'un pressupost diferent del de la mentalitat crítica. Generalment s'explica la novetat fixant-se en l'expressió «com jo us he estimat».

Segons R. Bultmann, el manament nou és propi de l'evangelista. Això és el que exposà Muñoz en un tercer punt. És el manament constituït de la comunitat escatològica, encarregada de continuar l'obra del revelador. S'anomena nou no per contraposició al vell sinó per ser el manament de la comunitat escatològica. La major part dels comentaristes critiquen aquesta exposició sense, però, haver-ne mesurat el seu abast. La tesi de Bultmann és coherent; llàstima que hagués estat construïda sis anys abans de les descobertes del Qumran. S'hagués estalviat aplicació gnòstica. Per a Dodd, en canvi, Joan reuneix els ensenyaments esotèrics de Crist, segons es troben dispersos també en els altres evangelis. Però el IV Evangeli dona a aquests ensenyaments una interpretació pròpia. Barret relaciona el manament nou i el capítol de Marc sobre l'apocalipsi. Jesús pensa sobretot en l'Església. És nou perquè revela la relació de Pare i Fill i perquè és per a una nova comunitat.

Finalment, i en un quart apartat, el ponent intenta determinar la novetat dins de la perspectiva total de l'Evangeli. Muñoz remet a 1Tes 3,12; Rom 13,10; Ef 4,32; 5,2.25, etc., per a dir que el precepte de l'amor no és un invent de Joan. L'únic que ha fet ell és conservar unes fórmules més antigues. Pau ja té la fórmula; Joan l'explicita posant-la en el moment de la celebració de l'Eucaristia, que expressa la novetat del profund amor de Crist i l'exigència de l'amor mutu.

Com a conclusió, val la pena retenir el fet que Joan uneix llei, coneixement i cor. La comunió amb Déu es fa a través de l'amor. Es tracta d'una participació individual, no col·lectiva.

La llarga introducció que el ponent féu a la que és la seva tesi sembla exigir que aquesta fos clara i original. Els textos són tocats massa lleugerament. Es passa amb massa facilitat d'un llibre a l'altra. La referència a Jeremias 31 esdevé externa. El profeta parla en aquest lloc d'un nou sistema de promulgació que, de fet, és un canvi de l'home mateix, essent així que el profeta està preocupat abans que tot pel problema antropològic.

D. GONZALO MAESO (Granada), *Proyección del Decálogo sobre todo el Pentateuco.*

Partint del què l'autor anomena «projecció retrospectiva» de la inspiració bíblica, com clau del seu estudi, exposà sumàriament la projecció del decàleg sobre els principals relats, episodis, quadres, disposicions varies i elements que integren la vasta història que comença amb els orígens del món i de l'home i acaba amb l'arribada del poble d'Israel a les portes de Canaan. Intentà demostrar com en tot el Pentateuc hi ha subjacent la doctrina i els preceptes del decàleg, que vénen a ser com el substrate més ferm de tot aquest complex, al qual donen la seva màxima unitat ideològica i moral. Així s'obté una visió més unificada i profunda d'aquests cinc llibres, sigui quina sigui la seva forma, època i redactors.

El treball del professor Gonzalo Maeso fou més un gest de bona voluntat que no pas un estudi seriós i científic. Tota la seva exposició fou una demostració d'una manca evident de mètode i de preparació científica per a llegir la Bíblia. S'entretingué extensament, massa, en Gn 2,20-24, que definí com un autèntic tractat de sexologia. Féu constatar amb la satisfacció de «bon catòlic» que la finalitat primordial del matrimoni és la procreació, fer fills. I presentant una exegesi treta de la mànega, llegí l'efesi *mysterium magnum* no aplicat simplement a Crist-Església sinó al mecanisme procreatiu. Féu una lectura literalista de Gn 2, però al mateix temps repetia, amb esperit acomodatic que *Il y a quelque chose mieux que l'histoire*. Entén el *dabaq* (*vadherird*) com el substrate de l'amor matrimonial però també familiar: «el casado quiere casa». Fent una interpretació ben original, entén el «seran dos en una sola carn» com l'aparició de la prole. El lamed és de finalitat procreacional. En fi, Gonzalo Maeso fa ben seva la finalitat que l'antic catecisme castellà marcava al matrimoni: «Vivir pacíficamente y crear hijos para el cielo».

L. ARNALDICH (Salamanca), *Contenido teológico de la Torre de Babel (Gén 11,1-9).*

En tota l'alta i baixa Mesopotàmia existiren nombroses torres de pisos construïdes amb toves i maons, amb escales i rampes que posen en comunicació el santuari superior amb l'inferior. L'origen de l'*Etemenanki* («fonaments del cel i de la terra») es perd en la nit dels temps. En el punt més elevat hi havia la capella (*saharu*) on hi descansava Marduk. Al cim d'aquesta torre rebé Hammurabí el cèlebre codi, com Moisès rebé la llei al cim del Sinaí i com Crist al cim d'una muntanya proclamà la nova llei. Nabucodonosor dialogava amb la divinitat dins la torre que ell i Nabopalaras feren reconstruir.

A aquesta torre al·ludeix el text de Gn 11,1-9, el relat etiològic, del qual es formà en temps de la captivitat. El redactor del Pentateuc se

serveix de testimonis orals i escrits per a introduir aquest fragment en la història de la salvació. Coneixia les quatre fonts, com també els profetes, els savis i les tradicions i ensenyaments històrico-religiosos. Amb aquest material a la mà, reinterpretà la història. Això significa que en l'estudi de qualsevol passatge del Pentateuc s'ha de tenir en compte la *Traditionsgeschichte* i la *Redaktionsgeschichte*.

¿Quina raó hi havia per a polemitzar contra una ciutat que no s'interfereix amb la història d'Israel fins al s. vi? Aquesta dificultat neix, almenys en bona part, del fet que es creu que aquest relat és dels temps de Salomó. S'ha de tenir present que Nabucodonosor, el rei que reconstruí la ciutat i la torre, fou el que deportà els habitants de Jerusalem; ell volia sotmetre tots els pobles a Marduk. D'aquí la conveniència que la torre fos enderrocada. Isaïas li dedica una sàtira: «¿Com has caigut dels cels, estrella del matí, fill de l'aurora! ¿Com has estat abatut a terra, tu que avassallaves les nacions! Tu que fins deies en el teu cor: *Pujaré als cels; per damunt de les estrelles de Déu enlairaré el meu tron, i m'asseuré a la muntanya de l'assemblea, a l'extrem límit del Nord. Pujaré sobre les espatlles dels núvols, m'assemblaré a l'Altíssim. Com has estat llençat al seol, a les profunditats de l'abisme!*» (Is 14,12-14). Aquesta mateixa actitud i situació Ezequiel (28,11-16) la predica del rei de Tir i Gènesi de l'home (3, principalment els versets referents a l'expulsió del Paradís).

Els jueus es pregunten per què la torre està enrunada i ho atribueixen a una intervenció de Jahveh. Ens trobem, per tant, davant d'una explicació etiològica. L'autor o redactor del Pentateuc coneix aquesta etiologia i la col·loca entre Gn 10 i Gn 11,10 ss. per a polemitzar, d'una part, contra l'orgull i egoisme de Babilònia que pretenia constituir-se en *porta de Déu*, és a dir, en centre polític i religiós del món, i de l'altra ensenyar als seus lectors que Israel, per lliure elecció de Jahveh, fou escollit de bell començament com centre religiós de la humanitat. Déu s'oposa a les pretensions imperialistes de Babilònia de convertir-se en centre religiós del món i escull un poble desconegut. La conquesta de Babilònia per un rei estranger és vista per l'autor d'aquest relat com una confirmació del pla de Déu. Amb aquest text vol aixecar la moral ensorrada del seu poble; és una exhortació a la confiança en el poder de Déu, la resta que ha tornat de l'exili serà la que ha de fundar el nou centre religiós. D'aquí la necessitat de reconstruir el temple. Als que s'han quedat a Babilònia els exhorta a què retornin a Sion. Fins els gentils reconeixen que la salvació ha de venir de Jerusalem: «Vindran molts pobles i nacions fortes per buscar Jahveh dels exercits a Jerusalem i a implorar la faç de Jahveh... Aquells dies, deu homes de *totes les llengües* de les nacions agafaren les puntes de la roba d'un jueu dient: «Venim amb vosaltres perquè hem sentit a dir que Déu és amb vosaltres» (Zac 8,22). En aquesta ciutat Déu no confon els homes contràriament del què féu a Babilònia.



L'exposició d'Arnaldich hauria estat més arrodonida si hagués parlat del significat primitiu de la torre de Babel, tant a Mesopotàmia com a la Bíblia. Abans d'arribar al significat etiològic proposat pel conferenciant, i que avui ja accepten bastants autors, hagués estat interessant el sentit que la torre de Babel hagués pogut ja tenir abans. Crec que també era necessari dir de quina manera el redactor del Pentateuc té consciència que la seva interpretació modifica o no el context en el qual s'insereix. És indubtable que en la seva situació actual diu quelcom que es creu harmonitzat amb els capítols precedents i dos subseqüents del Gènesi.

S. BARTINA (San Cugat del Vallès), *Ley y gracia en el Nuevo Testamento*.

Tractà dels fonaments de la moralitat en el Nou Testament. Buscà les motivacions, no la seva formulació. Intentà atènyer els textos en llur presentació crítica. D'aquesta manera volgué tocar el substracte ètic radical.

La Bíblia no té una ètica especial. La vida està lligada a la religió. La moralitat és la voluntat de Déu; les raons d'aquesta voluntat ja no interessen.

La mentalitat del N. T. és més ètica que política. L'actitud moral del cos doctrinal neotestamentari és igual a la del V. T. Ens trobem davant d'una ètica essencialment religiosa.

Tot seguit Bartina estudià l'ensenyament del Crist. Les benaurances són per al N. T. el que el Sinai per al V. T. L'amor arriba fins a l'enemic, i això interpretant preceptes antics. La novetat està en què l'interès se centra en un món espiritual, en una retribució espiritual. Les paràboles no són regles concretes de conducta sinó principis.

En el IV Evangeli les formulacions ètiques semblen encara més espiritualitzades. Hi domina una mentalitat més contemplativa que argumentativa. Entrar en la vida exigeix una regeneració que passa a través de la fe. Ara bé, la fe té ressonàncies morals. El IV Evangeli no és parenètic; els principis s'exposen en antítesi. L'últim fonament de la moral és la connexió de la vida amb Déu.

Per a Pau, la base dogmàtica de la vida cristiana constitueix també el fonament de la moral. L'Esperit, a diferència de la llei, dóna als cristians poders espirituals i morals. L'home depèn en el seu caminar moral del Crist ressuscitat (fonament teològic o cristològic).

L'*amartia* col·loca l'home fora de l'esfera religiosa. Per als que tenen l'Esperit no és necessària cap llei. Però mentre no s'és cristià totalment la llei és necessària, almenys com una norma indicativa de conducta. D'aquesta manera ja es pot entendre que la gràcia és l'element principal. Segons Ef 4 la imitació de Crist és la norma immediata de conducta, la remota és la gràcia. En aquest sentit, Joan de la Creu podrà dir encertadament: «Aquí no hay camino porque para el justo

no hay ley». Conseqüentment es pot dir que en la visió paulina la llei s'identifica amb el *no*: tota llei és limitació i tota limitació és un *no*. La llibertat, en canvi, que és més que *anomia*, s'identifica amb el *sí*, i el *sí*.

Com a conseqüència tenim que en la Bíblia llei i moralitat no s'identifiquen; que llei i gràcia es diuen en relació a la justificació; existeix una dualitat entre esperit i codi, preval el primer però el segon és necessari. Però la Bíblia no dóna la raó última total d'aquesta presentació. D'aquí que s'ha de recórrer a la tradició. D'aquesta manera es podrà estudiar com justificar l'evolució de la moral actual. La tradició és necessària per a l'estructuració d'una nova moral, que ha de tenir una part positiva i una de negativa. La primera és Crist, la gràcia; la segona, el decàleg.

El treball de Bartina ofereix una dificultat metodològica i és l'extensió enorme del camp estudiat. Això fa que tingui més el caire d'una conferència que no pas d'un estudi d'investigació. El títol del treball era molt ambiciós i, par tant, difícil. Nogensmenys, en el curs de la seva exposició sortiren coses interessants i indicacions d'una evident actualitat. ¿Però es pot dir realment que les raons de la voluntat de Déu no interessin? En el precepte de l'amor al proïsme, per exemple, tant en l'A. T. com en el N. T. hi ha la teologia que l'home és imatge de Déu, que tots formen part del poble de l'Aliança (jueus), que tots han estat redimits pel Crist; oprimir els dèbils (vídues, orfes, etc.), és destruir la comunitat; oprimir el foraster és oblidar que també foraster fou Israel a Egipte, etc. El punt referent al dualisme lletra i esperit ens semblà fluix. El títol demanava més.

L. ALONSO SCHÖKEL, *Religión cáltica y religión ética en el A. T.*

Aquest treball té un caràcter més analític que no pas sintètic. És un plantejament que no coincideix amb el binomi visió vertical-visió horitzontal.

El punt de partença de l'exposició són les paraules de Crist: «Aneu a aprendre què vol dir: Vull misericòrdia i no sacrifici» (Mt 9,13) i «Si haguéssiu comprès què vol dir: Vull misericòrdia i no sacrifici, no hauríeu pas condemnat uns innocents» (Mt 12,7), que són una cita d'Os 6,6. Per a il·lustrar l'exposició, el ponent se serveix també d'Am 5,23-24 i de Miq 6,6-8. Aquest darrer ajuda a trobar el punt exacte del gènere literari: «¿Amb què em presentaré a Jahveh i m'inclinaré al Déu del cel? Em presentaré amb holocaustos, amb vedells anyals? ¿Acceptarà amb bons ulls Jahveh els milers de moltons i el gran nombre de rius d'oli? ¿Oferiré el meu primogènit per la meva prevaricació, el fruit de les meves entranyes pel pecat de la meva ànima? Oh home! T'han ensenyat quines són les coses bones i què t'exigeix Jahveh: practicar la justícia, estimar la clemència i caminar amb humilitat a la presència del teu Déu» (Miq 6,618). Es tracta d'una cerimònia litúrgica

que equival a una requisitòria profètica. Hi ha una denúncia de pecats; l'home pregunta com es podrà presentar a Jahveh.

L'enfocament del problema ha canviat. La teoria anterior presentava un esquema evolutiu: primer el culte, després la religiositat ètica, inaugurada pels profetes. Aquesta qüestió tingué el seu ressò en el camp confessional: els catòlics defensen religiositat cùltica, els protestants la profètica, és a dir, la de la paraula. Això evidentment no es deia, però es percebia. De fet també els catòlics en la praxi eren «protestants», és a dir, acceptaven el plantejament genuí. El que ha ajudat a canviar l'enfocament de la qüestió ha estat l'estudi de les formes del gènere *rib*.

Alonso Schökel es refereix a l'ús d'aquesta arrel en la cultura extra-bíblica, en els pactes de vassallatge dels heteus, on es troba en contextos de denúncia del pacte o de declaració de guerra. Es fixa igualment en alguns textos de l'A. T., on el *rib* apareix en context d'aliança.

Tot seguit estudia l'ús profètic de la requisitòria. Un cas ben típic el tenim en Is 1,10 ss. És una denúncia del culte que no està fundat en la justícia social: «Estic embafat d'holocaustos, de xais, de sagí de vedells, i de sang de toros, d'anyells i de boc. No estic satisfet... Ni tan sols quan augmenteu les vostres pregàries, no escolto. Les vostres mans són plenes de sang... Deixeu de fer el mal, apreneu el bé, socorreu l'oprimit, sigueu justos envers l'orfe, defenseu la causa de la vídua. Veniu, que *discutirem*, diu Jahveh...». El profeta acaba fent veure que la conversió és possible, però si aquesta no es dona vindrà la destrucció: «Si veniu i obeïu, el bé de la terra menjareu; però si us negueu i us rebelleu, per l'espasa sereu devorats». El gènere *rib* es il·lustrable igualment per Is 58 i pels Sal 50-51, que el ponent explicà breument.

Després es fixà en l'ètica sapiencial que, no obstant i la seva importància no ha estat estudiada perquè els protestants tenen aquestes obres com apòcrifes. L'Eclesiàstic es planteja el problema de la religiositat ètica i de la religiositat cultural. És un teòleg «quaerens intellectum», quin valor poden tenir els sacrificis d'un home que està explotant a un altre? És la contradicció de construir i enderrocar. Quan l'home refusa les obres ètiques refusa igualment les obres cùltiques. El mateix llibre fa una anàlisi de tipus psicològic: ¿què pretén aquest home que està explotant el proïsme? Per a dur endavant el seu programa fins corromp els jutges. És aleshores que apareix el «record» de Déu que s'interessa per la situació d'un home.

Tot això és el que passa al N. T., és el que recull la cita que Crist fa d'Oseas. És el problema que planteja Pau: no són les paraules el que compten sinó les actituds.

Portant les coses a un terreny pastoral actual, s'ha de dir que no n'hi ha prou amb una reforma litúrgica. No té cap sentit aquesta re-

forma si no va precedida d'una de social. La paraula de Déu interpel·la vitalment.

L'exposició d'Alonso Schökel fou interessant i demostrà un treball personal. Hi ha un aspecte, però, que no sembla clar. El ponent ve a dir que el gènere *rib* és pràcticament un gènere cùltic. Ara bé, en Nehm 5,7, per exemple no és així. En Jutg 8,1 i 6,5 ss. es tracta simplement d'una disputa per pactes no observats. Es dona en una esfera de relacions internacionals. Així mateix es troba l'arrel *rib* en l'estela de Safira (línia 17). En profetes, en canvi, el *rib* és sempre el «rib de Jahveh». Crec que es pot acceptar la conclusió de Limbur, segons el qual la manera de parlar dels profetes denota unes formes copiades o originades en una esfera de relacions internacionals, on els missatgers reials presenten la queixa contra el poble vassall o simplement aliat. És un model de la figura del profeta, anunciat que Jahveh té una queixa, un *rib*, contra el seu poble<sup>11</sup>.

### CONCLUSIÓ

Abans d'acabar s'ha de recordar que al costat de les ponències agrupades sota el tema central *Fonamentació de l'ètica bíblica*, foren presentats també quatre temes lliures. El de Gonzalo Maeso ja l'hem resumit i criticat. El segon era de M. HERRANZ, *Las espigas arrancadas en sábado (Mt 12,1-8 par.)*. Tradición y elaboración; el tercer de M. NICOLAU, *Teología bíblica del signo*; el quart d'A. SALAS, *El mensaje del Bautista. Estudio histórico-redaccional de Mt 3,7-12*.

Fou una setmana densa en quant a ponència i força útil en les discussions reservades als professors. En general, el mètode de treball aparegué deficient; l'aportació d'una bona part de treballs, poc original. Es notà una certa manca de contacte amb material de primera mà. D'aquí la repetició de coses ja sabudes. Alguns treballs semblaven conferències d'alta divulgació o resums per a algun diccionari. Són les limitacions amb què lluiten els escripturistes ibèrics. Alguns moments hom tenia la impressió que hi havia més preocupació per l'exegesi feta que no pas per l'exegesi que s'ha de fer.

Tanmateix, cal lloar la illusió i la perseverància de molts. Crec que això és un bon punt de partença per a millorar una institució que ha donat ja molts i bons fruits.

FREDERIC RAURELL

<sup>11</sup> Cf. J. LIMBUR, *The root «rib» and the Prophetic Lawsuit Speeches*, JBL 88 (1969) 291-304. Per al nostre cas, principalment la p. 304.