

# **LA HIPÒTESI DOCUMENTÀRIA**

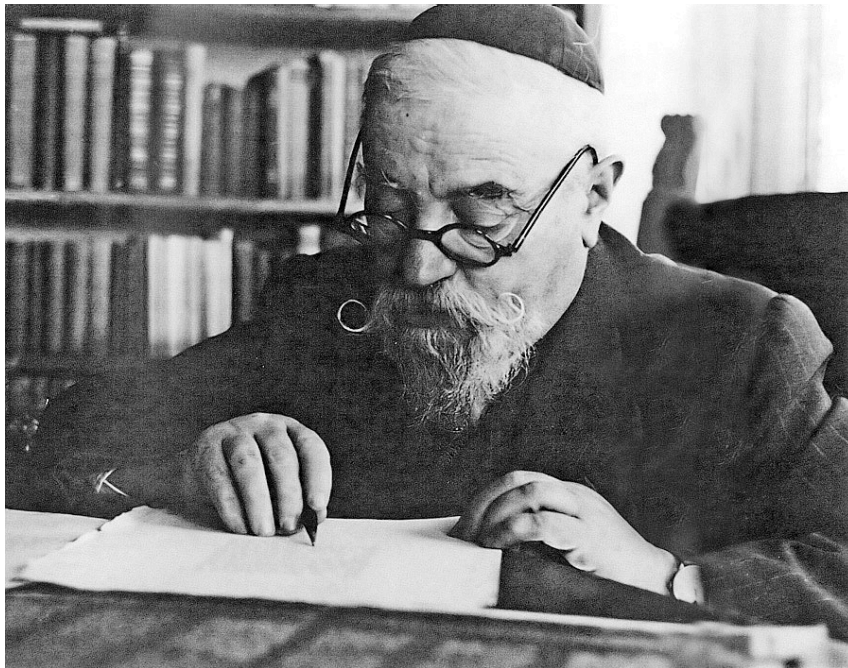
i la Redacció del Pentateuc

VUIT CONFERÈNCIES

per

**UMBERTO CASSUTO**

Professor de Bíblia a la Universitat Hebrea de Jerusalem  
(Florència, Itàlia, 1883 - Jerusalem, Israel, 1951)



# LA HIPÒTESI DOCUMENTÀRIA

i la Redacció del Pentateuc

VUIT CONFERÈNCIES

per

**UMBERTO CASSUTO**

Professor de Bíblia a la Universitat Hebrea de Jerusalem  
(Florència, Itàlia, 1883 - Jerusalem, Israel, 1951)

Escrit originalment en hebreu per l'autor.  
Traduït de l'anglès per Santiago Escuin\*

**SEDIM**

*Servei Evangèlic de Documentació i Informació*

Apartat 2002

08200 SABADELL (Barcelona) España

[www.sedin.org](http://www.sedin.org)

[sedin.org@gmail.com](mailto:sedin.org@gmail.com)

---

\* Cassuto, Umberto. *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch* : eight lectures by U. Cassuto. Traduït de l'hebreu a l'anglès per Israel Abrahams. pp. XII, 117. Jerusalem: Magnes Press, Universitat Hebrea, 1961. La versió espanyola està realitzada sobre aquesta versió anglesa.

## PRÒLEG DEL TRADUCTOR

UMBERTO CASSUTO no és gaire conegut en l'àmbit català. I és una llàstima. Erudit hebreu de primera fila, va observar els greus problemes en la tesi modernista de la Hipòtesi Documentària, que ell mateix havia acceptat com una qüestió establerta. Els seus estudis experts i detallats de la literatura del Pentateuc el van portar a rebutjar la tesi fonamental de la Hipòtesi Documentària, posició que va difondre en una obra italiana titulada *La Questione della Genesi*, que va publicar a Florència, Itàlia, el 1934. És el meu desig que la meua aportació amb la traducció d'aquestes conferències serveixi per difondre en l'àmbit de la llengua catalana el coneixement de l'obra de Cassuto, sota la qual s'ensorra sorollosament l'edifici treballósament construït per l'erudició racionalista europea des del segle XVIII per interpretar la redacció del Pentateuc com un mosaic d'uns hipotètics documents J(ehovista), E(lohísta), P(riestly) [sacerdotal] i D(euteronomista), que hauria estat recopilat per Esdras o algun personatge proper amb posterioritat a l'Exili, i negant amb això radicalment la seva paternitat mosaica.

Cassuto no només desmunta l'edifici de la Hipòtesi Documentària, sinó que també assenyala que, pel que fa a la cronologia relativa, el Pentateuc és necessàriament anterior als profetes, cosa que la concepció racionalista i antisobrenaturalista de l'«Alta Crítica» invertia. Malgrat que Cassuto no és el que podríem anomenar «ortodox», i no necessàriament manté la paternitat mosaica del Pentateuc, la seva anàlisi és tanmateix de gran vàlua en la controvèrsia entre la postura que manté la paternitat Mosaica dels Cinc Llibres de la Llei front a la seva negació des de l'escola de l'escepticisme «il·lustrat».

Per aclarir, s'ha de dir d'aquesta obra: 1) El que és; 2) El que no és.

1) És una crítica implacable de la Hipòtesi Documentària, que procedeix a examinar les cinc columnes sobre les que se sustenta, tot exposant la seva total vacuïtat.

2) No és una defensa de la paternitat mosaica del Pentateuc. La perspectiva de Cassuto sobre la inspiració del Pentateuc i la seva autoria no segueixen necessàriament patrons ortodoxos.

Això no obstant, la seva defensa de la unitat del text com a producte d'una redacció coherent de tot un corrent de coneixements, tradicions, documents i registres anteriors, no és desencertada. El seu criteri sobre la redacció és certament aplicable al Llibre del Gènesi. És perfectament conseqüent amb l'autoria del Gènesi per Moisès, que va poder haver recollit documents antics, així com records i tradicions, guiat en tot això per l'Esperit Sant. Els llibres d'Èxode a Deuteronomi són fruit de les experiències pròpies de Moisès amb Déu i amb el poble, amb l'epíleg de Deuteronomi segurament atribuïble a Josuè o a algun coetani estretament associat amb ambdós Josuè i Moisès.

Així, l'obra de Cassuto, que es resumeix en aquestes conferències, és d'enorme valor com a anàlisi crítica d'una conjectura que va sorgir de la incredulitat europea i que es va difondre amb gran ímpetu durant el segle XIX a l'aixopluc d'una veritable ignorància de la naturalesa del gresol hebreu que es pretenia sotmetre a la crítica. Aquesta conjectura, que brolla d'unes ments totalment allunyades del context de la cultura i de la mentalitat hebrees, i filla d'una perspectiva naturalista que s'enfrontava a qualsevol possibilitat d'una veritable intervenció de Déu en l'origen i el desenvolupament de la Història, va donar com a resultat la Hipòtesi Documentària, amb la seva gran ostentació de minuciositat en

un gran sistema d'anàlisi que va arrossegar molts a la negació de la historicitat i autenticitat dels escrits de Moisès.

Així, Cassuto exposa la futilitat total de sistema de la Hipòtesi Documentària i treu a la llum la unitat de redacció del Gènesi en particular i del Pentateuc en general. La implicació de la seva anàlisi i refutació de la Hipòtesi Documentària és que no hi ha ara i no hi ha hagut mai cap veritable raó per negar que «Déu va parlar per Moisès».

Des d'una perspectiva personal, Cassuto ha estat de gran valor per als meus propis estudis, des que un bon amic i germà en Crist, En Joan Galcerà, de Barcelona, em va donar a conèixer la seva obra en 1984. La lectura del seu comentari sobre Gènesi em va ser de gran valor, i l'obra esmentada està referenciada en el meu article «Gènesi» al *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado* de Vila-Escuain, publicat per CLIE el 1985, del què vaig ser redactor general del text i autor de diversos dels seus articles. Espero i desitjo que aquesta traducció tingui difusió i que ajudi a aclarir les confusions que les especulacions de la Hipòtesi Documentària, amb les seves pretensions d'erudició, han generat històricament en les ments dels estudiosos, i que, quan s'examinen detingudament, no tenen cap força davant la realitat de la redacció dels Llibres de la Llei.

Santiago Escuain, *traductor*  
Octubre de 2021

## PREFACI

LES CONFERÈNCIES que ara presento al públic van ser redactades originalment per als cursos de postgrau d'ensenyants que van tenir lloc durant l'estiu de 1940 a Jerusalem. En concloure aquests cursos, molts dels ensenyants que havien assistit em van abordar amb el prec que publicués aquesta sèrie de conferències, la qual cosa els facilitaria revisar la matèria quan així ho desitgessin; a la vegada, els qui no havien sentit les meves conferències podrien estudiar-les en forma impresa. Vaig accedir aviat a això, i immediatament vaig preparar les conferències per a la seva publicació. Lamento que per raons fora del meu control s'hagi retardat fins ara la publicació, i que només després de transcorregut més d'un any hagi pogut sortir aquest llibre.

El tema de què tracta aquest volum m'ha ocupat durant molt de temps. Quan estava treballant amb les meves conferències sobre el Pentateuc, i més particularment sobre el Llibre del Gènesi, que vaig dictar a la Universitat Estatal de Florència des del curs acadèmic de 1925-1926 en endavant, vaig començar a adonar-me'n que les teories imperants no proporcionen una solució completa i plenament satisfactòria a les dificultats i als problemes que sorgeixen d'una investigació del text bíblic. Això em va impulsar a tornar a examinar aquestes dificultats i aquests problemes de manera independent sobre la base d'un estudi textual distanciat i exacte. A aquesta tasca he dedicat primer una sèrie d'assajos en italià, hebreu i alemany, i finalment una obra exhaustiva i voluminosa en italià, que es va publicar el 1934 sota els auspicis de la Universitat de Florència i amb l'ajuda de l'Acadèmia Italiana.<sup>1</sup> Ara estic dedicat a preparar una segona edició d'aquest llibre en hebreu, però la tasca de revisar el material es prendrà un cert temps; per això, em sembla que no estarà de més, mentrestant, publicar aquest petit volum, que proporciona un resum de l'obra en italià, i que conté, com és innecessari dir —perquè no hi ha investigació sense descobriments— algun nou material aquí i allà.

En haver redactat primer aquesta sinopsi com una sèrie de conferències, el publico ara amb la mateixa forma. M'he abstingut a propòsit de canviar el seu caràcter original, perquè em semblava que era precisament el format de conferència el més apropiat per a un llibre d'aquesta classe, que no té com a finalitat exposar davant acadèmics professionals les investigacions detallades de l'autor, sinó explicar al públic en general, d'una manera fàcil i senzilla, l'essència d'aquesta qüestió. És com si ara fos a presentar-me davant el públic i repetir-li el que els vaig explicar als ensenyants l'any passat. Per aquesta raó, no he inclòs en aquest llibre referències, ni notes detallades, ni res de l'aparell científic usual; tot això es troba en el volum italià, i pot consultar-se en l'esmentat volum. Això no obstant, només caldrà dir que no he cedit gens ni mica pel que fa al caràcter científic del contingut; l'aparell científic no està visible, però en realitat constitueix el fonament de tota la meva dissertació.

Encara que he evitat recarregar aquest manual amb notes i similars, m'ha semblat útil afegir-hi, al final, una breu bibliografia per indicar uns recursos addicionals als lectors que vulguin estudiar aquest tema més a fons.

Com aquest volum és només un resum popular d'un treball científic exhaustiu, es comprèn que no es dona explícitament tot el que podria dir-se sobre les qüestions que s'analitzen. Per tant, si el lector troba una cosa que és de difícil comprensió, se li demana

---

<sup>1</sup> *La Questione della Genesi*, Florència 1934 (Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. III Sèrie, Vol. I).

que, si li és possible, tingui la bondat de consultar la meua obra en italià, on podrà trobar la resposta a les seves qüestions.

Agraeixo a l'Editorial de la Universitat Hebrea, i especialment al Director, el doctor J. L. Magnes, que hagin accedit a publicar aquest volum en les seves sèries de publicacions. També vull expressar el meu agraïment als secretaris de l'Editorial de la Universitat, Srs. A. Ibn-Sahav i A. Poznanski, que van ajudar amb tota dedicació en tot el concernent a la impressió del llibre, així com als Tallers Gràfics «Ha-Ivri» i a tots els seus empleats pel seu ben fer.

M'aventuro a esperar que aquesta publicació pugui servir per centrar l'atenció sobre l'important assumpte que explora, i per inspirar un major desig per part del *Yishuv*\* a emprendre l'estudi científic de la Bíblia sense cap biaix o idees preconcebudes, sinó només amb l'objecte de buscar la veritat i de comprendre veritablement el text de l'Escriptura.

Jerusalem, Elul, 5701 (Setembre de 1941).

U. Cassuto

---

\* Aquest terme denotava la comunitat jueva al territori administrat pels britànics, llavors conegut com Palestina abans del establiment de l'Estat d'Israel el 1948. —*N. del T.*

# CONFERÈNCIA I

## LA HIPÒTESI DOCUMENTÀRIA

### I ELS SEUS CRITERIS

UN dels més importants atributs de la ciència és la seva perpètua agitació. Està en un constant desenvolupament, canviant de caràcter, transformant-se i renovant-se, expandint-se i progressant sense aturador. Les seves victòries i conquestes són només punts de partida per a nous triomfs, i els seus èxits formen la base preparatòria per a noves conquestes. Les estructures que construeix per a si mateixa amb pedres extretes per l'anàlisi i disposades arquitectònicament mitjançant síntesi —com resplendents palaus de l'intel·lecte humà— no estan destinades a romandre per sempre. Ens permeten entreveure des de les terrasses i a través dels seus finestrals vers la regió que s'estén més enllà d'elles i sobre el camí que condueix endavant, i serveixen com fars per il·luminar el camí que tenim davant. Però succeeix a vegades que un d'aquests edificis, que per un temps determinat destacava per la seva força i estabilitat, i per la seva capacitat per resistir vents ordinaris i fins i tot tempestes excepcionals, comença, amb el pas el temps, a trontollar, i tendeix a caure, bé perquè el terreny sobre el qual es va edificar no era prou sòlid, bé perquè les pedres de les seves parets i de les seves columnes no van ser tallades d'una roca duradora, bé a causa que la feina dels que edificaven no es va realitzar bé, o bé per totes aquestes raons alhora. Llavors ens toca abandonar l'edifici i seguir el nostre camí fins que trobem un lloc apropiat sobre el qual establir una nova estructura en lloc de la vella.

Casos d'aquesta mena són quotidians en la història de la ciència. A un d'aquests exemples, que està ara passant en la investigació bíblica, proposo dedicar la sèrie de conferències que avui comencem a dictar. Conceptes que fins fa poques dècades, que fins fa al voltant de vint anys —potser menys—, es consideraven com a resultats permanents de l'erudició, com a conclusions completament irrefutables, han començat a enfonsar-se davant la crítica que se'ls aplica, i semblen en part discutibles i en part totalment erronis. Una estructura que semblava ser un dels postulats indiscutibles de la ciència ha començat a exhibir senyals de desintegració; i fins i tot en el cercle dels arquitectes i constructors que la van erigir s'està manifestant un element de dubte sobre la seva futura existència. Aquesta és la situació actual respecte de les qüestions més vitals en l'erudició bíblica, els seus problemes fonamentals, que tenen a veure amb l'origen i la redacció dels llibres del Pentateuc.

Fins fa poc, la doctrina coneguda com la Teoria dels Documents es trobava entre els edificis més sòlids de la ciència. Encara que seguia essent designada com «teoria» com en el temps de la seva formulació, semblava com si aquest, el seu caràcter original, hagués quedat totalment oblidat, i que una sort bondadosa l'havia eximit de ser mortal com d'altres hipòtesis científiques. No hi havia ni un acadèmic que tingués dubtes que la Torà fos una recopilació realitzada en el període del Segon Temple a partir de diversos documents o fonts: una font era la J [jahvista, o jehovista], que usava el nom YHWH des del principi de la història de la Creació; una altra font era la E [elohista], segons la qual el Tetragràmaton va ser revelat primer a Moisès, i per això emprava la designació אֱלֹהִים *'Elohim* en totes les narracions anteriors a la revelació de Déu a Moisès al Mont Horeb; una tercera font era la P [de «Priestly code», codi sacerdotal], que hauria emanat de cercles sacerdotals i que també es privava d'esmentar el nom YHWH abans de la generació

de Moisès; havia encara una altra font D, que comprèn la part principal del Llibre de Deuteronomi. És cert que no faltaven diferències d'opinió pel que fa a detalls; un exegeta declarava que aquesta font era anterior, i un altre exegeta proclamava que ho era una altra font; alguns atribuïen una determinada secció o verset a un document, i alguns a un altre; determinats acadèmics dividien una secció o verset entre les fonts d'una manera i altres d'una altra manera; n'hi havia que descomponien els documents mateixos en diferents estrats, i altres que afegien diferents fonts a les ja esmentades, i així successivament. No obstant això, tot i que no hi havia dos erudits que mantinguessin idees completament idèntiques, i encara que aquestes divergències d'opinió traïen una certa debilitat interior de la teoria com un tot, pel que fa als principis bàsics de la hipòtesi, però, gairebé tots els expositors es mostraven d'acord. Els que s'oposaven a la teoria, i suggerien en el seu lloc diferents solucions al problema sota consideració, no trobaven suport a les seves propostes; cada un d'ells romania aïllat i no aconseguia induir a cap dels altres investigadors a abandonar el punt de vista afavorit per la fortuna per seguir-lo a ell. Potser això es degué al fet que molts dels oponents no empraven mètodes científics correctes, i que fins i tot aquells amb un plantejament científic irreprotxable no van tenir èxit en presentar interpretacions pròpies acceptables. D'una o altra manera, la hipòtesi documentària gaudia d'una posició de domini absolut en el món científic. Ja en 1924, a la revista *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, l'òrgan principal de difusió d'estudis bíblics a Alemanya, el seu director, H. Gressmann, escrivia així: «Hem de ressaltar, amb el major èmfasi, que no hi ha cap escola d'opinió dins l'erudició bíblica actual que no estigui basada en l'anàlisi crítica de les fonts en l'Hexateuc (és a dir, el Pentateuc i el Llibre de Josué), ... i que per tant qualsevol que no accepti la divisió del text segons les fonts i els resultats que es desprenen de les mateixes té la càrrega de la prova, si vol ser considerat com col·laborador en la nostra tasca científica, de demostrar que tots els treballs d'investigació realitzats fins ara han estat fútils».

És possible que aquestes paraules fossin escrites precisament perquè ja s'advertia que estava començant una nova època de revisió en la crítica bíblica. Fins i tot en els cercles que havien estat abans totalment lleials a la hipòtesi documentària en tots els seus aspectes van aparèixer erudits que van començar a qüestionar un o un altre principi de la teoria i a expressar dubtes sobre alguns dels seus detalls. En el mateix número de la publicació en el qual el seu director feia la declaració esmentada, W. Staerk, un dels antics partidaris de la hipòtesi documentària, suscitava certs dubtes sobre l'anàlisi acceptat de les fonts. També aquell mateix any M. Löhr va publicar un fullet titulat *Der Priesterkodex in der Genesis*, on tractava de demostrar, en contra de la teoria dominant a la qual fins llavors ell també s'havia subscrit, que no hi ha cap secció ni verset en el llibre del Gènesi que pogués atribuir-se a la font P. Igualment —i naturalment estic citant només alguns exemples— en 1933 P. Volz i W. Rudolph, també partidaris de la teoria documentària, van escriure un treball titulat *Der Elohist als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, on van arribar a la conclusió que no hi ha narracions independents en el Pentateuc procedents de la font E, però que E, si és que va existir en absolut, va ser en el millor dels casos el redactor d'una nova i millorada edició de la font J.

Encara que l'actitud d'aquests erudits sembla agosarada en comparació amb l'escola exegetica de la qual emanaven, tanmateix el mètode de la seva investigació continua assemblant-se al convencional, i les seves contribucions són d'una originalitat limitada. Des del seu punt de vista, també, la base de la doctrina de les fonts es manté fermament establerta. Fins i tot un expert com Yehezkel Kaufman, que es troba fora d'aquesta escola d'interpretació i que s'oposa amb èxit a una determinada part dels seus conceptes, com ho fa en els seus valuosos estudis sobre la història de la religió israelita, segueix acceptant el principi fonamental de l'acostumada divisió del text segons les fonts, i basa els seus punts



de vista en el principi esmentat. Permeteu-me mencionar que des de 1926 he expressat la meva rotunda oposició a la *totalitat* de la doctrina en una sèrie d'assajos que he anat publicant des de llavors, i en particular en un exhaustiu llibre sobre el Llibre del Gènesi, que va aparèixer el 1934 com una de les publicacions de la Universitat Estatal de Florència.

Com a indicació de l'esperit imperant en l'actualitat, serà interessant esmentar que en la publicació periòdica alemanya a què he fet referència més amunt, onze anys després de la publicació de les aspres observacions de l'anterior director en contra dels qui refusessin acceptar la hipòtesi documentària, va aparèixer una ressenya del meu esmentat llibre de la ploma del nou director, Professor Hempel, qui va escriure, després d'unes amables paraules d'homenatge, que no desitjo citar aquí, que en la seva opinió el meu tractat «fa una inestimable contribució als esforços de la erudició bíblica per resoldre la qüestió de l'origen del Llibre del Gènesi». Aquestes paraules exposen clarament que la possibilitat d'una solució diferent del problema a la fins ara acceptada pels exegetes és reconeguda fins i tot per aquells que segueixen mantenint la interpretació convencional i que es mantenen al capdavant de l'escola de pensament des de la que va evolucionar.

Així, paga la pena considerar seriosament la qüestió de la solidesa de la teoria fins ara imperant. Per a aquesta fi caldrà, naturalment, examinar els fonaments sobre els quals descansa per veure si, i fins a quin punt, són sòlids i vàlids. Emprendre aquesta investigació en les següents conferències. Avui desitjo només presentar unes observacions a manera de prefaci sobre la història del problema i dels intents endegats per resoldre'l, perquè fins i tot la seva història pot tenir quelcom a ensenyar-nos.

Naturalment, no presentaré una relació detallada del desenvolupament de les diferents teories proposades successivament respecte de l'origen i de la redacció dels llibres del Pentateuc. Sens dubte, esteu tots familiaritzats amb la història del problema, al menys en els seus aspectes principals; i, en tot cas, els que estigüeu interessats podeu obtenir fàcilment la informació necessària en qualsevol tractat d'introducció bíblica. El meu propòsit es limita a indicar breument la relació entre el curs seguit per la investigació pel que fa al nostre problema i el curs seguit pels erudits respecte de la qüestió anàloga en la literatura grega sobre les obres d'Homer, és a dir, l'origen dels dos poemes, la Ilíada i l'Odissea, que el reclamen com a autor. Seria possible, per descomptat, comparar també les investigacions sobre la poesia èpica de l'Índia i els estudis realitzats sobre la poesia medieval europea, però no desitjo perllongar indegudament la consideració d'aquesta qüestió. Per això, em limitaré a algunes breus referències a qüestions relatives als poemes d'Homer.

La relació entre la història del problema homèric i la del problema bíblic no ha estat encara investigada de forma adequada. Però fins i tot en aquesta etapa es pot dir que hi ha un sorprenent paral·lelisme entre l'evolució dels punts de vista i teories en els dos camps d'indagació; a cada generació prevalen simultàniament conceptes i hipòtesis similars respecte dels problemes homèric i bíblic.

En cada cas, després d'haver-se expressat en primer lloc uns dubtes esporàdics, es va començar a formular una crítica sistemàtica al llarg del segle disset; el problema es va suscitar de manera concurrent en els dos camps d'estudi. En tots dos camps s'endegaren gairebé simultàniament els primers passos en el desenvolupament del sistema exegètic que estava destinat a imperar en el món científic. L'intent inicial d'analitzar les fonts del Pentateuc el va emprendre el clergue protestant Witter en un llibre que fou publicat a Hildesheim el 1711. Com a resultat del seu estudi dels primers capítols del Llibre del Gènesi, Witter va arribar a la conclusió que abans de la Torà existien unes antigues composicions poètiques que van servir a Moisès com a fonts. El tractat de Witter no va tenir la bona fortuna de gaudir d'àmplia difusió, i va ser oblidat després d'un temps. Això

no obstant, un altre llibre, que expressava opinions similars, va tenir un considerable èxit, és a dir, l'obra del metge francès Astruc, que va aparèixer a Brussel·les el 1753 sota el títol *Conjectures sur les Mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*. Astruc no era en realitat un expert en la matèria, sinó només un aficionat. Tanmateix, aquesta dissertació, en la que examina tot el Llibre del Gènesi i el començament del Llibre de l'Èxode, i on conclou que Moisès va emprar dos documents principals i diversos fragments pertanyents a fonts complementàries, ha arribat a ser considerada com el fonament primari de la nova exegesi, i li ha valgut a Astruc l'honor de ser considerat «el pare de la hipòtesi documentària». Semblantment al cas dels escrits homèrics, els fonaments més antics dels nous conceptes els va establir un diletant francès, l'abat d'Aubignac, que per això va rebre la designació de «pare del problema homèric». En el seu llibre *Conjectures académiques ou dissertations sur l'Illiade*, que es va publicar pòstumament el 1715, va expressar també l'opinió que els poemes d'Homer no són composicions unitàries, sinó col·leccions de poemes que originalment no tenien cap relació. Les obres d'Astruc i de d'Aubignac s'assemblen fins i tot en els seus títols, sent ambdues designades com *Conjectures*. Es podrà dir: Aquest era l'estil de aquell temps i lloc. És cert! Però aquesta és precisament la qüestió que ens interessa, és a dir, el mode del període i del país va marcar clarament els treballs dels erudits.

L'aficionat francès va ser seguit en cada cas per un acadèmic professional alemany que va transformar les opinions de cada francès en una teoria totalment sistematitzada: d'una banda, Eichhorn, que va publicar la primera edició de la seva obra *Einleitung ins Alte Testament* durant els anys 1780-83; de l'altra, Wolf, el tractat *Prolegomena ad Homerum* va aparèixer el 1795. També en aquest cas els noms de les dues obres es corresponen entre si, sent ambdues una «Introducció». I també en el cas que ens ocupa, la semblança dels títols dels llibres no es deu a una simple coincidència: és indicatiu d'un plantejament textual semblant i de mètodes similars d'investigació. El paral·lisme de plantejament i de mètodes van donar com a resultat unes conclusions anàlogues: pel que fa al Pentateuc així com respecte dels poemes homèrics, es va postular que estaven compostos de fonts documentàries independents. És cert que, de bon començament, les dues teories diferien en un respecte: que pel que es referia a la Torà, la hipòtesi es remetia a un nombre restringit de documents exhaustius d'entre cadascun dels quals es van manllevar diversos passatges que ara estan integrats en els actuals llibres del Pentateuc, mentre que les èpiques homèriques eren concebudes com una amalgama de nombrosos poemes petits desconnectats i d'origen separat. Però fins i tot aquesta distinció es va desfer després d'un temps, quan, després de la «Primera Hipòtesi Documentària», va sorgir en l'exegesi bíblica una nova tesi anomenada «Teoria dels Fragments», que va ser plenament formulada, després que altres experts haguessin obert el camí en aquesta direcció, en el comentari del Llibre del Gènesi per Vater, que va aparèixer al llarg dels anys 1802-5. Segons aquesta teoria, la Torà estava composta de molts rotllos que primer haurien existit de forma independent.

A principis dels anys trenta del segle dinou es va proposar encara una altra teoria en el nostre camp d'estudi, la «Hipòtesi del Suplement», formulada per Stähelin, Ewald i altres. Ells postulen un antic document bàsic que generacions posteriors van completar gradualment mitjançant diverses addicions i experimentant diverses redaccions. Va ser precisament en aquest temps que K. F. Hermann va proposar una tesi similar amb referència a Homer en el seu tractat *De interpolationibus Homeri*, que va aparèixer el 1832. Originalment, segons ell argumentava, van existir una Ilíada i una Odissea bàsiques, que van ser ampliades a poc a poc com a resultat de diverses interpolacions i d'una sèrie de recensions.

Aquesta doctrina no va durar gaire temps, ni sobre el Pentateuc ni pel que fa als poemes d'Homer. En el seu llibre *Betrachtungen über Homers Ilias* (1837-1841), Lachmann va validar una vegada més els punts de vista sobre els documents a partir dels quals s'havia redactat l'èpica, i per tal de reconstruir aquests documents font va desenvolupar el mètode analític, que va ser continuat i perfeccionat pels seus successors, fins que va arribar a la seva consumació sota Wilamowitz. De manera semblant, Hupfeld va tenir èxit, pocs anys després de la publicació de les investigacions de Lachmann, en renovar i consolidar la Hipòtesi Documentària en l'esfera dels estudis bíblics, i en fundar, sobre la base de la seva datació tardana de la font P, i amb ajuda del mètode analític, la «Nova Hipòtesi Documentària», que fou ampliada per Graf i que va arribar al seu major grau de perfecció amb els treballs de Wellhausen, el col·lega i amic de Wilamowitz.

Serà innecessari perllongar més el nostre examen de la història d'aquests treballs de recerca de manera detallada. N'hi haurà prou amb observar que el mètode analític es va desenvolupar en els dos camps d'estudi seguint línies similars, particularment la tècnica de l'estudi de repeticions i duplicacions, contrastos i contradiccions, variacions lingüístiques i estilístiques, i similars, i va portar en els dos camps d'investigació a les diferenciacions més detallades i a successives disseccions, de manera que els versets es van sotmetre a un examen microscòpic. Finalment va sorgir una reacció, tant en els estudis bíblics com en els homèrics, contra aquest exagerat procés d'anàlisi. Possiblement, la reacció en els estudis hel·lènics sigui més àmplia i enèrgica; però ara s'està sentint simultàniament en ambdues esferes.

Què deduirem ara d'aquest paral·lelisme que es dona d'una generació a una altra? Naturalment, té en part una explicació com a resultat d'una influència recíproca, i en part es deu també al progrés general en els mètodes i en les tècniques d'investigació, el que és comú en tots els estudis humanístics, i que amb el temps possibilita a totes aquestes branques del saber poder-se desenvolupar per un igual. Però no hi ha dubte que també incideixen les influències de les opinions i els conceptes, les tendències i les exigències, el caràcter i les idiosincràsies de cada època. Essent així, bé podria ser que no tinguem davant nostre un descobriment objectiu del que realment hom troba en els antics llibres, sinó el resultat de la impressió subjectiva que aquests escrits han exercit sobre unes persones pertanyents a un medi ambient determinat. Si resulta que entre pobles tan diferents entre ells (com ja he indicat, va ser possible també tenir en compte les opinions dels erudits sobre la poesia èpica de l'Índia i de les nacions europees durant l'Edat Mitjana) els erudits troben uns fenòmens literaris tan complexos i no obstant això tan similars, i precisament es dona una tendència en una època i una altra tendència en una altra, i encara una tercera en un tercer període, llavors sorgeix naturalment la sospita que els conceptes dels investigadors no es basen en unes dades purament objectives, sinó que van ser motivats de manera apreciable per les característiques subjectives dels investigadors mateixos.

Està justificat aquest escepticisme? Si volem trobar una resposta a aquesta pregunta (és evident que no ens hem de recolzar sobre una simple sospita fins que quedi veritablement justificada), hem d'emprendre un estudi nou i independent de tot el problema. Hem d'emprendre aquesta tasca amb una completa objectivitat exempta de prejudicis —tant pel que fa a les tesis d'una escola, o bé respecte de les opinions d'una altra. Hem d'estar disposats, ja d'entrada, a acceptar el resultat de la nostra indagació, sigui el que sigui, sense sentir cap ansietat respecte a l'honor i a la santedat de la Torà. Perquè allò primer i allò segon transcendeixen als problemes literaris. Pertanyen al contingut intern dels llibres del Pentateuc, i no resulten afectats en absolut per la solució de les qüestions literàries, que tracten només de la seva forma externa, «el llenguatge humà» usat per la Torà, per citar la dita rabínica. Per tant, ens incumbeix realitzar la nostra

investigació sense prejudicis ni temors anticipats, sinó recolzar-nos en un examen objectiu dels textos mateixos i en l'ajuda que ens dóna el nostre coneixement de l'antic Orient, en el medi cultural en que vivien els fills d'Israel quan va ser redactada la Torà. No abordem els passatges de l'Escriptura amb els criteris literaris i estètics del nostre temps, sinó apliquem-los les normes procedents de l'antic Orient en general, i d'entre el poble de Israel en particular.

He dedicat molts anys a aquestes investigacions, i he publicat els resultats dels meus treballs en un voluminós llibre que m'he aventurat a esmentar-fa una estona. Però vaig escriure aquest llibre en una llengua que només uns pocs entre vosaltres coneixeran. Per això, he decidit parlar-vos, durant aquest curs, sobre el contingut de la obra esmentada i sobre els meus estudis subsegüents a la seva publicació —naturalment de forma resumida—. Us convido a seguir amb mi el curs dels meus treballs, a examinar amb mi el material que jo vaig examinar, a estudiar amb mi les matèries que vaig estudiar, a intentar, amb mi, extreure aquelles conclusions en base a aquest examen i estudi que ens semblaran les més justificades i correctes. De fet, us convido a entrar amb mi en aquest esplèndid i majestuós edifici de la Hipòtesi Documentària, que va ser erigit i completat per la dedicada i industriosa tasca de moltes generacions de distingits acadèmics, aquesta portentosa estructura de la qual tant s'ha enorgullit l'erudició europea fins al present —a entrar-hi amb mi i posar a prova, junts, la seva solidesa i l'estabilitat de les columnes sobre les quals descansa. Hem d'honorar de veritat a aquells que la van erigir i que la van completar; no hem de menystenir-los, ni a ells ni els seus treballs, dels que indubtablement podem aprendre molt. Però tenim el dret de sondejar-los i de posar a prova els materials amb què van ser construïts i el mètode de la seva estructura. Donat que estem més a prop que ells de l'esperit de la Bíblia, i el nostre coneixement de l'antic Orient és més extens i exacte avui dia que ho era en el temps en què ells van erigir el seu edifici, podem potser veure alguna cosa que va escapar a la seva atenció, o resoldre algun enigma la solució del qual ells van buscar intrèpidament, però en va.

La hipòtesi documentària es fonamenta principalment en les porcions *narratives* del Pentateuc, i especialment en el Llibre del Gènesi. D'això segueix que també nosaltres hem de prendre el Gènesi i els problemes relacionats amb aquest llibre com el punt focal del nostre estudi. No tractarem sobre les qüestions relacionades amb els *estatuts* de la Torà, que són un tema diferent, ni sobre els problemes respecte del Llibre de Deuteronomi, que també demanen una investigació especial pròpia. Si a la fi descobrim que el punt de vista imperant sobre Gènesi és correcte, llavors haurem de concloure que la teoria documentària està ben fonamentada; en cas contrari —llavors la seva refutació pel que fa a Gènesi implica la refutació de la hipòtesi com un tot.

Els arguments a favor de la diferenciació de diversos documents en el Llibre del Gènesi, que constitueixen, com hem explicat, les columnes que donen suport a tota l'estructura de la teoria documentària, són cinc, és a dir:

- a) l'ús de diferents noms per a la Deïtat;
- b) variacions de llenguatge i estil;
- c) contradiccions i divergències de criteris;
- d) duplicacions i repeticions;
- e) senyals d'estructura composta en les seccions.

Aquestes cinc columnes les examinarem en les properes conferències. Veurem si descansen sobre un fonament ferm, si estan tallades en roca dura, i si són prou fortes per suportar el pes de l'estructura. Com a resultat de la nostra investigació podrem decidir si aquest edifici es pot seguir considerant sòlid i sa, o si, ben al contrari, és quelcom que està irremeiablement sentenciat.

## CONFERÈNCIA II

### ELS NOMS DIVINS

COM vaig dir ahir, l'estructura de la teoria hegemònica fins avui en el camp dels estudis bíblics descansa sobre cinc columnes. És la teoria coneguda com la «Hipòtesi Documentària», que postula que el Pentateuc va ser compost per l'amalgamació de seccions i subseccions derivades de quatre documents font independents, J, E P, D. La nostra tasca és familiaritzar-nos més amb aquestes columnes i examinar-les, per veure si són fortes i duradores, com creuen la majoria dels experts, o no. Començarem aquesta investigació avui. Entrarem a l'edifici, ens aproparem a les columnes i les sotmetrem, a elles i al material de què estan fetes, a un detallat i rigorós escrutini. Resumirem junts el treball que he realitzat en anys recents, i que vaig descriure en el meu tractat en italià sobre el Llibre del Gènesi. Em complaurà molt d'actuar com el vostre guia en aquesta visita.

És evident que no serà possible, en el curs d'unes poques conferències, explorar tot el tema de forma plena en tots els seus diversos aspectes. Això no obstant, si tenim èxit en examinar els principals arguments i alguns dels textos il·lustratius més importants, crec que serà suficient per al present. Els qui desitgin estudiar l'assumpte amb més detall poden consultar l'esmentat llibre (si l'idioma no suposa un obstacle), on trobaran els detalls que la manca de temps m'impedeix esmentar aquí.

Comencem amb la primera columna, l'ús de diferents noms per a Déu. El fet que els noms divins varien en el Pentateuc, és a dir, que de vegades trobem allà el nom יהוה YHWH [traduït, sobre la base de la seva pronunciació tradicional 'Adhōnay, com «Senyor» en diverses versions] i de vegades אֱלֹהִים 'Elōhīm [«Déu»] (a part d'altres noms que apareixen només ocasionalment, com אֵל 'El [«Déu»], אֵל עֶלְיוֹן 'El 'Elyon [«Déu Altíssim»], אֱלֹהֵי שָׁדַד 'El Šadday [«Totpoderós»], אֵל שָׁדַד 'El Šadday [«Déu Totpoderós»], i similars), va servir com a punt de partida per als estudis de Witter i Astruc i els seus successors; i en el curs de generacions va ser la principal prova adduïda en suport de la hipòtesi documentària. Posteriorment, després que la investigació bíblica es va ampliar i es va ramificar enormement seguint el mètode analític, que s'havia perfeccionat en cada aspecte i detall, aquest argument va perdre una mica de la seva primera importància, i de vegades ja no es compta més com una de les principals proves de la teoria. Tanmateix, roman el fet que va ser precisament en base de l'estudi de l'ús variant dels Noms Divins que hom va basar primàriament els altres arguments. D'altra banda, fins i tot els exegetes que no donen prevalença actualment a l'argument dels Noms, no se n'abstenen perquè considerin la qüestió com mancada d'importància, sinó perquè, amb el pas el temps, la qüestió dels Noms Divins ha passat a ser una cosa que es comprèn com una cosa evident i que ja no necessita d'un èmfasi especial. Segueix, per això, que aquest és veritablement el fonament últim de la hipòtesi documentària, no només des d'un criteri històric, sinó també teòric. Per això, ens cal abordar-lo en primer lloc.

La naturalesa de la dificultat està ben clara. Per exemple, trobem en la primera secció de Gènesi: *En el principi 'Elōhīm creà els cels i la terra. Respecte a la terra ...I l'Esperit d' 'Elōhīm es movia sobre la superfície de les aigües. I 'Elōhīm digué, Que hi hagi llum; i hi hagué llum, etcètera.* No apareix cap altre nom diví, excepte 'Elōhīm, fins al final de la primera narració sobre la Creació, és a dir, fins a les paraules que 'Elōhīm havia fet creativament (II 3). Immediatament després llegim: *Aquesta és la història del cel i de la terra quan van ser creats, en el dia que YHWH 'Elōhīm va fer la terra i el cel* (II 4),

etcètera, usant-després YHWH *'Elōhīm* gairebé sempre fins al final de la història de l'Hort de l'Edèn, és a dir, fins al final del capítol III. He dit «gairebé sempre» perquè en tres ocasions en aquesta secció apareix el nom *'Elōhīm* en solitari (III 1, 3, 5). Més endavant, al principi del capítol IV, està escrit: *He creat un home amb YHWH*; el nom YHWH apareix també altres vegades en aquesta secció, però al final (IV 25) llegim: *Perquè 'Elōhīm m'ha assignat una altra semença*. I així també, en els passatges subsegüents, els noms segueixen canviant. En la narració del Diluvi trobem de vegades YHWH i de vegades *'Elōhīm*. A la secció sobre el «Pacte de sacrificis tallats» [Gn. XV] apareix YHWH, mentre que en el de la Circumcisió [XVII 3f] trobem *'Elōhīm*. No serà necessari citar més exemples.

I ara al lector li sorgeix naturalment aquesta pregunta: ¿A què es deu aquest canvi de noms? La resposta que es dona des de la hipòtesi documentària ja la sabem: aquí trobem seccions procedents de diferents fonts; un document, la font J, usava el nom YHWH; un segon document, l'E, emprava el nom *'Elōhīm*; un tercer document, P, també feia servir el nom *'Elōhīm* (la font D no apareix en absolut en el Llibre del Gènesi). En un moment determinat va intervenir un redactor que va prendre certes parts d'aquesta font, altres seccions de l'altra, alguns extractes del tercer document, i els va juxtaposar o refundre, però va deixar cada fragment en la seva forma inicial, fins i tot els Noms Divins que apareixien originalment en cada un d'ells. És d'aquesta manera que l'actual llibre resulta un compost i reté les diferents designacions per a Déu que ara trobem davant nostre. És precisament aquesta variació en els noms de Déu, com hem esmentat, el que va donar origen a la conjectura que la Torà havia estat resultat de la combinació d'aquests documents, i així va ser que aquest concepte va esdevenir la columna central de la hipòtesi documentària. Per descomptat, no van faltar els intents per resoldre el problema de diverses maneres, però o bé no van resultar molt satisfactoris, o bé no van aconseguir proporcionar una explicació completa dels fets; en tot cas, van quedar com experiments, i no van ser àmpliament acceptats entre els experts. Cap d'ells no va aconseguir sacsejar en res el fonament principal de la tesi imperant, i per això no hi ha necessitat de detallar-los aquí.

Semblantment, no seria útil suscitar objeccions d'una naturalesa general en contra de la solució proposada per la hipòtesi documentària. Si volem que la nostra investigació resulti en conclusions dignes de confiança, no podem contentar-nos amb una ressenya general, sinó que hem d'explorar minuciosament els detalls de la teoria, reexaminant l'origen del problema des dels seus mateixos inicis, tractant en particular de comprendre el significat exacte dels passatges bíblics, i d'extreure dels textos mateixos les respostes a les nostres preguntes. Consultem el llibre; prestem atenció als versets i parem atenció a allò que ens diuen.

Una cosa que em sembla totalment indubtable és que les variacions en l'elecció dels Noms Divins que es fan servir no són accidentals, sinó deliberades. De fet, recentment s'ha expressat el punt de vista que les dues designacions, YHWH i *'Elōhīm*, tenen significats absolutament idèntics, i que s'intercanvien segons el desig de l'escriptor per raons subjectives que el lector no pot captar. Però és difícil estar d'acord amb aquesta opinió. Està clar que la Torà, la intenció primordial de la qual és guiar l'home cap al coneixement del Senyor i guardar el Seu camí, no va usar de forma indiscriminada els noms del Senyor, com algun escriba poc curós que escriu segons li dicten els seus capritxos passatgers. El llenguatge de la Torà és sempre escrupolosament exacte en els seus detalls més ínfims, i és inconcebible que precisament en aquesta qüestió, la més important i exaltada, deixés d'actuar amb una cura i una exactitud d'allò més minuciosos. Per tant, hem de concloure que, sense cap dubte, aquest canvi dels Noms té algun important significat. Quin serà?

Abans d'emprendre la resolució d'aquest problema, caldrà primer considerar el caràcter dels dos Noms. No són de la mateixa classe. La designació *'Elōhīm* era originalment un nom comú, un apel·latiu, que s'aplicava tant a l'Un Déu d'Israel com als déus pagans (igualmente passava amb el nom *'El*). D'altra banda, YHWH és un nom propi, el nom específic del Déu d'Israel, el Déu a qui els israelites reconeixien com el Sobirà de l'univers i com la Divinitat que els havia escollit com a poble d'Ell. En citaré un paral·lel com a il·lustració. Una certa ciutat pot ser designada com *Jerusalem* o simplement com *ciutat*. La designació *ciutat* és comuna a ella i a totes les altres ciutats; el nom *Jerusalem* li pertany només a ella. Quan els antecessors del poble jueu van arribar a la consciència que hi ha només un Déu, i que només «YHWH, Ell és *'Elōhīm*» [I Reis XVIII 39], llavors el substantiu comú *'Elōhīm* va adquirir també per a ells el sentit d'un nom propi, i va arribar a ser sinònim amb el nom YHWH. Si Jerusalem hagués estat l'única ciutat al món dels que parlaven hebreu, llavors naturalment la paraula *ciutat* hagués arribat a ser un nom propi, un sinònim de *Jerusalem*. Aquest havia estat realment el cas en el passat, en el temps en què Jerusalem era l'única ciutat important de la nació. Però, com a regla general, els sinònims no tenen un significat totalment idèntic, i això és també cert en el cas que ens ocupa. La connotació original del nom *'Elōhīm*, el seu ús com apel·latiu, no podia caure en un oblit total. Era impossible per a algú que parlés hebreu no ser conscient que només el nom YHWH expressava la personalitat particular del Déu d'Israel; i, d'altra banda, no podia deixar de ser conscient que les deïtats dels gentils també eren designades *'Elōhīm*, i que només quan totes les nacions reconeguessin, com ho reconeixia Israel, que «YHWH, Ell és *'Elōhīm*», es compliria que «YHWH serà Un, i *Un el seu nom*» [Zacaries XIV 9].

El mateix s'aplica a la capital de Judà: alhora que la gent la designava senzillament com *ciutat*, no podien deixar de recordar, d'una banda, que havia però altres ciutats al món, i, d'altra banda, que només el nom *Jerusalem* podia suscitar en l'ànima del lector o de l'oient totes aquelles memòries, aquells sentiments i anhels que la història ha associat per sempre amb aquest nom, i només amb aquest nom.

Després d'haver captat aquest principi, seguim endavant. Investiguem en quines formes es fan servir els dos Noms Divins, i vegem si és possible explicar el seu ús seguint la regla que acabem d'enunciar. És evident que, per poder aconseguir una plena comprensió del significat que comporta l'ús dels dos Noms en el Pentateuc, serà desitjable estudiar també la forma en què es fan servir en els altres llibres de la Bíblia —en els Profetes i en els hagiògrafs. És també evident que, per al propòsit d'aquesta indagació, haurem de limitar-nos a aquells casos en què *'Elōhīm* s'usa estrictament com a nom comú, com a sinònim de YHWH, i com un substitutiu del mateix. Per tant no ho considerem en els següents casos:

- a) quan s'usa com un simple apel·latiu, pàg. ex., II Reis i 3, 6, 16: *És que no hi ha DÉU ['Elōhīm] a Israel ...?*;
- b) quan es refereix a deïtats paganes, com en la frase tan ben coneguda *altres déus ['Elōhīm]*, o alguna entitat divina, com a Osees XII 3: *i en la seva força va lluitar amb un ÉSSER DIVÍ ['Elōhīm]*;
- c) quan apareix en estat constructe, per exemple en expressions com *el Déu ['Elōhē] d'Israel, el Déu ['Elōhē] dels nostres pares*, etcètera.
- d) quan té un sufix possessiu (*el vostre Déu ['Elōhejā], el nostre Déu ['Elōhēnū]*, etcètera);
- e) quan apareix en frases compostes estereotipades, com *home de DÉU ['Elōhīm], visions de DÉU ['Elōhīm], lluites de DÉU ['Elōhīm; VM: «grans lluites»*], i expressions similars, que tenen només la intenció d'indicar la naturalesa divina de l'assumpte a què es fa referència, com si hom anés a dir: *un home piadós, visions divines, lluites com de Déu*.

A tall de resum: el nom *'Elōhīm* serà considerat només en aquells casos en què s'hagués pogut posar el Tetràgramaton al seu lloc sense cap altra alteració de la forma de l'oració.

Un cas d'això és el verset inicial del Llibre de Gènesi: *Al principi 'Elōhīm va crear el cel i la terra*, perquè és possible escriure en el seu lloc: Al principi YHWH va crear el cel i la terra.

Seguint aquesta regla, examinem ara la situació en cadascuna de les diverses categories de la literatura bíblica. Començarem amb els profetes.

En els escrits *profètics* mai no s'usa el nom *'Elōhīm* en lloc de YHWH. El nom del Déu d'Israel en els llibres dels Profetes és sempre i únicament YHWH. Una excepció la tenim en el Llibre de Jonàs, on *'Elōhīm* si apareix diverses vegades com el nom propi del Déu d'Israel, però aquesta és una excepció que demostra la regla, perquè, encara que Jonàs s'inclou en la secció dels profetes en la classificació dels llibres bíblics, des del punt de vista del seu contingut no pertany a la literatura profètica, sinó a la narrativa. Una altra excepció a aquesta regla la trobem en la segona part del Llibre d'Isaïes, que fa servir amb freqüència, en lloc del Tetràgramaton, una paraula que havia estat originalment un nom comú —no, per cert, el nom *'Elōhīm*, sinó *'El*. Però d'això en parlaré a la conferència de demà.

A la literatura *legal*, és a dir, en totes les seccions del Pentateuc i d'Ezequiel que pertanyen als preceptes, només apareix YHWH com a nom personal de Déu.

Els escrits *Poètics*, amb l'excepció d'aquells poemes que pertanyen a la categoria de Literatura Sapiencial o que han estat influïts per ella (com els que esmentaré a continuació), tampoc tenen un altre nom propi per a Déu que el Tetràgramaton.

A la literatura sapiencial, la situació és completament diferent. A la secció poètica del Llibre de Job el nom YHWH no surt més que una sola vegada (XII 9); però el text d'aquest passatge és insegur, perquè diversos MSS llegeixen *'Elōhīm* al seu lloc. A banda d'aquest verset, apareixen regularment en lloc del Tetràgramaton noms que eren originalment apel·latius, a saber: *'El*, *'Elōah*, *'Elōhīm*, o el nom *Šadday*. En el Llibre d'Eclesiastès el Nom Diví és invariablement *'Elōhīm*, i el nom YHWH no surt ni una sola vegada. Igualment en el Llibre de Proverbis es troben de vegades els noms *'Elōhīm* i *'Elōah*. Eclesiàstic fa servir també freqüentment el nom *'El* i *'Elōhīm*. En un nombre dels salms, especialment en els Llibres Segon i Tercer (els llibres elohistas) els noms *'El* i *'Elōhīm* tenen la primacia. En relació amb això hauríem de recordar que molts salms exhibeixen la influència de la literatura sapiencial, i que alguns d'ells pertanyen inqüestionablement a la mateixa. De manera similar, els noms *'El* i *'Elōhīm* es troben en *les darreres paraules de David* (II Samuel XXIII 1-7), que estan indubtablement relacionades amb la literatura sapiencial.

A la literatura *narrativa*, és a dir, a les seccions narratives del Pentateuc, dels Profetes Anteriors [Josuè a II Reis], el Llibre de Jonàs, la porció narrativa de Job, etcètera, s'usen tant el Tetràgramaton com *'Elōhīm* — i en estreta proximitat.

Aquests són els fets. Després d'haver observat, pel que fa al tema que ens ocupa, que la literatura *sapiencial* difereix de totes les altres formes de literatura, i veient que la categoria sapiencial és un tipus universal de literatura, i que moltes de les seves característiques són comunes a obres d'aquesta mena entre tots els diversos pobles de l'antic Orient, també hem d'emprendre un estudi de la literatura sapiencial de les altres nacions. És cert que l'esperit d'Israel va tenir èxit en deixar la seva empremta també en els llibres sapiencials del nostre poble. Tanmateix, s'aproximen en molts respectes a les obres sapiencials produïdes fora de l'esfera d'Israel. Per això, no estarà de més fer una mirada als camps al voltant.

Però, tan aviat com comencem a estudiar-los, ens veiem sobtats per un sorprenent fenomen. Els llibres sapiencials de l'antic Orient, amb independència de la nació de què emanessin o de l'idioma en què fossin escrits, es refereixen generalment a la Deïtat mitjançant un nom comú, i no mitjançant els noms *propis* de les diverses divinitats.



En els escrits sapiencials dels *egipcis* el terme més emprat és el nom comú *ntr* (que es correspon amb *'Elōah* o *'Elōhīm* en hebreu). Aquesta pràctica la trobem ja en els textos més antics, com els que ens han arribat mitjançant el Papir Prisse (II, 2: «Els camins del déu no són coneguts»), o la Instrucció per al faraó Merika-Ra, o Merykara (61 i 130: «El déu coneix tots els noms»). I així va seguir sent durant centenars d'anys, fins al període de la florida de la literatura hebrea: per exemple, en els Proverbis d'Amen-em-Opet, o Amenemope (18: «El déu en la seva perfecció i l'home en la seva imperfecció»), o en els Proverbis d'Ani (35: «El déu — a ell pertany la revelació de veritat»). Els noms de les diferents deïtats apareixen només ocasionalment, en particular sota dues circumstàncies: (a) quan l'escriptor cita dites tradicionals que han estat transmeses de forma fixa, per exemple: «L'ajuda de Ra (el déu sol) ve de lluny» (Proverbis de Amenemop I, 26); (b) quan al·ludeix als atributs distintius d'un déu determinat, per exemple: «No menyspreïs a un de més gran que tu; ell va veure Ra abans que tu» (*ibid.*, 27).

De manera similar, els babilonis estaven acostumats a fer servir el nom comú *ilu*, és a dir, *'ēl* [«déu»]. Per exemple, llegim en el llibre conegut avui com l'Eclesiastès Babilònic: «En lloc de riqueses *ilu* va portar pobresa» (75); «Puix que no busqueu el consell d'*ilu*, quin serà el vostre destí?» (*Ibid.*, 217). Però els savis babilònics també fan servir noms propis sempre que hi ha un motiu particular per a això. En el llibre acabat d'esmentar, per exemple, trobem la frase (235): «L'obra de les mans de Aruru», com una expressió referent a l'home, perquè segons la tradició acceptada pels babilonis, és específicament la deessa Aruru la que va crear l'home.

Això és també el que trobem a la versió *aramea* d'*El Romanç d'Aḥiqar*. La paraula אֱלֹהִים *'Elāhīn* o אֱלֹהַיָּא *'Elāhayyā'* en plural surt allà diverses vegades, i tot i que la majoria dels experts la consideren com un plural numèric, i l'expliquen com significant *déus* o *els déus*, és un fet que com a mínim una vegada (col. VIII, 1. 115) el verb vinculat amb el mateix està en singular, com sol ser en hebreu en relació amb el nom *'Elōhīm*. Naturalment, la lectura no hauria de corregir-se a אֱלֹהָ *'Elāhā'* en singular, com alguns experts han suggerit; sembla més probable que aquí, com en altres passatges, el plural tingui un sentit singular, exactament com en el cas de *'Elōhīm*. Aquest punt de vista està recolzat per la dada que a la Carta de Ḥannaniah, que va ser descoberta en la mateixa col·lecció de papirs a la qual pertanyen els fragments de la recensió aramea d'*El Romanç de Aḥiqar*, torna a aparèixer el plural *'Elāhayyā'*, i en aquest passatge és extremadament difícil sostenir que es tracta d'un plural numèric, ja que l'autor és un dels piadosos jueus de la Terra d'Israel. Així, es veu que també trobem en la literatura sapiencial escrita en arameu la mateixa peculiaritat que s'observa en els escrits egipcis i accadis. També en arameu els noms propis de les deïtats apareixen només de manera ocasional, aquí i allà (per exemple, *Šamaš*, *ibid.*, col. VI, 11. 92, 93).

En suma: en totes les branques de la literatura sapiencial, els pobles gentils estan acostumats a fer servir noms generals per a la Deïtat en lloc dels noms propis de les diverses divinitats. La determinació del sentit subjacent a això és una tasca difícil i complicada que no podem ara abordar. Possiblement el caràcter internacional dels escrits sapiencials fos un dels factors responsables d'aquest costum, portant al fet que es preferís la idea general de la Deïtat, que és comuna a tots els pobles, als conceptes particulars de les divinitats específiques de les nacions individuals. En qualsevol cas, la solució d'aquest problema no és important per al nostre tema; n'hi ha prou amb haver determinat els fets com els hem constatat.

Llavors, sobre la base del que hem observat fins ara, emprenguem aclarir la situació de les diferents categories de la literatura hebrea.

En les categories que tenen un caràcter purament israelita, només apareix el Tetragràmaton, essent aquest el nom nacional de Déu, que expressa la concepció personal

de la Deïtat exclusiva d'Israel. El caràcter nacional de la profecia bíblica, la decidida oposició dels profetes als corrents de pensament que emanaven dels pobles veïns, i per damunt de tot la seva comprensió total que eren portaveus del Déu únic d'Israel i no d'alguna divinitat abstracta i indeterminada, van portar al fet que, a la literatura profètica, s'emprés en exclusiva YHWH, el nom tradicional d'Israel per a la Deïtat, que es referia específicament al Déu d'Israel. Només el Segon Isaïes,<sup>2</sup> que va quedar influït fins a cert grau pels Salms, que al seu torn estan relacionats amb la literatura sapiencial, empra algunes vegades 'El com a nom propi. Però, com ja he indicat, parlaré dels factors especials responsables d'aquesta característica en una altra ocasió.

L'explicació de l'ús en els escrits profètics s'aplica també a la literatura legal. Aquesta última esmenta només el Tetragràmaton, degut a que la font dels estatuts i de les ordenances és la voluntat pròpia de YHWH, que ha escollit el Seu poble i li ha donat la Seva Torà.

La mateixa situació es dona en la *poesia* bíblica, que és l'expressió directa i espontània de l'ànima del poble, que està acostumat a pensar sobre el Déu d'ells en termes personals. Fins a quin punt prevalia la pràctica de l'ús quotidià del Tetragràmaton entre la població general ho sabem ara gràcies als textos de Laquix. Quan l'escriptor saluda el seu amic, empra el Nom Diví («Que YHWH doni al meu senyor sentir noves de pau», etc.); quan formula un jurament, jura pel Nom, i fins i tot a part d'aquestes expressions convencionals, esmenta el Tetragràmaton en exclusiva. El nom 'Elōhīm no surt ni una sola vegada en totes les Cartes de Laquix. Això té el seu paral·lel en les salutacions registrades a la Bíblia (Jutges VI 12; Salm CXXIX 8; Rut II 4), cosa a la qual tornaré més endavant. També explicaré més endavant com aquesta premissa ens permet comprendre l'ordenança rabínica que hom hauria de fer servir el Nom per saludar al seu proïsme.

D'altra banda, la nostra literatura *sapiencial* ha estat influïda apreciablement per la tradició dels escrits sapiencials generals, dels quals ja he parlat. Els mestres de la saviesa a Israel identificaven el 'El no específic dels savis gentils amb el seu Únic Déu, i seguint la pràctica literària dels savis d'altres nacions, també ells empraven freqüentment els termes genèrics 'El, 'Elōah, 'Elōhīm, preferint-los al Nom nacional, YHWH. Només Proverbis constitueix una excepció; és possible que els seus redactors volguessin donar al material universal del llibre una qualitat israelita també en aquest respecte que *principalment* van usar el nom nacional per a Déu — de manera principal, però no invariable. En els Salms, que sovint exhibeixen influències de la literatura sapiencial, l'ús de noms generals per a la Deïtat, com 'El i 'Elōhīm en lloc del Tetragràmaton, es deu no infreqüentment a raons similars a les esmentades més amunt. El punt de vista imperant que en els Salms elohistes el nom 'Elōhīm no és original, i que només en un període posterior el van introduir els escribes tot substituint el Tetragràmaton, que estava escrit allà des del principi, és correcte només en part. Encara que pugui conjecturar-se que aquest hauria estat el cas en alguns salms, és cosa certa que en altres salms el nom 'Elōhīm està posat per l'autor de manera deliberada. Quan el poeta desitjava comunicar la idea general de la Divinitat, o esmentar el Totpoderós com el Déu de tot el món, com el Creador de tot l'univers, com la Deïtat de tots els pobles, donava preferència als Noms generals. Aquesta tendència es veu amb claredat en diversos dels salms: per exemple, el Salm XLVII, un càntic de lloança al Totpoderós com Déu de tota la terra, comença amb aquestes paraules: *Aplaudiu, pobles tots! Aclameu 'Elōhīm amb clamorosos càntics de goig!* «Totes les nacions», fins i tot aquelles que no coneixen YHWH (si el coneguessin, serien ja part d'Israel), reconeixen al menys 'Elōhīm, el concepte universal de la Deïtat;

---

<sup>2</sup> Aquí Cassuto exhibeix la seva acceptació de conceptes especulatiu de l'Alta Crítica, amb la seva perspectiva de dos o tres o més autors per a diferents seccions d'Isaïes, concepte que no té cap justificació, com la Hipòtesi Documentària que refuta en aquestes conferències. — *N. del T.*

per això el poeta els convida a aplaudir i a aclamar específicament *'Elōhīm*. Després continua: *Perquè YHWH, l'Altíssim, és terrible, gran rei sobre tota la terra*. La seva intenció és dir-nos que YHWH, el Déu reconegut i adorat pels fills d'Israel, regna no només sobre Israel, sinó sobre tota la terra. En la continuació del salm se'ns diu: *'Elōhīm ha pujat amb goig, YHWH amb so de trompeta*; els dos Noms són paral·lels entre si en les dues línies, perquè, com hem dit, són idèntics, ja que YHWH és *'Elōhīm*. El mateix succeeix en el Salm XLVIII, i en molts altres salms. La situació és similar, fins a cert punt, a la que trobem en la literatura sapiencial d'altres pobles, que fan servir un terme general quan volen comunicar el concepte general de la Deïtat, i noms propis quan es volen referir al caràcter distintiu i als atributs dels seus déus. He dit «similar, fins a cert punt», ja que en realitat hi ha una enorme diferència entre ambdues situacions. La semblança resideix en la forma literària; la divergència és conceptual. La gran innovació de part dels israelites consisteix que, en tant que els escrits dels pagans donen expressió per una part a la noció abstracta i general de la Divinitat, i, d'altra banda, fan esment d'algun déu particular, en la literatura hebrea el concepte de Déu específic d'Israel queda completament identificat amb el Déu de tota la terra. YHWH, a qui els fills d'Israel reconeixen i davant qui es prosternen, no és altre que *'Elōhīm*, l'autoritat de qui en són conscients tots els homes de forma més o menys clara, estant destinats a reconèixer-la plenament en un dia futur. Aquest és el sublim pensament a què donen expressió els poetes bíblics mitjançant la variació dels Noms.

Tanmateix, ja que es va desenvolupar la pràctica d'usar *'Elōhīm* i *'El* amb una raó específica, i llavors aquests Noms van passar a ser un tret estilístic dels Salms, els poetes van ser portats a emprar-los fins i tot sense una intenció especial. Això explica l'aparició d'aquests Noms fins i tot en salms que no donen cap senyal d'haver rebut una influència directa de la literatura sapiencial, ni cap desig de donar un èmfasi particular a la idea general de la Deïtat.

Cal fer una altra observació sobre el Llibre dels Salms. Encara que, com he dit fa poc, no podem acceptar el punt de vista que *tots* els salms elohistes continguessin originalment el Tetràgramton i que només en una redacció posterior els escribes introduïssin *'Elōhīm* en el seu lloc, en el cas d'un nombre d'aquests salms, però, hem de postular que efectivament es va realitzar l'esmentat canvi; una comparació del Salm LIII amb el salm XIV i expressions com *אֱלֹהִים יְהוָה יְהוָה יְהוָה* *'Elohim 'Elōhēnū* proporcionan una clara prova d'això. Tanmateix, el canvi de Nom no va ser causat per la raó que se sol suposar, és a dir, per evitar utilitzar el Tetràgramton per raons de pietat. Si aquest hagués estat el propòsit dels escribes, s'haguessin limitat a fer d'*'Elōhīm* el *Qerē* [la paraula a llegir] pel *kethībh* [la paraula escrita] YHWH, com en realitat s'ha fet tradicional llegir *'Adhōnay* en lloc de l'anterior. Però no s'haguessin atrevit a falsejar el text alterant-lo. Aquí cal discernir la tendència precisament contrària: la tendència a donar precedència al nom *'Elōhīm* sobre el Tetràgramton. Aparentment, certs cercles que van quedar sota la influència de corrents cosmopolites de pensament consideraven que l'evitació del nom propi de la Deïtat i la preferència pel nom genèric eren indicació de progrés i d'una perspectiva religiosa més elevada; en aquests cercles no només es van compondre nous salms elohistes, sinó que alguns dels vells salms van ser «esmenats» en harmonia amb aquesta tendència.

I què hi ha de la literatura narrativa, que fa servir ambdós YHWH i *'Elōhīm*? Em proposo considerar aquest tema en la meva següent conferència.

### CONFERÈNCIA III MÉS SOBRE ELS NOMS DIVINS

AHIR vam estar parlant de la manera en què es fan servir els diversos Noms Divins en les Escripures —d'una banda, el Tetragràmaton, i de l'altre el nom *'Elōhīm* i els relacionats amb ell, com *'Elōah* o *'El—*, i vam descobrir que en totes les branques de la literatura hebrea amb un contingut purament israelita —per exemple, els escrits profètics, les seccions legals i la literatura poètica fins on té un caràcter nacional o popular— el nom personal de Déu és sempre YHWH, i els altres noms serveixen només com apel·latius. Recíprocament, en la literatura sapiencial i en la poesia que està més o menys influïda per ella, amb uns temes que no són exclusius d'Israel, sinó d'abast universal (per exemple, la secció poètica de Job, el Llibre de Eclesiastès i similars; i així també aquells salms que tenen el propòsit de lloar el Senyor no només com el Déu d'Israel sinó com el Déu de la humanitat, i convidar a tota la humanitat a unir-se a Israel per reconèixer-lo i servir-lo), el nom més usual és *'Elōhīm* o alguna altra designació que de manera semblant comencés amb un apel·latiu com *'Elōah* o *'El*. Hem vist també que aquesta diferència en l'elecció dels Noms Divins procedeix per una part del significat original dels Noms, i per l'altra de la tradició literària de l'antic Orient.

Ara passarem a la literatura *narrativa*, que referent als Noms Divins manté una posició intermèdia entre les categories de la literatura que fan servir només el Tetragràmaton i les que prefereixen *'Elōhīm* i apel·latius afins.

Però abans de considerar aquesta qüestió, hem de fer una altra observació preliminar, és a dir, que la diferència que vam establir en els principis que regeixen l'ús dels Noms Divins va prosseguir també durant el període post bíblic, fins al nostre propi temps; això demostra com de profundes en són les seves arrels en l'ús del llenguatge, en la seva tradició literària i en l'esperit nacional. És manifestament impossible, en el poc temps disponible, cobrir tots els detalls pertinents a l'ús dels Noms Divins en cada període de la història jueva; però podem indicar uns pocs dels punts importants, que seran suficients per aclarir la qüestió en general.

Primer punt: el conflicte entre els saduceus i els fariseus. Sabem que els savis fariseus van decretar que al saludar algú s'esmentés el Nom; ahir vaig fer al·lusió a això mateix. S'han expressat diferents opinions sobre el quan, el per què i el per a què d'aquest decret; però em sembla que la manera correcta de comprendre'l és relacionar-lo amb les actituds dels diversos partits jueus a Israel respecte dels diferents noms per a Déu.

Els *Minim* («sectaris»), és a dir, els saduceus, que eren membres de l'aristocràcia, estaven influïts per la intel·lectualitat internacional de l'època, i especialment per la *cultura grega*, que també solia, igual que l'antiga saviesa universal, designar la Deïtat pel seu nom general. Se sentien inclinats a considerar aquesta actitud com progressista en contrast a la tradició nacional, que s'aferrava al nom propi YHWH, i preferien fer servir els apel·latius genèrics. Això no és una conjectura mancada de base: de fet trobem que el Llibre del Pacte de la Comunitat de Damasc, publicat per Solomon Schechter<sup>3</sup> (sigui quin sigui el grup del què va emanar, la seva teologia s'aproxima, però, a la dels saduceus), es refereix a Déu sempre com *'El*. Fins i tot quan cita un verset bíblic que en l'original conté el Tetragràmaton, canvia la lectura i posa *'El* enlloc de YHWH, exactament de la mateixa manera que prèvies generacions de mestres havien «esmenat» els antics salms i introduït

---

<sup>3</sup> Amb el títol *Documents of Jewish Sectarians, Fragments of a Zadokite Work*, 2 vols. Cambridge, 1910.

'*Elōhīm* en lloc del nom YHWH usat per l'autor. Però els fariseus, que pertanyien a les classes populars i que recolzaven la seva perspectiva nacional, i que eren meticulosos en la preservació de la forma nacional de la Fe, estaven oposats a aquella doctrina que anava en perjudici de la tradició nacional i que anava dirigida a afèblir al cor del poble la consciència del seu contacte directe amb YHWH, el Déu d'ells. Per això van decretar que, ben al contrari, fins i tot en assumptes seculars, fins i tot en la salutació creuada entre dos veïns, s'emprés el Tetragràmaton. I la veritat és que no es tractava de cap innovació dels savis (fariseus), perquè ja hem vist, per les Cartes de Laquix i les fórmules de salutació que s'esmenten en la Bíblia, que era el costum popular des de temps immemorials. Això no obstant, els rabins van voler proclamar de manera formal la seva aprovació i confirmació d'aquest costum, en oposició a l'ensenyament dels «sectaris».

El segon punt està relacionat amb el primer. En la literatura talmúdica i midràixica apareixen nombrosos noms i designacions per a Déu, com *el Sant, beneït sigui, l'Amo de l'univers, el nostre Pare en el cel, l'Omnipresent*, i molts termes similars. Però no es troba l'ús de '*El*, o '*Elōah* o '*Elōhīm* com noms propis sinònims amb el Tetragràmaton. Hi ha, és cert, expressions idiomàtiques com '*Elōhē Yisrā'ēl* [«el Déu d'Israel»], i també formes declinades amb els sufixos personals ('*Elōhejā* [«el vostre Déu»] (masc. sing.), '*Elōhāw* [«el seu Déu», etc.]), però en aquests casos, on apareixen en constructe o amb l'addició de sufixos possessius, es tracta naturalment de noms purament comuns. També la frase '*Elōhīm hayyīm* és un terme general, que significa «el Déu viu». Les paraules *simples* '*El*, '*Elōah*, '*Elōhīm*, que apareixen a la Bíblia, estan totalment absents en la literatura talmúdica en relació amb el Déu d'Israel, com si els rabins haguessin desitjat, per la raó exposada, abolir el seu ús en lloc del Tetragràmaton. Es fan servir només per denotar els déus pagans o la Deïtat en general; amb referència al Déu Únic —i aquesta és una excepció que demostra la regla— apareixen només en converses amb gentils.

Pel que fa a les traduccions aramees de la Bíblia, que són productes de les escoles rabíniques, és característic que en el Targum d'Onquelos trobem invariablement, i de manera majoritària en els altres targums, el Tetragràmaton (escrit ךׁׁׁׁ YY), fins i tot en aquells passatges en els que l'original té '*Elōhīm*. El mateix succeeix en el cas de la litúrgia, que també emana de les acadèmies rabíniques; el Nom Propi és sempre YHWH (pronunciat, naturalment, '*Adhōnay*), mentre que el nom '*Elōhīm* i designacions similars apareixen purament com noms comuns, emprats en constructe o amb l'addició de sufixos possessius o amb adjectius.

Un punt més: La paraula '*Elōhīm* comença a aparèixer un cop més com Nom Propi a la literatura filosòfica de l'Edat Mitjana, és a dir, en els escrits dels estudiosos que cauen sota la influència de la cultura internacional de la seva època, quan aquests savis volen utilitzar un terme idoni per al concepte filosòfic de Déu. Unes circumstàncies similars a les predominants en temps antics van comportar així uns resultats similars. També en hebreu modern, sempre que actuem amb precisió en la nostra elecció de paraules, fem servir el Tetragràmaton quan tenim en ment la idea judaica de la Deïtat, i el nom '*Elōhīm* quan volem expressar el concepte filosòfic o universal de la Deïtat.

Segueix de tot això que no pot dubtar-se de l'existència de la diferència bàsica a què es fa referència entre el nom YHWH d'una banda, i '*Elōhīm* i designacions afins per l'altra. Començant a partir d'aquesta premissa, podem ara abordar el principal problema, la qüestió de l'ús dels Noms Divins en la literatura narrativa, i especialment en les seccions narratives de la Torà.

En primer lloc, hem de tenir en compte que l'argument de la literatura narrativa no és exclusivament de caràcter nacional israelita. Incorpora el material tradicional general de l'antic Orient, elements derivats de fonts de la literatura sapiencial, o que han passat a través dels seus canals, i conté narracions d'esdeveniments mundials, en les quals les

memòries d'Israel i dels gentils s'entrecreuen i fusionen. Això ens permet extreure la primera conclusió: el fet que els escrits narratius ocupen, pel que fa a l'ús dels Noms Sagrats, una posició intermèdia entre les categories nacionals de la literatura, que utilitzen només el Tetragràmaton, i la literatura sapiencial, que prefereix els noms que van ser originalment substantius comuns, es pot explicar generalment de manera satisfactòria pel caràcter compost del seu contingut, que inclou algunes característiques properes als primers tipus literaris, i altres que s'aproximen a l'última classe.

Però això no és suficient. Hem de anar més enllà i emprendre la tasca, especialment en relació amb el Pentateuc, i que és la nostra tasca immediata, de dilucidar plenament la situació, i no només en el seu aspecte general, sinó també de forma detallada. En altres paraules, ens cal clarificar, fins allà on ens sigui possible, per què precisament en certes seccions o versets les narratives de la Torà tenen el Tetragràmaton, i en d'altres *'Elōhīm*. És possible formular regles pel que fa a l'ús dels Noms quan estan pròxims entre si? Crec que podem respondre a aquesta pregunta en sentit afirmatiu. Sobre la base del que hem desenvolupat fins ara, podem suposar que en cada cas la Torà va escollir un dels dos Noms segons el context i la intenció, precisament com s'exposa a continuació:

Se selecciona el nom YHWH quan el text reflecteix el concepte israelita de Déu, que està incorporat en la descripció de YHWH i que troba expressió en els atributs que tradicionalment li són adscrits per Israel, en particular en el Seu caràcter ètic; es prefereix el nom *'Elōhīm* quan el passatge implica la idea abstracta de la Deïtat dominant en els cercles internacionals de «savis» —Déu concebut com el Creador de l'univers físic, com el Governant de la natura, com la Font de la vida.

El Tetragràmaton s'usa quan es dona expressió al concepte directe i intuïtiu de Déu, que caracteritza la senzilla fe de la multitud o l'ardor de l'esperit profètic; el nom *'Elōhīm*, quan s'ha de comunicar el concepte de pensadors que mediten sobre els sublims problemes relacionats amb l'existència del món i de la humanitat.

El nom YHWH apareix quan el context descriu els atributs divins en termes relativament lúcids i, per així dir-ho, palpables, comunicant amb això una clara imatge; *'Elōhīm* quan la descripció és més general, superficial i indistinta, deixant una impressió de foscor.

El Tetragràmaton es troba quan la Torà vol suscitar en l'ànima del lector o de l'oient el sentiment de la sublimitat de la Presència Divina en tota la Seva majestat i glòria; el nom *'Elōhīm* quan es desitja esmentar Déu d'una manera ordinària, o quan, per reverència, l'expressió o el pensament no s'hagi de associar directament amb el Més Sant Nom.

El nom YHWH s'utilitza quan Déu ens és presentat en el Seu caràcter personal i en relació directa amb les persones o amb la naturalesa; i es fa servir *'Elōhīm* quan s'al·ludeix a la Deïtat com l'Ésser transcendental que existeix completament fora i per damunt de l'univers físic.

El Tetragràmaton es fa servir quan es fa referència al Déu d'Israel en relació amb el Seu poble o amb els seus avantpassats; *'Elōhīm*, quan es parla d'Ell en relació amb algú que no és membre del Poble Escollit.

YHWH s'esmenta quan es fa referència a la tradició de Israel, i *'Elōhīm* quan l'assumpte pertany a la tradició universal.

Naturalment, de vegades passa que les dues regles oposades són d'aplicació simultània i entren en conflicte entre elles; llavors, com ho demana la lògica, preval la regla més d'acord amb el propòsit primari del passatge pertinent.

Passem ara a comprovar si els textos s'ajusten a aquestes regles que han resultat de la nostra investigació, i, en aquest cas, fins a quin punt. Si ho fan, aquesta conformitat servirà com corroboració de l'encert de les nostres conclusions, i ens permetrà dilucidar —i això és de gran importància— les raons subjacents al canvi dels Noms.

Es comprèn clarament que en el curs d'aquesta conferència no ens serà possible examinar totes les narracions del Pentateuc, ni tan sols el Llibre del Gènesi sencer; per tant, haurem d'acontentar-nos amb seleccions. Això no obstant, a fi de poder obtenir una prova decisiva, no escollirem els nostres passatges a l'atzar, sinó que començarem el nostre examen a l'inici de Gènesi, i seguirem l'ordre del text sense gens de omissions fins que ens sembli que hem cobert un material suficient sobre el que fonamentar unes sòlides conclusions.

En la història de la Creació, Déu apareix com el Creador de l'univers físic i com el Senyor del món, el qui posseeix el domini sobre totes les coses. Tot el que existeix va ser format només pel Seu *fiat*, sense contacte directe entre Ell i la natura. Per aquest motiu, segons les nostres regles, la Bíblia hauria de fer servir aquí el nom *'Elōhīm*; i, de fet, només apareix *'Elōhīm* al llarg d'aquesta secció. Potser una raó addicional per a l'ús d'*'Elōhīm* derivi de que la descripció de l'obra de la creació està connectada, en molts aspectes, amb la tradició general de l'antic Orient i amb les idees cosmopolites que van arribar a Israel a través de la literatura sapiencial. És concebible que algú pugui objectar en aquesta fase; però l'última part de la secció es refereix al Sàbat, que és un precepte exclusiu d'Israel, i per això es precisava del nom israelita per a Déu. A això algú podria replicar que, ans al contrari, era la intenció específica de la Torà ensenyar aquí que la santedat del sàbat sorgeix de raons còsmiques i que antedata Israel, i que és vinculant sobre el món com un tot. Malgrat que els manaments que pertanyen a la manera d'observar el sàbat, que van ser prescrits posteriorment a la Torà, s'adrecen només a Israel, això no obstant el sàbat en si va ser santificat des del moment en què el món va arribar a ser, i la seva santedat no és una cosa que es limiti al poble d'Israel. Una confirmació d'aquest punt de vista es pot veure en el fet que en la Revelació al Mont Sinaí es va dir a Israel: *Recordau-vos del dia de repòs per santificar-lo*, en lloc de *sapigueu* que hi ha un sàbat al món; això ja era de coneixement comú. Potser l'Escriptura discerneixi un vague record de la santedat del sàbat en el dia *Šapattu* o *Šabattu* dels babilonis, i de la santedat que ells i molts altres pobles atribuïen al número set.

D'altra banda, a la narrativa de l'hort de l'Edèn es representa Déu com el Governant moral, perquè Ell imposa una certa obligació a l'home, simbòlica dels preceptes rituals que posteriorment es donaran a Israel, i li demana responsabilitat per les seves accions. A part d'això, aquí es fa ressaltar el Seu aspecte personal, que s'il·lustra en les Seves relacions directes amb l'home i les altres criatures. Per aquestes raons aquí es feia necessari el Tetragràmaton; i això és precisament el que trobem (només en les paraules de la serp, que representa el principi del mal, i en la comunicació de la dona quan parla amb la serp, no s'empra aquest nom, per reverència). Encara que alguns detalls de la història evidencien una certa vinculació amb tradicions no israelites, són només detalls; el cor de la narrativa és el seu contingut moral, i això és el que decideix l'elecció del Nom Diví.

En aquesta secció, el Tetragràmaton està vinculat amb *'Elōhīm* en l'expressió composta YHWH *'Elōhīm*. Aquest fet es pot explicar fàcilment sobre la base que l'Escriptura ens vol ensenyar que YHWH, que és aquí esmentat per primera vegada, ha de ser completament identificat amb *'Elōhīm*, esmentat en la secció precedent; en altres paraules, que el Déu del món ètic no és cap altre que el Déu del món físic, que el Déu d'Israel és el Déu de tot l'univers, que els noms YHWH i *'Elōhīm* assenyalen senzillament dos aspectes diferents de la Seva activitat, o dues maneres diferents en què Ell es manifesta als fills dels homes. Després d'haver impartit aquest ensenyament aquí, ja no hi ha necessitat de reiterar-lo més endavant; per això, en els capítols que segueixen, la Bíblia fa servir bé el Tetragràmaton, bé *'Elōhīm* en solitari, segons el context.

Ara bé, la relació entre la secció de la Creació i la relativa a l'hort de l'Edèn s'assembla, fins a cert punt, a la relació entre les dues parts del Salm XIX (*El cel parla de la glòria de Déu*), que no són dos salms separats, com s'imaginarien la majoria dels moderns comentaristes, sinó uns passatges paral·lels units entre ells per un pensament similar al que uneix les dues benediccions que precedeixen la lectura matutina de la *Shemà*<sup>4</sup>, un concepte que pel que sembla era tradicional entre els jueus. A la primera part, el poeta declara la lloança de Déu com a Creador de la *llum física* i usa el nom 'El; en la segona, el lloa com la Font de la *llum moral* de la Torà, i aquí empra el Tetragràmaton.

Quan la primera dona, després de donar a llum el seu primogènit, expressa el goig del seu cor en haver arribat a ser col·laboradora amb el Totpoderós en l'obra de la Creació, i percep, com a resultat d'aquesta associació, la proximitat de Déu a ella, fa servir, de conformitat amb les nostres regles, el nom YHWH, i exclama exultant: *He aconseguit un home amb Déu* (IV 1). D'altra banda, després del naixement del seu tercer fill, quan estava de dol per la calamitat que la va privar dels seus dos primers fills en un dia, és realment conscient del poder del Creador, que fructifica i multiplica les Seves criatures, però en la desesperança de la seva ànima, que encara està de dol pels seus dos primers fills, i amb la seva memòria avivada just en aquest moment, és incapaç d'elevant-se a una consciència de la proximitat de Déu i de compartir en la Seva creativitat. Aquesta vegada no descriu el naixement del seu fill com un nou acte de creació que ella mateixa havia aconseguit juntament amb YHWH, sinó com una acceptació passiva per part d'ella del que el Déu de la vida li havia atorgat: *Perquè 'Elōhīm m'ha designat una altra llavor en lloc d'Abel, a qui Caïn va matar* (IV 25). La situació no és pas diferent de la que es descriu a Amós (VI 10) amb referència a aquells que estan parlant a la casa del difunt: *Calla't! perquè no hem d'esmentar el nom de YHWH*. Només quan es va concedir a la primera parella humana veure néts —una nova seguretat d'una continuació de la vida durant generacions— només llavors van sentir solaç i van sentir de nou la proximitat de YHWH: *Llavors els homes van començar a invocar el nom de YHWH* (IV 26).

En relació amb els sacrificis de Caïn i Abel (IV 3, 4) es fa servir el Tetragràmaton pel fet que les ofrenes només es poden presentar a un Déu personal. Els savis talmudistes ja van observar pel que fa a això que «en relació amb els sacrificis esmentats en la Torà, mai no apareixen 'Elōhīm o 'Elōhejā [“el teu Déu”] ni Šadday [“Totpoderós”] o Šbhā'ōth [“Exèrcits”], sinó que es fa servir només el Nom Específic ה'י' YHWH» (Sifre Num. § 143, i passatges paral·lels). L'excepció a aquest ús en Èxode XVIII 12 té per objecte ressaltar que allà era un estranger qui presentava l'ofrena, i que, malgrat el que s'exposa en el verset previ, encara no havia arribat a un ple coneixement del Senyor (YHWH).

En la continuació de la història de Caïn i Abel (iv 6-16), Déu apareix en una funció ètica, i per tant és necessari l'ús del Tetragràmaton, com per descomptat succeeix.

Les expressions *a semblança d'Elōhīm el feu, i, va caminar ... amb 'Elōhīm* (v 1, 22, 24), queden clares en el moment que ens adonem que hauria estat irreverent escriure *a semblança de YHWH* o *caminar amb YHWH* (en relació amb el Tetragràmaton, l'Escriptura prefereix la frase *caminar davant*, per exemple, XXIV 40: YHWH, davant de *qui jo camino*; evidentment, hauria estat impropï dir: YHWH, *amb qui jo camino*). Així, per tal com el verset 24 comença amb 'Elōhīm, conclou també amb aquest nom.

El Tetragràmaton apareix en la declaració del pare de Noè, Lèmec (*la terra que YHWH va maleir*), perquè conté una al·lusió a la maledicció sobre la terra que havia pronunciat YHWH, com es diu abans (III 17; el subjecte de *dir* és YHWH 'Elōhīm esmentat en el verset 14).

<sup>4</sup> Vegeu Llibre de Pregàries de Singer, pp. 37ss.



Pel que fa a la frase *els fills d'Elōhīm* (VI 2, 4), és superflu dir que és totalment impensable, sigui quin sigui el sentit d'aquesta expressió, que s'emprés el Tetragràmaton en conjunció amb *fills*. És només en antítesi amb *els fills de 'Elōhīm* que apareix apropiadament el nom de Déu Únic en el verset 3.

Tots els factors que hem desgranat en relació amb el relat de la Creació també postulen l'ús de *'Elōhīm* en la narració del Diluvi; i aquest és el Nom que la Torà efectivament fa servir al llarg de gairebé tota la narració. Quan apareix ocasionalment el Tetragràmaton, hi ha una raó especial, com explicaré en el seu moment. Però és possible que aquí haguem de afegir als esmentats factors també la intenció de ressaltar el pacte establert amb Adam, i el pacte establert amb Noè, el pare de la renaixent humanitat després del Diluvi. El Nom Diví esmentat en la història del primer home és també el que s'ha de fer servir en la història de Noè, per comunicar-nos que aquest segon pacte era només la continuació i renovació de l'anterior, i que la benedicció atorgada a Noè i els seus fills en nom de *'Elōhīm* era només el compliment de la benedicció atorgada en aquell Nom sobre Adam i els seus fills.

Un cop més els versets en la narració del Diluvi en els quals apareix el Tetragràmaton s'ajusten exactament a les nostres regles, com ja ho he esmentat. El nom YHWH apareix quan es destaca i emfasitza de manera especial el motiu *moral*, que s'estén per descomptat a través de tota la narració, com en el càstig dels malvats a causa de la seva iniquitat, i en la prosperitat de Noè a causa de la seva justícia (veure 5-8; VII 1); de la mateixa manera quan es fa referència als sacrificis, o als animals nets que es va ordenar a Noè que portés amb ell a l'Arca amb la finalitat de disposar d'ofrenes per presentar després del Diluvi (VII 5; VIII 20-21); igualment quan està destinat a expressar una relació directa —palpable, per dir-ho així—, entre Déu i Noè, la relació d'un pare ple de compassió envers el seu fill estimat al seu cor (VII 16: *i YHWH el va tancar*); de manera similar quan l'Escriptura torna a la maledicció sobre la terra (VIII 21), que s'esmenta en la secció que fa servir el Tetragràmaton. En aquests versets trobem el nom YHWH; en la resta del relat del Diluvi s'usa el nom *'Elōhīm* per les raons ja exposades.

Quan Noè beneeix Sem i a Jàfet, fa servir el Tetragràmaton en relació amb el primer (IX 26) i *'Elōhīm* en referència amb el segon (IX 27). Això assenyala al coneixement de YHWH, que estava destinat a ser preservat entre els descendents de Sem (és possible que fins i tot en temps antics circulessin llegendes sobre la justícia de Sem el fill de Noè i de la seva erudició en la Torà de YHWH, similars a posteriors narracions que apareixen a la literatura rabínica); mentre que, entre els fills de Jàfet, fins i tot els que aconseguissin ascendir per sobre dels cultes pagans convencionals només podrien arribar a un concepte general de Déu.

De Nimrod està escrit (X 9): *Ell era poderós caçador davant YHWH; per la qual cosa se sol dir: Com Nimrod, poderós caçador davant YHWH*. Les paraules *per la qual cosa se sol dir* indiquen que aquí es cita un proverbi popular: quan els fills d'Israel desitjaven dir que algú era un gran caçador, el comparaven amb *Nimrod, poderós caçador davant YHWH*. Tot i que el contingut de la tradició referent a Nimrod és no nacional, això no obstant l'aforisme mateix és un refrany israelita, i ja hem vist que el comú de la gent, en contrast amb els escribes, estaven acostumats a fer servir *constantment* el Tetragràmaton en la seva conversa diària; el que fa la Torà és citar el refrany en la seva forma exacta. Quant a la primera meitat del verset, que està connectat amb aquesta dita, era apropiat que es fes ressò de la seva fraseologia característica, incloent el Tetragràmaton.

En la història de la Generació de la Divisió (XI 1-9) apareix el nom YHWH. La raó és clara: en aquesta narració només el lloc de l'esdeveniment es dona fora de la Terra d'Israel: la història mateixa és de caràcter plenament israelita, i no conté ni una traça de material forà. En contrast amb les narratives de la Creació i del Diluvi, no té cap tradició

cosmopolita en el seu rerefons que serveixi de base per a la descripció de la Torà; en canvi, aquí trobem l'esperit israelita en total oposició a l'actitud i a les aspiracions dels orgullosos pobles pagans que dominen el món. Així, el concepte israelita de la relació entre l'home i Déu queda comunicat pel nom israelita de la Deïtat.

En el capítol XII i ss., la Bíblia comença a narrar la història del patriarca Abraham, el fundador del poble d'Israel; és apropiat, per això, que es faci servir aquí de forma regular el nom israelita per a la Deïtat. A les revelacions de Déu a Abraham, que constitueixen la primera etapa de la selecció d'Israel com el Poble Escollit, en les proves a què va ser sotmès Abraham, i en la providència paternal que li concedeix la protecció del Cel com a recompensa per la seva devoció a aquest Déu, la Deïtat apareix en el seu peculiar caràcter del *Déu d'Israel*, que, com hem vist, troba la seva expressió en el Tetragràmaton. I ara, en correspondència amb això, en tot un seguit de narracions sobre Abraham i la seva família, que s'estenen des del començament del capítol XII fins al final del capítol XVI, només trobem el nom YHWH.

Tot i que la secció de la Circumcisió (cap. XVII) comença també amb el Tetragràmaton, a continuació apareix el nom *'Elōhīm*. La raó d'això es farà evident quant considerem el contingut de les paraules de Déu en aquest passatge. A la primera declaració esmentada en el nom de *'Elōhīm* (vv. 4-8) es promet a Abram-Abraham que arribaria a ser *pare d'una multitud de nacions*; i l'Escriptura procedeix a ressaltar aquesta promesa divina tornant a ella en cada un dels primers tres versets de la comunicació (v. 4: *Tu seràs pare de moltes nacions*; v. 5: *doncs t'he constituït en pare d'una multitud de nacions*; v. 6: *de tu faré nacions*). Queda manifest que, en relació amb aquesta promesa, el Nom Diví apropiat no era l'específic de solament Israel, sinó aquell que era també comú a les altres *nacions*. La segona declaració (vv. 9-14) concerneix de manera particular al precepte de la circumcisió; aquí també es precisava del nom *'Elōhīm*, perquè aquest manament s'aplica no només a Israel, sinó a tots els fills d'Abraham, incloent Ismael, els fills de Queturà i els fills d'Edom. A la tercera declaració (vv. 15-16), l'ús del nom *'Elōhīm* queda també justificat per tal com se'ns diu respecte de Sarai-Sara: *ella serà mare de nacions, i d'ella procediran reis de pobles*. Per la mateixa raó, aquest és el Nom que correspon en el diàleg que segueix (vv. 18 - 21) sobre la qüestió d'Ismael i de les nacions que descendirien d'ell. El mateix és aplicable als versets finals (22-23), relacionats amb el precedent passatge i que relaten com Abraham va circumcidat Ismael i els servents nascuts a casa seva. El fet que també es troba el nom *'Elōhīm* en els versets en què es promet a Abraham la possessió de la Terra, i que per això es refereixen exclusivament a Israel (v. 7: *per ser el teu Déu ['Elōhīm]*; v. 8: *i seré el Déu ['Elōhīm] d'ells*) no constitueix cap dificultat. No hi ha contradicció aquí, perquè està clar que en aquestes expressions el nom *'Elōhīm* és simplement un nom comú, i el pensament és que YHWH, que s'havia aparegut a Abraham, com s'afirma en el v. 1, i que és designat *'Elōhīm* en relació amb les altres nacions, vindrà a ser el *Déu d'Israel*, el *Déu específic* d'Israel. En aquestes frases fins i tot els profetes empenen el nom [*'Elōhīm*; per exemple, Ezequiel XXXVII 27: *i seré a ells per Déu ['Elōhīm]*, *i ells em seran per poble*. Queda meridianament clar que el nom *'Elōhīm*, que forma un paral·lel aquí amb *poble*, és, com aquest últim mot, un substantiu comú.

A la secció de la Circumcisió, el nom *'Elōhīm* serveix també per realçar el paral·lelisme entre Abraham i Noè i Adam. Deu generacions després del progenitor original de la humanitat va sorgir Noè —un home totalment recte, que va caminar amb Déu enmig d'una generació completament malvada, i que, per la seva justícia, va ser salvat de la retribució universal, i va passar a ser el pare de tota la humanitat després del Diluvi. Deu generacions després de Noè va arribar Abraham, que també va estar sol en reconèixer el seu Creador en una generació que li havia girat l'esquena, i a causa de la seva justícia va ser escollit per ser l'antecessor físic del poble escollit i el pare espiritual de tota la humanitat; i li va

ser manat, amb paraules similars a les usades sobre Noè: *camina davant meu i sigues íntegre*. El pacte fet amb ell i la benedicció que Déu li va atorgar es descriuen aquí com la conclusió i corona del pacte i benedicció que van ser atorgades al primer home. Fins i tot les frases són similars, i la correspondència de la fraseologia és indicativa del paral·lelisme en el contingut. Déu va dir a Adam: *Fructifiqueu i multipliqueu-vos; ompliu la terra* (I 28), i de la mateixa manera va dir a Noè: *Fructifiqueu i multipliqueu-vos, i ompliu la terra* (IX 1), i a continuació: *I vosaltres fructifiqueu i multipliqueu-vos; procreeu abundantment a la terra, i domineu-la* (IX 7); i a Abraham va dir, afegint l'adverbi repetit  $\text{בְּמַדְבַּר}$  *bim'ēdh me'ōdh* [«en gran manera»]: *i et multiplicaré en gran manera. ... I et multiplicaré en gran manera* (XVII 2, 6). Dels seus fills es diu més endavant: *i es van augmentar, i es van multiplicar molt* (XLVII 27); i una altra: *I els fills d'Israel van fructificar i es van multiplicar, i van ser augmentats i enfortits en extrem, i es va omplir d'ells la terra* (Èxode i 7). No només *van fructificar*, sinó que també *van augmentar*; no només *es van multiplicar* sinó que a més *van ser augmentats i enfortits*; i això *en extrem* —com li havia estat anunciat a Abraham; *i es va omplir la terra d'ells*— com els havia estat promès a Adam i a Noè. Noè va rebre un «senyal del pacte» (IX 12, 13, 17) i a Abraham se li demana la «senyal del pacte» (XVII 11: *i serà per senyal del pacte entre mi i vosaltres* —les mateixes paraules de IX 13: *el qual serà per senyal del pacte entre mi i la terra*). En el primer passatge està escrit: *Mira, jo faig la meua aliança amb vosaltres, i amb els vostres descendents després de vosaltres* (IX 9), i aquí s'anuncia: *I la meua aliança entre jo i tu, i la teua descendència després de tu* (XVII 7); tant allà (IX 16) com aquí (XVII 7, 13, 19) es fa referència a *un pacte perpetu*; allà llegim: *En aquest mateix dia* (VII 13), i el mateix aquí (XVII 23, 26); allà se'ns diu: *no exterminaré ja més tota carn amb aigües de diluvi* (IX 11) —una certesa que el pacte seria complert per part de Déu; i aquí: *aquella persona serà tallada del seu poble* (XVII 14) —el càstig que recauria sobre qualsevol descendent d'Abraham que deixés de complir el pacte. Si volem aconseguir una completa comprensió dels passatges, ens cal tenir en compte les recapitulacions i al·lusions d'aquesta naturalesa, perquè per descomptat són premeditades. Aquests paral·lels no s'assemblen en absolut als paral·lelismes estilístics i lingüístics sobre els quals es recolzen els defensors de la hipòtesi documentària, com explicaré a la meua propera conferència. Són més aviat com aquells sobre els que els savis rabínics solien fer comentaris, principalment amb propòsits homilètics, però de vegades amb una profunda percepció del autèntic sentit del text.

Crec que no cal prosseguir amb aquesta anàlisi. Es podrien seguir explorant les restants seccions i exposar com el nom *'Elōhīm* s'usa, per exemple, quan la referència és a un poble estranger (XIX 29: el començament de la història de l'origen dels fills de Moab i d'Ammon; XXI 21: la partida d'Ismael de casa del seu pare i la fundació de la seva pròpia família); o quan Déu es revela a un membre de les nacions gentils (XX 3, 6: Déu es manifesta a Abimèlec; XXXI 24: es manifesta a Laban); o en converses amb gentils (XX 11, 13; XXI 22, 23; etcètera, etcètera); o quan hi ha alguna altra raó d'entre les que hem enumerat; i, d'altra banda, que el Tetràgramaton apareix quan ho demanen les regles esmentades (és innecessari dir que fins i tot hi ha no israelites que fan servir el nom YHWH quan tenen en ment el Déu específic que adoraven els Patriarques, per exemple, XXVI 28, 29; XXX 27). Seria fàcil perllongar la llista de cites, però precisament perquè és fàcil resulta també superflu. Si s'examinen les seccions restants, s'arribarà a la convicció que les variacions en l'ús dels noms YHWH i *'Elōhīm* poden explicar-se sempre sense cap dificultat sobre la base de les regles que hem establert.

Per tant, no hi ha cap raó per sentir-se sorpresos que l'ús d'aquests Noms variï en la Torà. A canvi, hauríem de sorprendre'ns si no es produïssin aquests canvis. La situació és necessàriament aquesta. No es tracta de cap disparitat entre diferents documents, ni d'una

amalgama mecànica de textos separats; cada autor hebreu va ser portat a escriure d'aquesta manera i a fer servir els dos Noms d'aquesta forma a causa que així ho demandaven els seus significats primaris, la tradició literària general del antic Orient, i les regles que regeixen l'ús dels Noms Divins en tota la extensió de la literatura hebrea.

D'això segueix que la primera de les cinc columnes sobre les quals descansa la superba estructura de la hipòtesi documentària —la seva columna central— no pot resistir un detingut examen del seu material i de la seva estabilitat. Quan la mà de la investigació la toca, s'esmicola i queda esmicolada.

Ara hem de posar a prova les restants columnes; i és a l'examen de les mateixes que desitjo dedicar les següents conferències.

## CONFERÈNCIA IV LLENGUATGE I ESTIL

AVUI centrarem la nostra atenció en la Segona Columna, en les variacions de llenguatge i estil, és a dir, en les divergències entre una secció i una altra respecte del vocabulari, les formes gramaticals i la dicció en general. Emprendrem la clarificació de la naturalesa d'aquesta columna i investigarem la seva validesa.

Com he explicat en la conferència inicial d'aquest curs, el primer intent, realitzat per Witter, de conjecturar els principals documents que hagin servit de base del Pentateuc no va aconseguir gran difusió, i va ser aviat oblidat; Astruc, en canvi, que va viure aproximadament quaranta anys després de Witter i que va expressar opinions semblants a les seves, va ser considerat com un pioner, i va arribar a ser conegut com «el pare de la Hipòtesi Documentària». L'èxit d'Astruc es va deure en particular al fet que el erudit alemany Eichhorn es va mostrar d'acord amb les seves teories i les va desenvolupar sistemàticament seguint uns mètodes científics rigorosos, estudiant-les més a fons i perfeccionant-les amb l'ajuda de l'erudició professional a disposició d'un acadèmic de la seva categoria.

Eichhorn no es va quedar satisfet amb determinar quin paràgraf calia atribuir en la seva opinió a cada un dels documents principals; també va tractar de determinar de manera detallada i precisa les característiques específiques d'aquests documents, en particular des del aspecte lingüístic. Eichhorn sostenia que cada document tenia el seu propi caràcter lingüístic, i que aquest caràcter trobava expressió en trets especials del material lexicogràfic, en la construcció gramatical i en les seves peculiaritats estilístiques. Després d'ell, altres acadèmics van dedicar molta atenció al tema, i van seguir investigant-lo en tots els seus detalls amb gran agudesa, deduint de tot això un nombre sense fi de regles crítiques. Es van elaborar llargues i exhaustives llistes de paraules i de formes gramaticals peculiars de cadascuna de les principals fonts. Encara que últimament el treball en aquest camp no ocupa els acadèmics en el mateix grau que abans, això emperò no s'ha d'interpretar com a indicatiu de cap desig de part dels exegetes d'abstenir-se d'un tipus de recerca que hauria perdut el seu valor a la vista de noves tendències; al contrari, implica una mena d'assentiment, en tot cas en principi i de forma general, a allò que anteriors investigadors ja han aconseguit, com si tota la feina que s'hagués pogut realitzar en aquesta direcció ja s'hagués culminat amb èxit, i com si actualment no ens quedés més que acceptar el resultat d'aquests treballs —o al menys aquelles conclusions que semblen més fonamentades— com una ferma i permanent base de l'activitat de la erudició en aquest camp.

La veritat és que tota persona intel·ligent trobarà que realment hi ha diferències de les classes esmentades entre determinades seccions, i que aquestes susciten qüestions que demanen una resposta. Per exemple, en un passatge trobem que *tal persona* הוֹלִידַח *hōlīdh* [*Hif'il*: «va engendrar»] *tal altra persona*, i en un altre que *tal persona* יָלַדַח *yāladh* [*Qal*: «va engendrar»] *tal altra persona*. A què es deu aquesta divergència? La resposta que donen els defensors de la hipòtesi documentària és com segueix: Si trobem *hōlīdh* en alguns llocs i *yāladh* en d'altres, això ens indica que tenim davant nostre uns fragments extrets de diversos documents que difereixen en l'ús d'aquest verb; una font ho empra en *Hif'il* i l'altra en *Qal*, encara que en sentit *Hif'il*. Aquesta conclusió, segons ells, ens ajuda de nou en dues direccions: (a) ens proporciona prova que la nostra hipòtesi sobre l'existència de diverses fonts és correcta; (b) ens obre el camí per determinar la

procedència d'aquests passatges que per altra banda hagués quedat dubtosa; si podem, per exemple, decidir que la font que utilitza *yāladh* en *Qal* és J, i que la que emprava *hōlīdh* en *Hif'īl* és P, d'això segueix llavors que cada text en què es troba el *Qal* amb el significat del *Hif'īl* emana de la font J, i que cada passatge on apareix el *Hif'īl* procedeix de la font P.

En termes generals, aquest argument sembla acceptable. Pel que fa al primer punt, que dona prova de l'existència de diversos documents, no hi ha dubte que com a regla el mateix autor no canvia els seus usos lingüístics de capítol en capítol segons avança en el seu llibre. Pel que fa a el segon punt, que la font d'un passatge determinat pot identificar-se sobre la base dels seus trets lingüístics, també és correcte: l'ús de la mateixa fraseologia pot ser una indicació de la mateixa font d'origen. L'objecció que susciten diversos experts que en fer servir aquest argument estem constantment raonant en cercle, en tant que basem les nostres conclusions sobre allò mateix que volem demostrar, no està justificada, o al menys no està sempre justificada.

Tot això és cert com a principi general. Però quan considerem aquesta qüestió més detingudament, veiem que en realitat la cosa no és tan senzilla com sembla a primera vista. Pel que fa al punt primer, si volem evitar unes deduccions precipitades i errònies, és essencial que demostrem primer que les diferències esmentades constitueixen realment un canvi lingüístic, és a dir, i tornant a l'anterior exemple, hem d'establir que l'*Hif'īl* *hōlīdh* i el *Qal* *yāladh* pertanyen a dues escoles lingüístiques diferents, i que és impossible que es facin servir de manera conjunta. Pel que fa al segon argument, no només és necessari proporcionar la prova esmentada pel que fa al primer punt, sinó que també hem d'evitar tres coses: (a) no hem de recolzar-nos en les diferències de llenguatge per determinar l'origen de les seccions que posteriorment farem servir per decidir les característiques lingüístiques de les fonts, perquè en aquest cas sí que cauríem en el parany de raonar en un cercle viciós; (b) no hem d'esmenar els textos per emmotllar-los a la nostra teoria; (c) no hem de considerar les paraules i les formes de manera mecànica, com si estiguessin divorciades del seu context i com si el dit context no pogués tenir a veure amb el seu ús. Com veurem aviat, els exponents de la hipòtesi documentària no sempre van tenir cura d'evitar tots aquests esculls.

Però no tinc la intenció de prosseguir més en les qüestions de principis generals. La millor manera de dilucidar el tema és estudiar els passatges de forma detallada sense cap prejudici, i determinar el valor exacte de les paraules i formes pertinents. És a aquesta tasca que vaig dedicar la segona part de *La Questione*, que he esmentat abans, i tinc la intenció de recapitular aquesta obra avui juntament amb vosaltres.

És fa obvi que no podem cobrir tot el material que vaig cobrir extensament en l'esmentat volum. No tindrem el temps necessari per a això, ni és necessari per als fins d'aquestes conferències. Em limitaré amb exposar-vos, amb gran concisió, uns pocs exemples que demostraran el meu mètode de forma clara, així com les conclusions generals a les que porta; qui vulgui estudiar la matèria amb més extensió i profunditat pot consultar el meu llibre directament. Escolliré els passatges il·lustratius d'entre els que estan considerats fins i tot avui dia entre les proves més clares i concloents de la Hipòtesi documentària.

Considerem davant tot la peculiaritat a la qual ja m'he referit, és a dir, a l'ús divergent de *yāladh* en *Qal* i de *hōlīdh* en *Hif'īl*. La regla formulada pels partidaris de la hipòtesi documentària és, com ja he exposat, que el verb *yāladh* en *Qal*, que normalment es fa servir *en relació amb la mare* (tal dona va donar a llum a tal persona) no apareix amb referència al pare, és a dir, en el sentit de *hōlīdh* [«engendrar»], excepte només en el document J, mentre que el document P fa servir només *hōlīdh* en aquest sentit. Es diu en la genealogia de Caïn (Gènesi IV 18): *I a Enoc li va néixer Irad, i Irad va engendrar*

[*yāladh*] a *Mehujael*, i *Mehujael* va engendrar [*yāladh*] a *Metusael*, i *Metusael* va engendrar [*yāladh*] a *Lamec*. En el llinatge de Nahor (Gènesi XXII 23) trobem: *I Betuel va ser el pare [yāladh] de Rebeca*. Aquests dos passatges s'atribueixen a J; igualment succeeix amb els versets en la genealogia de les setanta nacions (Gènesi 10) que contenen el verb *yāladh* en *Qal*. D'altra banda, a la llista de les deu generacions d'Adam a Noè (Gènesi V), i en la de les deu generacions de Noè a Abraham (*ibid.* XI 10-26), ambdues atribuïdes a P, sempre es fa servir el *Hif'īl*, per exemple: *i van ser els dies d'Adam després que va engendrar [hōlīdh] Set, vuit-cents anys, i va engendrar [wayyōledh] fills i filles* (Gènesi V 4), etcètera. Aquí doncs tenim la distinció entre els dos documents, J d'una banda, i P per l'altra.

Però tot aquest argument és susceptible de diverses objeccions. El Tetragràmaton, el senyal inconfusible de la font J, no apareix en absolut en la *genealogia* de Caïn, només en la precedent *narració sobre Caïn i Abel*, i els exponents de la teoria documentària, seguint el seu propi mètode de raonament, haguessin pogut haver separat fàcilment els passatges amb l'afirmació, si haguessin tingut causa per fer-la, que el llinatge de Caïn no pertany a la mateixa font que la narració anterior. Però és al contrari, vinculen la genealogia amb la narració, i atribueixen una i l'altra a J per raons seves, incloent el fet que fan servir *yāladh*. Aquest és també un dels factors que els porten a atribuir l'arbre genealògic de Nahor a J. En el cas dels versets acabats d'esmentar en la genealogia de les setanta nacions, aquesta és realment la raó decisiva. Així, aquí ens trobem amb un cas clar i típic de raonament en cercle viciós: primer s'atribueixen aquests passatges a J perquè contenen *yāladh*; després es dedueix que *yāladh* és una expressió peculiar de J.

A més, el verb *yāladh* en *Qal* apareix diverses vegades en la Bíblia amb el sentit de *hōlīdh*, fins i tot en poesia (per exemple: *De la Roca que et va engendrar [yelādh<sup>e</sup>jā] no fas cas*, Deuteronomi XXXII 18); i fins i tot fora del Pentateuc, per exemple, en Osees V 7: *Contra el Senyor van prevaricar, perquè han engendrat [yālādhu] fills estranys*; igualment també en Salms (II 7), Proverbis (XVII 21; XXIII 22, 24), i Job (XXXVIII 29). Així, no hi ha cap mena de dubte que aquest ús no queda restringit a cap secció lingüística concreta.

Pel que fa al *Hif'īl* «*hōlīdh*», encara amb més raó no pot contemplar-se com característic de cap grup lingüístic especial; és l'expressió normal per «engendrar» tant en la Bíblia com en tot el rang d'ús de l'hebreu, com totes les persones de parla hebrea en són ben conscients. Així, es veurà que la teoria documentària no resol el problema de la diferència entre les seccions que fan servir *yāladh* i aquelles que empen *hōlīdh*. És possible trobar una altra solució que sigui acceptable? Per descomptat que sí.

N'hi haurà prou amb observar que el verb *yāladh* s'empra amb el sentit de *hōlīdh* només en el *temps pretèrit* [perfecte] i el *present* [participi]. Diem: «tal home *yāladh* [masc. sing. perfecte] tal persona», i diem *yōlēdh* [participi masc. sing.; «Està engendrant»]; però no diem en el *temps futur* [imperfecte] «tal home *yēlēdh* [com significant: «ell engendrarà»] (ni *wayyēledh* [imperfecte amb *Wāw* conversiva, per connotar: «i ell va engendrar»]) a tal persona». En l'imperfecte, el *Qal* s'utilitza només en referència a la mare; per exemple, «tal muller *tēlēdh* [«donarà a llum»] (o *wattēledh* [«i donarà a llum a»] tal fill/a. En relació amb el pare es pot dir només: *yōlīdh* [*Hif'īl* imperfecte; «ell engendrarà»] o *wayyōledh* [*Hif'īl* imperfecte amb *Wāw* conversiva: «i ell va engendrar»] (encara que a Proverbis XXVII 1 trobem: *què donarà* [o, produirà] *de si el dia* [«*yēlēdh*» *Qal* imperfecte], el verb no s'usa allà amb la connotació de «engendrar», sinó realment en el sentit de «donar a llum»). De manera semblant, no diem, usant l'infinitiu, *'ahārē lidhtō* [per significar: «després que ell engendrès»], sinó només *'ahārē lidhtāh* [«després d'ella donar a llum»]; pel que fa al pare només podem dir, *'ahārē hōlīdhō* [«després que ell engendrès»]. Això està clar per a qualsevol que sigui sensible a l'idioma hebreu. En les genealogies des

d'Adam fins Noè i des de Noè fins Abraham hagués estat impossible escriure res més que *wayyōledh* i *'aḥārē hōlīdhō*; qualsevol autor hebreu no hagués tingut més opció que escriure així i no d'una altra manera. No és una qüestió de fonts, sinó dels usos generals de la llengua hebrea.

Pel que fa al pretèrit, on és permisible fer servir ambdues formes *yāladh* i *hōlīdh*, tot depèn de la seqüència dels versets. Quan un passatge comença amb *wayyiw w āledh* [«i ell va néixer»] en *Nif' al*, que té més afinitat pel *Qal*, o quan té el *Qal* al començament amb referència a la mare, per exemple, *yāl<sup>e</sup>dhā* [«ella va donar a llum»], llavors el text s'inclina a prosseguir en *Qal*, i a fer servir *yāladh* també per al masculí. Però quan el text comença amb el verb en *Hif' il*, per exemple, *wayyōledh*, o amb el substantiu *tōl<sup>e</sup>dhōth*, que est à relacionat amb el *Hif' il*, prossegueix en *Hif' il* fins i tot en el passat, usant *hōlīdh*. (No vull avorrir ningú citant tots els versets pertinents al tema; els podeu examinar per vosaltres mateixos). Així, la situació queda aclarida. No es tracta aquí d'idiosincrasies lingüístiques peculiars de diverses fonts, sinó de regles generals del llenguatge, que són d'aplicació per igual a tots els escriptors i a tots els llibres.

Un segon exemple. Segons la Hipòtesi documentària, el concepte de *concertar un pacte* entre Déu i l'home s'expressa, a la font P, mitjançant el modisme הֶקִים בְּרִית *hēqīm b<sup>e</sup>rīth* [«Ell va establir un pacte»] (de vegades per נָתַן בְּרִית *nāthan b<sup>e</sup>rīth* [«Ell va fer un pacte»]), i en altres fonts la frase usual בָּרַת בְּרִית *kārath b<sup>e</sup>rīth* [literalment, «Ell va tallar un pacte»]. Aquesta tesi està acceptada com una realitat inqüestionable, i tots els que es dediquen a la investigació bíblica ho reiteren, un darrere l'altre, sense tan sols pensar en posar-la a prova i veure si es correspon o no amb la situació textual. Però no és en absolut superflu posar-la a prova. Si examinem els passatges amb compte, veurem que els modismes *hēqīm b<sup>e</sup>rīth* i *kārath b<sup>e</sup>rīth* no tenen un sentit idèntic. «Tallar un pacte» significa donar una seguretat certa; «Establir un pacte» connota el compliment efectiu d'una seguretat que s'havia donat en el moment de la concertació del pacte. Així, es refereixen a dues qüestions diferents, i no són unes expressions diferents per denotar la mateixa idea. Per exemple: en la secció de la Circumcisió (Gènesi XVII), després de la declaració *Heus aquí el meu pacte és amb tu* (v. 4), s'afegeix a continuació: I ESTABLIRÉ [*wahāqīmōthī*] *el meu pacte entre jo i tu, i la teva descendència després de tu en les seves generacions* (v. 7). *Wahāqīmōthī* és pretèrit [perfecte] amb *Wāw* conversiva, denotant futur. Però, essent que el pacte existeix ja en el present (v. 4), cal establir un altre pacte en el futur? Evidentment, el significat aquí és: Jo compliré realment meu pacte, en tu i en els teus descendents després de tu al llarg de les generacions. La declaració posterior en la mateixa secció és encara més clara. Abraham sent amb cert recel la promesa que li naixeria un fill de Sara; llavors tem per Ismael, el seu primer fill nascut d'Agar, i diu: *Tant de bo Ismael visqui davant teu* (v. 18). Déu li respon: *Certament Sara teva dona et donarà un fill, i li posaràs de nom Isaac; i CONFIRMARÉ* [*wahāqīmōthī*] *el meu pacte amb ell* (v. 19), on el sentit és: en ell es *complirà* la promesa que t'he donat; *I pel que fa a Ismael, també t'he sentit; vet aquí que el beneiré ... i faré d'ell un gran poble. Però jo ESTABLIRÉ* [*'āqīm*] *el meu pacte amb Isaac* (vv. 20-21), és a dir, encara que també atorgaré la meva benedicció a Ismael, el meu pacte, la meva promesa per a les generacions futures, les *compliré en Isaac*. Això també queda clar dels altres passatges, que no obstant no tinc la intenció de citar en seqüència. Així, també en aquest cas no estem tractant amb fragments procedents de diverses fonts que facin servir diferents expressions per a una idea, sinó amb dos conceptes separats i sense relació, on cada un dels quals troba expressió mitjançant el seu propi gir. Quan desitgem dir que es va fer una promesa, fem servir l'expressió *kārath b<sup>e</sup>rīth*, i quan volem expressar que la garantia es va complir, fem servir el terme *hēqīm b<sup>e</sup>rīth*.



Exemple tercer. Els exponents de la Hipòtesi documentària creuen que la font E fa servir la frase «fer pujar d'Egipte», mentre que la font J emprà l'expressió «treure d'Egipte». Examinem també aquesta divergència. Aquests dos girs tenen per descomptat un significat afí, però no són completament idèntics. Quan dic: El Senyor *va fer pujar* els fills d'Israel d'Egipte, és a dir, els *va fer pujar* des de la vall de Nil a les muntanyes d'Israel, tinc en ment l'entrada a la Terra, la *meta* final que van aconseguir els fills de Israel. D'altra banda, quan dic que el Senyor *va treure* els israelites d'Egipte, comunico tan sols la idea de *sortir* de la casa de servitud, d'anar més enllà dels límits d'Egipte, de quedar alliberats de la servitud, sense cap referència al destí final. Que es faci servir la primera o la segona expressió depèn del tema que s'estigui tractant. Quan Jacob està a punt de deixar la terra de Canaan per baixar a Egipte i se sent neguitós sobre la futura possessió de la Terra, perquè l'està abandonant juntament amb la seva família, la paraula de Déu ve a consolar-lo i a tranquil·litzar-lo: *jo sens falta et faré pujar també* (Gènesi XLVI 4); és a dir, tornaré a portar-te *aquí* de nou, a aquesta terra; és una resposta als seus recels sobre la possessió de la Terra.

El mateix s'aplica a les paraules de Josep als seus germans: *Déu certament us visitarà, i us farà pujar d'aquesta terra a la terra que va jurar a Abraham, a Isaac i a Jacob* (Gènesi L 24). Aquí s'esmenta específicament l'entrada al país, i aquest és precisament el pensament que Josep té en ment. Prosseguint, diu: *i fareu portar [lit. : «fareu pujar»] d'aquí els meus ossos*. «I fareu pujar»: el que era important per a Josep no era merament que *traguessin* els seus ossos *fora* del territori egipci, sinó que els *portessin* amb ells a la terra de Canaan.

En canvi, en el «Pacte dels Trossos» està escrit: *Però també a la nació a la qual serviran, jo la jutjaré; i després d'això sortiran amb gran riquesa* (Gènesi XV 14). Aquí es tracta simplement de la antítesi entre l'esclavitud (*a la qual serviran*) i l'alliberament; encara que esclavitzessin els teus fills, no obstant aquests *sortiran* i quedaran lliures del jou dels seus opressors. L'entrada a la Terra s'esmenta més endavant: *I en la quarta generació TORNARAN aquí; etcètera*. (v. 16). Si ens abstenim d'abordar aquests versets de manera mecànica, i busquem entrar en el seu significat propi, se'ns clarifica el principi subjacent, i amb tanta claredat que em sembla superflu citar cap altres passatges addicionals.

Un altre cas: la diferència entre els pronoms personals יְנִי *'ānī* i יְנִיךָ *'ānōjī* [«jo»]. Segons els proponents de la hipòtesi documentària, les dues fonts, J i E, prefereixen *'ānōjī*, mentre que P, per la seva banda, fa servir només *'ānī*. A P es troba *'ānī* aproximadament cent trenta vegades, mentre que *'ānōjī* apareix només una vegada, en el verset *Jo [ 'ānōjī ] estranger i foraster sóc entre vosaltres* (Gènesi XXIII 4). Això no obstant, tots aquests nombres, així com totes les taules estadístiques que s'han elaborat per demostrar la diferència entre les fonts, no demostren aquesta situació. En aquestes taules es citen els pronoms com si estiguessin totalment divorciats del seu context, sense prestar atenció a les diverses formes sintàctiques i als girs idiomàtics en què apareixen. Per exemple, l'expressió *'ānī* YHWH [«Jo, el Senyor»] apareix en nombroses ocasions, però ja que és una frase estereotipada que mai no varia de forma, tots aquests exemples ascendeixen a poc més que un sol cas. A més, quan es considera que la paraula *'ānōjī* està composta de tres síl·labes, i *'ānī* només per una (en forma pausal יְנִי *'ānī*, que té dues síl·labes), difereixen en el seu efecte sobre el ritme del oració, i és possible que aquesta distinció sigui la causant de l'elecció de la primera o segona paraula segons les circumstàncies. Paga la pena examinar el text bíblic per veure si aquesta conjectura queda justificada o no. Amb aquesta finalitat, ja he investigat tots els versets del Llibre del Gènesi que contenen un dels dos pronoms, i estic convençut que aquest és realment el cas. A continuació dono el resultat del meu estudi de manera detallada:

(a) Si el pronom és subjecte d'una clàusula verbal, és a dir, d'una clàusula que contingui un verb en pretèrit [perfecte] o en el futur [imperfecte], amb independència de si el pronom precedeix el verb o viceversa, s'usa *'ānōjī*, per exemple: Jo [*'ānōjī*] *vaig donar la meva criada a la teva abraçada* (XVI 5); *i fins i tot jo* [*'ānōjī*] *pugui tenir fills* [literalment, «pugui ser edificada»] *mitjançant ella* [XXX 3]. Aquesta és la regla invariable, excepte en un cas (XIV 23: Jo [*'ānī*] *he enriquit Abram*), on la sentència presenta un ritme no usual, presentant un *Metheg* en la primera síl·laba del verb (*he 'ēšartī*, «he enriquit»).

(b) Quan el pronom forma part d'un subjecte compost (altres i *jo*), i segueix al verb, és sempre *'ānī*; per exemple: *hābhō' nābhō' 'ānī w'e'immējā w'e'ahejā* [És que vindrem jo i la teva mare i els teus germans ...?] (XXXVII 10).

(c) Quan el pronom és *nominativus pendens* al principi d'una oració, i el subjecte de l'oració pertany a l'orador, s'empra *'ānī* de manera invariable; per exemple: QUANT A MI [*'ānī*], *heus aquí, el meu pacte és amb tu* [XVII 4]; però si el subjecte és algun altre, el pronom és *'ānōjī*: QUANT A MI [*'ānōjī*], *em va guiar el Senyor en el camí* (XXIV 27).

(d) Si el pronom no és el subjecte, sinó que apareix per realçar el sufix pronominal del verb precedent, és invariablement *'ānī*: *beneeix-ME* [*'ānī*] *també* (XXVII 34, 38).

(e) En les clàusules nominals, és a dir, en aquelles que no tenen verb en pretèrit o [perfecte] o futur [imperfecte], si es desitja realçar el subjecte, el pronom és *'ānōjī*; per exemple: *No tinguis por, Abram, Jo* [*'ānōjī*] *sóc* [aquest verb és sobreentès] *el teu escut* (XV 1); però si la Bíblia no desitja realçar el subjecte, o desitja donar un major èmfasi a l'objecte, el pronom és *'ānī*; per exemple: Jo [*'ānī*] *ME'N RECORDO avui de les meves faltes* (XLI 9).

Després d'haver determinat que l'ús dels dos pronoms depèn d'unes regles idèntiques per a tot el Llibre en totes les seves seccions, sigui quina sigui la font a la qual se solen atribuir, queda clar que les variacions en l'ús dels Noms no es deuen a cap canvi de fonts, sinó només a raons lingüístiques generals.

Un exemple interessant el proporcionen les paraules *תרם* *terem* i *בְּתֵרֶם* *b'eterem*. Se sol dir que la font E fa servir l'expressió *b'eterem*, i que J prefereix *terem*, sense la *Bēth*; per tant, tots els versets on apareix *b'eterem* s'han d'adscriure a E, i tots aquells en els quals apareix *terem*, a J. Però aquesta perspectiva és errònia. No es tracta de dues expressions d'idèntic significat que es puguin intercanviar a voluntat. *B'eterem* significa una cosa, i *terem* una altra: *terem* és un adverbi que significa *no encara*; per exemple: *Que potser NO saps ENCARA* [*terem*] *que Egipte està ja destruït?* (Èxode 10:7); mentre que *b'eterem* és un adverbi que significa *abans*, per exemple: *perquè jo et beneixi ABANS* [*b'eterem*] *que mori* (XXVII 4). Queda clar que com la connotació de les dues paraules és diferent, cadascuna s'usa en conformitat amb el significat que cal. Així, no hi ha qüestió aquí de diferents fonts, sinó d'una regla igualment aplicable a cada escriptor hebreu i a cada llibre hebreu. Hauria estat ben impossible que ningú escrivís: *habh'eterem tēdha* [per significar: «Encara no compreneu»] que Egipte està arruïnat?»; ni tampoc ningú podria dir: «perquè jo et beneixi *terem 'āmūth* [per connotar: «abans que jo mori»]»

Deixeu-me citar una última il·lustració: les variacions en l'ordre dels numerals. Com sabem, en hebreu bíblic és possible disposar dels numerals compostos de dues maneres diferents: de vegades les unitats precedeixen a les desenes, i les desenes a les centenes, i les centenes als milers; d'altra banda, de vegades els milers vénen abans de les centenes, i les centenes abans de les desenes, i les desenes abans de les unitats. Per exemple, trobem *cent i vint* en ordre descendent, i també *vint i cent* en ordre ascendent; apareix *quarantacinc*, però també *cinc i quaranta*. El punt de vista predominant referent a això és que la diferència entre els ordres descendent i ascendent es deu a una diferència de fonts: se sosté que els documents J, E i D gairebé sempre feien servir l'ordre descendent, mentre

que P preferia com a regla el ordre ascendent. A primera vista, aquesta sembla una peculiaritat sorprenent; però només a primera vista. Quan examinem els passatges amb deteniment, veiem que la situació és completament diferent del que comunament es creu. Després d'investigar tots els nombres compostos en la Bíblia, vaig descobrir que els ordres ascendent i descendent es fan servir seguint unes regles concretes que es mantenen en tots els llibres.

Aquesta és la regla principal: quan la Bíblia ens dona dades tècniques o estadístiques similars, prefereix freqüentment l'ordre ascendent, ja que la tendència a l'exactitud en aquests casos fa que els nombres menors rebin precedència i prominència. En canvi, quan apareix un nombre en solitari en un passatge narratiu o en un poema o en un discurs i similars, els nombres es disposen invariablement, excepte en uns pocs casos amb circumstàncies especials, seguint l'ordre més natural i espontani, és a dir, l'ordre descendent. Aquesta és una regla fonamental que regeix l'ús dels nombres en hebreu. Per exemple, llegim en la història dels fills de Déu i de les filles dels homes: *però els seus dies seran CENT I VINT anys* (Gènesi VI 3); igualment en el discurs de Moisès als israelites abans de la seva mort: *Aquest dia sóc d'edat de CENT I VINT anys* (Deuteronomi XXXI 2); i igualment es relata després: *Era Moisès d'edat de CENT I VINT anys quan va morir* (*ibid.*, XXXIV 7); després es registra en el Llibre dels Reis: *i Hiram havia enviat al rei CENT I VINT talents d'or* (I Reis IX 14). Però en la llista de dades estadístiques sobre les ofrenes dels prínceps, es diu: *tot l'or de les culleres, VINT I CENT sicles* (Nombres VII 86), i així mateix respecte de cada un dels prínceps es diu: *La seva ofrena va ser un plat de plata de TRENTA I CENT sicles de pes, ...* (VII 13ss). I també, per citar un últim exemple, en la informació estadística sobre els principals caps de Salomó: *I els que Salomó havia fet caps i vigilants sobre les obres eren CINQUANTA I CINC-CENTS, els quals estaven sobre el poble que treballava en aquella obra* (I Reis IX 23). No cal afegir que a més d'aquesta regla principal hi ha altres regles secundàries —corol·laris del principi primari, per dir-ho així— que serveixen per explicar els casos especials que he esmentat; però no és la meua intenció entrar en aquesta etapa en detalls que sens dubte no us interessaran excessivament. Qui vulgui estudiar-los, els trobarà a *La Questione*, on veurà com tots els casos que apareixen a la Bíblia d'un ordre ascendent són explicables segons els principis que he esbossat. El que ara ens concerneix és que, ja que aquest sistema funciona en tots els llibres bíblics, tenim raó per concloure que no tenim aquí cap base per a la suposició d'unes fonts divergents.

Algú podrà preguntar: Però com és possible explicar que precisament en les seccions atribuïdes a P es trobi majoritàriament l'ordre ascendent? La resposta és senzilla: atribueixen a P, sobre la base del caràcter atribuït a aquesta font, totes les taules cronològiques i genealògiques, tots els registres estadístics, totes les descripcions tècniques dels serveis, i similars; el resultat és que l'ordre numèric peculiar de casos d'aquesta classe semblen ocórrer més sovint a P. En els pocs passatges narratius atribuïts a P, com succeeix en totes les altres narratives, se segueix l'ordre descendent; per exemple: *Abraham era d'edat de NORANTA-NOU anys quan va circumcidar la carn del seu prepuci* (Gènesi XVII 24).

Però ja hem vist prou exemples pertanyents al vocabulari i a l'estructura gramatical del llenguatge. Només queda que afegim unes poques paraules sobre la qüestió de l'estil. Referent a això tampoc entraré en detalls, però indicaré de manera resumida les àmplies línies de diferència entre P i els altres documents. Es diu generalment que l'estil de P, en contrast amb el d'altres fonts, és fred, sec i àrid; és meticulós pel que fa als detalls, i exhibeix una preferència per les frases estereotipades, que es reiteren constantment d'una forma idèntica. La veritat és que l'existència d'aquestes característiques a les seccions atribuïdes a P és fins a cert punt indiscutible; en canvi l'estil de les seccions atribuïdes a

J, per exemple, o també a E, és clar i vívid, ple de color i de vida —un estil invariablement marcat per un encant peculiar. Però no ens deixem enganyar per les aparences. No oblidem que a P s'atribueixen precisament aquelles seccions que per la seva naturalesa són necessàriament grises i àrides. Com, per exemple, es podria infondre vitalitat i l'encant distintiu d'una fina redacció a registres genealògics com els de «El llibre de la història d'Adam» o a la llista dels descendents de Sem? En canvi, la quantitat limitada de seccions narratives que per regla general s'assignen a P exposen la vivacitat i elegància de dicció que caracteritzen les narracions atribuïdes a J i E. Recíprocament, els pocs casos en què apareixen llistes genealògiques atribuïdes a J, trobem la mateixa manera freda, insípida i esquemàtica de redacció peculiar de les genealogies que apareixen en les seccions atribuïdes a P. En resum: el canvi d'estil depèn del canvi de tema, no d'una diferència de fonts.

No em caldrà prolongar aquesta anàlisi. Crec que haureu quedat convençuts ja que totes les disparitats de les que he parlat avui no apunten a l'existència d'uns documents específics com J, E o P, i que es poden explicar senzillament per mitjà d'unes regles fermament establertes que regeixen l'ús del llenguatge, que resulten igualment vàlides per a tots els escriptors hebreus i per a tots els llibres hebreus.

Segueix, d'això, que la Segona Columna tampoc ha pogut resistir l'examen. Tot de lluny semblava tallada en granit; quan ens hem apropat i l'hem tocat amb els dits, hem vist que aquest material no era millor que el de la Primera Columna, i que, com aquella, s'ha ensorrat en sentir la pressió d'un dit. La Segona Columna, també, jeu en ruïnes.

CONFERÈNCIA V  
CONTRADICCIONS  
I DIVERGÈNCIES DE PERSPECTIVA

ABORDEM ara la Tercera Columna, és a dir, les diferències en el contingut dels textos; en altres paraules, les contradiccions i divergències entre una i altra secció. Ahir consideràvem les variacions de forma, les disparitats externes; avui ens dedicarem a les incongruències internes.

Els proponents de la teoria dominant han cridat l'atenció a moltes incongruències d'aquesta classe: amb excepcions discrepants en l'esfera de la religió i de l'ètica; perspectives dispars respecte a maneres d'adoració o problemes nacionals i polítics; indicacions de costums variants en la vida de la comunitat, i també contradiccions explícites entre dos passatges en conflicte. No cal afegir que donen gran importància a aquestes diferències com evidència corroborativa de la seva teoria i com a mitjà addicional per determinar les fonts dels textos. De manera que aquesta és una de les importants columnes sobre les quals descansa l'estructura de la hipòtesi documentària. Ens correspon ara explorar aquesta columna i posar a prova la seva estabilitat.

La tasca no és fàcil. Els materials que componen la columna que ara abordem són tan diferents entre si í, i són tants, que per descomptat no podrem tractar avui sobre tots ells. Per això, avui també em limitaré a citar uns pocs exemples extractats de *La Questione*; qui vulgui seguir endavant en l'estudi d'aquest tema trobarà en l'esmentada obra el material complet.

Una de les més importants —potser *la* més important— de les categories de disparitats internes entre les fonts, assenyalada pels experts citats, es refereix al concepte sobre la Deïtat i la Seva relació amb la humanitat. Aquest punt mereix que l'abordem en primer lloc.

Aquestes dissimilituds, que són particularment pronunciades en el Llibre del Gènesi, poden resumir-se així:

El document J considera YHWH com el Déu nacional dels fills d'Israel, i, de passada, com el Déu del món. El concep com el Creador del cel i de la terra, Senyor de tots els pobles, Guia i Jutge de la humanitat, que jutja els homes amb justícia segons les seves obres, i que guarda de manera particular a tots aquells que el reconeixen i el serveixen amb fidelitat. Aquesta font no ens presenta YHWH com un Ésser abstracte, completament apartat de l'univers material, sinó que l'investeix de personalitat, li atribueix sentiments anàlegs als humans, i descriu les Seves relacions directes amb els fills dels homes —especialment amb els Seus seguidors fidels— la seva acceptació de les pregàries d'ells, i en particular com Ell es revela a ells en formes més o menys corpòries, fins i tot a plena llum del dia, i de vegades mitjançant seus àngels.

Molt diferent és la perspectiva de la font E. En aquestes seccions troba expressió un concepte teològic més exaltat, i en elles la distància entre l'home i Déu és més gran. Les teofanies a E no estan marcades per una tendència tan gran cap a la corporeïtat; encara més, aquesta font no fa cap menció, fins als temps de Moisès, que Déu s'hagués revelat a plena llum del dia; i fins i tot de nit, segons aquest document, Déu es manifesta als homes només en visions i somnis. Quan els homes estan desperts, Déu no es revela en Persona sinó per mitjà d'àngels. Fins i tot aquests no s'apareixen a l'home sobre la terra, sinó que li parlen des del cel.

Pel que fa a P, la disparitat entre aquest document i J és encara més gran. P s'eleva a un concepte completament transcendent. Les criatures estan separades del Déu Infinit per un profund abisme que no es pot salvar per cap pont material; només es pot sobrevolar en un salt espiritual. En aquesta font es troben al·lusions corpòries només en aquelles rares ocasions en què són necessàries per explicar conceptes divins en termes humans. En P Déu no es revela en forma corpòria, ni en somnis i visions, o ni tan sols per mitjà d'àngels. P senzillament afirma que Déu va parlar amb una certa persona; això és tot. Si en alguna ocasió P afegeix també que Déu es va manifestar a algun ésser humà, o que després de parlar va tornar al cel, no ho fa més enllà dels límits d'aquestes expressions generals, ni s'aventura, en cap manera, a donar-nos una descripció de la teofania.

Així és com se solen descriure les diferències entre els tres documents J, E i P, respecte de la concepció del Ésser Diví i de la manera en què Ell es revela als éssers humans. La veritat és que és indiscutible que hi ha disparitats entre certes seccions sobre la concepció de la Deïtat (més endavant tractaré sobre la manera de les manifestacions divines). És possible que aquestes divergències indiquin els diferents tipus de tradició que han estat absorbits en les diverses seccions; però no demostren l'existència de documents com J, E i P, i no contenen res que no pogués trobar-se en un llibre homogeni. El fet que en les seccions que s'atribueixen a J, on apareix el nom YHWH, Déu apareix en un aspecte més personal i està dotat dels atributs especials acabats d'esmentar, mentre que en les seccions assignades a E i P, que empen el nom *'Elōhīm*, apareix un concepte més abstracte, es pot explicar perfectament sobre la base de les regles que regeixen l'ús dels dos Noms Divins que hem establert en les conferències anteriors. La disparitat entre les seccions atribuïdes a E i les atribuïdes a P pot també explicar-se perfectament quan recordem que a E s'atribueixen generalment les seccions narratives amb el seu colorit tan vívid, i a P majorment els passatges més doctrinals.

Si algú respon: «Però fins i tot així, el fet de que en les diverses seccions es reflecteixen uns conceptes diferents de Déu no pot sinó suscitar dubtes en les nostres ments», deixeu-me llavors il·lustrar el meu argument amb una història. Imaginem que un cert autor escriu una biografia del seu pare, que havia estat un destacat savi, un acadèmic. Suposarem que en aquest llibre l'escriptor ens dona una descripció polifacètica del seu pare, i que així descriu la seva vida privada a la llar, les seves relacions amb els seus estudiants a la universitat, i la seva investigació científica. Suposarem també que l'escriptor no dedica una secció especial a cada un d'aquests aspectes, sinó que disposa el seu material en ordre cronològic, i que barreja de tal manera els passatges que pertanyen als tres temes que cada part del llibre conté alguna cosa relacionada amb cada un d'ells. Suposem també que els alumnes i admiradors d'aquest erudit i el seu cercle acadèmic el designessin senzillament com «el professor»; sabien bé, és clar, que hi ha molts professors en el món, però per ells era «el professor» —amb l'article definit. Sens dubte, quan l'autor procedeix a escriure la seva obra, en els passatges que descriuen la vida del seu pare dins del cercle familiar es referirà a ell com el «pare». Per exemple, escriu, «Llavors el meu pare va dir tal cosa a la meva mare»; o «en aquell dia el meu pare va arribar a casa abatut, però els seus fills, que van arribar corrent i rient a rebre'l, el van omplir d'alegria». D'altra banda, en les seccions que el presentin en el cercle dels seus estudiants en la universitat, fa servir la designació per la qual era generalment conegut en aquell cercle, és a dir, «el professor», i de manera semblant en aquelles seccions que es refereixin als seus treballs científics, a les seves investigacions, invencions i descobriments. Imaginem-nos ara nosaltres que segles o mil·lennis després arriba un acadèmic i emprèn determinar l'autoria del llibre. Si adopta els mètodes de la hipòtesi documentària, aquest acadèmic dirà: Com observo que el protagonista de la obra és designat en certs llocs com «pare» i en altres com «el professor», segueix per aquest motiu que tenim fragments presos de diferents escriptors,

i la dissimilitud entre les seccions narrativa i científica corrobora aquest extrem. Sobre aquesta base, dividiré el text del volum entre tres tipus, cada un dels quals deriva d'una font separada: tots els passatges que fan servir el nom «pare» emanen d'una font; aquells en què l'apel·latiu usual és «el professor» i el seu contingut té un caràcter narratiu estan extrets de la font 2; i els que també designen el seu protagonista com «el professor» però que tenen un contingut científic pertanyen a una tercera font. Després afegirà: Els tres autors, com veiem, descriuen el seu protagonista de forma diferent. Segons el primer escriptor, era un home senzill, completament dedicat a la seva esposa i als seus fills, i a qui sempre se'l trobava en el cercle de la seva família i sempre dedicat al benestar de la mateixa; segons el segon autor, estava completament dedicat a l'ensenyament i instrucció dels seus estudiants en les tasques científiques, i sempre apareix davant els seus estudiants d'una manera que sempre els recorda la distància entre ell mateix i ells; la tercera font el presenta com un home que no té cap contacte directe amb la vida social i familiar, que sempre està tancat en el seu laboratori, entre els seus llibres i instruments, i que no té un altre interès que la investigació científica. Tot i l'anàlisi realitzat per aquest erudit, sabem que està en un error, perquè segons la nostra premissa només hi va haver un autor, i tota la seva obra és una redacció homogènia. I el llibre no presenta tres persones diferents, sinó tres diferents aspectes d'un individu, aspectes que poden trobar-se units en una sola personalitat perquè no són mútuament excloents.

Aquesta situació és la que tenim a la Torà. Ens és donada per ensenyar-nos les diverses facetes de la Persona Divina, que és alhora el Déu d'Israel i dels Gentils; el Déu Altíssim, que transcendeix la naturalesa i que no obstant això és a prop del cor del home i té cura d'ell com un pare té cura del seu fill; que està immensament allunyat de tota corporeïtat però que es revela als seus elegits i els capacita per sentir la Seva veu. Aquests diversos aspectes no apareixen incongruents a la consciència de l'home de fe, que és íntegre de cor envers el seu Déu, i que està convençut que no és Déu qui canvia, sinó les Seves accions, o bé que el que canvia és la perspectiva des de la qual l'home el contempla. Aquesta qüestió pot ser que no sigui tan senzilla per al pensador que vol fonamentar la seva fe en un fonament filosòfic; però la Torà no és un tractat filosòfic; el seu únic propòsit és parlar al cor de l'home, i engendrar en ell la fe.

Si hi ha algú aquí que encara tingui dubtes sobre d'aquest tema i que trobi difícil imaginar que en una obra unitària poguessin quedar reflectits conjuntament conceptes divergents sobre Déu com els esmentats, li donaré un exemple pres de fora de la literatura bíblica. A la *Divina Comèdia* de Dante Alighieri, a prop dels passatges més exaltats i plens de colorit, plens de meravelloses històries que apunten en tot moment a la intervenció directa de la Deïtat en els afers humans, apareixen passatges doctrinals, corresponents en el seu caràcter i concepció de Déu amb les seccions atribuïdes a la font P, així com també els primerament esmentats poden comparar-se amb les seccions assignades a J i E. Però Dante era un sol autor, i la seva *Divina Comèdia* és una obra unitària.

Tot el que he dit fins ara tracta només d'una porció determinada de l'agregat de diferències en el concepte de la Deïtat a les que he cridat la vostra atenció en exposar la tesi de la teoria documentària. Hi ha encara altres divergències relacionades amb la manera en què s'experimenta la teofania. Referent a això podem fer aquesta pregunta: S'ajusta la perspectiva dels Alts Crítics amb el que trobem en el text de la Bíblia? Entrem ara en aquest assumpte.

Com he dit, es manté comunament que hi ha tres classes de teofanies. Cadascuna és característica d'una de les fonts: si Déu es revela en forma corpòria, el passatge pertany a J; si en somnis i visions nocturnes, a E; si de forma exclusivament oral, a P.

Considerem les manifestacions divines en somni o visió. Abans de l'època de Moisès va haver-hi set casos d'aquest tipus. El primer es va donar quan es va concertar el Pacte dels Trossos (Gènesi XV). I què se'ns diu allà? El que segueix:

*Després d'aquests fets va venir la paraula del Senyor a Abram en visió, dient, etcètera.* «La paraula del Senyor [YHWH]: ja que aquí apareix el nom YHWH, aquest verset contradiu frontalment el punt de vista que les visions són peculiars de la font E, que utilitza 'Elōhīm. Per lliurar-se de aquesta perplexitat, els crítics eliminen la paraula *visió* basant-se en la mateixa teoria que ha de ser demostrada. Gunkel, per exemple, justifica l'esmena textual sobre la base que «les teofanies en somnis o visions són característiques d'E». Aquest és un exemple de la classe d'argument en cercle viciós que us vaig descriure ahir.

La segona ocasió: La manifestació divina a Isaac. Es diu (Gènesi XXVI 24): *I se li va aparèixer Jahveh [YHWH] aquella nit*. Un cop més tenim el Tetragràmaton, que de nou entra en conflicte amb la teoria que estem examinant. En aquest cas s'omet el verset sencer per desfer-se de la dificultat. Així es repeteix l'error de la crítica.

La tercera ocasió: la teofania concedida a Jacob en el seu famós somni, quan va veure una escala recolzada sobre la terra, i amb el seu extrem que tocava el cel. En aquest passatge també apareix YHWH: *I vet aquí, el Senyor [YHWH] estava a la part alta d'ella, el qual va dir: Jo sóc el Senyor [YHWH]*, etcètera. (Gènesi XXVIII 13); i també en aquesta ocasió el remei està immediatament disponible; la secció és objecte d'un desmembrament total, i les peces resultants es reformen per donar dos relats paral·lels, un que conté el somni, i l'altre la manifestació de YHWH en forma corpòria. La primera narració s'assigna a E, i la segona a J.

Si no manipulem els textos per forçar-los a dir el que volem, i si basem el nostre judici sobre el que està realment registrat a la Bíblia i no en el que escrivim nosaltres mateixos, o el que deixem després d'esborrar i dissecionar amb l'objectiu de forçar els passatges a adaptar-se a les nostres idees preconcebudes, hem d'arribar a la conclusió que entre aquests set exemples n'hi ha tres en conflicte obert amb l'opinió dominant.

I els altres quatre? En dos d'ells se'ns parla dels somnis d'Abimèlec, rei de Gerar, i de Laban, l'arameu: *Però Déu [Elōhīm] va venir a Abimèlec en somnis de nit, i li va dir, etcètera.* (Gènesi XX 3); i així també: *I va venir Déu [Elōhīm] a Laban l'arameu en somnis aquella nit, i li va dir, etcètera.* (Gènesi XXXI 24). Aquí, com ja vaig explicar fa dos dies, era necessari fer servir el nom 'Elōhīm, perquè Abimèlec i Laban eren estrangers i no coneixien YHWH. Així, els nostres textos no proporcionen evidència d'una font específica que faci servir el nom 'Elōhīm en lloc del Tetragràmaton, perquè cada autor hebreu hagués escrit 'Elōhīm en aquestes circumstàncies.

Així, dels set casos només queden dos. Fins i tot si no es pogués presentar cap objecció contra ells, aquests dos exemples no podrien demostrar res contra els tres primers, que estan vinculats amb el nom YHWH. Però tampoc aquests últims estan lliures de dificultats. Una de les teofanies apareix a Gènesi XXI 10-11: *I va succeir que en el temps que les ovelles estaven en zel, vaig alçar jo els meus ulls i vaig veure en somnis, i vet aquí que els mascles que cobrien les femelles eren llistats, pintats i bigarrats. I em va dir l'àngel de DÉU [Elōhīm] en somnis: Jacob! I jo vaig dir: Sóc aquí, etcètera.* Un cop més, aquí es fa servir el nom 'Elōhīm per una raó relacionada amb el contingut de la història. No era apropiat que YHWH mateix aparegués a Jacob amb el propòsit de desvetllar una cosa d'aquesta naturalesa. Un àngel era suficient; i fins i tot l'àngel és designat per l'Esclatadura «un àngel de 'Elōhīm» i no «un àngel de YHWH», a fi d'evitar associar de cap manera el sacratíssim Nom amb un tema així.

L'última teofania és la que li fou concedida a Jacob quan estava a punt de descendir a Egipte: *I va parlar DÉU [Elōhīm] a Israel en visions de nit, i va dir: Jacob, Jacob. I ell*



va respondre: *Sóc aquí*. (Gènesi XLVI 2). També en aquest cas hi ha una raó especial per a l'ús de *'Elōhīm*. No només en aquest passatge, sinó en totes les seccions que es refereixen a Egipte —les que relaten la història de Josep i dels seus germans, o que descriuen com Jacob i els seus fills van deixar Canaan, i com els fills d'Israel es van establir a Egipte i van ser allà reduïts a la esclavitud— el Tetragràmaton mai no s'esmenta en cap declaració, fins que el mateix YHWH s'apareix a Moisès al Mont Horeb (Èxode III). No només quan el que parla és un egipci, o és considerat com a tal, o quan les paraules es dirigeixen a un egipci, sinó fins i tot en els soliloquis de Josep, o quan parla als seus germans i al seu pare després de donar-se a conèixer a ells, o quan Jacob s'adreça a Josep o als seus fills, el Nom que s'usa és sempre *'Elōhīm*. Després que el Tetragràmaton ha estat esmentat en diverses ocasions en la història de Putifar (Gènesi xxxix 3), en la narració objectiva de la Torà però no en cap declaració dels que intervenen (fins i tot allà Josep es refereix a *'Elōhīm*), el nom YHWH no torna a aparèixer en cap de les seccions finals del Llibre de Gènesi, ni en el començament del Llibre de l'Èxode, ni tan sols en les declaracions impersonals del Pentateuc, excepte només una vegada, en les benediccions de Jacob (XLIX 18), que és un poema i que per tant cau sota la regla que regeix la poesia hebrea, com vaig explicar en la meua conferència fa dos dies. El Tetragràmaton, per així dir-ho, queda oblidat, i només es fa servir *'Elōhīm* a través d'aquestes seccions, com si la Torà volgués crear la impressió que quan els nostres avantpassats van viure en un país estrany, lluny de la terra que YHWH havia escollit per seva heretat, el coneixement de YHWH per part d'ells estava molt decaigut. Sabien de l'existència de Déu d'una manera general, però el coneixement clar i complet de YHWH el van perdre, fins que YHWH es va revelar en tota la seva glòria a Moisès. Per aquesta raó l'Esclatada ens diu que quan Jacob va contemplar la teofania, va ser *'Elōhīm* qui es va revelar a ell i li va dir: «*Jo baixaré amb tu a Egipte*» (Gènesi XLVI 4). En descendir a Egipte, els israelites van prendre amb ells el coneixement de *'Elōhīm*, però no el ple coneixement de YHWH. Era essencial que sorgís un home com Moisès per a que el coneixement de *'Elōhīm* es transformés de nou en el coneixement de YHWH. Això és el que vol dir la Bíblia quan declara: *Va parlar encara 'Elōhīm a Moisès, i li va dir: Jo sóc YHWH* (Èxode VI 2). Així, veiem que hi havia una raó concreta per a l'ús de *'Elōhīm* fins i tot en el relat de la visió de Jacob a Beerxeba, i que no representa l'ús establert de cap font determinada.

Per tant, tota la concepció que les visions i els somnis són la característica particular, per així dir-ho, de la font E, no és res més que un producte de la imaginació. Un estudi detallat dels passatges que pertanyen a les altres teofanies ens portaria, sense cap dificultat, a la conclusió que les habituals afirmacions sobre els trets teofànics peculiars de J i P són també imaginaris. Però no vull perllongar aquesta anàlisi, per no ocupar massa del temps amb un sol tema, i passaré ara a una altra qüestió. En tot cas, n'he dit prou per demostrar la debilitat del actual punt de vista sobre les preteses diferències, i per satisfer-nos que tot el que es diu sobre el pes d'aquestes divergències no té cap fonament.

És habitual assenyalar les diferències entre les fonts en un altre àmbit molt important, el de l'*ètica*. A grans trets, el punt de vista dominant és el següent:

Tot i que les fonts J i E intenten presentar-nos els Patriarques com figures ideals, i ens donen meravellosos exemples de la seva elevada moralitat, com la fe d'Abraham i la justícia de Josep, no es priven no obstant d'incloure també alguns episodis que són èticament objectables, com, per exemple, la història de com Jacob va obtenir la benedicció del seu ancià pare mitjançant engany. Això demostra que la norma moral de J i E era defectuosa, mentre que el criteri ètic de P era vigilant i sensible, i operava en un pla elevat i irreprotxable.

Si volem posar a prova la validesa d'aquest punt de vista i determinar si les normes morals de certes seccions difereixen respecte de les d'altres, serà aconsellable considerar,

abans de res, la secció que ha resultat un blanc en particular de les crítiques, és a dir, l'incident en què, per consell de la seva mare, Jacob va portar el guisat de cabridet al seu pare amb engany (Gènesi XXVII). Per descomptat, Jacob i Rebeca van cometre un gran pecat; sobre això no hi ha cap dubte. Però aquesta no és la qüestió. La qüestió és com la Torà considera aquest acte, i quina actitud adopta vers el mateix; això és el que determinarà el nivell moral de la narració. Busquem la resposta al text bíblic. Cal dir, a manera de prefaci, que és un principi fonamental de l'Esriptura, en narracions d'aquesta naturalesa, no expressar la seva opinió de forma explícita i subjectiva, sinó relatar la història d'una manera objectiva, i deixar al lector que aprengui la «moral» a partir de la manera en què es van desenvolupant els esdeveniments en conformitat amb la voluntat del Jutge del univers. Sens dubte, una lliçó que s'ensenya per implicació pot exercir una major influència que una lliçó declarada de manera explícita. Ara bé, què li va passar, a Jacob, després d'enganyar el seu pare i d'haver obtingut mitjançant engany la benedicció destinada al seu germà Esaú? No només es va veure obligat a anar-se'n a l'exili, que és en si mateix un càstig pel pecat que havia comès, sinó que Déu també li va imposar una retribució mesura per mesura. Jacob havia aprofitat la foscor en què havien quedat sumits els cecs ulls del seu pare per presentar-se en lloc del seu germà —i, heus aquí!—, després d'haver treballat en dur servei durant set anys i d'esperar que Laban li donés l'estimada del seu cor, Laban es va aprofitar de les tenebres de la nit per enganyar-lo donant-li l'altra germana a la cambra nupcial en lloc de la desitjada. Una *germana* en lloc d' *una altra*: exactament com ell havia entrat a la tenda d'Isaac en lloc de *seu germà*. El càstig és evident, i no hi ha cap dubte sobre el veredict que la Torà pronuncia sobre Jacob. Fins i tot la fraseologia emprada en la rèplica de Laban davant la queixa de Jacob al matí següent: No es fa així *en el nostre lloc, que es doni LA PETITA ABANS DE LA GRAN* (Gènesi XXIX 26), està calculada per fer recordar a Jacob —i al lector— l'amarga memòria del que havia succeït al seu pare quan es va presentar el germà petit en lloc del primogènit, perquè no es fa així!

I què va passar amb Rebeca? També ella va ser castigada amb una justícia poètica. Ella havia dit al seu fill Jacob, quan el va aconsellar perquè usurpés la benedicció: ARA, DONCS, FILL MEU, OBEEIX LA MEVA VEU *en el que et dic* (XXVII 8). La seva retribució va ser que es va veure obligada a acomiadar el seu estimat fill lluny, a constrènyer-lo a que deixés el país, i a dir-ho amb aquestes mateixes paraules: ARA, DONCS, FILL MEU, OBEEIX LA MEVA VEU (*ibid.*, v. 43). L'al·lusió és evident. Mitjançant el paral·lisme de la fraseologia, la Torà realça el vincle entre els dos episodis. La història, així, no només queda exempta de tota taca moral, sinó que, a l'inrevés, inculca una sublim lliçó moral: l'Esriptura ens ensenya que qualsevol que actuï de tal manera està destinat a rebre el seu càstig, una severa retribució que es correspon amb el seu crim, sigui el pecador qui sigui —encara que es tracti fins i tot de Jacob, fins i tot de Rebeca.

Hauria estat també profitós examinar les altres narracions d'aquesta classe; per exemple, la història d'Abram i Sarai a Egipte (Gènesi XII 10-20) i els relats paral·lels (Gènesi XX; XXVI 7-11); l'episodi de la venda de la primogenitura per Esaú a Jacob (Gènesi XXV 29-34); la història de Jacob i Laban (especialment XXX 25-43), i similars. Però el temps a pressa, i he de ser breu. Qualsevol que consulti el meu llibre *La Questione* hi trobarà tot el material complet. Però l'exemple que he citat és suficient per demostrar que si no ens acontentem amb fer una ullada ràpida i superficial al tema, quedarem finalment convençuts que les imaginàries disparitats desapareixen totalment quan examinem els textos bíblics amb discerniment.

Tot i la manca de temps, hi ha una qüestió que mereix la nostra atenció per un moment, fins i tot en aquesta fase de la conferència. Puc comprendre perfectament el que alguns podrien ara adduir: Sobre la base del que hem après avui, explícitament o implícitament,

estem disposats a acceptar que no hi ha cap raó per trobar defectes en les normes ètiques de les narracions de J i E, i que, a canvi, el lector atent pot derivar unes nobles instruccions ètiques de les mateixes; però, per què no hi ha un sol passatge a P que exigeixi un detingut examen per poder aprendre la seva lliçó moral? Si J i E relaten que els patriarques van pecar i que van ser condignament castigats, per què P guarda un silenci tan total sobre les seves transgressions? És que no hi ha diferència entre un que peca i rep càstig i un que no peca en absolut? No és aquesta una divergència que estableix una distinció entre les fonts? La resposta és senzilla i clara. No hi ha una única secció que contingui narratives assignades als patriarques que sigui assignada a P, excepte la història de la Cova de Macpelà i la secció de la Circumcisió. A aquesta font s'atribueixen informes àrids i fragmentaris, dades genealògiques i cronològiques, i poca cosa més. Com en general amb prou penes si s'assignen cap mena de narracions a aquest document, és impossible trobar en el mateix, a part dels dos exemples aïllats que s'esmenten, històries de cap mena. Així com hi ha manca de narracions del tipus esmentat, també estan absents les narracions didàctiques com les que il·lustren la fe d'Abraham i la virtut de Josep.

Passem ara a una altra qüestió: les diferències en els costums familiars i els comunitaris. També en aquest cas prendrem un dels exemples més típics, un que es considera també com entre els més concloents. Se sol dir —i cada acadèmic repeteix les assercions dels seus predecessors sense pensar en investigar-les en absolut— que a la font P és el pare qui imposa el nom al nadó, mentre que a J i E és la mare qui li posa el nom; això indica que els documents van emanar de diferents mitjans on prevalien diferents costums. P es va originar en un lloc i una època que donava al pare el dret de donar el nom, mentre que les altres fonts van ser escrites en un lloc i en un temps que atorgaven aquest privilegi a la mare.

Quan examinem les seccions adscrites a J i a E, veiem immediatament que *en la majoria dels casos*, per descomptat, el nom l'imposa la mare; però hi ha una considerable quantitat d'excepcions a aquesta regla —catorze excepcions davant de dinou o vint exemples que s'ajusten a la regla. La quantitat d'excepcions és per si mateixa suficient per generar dubtes; i si recordem que tots els casos relacionats amb els fills de Jacob constitueixen, en última anàlisi, només un cas, perquè tots es troben en una sola secció, la majoria dominant es decanta de l'altre costat. Quant als casos assignats a P, és a dir, els casos on el pare del fill l'imposa el nom, el seu total no passa de quatre; i, fins i tot si estiguessin exempts de tota objecció, seria difícil assignar una gran importància a una regla erigida sobre una quantitat tan petita de passatges. Però la veritat és que hi ha objeccions —i en gran mesura. Dos d'aquests quatre casos han estat assignats a P precisament a causa de que en ells el pare dona el nom a l'infant —és a dir, precisament sobre la base d'allò que s'hauria de demostrar sobre aquests passatges, i per això, no cal ni dir-ho, no es demostra res. En el tercer cas, és dubtós si és realment el pare qui imposa el nom a l'infant, i per això aquest cas tampoc proporciona prova. Així només queda un exemple, que numèricament no té rellevància. Per tant, no hi ha diferència de fonts aquí, ni variació de costum. La significació de la divergència cal cercar-la en altres raons.

Si estudiem els passatges amb cura, trobarem la raó; és clara i evident. Quan la Torà ens informa del nom donat a algun nen en néixer, generalment presenta, com sabem, una explicació etimològica que al·ludeix a alguna circumstància que va precedir o que va acompanyar el naixement. Ara bé, sempre que aquest factor al que el nom deu el seu origen està vinculat amb el pare, llavors la imposició del nom s'atribueix a el pare, i quan està relacionat amb la mare, llavors es diu que és ella qui dona nom al nen. Aquesta regla és simple i lògica, i és vàlida en cada cas, sense excepcions. Quan la circumstància pertany al fill mateix, o bé no s'ofereix cap explicació etimològica (el que succeeix en rares ocasions), llavors, naturalment, la regla no és aplicable; en un d'aquests casos la

imposició del nom s'atribueix al pare, en un altre a la mare, i a la resta s'esmenta de forma indistinta, «un nomenat» o «el van anomenar».

Però potser algú argumentarà que el que les diverses disparitats no poden demostrar, podria potser ser demostrat pels passatges en clar conflicte. Posem doncs això a prova; examinem el text.

La més greu discrepància en tot el Llibre del Gènesi és la diferència entre les dues llistes dels noms de les tres esposes d'Esau. A la secció que tracta sobre la «història» d'Isaac (Gènesi XXVI 34, XXVIII 9) es diu que Esau va prendre com a esposa Judit filla de Beerí l'hitita, a Basemat filla d'Elon l'hitita, i a Mahelet, filla de Ismael, fill d'Abraham; mentre que segons la «història d'Esau» (*ibid.* XXXVI 2-3), les seves dones van ser: Adà filla d'Elon l'hitita, i Oholibamà filla d'Anà, filla de Sebeon l'horreu, i Basemat, filla d'Ismael. Aquesta és una incongruència explícita que no pot conciliar-se cap manera; tots els esforços dels harmonitzadors per aconseguir-ho han fracassat.<sup>5</sup> Hi ha molts altres passatges a Gènesi que es contradiuen, o que semblen contradir-se, però la majoria d'ells formen part de les narracions duplicades, que constitueixen un tema especial d'estudi, i sobre el que em proposo parlar demà. Pel que fa a la minoria d'aquests textos en conflicte, que contenen discrepàncies entre dades aïllades (com els noms de les esposes d'Esau), no cal detallar-los aquí, ja que les meves observacions sobre el cas present són igualment vàlides per disparitats d'aquesta classe.

A primera vista, sembla que la hipòtesi documentària ens permet explicar aquestes incongruències sense la menor dificultat: un dels passatges discrepants emana d'una font, i l'altre d'una altra font. Però en realitat aquesta explicació no explica res; perquè en exculpar l'autor de la responsabilitat de la contradicció i donar-li la culpa el redactor final no guanyem res. Senzillament hem traslladat el problema d'un lloc a un altre sense resoldre'l. Un redactor que realitzi el seu treball amb sol·licitud està obligat no menys que l'autor a evitar incongruències, i potser encara més. Tampoc és factible mantenir que el redactor era conscient de la disparitat, però que no es va atrevir a manipular les fonts, perquè en altres ocasions se'ns diu repetidament que va esborrar o va ometre o va alterar o afegir exactament segons era el seu propòsit. A més, és inconcebible que precisament en el cas de les esposes de Esau el redactor final adoptés una actitud d'un meticolós respecte per la font, ja que segons el punt de vista generalment acceptat pel que fa a la distribució de les fonts, tant la llista de les esposes d'Esau que apareix a la secció de la «història» d'Isaac com tota la «història» d'Esau s'atribueixen a P; de manera que els alts crítics es veuen obligats a suposar que el redactor va suprimir de la història d'Esau el que va trobar en P i posar al seu lloc dades procedents d'una altra font. En aquest cas, el redactor va introduir deliberadament aquesta incongruència en la seva recopilació. Quin hauria estat el seu objecte en aquest cas? Així, la qüestió torna al seu punt de partida. El problema de les contradiccions no es pot resoldre mitjançant la hipòtesi documentària.

Podem trobar una solució sense l'ajuda d'aquesta hipòtesi? Crec que sí. Sembla que existien entre els israelites, pel que fa als noms de les esposes d'Esau, i així mateix amb referència als altres temes que també recauen en versions contradictòries, dues tradicions

---

<sup>5</sup> Cal matisar aquesta afirmació. Cassuto possiblement no havia explorat plenament aquesta qüestió. Per exemple: «Hi ha crítics que creuen que Esau va tenir sis dones; altres, que cinc, altres, tres. Es pot observar que *totes* les dones en la segona llista tenen noms diferents de les corresponents a la primera. Hengstenberg,<sup>63</sup> Keil i Lange expliquen això pel fet que en el seu casament les dones rebien nous noms. En base d'aquesta hipòtesi, Basmat, la filla d'Ismael, és la mateixa que Mahalat; Ada, la filla de Elon hitita, és la mateixa que Basmat; i Aholibama, la filla d'Anà i néta de Sibon hivites, és la mateixa que Judit,<sup>64</sup> filla de Beerí hitita. Anà és també anomenat «Beerí» (home de les aigües termals) pel fet d'haver descobert certes «deus termals» al desert.<sup>65</sup> Quant a la seva nacionalitat, ja s'ha esmentat en un apartat anterior». John W. Haley, Santiago Escuin. *Diccionario de Dificultades y Aparentes Contradicciones Biblicas* (CLIE, Terrassa 1988), pàg. 415. — *N. del T.*

divergents; però la Torà no va voler rebutjar una a favor del altra, i per això va trobar lloc per a ambdues en el seu text, deixant al lector l'elecció d'una de les versions, o trobar una manera de conciliar-les com millor li semblés. En la literatura talmúdica, aquests exemples són nombrosos.

Així veiem que el que les discrepàncies —que hem esmentat primer— no van poder demostrar, les incongruències tampoc poden fer-ho.

En conclusió: hem examinat la Tercera Columna en les seves parts més vitals, i hem constatat que el seu material no és més sòlid que el de les dues primeres columnes. La tercera columna tampoc ha resistit l'examen.

## CONFERÈNCIA VI DUPLICACIONS I REPETICIONS

LA quarta columna es fonamenta en l'existència de duplicacions i repeticions. Qualsevol que llegeixi el Llibre del Gènesi no podrà deixar d'observar que hi ha moltes històries que es donen dues vegades, i algunes fins i tot tres. Amb un estudi més detingut veurà també que les duplicacions i triplicacions són de dues classes. A vegades les seccions paral·leles pertanyen —o es considera que pertanyen— completament a un tema, que es descriu en cadascuna d'elles d'una manera diferent i amb variacions de detalls. Una d'aquestes històries, per exemple (en el cas clàssic que se cita constantment), és el de la primera secció del Llibre del Gènesi —la història de la creació del món— i el començament de la segona secció —sobre l'Hort de l'Edèn— que es considera també com una segona narració de la història de la Creació. Aquests exemples es poden designar com «Duplicacions». En altres ocasions, les seccions paral·leles tracten d'esdeveniments que no tenen relació entre ells, però que són tan similars en els seus temes principals que es pot conjecturar que són simplement desenvolupaments divergents d'una sola narració. Passatges d'aquest tipus, en què la Bíblia reverteix a temes tractats en diferents ocasions, es poden designar com a «Repeticions». El cas clàssic de repetició —generalment és el primer en citar-se— és el de les narracions que descriuen les experiències de les Matriarques en els palaus de reis estrangers: Sara a Egipte (Gènesi XII 10-20); Sara, una altra vegada, a Guerar (Gènesi XX); Rebeca, també a Guerar (Gènesi XXVI 7-11). L'existència de duplicacions i de repeticions es considera com una de les proves més concloents de la teoria documentària imperant. Es manté que demostren clarament que el redactor tenia davant seu diferents fonts que narraven la mateixa història de diferents maneres, o que presentaven diferents versions d'una antiga tradició; d'aquesta manera, va extreure de cadascuna d'elles el que va trobar disponible, i va incorporar tot el material en el seu recull sense preocupar-se que, en fer-ho així, estigués repetint un tema dues o tres vegades, o estigués recapitulat un sol esdeveniment en dues o tres formes contradictòries.

Aquesta és l'opinió dominant. Ara hem de posar a prova la seva validesa. Seguint la meva pràctica en les anteriors conferències, no us entretindrè amb observacions d'una naturalesa general, perquè no són de gran ajuda per aclarir el tema, perquè cada generalització pot ser contrarestada amb una generalització contrària. De major importància és la investigació concreta del text. Per això, no esmentaré les objeccions generals suscitades en contra de la interpretació ja esmentada de l'existència de seccions paral·leles, ni tractaré de les observacions fetes referent a això per altres experts. No dedicaré temps a això, sinó que emprendre directament l'examen dels passatges.

Com desitjo mantenir les meves observacions dins els límits d'una sola conferència, avui també m'hauré d'accontentar només amb exemples. Em sembla que el millor serà seleccionar precisament aquells casos clàssics que he esmentat, és a dir, la duplicació de la història de la Creació i la repetició dels incidents que van esdevenir a les Matriarques. Encara que fins i tot en relació amb aquests exemples no podrem, per limitacions de temps, dir tot el que es pogués dir sobre aquesta qüestió, espero, però, que aconseguirem dilucidar l'essència del problema de manera adequada.

Comencem amb la història de la Creació. La primera secció de la Torà, des d'*Al principi va crear Déu* (Gènesi I 1) fins que *Ell havia fet creativament* (II 3), descriu, com ja sabem, la creació de tot l'univers en la seva totalitat en sis dies, i el caràcter exaltat del setè dia, en el qual Déu es va abstenir de la seva obra i es va complaure en el món que

havia fet. Això va seguir de la història de l'Hort de l'Edèn, que de nou ens parla, a la primera secció, sobre la creació d'Adam i de la seva esposa, i que els moderns acadèmics consideren com un altre relat de la Creació, una mena de segona cosmogonia que difereix de la primera. El primer relat, que fa servir el nom אֱלֹהִים *'Elōhīm*, s'assigna a P, i el segon, que fa servir יהוה אֱלֹהִים *'Elōhīm*, s'assigna a J. Sobre això hi ha una total unanimitat. Els crítics difereixen només respecte de la redacció interna de cadascuna de les dues seccions; però no entrarem en aquesta polèmica ara, perquè no afecta al nostre tema.

És evident que aquestes dues seccions difereixen considerablement quant al seu caràcter. D'això no en pot cabre cap dubte. La divergència és òbvia si abordem el text sense cap prejudici. A la primera secció se'ns concedeix una sublim visió de la totalitat de la creació, presentada amb un gran poder sintètic, que unifica en un ordre clar i comprensible totes les categories incessantment canviant de l'existència; percebem allà, entronitzada en les altures, la Idea que s'eleva per sobre d'allò que és accidental, allò temporal i finit, i ens descriu amb una completa senzillesa d'expressió les immenses expansions de l'univers fins als seus més llunyans límits. Déu es revela —un tema sobre el qual ja hem tractat— com un Ésser transcendent que habita en la seva excelsa estada sense contacte directe amb les criatures. D'altra banda, la segona secció conté una gràfica i dramàtica narració que captiva el cor amb els detalls que la impregnen amb tots els màgics detalls de la imaginació oriental, i cerca d'inculcar uns ensenyaments religiosos i ètics revestits de successos reals, dirigint-se més als sentiments que a l'intel·lecte del lector. YHWH apareix aquí, com ja hem observat, en contacte directe amb la Seva criatura, l'home, i amb els altres éssers creats del Seu món. Per tant, la diferència és profunda des de diversos aspectes, i només algú que tanqui els ulls a allò que és obvi podria negar-ho. Malgrat tot, això no demostra una amalgamació mecànica per part d'un redactor posterior de dos passatges derivats de dos documents diferents.

Quan la Torà va ser escrita, ja existia entre els israelites una quantitat de tradicions referents a la creació del món i el començament de la vida humana sobre la terra. Tots els antics pobles de l'Orient van fer d'aquest important assumpte el tema de nombroses sagues que reflectien les seves creences i conceptes, i és inconcebible que en les primeres generacions del nostre poble els pares no expliquessin també històries sobre això als seus fills, i els mestres als seus deixebles. Hi havia indubtablement tota mena de tradicions: d'una banda, les narracions transmises en els cercles dels savis i dels filòsofs, que es van dedicar a un profund estudi del misteri del origen del món; i, de l'altra, les narracions populars que circulaven entre les masses populars, històries que tots comprenien i que eren idònies per explicar temes abstrusos a la ment simple d'un humil pastor, històries vívides i plenes de color, que podien tocar el cor humà. No cal dir que quan la Torà va emprendre donar un relat de la gènesi de l'home i del món, no va ignorar aquestes tradicions. Era només natural que la Torà expressés una actitud sobre elles; que ens ensenyés com extraure la seva essència i llençar la closca; com interpretar-les i com destil·lar d'elles el bo i veritable, com purificar-les perquè s'amollessin a la consciència religiosa dels israelites, i com poder treure profit d'elles durant les generacions venidores. I així ho va fer la Torà. Quan comparem les seves seccions primeres amb el que aprenem de les antigues tradicions de documents no israelites, de les al·lusions a les mateixes en la profecia i poesia bíbliques, i de les llegendes que van ser preservades pel poble jueu i que van ser incorporades en els *Midrashim* dels savis rabínics, queda clar que aquestes tradicions van servir a la Torà com a matèries primeres per a la seva pròpia estructura. Va seleccionar d'elles allò que era idoni; va purificar i va afinar el seu contingut; va extreure d'això el que quedava de creences paganes (o el que s'havia introduït de les mateixes) que era inseqüent amb els seus ensenyaments, i, recíprocament, va realçar allò que era útil per als seus fins educatius. Tots dos tipus de tradicions abans esmentades —les tradicions

dels cercles dels «Savis» i les acceptades en l'àmbit popular— van servir simultàniament al propòsit de la Bíblia. Les primeres van contribuir a la primera secció, que ve a ensenyar-nos que el cel i la terra van ser creats pel *fiat* del Déu Únic, i no com a resultat de les baralles dels déus que, segons narraven els pobles pagans, es feien la guerra entre ells, o com a conseqüència de les heroiques accions de YHWH contra les rebels forces de la naturalesa, segons solien referir els poetes d'Israel; no, sinó que tot va venir a ser per la Seva paraula, perquè la Seva voluntat no queda mediatitzada per cap forma d'oposició, i Ell no es veu forçat a anul·lar el desig d'altres per causa del Seu. Les tradicions de la segona categoria van ser emprades per la Torà en la segona secció, en la qual va emprendre fer de l'antiga història d'Adam i Eva una font d'instrucció moral, perquè les experiències dels pares són un senyal per als fills, i inculquen els deures que recauen sobre nosaltres en la nostra vida religiosa i ètica. Per tant, no ens hauríem de sentir sorpresos que en la primera secció es reflecteixen encara les característiques d'una tradició «sapiencial», i que en la segona puguem encara detectar trets de les tradicions vigents a nivell popular. Totes les disparitats que hem esmentat entre les dues seccions són plenament explicables sobre la base d'aquesta teoria.

Potser, a hores d'ara, es podria suscitar la següent objecció: A part de les diferències generals, els detalls de la narració en la primera secció són incongruents amb els de la segona: llavors, com és possible considerar-les com constitutives d'una redacció unitària, ja que presenten tants conflictes mutus en el seu contingut? Els alts crítics ja han cridat l'atenció a una quantitat de contradiccions o antítesi entre tots dos relats. Per això serà necessari examinar els passatges per determinar la naturalesa i el valor d'aquestes diferències. Hi ha cinc punts; els considerarem en ordre.

Primer punt. A diferència dels sis dies que s'esmenten en la primera secció, es diu al principi de la segona (II 4): *EL DIA que el Senyor Déu va fer la terra i el cel*; això indica que la terra i el cel van ser creats en un dia. Però no hi ha necessitat d'una llarga argumentació per demostrar que en veritat aquí no hi ha cap discrepància en absolut. Qualsevol que no sigui insensible a l'ús del hebreu s'adona immediatament que l'expressió «el dia que el Senyor Déu va fer» significa merament «En el temps en que va fer», i que no es refereix a un «dia» de dotze o vint-i-quatre hores. Per exemple, està escrit, *EN EL DIA en què Jahveh va parlar a Moisès a la muntanya del Sinai* (Nombres III 1), tot i que el col·loqui va durar quaranta dies i quaranta nits. També trobem: *EL DIA que el va salvar Jehovà de mà de tots els seus enemics, i de mà de Saül* (Salm XVIII 1, la fraseologia a II Samuel XXII 1 és gairebé idèntica), encara que és innecessari dir que David no va ser alliberat de la mà de *tots* els seus enemics en un dia.<sup>6</sup> De la mateixa manera, nosaltres solem dir, en hebreu modern, «en l'hora que», que no vol dir una hora de seixanta minuts, sinó senzillament «quan».

El segon punt no és més difícil que el primer. Segons la primera secció, la creació va començar amb les aigües de l'abisme, les aigües de l'Oceà Primordial (I 2); però s'objecta en base als primers versets de la segona secció (II 5ss.) que sembla més aviat que la creació va ser iniciada amb la terra seca. Això no obstant, aquesta objecció és vàlida només si pertorbem la unitat del text i contemplem les dues narracions com relats independents; en altres paraules, si considerem com ja demostrat allò que cal demostrar. Si en veritat les

---

<sup>6</sup> Un altre exemple, més en paral·lel amb el conjunt de sis dies de creació, seguit de la menció d'«el dia que» per resumir tota la seqüència dels dies en el sentit general de «quan», apareix a Nombres VII 10-88, on es registren les ofrenes dels prínceps d'Israel durant *12 dies consecutius* per a la dedicació de l'altar, ofrenes que apareixen esmentades sumàriament en els vv. 10 i 84, com ofertes el dia *en què va ser ungit*; és a dir, en aquesta última expressió tenim un gir que vol dir contextualment i de manera general «quan», sense poder-se adduir contradicció amb la realitat material dels dotze dies de presentació d'ofrenes. — *N. del T.*



seccions combinades formen un tot continu, queda clar que des del punt de vista de la segona secció la creació també va començar amb les aigües del abisme, esmentades al principi.

El tercer problema tampoc és indègudament difícil. S'apunta a una discrepància entre la declaració en la primera secció, *baró i muller els va crear* (I 27), és a dir, que van ser els dos creats junts, i la història de l'Hort de l'Edèn, segons la qual el baró va ser format primer (II 7) i després la dona (II 21-22). Aquí tampoc tenim cap veritable dificultat. Per començar, quan es fa referència a l'home com una criatura entre totes les altres —encara que fos la més elevada d'entre elles— i s'esmenta la seva gènesi només com una anella en la gran cadena dels actes creatius, la manera de la seva creació es descriu, naturalment, només en termes generals, en la senzilla frase *baró i muller els va crear*; el que no se'n diu en aquest moment és *com* van ser fets. No s'escriu ni que fossin creats de manera simultània ni que fossin formats un després del altre; només tenim la declaració indefinida que van ser creats. Després, quan la Bíblia passa a detallar la història de l'origen de la humanitat, ens explica de forma detallada *com* van ser formats respectivament l'home i la dona. Aquí no es tracta de cap cas d'incongruència, sinó d'una declaració de caràcter general seguida d'un relat detallat, el que és un recurs literari usual de la Torà.

Queden dos punts, que són certament unes dificultats reals, i que haurem de considerar amb certa extensió.

La quarta disparitat és com segueix: Se'ns diu a la primera secció que les plantes van ser formades en el tercer dia i l'home en el sisè, mentre que en la segona secció llegim que fins a la creació de l'home *cap* עֵשֶׂב *śīaḥ del camp no es trobava encara a la terra, i cap* עֵשֶׂב *'ēsebh del camp no havia nascut encara* (II 5); a més que després que l'home va ser fet, *Jahveh Déu va fer néixer de la terra tot arbre deliciós a la vista, i bo per menjar* (II 9). Un problema difícil, per descomptat, però només a primera vista! Bé pot ser que les antigues tradicions que van contribuir a les narracions del Pentateuc amb els seus materials es contradiguessin entre elles, i que en una d'aquestes narracions la vegetació vingués primera, i en l'altra, l'home; també és possible que puguin encara destriar-se alguns rastres d'aquesta discrepància original en l'expressió de la Torà. Això és versemblant, però no afecta a la qüestió. La qüestió que abordem és: hi ha alguna contradicció en la Torà mateixa? Observem primer que les plantes que s'esmenten com absents en el temps de la creació de l'home són només els «*śīaḥ del camp*» i les «*'ēsebh del camp*», i que aquestes dues no constitueixen pas tota la vida vegetal. És cert que els comentaristes que van a cercar incongruències generalment amplien el sentit d'aquestes expressions; Dillmann, per exemple, escriu: «els arbustos [*śīaḥ*] i les herbes [*'ēsebh*] apareixen especificats aquí com les categories més importants (*sic!*) del món vegetal, i són representatives d'ell». Però qui examini la qüestió sense idees preconcebudes no s'afanyarà a acceptar el punt de vista que els «*śīaḥ del camp*» i les «*'ēsebh del camp*» siguin les espècies més importants del regne vegetal i els seus principals representants. Si l'Escriptura ens diu que justament aquestes plantes encara no havien crescut, són aquestes classes i no altres les que se signifiquen. Recí, la negació implica també una afirmació, és a dir, que les altres plantes estaven ja presents en la terra. Quin és, doncs, el significat d'aquestes espècies determinades? Passem a la fi del passatge. Es diu més endavant, en la conclusió de la història de l'Hort de l'Edèn: *Espines i cards et produirà, i menjaràs les 'ēsebh del camp* (III 18); «*'ēsebh del camp*» —l'expressió idèntica que trobem a l'inici de la secció: «espines i cards» és sinònim dels «*śīaḥ del camp*» que s'esmenta al començament. Ara comencem a comprendre: hi ha un vincle entre el començament i el final de la secció. Falten aquelles espècies que van ser posteriorment creades com a conseqüència de la transgressió del home: «*śīaḥ del camp*», és a dir, «espines i cards», com a càstig, i «*'ēsebh del camp*», és a dir, blat i ordi i similars, necessaris per al

sosteniment dels humans, perquè l'home ja no podria viure més del fruit de l'Hort de què havia estat expulsat.

Potser encara algú plantegi aquesta objecció: És que no van ser creades *totes* les diverses classes de plantes al tercer dia, incloent aquestes espècies? Però aquesta dificultat també es pot explicar. A la primera secció s'escriu: *Déu digué: Que la terra produeixi vegetació, plantes QUE DONIN LLAVOR, i arbres fruiters que donin fruit cadascun segons la seva naturalesa, que la seva LLAVOR estigui en ells, sobre la terra. I va ser així. Va produir, doncs, la terra vegetació, plantes QUE DONEN LLAVOR segons les seves pròpies natures, i arbres que donen fruit en el qual hi ha LLAVOR, cadascun segons la seva naturalesa* (I 11-12). A primera vista sembla estrany que la Torà faci ressaltar aquí repetidament la idea de «llavor» i de «donar llavor». I això no és tot: més endavant, també, en les paraules que Déu adreça a l'home, es diu de manera similar: *Heus aquí que us he donat tota planta QUE DÓNA LLAVOR, que està sobre tota la terra, i tot arbre amb LLAVOR en el seu fruit; us seran per menjar* (I 29). Aquest èmfasi, reiterat amb tanta freqüència, té sens dubte un propòsit. I no és cap altre que aquest: demostrar clarament que no hi ha cap discrepància entre el que es diu aquí i el que s'anava a escriure després en la segona secció. Les plantes creades al tercer dia són les que poden reproduir-se després mitjançant llavors. Això exclou aquelles per a les quals la llavor sola no és suficient; necessiten alguna cosa addicional, quelcom que encara no havia vingut al món. Se'ns diu específicament en relació amb les *šīaḥ* del camp i de les *'ēsebh* del camp: *i cap šīaḥ del camp es trobava encara a la terra, i cap 'ēsebh del camp havia nascut encara, (perquè el Senyor Déu no havia fet ploure sobre la terra), I NO HI HAVIA HOME QUE LLAURÉS LA TERRA*. No hi havia «*šīaḥ* del camp» perquè el Senyor Déu no hi havia encara *fet ploure* sobre la terra, i l'«*'ēsebh* del camp» no havia sorgit encara perquè *no hi havia home* que llaurés la terra. Cada any veiem durant l'estiu que, encara que les llavors de les espines i dels cards jeuen escampades per la terra en gran quantitat, cap d'elles no brolla; però quan cau la pluja, la terra es cobreix d'arços i de cards. Pel que fa a l'«*'ēsebh* del camp», encara que es poden trobar espècimens aïllats de blat i d'ordi i similars en estat natural, no obstant no es troben en grans quantitats en un lloc; els *campes de cereals* són produïts només per l'home.

Pel que fa a la declaració que apareix uns versets més avall: *I Jahveh Déu va fer néixer de la terra tot arbre deliciós a la vista, i bo per menjar; etcètera* (v. 9), aquestes paraules no s'han de comprendre fora del seu context. Abans està escrit: *I Jahveh Déu va plantar un hort a l'Edèn, a l'orient* (v. 8); i aquí s'explica *com* aquests arbres van ser plantats — una declaració genèrica seguida d'una descripció detallada. Què fa l'hortolà quan planta un nou hort? Encara que produeix nous arbres del sòl, no crea una nova *espècie*. I així ho va fer el Senyor Déu: per tal de plantar l'hort, va fer que creixessin bons arbres del seu sòl, de les espècies que Ell ja havia creat al tercer dia.

El cinquè punt és de naturalesa similar; per això el podrem tractar de forma resumida. Trobem en la segona secció que el Senyor Déu va formar de la terra les bèsties del camp i els éssers voladors (v. 19), mentre que la primera secció ens informa que les bèsties i els éssers voladors van ser creats abans que el home. Això no obstant, també en aquest cas hem de tenir cura de no contemplar les paraules de la Bíblia com aïllades i fora del seu context. Segons la continuació del passatge, la intenció de Déu era fer desfilar davant l'home totes les espècies d'animals perquè els donés noms, i que tractés de trobar entre ells una ajuda idònia per a ell. El bestiar domèstic, que hagués estat el primer a ser considerat en relació amb això, no s'esmenta en absolut entre les classes d'animals que el Senyor Déu va fer aleshores. Però després se'ns diu explícitament que Adam va donar noms al *bestiar*, a les bèsties del camp i als éssers voladors (v. 20). Això implica que el bestiar, per la seva naturalesa, ja s'havia de trobar a l'Hort amb l'home, en concordança

amb la primera secció. Però per tal que totes les diverses classes de bèsties i d'éssers voladors que estaven escampats per tota l'extensió del món tinguessin també representació al lloc on estava Adam, Jahveh Déu va formar, del terra de l'Hort, bèsties i éssers voladors de tot tipus creat prèviament, i els va portar a l'home.

En general, aquesta segona secció, en la seva forma present, no conté cap descripció cosmològica de cap classe. No només no hi ha en ella cap referència a les hosts del cel, ni al mar ni als peixos —diversos acadèmics ja han observat això— sinó que fins i tot la creació del cel i de la terra s'esmenta només de passada, mentre que la creació dels animals domèstics es passa totalment per alt, i de tot el regne vegetal només trobem els arbres de l'Hort de l'Edèn i les espècies vinculades amb el pecat del home; de les bèsties i dels éssers voladors només es fa referència als que van ser portats a Adam perquè els anomenés. Així, el que tenim davant nostre aquí és senzillament una descripció detallada de la creació de l'home, a la qual s'havia fet al·lusió en termes generals en la secció anterior, segons el mètode literari que demana primer una declaració en termes generals, i després el relat detallat —un mitjà que, com ja hem dit, s'utilitza molt freqüentment en la Torà.

Així, de tot el que hem observat fins ara segueix que no existeix cap disparitat entre les dues seccions, i que no hi ha res que indiqui que no estiguessin connectades quan va tenir lloc la seva redacció. En canvi, les indicacions de l'enllaç entre les dues van sortir a llum gairebé per elles mateixes tan aviat com vam començar a aprofundir més en elles, i tindrem èxit en trobar detalls addicionals d'aquest nexce quan estudiem el seu contingut de forma detallada. Per exemple, es fa palesa la prova d'una estreta vinculació quan considerem la resposta que la Torà dóna a la controvertida qüestió sobre l'existència del mal en el món: com és possible que en el món del Totpoderós, el Déu bo i benèfic, hi hagi tant sofriment i tantes calamitats i tots els diferents mals que ens sobrevenen?

La solució que se'ns ofereix en les dues seccions tractades com una és com segueix: el món mateix, tal com va sortir de la mà del Creador, és molt bo (I 31), però les transgressions del home són la causa de tota classe de mals (III 16-19). Quan estudiem les dues seccions tractades com un tot continu, rebem aquesta resposta; però quan les separem, només aprendrem de cadascuna d'elles la meitat de la resposta.

Però ja és hora que passem al problema de les repeticions, i a examinar l'exemple clàssic en aquest camp, és a dir: les tres històries que he esmentat sobre les Matriarques. Segons l'opinió prevalent, la primera va emanar d'un determinat estrat de J, la segona de la font E, i la tercera d'un altre estrat de J. Procedim a investigar aquest assumpte.

Quan fem una ullada a la primera narració, sobre l'episodi d'Abram i Sarai a Egipte (Gènesi XII 10-20), som immediatament conscients d'un extraordinari paral·lelisme entre el que s'explica aquí i el que se'ns diu posteriorment sobre els fills d'Israel quan van descendir a Egipte. Amb prou feines si hi ha un verset o mig verset en aquest passatge que no ens recordi un paral·lelisme en relació amb els fills d'Israel. Això és cert no només de les expressions ja observades pels savis rabínics amb fins homilètics (Kereshith Rabba XL 8), sinó de tots els detalls de la secció sencera, fins els més minuciosos. Aquí, al primer verset, es diu: *Va haver-hi llavors fam a la terra, ... perquè era gran la fam a la terra*; i en l'altre passatge: *La fam era gran a la terra* (XLIII 1), i, de nou: *ja la fam és greu a la terra de Canaan* (XLVII 4). En el passatge que ens ocupa, encara en el mateix verset, se'ns informa que Abram va baixar a Egipte *per habitar temporalment* allà, i després se'ns diu que els germans de Josep van dir al faraó: *Per habitar temporalment* en aquesta terra hem vingut (XLVII 4). L'ansietat d'Abram sobre que els egipcis poguessin matar-lo i deixar viure la seva esposa (vv. 11-13, especialment v. 12: *i em mataran a mi, i a tu et reservaran la vida*) recorda els decrets de Faraó registrats en el Llibre de l'Èxode: *si és fill, mateu-lo; i si és filla, llavors que visqui* (Èxode I 16), i després: *Llanceu al riu tot fill que neixi, i a tota filla preserveu la vida* (*ibid.* v. 22). La dada aquí sobre que Sarai va ser conduïda al

palau del rei d'Egipte per ser una de les seves serves (vv. 14-15) està en paral·lel amb el relat de com els fills d'Israel van ser també presos com a esclaus per Faraó. A la nostra narració es fa referència als presents que van ser donats a Abram (v. 16: *I va fer bé a Abram per causa d'ella*, etcètera) ja que Abram, quan va pujar d'Egipte, *era riquíssim en bestiar*, EN PLATA I EN OR (XIII 2); i en la narració de l'Èxode es fa esment de *joies de plata i d'or* i de vestits que els fills de Israel van rebre dels egipcis quan van sortir de país. En tots dos passatges la Torà ens diu que el Senyor va escoltar el clam dels oprimits i que va colpejar el faraó amb *plagues* perquè fossin deixats lliures (la paraula *plaga* apareix aquí al v. 17, i en Èxode XI 1). La primera etapa de l'alliberament es descriu en els dos casos en termes semblants. Aquí es diu: *El faraó va cridar Abram, i li va dir* (v. 18), i allà: *I va fer cridar Moisès i Aaron de nit, i els va dir* (Èxode XII 31). En la nostra història, el faraó diu a Abram: *pren-te, i ves* [observar els verbs en singular] (v. 19); i en el relat de l'Èxode, faraó diu a Moisès i a Aaron: ENDUEU-VOS ... *com heu dit*, I MARXEU (Èxode XII 32, en la Septuaginta exactament com en el nostre passatge, *preneu i marxeu* [només els verbs en plural]). A més a més, el nostre text llegeix: I el VAN ACOMIADAR, ACOMPANYANT-lo a ell (*wayešallehū*, literalment: «I van enviar, van deixar anar» ) i a la seva dona, amb tot el que tenia, usant el verb *šillah* [«deixar anar»] que apareix de manera tan recurrent en el Llibre de l'Èxode en relació amb els fills d'Israel. Després de marxar d'Egipte, Abram va pujar al Neguev (XIII 1), igual que els espies, els quals Moisès va enviar a reconèixer la terra després de la sortida dels fills d'Israel d'Egipte, que també van pujar al Neguev (Nombres XIII 17: *Pugeu d'aquí al Neguev*; *ibid.* v. 22: *I van pujar al Neguev*). De la mateixa manera s'escriu aquí d'Abram: *I va tornar per les seves jornades* (XIII 3), també es diu dels fills d'Israel: *Tota la congregació dels fills d'Israel va partir ... PER LES SEVES JORNADES* (Èxode XVII 1); i es troben expressions similars en moltes altres parts del Pentateuc (Èxode XL 36, 38; Nombres X 6, 12; XXXII 1, 2). Finalment, la nostra narració registra que Abram va arribar al lloc de l'altar, que havia erigit al principi *entre Bet-El i Hai*, precisament el lloc on els seus descendents estaven destinats a lliurar la seva primera batalla per la conquesta de la terra a la riba occidental del Jordà.

És evident que això no és mera coincidència. Sens dubte, la Torà fa ressaltar aquests paral·lelismes de manera intencionada. Per comprendre el propòsit de la Torà, hem també de fer atenció al paral·lelisme entre la narració anterior (XII 1-9), que descriu com Abram va pujar a la terra de Canaan, i la posterior història que descriu com els seus descendents van entrar al país. Abram va pujar des del nord i va travessar tota la terra de Canaan en tres etapes. La primera jornada el va portar a *Siquem*, on va edificar un altar al Senyor, un símbol, per així dir-ho, de la conquesta ideal de la terra en el nom del Senyor (vv. 6-7). Després de la segona jornada va aconseguir un lloc a l'est de Bet-El, on va aixecar la seva tenda, *tenint Bet-El a l'occident i Hai a l'orient*; de nou va edificar-hi un altar al Senyor, un símbol addicional de la conquesta de la terra en el nom del seu Déu (v. 8). A la tercera fase va seguir viatjant, anant encara cap al *Neguev* (v. 9), i a *Hebron* va adquirir el camp de Macpelà i la cova que hi havia al mateix lloc (XXIII 17-20).

Similars a aquests viatges ho van ser els de Jacob quan va tornar de Padan-Aram. Jacob va entrar a Canaan des del nord-est, va arribar fins a *Siquem*, va comprar part d'un camp pel seu preu total, en el que va aixecar la seva tenda, i va edificar allà un altar a «El-Elohe-Israel» [«Déu, el Déu d'Israel»] (XXXIII 18-20). Allí va romandre fins que els seus fills van capturar la ciutat de *Siquem* (XXXIV 25-29); i abans de marxar d'allà va manar a tota la seva casa i a tots els que estaven amb ell, amb vistes als seus preparatius per al viatge cap a Bet-El: *Traieu els déus aliens que hi ha entre vosaltres* (XXXV 2); i les imatges dels déus que va rebre d'ells les va amagar *sota d'una alzina que estava al costat de Siquem* (*ibid.*, v. 4). Després va procedir fins a arribar a *Bet-El*, i a *Bet-El* va edificar també un

altar al seu Déu. Finalment va prosseguir el seu viatge cap al *Neguev*, i va arribar a *Hebron* (xxxv 27).

Ara bé, les principals fites en els viatges d'Abram i de Jacob presenten un extraordinari paral·lelisme amb les de la conquesta de la terra en els dies de Josué. La primera ciutat a ser presa per la força de les armes va ser *Hai ... cap a l'orient de Bet-El* (Josué vii 2), i els fills d'Israel, que estaven preparant-se per prendre-la, estaven situats *entre Bet-El i Hai, a l'occident d'Hai* (Josué viii 9; comparar *ibid.* v. 2). El Llibre de Josué també relata, immediatament després de la conquesta d'Hai, que Josué va edificar un altar al Senyor en la Muntanya d'Ebal, és a dir, *al costat de Siquem* (*ibid.* viii 30); això vol dir que havia aconseguit el control de la secció central de la terra, entre *Hai - Bet-El* a sud i *Siquem* al nord, el que es correspon amb la fase central de les jornades d'Abram i de Jacob. Des d'allà, els fills d'Israel es van estendre cap a les dues regions restants, a sud d'*Hai - Bet-El* (Josué x), i al nord de *Siquem* (Josué xi). És la idèntica divisió tripartida de la terra que ja hem vist en el cas d'Abram i Jacob. A *Siquem* Josué va manar als fills d'Israel: *Traieu, doncs, ara els déus aliens que estan entre vosaltres* (Josué xxiv 23), usant les mateixes paraules que havia emprat Jacob en el passat. Allà va fer un pacte amb el poble aquell dia, i va prendre una gran pedra i la va aixecar *sota l'alzina* que estava al costat del santuari del Senyor (*ibid.* vv. 25-26).

Tots aquests paral·lelismes no són una coincidència, certament. La reiteració de les expressions que s'havien fet servir abans a les narracions d'Abram i de Jacob demostra de manera concloent que se citen amb una intenció expressa. El propòsit és sens dubte ensenyar-nos que els actes dels pares són un senyal per als fills; que la conquesta de la terra havia tingut ja lloc, per així dir-ho, de manera simbòlica en l'època dels Patriarques; que els Patriarques havien tingut també el privilegi de posar els primers fonaments per a la conquesta efectiva mitjançant la adquisició de trossos de camp per compra, i per mitjà de la captura de la ciutat de Siquem amb la seva espasa i el seu arc; a més, i de forma suprema, que això comporta una promesa implícita del Senyor als Patriarques, que posteriorment va rebre el seu ple compliment en l'efectiva subjugació de la terra per part dels seus descendents.

El mateix és aplicable a la història d'Abram i Sarai a Egipte i al paral·lelisme que proporciona amb la sort dels fills d'Israel. També aquí la història dels pares prefigura el destí dels fills. Aquest episodi, així mateix, conté una promesa implícita que va ser donada a Abram i a Sarai i que va ser complerta de manera efectiva en la seva descendència. També en aquesta història s'inculca la lliçó moral que la paraula del Senyor roman per sempre, i que tal com la Seva ajuda va ser concedida a Abraham i a la seva esposa, i renovada als seus fills quan es van trobar en semblant situació, així està destinada a ser concedida una vegada més als seus descendents en cada període, sempre que la necessitessin —una doctrina que anava a servir com a font de consolació i d'esperança a través de totes les generacions.

Ara que hem captat el significat subjacent d'aquesta narració, podem comprendre el sentit de les històries afins, i explicar per què les tres se segueixen entre si. En l'època en què la Torà va ser escrita corrien entre els israelites unes diverses tradicions relatives als Patriarques, així com hi havia sagues sobre l'obra de la Creació; i la Torà va escollir d'entre elles aquelles que podrien promoure el seu propòsit. Existien tres narracions similars: una respecte de l'esposa d'Abraham a Egipte, una altra sobre ella mateixa a Guerar, i una sobre l'esposa d'Isaac a Guerar. És possible que les tres procedissin d'una antiga saga, però això pertany a la prehistòria del tema que ens ocupa, i no és rellevant per al problema que abordem.<sup>7</sup> Estem interessats només en el fet que si l'acceptació de les

---

<sup>7</sup> Aquí veiem un de tants exemples en què Umberto Cassuto no abriga una elevada perspectiva de la Inspiració. El seu treball és útil per exposar l'esterilitat de la Teoria documentària clàssica; la postura que

tres històries harmonitzava amb el propòsit de la Torà i el promovien, no hi havia raó per excloure-les. És similar al cas de l'historiador romà Livi, quan va trobar dos registres similars sobre dos herois, Deci Mus —pare i fill— que van donar les seves vides en el camp de batalla com ofrena al déu d'ells, per tal d'assegurar la victòria per els exèrcits romans; no va vacil·lar a incloure les dues narracions al seu llibre, tot i la semblança del episodi del pare amb el del fill. Això en absolut afecta a la unitat de l'obra de Livi. En el nostre cas, la raó que va induir a la Torà a acceptar les tres tradicions existents era el concepte que tot el que es fa dues i tres vegades s'ha de considerar com confirmat i establert. Fins i tot la conquesta simbòlica de la terra que va ser primer portada a terme simbòlicament per Abraham va ser repetida en el cas de Jacob, fins que va ser realitzada completament en els dies de Josué. De manera similar, l'ensenyament i la promesa que conté per a Israel la primera història del estada de Sarai amb el faraó queda corroborada i confirmada pel segon episodi en relació amb Abimèlec, i enfortit i consolidat per la narració de Rebeca, fins que totes es van complir en els seus descendents i van romandre vàlides per a generacions sense fi. Aquest mètode de recapitulació per al propòsit de validació deriva de la pràctica semita d'usar paral·lelismes per tal de donar èmfasi i realç a una idea. En relació amb les narracions del Pentateuc es fa referència concreta a la significació d'aquestes repeticions en l'afirmació que fa Josep al faraó, quan li va interpretar el seu somni: *I el succeir el somni al faraó dues vegades, vol dir que la cosa és ferma de part de Déu, i que Déu s'apressa a fer-la* (Gènesi XLI 32). La Torà mateixa ens diu aquí explícitament el que signifiquen les reiteracions, i testimonia que sol repetir els seus ensenyaments quan desitja informar-nos que alguna cosa ha estat establerta per Déu i que s'afanya a fer-la.

Així, aquí tenim un cas de recapitulació intencionada, i no d'alguna cosa que va succeir per atzar en el curs de la tasca d'algun redactor tardà.

Crec que els exemples que he donat més amunt proporcionen prova suficient que el tema de la conferència d'avui tampoc dona suport a la hipòtesi documentària, i que la Quarta Columna també comença a ensorrar-se quan posem a prova de manera efectiva el material de què està feta.

---

aquí exposa de la seva indiferència davant l'efectiva veracitat històrica de les tres narracions no afecta però la seva contundent conclusió contra la tesi central del modernisme; però està molt lluny de mantenir l'efectiva historicitat d'uns esdeveniments semblants, malgrat que la semblança no pot interpretar-se com un obstacle a la seva realitat. La vida real il·lustra la versemblança de repeticions de circumstàncies en mitjans culturals i socials i amb usos i costums de caràcter similar. Un dels més coneguts és el cas de Jonathan Edwards pare (1703-1758) i Jonathan Edwards fill (1745-1801). A més de compartir nom, les seves biografies presenten moltes misterioses semblances, incloent que tots dos van dirigir institucions d'educació teològica, que tots dos van ser acomiadats del seu ministeri pastoral de molts anys en prestigioses esglésies degut a la disconformitat doctrinal de la feligresia, seguint a això un «exili» en un ministeri pastoral d'una església rural, i que tots dos van predicar, el primer diumenge del any en què van morir, un sermó en torn del mateix text: «moriràs aquest any» (Jeremies 28:16). — *N. d'el T.*

## CONFERÈNCIA VII

### LES SECCIONS COMPOSTES

Ens queda encara una columna de sotmetre a prova: les Seccions Compostes. I avui dedicarem la nostra conferència a realitzar aquesta prova.

De la mateixa manera en què hi ha paral·lels entre una secció i una altra, així també trobem, en moltes seccions, paral·lels interns entre un verset i un altre. La majoria de crítics consideren aquests paral·lels com duplicacions supèrflues o com contradiccions paleses, que es poden explicar només sobre la base de la hipòtesi que cadascuna d'aquestes seccions va ser composta de diferents elements, és a dir, que va ser formada combinant versets o fragments de versets manlevats de dues o tres seccions originals pertanyents a un mateix tema. Així és, segons s'imagina, com el redactor va emprendre la seva tasca: hauria pres dues narracions, una, per exemple, de la font J, i l'altra d'E, que tractaven les dues del mateix assumpte; va començar a copiar unes quantes paraules o una oració completa o diverses oracions del primer relat, i després va procedir a copiar unes quantes paraules o un verset complet o diversos versets del segon; més tard va deixar el segon document i va seguir copiant del primer, tornant posteriorment al segon, i així fins acabar tot el material disponible i haver fusionat les dues històries en una sola narració. De vegades tindria tres relats disponibles, i en aquest cas també incorporaria en la seva compilació, aquí i allà, materials procedents de la tercera font. Ocasionalment interpolaria alguna cosa *motu proprio* —explicacions o locucions conjuntives o notes generals. A part de tot això, observariem de vegades, fins i tot en les mateixes fonts originals, senyals de síntesi internes, la combinació de materials derivats de diferents estrats i units entre ells pel redactor concret d'aquell document.

Per tal de posar a prova la validesa d'aquesta teoria, em sembla que serà imperatiu en aquest cas, fins i tot més que en el cas dels temes anteriors que hem analitzat, recórrer exclusivament a l'examen del text bíblic, sense entrar en consideracions generals. Per tant, no entraré en les qüestions sobre les que altres experts han tractat extensament, com, per exemple, si la descripció donada anteriorment sobre com el redactor va realitzar el seu treball sembla viable o no, i temes similars. És millor anar immediatament a l'Escriptura i buscar-hi la resposta.

La naturalesa del assumpte que ens ocuparà avui exigeix que no recollim el material per l'anàlisi de diversos passatges, sinó que concentrem el nostre estudi en un de concret, per poder investigar-lo amb la deguda minuciositat. Haurem de considerar subtils problemes que tenen a veure amb la relació lògica i gramatical entre versets i semiversets, i la construcció interna de les seccions; per tant, serà més profitós realitzar el nostre examen en profunditat en lloc de en amplitud. Escollim una secció particularment característica d'entre les que es consideren compostes, i investiguem aquesta qüestió de forma detallada.

Especialment digna de consideració referent a això és la secció que narra la història de la benedicció que Isaac va pronunciar sobre Jacob (Gènesi XXVII), que ja hem considerat des d'una altra perspectiva en una de les conferències anteriors. L'anàlisi de les seves fonts està considerat com un dels èxits més vàlids de la hipòtesi documentària, i per això l'estudi de la seva composició interna és particularment important per a la dilucidació del caràcter i del valor d'aquestes divisions textuais.

La majoria dels exegetes accepten que les fonts de les que deriven els versets d'aquesta secció són J per una part i E per l'altra. Poden diferir sobre quins versets o parts de versets

haurien de ser assignats a J i quins a E, però en general concorden que la secció és un tapís entreteixit pel redactor a partir d'elements extrets d'aquests dos documents. Amb una fina i penetrant tècnica analítica, aquests experts han intentat seguir tot el curs de la feina realitzada pel redactor, disseccionar la secció per reconstruir els seus components originals, per separar els dos tipus de text segons les seves fonts, i per reconstruir a partir d'aquests passatges fragmentaris les dues narracions originals que hagués fet servir el redactor. Hermann Gunkel, en particular, destaca en aquesta investigació, que presenta en el seu Comentari a Gènesi. Els versets 15 i 16, que descriuen com es va disfressar Jacob per entrar en presència del seu pare en lloc del seu germà, serveixen com a punt de partida per a la seva anàlisi. Segons el primer verset, Jacob es va posar vestits del seu germà; segons el segon verset, es va cobrir les mans i la part llisa del coll amb pells de cabrits. La teoria de Gunkel postula que cadascuna d'aquestes estratagemes paral·leles — els vestits d'Esaú i les pells dels cabrits— pertany a una font diferent; sobre aquesta base procedeix a subdividir tota la secció. Cada verset o fragment que esmenta els vestits d'Esaú, i cada verset o fragment vinculat —o que a ell li sembla que està vinculat— amb un verset en el qual es fa referència al vestit d'Esaú, ho atribueix a una font; recíprocament, tot el que tingui a veure, directament o indirectament, amb les pells de les cabres, ho atribueix a la segona font. Els Noms Divins i les peculiaritats del llenguatge i de l'estil li possibiliten determinar que la primera font és J, i la segona, E.

No serà necessari examinar, en tots els seus detalls, el treball de Gunkel, ni el d'altres comentaristes. N'hi haurà prou si examinem els versets de manera consecutiva, i busquem determinar si l'anàlisi dels esmentats experts (prestant una especial atenció al de Gunkel) resulta justificat o no.

Esteu familiaritzats amb el tema d'aquesta secció. Els dos germans, Jacob i Esaú, lluiten entre si per la benedicció del seu pare, la benedicció que pertany al fill triat, destinat a governar sobre el seu germà, com li havia estat anunciat a la seva mare en nom del Senyor durant el seu embaràs: *L'un poble serà més fort que l'altre poble, i el més gran servirà el més petit* (Gènesi XXV 23). Aquí no se'ns informa de quin fos el poble més fort dels dos; quin fos el més gran i quin el petit està en dubte, perquè *els fills lluitaven dins d'ella* (*ibid.* v. 22) i poden haver canviat de posició com a resultat de la seva lluita. Deixant això a part, quan van néixer Jacob va sortir agafat del taló d'Esaú (*ibid.* v. 26), el que demostra que havien estat lluitant entre ells per la primogenitura; i és possible que en aquest cas intercanviessin els seus llocs, si no ho havien fet abans. Encara més, el mateix oracle del Senyor podria ser interpretat, tot i que amb dificultat: «el més jove servirà al més gran». No obstant això, les paraules de l'Escriptura: *i Esaú va ser destre en la caça, home de camp; Jacob era home tranquil, que habitava en tendes* (*ibid.* v. 27), així com tot el tenor del passatge, indiquen clarament que és intenció de la Torà informar-nos que el fill digne de rebre la benedicció del seu pare i de continuar la tradició d'Abraham era Jacob, no Esaú. Però la narració també ens deixa amb la impressió que en el cercle familiar la situació no era tan clara. Isaac, per exemple, no comprenia Jacob de manera apropiada. Puix que «menjava de la seva caça» (*ibid.* v. 28), l'actitud d'Isaac pel que fa a Esaú estava condicionada per una indeguda parcialitat, i aquesta parcialitat li va induir una miopia mental molt pitjor que la seva ceguesa física. Només la seva dona Rebeca, amb l'atenta intuïció d'una mare amorosa, comprenia qui mereixia la prioritat. En el cas d'Isaac, es dona una raó pel seu afecte: *perquè menjava de la seva caça*; en el cas de Rebeca no es suggereix cap motiu —*però Rebeca estimava Jacob* (*loc. cit.*), així és tot. No precisa de cap explicació, perquè el seu gran amor per Jacob brollava d'una plena comprensió del caràcter dels seus dos fills, i no de cap debilitat psicològica inherent en ella. Pel que fa als dos germans, es comprendrà clarament que cada un tractaria d'interpretar les paraules de Déu en propi profit. Però per poder assegurar-se, també



legalment, del dret que li era degut segons la seva interpretació personal, Jacob va persuadir Esaú que li vengués la primogenitura (*ibid.* vv. 29-34). Això no obstant, quan va arribar el moment decisiu, la disputa entre els dos germans va esclatar en tota la seva virulència. Isaac no es va moure de la seva postura que la benedicció seguia pertanyent a Esaú, i Esaú, que, quan va tenir les lleties a mà i la benedicció seguia sent llunyana, havia preferit les lleties, ara que les lleties havien quedat ja oblidades i la benedicció estava per ser conferida, va refusar deixar anar la benedicció. D'aquí la baralla.

El primer paràgraf de la secció (Gènesi XXVII 1-4) narra com Isaac va convidar Esaú a portar-li una mica de la seva cacera i rebre la seva benedicció. *Va esdevenir que quan Isaac va envellir, i els seus ulls es van enfosquir quedant sense vista* (la feblesa de la seva visió física era símbol de l'enfosquiment de la seva visió mental, que encara no podia discernir a qui pertanyia la primogenitura), *va cridar a Esaú seu fill gran, i li va dir: Fill meu. I ell va respondre: Aquí em tens* (v. 1). Les paraules *i li va dir: Fill meu. I ell va respondre: Aquí em tens* són generalment eliminades, perquè el verset s'atribueix a J, i l'ús de tals expressions en començar una conversa s'assigna com a característica d'E. Però és difícil estar d'acord amb tal cosa. Poden potser unes paraules tan senzilles ser considerades com peculiars d'un escriptor determinat i per això ser excloses del seu ús per altres autors? A més, encara que aquestes fórmules es troben de vegades en conjunció amb el nom 'Elōhīm, que s'usa només en E però no en J, també apareixen en passatges que no contenen cap Nom Diví en absolut, i es troben fins i tot en associació amb YHWH, que és característic de J; per exemple, en el verset: *L'àngel del Senyor li va fer veus des del cel, i va dir: Abraham, Abraham. I ell va respondre: Aquí em tens* (Gènesi XXII 11). Els exponents de la hipòtesi documentària ometen el Tetragrámaton en aquest verset, i posen en el seu lloc el nom 'Elōhīm —un mètode summament fàcil amb el qual forçar una conformitat textual amb qualsevol regla per defecte; i sempre que aquesta fórmula introductòria apareix en un paràgraf que no té nom diví, el passatge s'atribueix a E en base a la regla que aquest començament és propietat peculiar d'E, és a dir, en base a un criteri que està pendent de ser demostrat —un exemple clàssic de petició de principi. I això no és tot; concedim per un moment que hagi de suprimir-se la segona part del verset; llavors només ens queda: *va cridar a Esaú el seu fill gran, i va dir: Heus aquí ja sóc vell, no sé el dia de la meva mort*, etcètera. «I va dir»: ¿A qui ho va dir? El text hauria de dir llavors אֵלַי *ēlāw* [«a ell»]. L'absència de la paraula 'ēlāw al v. 2 estableix més enllà de tot dubte que l'oració no és el començament de la conversa, de manera que no tenim dret a ometre la primera part de la conversa enregistrada en el verset precedent. Si aquestes paraules inicials haguessin estat realment absents, haguéssim hagut de suplir-les.

En els versets 2-4 es diu: *I ell va dir: Mira, ja sóc vell, no sé el dia de la meva mort. Pren, doncs, ara les teves armes, el teu buirac i el teu arc, i surt al camp i porta'm caça; i fes-me menges saboroses, com m'agraden, i porta-me-les, perquè jo mengi, perquè jo et beneeixi abans que mori*. Les paraules *i fes-me menges saboroses ... i menjaré* són així mateix suprimides i atribuïdes a E sobre la base que aquí s'esmenten dos motius paral·lels però diferents, el de la *caça* i el de les *menges saboroses*, que assenyalariaien a dues recensions de la història. El motiu de les *menges saboroses*, que està vinculat amb les pells dels cabrits, s'assigna a E, i el de la *caça* a J.

És correcte, això? Examinem el que queda en cada un dels dos documents després de la divisió. Per J queda això: *Pren, doncs, ara les teves armes, el teu buirac i el teu arc, i surt a el camp i porta'm caça, perquè jo et beneeixi abans que mori*. El punt essencial és absent del text. No n'hi ha prou amb que Esaú cacés algunes peces en algun lloc llunyà de la llar del seu pare; l'important era que portés la caça a casa, i que amb ella preparés menjar per al seu pare i li presentés el menjar. I què queda per E? *I li va dir: Fill meu. I ell va respondre: Aquí em tens. I ell va dir: fes-me unes menges saboroses com a mi*

*m'agraden, i porta-me-les, perquè jo mengi.* Això és encara més absurd. És que ha de transformar-se el valent Esaú, el destre caçador, l'home de camp obert, en una mena de mestressa de casa que prepara saborosos guisats a la cuina? El passatge, tal com el tenim en la seva forma completa, està ben disposat i és ben clar; és lúcid i plenament comprensible per al lector. Però cada un dels seus segments, atribuïts a una o a una altra font, és només un text rudimentari, sense sentit ni significat.

Esaú es llança immediatament al camp a caçar i portar les peces a casa. Rebeca, que havia sentit el que el seu marit li havia manat, se sent preocupada per això, i pondera com podrà corregir aquest error. Dissuadir Isaac, que roman inflexible amb la tossuderia d'un vell, és impensable; molt més encara influir en Esaú. Què es pot fer, doncs? No hi ha més alternativa —creu ella— sinó recórrer a l'engany. Ella prepararà menges saboroses com li agraden a Isaac, i Jacob les portarà al seu cec pare, i li dirà que és Esaú que ha tornat de la cacera, i així rebrà la benedicció del seu pare en lloc del seu germà. En això Rebeca va pecar i va fer pecar a Jacob, com ja he explicat en una altra ocasió. És cert que la benedicció li corresponia en justícia a Jacob, però per aquesta mateixa raó haurien d'haver evitat tota acció d'engany; haurien d'haver confiat en el Senyor —que Ell actuarà.

També aquest segon paràgraf (vv. 5-10) és dividit entre els dos documents. S'atribueix a J tot el que està escrit fins a arribar a, e inclou, les paraules *porta'm caça* (v. 7); a E s'assigna tot el que segueix, començant amb les paraules *i fes-me menges saboroses* i acabant amb *perquè ell et beneeixi abans de la seva mort* (final del v. 10). La caça és assignada a J, i les menges saboroses a E. És cert que en la part E apareix el Tetragràmaton (v. 7), però si el text contradiu la teoria, tant pitjor per al text! El remei és immediat: se suprimeixen les paraules *davant de* YHWH en el v. 7, i tot queda en ordre.

Però no!, no tot està en ordre. Una observació serà suficient per ensorrar aquest sistema. En les paraules inicials de Rebeca, en la porció atribuïda a J, trobem: *Heus aquí* [הִנְנֶה *hinnē*] *jo he sentit el teu pare*, etcètera (v. 6), i en la continuació, en la porció atribuïda a E, llegim: *Ara, doncs* [וְעַתָּה *wē'attā*], *fill meu, obeeix a la meua veu*, etcètera (v. 8). Aquestes dues expressions *hinnē* i *wē'attā* estan interconnectades en l'estructura de la parla hebrea i constitueixen un *parell* de paraules [correlatives] que no es poden separar. La paraula *hinnē* introdueix la premissa i *wē'attā* dóna la conclusió que flueix de la mateixa, i és impossible tenir la premissa sense la conclusió, i viceversa. Si es necessita una il·lustració per corroborar aquest ús, no hem d'anar lluny per a la prova. A la nostra mateixa secció llegim: *Heus aquí* [*hinnē*] *ja sóc vell, no sé el dia de la meua mort. Pren, doncs* [*wē'attā*], *ara les teves armes*, etcètera. (Vv. 2-3). Així, es cosa manifesta que el començament de les paraules de Rebeca no pot separar-se de la fi, així com un parell de tissors no s'han de separar, perquè cap de les dues fulles tallarà mentre romangui aïllada de l'altra.

Passem ara al tercer paràgraf (vv. 11-17). Jacob vacil·la. No dubta que el privilegi de la benedicció li pertany de dret, ni se sent dissuadit —i aquí rau la seva principal transgressió— per l'engany involucrat. Senzillament, té por que el seu pare descobreixi l'engany i *seré en el seu concepte com qui es burla d'ell* (v. 12). *Com qui es burla*, diu, no *qui es burla*; i només *en el seu concepte*, no com una cosa real. Aquesta expressió —que s'assembla a la declaració sobre Lot: *Però VA SEMBLAR als seus gendres com que es burlava* [literalment: «com un que es burla»] (Gènesi XIX 14), quan en realitat estava parlant del tot seriosament— es redacta de manera que puguem comprendre que Jacob no pensava que el que la seva mare li manava fos en realitat un acte de burla, perquè, en últim anàlisi, anava a rebre allò que se li devia. No obstant això, la Torà condemna amb raó aquesta acció, com hem vist abans en el curs d'aquestes conferències. La fi no justifica els mitjans.

Finalment, quan la seva mare l'apressa, deixa de banda tots els seus dubtes i s'afanya a complir les seves instruccions. Les breus paraules que segueixen en successió (vv. 13-14: *i ves i pren-me* [els]. *Llavors ell va anar i* [els] *va prendre, i* [els] *va portar a la seva mare*, i la repetició dels verbs (*ves i porta-me'n — llavors ell va anar i* [els] *va prendre*) són expressió de la celeritat de l'acció i de la precisió amb què es van complir les instruccions de Rebeca. El perill que Isaac reconegués Jacob l'intenta afrontar Rebeca vestint a Jacob amb els vestits d'Esau, i cobrint les seves mans i la part llisa del coll amb pells de cabrits. Aquestes dues estratagemes —els vestits i les pells— les consideren els comentaristes, com ja he esmentat, com a signes inconfusibles de dues versions, i per això han dividit aquest paràgraf, el tercer, entre els dos documents.

Això no obstant, les dues estratagemes no es contradueixen. Al contrari, són mútuament necessàries. És normal que una persona cega compensi la seva falta de visió per mitjà dels altres sentits — per mitjà de *tots* els altres sentits. En veure que Esau diferia del seu germà respecte del pèl que cobria el seu cos i per l'olor dels camps que persistien en els seus vestits, era natural que Jacob i Rebeca fessin atenció als riscos procedents simultàniament al tacte i a l'olfacte. Encara més: els dos sentits restants també entren en joc en la nostra narració: el sentit del gust pel que fa a les menges saboroses, que Rebeca indubtablement va preparar d'una manera especial perquè la carn dels cabrits —animals domèstics— semblés la de peces de caça; i el sentit de l'oïda en relació amb l'observació d'Isaac: *La veu és la de Jacob* (v. 22), perquè aparentment Jacob va intentar, sense massa èxit, imitar la veu d'Esau. Per tant, si dividim la secció segons els sentits que s'esmenten en la mateixa, hauríem de descobrir no dues, sinó quatre fonts.

Un altre punt: Hi ha una objecció a la divisió d'aquest paràgraf que resulta decisiva. Es diu: *i les pells dels cabrits les va posar ella* [הִלְבִּישָׁהּ *Hilbīšā*] *sobre les mans d'ell*, etcètera (v. 16). Per què no és aquí el verb al principi de l'oració i en imperfecte amb la *Waw* conversiva, com sol ésser en les narracions de l'Escriptura? Per què no està escrit: «i ella va posar [וַתִּלְבֹּשׁ *wattalbēš*] les pells dels cabrits sobre les seves mans», etcètera? Comprendrem la construcció d'aquest verset si comparem casos semblants en la prosa narrativa bíblica. Quan un verb surt dues vegades en successió paral·lela, la Bíblia sol canviar el seu temps i posició: un cop apareix amb l'imperfecte convertit a passat, i subsegüentment en el perfecte; la primera vegada ve al començament de l'oració, i la segona vegada després d'alguna altra paraula. Així, per exemple, tenim: *I VA ANOMENAR* [וַיִּקְרָא *wayyiqrā*] *Déu la llum Dia, i les tenebres VA ANOMENAR* [קָרָא *Qarā*] *Nit* (Gènesi I 5). En la història de Caïn i Abel llegim: *I Abel VA SER* [וַיְהִי *wayēhī*] *pastor d'ovelles, i Caïn VA SER* [הָיָא *hāyā*] *llaurador de la terra* (Gènesi IV 2); i més tard: *Caïn VA PORTAR* [וַיִּבֵּא *wayyābhē*] *del fruit de la terra una ofrena al Senyor. I Abel VA PORTAR* [וַיִּבֵּא *hēbhī*] *també*, etcètera (*ibid.* vv. 3-4); i una altra: *I VA MIRAR* [וַיִּשֶׂא *wayyiša*] *Jahveh Abel i la seva ofrena; però NO VA MIRAR* [וַיִּשֶׂא *šā'ā*] *Caïn i la seva ofrena* (*ibid.* vv. 4-5). En la història de la Generació de la Divisió [és a dir, la Torre de Babel] està escrit: *I ells VAN TENIR* [וַתְּהִי *wattēhī*] *maó en lloc de pedra, i betum VAN TENIR* [הָיָא *hāyā*] *en lloc de morter* (XI 3). I podríem seguir citant més exemples, però no hi ha necessitat de presentar-ne més. I també en el cas que ens ocupa trobem *hilbīšā* i no *wattalbēš*; i el verb no apareix a l'inici del oració, perquè en el verset anterior, precisament el verset que és arrancat del seu context i assignat a una altra font, apareix la forma *wattalbēš*. *Wattalbēš — hilbīšā* es corresponen exactament amb *wayyiqrā' — qarā'*, *wayēhī — hāyā*, *wayyābhē' — hēbhī'*, *wayyiša' — šā'ā*, *wattēhī — hāyā*. Així, queda palès que quan aquests dos versets van ser escrits, ja estaven vinculats; per això, no poden separar-se.

Després que Rebeca hagués preparat les menges saboroses, Jacob es va afanyar immediatament —així se'ns diu en el quart paràgraf (vv. 18-20)— a prendre-les a les mans i portar-les al seu pare. Al principi Isaac va tenir dubtes sobre la seva identitat, però

després d'haver sentit les seves respostes a les seves preguntes, i d'haver palpat les seves peludes mans, va quedar convençut que veritablement era el seu fill Esaú qui estava davant seu, i va pronunciar la seva benedicció sobre ell. Aquest paràgraf, també, el principal de la nostra secció, és, com els paràgrafs precedents, dividit entre J i E. És possible, per descomptat, que qualsevol que ho llegeixi de manera superficial i precipitada adquireixi la impressió aquí i allà, en particular pels versets que contenen el diàleg entre Isaac i Jacob, que el passatge pateix d'una certa redundància verbal. Però el lector acurat no arribarà a aquesta conclusió. Cada paraula està mesurada, cada declaració de la conversa està en el seu lloc just i adequat.

El diàleg comença amb expressions que recorden l'anterior conversa entre Isaac i Esaú: *Llavors aquest va anar al seu pare i va dir: Pare meu. I Isaac va respondre: Aquí em tens* (v. 18). Aquest no era el desenllaç que Isaac havia previst quan li va dir a Esaú «Fill meu», i ell havia respost, «*Aquí em tens*». Pel paral·lelisme de les paraules i l'antítesi dels esdeveniments, comencem a captar la tragèdia de la situació. Com de gran n'és la distància entre el pla original d'Isaac i el que està succeint ara! Quina situació tan miserable la de l'ancià pare que, embolicat en tenebres malgrat la resplendor del dia, no té mitjans per adonar-se'n d'aquesta gran diferència! Qui és, doncs, el que m'està dient «Pare meu»? De cert, és un dels meus dos fills, i la seva veu és indubtablement la d'un dels bessons; però, de quin d'ells? La veu s'assembla més a la de Jacob, però estic esperant l'arribada d'Esaú. Qui és, doncs? Aquest era el tràgic dubte en la ment d'Isaac en aquell moment tan fatídic per a la vida dels seus fills i dels seus posteriors descendents. Per lliurar-se de aquest dubte, no té més sortida que fer una pregunta; i com les dues possibilitats tenen la mateixa probabilitat, formula la seva pregunta d'una manera neutra: *Qui ets, fill meu?* (v. 18).

Aquesta pregunta per descomptat no pren Jacob per sorpresa. Comença la seva resposta amb: *Jo* [יְהוָה *'ānōjī*] *sóc Esaú, el teu primogènit* (v. 19). Recordarem que anteriorment ja vam analitzar la diferència entre els pronoms יְהוָה *'ānī* i יְהוָה *'ānōjī* [«Jo»], i vam veure que sempre que el predicat era un nom i no un verb s'usava *'ānōjī* si es tenia la intenció de donar més èmfasi al subjecte; i al revés, apareixia *'ānī* quan es volia donar un major èmfasi al predicat. Aquí, quan un interlocutor es presenta ell mateix i diu qui és, donant el seu nom, com a regla el pronom és *'ānī*, perquè el èmfasi recau en el predicat; per exemple: *Jo* [*'ānī*] *sóc Josep*; *Jo* [*'ānī*] *sóc el Déu Totpoderós*; *Jo* [*'ānī*] *sóc el Senyor*. Però aquí la identificació és falsa, i, tot d'ell mateix, Jacob no pot emfatitzar el nom que no li pertany. El nom sembla cremar-li els llavis, i ineludiblement ressalta més el pronom, i diu *'ānōjī*. En canvi, quan el veritable Esaú entra després i es presenta sense cap temor ni vacil·lació, diu directament: *Jo* [*'ānī*] *sóc el teu fill, el teu primogènit, Esaú* (v. 32), emprant el pronom usual, *'ānī*.

Després d'identificar-se, Jacob prossegueix: *he fet tal com m'has dit* (v. 19) —una declaració vaga com la que faria una persona obligada, com a conseqüència de les seves anteriors mentides, a parlar sobre alguna cosa amb la que no està plenament familiaritzat, i tement que si entra en detalls es pot veure descobert. Només quan passa a la resta del seu discurs se sent Jacob sobre terreny segur, i després les seves paraules flueixen amb facilitat: *aixeca't ara, i seu, i menja de la meva caça, perquè em beneeixis* (*ibid.*). Això no obstant, Isaac no se sent tranquil·litzat; la situació encara no està clara per a ell. És cert que l'home en peu davant seu li ha dit que era Esaú, el seu primogènit, però no ho ha dit amb convicció. A part d'això, la seva veu sembla més la de Jacob que la d'Esaú. A més, com s'ho ha fet Esaú per tornar tan aviat? Els dubtes s'amunteguen i es reforcen en la ment d'Isaac. Un cop més intenta resoldre la seva perplexitat formulant una pregunta. Ara pot indagar de manera més específica que abans, ja que la resposta que ha rebut, *Jo sóc Esaú, el teu primogènit, he fet com m'has dit*, afavoreix Esaú. Per això, la seva pregunta es basa sobre la premissa que Esaú és qui està en la seva presència: *Com és que l'has trobat tan*

*aviat, fill meu?* (v. 20). Espera que la resposta rebutgi alhora els dos dubtes que el neguitegen: explicarà l'extremada rapidesa del seu retorn, i podrà també escoltar la veu del seu interlocutor, el que li donarà una altra oportunitat de reconèixer-lo per l'entonació de la seva parla.

La veritat és que Jacob ho té difícil per trobar una resposta adequada a aquesta pregunta. Què pot dir, essent que ell no és «un hàbil caçador» i no sap res de caçar? Un cop més pot contestar només en termes generals: *Perquè Jahveh el teu Déu va fer que la trobés davant meu (ibid.)*. És possible que les seves paraules també continguin una al·lusió a ell mateix —com per descarregar la seva consciència—, insinuant que era la Providència la qui havia dirigit d'aquesta manera el curs dels esdeveniments a fi que la benedicció anés a recaure sobre ell. Però aquesta resposta, que dóna un indici de la perplexitat del interlocutor, i que es comunica amb una veu que segueix semblant-se a la de Jacob i no a la d'Esau, no aconsegueix tranquil·litzar Isaac. La situació es fa més tensa: d'una banda veiem l'ancià pare tractant desesperadament d'esquinçar el vel que li amaga la veritat; i d'altra banda, el seu fill atrapat en la teranyina de les seves pròpies falsedats, que, fins i tot mentre busca una via de sortida, es va estrenyent més al seu voltant. Ara Isaac s'adona que no serà mitjançant preguntes i respostes que aconseguirà aclarir l'assumpte, i ho prova una altra manera, que, al seu parer, no admetrà error, és a dir, el tacte: *Atansa't ara, i et palparé, fill meu, per si ets de debò el meu fill Esau o no* (v. 21). La tensió arriba al seu punt culminant; sembla que sentim el batec dels dos cors en llegir: *Després s'atansa Jacob al seu pare Isaac, que el va palpar* (v. 22). En aquest punt, la Torà sembla veure la nostra necessitat d'alliberament d'una tensió tan prolongada, i immediatament s'afanya a informar-nos: *I no el va reconèixer, perquè les seves mans eren peludes com les mans d'Esau; i el va beneir* (v. 23).

«I el va beneir». Com el va beneir, la Bíblia ens ho diu més endavant. La tensió cedeix; amb calma i tranquil·litat se'ns donen els restants detalls del tema central d'aquesta secció — els detalls de la benedicció. Primer es dóna un preàmbul: una mena de declaració d'Isaac que és realment Esau qui està davant d'ell (*Ets tu el meu fill Esau?* — v. 24); això té la intenció, per així dir-ho, de bandejar qualsevol resta de dubtes de la seva ment mitjançant la seva pròpia admissió, i suscitar una definitiva resposta afirmativa del seu fill, una afirmació que Jacob dóna com si sota un impuls demoníac en una breu paraula: *'ānī* [ *Jo (sóc)*] (puix que el predicat Esau no es declara de manera explícita, sinó només s'infereix del seu anterior esment a la pregunta —i per tant la resposta conté només el pronom—, Jacob, que no pot posar èmfasi en la seva enganyosa resposta, fa servir aquí la forma pronominal que se sol utilitzar quan no hi ha intenció de posar èmfasi en ella). Arribem després a la següent etapa, l'acceptació i la consumició de les saboroses menges de mans del fill (v. 25). S'arriba a la tercera etapa quan el pare convida el seu fill a atansar-se a ell i a besar-lo i a rebre la seva benedicció (v. 26). Finalment tenim l'expressió de la benedicció.

La petició del pare al fill, *Atansa't ara, i besa'm (ibid.)* no ha de considerar-se com un altre intent d'Isaac d'identificar el seu fill per l'olfacte, com la majoria dels moderns expositors creuen. Aquest intent hagués tingut lloc massa tard, perquè Isaac ja havia acceptat els saborosos menjars i els havia consumit. Havia de demanar al seu fill que s'atansés per posar la seva mà sobre ell; una benedicció no es pot donar des de lluny. L'aroma dels vestits d'Esau li arriba a Isaac sense que fos la seva intenció, i proporciona corroboració —que és tant més important quant que no havia estat sol·licitada— d'una cosa de la que ja està segur, que el seu fill primogènit està dempeus davant d'ell. Per aquest mitjà l'Escriptura ens recorda els *vestits d'Esau*, amb què Rebeca havia vestit a Jacob, un detall que gairebé havíem oblidat, i el connecta artísticament amb el curs de la narració; i, al mateix temps, la referència a l'*olor* dels vestits serveix per preparar el camí

a les paraules inicials de la benedicció: *Mira, l'OLOR del meu fill, com l'OLOR d'un camp que el Senyor ha beneït* (v. 27).

Però algú pot argumentar que aquesta detallada narració, després que ja se'ns ha dit, *i el va beneir* (v. 23), constitueix una duplicació que indica un text compost. No!, aquí tenim un altre exemple de la tècnica literària de fer primer una declaració general i de seguir-la després amb una descripció detallada, que, com hem observat, és un factor comú de les històries del Pentateuc. Més amunt, la Bíblia feia amb raó una referència simple al fet que la benedicció va ser atorgada, amb la fi, com hem observat, de reduir la tensió, i per fer possible una narració tranquil·la i formal dels detalls en una atmosfera relaxada.

Pel que fa a la benedicció mateixa, es poden adduir nombrosos arguments en suport de la seva unitat i en contra de dividir-la entre dues fonts. No els detallaré tots aquí. Però em referiré breument a un d'ells —el més típic. És com segueix: la redacció de la benedicció aquí conferida sobre Jacob conté, com la benedicció conferida a Abraham (XII 2-3) i la pronunciada sobre Isaac (XXVI 3-4, des de *i estaré amb tu* i fins *totes les nacions de la terra*), set expressions de benedicció: una al v. 28 i sis en el v. 29 (on cada verb constitueix una benedicció separada). *Set* és el número de la perfecció, i cada un dels tres patriarques va rebre una benedicció *perfecta*, una *sèptupla* benedicció.

Així trobem que també aquest paràgraf, el quart, no conté cap redundància ni discrepància en absolut. En canvi, constitueix un clàssic exemple d'un art narratiu d'extraordinària bellesa, i si el desmembrem no fem més que destruir una meravellosa obra literària, de la qual és difícil trobar alguna cosa que la pugui igualar.

Hi ha necessitat de continuar la nostra investigació? Crec que no. Em sembla innecessari repetir-vos tot el que ja he publicat sobre la resta de la nostra secció, així com sobre les altres seccions que també es consideren com compostes. El material que hem cobert és suficient per determinar el caràcter i l'eficàcia del mètode de l'anàlisi documentària, i assenyalar el camí a un nou mètode exegetíc capaç de substituir-lo. És evident que la Cinquena Columna, el mateix que les seves companyes, manca també de tota substància.

## CONFERÈNCIA VIII

### CONCLUSIONS

La gira d'inspecció a la qual us havia convidat a acompanyar-me durant aquest curs ha arribat a la seva fi. Ara hem de fer una mirada retrospectiva al camí fet i repassar els resultats que hem aconseguit en la nostra gira. A aquest repàs em proposo dedicar la conferència d'avui — l'última conferència d'aquesta sèrie.

Vam veure com s'alçava davant nostre un imponent edifici, considerat com un dels més importants i duradors de l'erudició contemporània, l'estructura de la Hipòtesi documentària. Els que la van edificar i la van perfeccionar, i que segueixen encara ocupats decorant les seves sales i culminant les seves torrasses, n'estaven ben orgullosos d'ella. Però últimament n'han sorgit uns quants entre ells que han criticat un o un altre detall del seu pla. Han raonat, per exemple, que caldria modificar el disseny d'aquest saló o d'aquella torre; o que s'hauria de tancar una certa finestra o obrir-ne una altra de nova en el seu lloc, etcètera. Però no s'han atrevit a tocar les principals línies del seu pla. Semblava com si aquesta estructura encara pogués mantenir-se durant generacions. Com va cantar el poeta bíblic: *La saviesa va construir la seva casa, va llaurar les seves set columnes* [Proverbis IX 1]. Tot i que en el nostre cas la casa descansava sobre cinc columnes, no sobre set com era el cas de la antiga Saviesa, aquestes cinc columnes, però, suportaven l'edifici amb tota la seva força i glòria.

Això semblava. Però no vam deixar que l'esplendor del edifici ens encegués, ni vam permetre que la profunda impressió que aparentment produïa en els qui el contemplaven ens induís a l'error; vam decidir d'entrar-hi amb els ulls oberts per posar a prova la seva estabilitat i investigar la naturalesa i la validesa de les cinc columnes sobre les que descansava.

Vam emprendre l'examen de la primera columna, les variacions en l'ús dels Noms Divins, i un estudi detallat del tema ens va portar a veure que aquests canvis depenien de la significació primària dels Noms i de les regles que governaven el seu ús en la vida i en la literatura, regles que són de aplicació a tot el cos de la literatura bíblica, i fins i tot als escrits hebreus post-bíblics, i que estan arrelades en les tradicions literàries comunes als pobles de l'antic Orient. Com vam veure que aquests factors proporcionaven una plena resolució al problema del canvi dels Noms Divins —sense deixar res sense explicació— sobre la base d'uns principis radicalment diferents als enunciats per la teoria documentària, arribem a la conclusió que la primera columna no té substància.

Després van emprendre l'examen de la segona columna, les disparitats de llenguatge i estil, de les que vam examinar els exemples més importants. Com a resultat d'aquesta investigació vam veure que aquestes disparitats lingüístiques, fins allà on realment existien, es podien explicar amb la major facilitat per referència a les regles generals del llenguatge, a la seva estructura gramatical, als seus usos lèxics i a les seves convencions literàries — unes regles generals que són d'igual aplicació a cada escriptor hebreu i a cada llibre hebreu. Vam veure així que, també pel que fa a això, no es tractava de diferents documents, i que la segona columna era només un buit miratge.

A continuació vam posar a prova la tercera columna, les diferències en l'assumpte de les seccions. Vam procedir a un estudi d'alguns dels exemples més significatius i típics d'aquestes divergències, i vam aprendre que on hi ha discrepàncies reals entre les seccions, no són pas d'una classe que no es pogués trobar en una obra homogènia. A canvi, aquestes incongruències eren inevitables en un llibre polifacètic com el que tenim

davant nostre, que conté materials d'orígens i caràcters diversos, i que per tant presenta temes des de diferents perspectives. D'aquí concloem que la tercera columna tampoc no podia resistir un examen crític.

Després d'això vam sotmetre a prova la quarta columna, les duplicacions i les repeticions. Vam estar considerant il·lustracions clàssiques de cadascuna d'aquestes categories, i vam veure clarament, com a resultat del nostre estudi, que subjacent a cadascuna d'elles hi havia una intenció específica, que es reflectia no només en la redacció final de les seccions, sinó que es feia evident fins i tot en la seva composició original. Per tant, concloem que la quarta columna no era pas més forta que les tres precedents.

Finalment, vam emprendre l'examen de la cinquena columna, les seccions compostes. Per tal d'investigar la teoria convencional sobre la divisió d'aquestes seccions, vam procedir a examinar detalladament un dels exemples més característics d'aquesta anàlisi, i ens vam adonar que aquesta hipòtesi descansava sobre unes dades que en realitat no indicaven un text compost; més aviat, cada estudi va revelar indicacions inequívokes i concloents d'una estreta vinculació entre les parts de la secció que es consideraven com a pertanyents a diferents fonts. Per tot això, concloem que l'última columna no tenia tampoc cap fonament.

Amb tot això, afegia jo també que a part del que estàvem examinant junts al llarg d'aquest curs, es podia realitzar una inspecció més completa i detallada de tot el material pertinent en la meua companyia per part dels qui puguin estudiar la meua obra en italià *La Questione della Genesi* sobre aquest tema. Però em sembla que les principals conclusions que hem presentat aquí us han estat àmpliament demostrades i clarificades.

Ara bé, quin és el principi que sorgeix d'aquestes conclusions?

Com vam veure en la primera conferència que l'estructura completa de la hipòtesi documentària descansava sobre les cinc columnes que hem enumerat, i posteriorment vam descobrir que aquestes columnes no tenien substància, segueix que aquest imponent i formós edifici no té en realitat res per suportar-lo, i que està construït sobre l'aire.

Això no obstant, un dels crítics del meu llibre argumentava que els meus arguments no eren decisius a causa que l'estructura de la hipòtesi no se sostenia sobre cada columna per separat, sinó per la força combinada de totes elles, i que els punts de vista dels exponents de la teoria documentària es basaven en l'efecte total creat per totes les proves preses en conjunt. Però aquesta crítica té fàcil resposta. Si jo hagués demostrat només que les columnes eren febles i que cap d'elles era un suport decisiu, llavors aquest argument seria vàlid; i en el passat el van fer servir de manera efectiva els proponents de la teoria imperant per refutar les crítiques parcials dirigides per altres experts contra la seva hipòtesi. Tot i que cada columna per si mateixa no pogués suportar el pes del edifici sencer, possiblement podrien fer-ho juntes. Malgrat això, les proves que jo he adduït van molt més enllà. No he demostrat que sigui *possible* resoldre els problemes d'una forma diferent que la teoria documentària, sinó *que cal* resoldre'ls de manera diferent, i que és *impossible* trobar una solució basada en l'esmentada doctrina. No he demostrat que les columnes fossin febles, o que cadascuna d'elles fos incapaç de donar un suport decisiu, sinó que he deixat establert que no eren columnes en absolut, que no existien, que eren una cosa purament imaginària. Vist això, queda justificada la meua conclusió final que la hipòtesi documentària és totalment nul·la. Si hom vol estirar un carro pesant mitjançant una corda, i la corda de què es disposa és massa feble per a aquesta tasca, certament servirà trenar dues o tres cordes similars entre elles, de manera que juntes puguin ser prou fortes per arrossegar el vagó; però si no es tenen veritables cordes, sinó només vols de la imaginació, ni mil d'aquestes imaginacions juntes podran moure el carro del seu lloc. La suma zero més zero més zero, per més llarga que es faci la seqüència, és només zero.



Però si algú pregunta quina classe de estructura en el camp dels estudis bíblics podria prendre el lloc d'aquesta teoria documentària que no ha resistit la prova del nostre examen crític, us diré, amics, que la resposta a aquesta pregunta exigeix tot un seguit de conferències, i que per això la resposta no pot donar-se a la fi d'aquesta conferència. A més, el nou edifici no està encara acabat, i no és possible descriure una cosa que no existeix. No obstant això, el que he dit fins ara apunta ja a certs trets en el disseny del nou edifici que jo visualitzo.

Ja m'he referit al fet que és indubtable que existien entre els israelites, abans que fos escrita la Torà, nombroses tradicions relacionades amb el començament de la història del món i relatives a les més antigues generacions, amb els pares de la nació hebrea, i el que els havia esdevingut. Sens dubte, aquestes tradicions eren molt més extenses que les que van ser finalment incorporades en la Torà. En l'Esriptura mateixa trobem diverses al·lusions de passada a qüestions que no són tractades de forma específica. Per exemple, a la fi de la història de l'Hort de l'Edèn se'ns diu: *i va posar a l'orient de l'hort de l'Edèn els querubins, i l'espasa encesa que es regirava per tots costats, per guardar el camí de l'arbre de la vida* (Gènesi III 24). Ja que «els querubins» i «l'espasa encesa que es regirava per totes bandes» tenen l'article definit, està clar que els avantpassats d'Israel estaven familiaritzats amb els uns i amb l'altra. També és així amb la declaració sobre Enoc: *Va caminar, doncs, Enoc amb Déu, i va desaparèixer, perquè se'l va emportar Déu* (Gènesi v 24), es refereix a uns esdeveniments miraculosos que no es detallen al passatge. Aran és descrit com *pare de Milcà i de Iscà* (Gènesi XI 29), el que indica que Milcà i Iscà eren persones ben conegudes, tot i que Iscà no s'esmenta en cap altre lloc de la Bíblia, i sobre Milcà tenim només uns pocs apunts genealògics. La següent al·lusió realça això encara amb més claredat: *Aquest Anà és el que va descobrir fonts d'aigües termals al desert, quan pasturava els ases del seu pare Sibon* (XXXVI 24). Seria fàcil estendre's més sobre això i citar molts més versets que testimonien de l'existència de nombroses sagues entre els israelites abans que s'arribés a escriure la Torà; però els que esmentem seran suficients per al present. Només afegirem que els savis rabínics eren de la mateixa opinió, perquè ens diuen que quan els fills d'Israel estaven sota esclavitud sota el faraó, posseïen molts rotllos en els quals trobaven solaç dissabte rere dissabte (Shemoth Rabba v 22).

De manera que no és una conjectura agosarada suposar que els israelites coneixien tot un món de tradicions sobre el passat, tradicions que aparentment procedien de diversos orígens, naturalesa i característiques. Algunes d'elles preservaven memòries d'antics esdeveniments, i algunes pertanyien a la categoria de la tradició popular; algunes eren producte de l'esperit israelita i algunes contenien elements que emanaven de la cultura pagana; diverses d'elles havien estat transmises per mitjà del poble planer, i altres eren tema del detingut estudi dels exponents de la literatura sapiencial; hi havia històries que van rebre una forma poètica i per tant més fixa, i altres que es narraven en prosa, susceptibles d'experimentar canvis amb el pas el temps; hi havia narracions simples i complexes, succintes i detallades, lúcides i recòndites, modestes i de la major sublimitat. A partir de tot aquest tresor, la Torà va seleccionar aquelles tradicions que s'ajustaven als seus propòsits, i després va procedir a purificar-les i a afinar-les, a ordenar-les i integrar-les, refonent el seu estil i la seva fraseologia, donant-les en general un nou aspecte del seu propi disseny, fins que van quedar foses en un tot unificat.

Dels elements que no van ser acceptats, alguns es van enfonsar lentament en l'oblit i es van perdre del tot. Però altres van seguir existint durant segles, i encara que amb el pas del temps la seva forma va canviar considerablement —van ser elaborats o mutilats, i molt nou material va ser empeltat en els mateixos— van ser tanmateix preservats en la tradició nacional jueva fins a una època tardana. El corrent d'aquesta tradició pot comparar-se amb un riu que va creixent i eixamplant-se en travessar vastes distàncies;

encara que al llarg del seu curs el riu perd part de la seva aigua, que és absorbida per la terra o s'evapora en l'aire a causa de la calor del sol, i és també acrescut més i més per les aigües dels tributaris que s'hi aboquen, però porta, fins i tot després d'haver cobert centenars de quilòmetres, algunes de les aigües que tenia al principi quan va començar a rajar de la seva font original. En el seu curs superior, entre les altes muntanyes, les seves aigües es van formar en un estany Diví, meravellós i fascinant, en el que es reflecteixen els blaus cels: aquest és el nostre llibre del Gènesi. En els seus trams inferiors a la plana, va crear uns altres plaents estanys, com el Llibre dels Jubileus i Bereshith Zuta, i encara més avall — Bereshith Rabba.

Amb l'ajuda d'aquesta teoria podem trobar una solució als problemes relacionats amb les *narracions de la Torà*. També ens obre el camí a la solució de les qüestions referents als *estatuts*. Evidentment, ens és impossible ara, en l'últim moment, abordar aquest tipus de problema, amb el qual no hem tractat en absolut al llarg de les nostres conferències. Però al menys es pot dir això: el resultat de la nova hipòtesi relativa a les històries del Pentateuc servirà, de la mateixa manera que van servir les conclusions de la teoria documentària pel que fa a aquestes narracions, com a base i guia per a la recerca en l'àmbit de la llei.

A això podem afegir alguna cosa de més en aquesta etapa —encara que sigui només una referència de passada, ja que estem arribant a la fi d'aquesta última conferència, i no queda temps per donar detalls—, alguna cosa pel que fa al caràcter general del nou edifici que ha de ser aixecat en lloc de l'antiga estructura derruïda, és a dir, que en dos aspectes principals, en particular, el segon edifici diferirà respecte del primer.

El primer serà la tendència a reconèixer la unitat de la Torà —una unitat, cert, que no exclou, com heu sentit, una multiplicitat i diversitat de materials font, ni tan sols que estiguin reflectits en el text que tenim davant nostre; però, tot i això, una unitat. El poble jueu és un a través del món, pertanyent a diverses comunitats, llocs d'habitació i agrupacions; el mateix passa amb els llibres. Serà suficient esmentar, si puc tornar a la il·lustració que vaig citar de la literatura d'Itàlia, la *Divina Comèdia* de Dante Alighieri. Dante va derivar el seu material de la tradició cristiana i de la cultura grega i romana, de la Bíblia Hebrea i del Nou Testament, i de les obres dels poetes i pensadors clàssics, de la ciència de la seva època i de les tradicions populars, de l'especulació filosòfica i de conceptes populars, de registres històrics i de tendències vitals del seu entorn, dels antagonismes entre els estats i de les conteses entre les faccions, de la contemplació de la naturalesa i de la reflexió sobre el misteri de l'existència de Déu. El polifacètic caràcter de les fonts de les que va derivar el seu material queda reflectit en la seva poesia, que conté les efectistes descripcions de l'«Inferno» i els discursos doctrinals del «Paradiso», i varia el seu estil i la seva fraseologia de passatge en passatge amb el canvi de tema, usant, segons l'ocasió ho demana, paraules dures o tons suaus, sentències acerades com una espasa de dos talls, i altres que són més dolces que la mel. Malgrat tot això, el poeta va deixar sobre la totalitat del seu divers material l'empremta inequívoca del seu meravellós esperit, i va aconseguir transformar el caos de la conglomeració de les fonts donant una perfecta i singular harmonia, en fusionar tots els elements separats en una homogènia obra d'art. Aquest és el peculiar atribut dels grans llibres, que el que prenen de les seves fonts rep en ells una nova forma; és integrat, entreteixit juntament i unificat segons li sembla millor a l'autor. És impossible per a l'expert resoldre el problema de les seves fonts sense prestar atenció a l'element afegit, perquè a part del material derivat de les fonts, i

transcendent-lo, hi ha una cosa que cap investigador no pot sondejar, l'enigma de l'ànima del escriptor i el misteri de la florida de la seva obra literària.<sup>8</sup>

La segona característica —i per a això, també, seran suficients unes poques paraules, ja que he considerat aquest tema extensament en un assaig que vaig escriure en hebreu fa set anys— serà la determinació de la cronologia relativa del Pentateuc i dels Escrits Profètics. Aquests últims no van precedir la Torà, com manté l'opinió generalment acceptada dels nostres dies, sinó *a l'inrevés*. La precedència no és només cronològica, com suposa Yehezkel Kaufman, que adopta el punt de vista que tot i que el Pentateuc va ser escrit abans de les obres profètiques, «es tracta de dos dominis polarment diferents». Des del meu punt de vista constitueixen més aviat una sola seqüència. Les divergències entre ells es poden explicar sobre la base de la diferència en el seu contingut, objectiu i orientació. Les lleis i les regles de qualsevol associació difereixen en caràcter dels discursos de propaganda dels seus dirigents i dels discursos crítics que es pronuncien en les reunions dels seus membres; però, les dues coses són producte del mateix esperit. De la mateixa manera, un mateix esperit impulsa la Torà i la profecia. La literatura profètica enfonsa les seves arrels en la literatura del Pentateuc, de la qual obté el seu sosteniment. Inclús els més antics dels «profetes literaris», Amós i Osees —els profetes de la justícia i de l'amor respectivament— en cap moment proclamen nous ideals, conceptes i creences, i això és cert amb més motiu dels qui van venir després d'ells. Els profetes parlen dels seus ideals, conceptes i creences així com dels principis amb què estan ja ben familiaritzats els seus oients. Reprenen els seus germans per no actuar d'acord amb aquests principis, o per no comprendre'ls apropiadament, o per extraure conclusions errònies dels mateixos; i els ensenyen com conduir-se en conformitat amb aquests ideals, com comprendre'ls, com extreure dels mateixos les necessàries inferències; però mai pretenen haver creat noves doctrines o lleis. A més, queda palès de les seves profecies que mai se'ls va ocórrer tal pensament, i tampoc va ser possible que els seus oients haguessin pres en consideració tal idea. Quan examinem els seus discursos sense gens de idees preconcebudes, veiem clarament que les seves paraules es poden explicar només en base de la premissa que la profecia es va desenvolupar sobre el fonament dels escrits de la Torà.

Aquests, si no vaig errat, seran els trets principals del nou edifici que els erudits bíblics de la nostra generació estan cridats a edificar.

---

<sup>8</sup> I aquí podem afegir quelcom que Cassuto deixa passar en silenci, el misteri de la interacció de l'Esperit de Déu amb els autor humans de les Escriures de veritat, la inspiració, per la qual l'Esperit Sant va guiar Moisès en el Pentateuc, i els altres redactors de la Bíblia, en la seva activitat. — *N. del T.*

## NOTES BIBLIOGRÀFIQUES

COM HE ANUNCIAT en el Prefaci, adjunto a continuació unes breus notes bibliogràfiques per guiar aquells que vulguin emprendre un estudi més a fons dels problemes considerats en aquestes conferències. Per no donar una bibliografia indegudament extensa, no faré realment una llista detallada de llibres, sinó que indicaré on el lector podrà trobar la informació. A més, esmentaré alguna de la literatura sobre el tema que ha aparegut recentment en hebreu.

La meua obra italiana, *La Questione della Genesi*, que tracta extensament sobre els temes que aquest petit volum considera de manera resumida, serà citada més endavant com QG.

NOTA GENERAL. Una bibliografia exhaustiva sobre els problemes considerats aquí i sobre qüestions relacionades, el lector la trobarà a QG, pp. 401-409 (Llista d'Abreviatures) i en les notes al peu al llarg del llibre; també en l'obra d'Y. Kaufman תולדות המצווה הישראליית *Tōl<sup>e</sup>dhōth Hā 'ēmūnā Hayyiśr<sup>e</sup> 'ēlīth*, Tel Aviv 1936, i, pp. 11-17, i en les notes al peu a la resta del llibre. Recents publicacions apareixen enumerades en particular en dues revistes científiques que dediquen considerable espai a la bibliografia. Aquestes revistes són *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, que dona en gairebé cada número una llista d'*articles* en el camp del erudició bíblica que apareixen en altres publicacions, afegint generalment un resum del seu contingut; en l'últim número de cada any s'inclouen índexs, ordenats temàticament [*Sachregister*] i per textos bíblics [*Stellenregister*], respectivament, el que facilita al lector l'ús de la bibliografia; (b) la revista *Biblica*, que es publica sota els auspicis del Pontifici Institut Bíblic a Roma, i que publica cada any una llista de nous *llibres* i *assajos* relacionats amb la investigació bíblica. La bibliografia es disposa per temes i es distribueix al llarg de les quatre parts que apareixen anualment; a la fi de l'última part apareix un índex d'autors.

I. LA HIPÒTESI DOCUMENTÀRIA I ELS SEUS CRITERIS. Una història de la Teoria documentària, a partir d'Astruc (el primer intent en aquesta direcció realitzat per Witter seguia sepultat en l'oblit) fins fa al voltant de vint anys, així com informació bibliogràfica de les obres més importants sobre el tema, es troba en el llibre de M. Soloveichik i Z. Rubashov, תולדות בקורת המקרא *Tōl<sup>e</sup>dhōth Biqqōreth Hammiqrā'*, Berlín 1925, pp. 65-122. Per al període més recent, el lector pot consultar les bibliografies en les dues publicacions periòdiques esmentades anteriorment, en la *nota general*.

pàg. 6, 11. 36ss. — Sobre els intents per resoldre els nostres problemes mitjançant diferents mètodes als utilitzats per la hipòtesi documentària, i per a la bibliografia rellevant, veure QG, pp. 5-16.

pàg. 14, 1. 9. — Sobre els *estatuts de la Torà*, veure Y. Kaufman, *op. cit.*, I, pp. 47-80, i *passim*; les seves notes contenen una detallada bibliografia. Fa pocs mesos va aparèixer el següent llibre en hebreu que tractava específicament sobre les lleis del Pentateuc: D. i M. Avidov (Gershman), נתיבות בבקורת המקרא *N<sup>e</sup> thībhōth B<sup>e</sup>bhiqqōreth Hammiqrā'*, [Tel-Aviv 1940]; veure la meua ressenya de la mateixa en *Kirjath Sepher*, XVIII (1941), pàg. 7.

II-III. ELS NOMS DIVINS. El primer capítol de QG, pp. 1-92, està dedicat a aquesta qüestió; en les notes es dona una bibliografia completa. El lector hebreu trobarà una bibliografia selecta sobre la mateixa qüestió al final del meu article שמות האלהים במקרא *Šēmōth Hā 'ēlōhīm bammiqrā'*, a l'Enciclopèdia Jueva אֵשְׁכּוֹל *'Eškōl*, edició hebrea, II, pp. 453-454 (edició en alemany, VII, p. 559).

pàg. 17, 11. 37ss. — Aquest punt de vista va ser expressat pel meu respectat col·lega el Prof. M. H. Segal en el seu article המקרא בְּסִפְרֵי הַמִּקְרָא «*Haššēmōth YHWH Wēlōhīm b<sup>e</sup>sifrē hammiqrā*», *Tarbiz*, IX (1938), pp. 123-163. L'escriptor argumenta contra els punts de vista que jo he expressat a QG; de vegades no arriba a comprendre correctament els meus arguments, i suscita objeccions que no tenen res a veure amb el veritable significat del que he escrit. Tinc la intenció de tocar aquest tema amb detall en una futura ocasió.

pàg. 40, 1. 35. — La continuació de la investigació fins al final del Gènesi i el principi de l'Èxode es trobarà a QG, pp. 49-60, 82-92. Allà (pp. 60-82) també es van analitzar extensament els noms אֵל 'El i שַׁדַּי *Šadday*; es presenta una detallada bibliografia a les notes al peu. Veure també més avall, la nota sobre pàgs. 60-62.

IV. LENGUATGE I ESTIL. Aquest tema es tracta detalladament en el segon capítol de QG pp. 93-178. Es dona una bibliografia sobre les llistes de variacions lingüístiques i estilístiques aquí esmentades a la p. 42, 11. 27ss. a QG, pàg. 93, nota 1. Allà es trobarà una bibliografia completa sobre tota la qüestió en les notes a tot el capítol.

V. CONTRADICCIONS I DIVERGÈNCIES DE PERSPECTIVA. El tercer capítol de QG, pp. 179-254, es dedica a aquest assumpte. Es dona una llista de publicacions sobre les actuals opinions sobre el tema, *ibid.*, Pàg. 179, nota 1. Una bibliografia completa sobre tot l'assumpte es trobarà en les notes en la continuació del capítol.

pp. 60-62. — Veure ara l'article del Professor Segal, גְּלוּיֹ שֵׁל שֵׁם הַיְהוָה «*Gillūyō šel šem Hāwāyā*», *Tarbiz*, XII (1941), pp. 97 — 108. Em sento particularment complagut que els punts de vista del meu col·lega es corresponen en línies generals amb el que he expressat a QG, pp. 82-92.

VI. DUPLICACIONS I REPETICIONS. Tracto aquest tema de manera detallada a QG, capítol IV, pp. 255-318, on es troba una detallada bibliografia a les notes. La investigació de les duplicacions i de les repeticions seguint la teoria documentària va aconseguir el seu punt culminant en el llibre d'O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, Leipzig 1922, que cito a QG, pàg. 156, nota 1. Esmento els detallats estudis de Allgeier i Schulz *ibid.*, pp. 401, 408.

VII. LES SECCIONS COMPOSTES. Aquest tema l'analitzo a QG, capítol v, pp. 319-391; allà es troba una extensa bibliografia a les notes. També pel que fa a la redacció de les seccions, vegeu especialment Essfeldt, *op. cit.*

Sobre les dificultats cronològiques que han servit de suport a la teoria documentària, vegeu QG, pp. 374-381; les relacionades amb la història de Tamar i Judà les he analitzat en un assaig especial en hebreu, a צִיּוּנִים *Šiyūnīm*, Volum Memorial dedicat a J. N. Simḥoni, Berlín 1929, pp. 93-100.

VIII. CONCLUSIONS. Sobre els meus punts de vista referents a les fonts de la Torà, vegeu QG, pp. 393-398.

p 104, 1. 26. — Aquest assaig, titulat הוֹשֵׁעַ הַנְּבִיא וְ סִפְרֵי הַתּוֹרָה *Hōšē'a hannābhī w<sup>e</sup>sifrē Hattōrā*», es va publicar a מְאָמָרִים *Ma'āmārīm*, Volum Memorial dedicat a Zebi Perez Chages, Viena 1933, Secció Hebrea, pp. 262-275. Veure també el meu article הַפָּרָק הַשְּׁנַי בְּסִפְרֵי הוֹשֵׁעַ «*Happereq haššēnī b<sup>e</sup>sēfer Hōšēa*», *Memorial Volume in honour of Dr. Samuel Abraham Poznanski*, Varsòvia 1927, Secció Hebrea, pp. 115-135.

## SEMBLANÇA BIOGRÀFICA

**Umberto Cassuto**, també conegut com **Moshe David Cassuto**, (1883-1951), va néixer a Florència, Itàlia, fill de Gustavo i Ernesta Galleti. Els antecessors de Cassuto havien estat arrelats a Florència per diverses generacions. La seva formació com a historiador la va realitzar a la Universitat de Florència, on es va graduar en 1906, i també en el *Collegio Rabbinico*, on es va ordenar el 1908. Va exercir com rabí auxiliar de la comunitat jueva fins a 1922, quan va passar a succeir el seu antecessor com gran rabí de la comunitat jueva de Florència el 1925.

El mateix 1925 va dimitir de la seva posició com a rabí per integrar-se a la Universitat de Florència com a professor de llengua i literatura hebrea, el que va fer fins 1933. Després va anar abandonant el seu interès en la història italo-judaica i va passar a concentrar-se en el camp dels estudis bíblics, en el qual havia estat publicant importants treballs ja des de 1912. Va ser el 1933 que va aconseguir la càtedra de llengua hebrea a la Universitat de la Sapienza, a Roma. En promulgar-se a Itàlia un conjunt de lleis dirigides contra els jueus el 1938, es va traslladar a la Universitat Hebrea de Jerusalem, on va rebre la càtedra d'estudis bíblics el 1939; allà va prosseguir fins a la fi de la seva vida el 1951.

La vida d'Umberto Cassuto va quedar marcada per la tragèdia de l'extermini sofert pels jueus sota el nazisme, amb la pèrdua del seu fill Nathan i l'esposa d'aquest, que van sucumbir a Auschwitz el 1945. Una altra nora seva, metge, va perdre la vida a l'emboscada que va patir el comboi mèdic que es dirigia al Mont Scopus el 1948. Cassuto va ser autor d'una voluminosa obra de la qual aquí esmentarem només les obres disponibles en anglès o italià. Per a més informació sobre la seva vida i obra, remetem el lector a l'Enciclopèdia Judaica en el corresponent enllaç de la xarxa: [http://www.bjeindy.org/encyclopedia\\_judaica\\_online](http://www.bjeindy.org/encyclopedia_judaica_online)

### Obres disponibles en anglès o italià

- Cassuto, Umberto. *La Questione della Genesi*. Firenze: 1934.
- Cassuto, Umberto. *Storia della letteratura ebraica postbiblica*. pp. XVI, 212. Firenze: Casa editrice Israel, 1938
- Cassuto, Umberto. *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch*: eight lectures by U. Cassuto. Traduït de l'hebreu a l'anglès per Israel Abrahams. pp. XII, 117. Jerusalem: Magnes Press, Universitat Hebrea, 1961. La traducció espanyola està feta d'aquesta versió.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the book of Genesis. From Adam to Noah*. Traduït de l'hebreu a l'anglès per Israel Abrahams. Volum 1 de 2 volums. Jerusalem: Magnes Press, Universitat Hebrea, 1961-1964 ISBN 978-9652234803
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the book of Genesis. From Noah to Avraham*. Traduït de l'hebreu a l'anglès per Israel Abrahams. Volum 2 de 2 volums. Jerusalem: Magnes Press, Universitat Hebrea, 1961-1964 ISBN 978-9652235404
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the book of Exodus*. Traduït de l'hebreu a l'anglès per Israel Abrahams. Pp. XVI, 509. Jerusalem: Magnes Press, Universitat Hebrea, 1967

- Cassuto, Umberto. *The Goddess Anath: Canaanite Epics on the patriarchal Age*. Traduït de l'hebreu a l'anglès per Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes Press, Universitat Hebrea, 1971
- Cassuto, Umberto. *Biblical and Oriental Studies*. Traduït de l'hebreu i italià a l'anglès per Israel Abrahams. 2 vols. Jerusalem: Magnes Press, Universitat Hebrea, 1973-1975

\* \* \* \* \*

Per a una perspectiva més àmplia de la fiabilitat històrica de l'Antic Testament en general, recomanem l'obra en castellà

*Evidencia que exige un veredicto, vol. II*

Diversos autors. Redactor general: Josh McDowell

CLIE (Terrassa, Espanya) 1988

Aquesta obra també compren una àmplia exploració de la fiabilitat històrica del Nou Testament, extensament examinada per altra part en *Evidencia que exige un veredicto, vol. I*